

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale 7

Armenia, Caucaso e Asia Centrale

Ricerche 2017

a cura di

Aldo Ferrari, Elena Pupulin,

Marco Ruffilli e Vittorio Tomelleri



Edizioni
Ca' Foscari

Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2017

Eurasiatica
Quaderni di studi
su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale

Collana diretta da
Aldo Ferrari

7



Edizioni
Ca' Foscari

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale

Direttore

Aldo Ferrari (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Gianfranco Giraudò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonio Panaino (Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Italia)

Valeria Fiorani Piacentini (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Adriano Rossi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Italia)

Boghos Levon Zekiyán (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato di redazione

Alessandra Andolfo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giorgio Comai (Dublin City University, Ireland) Simone Cristoforetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Erica Ianiro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gianclaudio Macchiarella † (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefano Pellò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gaga Shurgaia (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Vittorio Tomelleri (Università degli Studi di Macerata, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Università Ca' Foscari Venezia

Ca' Cappello, San Polo 2035

30125 Venezia

eurasiatica@unive.it

ISSN [online] 2610-9433

ISSN [print] 2610-8879

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/eurasiatica/>

Armenia, Caucaso e Asia Centrale Ricerche 2017

a cura di

Aldo Ferrari, Elena Pupulin,
Marco Ruffilli e Vittorio Tomelleri

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2017

Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2017
Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli, Vittorio Tomelleri (a cura di)

© 2017 Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli, Vittorio Tomelleri per il testo
© 2017 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246 | 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/> | ecf@unive.it

1a edizione febbraio 2018
ISBN 978-88-6969-211-6 [ebook]
ISBN 978-88-6969-219-2 [print]

Il volume è finanziato per l'80% dall'Associazione per lo Studio in Italia dell'Asia centrale e del Caucaso (ASIAC) e per il 20% dal Dipartimento di Studi Umanistici - Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia dell'Università degli Studi di Macerata.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2017 / Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli, Vittorio Tomelleri — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2018. — 286 p.; 23 cm. — (Eurasistica; 7). — ISBN 978-88-6969-219-2.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-219-2/>
DOI [10.14277/978-88-6969-211-6/EUR-7](https://doi.org/10.14277/978-88-6969-211-6/EUR-7)

Armenia, Caucaso e Asia Centrale

Ricerche 2017

a cura di Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli e Vittorio Tomelleri

Sommario

Prefazione

Aldo Ferrari

7

STUDI ARMENI, CAUCASICI E CENTRO-ASIATICI

La prima urbanizzazione in Turkmenistan: coesistenza tra nomadi e sedentari nel delta interno del fiume Murghab

Risultati preliminari delle indagini archeologiche ed etnografiche presso il sito di Togolok 1

Roberto Arciero, Luca Forni

11

L'attività archeologica italiana dell'ISMEO in Armenia

Manuel Castelluccia, Roberto Dan, Riccardo La Farina, Arthur Petrosyan, Mattia Raccidi

39

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane Due testi a confronto

Claudia Tavolieri

59

L'icona miracolosa del principe Ašot II Bagratuni

Marco Ruffilli

75

Scoprendo le due fedi del re

Un contributo allo studio della visione dei Georgiani in documenti creati nell'ambiente diplomatico veneziano (1573-1645)

Piotr Chmiel

97

Tra immagini e memorie

Scoprendo l'Abcasia con gli occhi di Carla Serena

Daniele Artoni

109

Trasformazioni architettoniche e urbane nello spazio post-sovietico

Il caso di Tbilisi e Baku

Leone Spita

125

STUDI OSSETI

- A proposito di viaggi insoliti, mostri mangia-luna e altre curiosità ossete**
Paolo Ognibene 141
- Мотивационная основа устных рассказов осетин Турции**
Diana Vajnerovna Sokaeva 155
- Миграционные процессы в истории формирования национально-конфессиональной структуры и городского пространства г. Владикавказа в 1861-1917 гг.**
Galina Kerceva 163
- А. Ахматова – переводчик поэмы К. Хетагурова «Кто ты?»: варианты и интерпретация**
Elizaveta Borisovna Dzaparova 209
- Переводы Анны Ахматовой из осетинской поэзии**
Fatima Tasoltanovna Najfonova 233
- Anna Achmatova e Kosta Chetagurov**
La genesi del testo poetico
Vittorio Tomelleri 247
- Kosta Levanovič Chetagurov**
Due poesie
Vittorio Tomelleri, Michele Salvatori 279

Armenia, Caucaso e Asia Centrale

Ricerche 2017

a cura di Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli e Vittorio Tomelleri

Prefazione

Aldo Ferrari

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Questo nuovo volume della serie «Eurasiatrica. Quaderni di Studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale» delle Edizioni Ca' Foscari di Venezia raccoglie diversi articoli dedicati all'Armenia, al Caucaso e all'Asia Centrale.

Quasi tutti i contributi del volume nascono da relazioni presentate nel corso dei convegni dell'Associazione per lo Studio in Italia dell'Asia centrale e del Caucaso (ASIAC) oppure delle Giornate di Studi Armeni e Caucasiche che il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia organizza da oltre un decennio in collaborazione con l'ASIAC. Il volume non ha pertanto natura monografica, ma rispecchia piuttosto le differenti linee di ricerca attraverso le quali studiosi tanto italiani quanto stranieri si dedicano a queste aree, con approcci estremamente diversificati; in questo caso gli articoli vanno dall'archeologia alla letteratura, dal folclore alla storia, dalla storia del cristianesimo orientale all'arte, dalla narrazione di viaggio all'urbanistica.

Una particolarità significativa di questo volume deriva dal fatto che la sua seconda parte è dedicata agli studi osseti, un settore di grande interesse non solo nell'ambito caucasico e in quello iranistico, ma anche per quel che riguarda la storia e la cultura russe. La maggior parte degli articoli di questa sezione sono il frutto di una specifica sessione del convegno ASIAC svoltosi il 19-20 novembre 2015 presso l'Università degli Studi Roma Tre.

I primi articoli del volume sono di carattere archeologico, l'uno caucasico-meridionale, l'altro centro-asiatico. Sono gli articoli di Manuel Castelluccia («L'attività archeologica italiana dell'ISMEO in Armenia») e Roberto Arciero e Luca Forni («La prima urbanizzazione in Turkmenistan. Coesistenza tra nomadi e sedentari nel delta interno del fiume Murghab. Risultati preliminari delle indagini archeologiche ed etnografiche presso il sito di Togolok 1»).

L'articolo di Claudia Tavolieri («La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane. Due testi a confronto»), basato su fonti dell'area palestinese del V secolo, costituisce un importante contributo allo studio del monachesimo cristiano-orientale della Tarda Antichità.

Marco Ruffilli («L'icona miracolosa del principe Ašot II Bagratuni») prende in considerazione un aspetto di particolare rilievo dell'arte sacra

dell'Armenia quale la diffusione dell'iconografia nel suo territorio in un'epoca di accesa disputa teologica sulla venerazione delle immagini.

L'articolo di Pietr Chmiel («Scoprendo le due fedi del re. Un contributo allo studio della visione dei Georgiani in documenti creati nell'ambiente diplomatico veneziano (1573-1645)») affronta invece il tema dei rapporti diplomatici tra Venezia e la Georgia, particolarmente interessanti alla luce dell'interesse della Serenissima per una potenziale alleanza in funzione anti-ottomana.

Il testo di Daniele Artoni («Tra immagini e memorie. Scoprendo l'Abcassia con gli occhi di Carla Serena») è dedicato a un'interessante figura di viaggiatrice ottocentesca, anch'essa legata a Venezia, le cui note di viaggio offrono una notevole quantità di osservazioni interessanti su questa regione del Caucaso meridionale.

Leone Spita («Trasformazioni architettoniche e urbane nello spazio post-sovietico. Il caso di Tbilisi e di Baku») affronta il tema dei radicali cambiamenti urbanistici che dopo il crollo dell'URSS stanno modificando il volto di alcune delle principali città storiche del Caucaso.

La sezione ossetistica si apre con l'articolo di Paolo Ognibene («A proposito di viaggi insoliti, mostri mangia-luna e altre curiosità ossete»), dedicato a diversi aspetti folclorici presenti nella tradizione di questo popolo iranico insediatosi nel Caucaso. Di tema folclorico è anche l'articolo di Diana Sokaeva, «La base motivazionale dei racconti orali degli Osseti di Turchia», mentre quello di Galina Kerceva, «I processi migratori nella storia di Vladikavkaz», introduce alle complesse dinamiche dello sviluppo multietnico di questa città a partire dalla seconda metà dell'Ottocento.

All'interno della sezione ossetistica tre articoli sono dedicati all'attività traduttiva di Anna Achmatova dalla letteratura osseta, in particolare da Kosta Chetagurov, che ne è l'autore principale. Vittorio Tomelleri («Anna Achmatova e Kosta Chetagurov. La genesi del testo poetico»), Elizaveta Džaparova («A. Achmatova traduttrice del poema di K. Chetagurov 'Chi sei?'. Varianti e interpretazioni») e Fatima Najfonova («Le traduzioni di Anna Achmatova dalla poesia osseta») sottolineano da diverse prospettive l'importanza del contributo fornito dalla grande poetessa russa nella sfera propriamente poetica.

La sezione ossetistica e il volume si concludono con alcune poesie di Kosta Chetagurov, tradotte da Vittorio Tomelleri e Michele Salvadori.

Un ringraziamento speciale va alla dott.ssa Elena Pupulin che ha lavorato con efficacia e competenza affinché questo volume vedesse la luce.

Studi armeni, caucasici e centro-asiatici

La prima urbanizzazione in Turkmenistan: coesistenza tra nomadi e sedentari nel delta interno del fiume Murghab

Risultati preliminari delle indagini archeologiche
ed etnografiche presso il sito di Togolok 1

Roberto Arciero

(Faculty of Archaeology, Leiden University, The Netherlands)

Luca Forni

(Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Italia)

Abstract Modern Turkmenistan is mainly constituted by a desert landscape, yet despite its harsh climate, cultures have been able to construct networks of water channels since the Bronze Age. This has resulted in a man-made landscape that integrates towns and villages. Extensive surveys and recent archaeological excavations have highlighted that between 2400 and 1950 BC (Namazga V period), the region of the Murghab alluvial fan was characterised by the development of complex urban societies. However, starting from the Late Bronze Age, a new group of mobile pastoralists appeared in the Murghab region and settled along the edges of the sedentary sites. Although their presence is well-attested both by survey and excavation data, their degree of interaction with the sedentary farmers is still debated. In modern Turkmenistan, semi-mobile shepherds continue to drive their cattle across the Murghab, using mobile camps for different months. This paper presents the preliminary results of the excavation of the sedentary site of Togolok 1, as well as the first ethnographic study of the mobile communities of the Murghab region.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Togolok 1: risultati dello scavo delle trincee 1-A e 1-B. – 2.1 Trincea 1-A. – 2.2 Trincea 1-B. – 3 L'attività pastorale nel Murghab. – 3.1 Permanenza nel deserto. – 3.2 Metodi di sussistenza. – 3.3 Pascolo e risorsa idrica. – 4 Conclusioni.

Keywords Central Asia. Turkmenistan. Murghab. Archaeology. Ethnoarchaeology. Nomadism. Pastoralism.

1 Introduzione

Il delta endoreico del fiume Murghab, che si estende per circa 35.000 km² a sud-est dell'attuale Turkmenistan, ebbe un ruolo fondamentale nella nascita e nello sviluppo delle prime società complesse in Asia Centrale.

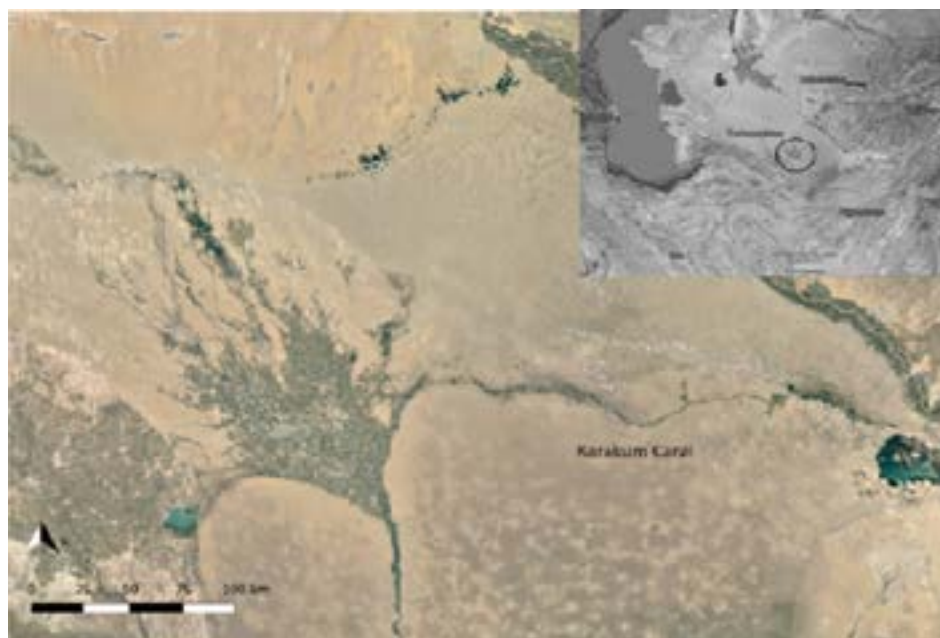


Figura 1. Delta endoreico del fiume Murghab, Turkmenistan (immagine Google Earth)

Questa regione, chiamata Margiana a partire dall'età storica, è stata spesso considerata un'area storicamente e archeologicamente marginale, localizzata tra due grandi civiltà, quella dell'Indo a est e quella Mesopotamica a ovest. Fulcro di questa civiltà è il fiume Murghab, che nasce dalle vette dell'Hindu Kush, nell'Afghanistan nord-orientale, e prosegue verso nord-ovest per circa 850 km, prima di disperdere le proprie acque nel deserto del Karakum, in Turkmenistan. Qui, il fiume si divide in numerosi rami, formando un conoide alluvionale che a partire dal Bronzo Medio (2400-1950 a.C.)¹ divenne un paesaggio fortemente antropizzato e caratterizzato, oltre che da decine di insediamenti, anche da un network di canali naturali e artificiali (Salvatori 2008a, 59-63). In particolare, recenti analisi effettuate durante la creazione della carta archeologica hanno evidenziato come il popolamento del Murghab sia stato un fenomeno diffuso e ubiquitario compreso tra il Bronzo Medio (2400-1950 a.C.) e il Bronzo Tardo (1950-1500 a.C.) (Salvatori 2008a). Ciò che è emerso a seguito delle sistematiche attività di indagini è infatti una possibile diffusione organica degli insedia-

¹ La cronologia adottata nel presente articolo è quella proposta nel volume di Salvatori et al. (2008). Un aggiornamento di tale cronologia, sulla base di nuove indagini stratigrafiche e datazioni al radiocarbonio, è stato proposto da B. Cerasetti (2012).

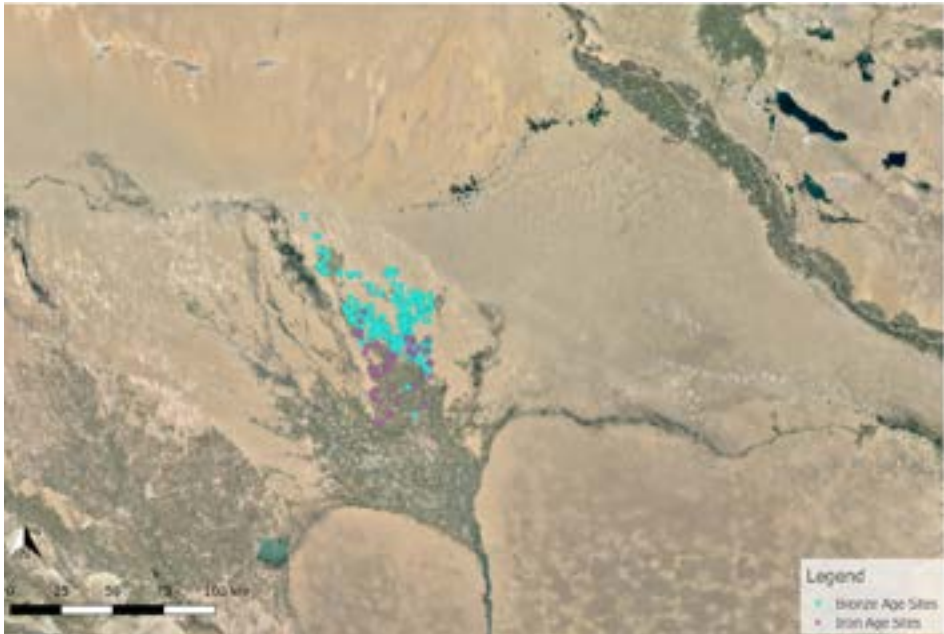


Figura 2. Distribuzione dei siti del Bronzo (punti azzurri) e del primo Ferro (punti viola) (immagine Google Earth)

menti nell'area del conoide, la cui cultura materiale è pienamente ascrivibile a quella della zona pedemontana del Kopet-Dagh durante il Bronzo Medio, seppure con varianti locali (Salvatori 2008b). Tale conclusione ha in larga parte confutato l'ipotesi, in passato accettata dalla maggior parte degli studiosi, che il popolamento del Murghab fosse avvenuto in tre fasi successive, ognuna delle quali contraddistinta da un'area specifica detta 'micro-oasi', intesa come centro del sistema insediativo. In ordine cronologico, da nord a sud, Kelleli, Gonur e infine Togolok furono identificate come aree principali nella storia del popolamento del Murghab nel Bronzo Medio e Tardo (Sarianidi 1981a; Kohl 1984; Francfort 1989).

Tuttavia, a differenza di quanto ipotizzato da Sarianidi (1981a; 1990) e altri autori, a cavallo tra il Bronzo Finale (1500-1300 a.C.) e l'inizio del Ferro (1300-900 a.C.), la regione del Murghab subì una profonda crisi e una frammentazione del sistema insediativo a causa di ampi fenomeni naturali di progressivo inaridimento, i quali provocarono fasi e controfasi del flusso idrico del fiume (Cremaschi 1998). In particolare, alla fine del Bronzo si assistette all'abbandono dei territori più settentrionali del conoide colpiti da un processo di graduale desertificazione e al sorgere di insediamenti nelle aree più a sud (Salvatori 2008a) (fig. 2). A questo cambiamento, si aggiunse un ulteriore elemento di modifica del paesaggio antropico. A

partire dal Bronzo Tardo la regione del Murghab iniziò a essere popolata da una popolazione nomade, culturalmente e archeologicamente distinta dagli agricoltori, che s'insediò nelle aree disabitate e non coltivate poste tra due o più villaggi (Cerasetti 2012). Le evidenze archeologiche di questa nuova popolazione si basarono dapprima sulla presenza nel Murghab di una particolare ceramica incisa a motivi geometrici (*Incised Coarse Ware-ICW*) la quale, per impasto, manifattura e decorazione, risulta essere diversa dalla tradizionale ceramica locale dei siti sedentari ed è chiaramente riconducibile alla cultura Andronovo ampiamente documentata in Asia Centrale (Cerasetti 1998, 67-74). Gli studi degli ultimi anni hanno confermato tali evidenze, in particolare gli scavi dei siti nomadi di Chopantam e Ojakly hanno avvalorato l'ipotesi secondo cui una massiccia presenza di ceramica ICW possa indicare un insediamento nomade o semi-nomade (Rouse, Cerasetti 2014, 32-50; Cattani 1998 119-32).

In questo contesto archeologico, l'analisi dei modelli d'insediamento costituisce un elemento imprescindibile per la comprensione della frequentazione antropica del conoide alluvionale e dei rapporti tra popolazioni nomadi e sedentarie a partire dalla seconda metà del II millennio a.C. Per tale motivo, la creazione della carta archeologica del delta del Murghab² è stata di fondamentale importanza per l'individuazione e lo studio di centinaia di nuovi insediamenti nell'area nord-orientale del conoide (Gubaev, Koshelenko, Tosi 1998). Tali studi hanno evidenziato come, a partire dalle ultime fasi del Bronzo, nel Murghab si attestò la presenza di due gruppi culturali distinti che occuparono e sfruttarono le medesime risorse. In un recente passato tale compresenza di due distinte popolazioni ha indotto alcuni studiosi ad avanzare l'ipotesi che l'abbandono dei siti da parte dei sedentari fosse dovuto all'arrivo di tali gruppi mobili di allevatori e a conseguenti episodi di conflitto (Kuzmina 2007). Tuttavia, alla luce degli ultimi dati raccolti, questa ipotesi non sembra avere un fondamento scientifico. Al contrario, dallo scavo del sito nomade di Ojakly sono emerse chiare evidenze di un significativo grado di interazione basato su un regime di scambi di merci e tecnologie (Rouse, Cerasetti 2014). Principali attori di questi scambi furono sicuramente i grandi siti sedentari. Non lontano da alcuni siti di grandi e medie dimensioni è difatti attestata una presenza costante di numerosi insediamenti caratterizzati principalmente da ceramica ICW (Cerasetti 2012). Tuttavia alcuni aspetti di questi scambi e i diversi gradi di interazione raggiunti tra le due diverse popolazioni non sono ancora del tutto chiari. A tale scopo, a partire dal 2014, l'Università di Bologna in collaborazione con la Washington University in Saint Louis ha avviato una campagna di scavo e ricerche nell'area del sito sedentario

2 La carta archeologica del Murghab fu frutto della collaborazione a partire dal 1989 tra l'Università Statale del Turkmenistan (TGU), l'Accademia delle Scienze dell'URSS (IRAN) e l'allora Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO).

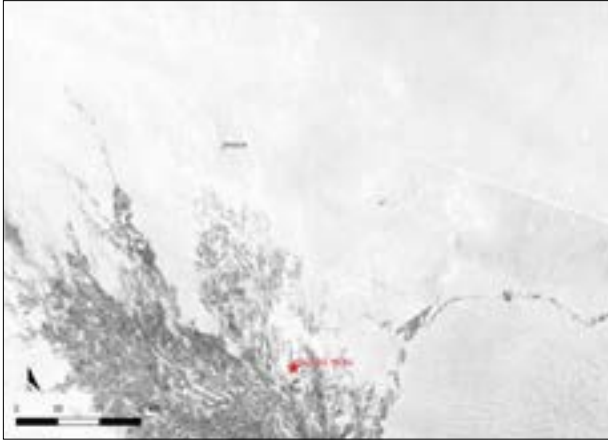


Figura 3. Delta endoreico del fiume Murghab, in verde il sito di Togolok 1 (immagine CORONA)

di Togolok 1. Tale sito è attorniato da un alto numero di accampamenti con cultura materiale di tipo nomadico. Durante la campagna del 2015 è stata inoltre avviata anche un'indagine etnografica su alcuni gruppi di pastori semi-nomadi che ancora oggi occupano l'area di Togolok in determinati periodi dell'anno. I principali obiettivi delle campagne di indagine del 2014 e 2015 sono stati sia lo scavo del sito di Togolok 1 (in particolare l'analisi delle ultime fasi del centro urbano) che uno studio comparato delle popolazioni semi-nomadi. Attraverso ciò si sono voluti analizzare alcuni aspetti ancora poco chiari del rapporto nomadi-sedentari integrando, per la prima volta negli studi del Murghab, uno studio etnografico dei pastori allo scavo archeologico.

2 Togolok 1: risultati dello scavo delle trincee 1-A e 1-B

Il sito di Togolok 1 è localizzato all'estremità meridionale del settore orientale della regione del Murghab ed è composto da un *tepe* ('collina') settentrionale di circa sette ettari (*Tepe 1* - Sito 190 - 412165, 4219122 UTM N41) e da uno meridionale meno esteso (*Tepe 2* - Sito 192 - 412580, 4218858 UTM N41). Quest'ultimo fu oggetto negli anni Ottanta di uno scavo da parte di Sarianidi (1994), che individuò un vasto complesso fortificato datato al Bronzo Finale, il quale presentava due fasi costruttive oltre a elementi architettonici in comune con quello portato alla luce nel vicino sito di Togolok 21. Negli stessi anni eseguì inoltre un primo rilievo topografico del *Tepe 1* di Togolok 1, da noi recentemente indagato, e contemporaneamente completò un sondaggio stratigrafico nell'area sud-orientale della stessa collina (*Tepe 1*). La ceramica e la cultura materiale documentata in questo primo sondaggio permisero di datare l'insediamento a un perio-

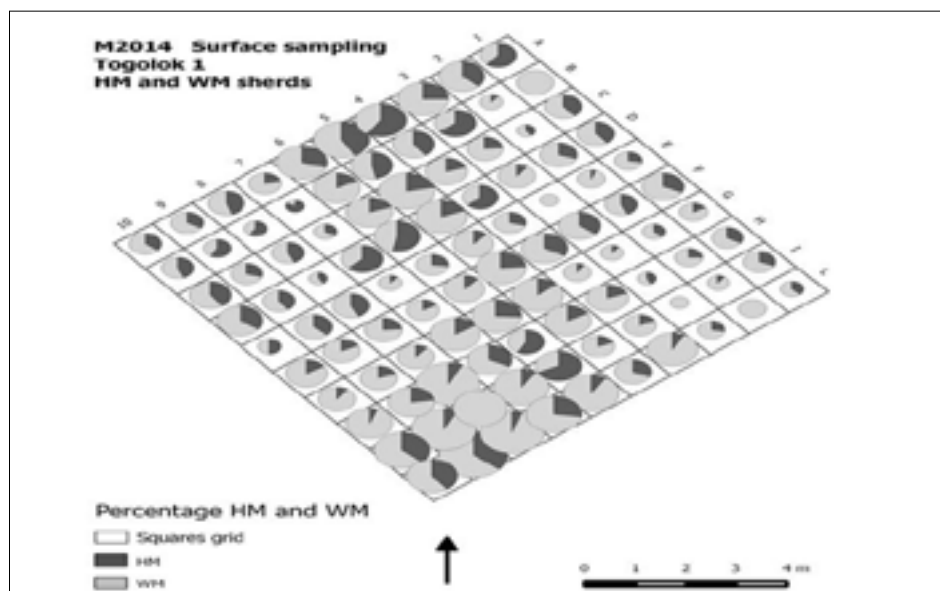


Figura 4. Trincea 1. I grafici a torta mostrano all'interno dei quadrati i diversi valori in percentuale della ceramica al tornio (colore grigio) e quella lavorata a mano (colore nero). Si evince che la ceramica al tornio rappresenta in percentuale (sommando i risultati) la classe ceramica dominante in superficie (rapporto 1:3)

do compreso tra il Bronzo Medio e il Bronzo Finale (Sarianidi 1990, 35; Salvatori 2008a, 60). Tuttavia la maggior parte del sito risulta tuttora non indagata (fig. 3).

In questo contesto, l'obiettivo iniziale delle ultime ricerche è stato quello dell'individuazione delle ultime fasi del sito precedenti al suo definitivo abbandono da parte degli agricoltori sedentari alla fine del Bronzo Finale. In particolare, le analisi stratigrafiche si sono concentrate sull'identificazione delle possibili evidenze di interazioni tra popolazioni nomadi e sedentarie. I risultati, presentati in questo contributo, sono stati raggiunti attraverso l'analisi delle evidenze archeologiche, archeozoologiche e archeobotaniche raccolte durante il biennio 2014-2015.

Durante le fasi iniziali è stata compiuta una meticolosa ricognizione che ha portato all'individuazione in superficie di una zona particolarmente ricca di scarti di fornace e scorie di bronzo. Quest'area, localizzata approssimativamente al centro del *tepe*, è stata scelta per l'apertura di una trincea di 10 × 10 m, suddivisa in quadrati di 1 × 1 m. La trincea (identificata come Trincea 1) è stata ulteriormente divisa in quattro quadrati rispettivamente di 5 × 5 m (Trincea 1-A, Trincea 1-B, Trincea 1-C, Trincea 1-D). La raccolta e la successiva analisi della ceramica individuata



Figura 5. Togolok 1. Panoramica della Trincea 1-A durante le prime fasi di scavo. L'area è stata interpretata come uno stazzo per animali, il quale faceva parte di un campo nomade assieme al riparo per pastori individuato nella Trincea 1-B (Bronzo Tardo: 1950-1500 a.C.)

in superficie hanno evidenziato un rapporto di 1:3 rispettivamente tra la ceramica lavorata a mano e quella prodotta al tornio (fig. 4).

Per ragioni di tempo, le ricerche si sono in seguito concentrate esclusivamente sulle Trincee 1-A e 1-B, localizzate rispettivamente nell'area sud-orientale e sud-occidentale della Trincea 1.

2.1 Trincea 1-A

Fin dalle prime unità stratigrafiche (UUSS 102-108-109), la Trincea 1-A ha permesso il recupero di una grande quantità di materiale organico. La presenza di semi, coproliti, ossi di ovi-caprini, frammenti di *pisè*, oltre a piccoli frammenti di legno carbonizzato, ha consentito di avanzare l'ipotesi che tale area fosse adibita come ricovero per animali o come stazzo. In particolare la varietà e soprattutto la grande quantità di semi, rinvenuta in pressoché tutti i livelli antropici scavati (UUSS 102-108-109-123-127), è stata particolarmente importante per l'interpretazione di tale area. È ipotizzabile che i semi individuati attraverso le analisi archeobotaniche (riconducibili ad alcune specie floreali ancora sotto analisi) fossero uti-



Figura 6. Togolok 1. Dettaglio dell'US 123 individuata nella Trincea 1-A durante lo scavo. Lo strato di colore scuro era caratterizzato da una consistenza simile a quella dell'humus e dalla presenza di una grande quantità di semi, escrementi ovini e frustoli di legno carbonizzato. L'US 123, come altri strati di rifiuti documentati nella Trincea 1-A, ha confermato la presenza di pecore e capre nell'area (Bronzo Tardo: 1950-1500 a.C.)

lizzate come nutrimento per gli animali. Tuttavia, dato l'alto numero dei ritrovamenti, non è escluso che fosse presente una zona di deposito. I semi rinvenuti, così come i restanti materiali organici, sono stati documentati soprattutto all'interno di numerosi strati di ceneri e carboni, presenti nella parte centrale della trincea e interpretati come scarti (fig. 6). L'ipotesi di un impiego di tale area come stazzo è stata confermata dall'individuazione nel lato orientale della trincea di un piano di calpestio (US 105), caratterizzato dalla presenza di una buca di palo. Queste evidenze, attribuibili alla medesima fase degli strati di rifiuti e ricollegabili alle numerose buche di palo che sono state rinvenute nella Trincea 1-B, hanno permesso di definire ulteriormente la Trincea 1-A come area di stazzo per il bestiame, probabilmente circondata da una struttura lignea temporanea impiegata dai pastori nomadi per il ricovero delle greggi.

Il proseguimento degli scavi ha consentito di documentare un ulteriore piano di calpestio nella sezione orientale della trincea e nuovi strati di rifiuti sottostanti a quelli descritti precedentemente (US 105). Inoltre, questi ultimi erano tagliati da due focolari (FP 5: UUSS 113-116; FP 6: 119-120), localizzati nel lato settentrionale e occidentale della Trincea 1-A. Il riempimento dei focolari era caratterizzato dalla presenza di frammenti



Figura 7. A) Fondo di vaso in pietra rossa individuato nel quadrato G2 durante lo scavo dell'US 123, uno degli strati di rifiuti attribuiti allo stazzo del campo nomade (Bronzo Tardo: 1950-1500 a.C.). B) Cretula individuata nel quadrato F4 durante lo scavo dell'US 146, appartenente all'ultima fase dell'abitato sedentario. Il manufatto, caratterizzato dall'impronta di una corda, era probabilmente impiegato per sigillare un contenitore destinato al commercio. C) Amuleto-Sigillo a stampo documentato nel quadrato I4 dell'US 133, raffigurante su un lato un leone con corpo serpentino e sull'altro una donna alata circondata da serpenti. Il manufatto, forato in sezione, è stato attribuito all'ultima fase dell'abitato sedentario (Bronzo Tardo 1950-1500 a.C.)

di ceramica lavorata al tornio, databili alla fase Namazga VI (1950-1500 a.C.), ossi ovi-caprini e semi, mentre nei quadrati adiacenti al focolare settentrionale (H4 e H5) sono state individuate due fusi in terracotta e un piede di vaso in pietra dura di colore rosso, probabile goethite (G.L. Bonora, comunicazione personale) (US 123, fig. 7A). Il rinvenimento di un oggetto in pietra dura, tipicamente prodotto da popolazioni sedentarie dell'area in uno strato attribuito alla fase finale di un campo nomade, è sicuramente indice di un livello d'integrazione tra i pastori nomadi e gli agricoltori sedentari raggiunto attraverso attività di scambio di beni e conoscenze.

Nuove e importanti conferme sono state ottenute grazie alla prosecuzione degli scavi effettuata durante la campagna del 2015. Dalle indagini si è potuta evidenziare una seconda fase d'occupazione dello stazzo rinvenuto nella Trincea 1-A, con la documentazione di un esteso strato di rifiuti nella parte centro-settentrionale, caratterizzato dalla presenza di semi, coproliti e piccoli frammenti di legno carbonizzato e da un focolare di notevoli

dimensioni nel settore meridionale (FP 7: UUSS 132-133), dove è stato altresì documentato un nuovo piano di calpestio (US 129) caratterizzato dalla presenza di una buca di palo (PH 14: UUSS 147-148). Durante questa fase delle ricerche è stato considerato di particolare importanza il rinvenimento, all'interno del riempimento del focolare (US 133), di un amuleto-sigillo bifacciale in pietra dura, probabilmente clorite, di forma rettangolare, raffigurante su un lato una donna alata circondata da serpenti, un'iconografia ampiamente documentata nella Margiana e nella Battriana protostorica (Sarianidi 2007; Winkelmann 2007), e sull'altro un leone con corpo serpentino. Anche in questo secondo caso, l'iconografia del leone, seppur con diverse varianti, è ampiamente attestata nella Margiana (Sarianidi 1998). Un foro trasversale presente sui lati corti dell'oggetto ne permetteva la probabile sospensione attraverso un laccio (fig. 7C). Per questa e altre specifiche caratteristiche, tali manufatti sono stati spesso interpretati da Sarianidi (1981b; 1994, 170) come amuleti. Tuttavia, pur non escludendo una sua possibile funzione apotropaica, considerati la forma e il disegno, non è da escludere che potesse avere una funzione amministrativa (Salvatori 2000).

Successivamente sono state individuate nuove unità stratigrafiche (UUSS 130, 131-134) disposte concentricamente rispetto al focolare localizzato nel settore meridionale e degradanti verso l'angolo settentrionale della trincea. Tali strati sono stati interpretati come livelli di abbandono, collocabili cronologicamente tra la presenza del campo nomade nell'area e l'ultima fase d'occupazione dell'abitato sedentario di Togolok 1.

Il più antico periodo d'occupazione della Trincea 1-A documentato durante la missione 2015 è tuttavia rappresentato dalla parte superiore di una struttura in argilla battuta, probabilmente un muro, attribuita all'ultima fase dell'abitato sedentario di Togolok 1 e databile al Bronzo Tardo (1950-1500 a.C.). Questa interpretazione è stata confermata anche dalla presenza di frammenti di ceramica stracotta, cretule (fig. 7B), resti di mattoni in argilla battuta e scarti di fornace in alcune unità stratigrafiche (UUSS 146-147) sottostanti i livelli di abbandono.

2.2 Trincea 1-B

Durante la campagna del 2014, il team di ricerca ha identificato nella Trincea 1-B (fig. 8) due differenti fasi di occupazione dell'area da parte di una comunità di pastori nomadi. La rioccupazione periodica degli stessi siti da parte delle popolazioni nomadi è stata dimostrata essere una pratica usuale. Lo studio compiuto da M. Frachetti (2010) nel sito di Mukri (Kazakhstan) ha evidenziato come in uno stesso sito, nel corso di circa tre millenni, le fasi di occupazione si alternassero a quelle di abbandono. Nel caso della Trincea 1-B, al primo periodo di frequentazione appartengono

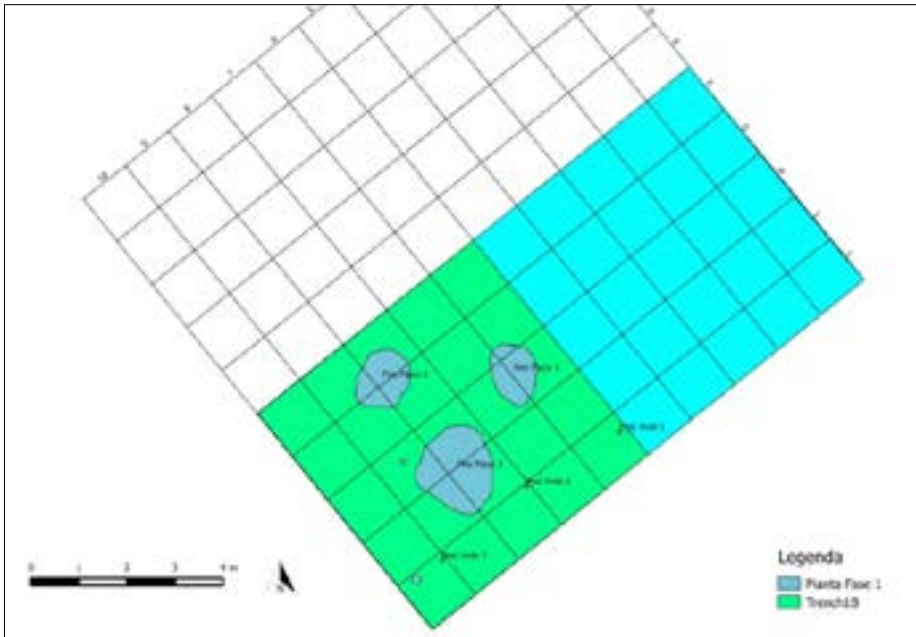


Figura 8. Togolok 1. Panoramica della Trinchia 1-B durante le prime fasi di scavo. L'area è stata interpretata come un ricovero per pastori

Figura 9. Togolok 1. Pianta di fase; in verde Trinchia 1-B. Prima fase di occupazione caratterizzata dalla presenza di tre focolari (FP1, FP2, FP3)



Figura 10. Togolok 1. Dettaglio del focolare 3 (FP 3: 531, 536-537), individuato nel centro della Trincea 1-B e attribuito al primo periodo di occupazione del campo nomade. Lo scavo ha permesso il rinvenimento di numerosi ossi capro-ovini e frammenti di ceramica grezza da cucina (Bronzo Tardo: 1950-1500 a.C.)



Figura 11. Togolok 1. Testa di figurina antropomorfa in terracotta. Il frammento è attribuibile alla tipologia di statuette femminili a forma di violino ampiamente documentate nel delta interno del fiume Murghab durante la fase avanzata del Bronzo Medio (2400-2200 a.C.)

tre focolari (FP 1: UUSS 519-520; FP 2: 521-522; FP 3: 531, 536-537, quadrati H8, H9, I8, I9) (fig. 9), il più grande dei quali (FP 3), localizzato al centro della trincea, è risultato ricco di ossi animali, probabili resti di pasto e ceramica grezza da cucina (fig. 10). A questa prima fase di occupazione appartiene inoltre un piano di calpestio (US 504) individuato nel settore meridionale della trincea e caratterizzato dalla presenza al suo interno di tre buche di palo (PH 1: UUSS 507-508; PH 2: 509-510; PH 3: 513-514).

Riguardo la seconda fase, essa è rappresentata da un secondo piano di calpestio individuato al di sotto di quello precedente e da un quarto focolare, identificato sul lato sud-occidentale della trincea. Anche in questo caso il riempimento del focolare era in prevalenza composto da ossi animali, soprattutto capro-ovini, e ceramica grezza da cucina. Rispetto alla Trincea 1-A, sono stati rinvenuti pochi frammenti di ceramica lavorata al tornio.

Le evidenze archeologiche riscontrate in questa prima fase di scavo hanno consentito di ipotizzare la presenza nella Trincea 1-B di una struttura a carattere prettamente temporaneo - realizzata mediante travicelli, rami e paglia tenuti assieme da argilla - e attestata dalla presenza di buche di palo in asse est-ovest e destinata ad attività domestiche, come i focolari sembrano suggerire, o come riparo per i pastori.

L'ipotesi di una struttura temporanea dedicata ad attività domestiche è stata avvalorata anche nella successiva campagna del settembre 2015. Durante le fasi di scavo sono state individuate tre fosse di medie dimensioni (*Pit 1*: UUSS 546-547; *Pit 2*: 548-549; *Pit 5*: 552-553) attribuibili alla seconda fase di occupazione, due delle quali (*Pit 1* e *Pit 2*) localizzate in prossimità del focolare presente nel centro della trincea (FP 3). Gli inclusi analizzati nel riempimento delle tre fosse (ossi capro-ovini, frammenti di *pisè* e numerosi frammenti ceramici lavorati sia a mano che al tornio) non si discostano da quelli rinvenuti nei focolari e ci portano a ipotizzare con maggior convinzione che l'area fosse adibita ad attività domestiche.

Durante lo scavo di questa fase è risultato di particolare importanza per l'inquadramento cronologico il rinvenimento di alcuni frammenti di ceramica Yaz I. Questo particolare tipo di ceramica, decorata con un caratteristico ingobbio rosso, è attribuito alla fase iniziale dell'età del Ferro (1300-900 a.C.).

Un ulteriore rilevante manufatto è costituito da una testa femminile appartenente a una figurina in terracotta a forma di violino (fig. 11). Queste tipologie di manufatto, estremamente diffuse nell'area durante la fase avanzata del Bronzo Medio (2400-2200 a.C.) (Rossi Osmida 2007), non sono mai state riscontrate durante scavi in unità stratigrafiche attribuibili al Bronzo Tardo (Masimov, Salvatori, Udeumuradov 1998, 35). Future indagini chiariranno se tale frammento possa essere considerato come un incluso oppure come un'effettiva testimonianza di una continuazione della produzione di questi manufatti nei periodi successivi al Bronzo Medio.

Oltre alle prime due fasi di occupazione, è stata documentata una terza



Figura 12 .Togolok 1, dettaglio delle buche di palo (PH 10, 11, 12, 13) parte del terzo piano di calpestio rivestito nella Trincea 1-B (US 570). Le buche di palo si trovano nell'area a sud della Trincea 1-B a ridosso della sezione



Figura 13. Particolare della bandiera nazionale del Turkmenistan. I cinque motivi geometrici rappresentano le cinque maggiori tribù del Paese.

e ultima fase. Nel settore meridionale della trincea è stato individuato un terzo piano di calpestio (US 570), contraddistinto dalla presenza di cinque buche di palo allineate in direzione est-ovest (fig. 12). Molto probabilmente anche in questo caso le buche erano necessarie a supportare una struttura leggera che serviva da riparo. Durante la messa in luce del piano è stato inoltre ritrovato un astragalo di maiale (*Sus scrofa domesticus* L.) che, sottoposto ad attente analisi al microscopio, ha evidenziato tracce di lavorazione. Un'abrasione intenzionale è presente difatti sia sulla faccia mediale che su quella laterale. Va sottolineato come il maiale sia presente molto raramente nei siti nomadi o temporanei perché poco adatto a brevi o lunghi spostamenti. Non è improbabile ritenere che l'animale fosse in realtà frutto di scambi e interazioni con le popolazioni sedentarie dell'area e che, in questo caso, l'astragalo lavorato fosse utilizzato come pedina da gioco come ampiamente documentato anche a Gonur (N. Boroffka, comunicazione personale) e nel Vicino Oriente (Gilmour 2002).

Tuttavia le indagini archeozoologiche³ hanno evidenziato come l'economia principale fosse costituita dalla pastorizia; tra le specie animali individuate, la maggioranza (63%) è costituita da capro-ovini. Interessante notare anche il ritrovamento di un frammento osseo attribuibile a un cane adulto (*Canis familiaris* L.) che, con molta probabilità come ancora oggi accade, veniva impiegato per controllare le greggi.

Al termine della campagna di scavo 2015, il team ha infine identificato quelli che possono essere considerati i livelli più recenti dell'ultima fase di occupazione dell'abitato di Togolok 1 da parte dei sedentari. Questi ultimi erano ricoperti dai successivi livelli di occupazione riconducibili a una fase nomade o semi-nomade.

Per quanto riguarda infine la cronologia del sito, nel 2017 sono state effettuate datazioni al radiocarbonio su alcuni grani d'orzo provenienti dall'US 127 della Trincea 1-A. Le indagini, eseguite dal CEDAD-Centro DATazione e Diagnostica, Dipartimento di Ingegneria dell'Innovazione, Università del Salento, hanno consentito di datare la fase di occupazione del campo nomade al Bronzo Tardo (3420±45 BP → 1880-1620 a.C.) (Cerasetti et al. in corso di stampa).

3 L'attività pastorale nel Murghab

Il Turkmenistan fino al 1991 ha fatto parte dell'ormai sciolta Unione Sovietica. Poco dopo l'indipendenza, il sistema economico-politico del paese cambiò e il Turkmenistan divenne una repubblica presidenziale. Tra i vari

³ Le analisi archeozoologiche relative a Togolok 1 sono state condotte da Jacopo De Grossi Mazzorin dell'Università del Salento.

cambiamenti economici e culturali che coinvolsero il paese all'indomani dell'indipendenza vi fu il cambio della bandiera nazionale. Il colore scelto fu il verde, con una mezzaluna bianca e cinque stelle nella parte sinistra di essa (rappresentanti le cinque province del paese); all'estrema sinistra della bandiera si decise invece di raffigurare, in vari colori, cinque diversi motivi geometrici che costituiscono la rappresentazione grafica delle cinque maggiori tribù del paese: Teke (o Tekke), Yomut (o Yomud), Arsary (o Ersary), Chowdur (o Choudur) e Saryk (o Saryq) (fig. 13). Oltre all'aspetto culturale, i disegni rappresentavano un fortissimo legame politico. Difatti anche se le attuali tribù non hanno nessun ruolo istituzionale all'interno dell'apparato statale, esse rappresentano un vigoroso legame che ancora oggi ha fortissime ripercussioni sulle decisioni politiche del paese. Non a caso, durante gli anni trenta dello scorso secolo, le *élites* locali dei diversi clan e tribù furono duramente repressi dal regime di Mosca a favore di un potere centralizzato e fortemente burocratizzato (Kradin 2014, 230-231). Ciononostante, i legami tribali e le relazioni interpersonali tra i diversi gruppi di *élite* sono sopravvissute e hanno avuto, subito dopo il crollo dell'Unione Sovietica, un rinnovato vigore.

Il legame tra gruppi dirigenti e clan locali è da sempre stato una caratteristica di tutti i paesi centro asiatici. Il Turkmenistan è di fatto costituito da diverse tribù le quali, dopo la russificazione iniziata già a partire dai primi anni dell'800, avviarono un graduale ma irreversibile processo di sedentarizzazione forzata. Non poche erano le tribù e i clan la cui principale attività economica era costituita dalla pastorizia la quale, in un territorio desertico e semi-desertico come il Turkmenistan, necessitava di continui spostamenti.

Tale processo di sedentarizzazione ebbe un successivo sviluppo negli anni Trenta e Quaranta dello scorso secolo quando, a causa della collettivizzazione delle terre e l'introduzione obbligatoria da parte delle autorità sovietiche delle aziende agricole statali (*Sovchoz*) e di quelle collettive (*Kolchoz*), molte comunità si sedentarizzarono definitivamente e monoculture come quella del cotone vennero forzatamente introdotte (Kradin 2014, 201-213). Tuttavia l'allevamento del bestiame - in maggioranza capro-ovini - rappresenta ancora oggi un settore economico principale in Turkmenistan, sia per il fabbisogno domestico, sia per la fornitura di carne, latticini e lana nei mercati locali.

L'occupazione principale degli abitanti stanziati nelle aree ai margini del deserto del Karakum, oltre all'agricoltura resa nuovamente possibile dopo la costruzione del canale del Karakum a opera dei sovietici (fig. 1), è senza dubbio l'allevamento. Esso rappresenta la risorsa principale di molti gruppi, oltre a essere una delle più antiche pratiche di coesistenza tra l'uomo e l'ambiente desertico. Subito dopo l'indipendenza del Turkmenistan nel 1991, quando il precedente sistema di aziende collettive fu sostituito, nuove associazioni di allevatori si formarono stabilendo nuovi

criteri economici. Attualmente ci sono tre diverse forme di proprietà del bestiame: a) allevamenti statali; b) allevamenti privati; c) allevamenti di proprietà di associazioni di agricoltori e allevatori che vengono dati in affitto a privati per periodi di media e lunga durata (Annaklycheva 2002, 55). L'affitto del bestiame avviene solitamente tra l'associazione e il singolo pastore o gruppi di pastori. I proprietari del bestiame dal canto loro sono tenuti a fornire ai pastori tutte le attrezzature necessarie all'allevamento e, nel caso ve ne fosse bisogno, a vendere il foraggio a un prezzo calmierato. I pastori sono obbligati invece a mantenere il numero iniziale di capi (o a compensarne la perdita) oltre a fornire una quantità concordata di lana (in base al numero e all'età del bestiame). Inoltre al pastore viene elargito un salario mensile da parte dell'associazione, spesso molto basso (Annaklycheva 2002, 57). Ciò si traduce in uno standard di vita spesso disagiato, in cui l'accesso all'istruzione e a buone condizioni socio-sanitarie è del tutto precluso. Tale limitazione è data soprattutto dalle condizioni di vita e di lavoro cui i pastori sono sottoposti. L'allevamento del bestiame nel deserto del Karakum presuppone infatti una *conditio sine qua non* di stagionalità e nomadismo. La transumanza da nord a sud e viceversa del bestiame avviene rispettivamente nei periodi invernali ed estivi mentre l'aridità del territorio presuppone spostamenti giornalieri delle greggi. Tali condizioni fanno sì che diversi gruppi, seppur stanziali in determinati territori, conducano ancora oggi uno stile di vita semi-nomade. In passato, e per alcuni aspetti ancora ora, i membri delle diverse tribù in accordo tra loro venivano divisi in allevatori (*Charva*) e agricoltori (*Chomur*). Attualmente le due attività possono essere esercitate dalla stessa persona in tempi diversi durante l'anno. In particolare, pecore e cammelli sono da sempre stati considerati gli animali da allevamento per eccellenza rispetto ai bovini poco adatti a un ambiente desertico. Ancora oggi non è difficile trovare sui banchi dei mercati locali latte, yogurt e gelato preparati con latte di cammella piuttosto che latte di mucca; inoltre va sottolineato come il cammello per millenni è stato l'unico mezzo di trasporto efficace sia per le tribù nomadi che per gli agricoltori sedentari.

Le rotte e le macro aree di pascolo, tradizionalmente divise in base ai clan e ai gruppi tribali (*tire*), sono individuate sulla scorta della risorsa idrica - pozzi e canali - indispensabili per il pascolo e l'allevamento (Van Leeuwen 1994, 26-34). Nel deserto del Karakum, a differenza di altre aree del Turkmenistan, la scarsa risorsa idrica non ha mai permesso agli allevatori di percorrere grandi distanze con il bestiame. Ciononostante, la pastorizia resta ancora in larga parte praticata nel Karakum e in particolare nella regione del Murghab. I pozzi (quasi ormai del tutto prosciugati) appartenevano a famiglie o a gruppi famigliari che li gestivano e li mantenevano. Essi portavano generalmente i nomi delle famiglie che li possedevano ed erano costruiti da lavoratori specializzati che scavavano cavità profonde dai 20 ai 40 metri. Nonostante il loro aspetto semi-privato,

l'accesso all'acqua, anche se regolamentato, era garantito a tutti (anche a stranieri) a fronte di piccoli lavori da svolgere in loco (Emeljanenko 1994, 41-4). L'attuale semi-nomadismo della regione ci ha quindi spinto ad approfondire maggiormente l'aspetto etnografico delle odierne popolazioni per verificare differenze e possibili analogie rispetto ai dati che stavano emergendo dallo scavo del sito. Nel 2015, durante la seconda stagione di scavo, è stata avviata una prima ricerca etnografica nell'area di Togolok 1, a pochi chilometri dal sito, attraverso interviste e videoriprese. Le interviste sono state rivolte a pastori semi-nomadi che transitano nella suddetta area al termine della stagione estiva. Esse sono state compiute per approfondire le attuali dinamiche di allevamento del bestiame nell'area (in particolare ovini) e per analizzare approfonditamente i seguenti punti: a) i luoghi scelti dai pastori per il pascolo e i tempi di percorrenza; b) i metodi di sussistenza e permanenza nel deserto; c) il rapporto con la risorsa idrica; d) le tecniche costruttive dei ripari semi-permanenti o occasionali. I dati raccolti in questa prima campagna di studio ci permettono di supportare diverse ipotesi di lavoro e delineare una strategia di intervento sul campo nei prossimi anni che prenda in analisi diverse aree del Murghab.

Durante le nostre interviste i pastori sono stati ripresi con una videocamera e le risposte in lingua turkomanna sono state tradotte consecutivamente in russo e dal russo all'italiano. Diversamente da quanto a volte avviene in altri luoghi, nel Murghab i pastori sono sempre in coppia, ma per ovvie ragioni abbiamo deciso di intervistare solo un componente.

3.1 Permanenza nel deserto

La permanenza del singolo pastore nell'area di Togolok è di una settimana. Terminato il periodo, egli fa ritorno al villaggio dove resta per altrettanti sette giorni, occupandosi di lavori domestici e coltivando, quando vi è la possibilità, piccoli appezzamenti di terreno privati o per conto di terzi. Terminata la settimana di riposo, fa ritorno nel deserto ancora per una settimana. Questa rotazione settimanale dei pastori si protrae per tutto il tempo in cui le greggi, durante la stagione estiva, permangono nel deserto. Come mezzo di trasporto durante gli spostamenti giornalieri, oltre che per caricare e trasportare i viveri, vengono impiegati asini, mentre solo raramente i pastori hanno a disposizione cammelli.

3.2 Metodi di sussistenza

Durante il periodo di permanenza nel deserto i pastori non hanno nessuna possibilità, diretta o indiretta, di approvvigionamento alimentare. Tutto ciò che serve al loro fabbisogno viene trasportato dal villaggio e contribu-



Figura 14. Albero di Saxaul (*Haloxylon ammodendron*). Tale pianta è ampiamente diffusa nel deserto del Karakum ed è tuttora impiegata come materia prima per la costruzione di ripari temporanei da parte dei moderni pastori

irà al nutrimento giornaliero dei pastori. Gli alimenti base sono costituiti principalmente da frutta e verdura (in particolare pomodoro, cetriolo e melone), pane e carne. La carne rappresenta la principale fonte di proteine durante il giorno, mentre il pane riesce a coprire il fabbisogno giornaliero di carboidrati. La carne (principalmente di pecora) viene cotta e conservata, trasportata all'interno di barattoli e immersa in una gelatina animale assieme al grasso che ne facilita la conservazione e previene eventuali formazioni batteriche. In nessun caso ai pastori è consentita l'uccisione di un capo per scopi alimentari, non essendo loro gli effettivi proprietari. L'approvvigionamento dell'acqua avviene attraverso i canali idrici del fiume Murghab e raramente mediante pozzi che già all'inizio dello scorso secolo erano del tutto prosciugati. Sia gli animali che i pastori, per i loro fabbisogni giornalieri, attingono dalla medesima fonte idrica che spesso risulta sporca e inquinata. Raramente le pecore vengono munte per ricavarne latte o processare i derivati. Il pernottamento nel deserto avviene generalmente in rifugi temporanei costruiti in meno di un'ora dai pastori stessi. Attraverso la raccolta della legna, in prevalenza proveniente da alberi di Saxaul (*Haloxylon ammodendron*) (fig. 14), essi sono in grado di fabbricare dei ripari temporanei dove proteggersi durante la notte e accendere il fuoco per riscaldarsi. A quanto ci è stato riferito - anche se non abbiamo potuto verificarlo di persona - durante la notte un pastore dorme accanto alle pecore, per evitare furti, mentre un secondo dorme nel rifugio, alternandosi di giorno in giorno. Va inoltre ricordato che ogni gregge è accompagnato e guardato a distanza da cani pastore - generalmente di razza *Alabai* - spesso di proprietà del pastore stesso.



Figura 15. Area di Togolok. Struttura circolare recintata con rete metallica usata come stazzo per animali. Essa fa parte di un rifugio semi-permanente impiegato dai moderni pastori durante i pernottamenti

Figura 16. Area di Togolok. Struttura in legno adiacente lo stazzo per animali. Essa è aperta sui quattro lati e viene utilizzata come riparo dai pastori moderni

Oltre a rifugi temporanei, esistono in determinate aree ricoveri semi-permanenti o stagionali. Essi sono costituiti da recinti in cui poter lasciare le greggi durante la notte o il giorno e aree per i pastori dove poter trascorrere la notte. I recinti per gli animali sono costituiti da pali di legno, anche questi ottenuti da alberi di *Saxaul*, conficcati nel terreno, in posizione circolare cui è applicata una rete metallica per delimitare l'area e non permettere agli animali di fuggire. Al tempo stesso tale recinzione impedisce a eventuali predatori di potersi introdurre all'interno del recinto una volta chiuso (fig. 15). L'area di riparo dei pastori è ubicata nelle immediate vicinanze ed è solitamente costituita da una struttura in legno aperta sui quattro lati. In particolare essa si regge su quattro pali conficcati nel terreno che sorreggono un tetto formato da pali di piccole dimensioni uniti fra loro con corde di paglia. In aggiunta vi sono anche rami e foglie essiccate che formano una copertura adatta a proteggersi dal sole e dalle rare piogge (fig. 16). Poco distante dal riparo vi è generalmente un forno, costruito in argilla e paglia pressate dove poter cuocere il pane e altri alimenti. Queste strutture semi-permanenti sono solitamente utilizzate dai pastori quando le aree di pascolo sono poco distanti e raggiungibili nell'arco di una sola giornata.

3.3 Pascolo e risorsa idrica

La scelta delle aree di pascolo avviene principalmente sulla base della disponibilità della vegetazione e della risorsa idrica. Gli spostamenti sono giornalieri e difficilmente i pastori restano nella stessa area per diversi giorni. Questo avviene anche per favorire una rigenerazione della vegetazione e non depauperare una singola area a discapito di altre. Inoltre un importante elemento da tenere in considerazione è la risorsa idrica, indispensabile sia per gli uomini sia per gli animali. I pastori hanno una perfetta conoscenza dei canali idrici attivi e delle relative distanze tra loro e di volta in volta in base a ciò decidono le aree di pascolo. Va rilevato inoltre che, quando attivi, l'acqua dei pozzi è spesso altamente salina e adatta solo ad abbeverare gli animali (Emeljanenko 1994, 43). I pastori, a quanto riferitoci, non effettuano nessun lavoro di manutenzione sui pozzi o canali da loro utilizzati durante il pascolo. Inoltre, a causa della mancanza d'acqua, le aree di pascolo non sono mai troppo distanti fra loro - generalmente nel raggio di pochi chilometri - e raggiungibili nel giro di poco tempo. Al termine della settimana di permanenza nel deserto, i pastori incontrano la successiva coppia che li sostituirà alla guida del gregge in una determinata area prestabilita la settimana precedente.

Va sottolineato che i pastori che abbiamo intervistato durante le ricerche gestivano greggi composte da 1.500 fino a 2.000 capi circa. Vi sono casi però in cui il numero è estremamente ridotto, arrivando a poche centinaia.

La maggior parte del bestiame viene allevata sia per la carne, venduta nei mercati locali, che per la lana, utilizzata per gli indumenti e per la manifattura artigianale di tappeti. In Turkmenistan, la realizzazione di tappeti fatti a mano rappresenta un'attività ancora largamente praticata dalle donne, sia a livello familiare che per la vendita nei bazar locali. Solo una piccola quantità di latte viene prelevata dai pastori durante il periodo di pascolo e non rappresenta in alcun modo una merce di vendita. Infine gli spostamenti maggiori, durante le fasi di avvicendamento tra un gruppo di pastori e il successivo, avvengono tramite automobili e sono effettuati direttamente dai proprietari degli allevamenti. Durante tali spostamenti, sia i proprietari che i pastori riescono a comunicare, ove possibile, tramite cellulare grazie alla copertura GSM. All'inizio del secolo scorso tali attività avvenivano solo grazie all'ausilio dei cammelli.

4 Conclusioni

I dati provenienti dai recenti scavi a Togolok 1 e i risultati degli scavi portati avanti dalla missione italiana ad Adji Kui 1 (Spengler et al. 2016) ci forniscono chiare evidenze di occupazione da parte dei pastori nomadi di aree precedentemente abitate da agricoltori sedentari. L'occupazione rappresenta probabilmente la fase finale di un processo di stanziamento in aree libere - non distanti dai siti sedentari - avvenuto già a partire dal Bronzo Tardo (Cerasetti 2012). Gli scavi dei siti nomadi di Chopantam e Ojakly (Cattani 1998; Rouse, Cerasetti 2014) ci suggeriscono un modello d'interazione tra nomadi e sedentari basato su un reciproco scambio di prodotti e idee piuttosto che su episodi di conflitto. Tra la fine del Bronzo e l'inizio dell'Età del Ferro i grandi siti sedentari sembrano essere stati abbandonati per ragioni climatiche piuttosto che a causa di conflitti tra le due diverse popolazioni. Più precisamente, durante questa fase si assiste a un maggiore inaridimento delle aree distali del delta interno e a una diminuzione dell'apporto idrico da parte del fiume Murghab. Questa crescente instabilità climatica e la conseguente desertificazione di diverse aree, oltre al sempre più difficile accesso alla risorsa idrica, furono i principali fattori che spinsero le popolazioni a spostarsi più a sud. Conseguentemente gruppi di pastori nomadi poterono trarre vantaggio dall'intensificarsi delle aree adatte al pascolo, stanziandosi con molta probabilità non lontano dai canali idrici e in diretto scambio con gli agricoltori. Tali scambi sono attestati nei siti nomadi di Ojakly e Chopantam attraverso l'uso di ceramica (Namazga VI) proveniente da contesti sedentari e anche attraverso le analisi archeobotaniche che forniscono ulteriori evidenze di scambi e reciproci interessi (Spengler et al. 2016).

Tali occupazioni da parte dei pastori nomadi continuarono anche dopo il completo abbandono dei siti sedentari. I risultati provenienti dal sito di

Togolok 1 ci evidenziano un'occupazione semi-permanente o stagionale del sito e ci suggeriscono una definitiva stabilizzazione dei pastori nomadi in tali aree. Con molta probabilità, il sito fu ripetutamente occupato per diverso tempo dai pastori, che lo utilizzarono durante i loro spostamenti stagionali. L'occupazione temporanea, a differenza del sito di Adji Kui 1 in cui si attesta anche un riutilizzo delle strutture abbandonate (Spengler et al. 2016), avvenne attraverso la costruzione di strutture leggere, quali tende o semplici ripari. Alcune di queste caratteristiche sono ancora presenti nelle pratiche di sussistenza dei pastori semi-nomadi nella regione del Murghab, come i dati etnografici ci suggeriscono. Essi, dovendosi spostare giornalmente alla ricerca di nuove aree di pascolo, costruiscono ripari di fortuna per la notte e spesso, come documentato per le strutture semi-permanenti, occupano ciclicamente le stesse aree. Questi metodi di gestione del territorio sembrano essere molto simili a quelli riscontrati nel sito di Togolok 1 durante le ultime fasi di occupazione da parte delle popolazioni nomadi. Inoltre, va sottolineato come tali similarità sono senza dubbio da attribuire al fattore climatico e alla stagionalità delle risorse: in un ambiente desertico come quello del Murghab, gli spostamenti e le occupazioni stagionali furono alla base della crescita delle popolazioni nomadi.

In conclusione, i recenti dati emersi dallo scavo di Togolok 1 forniscono un ulteriore contributo per comprendere meglio le dinamiche e i processi evolutivi che portarono gruppi di pastori nomadi all'occupazione di alcune aree del Murghab e alla successiva e pacifica integrazione con gruppi di agricoltori. I nuovi dati provenienti dal sito di Togolok 1 e dalla ricerca etnografica gettano una nuova luce su quella delicata fase di transizione tra la fine del Bronzo e l'inizio del Ferro nel conoide del Murghab, che vide per la prima volta, due diverse popolazioni interagire e convivere nello stesso territorio.

Ringraziamenti

Gli autori desiderano ringraziare la Dott.ssa Barbara Cerasetti per il suo paziente supporto al nostro lavoro, sia sul campo sia in Italia. Vorremmo inoltre ringraziare il Dott. Rejepmyrat Jepbarov, direttore del Parco Archeologico dell'Antica Merv per la sua ospitalità e il suo supporto logistico sul campo, così come il Dott. Mukhammed A. Mamedov e Dott. Ruslan Muradov del Dipartimento Nazionale per la Salvaguardia, la Ricerca e il Restauro dei Monumenti Storici e Culturali del Ministero della Cultura del Turkmenistan e co-partner del progetto. Ci teniamo inoltre a ringraziare l'Ambasciata Italiana ad Ashgabat per il supporto fornitoci e tutti coloro che hanno collaborato al nostro progetto. Teniamo infine a ricordare che il progetto è stato reso possibile grazie al finanziamento del Ministero Italiano degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale ed il Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna.

Bibliografia

- Annaklycheva, Jamal (2002). *Combating Desertification in Turkmenistan on the Grass Roots Level Example of the Central Karakum Desert* [PhD Dissertation]. Köln: Universität zu Köln.
- Atamuradov, Khabibulla I. (1994). «Paleogeography of Turkmenistan». Fet, Victor; Atamuradov, Khabibulla I. (eds.), *Biogeography and Ecology of Turkmenistan*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 49-64.
- Bonora, Gian Luca; Vidale, Massimo (2008). «An Aspect of the Early Iron Age (Yaz I) Period in Margiana. Ceramic Production at Site No. 999». Salvatori, Tosi, Cerasetti 2008, 153-93.
- Cattani, Maurizio (1998). «Excavations at Takhirbai Tepe (THR-1) (1992-1993). Preliminary Notes». Gubaev, Koshelenko, Tosi 1998, 119-32.
- Cerasetti, Barbara (1998). «Preliminary Report on Ornamental Elements of 'Incised Coarse Ware'». Gubaev, Koshelenko, Tosi 1998, 67-74.
- Cerasetti, Barbara (2002). «A 5000-years History of Settlement and Irrigation in the Murghab Delta (Turkmenistan). An Attempt of Reconstruction of Ancient Deltaic System». Burenhult, Göran; Arvidsson, Johan (eds.), *Archaeological Informatics. Pushing the Envelope. CAA 2001. Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology = Proceedings of the 29th Conference* (Gotland, April 2001). Oxford: Archaeopress, 21-7.
- Cerasetti, Barbara (2012). «Remote Sensing and Survey of the Murghab Alluvial Fan, Southern Turkmenistan. The Coexistence of Nomadic Herders and Sedentary Farmers in the Late Bronze Age and Early Iron Age». Roger, Matthews; John, Curtis (eds.), *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East* (12 April-16 April 2010), 1, 539-58.
- Cerasetti, Barbara; Mauri, Massimo (2002). «The Murghab Delta Palaeochannel Reconstruction on the Basis of Remote Sensing from Space». Warmbein, Barbara (ed.), *Space Application for Heritage Conservation = Conference Proceedings* (Strasbourg, 5-8 November 2002). Noordwijk: ESA, 1-9.
- Cerasetti, Barbara; Codini, Giorgia B.; Rouse, Lynne M. (2014). «Walking in the Murghab Alluvial Fan (Southern Turkmenistan). An Integrated Approach Between Old and New Interpretations About the Interaction Between Settled and Nomadic People». Lamberg-Karlovsky, Carl C.; Genito, Bruno; Cerasetti, Barbara (eds.), *'My Life is like the Summer Rose', Maurizio Tosi e l'Archeologia come modo di vivere = Papers in honour of Maurizio Tosi for his 70th birthday*. London: Archaeopress, 105-14.
- Cerasetti, Barbara; Arciero, Roberto; Forni, Luca; Carra, Marialetizia; Curci, Antonio; De Grossi Mazzorin, Jacopo; Rouse, Lynne M.; Spengler, Robert N. (in corso di stampa). «Interactions between sedentary and

- mobile peoples in the Bronze Age of southern Central Asia. Excavations at Togolok 1 in the Murghab region». *Archäologie in Iran und Turan*. Cremaschi, Mauro (1998). «Paleohydrography and Middle Holocene Desertification in the Northern Fringe of the Murghab Delta». Gubaev, Koshelenko, Tosi 1998, 15-26.
- Dolukhanov, Pavel M. (1981). «The Ecological Prerequisites for Early Farming in Southern Turkmenia». Kohl 1981, 350-8.
- Emeljanenko, Tatjana (1994). «Nomadic Year Cycles and Cultural Life of Central Asian Livestock-breeders Before the 20th Century». Van Leeuwen, Carel; Emeljanenko, Tatjana; Popova, Larisa (eds.), *Nomads in Central Asia*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 37-68.
- Frachetti, Michael D.; Benecke, Norbert; Mar'yashev, Alexei; Doumani, Paula N. (2010). «Eurasian Pastoralists and Their Shifting Regional Interactions at the Steppe Margin. Settlement History at Mukri, Kazakhstan». *World Archaeology*, 42(4), 622-46.
- Francfort, Henri-Paul (1989). *Fouilles de Shortugai. Recherches sur l'Asie Centrale Protohistorique*. Paris: Diffusion de Boccard.
- Gilmour, Garth H. (2002). «The Nature and Function of Astragalus Bones from Archaeological Contexts in the Levant and Eastern Mediterranean». *Oxford Journal of Archaeology*, 16(2), 167-75.
- Gubaev, Annageldy; Koshelenko, Gennadij; Tosi, Maurizio (1998). *The Archaeological Map of the Murghab Delta. Preliminary Reports 1990-95*. Roma: Reports and Memoirs. Series Minor, 3.
- Hiebert, Fredrik T. (1994). *Origins of the Bronze Age Oasis Civilization in Central Asia*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Kohl, Philip L. (1981). *The Bronze Age Civilization of Central Asia. Recent Soviet Discoveries*. New York: M.E. Sharpe, Inc.
- Kohl, Philip L. (1984). *Central Asia. Palaeolithic beginnings to Iron Age*. Parigi: Éditions Recherche sur le civilisations.
- Kohl, Philip L. (2007). *The Making of Bronze Age Eurasia*. Cambridge: University Press.
- Kradin, Nikolay N. (2014). *Nomads of Inner Asia in Transition*. Moscow: Krasand.
- Kuzmina, Elena E. (2007). *The Origins of the Indo-Iranians*. Ed. by J.P. Mallory. Leiden; Boston: Brill.
- Lamberg-Karlovsky, Carl C. (2003). «Civilization, state, or tribes? Bactria and Margiana in the Bronze Age». *The Review of Archaeology*, 24, 11-19.
- Lisitsina, Gorislava N. (1981). «The History of Irrigation Agriculture in Southern Turkmenia». Kohl 1981, 350-8.
- Luneau, Elise (2014). *La Fin de La Civilisation de l'Oxus. Transformations et recompositions des sociétés de l'Âge du Bronze final en Asie centrale meridionale (1800-1500/1400 avant n.e.)*. Paris: Editions de Boccard.

- Marcolongo, Bruno; Mozzi, Paolo (1998). «Outline of Recent Geological History of the Kopet-Dagh Mountains and the Southern Kara-kum». Gubaev, Koshelenko, Tosi 1998, 1-13.
- Masimov, Iminjan S. (1980). «The Study of Bronze Age Sites in the Lower Murghab». *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 19, 194-220.
- Masimov, Emil; Salvatori, Sandro; Udeumuradov, Berdy (1998). «Preliminary Analysis of the Bronze Age Material Collected by the Margiana Archaeological Project and a First Chronological Assessment». Gubaev, Koshelenko, Tosi 1998, 35-40.
- Masson, Vadim M. (2002). «Cultures of the Steppe Bronze Age and Urban Civilizations in the South of Central Asia». Jones-Bley, Karlene; Zdanovich, Dmitriï G. (eds.), *Complex Societies of Central Eurasia from the 3rd to the 1st Millennium BC. Regional Specifics in Light of Global Models*. Washington D.C.: Institute for the Study of Man, 547-57.
- Masson, Vadim M.; Sarianidi, Viktor I. (1972). *Central Asia. Turkmenia before the Achaemenids*. New York: Praeger Publishers.
- Rossi Osmida, Gabriele (2007). *La cittadella delle statuette*, vol I. Venezia: Centro Studi Ligabue.
- Rouse, Lynne M.; Cerasetti, Barbara (2014). «Ojakly. A Late Bronze Age Mobile Pastoralist Site in the Murghab Region». *Journal of Field Archaeology*, 39(1), 32-50.
- Salvatori, Sandro (2000). «Bactria and Margiana Seals. A New Assessment of Their Chronological Position and a Typological Survey». *East and West*, 50(1/4), 97-145.
- Salvatori, Sandro (2007). «About Recent Excavations at a Bronze Age Site in Margiana (Turkmenistan)». *Rivista di Archeologia*, 31, 11-28.
- Salvatori, Sandro (2008a). «The Margiana Settlement Pattern from the Middle Bronze Age to the Parthian-Sasanian Period. A Contribution to the Study of Complexity». Salvatori, Tosi, Cerasetti 2008, 57-74.
- Salvatori, Sandro (2008b). «Cultural Variability in the Bronze Age Oxus Civilisation and Its Relations with the Surrounding Regions of Central Asia and Iran». Salvatori, Tosi, Cerasetti 2008, 75-98.
- Salvatori, Sandro; Tosi, Maurizio; Cerasetti, Barbara (eds.) (2008). *The Bronze Age and Early Iron Age in the Margiana Lowlands. Facts and Methodological Proposals for a Redefinition of the Research Strategies*. Oxford: Archeopress.
- Sarianidi, Viktor I. (1975). «Stepnye plemena epokhi bronzy v Margiane». *Sovietskaya Arkheologia*, 2, 20-9.
- Sarianidi, Viktor I. (1981a). «Margiana in the Bronze Age». Kohl 1981, 165-93.
- Sarianidi, Viktor I. (1981b). «Seal-Amulets of the Murghab Style». Kohl 1981, 221-55.
- Sarianidi, Viktor I. (1990). *Drevnosti Strani Margush*. Ashgabat: Ylym.

- Sarianidi, Viktor I. (1994). «Temples of Bronze Age Margiana. Traditions of Ritual Architecture». *Antiquity*, 68, 388-97.
- Sarianidi, Viktor I. (1998). *Myths of Ancient Bactria and Margiana on its Seals and Amulets*. Mosca: Pentagrophic Editions.
- Sarianidi, Viktor I. (2007). *Necropolis of Gonur*. Atene: Kapon Edition.
- Spengler, Robert; De Nigris, Ilaria; Cerasetti, Barbara; Carra, Marialetizia; Rouse, Lynne M. (2016). «The Breadth of Dietary Economy in Bronze Age Central Asia. Case Study from Adjı Kui 1 in the Murghab Region of Turkmenistan». *Journal of Archaeological Science. Reports* 30, 1-10. URL <http://dx.doi.org/10.1016/j.jasrep.2016.03.029> (2018-01).
- Van Leeuwen, Carel (1994). «Animal Husbandry in Central Asia. Rooted in the Past». Van Leeuwen, Carel; Emeljanenko, Tatjana; Popova Larisa (eds.), *Nomads in Central Asia*. Amsterdam: Royal Tropical Institute 9-36.
- Winkelmann, Sylvia (2007). «Le dee dell'Altopiano Iranico e della Battriana». Ligabue, Giancarlo; Rossi Osmida, Gabriele (a cura di), *Dea Madre*. Milano: Mondadori Electa, 193-203.

Armenia, Caucaso e Asia Centrale

Ricerche 2017

a cura di Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli e Vittorio Tomelleri

L'attività archeologica italiana dell'ISMEO in Armenia

Manuel Castelluccia

(ISMEO, Associazione Internazionale
di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente, Roma, Italia)

Roberto Dan

(ISMEO, Associazione Internazionale
di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente, Roma, Italia)

Riccardo La Farina

(Independent scholar)

Arthur Petrosyan

(Institute of Archaeology and Ethnography,
National Academy of Sciences of Armenia)

Mattia Raccidi

(Independent scholar)

Abstract This paper presents the results of the first 3 years of activity of the joint Italian-Armenian expedition between the Institute of Archaeology of the National Academy of Science (Armenia) and the ISMEO – Association of Mediterranean and Oriental Studies (Italy) in the Republic of Armenia. The Italian-Armenian project, named Kotayk Survey Project, aims to evaluate the archaeological landscape patterns of the territory of the Hrazdan river basin, which is located between two of the most important regions of Armenian highlands: the Araxes valley and the Lake Sevan basin. Along with a detailed surface survey, test excavations have been performed in a fortified site dated to the Middle Iron Age.

Sommario 1 Età della Pietra. – 2 Antica e Media Età del Bronzo. – 3 Tardo Bronzo–Prima Età del Ferro. – 4 Medio Ferro. – 5 Periodo ellenistico-romano. – 6 Periodo medievale. – 7 Lo scavo di KSP 016–Solak 1.

Keywords Iron Age. Urartu. Armenia. Fortress.

Nella primavera 2003 è stato firmato un accordo di collaborazione tra l'Associazione Internazionale di Studi Mediterranei e Orientali (ISMEO) e l'Istituto di Archeologia ed Etnografia dell'Accademia Nazionale delle Scienze armena. Lo scopo di questo progetto comune, denominato Kotayk Survey Project - KSP e strutturato in fase preliminare per un periodo quinquennale, è quello di condurre un'indagine dettagliata del paesaggio umano antico della parte centrale della provincia di Kotayk, tra le moderne città di Charentsavan (a sud) e Lchashen (a nord), in un'area di circa 600 km² (fig. 1). La creazione di una dettagliata carta storico-archeologica dell'intera regione del Kotayk rappresenta l'obiettivo primario del progetto italo-armeno. A questa linea di studio principale si affiancano ulteriori rami d'indagine secondari incentrati sullo studio dettagliato di alcuni aspetti peculiari dell'Altopiano armeno.

Il primo di questi filoni di studio riguarda l'analisi dell'evidenza archeologica di epoca preistorica, quindi dal Paleolitico Medio al Neolitico, nella valle del fiume Hrazdan e dell'area del Guthanasar. Quest'ultimo è un vulcano estinto con ricchi affioramenti di ossidiana, localizzato all'estremità occidentale della catena montuosa del Gegham.

Un'altra importante tematica di indagine riguarda lo sviluppo delle prime società complesse tra Tardo Bronzo e Ferro Antico (XV-X secolo a.C.).

Strettamente collegato a questo aspetto è il successivo ambito di studio, ossia il periodo della dominazione urartea durante il Medio Ferro (VIII-VI secolo a.C.). Questo aspetto è particolarmente importante in quanto il Regno di Urartu fu la prima vera formazione statale dell'Altopiano armeno.

Parallelamente allo studio del paesaggio archeologico antico, un'attività di scavo è stata intrapresa nel sito Solak 1/KSP 016, un insediamento fortificato della Media Età del Ferro.

L'area di indagine presenta due ambienti geografici diametralmente opposti separati dal fiume Hrazdan, il secondo corso d'acqua più importante di tutta l'Armenia. Il Hrazdan nasce nel Lago Sevan, scorre verso sud nella parte centrale della provincia di Kotayk in una profonda e pittoresca gola, attraversa la capitale Yerevan e infine si getta nel fiume Arasse.

Alla destra del fiume si trovano i pendii boscosi della catena montuosa di Tsaghkunyats, mentre alla sua sinistra l'ambiente geografico è caratterizzato da un ampio altopiano basaltico con numerosi vulcani estinti che fanno parte della catena montuosa del Gegham, una delle fonti principali di ossidiana di tutta l'Armenia.

Il lavoro sul campo è stato organizzato nel modo seguente. Innanzitutto un'indagine preliminare del territorio è stata effettuata attraverso il *remote sensing*, ossia lo studio di fotografie e immagini satellitari, come ad esempio quelle disponibili sul sito della NASA o nella ben nota applicazione di GoogleEarth. Questa attività preliminare, che aveva già permesso l'identificazione di numerosi probabili siti, è stata affiancata a un'attenta revisione di tutta la precedente letteratura scientifica relativa all'area di

studio. Bibliografia che, purtroppo, è risultata essere piuttosto scarsa, in quanto la zona del Kotayk è stata solo parzialmente studiata durante il periodo sovietico. Un'importante fonte di informazioni è risultata essere la *Lista dei monumenti della Repubblica di Armenia*, un inventario statale, non sempre preciso, di tutti i siti di valenza culturale conosciuti in Armenia e suddivisi secondo la municipalità di appartenenza.

Tutti i siti identificati nella fase preliminare sono stati successivamente visitati sul campo. Attraverso l'utilizzo di apposite schede pre-compilate, tutte le caratteristiche principali del sito sono state registrate (coordinate GPS, posizione, datazione, natura del sito, reperti, ecc.). Ogni rilevanza architettonica è stata fotografata e disegnata; inoltre gli oggetti più significativi, come ceramica diagnostica o manufatti, sono stati raccolti per essere successivamente registrati in un apposito database, fotografati e infine disegnati.

Durante le prime tre campagne di *survey* sono stati registrati 82 siti che coprono un arco cronologico dal Paleolitico Medio al Tardo Medioevo (fig. 2). Per i siti più rappresentativi sono state realizzate anche una serie di mappe topografiche e fotografie aeree con l'ausilio di un drone.

1 Età della Pietra

Nel sistema delle tre età in cui viene tradizionalmente suddivisa la preistoria-protostoria, l'espressione 'Età della Pietra' si riferisce alle fasi più antiche dello sviluppo umano, risalenti fino a due milioni circa di anni fa (Paleolitico Inferiore). Essendo le evidenze di periodi così arcaici estremamente sfuggenti e difficili da identificare, il nostro progetto si è concentrato sulle epoche immediatamente successive, ossia il Paleolitico Medio e Superiore, il Mesolitico e il Neolitico. La gola del fiume Hrazdan, con le sue grotte scavate nello spesso strato basaltico e gli affioramenti di ossidiana, rappresenta una delle più importanti nicchie ecologiche per costruire il quadro cronologico del Paleolitico in Armenia.

Un totale di 42 siti appartengono a questo periodo, ma per la maggior parte si tratta di rinvenimenti sparsi di oggetti lavorati in ossidiana e selce (punte di freccia, nuclei, raschiatoi, ecc.).

Una serie di grotte sono state identificate nella gola del fiume (Solak 1/KSP 029; Solak 2/KSP 031; Solak 3/KSP 033). Sono generalmente di notevoli dimensioni, da 6,5 a 10 metri di larghezza e fino a 17 metri di lunghezza. Alcuni piccoli sondaggi sono stati effettuati all'interno di alcune di esse, ma hanno fornito per la maggior parte evidenze databili al periodo medievale.

Degno di nota è Solak 1/KSP 029, un sito a cielo aperto che si trova circa a un chilometro a sud-est dell'omonimo villaggio. Numerosi strumenti litici di ossidiana (428 in totale) sono stati raccolti in superficie e dalla pulizia di

una sezione sulla sommità del terrazzamento naturale (fig. 3). In generale, l'intera collezione è formata perlopiù da microlitica e osservazioni iniziali suggeriscono la sua attribuzione al Paleolitico Superiore. La scoperta del sito a cielo aperto di Solak 1 è estremamente importante in quanto tali evidenze sono piuttosto rare in Armenia e il loro studio sistematico è iniziato solo in tempi recenti. A circa un centinaio di metri a sud-est è stato individuato un secondo sito aperto, Solak 2/KSP 040, di minori dimensioni e contenente diverse evidenze risalenti al Paleolitico Medio.

2 Antica e Media Età del Bronzo

Questi periodi in Armenia coprono grossomodo un arco cronologico che va dal IV millennio a.C. sino al XVI secolo circa. L'Antico Bronzo nell'Altopiano armeno è caratterizzato dalla cultura Kura-Arasse, che copre grossomodo l'intera Transcaucasia e che si distingue principalmente per una peculiare tipologia di ceramica dipinta in rosso e nero. Evidenze della cultura Kura-Arasse sono stati trovate in quattro siti.

Il primo, KSP 006, si trova a pochi chilometri a nord-ovest di Hrazdan ed è una vasta necropoli datata però per la maggior parte al Tardo Bronzo, nonostante siano presenti scarse tracce di occupazione nei periodi più antichi. Ulteriori evidenze dell'Antico Bronzo provengono da una tomba distrutta durante lavori di costruzione (KSP 007) e situata nelle vicinanze di KSP 006.

Una piccola quantità di ceramiche databili alla prima Età del Bronzo è stata recuperata nel sito KSP 020, situato sul bordo della gola del fiume Hrazdan, due chilometri a ovest del villaggio di Solak. Questo è un grande insediamento composto da numerose strutture in pietra. Tutti gli edifici visibili, tuttavia, risalgono al periodo medievale.

La più grande quantità di ceramica dell'Antico e Medio Bronzo è stata trovata nel sito KSP 022, che sorge su uno sperone roccioso sulla gola del fiume Hrazdan, esattamente di fronte a Karashamb, un importante sito formato da necropoli e fortezza e datato al Tardo Bronzo-Ferro Antico. Nella parte occidentale del sito si trovano i resti di enormi mura ciclopiche, mentre nella parte orientale sono chiaramente visibili numerose altre strutture (fig. 4).

Ulteriori materiali databili al Medio Bronzo provengono da un gruppo di tre *kurgani* scavati recentemente da una missione armena (KSP 019), i cui risultati però non sono stati ancora pubblicati.

3 Tardo Bronzo–Prima Età del Ferro

A partire dalle fasi finali dell'Età del Bronzo in Transcaucasia si assiste alla comparsa di realtà socio-politiche maggiormente articolate che porteranno a un deciso cambiamento della struttura delle società autoctone. È possibile ravvisare un marcato processo di militarizzazione del territorio e della popolazione, fenomeno particolarmente espresso dal capillare sviluppo di insediamenti fortificati, denominati convenzionalmente con il termine di 'fortezze ciclopiche', lungo tutto l'arco montano comprendente l'Iran settentrionale, la Transcaucasia meridionale e l'Anatolia orientale. Le fortezze rappresentano il modello insediativo principale nella Transcaucasia e nelle regioni limitrofe del periodo e sono state oggetto di numerosi studi (Smith, Kafadaryan 1996; Smith 1999; Sanamyan 2002; Biscione 2009; Smith 2012). Esse saranno anche uno degli elementi più caratteristici del Regno di Urartu e perderanno la loro importanza solo durante l'Impero achemenide (Castelluccia 2015). Queste fortezze presentano un chiaro carattere militare, marcato da massicce mura difensive, e sono posizionate in luoghi strategicamente difendibili.

Le fortezze sono strutture anche di notevoli dimensioni, sede del potere politico locale, possono ricoprire funzioni amministrative ed economiche racchiudendo magazzini per lo stoccaggio delle derrate alimentari e laboratori artigianali; possono inoltre contenere strutture di natura culturale. Questo principio organizzativo troverà la sua massima evoluzione nel Regno di Urartu, primo vero stato dell'Altopiano armeno, che fu una riuscita simbiosi tra le tecniche amministrative e organizzative urbane della Mesopotamia e la tradizione non-urbana, locale e con un forte carattere militare tipica invece delle terre dell'Altopiano armeno.

Data la loro importanza, lo studio delle fortezze ciclopiche è uno degli obiettivi primari del progetto italo-armeno. Sono stati individuate quattro fortezze ciclopiche risalenti a questo periodo.

La prima, Berdi Dar (KSP 025), sorge su un'altura sovrastante un'ampia pianura tra il moderno villaggio di Lernanist e la città di Hrazdan. La fortezza ha una forma grossomodo trapezoidale e il lato più lungo misura 49 metri (fig. 5). Le mura difensive sono costruite con grandi blocchi di pietra non lavorati e con un riempimento interno di pietre più piccole. Il loro spessore varia dai 3 ai 3,5 metri. L'ingresso, affiancato da due grandi torri, è ancora ben visibile sul lato nord-est. Contrafforti sono visibili lungo il lato orientale e una seconda linea di fortificazione è riconoscibile lungo il lato meridionale. All'interno dei muri perimetrali sono inoltre chiaramente visibili ulteriori strutture.

La fortezza più imponente, Tghit (KSP 036), domina il villaggio di Tegenik, nei pressi della vetta del Monte Arailer, a un'altitudine di 2300 m s.l.m. La fortezza, risalente al Tardo Bronzo-Ferro Antico, è costruita su di uno sperone roccioso che domina l'intera valle del Hrazdan. Un singolo

massiccio muro di fortificazione corre lungo i lati settentrionale, meridionale e orientale; quest'ultimo è costruito appena sopra una scogliera verticale che domina il villaggio di Teghenik. Il lato occidentale invece scende gradualmente verso un'ampia depressione ed è caratterizzato da una tripla cinta muraria. La linea di fortificazione più interna è costruita con grandi blocchi di pietra non lavorati, misura circa 3-4 metri di spessore ed è conservata fino a 5 metri di altezza (fig. 6). Lungo il suo perimetro si trovano diversi contrafforti, mentre un'apertura di 6 metri di larghezza è presente al centro della principale cinta muraria. La seconda e terza linea fortificata sono più sottili, di circa 2-3 metri di larghezza. Torri circolari, invece di contrafforti, sono realizzate lungo il loro perimetro. Purtroppo la parte interna del sito è densamente ricoperta da vegetazione e ciò rende praticamente impossibile qualsiasi studio degli eventuali spazi interni. Un grande bacino d'acqua di circa 110 × 200 metri è presente a circa 190 metri a nord della fortezza ed era chiaramente destinato a fornire acqua all'intero complesso. Le sue sponde sono formate da un terrapieno rinforzato da grandi blocchi di pietra. Un canale artificiale si immette nel bacino da nord e probabilmente trasportava il deflusso dei pendii montuosi generato dall'acqua piovana e dallo scioglimento della neve. Un altro canale esce dal bacino a sud, passa vicino alla fortezza e continua verso le colline sottostanti.

Altre due fortezze ciclopiche più piccole sono state identificate sopra la gola del Hrazdan, nei pressi del villaggio di Kaghsi. Presentano la tipica muratura esterna formata da grosse pietre e un riempimento interno di pietre più piccole e terra. La fortezza KSP 046 è strategicamente posizionata su di una prominenza rocciosa protetta su tre lati dalla gola del Hrazdan e ha fornito numerose testimonianze databili al Tardo Bronzo-Ferro Antico, nonché ceramica risalente al periodo medievale. Una grande parete ciclopica con contrafforti difende il lato collegato al pianoro antistante. L'altra fortezza ciclopica (KSP 047) si trova a soli 250 metri a nord-est della precedente. Le sue mura ciclopiche, di 3,7 metri di spessore, sono costruite senza contrafforti o torri. L'ingresso principale è visibile lungo il lato nord-occidentale.

Altri cinque siti hanno fornito chiare evidenze del periodo. Il cimitero di Jjarat, sulla riva destra del fiume Marmarik (KSP 006 e KSP 007), è un'ampia necropoli formata da tombe a cista e *kurgan* ed è stata parzialmente scavata da A. Mnatsakanyan nel 1950 (Castelluccia et al. 2012, 30). In prossimità di questo esteso campo funerario si trovano anche una cappella e un cimitero medievale con *khachkars*.

Un'ulteriore necropoli è presente nei pressi del villaggio di Kaghsi (KSP 012). È stata scoperta in epoca sovietica durante i lavori di costruzione della ferrovia Erevan-Hrazdan e alcuni saggi di scavo sono stati condotti sempre da Mnatsakanyan. Diverse tombe non scavate sono comunque ancora chiaramente visibili.

Un piccolo set di ceramica databile al Tardo Bronzo è stato recuperato anche nel sito KSP 022, descritto in precedenza. È plausibile che le mura ciclopiche di questo sito datino al medesimo periodo poiché analoghe strutture difensive sono caratteristiche proprio del Tardo Bronzo-Ferro Antico, mentre sono piuttosto rare nei periodi più antichi.

Ceramica databile allo stesso periodo è stata inoltre raccolta nel sito KSP 016, che sarà descritto più dettagliatamente nella parte finale di questo contributo.

4 Medio Ferro

Il periodo della Media Età del Ferro corrisponde in Armenia all'epoca della dominazione del Regno di Urartu. Ad oggi solo un sito, KSP 016, ha fornito chiare evidenze databili a questa cruciale fase storica e pertanto è stato oggetto di indagini supplementari che verranno brevemente esposte alla fine di questo contributo.

5 Periodo ellenistico-romano

Nonostante la ricchezza di fonti storiche e la presenza di importanti insediamenti lungo la valle dell'Arasse (Dvin, Ani, Yervandasht, Garni, Artaxata), ceramica databile a questo periodo è stata recuperata soltanto in due siti. Alcuni frammenti di ceramica ellenistica sono stati raccolti nel sito KSP 016, mentre frammenti di ceramica romana sono stati trovati su una bassa collina sovrastante un bacino artificiale nei pressi della città di Hrazdan (KSP 008). La collina è attualmente occupata da un cimitero moderno e quindi non è stato possibile discernere l'eventuale presenza di strutture antiche.

6 Periodo medievale

La maggioranza delle evidenze archeologiche individuate dalla missione italo-armena data al periodo medievale.

La maggior parte di queste evidenze, in realtà, è rappresentata da singoli *khachkars*, blocchi di pietra verticali decorati con una croce centrale affiancata da decorazioni geometriche, vegetali e animali, nonché da temi cristiani tipici della cultura armena medievale. I *khachkars* sono sparsi su tutto l'Altopiano armeno, in posizione isolata o posti accanto e all'interno di chiese e cimiteri. La maggior parte dei *khachkars* registrati si inserisce cronologicamente tra il X e il XV secolo d.C. Alcuni di essi sono stati riutilizzati come componenti architettonici e inseriti nelle pareti di chiese più moderne.

Oltre ai khachkars, sono state registrate anche diverse chiese e cappelle. Molti di esse sono ancora in uso o sottoposte a programmi di restauro.

I resti di tre probabili mulini ad acqua (KSP 027, 030, 044) sono stati individuati lungo la gola del Hrazdan. Sono formati da una serie di strutture in pietra affiancate da canali artificiali che scorrono parallelamente al fiume, a loro volta costruiti con grandi blocchi di pietra. All'interno di una di queste strutture era ancora preservata una macina in pietra coperta esternamente da una lamina metallica. Alcuni sentieri, parzialmente rinforzati da blocchi di pietra, sono stati costruiti lungo la scarpata rocciosa e servivano a collegare i complessi produttivi lungo il fiume con il pianoro sovrastante.

Oltre a chiese, cappelle e khachkars, sono stati individuati anche diversi insediamenti databili a questo periodo. Il più grande è KSP 013, un abitato medievale abbandonato situato a 4 km a sud-est di Fantan. L'insediamento si estende su una superficie di circa 20 ettari. Molte delle strutture sono ancora ben visibili, con pareti regolari costruite con grossi blocchi di pietra. Nei pressi delle rovine vi sono due cimiteri separati, mentre al centro c'è una piccola cappella ancora in uso. Sul bordo orientale dell'abitato vi è un largo bacino di acqua chiuso da almeno due dighe in pietra. I numerosi frammenti ceramici recuperati datano questo sito dal XII al XIV secolo d.C.

Un altro sito importante è KSP 021, situato su uno sperone roccioso che domina la gola del fiume Hrazdan, 2,3 km a nord del villaggio di Alapars. È un grande insediamento formato da edifici in pietra ancora ben visibili. La ceramica recuperata suggerisce una datazione dall'XI al XV secolo d.C. Un ulteriore notevole abitato (KSP 020) si trova poco più a sud del precedente e ha fornito un'ampia collezione ceramica databile grossomodo al medesimo periodo di KSP 021.

Un ampio cimitero medievale in uso sin dall'Alto Medioevo, formato da pietre tombali e khachkars, è disposto intorno alle rovine di una chiesa circa 500 metri a nord-est del grande complesso funerario KSP 006 (fig. 7).

Lo studio di tutti questi siti ha fornito un ricco repertorio ceramico, benché esclusivamente formato da oggetti frammentari. La ceramica è prevalentemente di produzione locale, realizzata sia al tornio che a mano, ed è composta principalmente da materiale non smaltato. Parecchi campioni di ceramica smaltata datati al XIV-XV secolo sono stati trovati nei siti di Solak 1 e Tghit.

Per diversi siti individuati durante la ricognizione sul campo non è stato possibile stabilire una datazione precisa. Due di questi, KSP 001 e KSP 005, si trovano al di fuori del villaggio abbandonato di Avazan e hanno prodotto solo pochi cocci sparsi, di cui nessuno diagnostico. La stessa situazione è stata registrata per altri due siti situati a 1,5 km a sud-ovest (KSP 002) e 1,5 km a sud (KSP 003) del villaggio di Alapars, nella parte occidentale della pianura di Charentsavan. Un ulteriore sito privo di datazione è un complesso con murature in pietra situato in una zona oggi

adibita a pascolo a 6,5 km a sud-est di Solak. Queste strutture sono ormai coperte da una fitta vegetazione che rende estremamente difficile il rinvenimento di eventuali frammenti ceramici di superficie.

7 Lo scavo di KSP 016-Solak 1

Il sito si trova a circa 3,5 km a sud-est del villaggio di Solak, a breve distanza dalla moderna autostrada Erevan-Sevan (fig. 8). Il complesso archeologico si estende per circa 18 ettari lungo un'altura continua a forma di ferro di cavallo. Alla base dell'altura (e in parte anche sopra di essa) sono chiaramente visibili una serie di strutture di forma grossomodo circolare e che datano, con ogni probabilità, al Medioevo (fig. 9). Alla base della collina meridionale sono stati inoltre rinvenuti due khachkars frammentari del IX o X secolo d.C.

L'analisi superficiale del sito ha prodotto un ricco repertorio ceramico dal Tardo Bronzo sino al periodo tardo-medievale.

Sulla collina orientale è stata identificata una struttura di forma quadrata, di circa 27 metri per lato, delimitata esternamente da pareti dello spessore di circa due metri realizzate in grandi blocchi di basalto e rinforzate da contrafforti disposti a distanze regolari, più quattro contrafforti angolari (fig. 10). L'interno dell'edificio è suddiviso in spazi regolari da pareti leggermente più sottili di quelle perimetrali.

A partire dal 2013 il sito è stato oggetto di un'attività di scavo che ha permesso di portare alla luce due intere stanze e parte del corridoio mediano (Castelluccia et al. 2012, 32-3; Petrosyan et al. 2015, 65-7). La maggior parte degli strati scavati erano legati al crollo delle pareti che ha provocato un fitto accumulo di grossi blocchi di basalto (fig. 11). Sono state identificate diverse fasi di crollo, l'ultima delle quali è stata datata, grazie ai frammenti ceramici trovati nello strato, al Medioevo. Il principale piano di calpestio è stato identificato a una profondità di circa 1,5 m e su di esso è stata rinvenuta una grande quantità di ceramica. Il pavimento era uniformemente coperto da uno spesso strato (di circa 10 cm di spessore) formato da cenere, carboncini e resti di travi di legno carbonizzate; queste evidenze sono chiaramente riconducibili a un incendio (fig. 12). Dall'analisi stratigrafica è stato possibile stabilire l'esistenza di due brevi fasi di occupazione di poco posteriori alla distruzione del sito.

Due sondaggi sono stati effettuati lungo il pendio meridionale, al di fuori delle mura perimetrali della struttura, ma hanno fornito solo scarse evidenze archeologiche. Degno di nota è però il rinvenimento di numerosi frammenti di *pithoi* urartei sparsi lungo la superficie del pendio (fig. 13). Essi presentano chiare analogie con analoghi frammenti ritrovati nel grande centro amministrativo di Karmir Blur nonché in altri siti urartei (Kroll 1976, 140, tipo 71b).

È stato rinvenuto sul pavimento un grande accumulo di ceramica, sia grossolana da cucina sia di maggiore qualità. Si tratta principalmente di ciotole, brocche e anfore, di colore grigio-nero o beige, alcune delle quali con decorazioni geometriche incise lungo le pareti. Esse rappresentano una tipologia tipica della Media Età del Ferro locale. È stata trovata anche una macina in pietra, ma nessun oggetto in metallo. Oltre ai *pithoi*, solo pochi altri frammenti della tipica ceramica fine di colore rosso urartea ('Biainili') sono stati trovati durante lo scavo (fig. 13).

L'architettura del sito è fortemente influenzata da coevi modelli urartei diffusi in tutto l'Altopiano armeno e caratterizzati da piante regolari e pareti perimetrali con contrafforti. Esempi analoghi a quello di Solak sono stati scavati a Oshakan e Norşuntepe (fig. 14). Inoltre la piccola fortezza di Solak si trova esattamente a metà strada tra le fortezze urartee di Aramus a sud e quella di Lchashen a nord. Questo piccolo insediamento militare era quindi al tempo stesso un centro di controllo e sfruttamento della valle del Hrazdan e una tappa di passaggio sulla via che conduceva dalla pianura dell'Ararat al lago Sevan (fig. 15).

Le evidenze raccolte permettono dunque di considerare l'insediamento di Solak una chiara fondazione urartea.

La presenza di materiale ceramico databile tra il IX e XIV secolo d.C. - tra l'altro rinvenuto anche nei pressi della fortezza dell'Età del Ferro di Tghit (KSP 036) - evidenzia come diverse alture con fortezze ciclopiche furono occupate e in parte riutilizzate anche durante il periodo medievale.

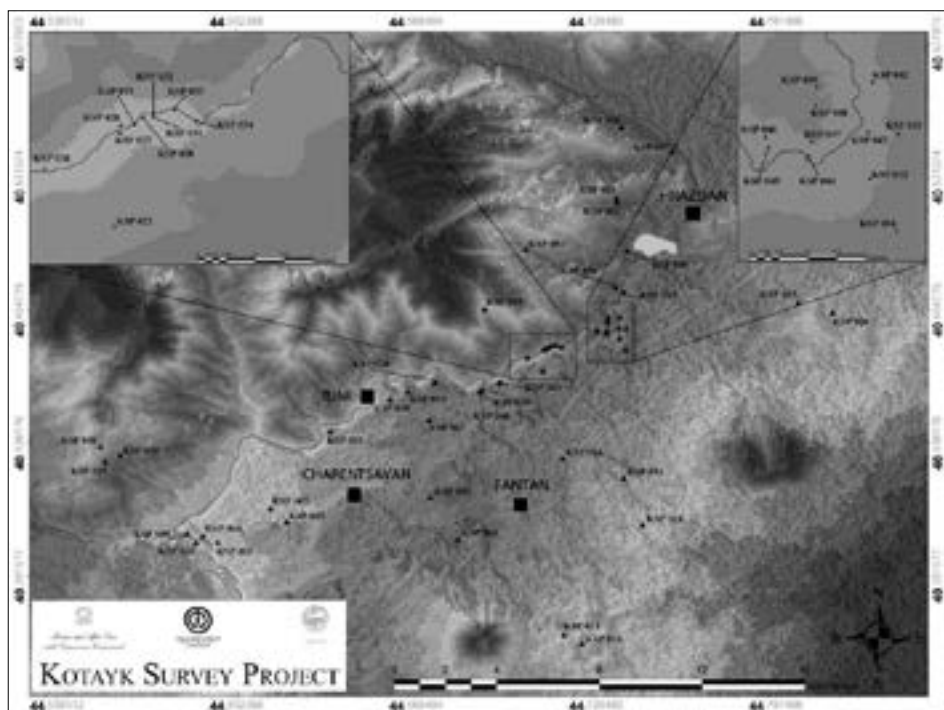


Figura 1. L'area di indagine della missione italo-armena

Figura 2. Disposizione dei siti individuati lungo la valle del fiume Hrazdan



Figura 3. Strumenti litici del Paleolitico superiore provenienti dal sito Solak 1/KSP 029



Figura 4. KSP 022. Immagine area del sito; frammento di ceramica Kura-Arasse; resti di mura ciclopiche

Figura 5. La fortezza di Berdi Dar, nei pressi della città di Hrazdan



Figura 6. La fortezza di Tghit



Figura 7. Resti di una piccola chiesa con tombe e khachkars intorno ad essa

Figura 8. Posizione del sito di Solak, KSP 016

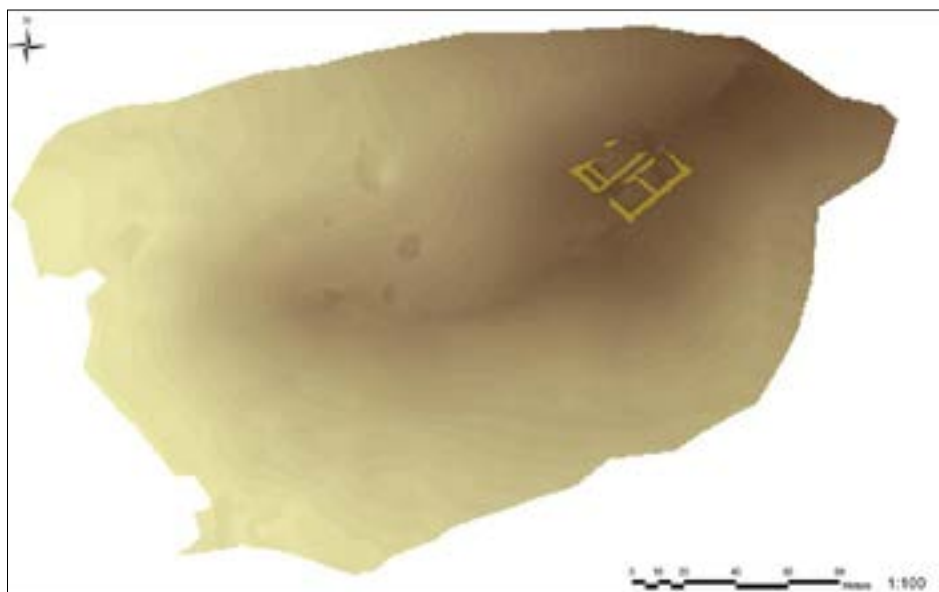


Figura 9. Immagine area di KSP 016

Figura 10. Ricostruzione grafica e posizionamento della fortezza KSP 016

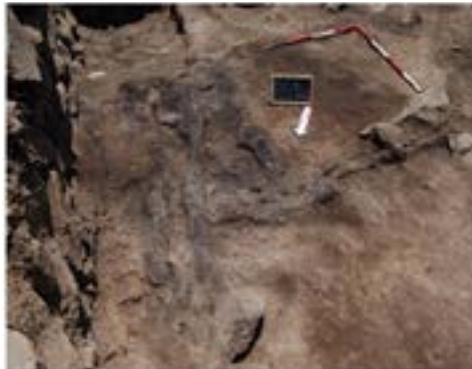


Figura 11. Accumulo di blocchi di basalto a seguito del crollo delle pareti perimetrali della stanza
Figura 12. Resti di travi bruciate e frammenti di ceramica



Figura 13. Ceramica dell'età del ferro

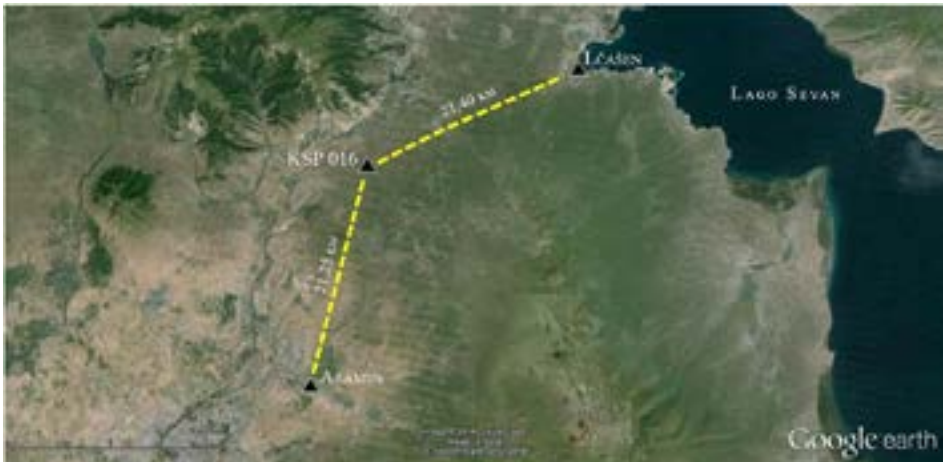
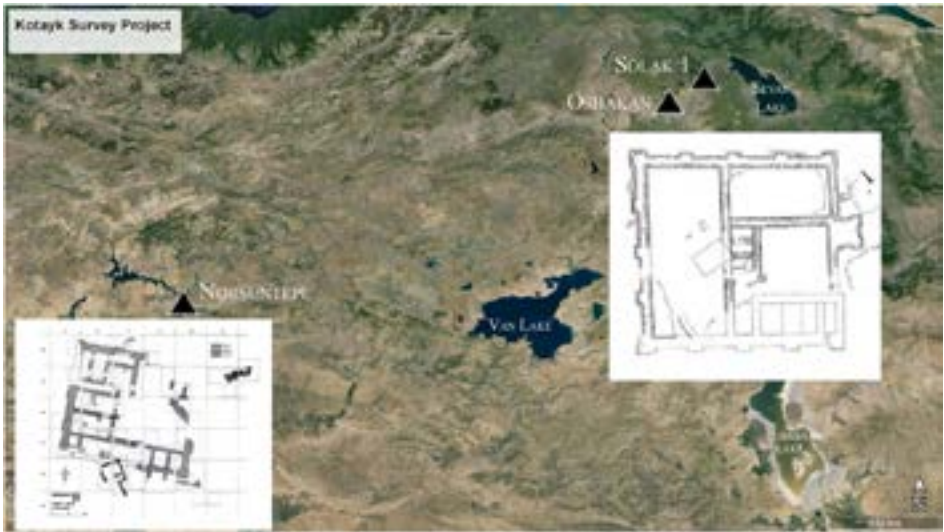


Figura 14. Strutture urartee analoghe a quella di Solak/KSP 016

Figura 15. Posizione del sito di Solak rispetto ad altri due importanti siti urartei, Aramus e Lčašen

Bibliografia

- Biscione, Raffaele (2009). «The Distribution of Pre and Protohistoric Hill-Forts in Iran». *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 50, 123-44.
- Castelluccia, Manuel (2015). «The Evolution of the Archaeological Landscape of the Armenian Highland during the Iron Age». *Ancient Civilization from Scythia to Siberia*, 21, 302-68.
- Castelluccia, Manuel et al. (2012). «The First Season of the Kotayk Survey Project. Preliminary Report». *Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 7(2), 28-35.
- Kroll, Stephan (1976). *Keramik Urartäischer Festungen in Iran*. Berlin: Reimer Verlag.
- Petrosyan, Arthur et al. (2015). «The Kotayk Survey Project (KSP). Preliminary Report on 2014 Fieldwork Activity». *Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 9(1), 58-68.
- Sanamyan, Hayk (2002). «Architectural structure, defensive systems and building techniques of the fortifications». Biscione, Raffaele; Hmayakyan, Simon; Parmegiani, Neda (eds.), *The Souther Shores*. Vol. 1 *The North-Eastern Frontier. Urartians and non-Urartians in the Sevan Lake Basin*. Rome: CNR-ICEVO, 325-50.
- Smith, Adam (1999). «The Making of an Urartian Landscape in Southern Transcaucasia. A Study of Political Architectonics». *American Journal of Archaeology*, 103, 45-71.
- Smith, Adam (2012). «The Prehistory of an Urartian Landscape». Kroll, Stephan; Gruber, Claudia; Hellwag, Ursula; Roaf, Michael; Zimansky, Paul (eds.), *Bianili-Urartu. The Proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007*. Leuven: Peeters, 39-52.
- Smith, Adam; Kafadaryan, Korium (1996). «New Plans of Early Iron Age and Urartian Fortresses in Armenia. A Preliminary Report on the Ancient Landscapes Project». *Iran*, 34, 23-37.

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane

Due testi a confronto

Claudia Tavolieri

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

Abstract The two parallel biographies, the Syriac *Life* of Peter the Iberian, the Georgian prince who converted to Christianity, and the *Life* of Melania the Younger, the Roman patrician, have come down to us through a manuscript tradition and attest to the spread of monastic practices in Palestine around the 5th century. The texts allow us to investigate this phenomenon through the interpretation of selected passages which show how the common narrative of some certain significant events attests to the existence (and the fervent activity) of monastic circuits in Gaza, marked by particular lifestyles and guided by doctrinal choices. This inquiry, as well as providing important information on a certain kind of monasticism, offers the chance to make useful comparisons with the other forms of monasticism that enlivened the East in Late Antiquity.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane: breve analisi comparativa di alcuni passi. – 3 Il viaggio di Pietro. – 4 Il viaggio di Melania. – 5 Altri punti in comune. – 6 Conclusioni.

Keywords Monastic practices. Biographies. Manuscript tradition. Palestine. Gaza.

1 Introduzione

La scelta dei due testi di cui si propone in queste sede una breve analisi, la *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane, risiede nella possibilità che ambedue offrono, attraverso la disamina di passi selezionati, di presentare alcune peculiarità che caratterizzarono il processo di affermazione e consolidamento del fenomeno monastico nel territorio di Gaza e la loro ripercussione, limitatamente a certi aspetti, in altri circuiti monastici.

Naturalmente, la suddetta analisi non si fonderà su una verifica di tutte le possibili convergenze fra i due testi, poiché una simile operazione eccederebbe i limiti di un articolo, quanto piuttosto sull'osservazione di aspetti comuni il cui riflesso è evidente in alcuni contesti monastici più tardi dell'Oriente cristiano siro-occidentale prima e siro-orientale poi, in

modo particolare nella rielaborazione teologico/culturale utilizzata dai monaci per la produzione di una specifica letteratura.

Pertanto, lungi dal voler proporre una ricerca incisiva nella già vastissima bibliografia prodotta sul monachesimo palestinese, la possibilità di tracciare un legame ideologico fra l'esperienza monastica di Gaza, così come viene presentata in alcuni passi di queste biografie, e l'esperienza postuma di alcune forme di monachesimo dell'Oriente cristiano di lingua siriana costituiscono l'obiettivo finale di questo studio.

Resta certo che il loro valore come testimoni di contesti monastici contrassegnati da precisi stili di vita e scelte dottrinali perseguite con forza, frutto di un'unica tradizione o dell'incontro di più tradizioni, aiuta a orientarsi nella complessità del monachesimo palestinese dei secoli IV-V.

In tal senso, un apporto notevole è offerto dalla ricchezza degli elementi linguistici e letterari che, insieme all'aspetto teologico, svelano la complessità di ambiti dove gli idiomi veicolari spesso si sovrapposero in regime di reciproca contaminazione ai linguaggi vernacolari e, in definitiva, all'intero sostrato linguistico preesistente.

Il confronto diretto fra le due biografie, testi agiografici dai quali non è difficile enucleare informazioni storiche accertate dalla comparazione dei dati in nostro possesso e dove è possibile evidenziare alcune analogie con gli elementi tipici del romanzo ellenistico (Boesch Gajano 1990), invita a riflettere anche sull'importanza degli spazi, circoscritti all'interno di confini geografici e culturali variabili, entro i quali si stabilirono e si diffusero alcune tipologie di monachesimo orientale.

Una singolare forma di peregrinazione missionaria (*monachesimo itinerante*), legata più all'affermazione di alcuni principi dottrinali e alla confutazione di altri ritenuti nell'errore – siamo nel periodo delle grandi dispute cristologiche rappresentate nei Concili di Efeso e Calcedonia (431, 449, 451) – che alla diffusione di una precisa scelta anacoretica o celibataria (*monachesimo militante*), caratterizzò infatti la tipologia di vita comunitaria che riscontriamo praticata all'interno delle nostre narrazioni: il monachesimo palestinese di Gaza che viene affiancato sul territorio a quello del *deserto di Giuda* (Bitton-Ashkelony, Kofsky 2000, 14-62).¹

Il *focus* su questi aspetti consente di poter avanzare utili confronti, anche *per differentiam*, con altri monachesimi che vivacizzarono l'Oriente cristiano tardoantico: per esempio, un tipo di itineranza militante, mossa dalla volontà di praticare una scelta ascetica, comunitaria o solitaria, impegnata nella diffusione di principi teologici che affondavano le loro radici nell'esegesi e nella cristologia antiochena, connotò, intorno alla metà del V secolo, l'atteggiamento di alcuni asceti siro-orientali all'interno del

1 Cf. anche Perrone 1997, 87-116; 2004, 23-50. Più recentemente, uno studio approfondito sulle comunità monastiche di Gaza è stato condotto da Parrinello 2010.

primo monachesimo persiano. Essi infatti si spostavano di città in città non potendo contare sulla presenza di fondazioni stabili né tantomeno sulla vicinanza di comunità ecclesiali poiché il paganesimo iranico, così intimamente legato alla vita di corte, era ancora presente e vitale in quei territori (Berti 2010, 139-92).

L'autorità della testimonianza geronimiana, che attribuisce la nascita del fenomeno monastico in Palestina a Ilarione, anacoreta celebrato in una *Vita* risalente al 390 ca.,² e il valore testimoniale attribuito all'anonima *Vita* dell'asceta anatolico Caritone, datata alla metà ca. del VI secolo, pur nella loro intrinseca validità come fonti per la conoscenza del monachesimo palestinese a dispetto del carattere edificatorio, non rendono giustizia della complessità e della varietà dell'esperienza monastica in territori che avevano elaborato uno scenario politico e religioso rappresentato da una nuova quanto imponente identità: la *Terra Santa* (Perrone 1999, 264-72).

Anche se a prima vista può sembrare una semplificazione eccessiva, non è errato sostenere che in Palestina la nascita del monachesimo coincida temporalmente e idealmente con la nascita della Terra Santa. Benché non manchino antecedenti importanti della tradizione ascetica (volendo si potrebbe risalire fino agli Esseni e alla comunità di Qumram o richiamare il modello "pre-monastico" di Origene tracciato da Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica*), le prime manifestazioni della vita monastica si sviluppano a partire dalla metà del IV secolo, in stretto rapporto con il nuovo scenario religioso della Palestina cristiana. La venerazione dei luoghi Santi, promossa dall'imperatore Costantino, dopo la sua definitiva affermazione come autocrate (324), con la costruzione delle basiliche di Gerusalemme e Betlemme, attira folle crescenti di pellegrini che spesso concludono la loro vita decidendo di restare a Gerusalemme, o nelle sue immediate vicinanze, per condurvi una vita di preghiera. (Perrone 2004, 24)

All'interno di questa rivoluzionaria realtà politico-territoriale dunque e in dialogo costante con l'universo monastico stava, in antitesi alla città pagana ma non in completa contrapposizione con essa, la città di Gerusalemme, nuova *Civitas Christiana*, punto di arrivo di un percorso di salvezza spirituale e sede di importanti manifestazioni del culto ecclesiale.³

2 Al principio della narrazione l'autore, con l'intento di sottolineare l'importanza della trascrizione e della trasmissione di stili di vita tanto virtuosi, accredita il suo lavoro, indispensabile per la 'costruzione' letteraria di modelli di santità e beatitudine, ricorrendo, in linea con la tradizione, all'autorevole testimonianza dei classici: «Eorum enim, qui fecere, virtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia» (Mohrmann, Bastiansen, Smit 1983², 72).

3 Per la ricostruzione storica del fenomeno si rimanda ai lavori di Walker 1990 e Wilken 1992. Cf. anche Perrone 1996, 445-78.

La varietà del monachesimo palestinese, non riducibile semplicemente alle due grandi esperienze summenzionate ritenute esemplificative per la sua identificazione, quella del monachesimo *del deserto di Giuda* e quella del monachesimo *di Gaza*, è rappresentata in prima battuta dalla comunità degli zelanti (*spoudaioi*), asceti impegnati in un percorso spirituale che culminava nella partecipazione effettiva alle manifestazioni del culto ecclesiale che si tenevano nella Città Santa.⁴

Questi gruppi, presenti come membri del corpo ecclesiale nell'uditorio del vescovo Cirillo di Alessandria insieme al *tagma* delle vergini, risultano accresciuti in modo cospicuo al tempo della famosa peregrinazione di Egeria in Terra Santa (381-384)⁵ e l'alto valore spirituale dell'ascetismo esercitato nei Luoghi Santi trova la sua consacrazione nell'azione e nell'opera di Porfirio di Gaza (395-420), monaco *staurophylax*/custode della Croce, proprio a Gerusalemme.⁶

In questo clima si deve registrare anche la frenetica pratica dell'ospitalità riservata ai viandanti, esercitata da personaggi nobili o nobilissimi, maschi e femmine, che, partiti nella stragrande maggioranza dei casi dalla *Città Eterna*, volgevano ora 'gli occhi' e 'i piedi' in direzione della *Città Santa*.⁷

In effetti il monachesimo palestinese nel suo processo di formazione appare strettamente legato al territorio gerosolimitano e in generale ai Luoghi Santi, mantenendo tuttavia una doppia connotazione: da una parte infatti attraverso il massiccio e costante flusso di pellegrini, sovente di alto lignaggio, otteneva i necessari mezzi di sostentamento e sviluppava una fisionomia cosmopolita, dall'altra invece intratteneva strette relazioni istituzionali con la gerarchia ecclesiale del luogo che annoverava nei suoi ranghi molti esponenti del mondo monastico (Parrinello 2010).

Va ricordato che la stessa chiesa gerosolimitana convalidò a tal punto l'apporto dell'esperienza monastica al suo consolidamento che istituì

4 Diversi studiosi si sono espressi in merito alla genesi di questi particolari *tagmata* di monaci, divisi fra coloro che gli attribuiscono un'origine ascetica pre-monastica (Pierre 1988, 93 e ss., che si basa soprattutto sul modello dei *Bnāy/Bnāt Qyāmā*, sorta di ascetismo clericale attivo fra gli uomini e le donne nella Siria cristiana tardo antica intorno al IV secolo) e quanti vi ravvisano l'espressione di un anacoretismo della prima ora come quello praticato da Antonio ai suoi esordi (Chitty 1977², 2-3). A riguardo, ci sentiamo tuttavia di condividere l'ipotesi avanzata da Perrone (2004, 24), secondo la quale essi sarebbero piuttosto il frutto di quel grande fenomeno di mobilità e pellegrinaggio che coinvolse all'epoca i Luoghi Santi.

5 Egeria, *Itin.* 24, 1 e *passim* (SC 296, 235). Cf. Cirillo di Gerusalemme, *Cat.* 4, 24 (PG 33, 449 A); 16, 22 (PG 33, 949 A); Perrone 2004, 24.

6 La fonte di riferimento sulle vicende di Porfirio è Marco Diacono, *Vita Sancti Porphyrii Gazensis* (a cura di Gregoire Kugener, 1930). Sull'argomento, cf. anche Rubin 1998, 31-66 e Perrone 2004, 24.

7 Proprio Melania la giovane, protagonista di una delle nostre biografie, sarà insieme al marito Piniano tra gli esponenti più autorevoli di questo monachesimo agiopolita; un'edizione della Vita latina di Melania è stata recentemente curata da Laurence (2002).

all'uopo l'incarico di *archimandrita dei monaci* – il primo dei quali fu Passarione († 428-429)⁸ – preposto a sorvegliare complessivamente il proficuo sviluppo dell'esperienza cenobitica.

2 La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane: breve analisi comparativa di alcuni passi

Prima di intraprendere il confronto fra alcune informazioni presenti nelle due biografie scelte in questa sede per offrirne una breve lettura analitica, occorre soffermarci sulla tradizione manoscritta attraverso la quale ci sono pervenute.

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero, attribuita a Giovanni Rufo, vescovo di Maiuma di Gaza (secoli V/VI), costituisce, come molte opere di questo periodo, una traduzione da un originale greco perduto.⁹

Il Raabe, che la editò nel 1895, fondò il suo lavoro su due manoscritti: il principale, MS Sachau 321, custodito in Germania e risalente all'incirca al 741 d.C., comprensivo anche di una breve narrazione della morte di Teodosio, vescovo di Gerusalemme e, ad integrazione di questo, il MS BM Add. 12, 174, presumibilmente prodotto nel monastero di Mar Barsauma di Melitene, conservato al British Museum di Londra e databile al 1197.¹⁰

In aggiunta a questo materiale abbiamo una sola versione in georgiano classico, composta dal monaco Makarios che, come dimostrato da studi recenti, affermò confusamente di averla tradotta dal testo siriano realiz-

8 Passarione, in qualità di *chorepiskopos*, si occupò anche dell'ospitalità dei pellegrini e della cura dei poveri, facendosi interprete degli ideali basiliani solitamente contrapposti a quelli pacomiani in fatto di monachesimo (Perrone 1995, 31-63).

9 In questo lavoro abbiamo fatto riferimento, oltre alla classica edizione del Raabe comparsa nel 1895, al recente lavoro di Horn e Phenix Jr., edito nel 2008.

10 In relazione alla complessità di questa tradizione manoscritta, citiamo la brillante sintesi di Horn, Phenix Jr. 2008 (Ixxiii) che riassume le problematiche incontrate da Raabe: «Manuscript Sachau 321 and BM Add. 12, 274 agree in all basic points and in most details. The differences between the two are primarily orthographic, but they also extend beyond the usual domain of variant spellings of proper nouns and the transcription of Greek loanwords. There are synonymic correspondences, as well as in Ms Sachau 321 a difference in the usage of the conjunction (*wa*) and the relative pronoun (*da*). In those parts of the text attested only in MS BM Add. 12, 274, there are sporadic syntactic differences. Raabe argues that these reflect different translation techniques and concludes that the differences MS BM Add. 12, 274 exhibits suggest that it was a copy of a Syriac *Vorlage*. This *Vorlage* was in a relatively poor condition so that the copyist misread nearly every instance of its divergence from MS Sachau 321. Raabe conjectured that the synonyms were the result of substituting words in current Syriac usage to replace those that had fallen out of use. Syntactic differences also suggest that the copyist attempted to conform the highly graecized syntax of his *Vorlage* (which represented more faithfully by MS Sachau 321) to the syntactic rules and style of Syriac prose».

zato da Zaccaria il Retore, a sua volta originario di Maiuma (Horn, Phenix Jr. 2008, Iviii-Ixi).¹¹

Tale versione palesa distanze incontrovertibili con l'epoca in cui visse Pietro e attesta piuttosto un'accettazione delle conclusioni di Calcedonia (451) all'interno di un quadro teologico e dottrinale affine all'ultimo periodo che contraddistinse il pensiero del Retore di Maiuma e che può essere fatto risalire all'epoca del *Catholikos* georgiano Kirion II (606), in cui si registra anche il distacco dalla chiesa armena.

A questa tradizione, senza tuttavia un serio fondamento scientifico, si sono voluti attribuire alcuni frammenti appartenenti a un'ipotetica versione copta della *Vita* di Pietro che invece spetterebbero verosimilmente alla *Vita* di Timoteo Eluro (Horn, Phenix Jr. 2008, Ixxiii).

Per quanto pertiene la *Vita* greca di Melania la giovane, è necessario puntualizzare che essa fa parte di un ampio *corpus* all'interno del quale va inserito il corrispondente testo latino di pari importanza, oggetto di ampio dibattito circa la sua anteriorità o meno rispetto alla versione greca, una traduzione latina della versione metafrastica greca, a sua volta pubblicata nel 1864 nella *Patrologia Graeca* e le edizioni prima di Molinier e Kohler e poi di de Smedt, pubblicate all'indomani della scoperta a Parigi di un manoscritto latino datato all'XI secolo.

Per completezza, a questo materiale vanno aggiunte le notizie palladiane fornite dalla *Storia Lausiaca*, sia nella versione greca sia in quelle siriane (Mohrmann, Bartelink 1985; Draguet 1978).

Al principio del XX secolo, il cardinal Rampolla del Tindaro, nunzio apostolico in Spagna, rinvenne presso la biblioteca dell'Escorial un manoscritto latino più completo dei precedenti e risalente al IX secolo. Di lì a poco il nunzio, sulla scorta di nove dei dieci manoscritti esistenti, pubblicò l'edizione di questo testo latino, accompagnato dalla traduzione in italiano della *Vita* greca, puntualmente collazionata, presa da un unico manoscritto, il *Barberinianus Graecus 318*, datato al XIII secolo e pubblicato nel 1903 da I. Delehay. Su questo manoscritto si fondano le edizioni successive di D. Gorce (1962) e di E.A. Clark (1984).¹² Il testo latino è stato recentemente edito con ampio apparato critico da P. Laurence (2002).

Il contesto storico del cristianesimo georgiano che costituisce lo sfondo della prima biografia, caratterizzato dai complessi rapporti alternativamente con l'impero romano e quello persiano e da quelli, non sempre facili, con la vicina chiesa di Armenia, contraddistinto talora da significative spinte autonomistiche talaltra da allineamenti politici ma anche teologico/

11 La *Vita* georgiana di Pietro (C'xovreba Petre Iverisa) è stata edita da Marr nel 1896. Cf. Lolashvili 1983. Vedi Horn, Phenix Jr. 2008, Ix-Ixi.

12 Il testo greco come quello latino è stato edito più volte nel corso del tempo: Delehay 1903; Rampolla Del Tindaro 1905; Krottenthaler 1912; Gorce 1962; Clark 1984.

dottrinali per ragioni strategiche, influenzato dalla Chiesa di Bisanzio e dalla stessa cultura greca (nella misura in cui quest'ultima influì sull'intera cristianità orientale) e senza dimenticare il portato delle esperienze religiose presenti soprattutto in territorio iranico, costituì il punto di partenza di Pietro, nato come Nabarnugios da famiglia regale nell'Iberia caucasica, antico regno di Kartli (§§ 6-19).¹³

Il monachesimo che vi fiorì, pressoché contemporaneo a quello armeno (330 ca.), assunse una forma più precisa e definita allorché nel VI secolo i cosiddetti *13 padri siri*, provenienti dalla Mesopotamia, a sua volta territorio contraddistinto da una pluralità di formule ascetiche, riformarono la tipologia monastica preesistente. Tale esperienza religiosa è attestata da una serie di testimonianze agiografiche e archeologiche di un certo rilievo.¹⁴

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero offre importanti notizie biografiche su questo personaggio: la sua stirpe regale (§§ 6-19), la cattività a Costantinopoli (§§ 24-30), la sua fuga a Gerusalemme in compagnia di Giovanni l'Eunuco dove, intrapresa la via dell'asceti, fondò dei monasteri (§§ 32-33; § 52), la sua adesione al monofisismo (§§ 76-77), il vescovato di Maiuma (§§ 78-80), l'esilio in Egitto (§§ 86-87), il ritorno in Palestina (§§ 116-117) e il viaggio in Fenicia (§§ 112; § 152).

A queste informazioni se ne affiancano altre riconducibili al suo incontro con Melania e con il suo biografo Geronzio, che vanno principalmente collocate sullo sfondo di un monachesimo informale, ancora legato alle consuetudini e privo di regole scritte o quantomeno di una prassi consolidata (§ 48).¹⁵

Ma vediamo nel dettaglio quali accostamenti fra i due testi possono essere commentati proficuamente in questa sede al fine di delineare, seppure in modo breve, una particolare tipologia monastica che, come vedremo, si rivela come una ricca congiunzione di esperienze simili fra loro, propagate intorno al V secolo nell'area siro-palestinese.

13 Di stirpe regale, proveniente dall'Iberia caucasica fu anche Bacurius, che militò nelle fila dell'esercito romano come *tribunus sagittariorum* durante la battaglia di Adrianopoli (324) (*Amm.* XXXI 12, 16) e *comes domesticorum* sotto Teodosio I (*Rufin. HE* X,11). Socrate scolastico lo ricorda come *Dux Palaestinae* e, nel corso della campagna contro Magno Massimo, *Magister Militum* (*HE* I, 20). Secondo Zosimo egli morì combattendo coraggiosamente al Frigido (394) (IV, 57; *Rufin. HE* XI 33; *Socr. HE* V, 25). Per Rufino costituisce il principale riferimento riguardo alla cristianizzazione dell'Iberia caucasica (*HE* X, 11).

14 Sull'argomento più diffusamente, all'interno di un'ampia cronologia, si veda Silogava, Shengelia 2007. Per un inquadramento storico della Georgia, si rimanda altresì a Assatiani, Bendianachvili 1997.

15 In questo paragrafo è riportato l'episodio dell'ordinazione di Pietro e Giovanni secondo l'uso dell'imposizione delle mani. Sulla scorta di quanto affermato da Rampolla del Tindaro saremmo propensi a estendere tale informalità alla persona dell'ordinante, cioè a colui che imponeva le mani nell'atto simbolico di conferire il ministero e i suoi poteri; è sicuro che il procedimento avvenisse indifferentemente da parte di uomini o donne, come mostra l'episodio dell'imposizione dell'abito monastico a Geronzio, narrato proprio dalla *Vita* di Pietro (§ 45).

Alcuni fra gli aspetti che accomunano i due testi riguardano la suddetta pratica itinerante, distintiva del monachesimo di Gaza, assidua e finalizzata al raggiungimento dei Luoghi Santi intesi come mete edificatorie ma anche quali tappe privilegiate per il rinvenimento e il recupero delle reliquie – esemplare è il caso del ritrovamento dei resti di Santo Stefano e di altri martiri riportato dalle *Vitae* greca e latina di Melania¹⁶ –, l'aspetto competitivo con altri monachesimi presenti in Terra Santa e la militanza monofisita che impegna costantemente i due protagonisti delle nostre biografie.

Le *Sanctae Peregrinationes*, denominazione letteraria molto utilizzata in epoca medievale, costituiscono un tratto distintivo della propagazione del cristianesimo in questi territori intorno al V secolo, possiedono solide radici storiche che affondano nel fertile terreno della speculazione filosofica greca¹⁷ e presentano risvolti sociali assai interessanti in relazione alle componenti umane che vi parteciparono.

3 Il viaggio di Pietro

Nel particolare contesto culturale di Gaza, avamposto del paganesimo in territorio palestinese e importante centro di tradizione ellenistica, Pietro come Melania appare impegnato a percorrere il consueto itinerario che prevede quali tappe imprescindibili Gerusalemme e i Luoghi Santi.

Le sue *Peregrinationes*, così come riportate dalla versione siriana, sono perfettamente aderenti ai canoni della tradizione agiografica sviluppatasi intorno al tema del viaggio: Pietro appare costantemente occupato nell'arduo superamento di prove e ostacoli che si alternano a momenti nei quali, insieme al suo compagno Giovanni, si confronta sia con personalità eccellenti della famiglia imperiale e della gerarchia ecclesiastica sia con santi monaci o anacoreti, votati alla vita solitaria e pronti a fornire il viatico

16 VG, 48: «Κατέθετο δὲ ἐκεῖσε καὶ λείψανα ἁγίου μαρτύρων, λέγω δὴ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου καὶ τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ τῶν ἐν Σεβαστεία μαρτυρησάντων ἁγίων τεσσαράκοντα καὶ ἑτέρων ὧν ὁ Θεὸς τὰ ὀνόματα γινώσκει». VL, 48, 5: «Posuit vero ibi reliquias sanctorum Zachariae prophetae et Stephani protomartyris et sanctorum Quadraginta, quae sunt Sebastiae, et reliquorum, quorum nomina longum est dicere». Nella *Vita* di Pietro, è l'imperatrice Eudocia a deporre le reliquie di S. Stefano e degli altri martiri nell'apposito *Martyrion* (§ 166). Tuttavia in questo caso ci sembra opportuna l'osservazione mossa da Laurence secondo il quale «chacun des deux biographes ayant de bonnes raisons pour mettre en valeur ses propres personnages, rien ne permet de trancher définitivement entre les deux possibilités» (Laurence 2002, 271 n. 5).

17 All'uopo è inevitabile il confronto con l'autosufficienza (*autàrkeia*) proclamata dai cinici come atteggiamento verso il mondo e la pratica itinerante dei peripatetici, dal greco περιπατέω che indica l'atto del camminare o dell'andare intorno.

indispensabile per un cammino tanto arduo.¹⁸ Il suo percorso formativo si realizza grazie a una serie di relazioni intraprese con la sede di Gerusalemme ma anche con altri centri cittadini (Gaza, Ossirinco, Madeba, Berito...),¹⁹ lasciando trasparire, attraverso un frenetico spostamento da un luogo all'altro con frequenti ritorni a Gerusalemme e a Gaza, una fervente partecipazione agli affari della Chiesa. Tale partecipazione riguarda in modo particolare le questioni cristologiche e, unita a una condotta solitaria e itinerante, si traduce spesso in una vera e propria attività missionaria (Perrone 2004; Parrinello 2010).

Inoltre, in più di una circostanza, il monaco georgiano appare intento nella deposizione delle reliquie dei martiri nei vari *Martyria*,²⁰ secondo un modello consolidato all'interno dei racconti agiografici.

La versione siriana della *Vita* di Pietro l'Ibero mantiene le caratteristiche che dovettero essere proprie della sua *Vorlage* greca: stile, figure e temi retorici che recentemente, sotto il profilo del *Sitz im Leben*, sono stati efficacemente comparati a un altro testo, *La vita di Rabbūla*, composto intorno al 437 d.C. (Horn, Phenix Jr. 2008, Ixiii-Ixvii).

Tuttavia la nostra biografia, pur articolandosi all'interno di un immaginario che ricorre con frequenza fra gli autori greci, presenta qualche spunto di originalità che può essere ricondotto ad alcuni generi letterari tipici del mondo siriano o, più in generale, di quello semitico. Per esempio, la presenza nella narrazione di *tedmerātā/θαῦματα*²¹ riflette senz'altro l'influenza esercitata dai classici greci e dalla letteratura ellenistica - è il caso del romanzo già citato - ma può trovare un riscontro attendibile anche nell'ambito della letteratura monastica prodotta nei contesti siriani, dove è prevalente il ricorso alla simbologia degli eventi e i solitari sono presentati sovente con i tratti del profeta giudaico.²²

Questo continuo movimento favorì i contatti con altre realtà monastiche ma anche lo sviluppo di atteggiamenti competitivi, non infrequenti

18 § 24; § 30; § 31-33; §§ 44-49; §§ 50-54.

19 §§ 54; § 86-87; §§ 118-119; §§ 150-152.

20 §§ 145-148.

21 In entrambi gli idiomi: 'meraviglie, cose portentose'.

22 Le Πληροφορία, oltre al prestigio esercitato da Pietro negli ambienti intellettuali, attestano anche le sue doti di visionario che non è azzardato associare, in linea di continuità, ai tradizionali poteri esercitati dal profeta giudaico e a quella suggestiva spiritualità orientale, della quale quest'ultimo era vivissima rappresentazione (cf. Nau 1912). Il ricorso a una particolare simbologia degli eventi catastrofici all'interno dell'opera dei Cronografi siriani, di chiara derivazione biblica, è stato recentemente messo in luce da Mara Nicosia in un suo lavoro, *Catastrofi e ricorsi storici. Tentativi di spiegare le calamità ricorrenti nella Cronaca di Zuqnān*, tuttora in corso di stampa. Pertanto la presenza di una simbologia degli eventi, in senso positivo o in senso negativo, si configura come un tratto caratterizzante della letteratura siriana.

all'interno della narrazione agiografica,²³ che in questo caso sembrano trovare la loro ragione soprattutto nella strenua difesa della cristologia monofisita.

4 Il viaggio di Melania

Il viaggio di Melania, intrapreso a fianco del consorte Piniano, anch'egli in odore di santità, ripropone i topoi del genere, incentrati soprattutto sul superamento delle insidie della mondanità e sull'incontro edificatore con esponenti prestigiosi della chiesa alessandrina – è il caso di Cirillo, che viene definito nel testo «ὁ αγιώτατος ἐπίσκοπος Κύριλλος» – e con personaggi legati ai circuiti ascetici, in costante rapporto con la città, dove, con una certa frequenza, facevano sfoggio delle loro doti profetiche e terapeutiche, come risulta dalla narrazione di Geronzio, «'Εν δὲ τῷ καιρῷ ἐκείνῳ συνέβη τὸν ἅγιον ἀββᾶν Νεσθορόου, ἄνδρα προφητικὸν χάρισμα κεκτημένον, ἐν τῇ πόλει παρεῖναι καὶ γὰρ εἰώθει ὁ ἅγιος οὗτος ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ παραγενέσθαι ἐν τῇ πόλει χάριν θεραπείας τῶν ἀσθενούντων».²⁴ Si tratta di un'itineranza che rivela quel carattere chiaramente militante, già sottolineato, a favore della diocesi alessandrina guidata da Cirillo, avversario di Nestorio, incline a un orientamento cristologico vicino al monofisismo. Nel capitolo successivo (VG, 35), il viaggio si configura anche come un mezzo efficace per liberarsi dal 'peso' di quella ricchezza ingombrante che rappresenta tanto il segno più evidente dello status dei personaggi²⁵ quanto l'ostacolo maggiore da cui liberarsi per accreditare fino in fondo le ragioni della loro scelta (Giardina 1988).

Sul piano letterario, il racconto del biografo si articola attraverso le modalità tipiche della letteratura monastica che viene costruita in forma eterogenea rielaborando liberamente elementi propri del romanzo ellenistico e degli *Apophthegmata Patrum*.

Il viaggio di Melania, in linea con la tradizione agiografica, si configura come un percorso di crescita spirituale costante ma, pur nell'eccezionalità della scelta e nell'assoluto rigore della sua attuazione, non assume mai i contorni di un'esperienza profetica personale.

23 Per esempio la *Storia Lausiaca* rappresenta un affresco molto probante in tale senso.

24 VG, 34: «Accadde allora che il santo abate Nestro, uomo dotato di facoltà profetiche, si trovasse in quel tempo in città, poiché era sua abitudine recarvisi almeno una volta l'anno per la guarigione degli infermi» (trad. dell'Autore).

25 VG, 58. Proprio lo status elevatissimo di Melania che apparteneva per linea paterna alla nobilissima famiglia dei *Valerii Publicola* e per quella materna agli altrettanto illustri *Ceionii* le consentì di poter accogliere l'Augusta Eudocia in viaggio verso Gerusalemme, confermando l'importanza assunta dal rango di queste nobildonne romane votate all'ascetismo, nell'ambito delle relazioni politico-religiose dell'epoca.

Non diversamente dalla *Vita* di Pietro, anche il contesto biografico in cui agisce l'altolocata romana è connotato da un chiaro indirizzo monofisita che tuttavia non rappresenta la sola opportunità per innescare la competizione: infatti l'exasperato esercizio delle virtù, che si richiama alla condotta più integrale degli anacoreti, è tratteggiato dall'autore come un vero e proprio strumento di controllo, pratico e psicologico, esercitato da Melania sulle altre componenti femminili che abitavano i monasteri da lei fondati (Giardina 1994).²⁶

L'indirizzo monofisita fu seguito da molte comunità monastiche dell'Oriente cristiano di lingua e cultura siriana, soprattutto ai suoi esordi, e presumibilmente proprio l'esperienza dei monaci di Gaza rappresentò uno dei veicoli più efficaci.

Nell'ambito dei circuiti monastici della Siria tardoantica, la chiesa siro-occidentale, intorno alla prima metà del V secolo, seguì prevalentemente l'orientamento cristologico monofisita anche grazie all'opera consolidatrice di Rabbūla di Edessa († 435), Flosseno di Mabbūg († 523) e Severo di Antiochia († 538). Il consenso verso il monofisismo si attenuò agli esordi del VI secolo, quando alcuni dei suoi esponenti più autorevoli morirono e salì al trono imperiale Giustino I, che inaugurò una politica religiosa ostile agli ariani e ai monofisiti. In territorio persiano tuttavia si affermò in modo particolare la cristologia difisita poiché «l'adozione di un'identità teologica alternativa a quella delle Chiese d'Occidente» (Berti 2010, 143) garantiva al sovrano sassanide la lealtà dei cristiani che vivevano entro i confini del suo impero e una convivenza pacifica fra questi e i seguaci del credo iranico. Nel corso del VI secolo tali identità teologiche divergenti si sedimentarono e furono utilizzate per la costruzione di modelli letterari, elaborati all'interno di circuiti monastici che tendevano a produrre una letteratura ispirata al monachesimo egiziano ma anche agli esempi offerti da altri monachesimi di diverso orientamento cristologico. Si trattò perlopiù di un'operazione culturale che evidenzia l'eterogeneità del monachesimo siriano sul piano teologico e letterario (Berti 2010, 142-3).

5 Altri punti in comune

Fra le analogie che contraddistinguono le due biografie si deve segnalare anche il rapporto particolare dei nostri protagonisti con il territorio che in linea generale connota questo variegato scenario monastico: una sorta di alternanza tra dimensione itinerante e dimensione scolastica.

La prima, già evidenziata nei casi specifici, tipica degli esordi di questa esperienza e in virtù della quale l'anacoreta sta come straniero in terra,

²⁶ I capitoli 44-48 della *Vita* greca sono prevalentemente incentrati sul magistero esercitato dalla beata nei confronti delle consorelle e, seppure in un clima stemperato dall'intento agiografico dell'autore, lasciano trasparire tutta l'autorevolezza del nostro personaggio.

estraniandosi da tutto, trova una corrispondenza nel mondo siriano dove rappresenta una delle tendenze maggiori della pratica monastica, al punto da assumere nel corso del tempo il termine *asknāyutā*²⁷ per designare il monaco vero e proprio: *asknāyā*; la seconda, rappresentata efficacemente dai diversi episodi di insegnamento descritti nei due testi, si ispira formalmente alla paideutica esercitata nelle scuole filosofiche presenti in città (Parrinello 2010).

Nell'ambito dei nostri testi un esempio è fornito da Melania che insegna a leggere e a scrivere, oltretutto a interpretare i salmi, alle monache del suo monastero femminile fondato sul Monte degli Ulivi;²⁸ un altro è quello che vede Pietro in veste di affascinante maestro, *malpānā*, impegnato a illustrare agli studenti di Berito, da lui cooptati in Fenicia e ammaliati dal suo carisma e dalla sua personalità, le modalità per una corretta attuazione delle pratiche monastiche (§ 152).

In tal senso la funzione scolastica evidenziata nelle biografie non si dissocia dalla generale tendenza formativa attestata all'interno delle comunità cenobitiche sia nell'Occidente sia nell'Oriente cristianizzati.²⁹

Essa è naturalmente vincolata alla necessità di consolidare fra i monaci saperi fondati sulla conoscenza e sull'esegesi delle Scritture, selezionate per ogni singolo caso in base a precise finalità teologico/dottrinali; a questa si affianca il conseguente processo di circolazione di tali conoscenze attraverso una costante e indefessa opera di traduzione, realizzata seguendo tecniche particolari, elaborate in modo originale ovvero esemplificate sul consolidato modello dell'esegetica cristiana, di matrice alessandrina o antiochena (Bettiolo 2013).

27 Il corrispondente greco è ξενιτεία, nel caso specifico di Pietro l'Ibero da intendersi come «un tema centrale e connesso a una vera e propria 'spiritualità dell'esilio', come si è definita questa tendenza» (Parrinello 2010, 112). In siriano, il termine *ihidaya* indica specificamente il solitario. Tuttavia il fatto che questi viveva in solitudine ma all'interno o ai confini della città, condividendo tempi e spazi in compagnia di altri uomini, pur nella funzione attribuitagli dalla cristianità siriana come recupero antropologico ed escatologico di Adamo, lo accosta per certi aspetti ai monaci di Gaza che mantenevano uno stretto rapporto con le comunità cittadine.

28 Geronzio sottolinea più volte l'acribia intellettuale di Melania e l'impegno rivolto alla preparazione intellettuale e spirituale delle consorelle, specialmente in VG, 23; 26; 42; 43. In generale, si tratta di un aspetto che, essendo legato anche all'estrazione sociale elevata della nostra protagonista, pervade la narrazione quasi per intero. In particolare VG 26 rivela i tratti distintivi della formazione intellettuale riservata ai membri dell'aristocrazia senatoria tardo antica: «Δι' ὑπερβολὴν δὲ φιλομαθείας ἀγαγινώσκουσα ῥωμαῖστί ἐδόκει πᾶσιν μὴ εἶδέναι ἑλληνιστί, καὶ πάλιν ἀγαγινώσκουσα ἑλληνιστί ἐνομίζετο ῥωμαῖστί μὴ ἐπίστασθαι» (Inoltre, per un eccesso di apprendimento, quando si apprestava a leggere in latino sembrava a tutti che ignorasse il greco mentre viceversa quando pronunciava il greco sembrava non conoscere affatto la lingua latina; traduzione dell'autore). Cf. anche i relativi capitoli della *Vita* latina.

29 Per un'indagine complessiva sull'argomento si rimanda a Becker 2006. Cf. anche Noce, Pampaloni, Tavolieri 2013.

La storia di questo monachesimo che nel corso dei secoli abbandonerà progressivamente la sua militanza monofisita per allinearsi gradatamente all'orientamento filocalcedonese dominante non tradirà mai la sua matrice che, del resto in comune con altre esperienze ascetiche, consisteva nel rimuovere ogni ostacolo che impediva il corretto esercizio delle virtù. Inoltre attraverso una certa dimensione intellettuale che caratterizza entrambe i testi, è possibile individuare un monachesimo a stretto contatto con i circuiti più colti di Gaza, sede consolidata del dibattito neoplatonico, ricettacolo di discussioni teologiche e luogo del confronto cristologico fra i fedeli, aperto dai ceti dirigenti della città che interrogavano i vari asceti, confermando in tal modo il prestigio di cui costoro godevano presso i cittadini (Perrone 2004; Parrinello 2010).

6 Conclusioni

In linea generale, i testi ascetici prodotti dall'esperienza monastica di Gaza, fra i quali rientrano le nostre biografie, rivelano a un tempo la centralità dell'esperienza solitaria, riassunta in episodi ricorrenti di estraniamento *šelya/ήσυχία-šelya/ἀπάθεια*,³⁰ tipica comunque di tutta la letteratura agiografica, e l'indubbia vivacità delle relazioni sociali che, come appare dalle fonti letterarie e archeologiche, non è mai mancata nei territori, anche remoti, dove attecchì il fenomeno monastico nei suoi molteplici svolgimenti.

Tali caratteristiche trovano una sintesi nella felice espressione promossa da Lorenzo Perrone, che le interpreta complessivamente all'interno di una "scuola di cristianesimo" (Perrone 2004, 49) finalizzata alla creazione di un rapporto di "direzione spirituale" piuttosto che a un apprendimento tecnico o scientifico dei testi scritti (48).

Quest'ultimo aspetto verrà recuperato, nel corso del VII secolo, da alcuni monaci del Qatar di ambito siro-orientale, in modo particolare Dādīšō 'Qatrāiā, attraverso una pregevole opera di traduzione e di commento delle biografie dei monaci di Gaza che assumerà nel tempo un notevole prestigio filologico-letterario (Parrinello 2010; Tavolieri 2016).

30 Nei circuiti del monachesimo siro-orientale, il termine siriano *šelya*, che indica la *modalità sublime*, vale a dire il percorso edificatorio per eccellenza, può trovare nel greco una doppia corrispondenza: quella specifica di *percorso salvifico* ovvero, sulla base delle necessità del traduttore siro, quella di *quiete sicura*, significato che implica l'idea della protezione divina a tutela della scelta di vita dei solitari.

Bibliografia generale

Fonti primarie

- Clark, Elisabeth A. (1984). *The Life of Melania the Younger*. New York; Toronto: Edwin Mellen Press.
- Delehaye, Hippolyte (1903). «Sanctae Melaniae Iunioris Acta Graeca». *Analecta Bollandiana*, 22, 5-50.
- Gorce, Denise (1962). *Vie grecque de sainte Mélanie*. Paris: Les éditions du Cerf. Sources Chrétiennes 90.
- Grégoire, Henri; Kugener, Marc-Antoine (1930). *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*. Paris: Les Belles Lettres.
- Horn, Cornelia B.; Phenix Jr., Robert R. (2008). *John Rufus. The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Krottenthaler, Stephan (1912). *Das Leben der Heiligen Melania von Gerontius*. Kempten-München: Kösel Verlag, 445-98.
- Laurence, Patrick (2002). *Gérontius. La Vie latine de sainte Mélanie*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Marr, Nicola(i) Y. (1896). *Life of Peter the Iberian*. Pravoslavnyy Palestinskiy Sbornik 47(16.2).
- Mohrmann, Christine; Bastiansen, Antonius Adrianus Robertus; Smit, Jan W. (1983). *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. 2a ed. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Mohrmann, Christine; Bartelink, Gerhardus Johannes M. (1985). *Palladio. Storia Lausiaca*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Nau, Françoise (1912). «Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plerophories, c'est-à-dire téimognages et révélations». *Patrologia Orientalis*, 8(1), 11-183.
- Raabe, Richard (1895). *Vita Petri Iberi. Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirken-und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts: syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie*. Leipzig: Hinrichs.
- Rampolla Del Tindaro, Mariano (1905). *Santa Melania Giuniore, Senatrice Romana*. Roma: Tipografia Vaticana.

Fonti secondarie

- Assatiani, Nodar; Bendianachvili, Alexandre (1997). *Histoire de la Géorgie*. Paris; Montreal: L'Harmattan.
- Becker, Adam H. (2006). *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Berti, Vittorio (2010). «Il monachesimo siriano». Filoramo, Giovanni (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*. Brescia: Morcelliana editrice, 139-92.
- Bettolo, Paolo (2013). «Le scuole nella Chiesa siriano-orientale. Status quaestionis e prospettive della ricerca». Noce, Pampaloni, Tavolieri 2011, 17-46.
- Bitton-Ashkelony, Brouria; Kofsky, Aryeh (2000). «Gazan Monasticism in the Fourth-sixth Centuries. From Anchoritic to Cenobitic». *Proche-Orient Chrétien*, 50, 14-62.
- Boesch Gajano, Sofia (1990). «Le metamorfosi del racconto». Cavallo, Guglielmo; Fedeli, Paolo; Giardina, Andrea (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol. III. Roma: Salerno editrice, 217-43.
- Chitty, Derwas J. (1977). *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*. 2nd ed. London; Oxford: Blackwell.
- Draguet, René (1978). *Les Forms Syriaque de la matière de l'Histoire Lausiaque*, 2 vols. Leuven: Peeters. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vols. 389-390, 398-399.
- Giardina, Andrea (1988). «Carità eversiva. Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana». *Studi Storici*, 29, 127-42.
- Giardina, Andrea (1994). «Melania, la santa». Frascchetti, Augusto (a cura di), *Roma al femminile*. Roma-Bari: Laterza, 259-85.
- Lolashvili, Ivane (1983). *Areopagite Chronicle. Dionisius the Areopagite and Peter the Iberian in Classical Georgian Hagiography*. Tbilisi: Mecniereba.
- Noce, Carla; Pampaloni, Massimo; Tavolieri, Claudia (a cura di) (2013). *Le Vie del sapere in ambito siriano-mesopotamico dal III al IX secolo = Atti del Convegno Internazionale* (Roma, 12-13 maggio 2011). Roma: Pontificio Istituto Orientale. Orientalia Christiana Analecta 293
- Parrinello, Rosa Maria (2010). *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Perrone, Lorenzo (1995). «Monasticism in the Holy Land. From the Beginnings to the Crusaders». *Proche-Orient Chrétien*, 45, 31-63.
- Perrone, Lorenzo (1996). «'Sacramentum Iudaeae' (Gerolamo, Ep. 46). Gerusalemme e la Terra Santa nel pensiero cristiano dei primi secoli. Continuità e trasformazioni». Melloni, Alberto; Menozzi, Daniele; Ruggieri Giuseppe; Toschi, Massimo (a cura di), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*. Bologna: il Mulino, 445-78.
- Perrone, Lorenzo (1997). «I Padri del monachesimo di Gaza (IV-V sec.). La fedeltà allo spirito delle origini». *La chiesa nel tempo*, 13, 86-116.
- Perrone, Lorenzo (1999). «Aspects of Palestinian Monasticism in Byzantine Time. Some Comments and Proposal». Hummel, Thomas; Hintlian, Kevork; Carmesund, Ulf (eds.), *Patterns of the Past. Prospects for the*

- Future. The Christian Heritage of the Holy Land*. London: Melisende, 264-72.
- Perrone, Lorenzo (2004). «All'ombra dei luoghi Santi. Il monachesimo di Palestina in epoca bizantina e l'esperienza di Gaza». *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo = Atti del Convegno ecumenico Internazionale di spiritualità* (Bose, 14-16 settembre 2003). Magnano: Qiqajon, 23-50.
- Pierre, Marie-Joseph (1988). *Aphraate le Sage Persan. Les exposés*, vol 1. Paris: Les éditions du Cerf. Sources Chrétiennes 349.
- Rubin, Zeev (1998). «Porphyrius of Gaza and the Conflict Between Christianity and Paganism in Southern Palestine». Kofsky, Aryeh; Stroumsa, Guy (eds.), *Sharing the Sacred. Religious and Conflicts in the Holy Land. First-Fifteenth Centuries C.E.* Jerusalem: Yad Izhac Ben Zvi, 31-66.
- Silogava, Valeri; Shengelia, Kakha (2007). *History of Georgia. From the Ancient Times Through the 'Rose Revolution'*. Tbilisi: Caucasus University House.
- Tavolieri, Claudia (2016). «Historiography and Hagiographic Texts. The Syriac Versions of Palladius' 'Historia Lausiaca'» [online]. *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 52, 45-58. DOI 10.14277/2385-3042.
- Walker, Peter W.L. (1990). *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilken, Robert L. (1992). *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*. New Haven: Yale University Press.

L'icona miracolosa del principe Ašot II Bagratuni

Marco Ruffilli

(Université de Genève, Suisse)

Abstract The Armenian prince Ašot II Bagratuni (7th AD) placed in the church he himself founded in the village of Daroynk' a Byzantine icon mentioned in the Armenian historical sources as an image of the 'Incarnation of Christ', coming from 'the West'. The years of the principality of Ašot II partly coincide with those of the first of the two reigns of Justinian II, the emperor who for the first time issued monetary types with the image of Christ impressed and presided in 691-692 the Quinisext Council 'in Trullo', whose canon no. LXXXII dealt with the representation of the Saviour's body. The case of Ašot is an example of the worship of icons in the late 7th century Armenia and contributes to witness both the circulation of this kind of artifacts in the Armenian territories and the impact of the contemporary reflections about the Incarnation of Christ and the sacred images; in agreement, moreover, with the condemnation of the iconoclastic theses expressed in the Armenian treatise attributed to Vrt'anēs K'ert'ot.

Keywords Icons. Incarnation of Christ. Prince Ašot II Bagratuni. Justinian II. Armenia and Byzantium.

La compilazione storica di Łewond, tradizionalmente datata al termine dell'VIII secolo, preserva la memoria di un'immagine sacra che il principe Ašot II Bagratuni (685-686/688-689 d.C.)¹ avrebbe importato 'dall'Occidente' e collocato nella chiesa da lui stesso fondata a Daroynk' (o Dariwnk', presso l'odierna Doğubayazıt, Turchia), antico centro fortificato dell'Ayrarat e sede capitale del suo territorio:²

1 Diverse le proposte circa gli estremi cronologici del suo principato (cf. Martin-Hisard 2015, 32 nota 189): 685-9 per Ter-Gevondjan 1977, 270 e Laurent, Canard 1980, 402 nota 7; 686-90 per Toumanoff 1990, 112, tav. 14.15; 685-686/688-689 per Settipani 2013, 577 ss., seguito in questo contributo. Cf. ancora Martin-Hisard 2015, 223-83 per un'introduzione all'opera di Łewond, con bibliografia precedente, e in particolare 237-60 per il dibattito circa la datazione del testo (l'autrice propende per quella tradizionale, specificatamente all'ultimo decennio dell'VIII secolo, contro la proposta di Greenwood 2009 e 2012 di posdattarne la composizione al termine del IX secolo).

2 La bibliografia sull'icona di Ašot non è vasta. Cf. anzitutto le osservazioni in margine al *locus* di Łewond in Ezeanc' 1887, 179 ss. nota 17; Arzoumanian 2008, 162 nota 3; Martin-Hisard 2015, 33 nota 194 e 34 note 195-8. Tra coloro che trattano l'episodio, Sedrakean 1904, 83 ss.; Der Nersessian 1944-45, 75; 1945, 112; 1946, 73; Arevšatyan 1997, 107-13; Bacci 1998, 189; Achkarian 2005, 42 e 66; Greenwood 2008, 344 ss.

Dopo la morte di Krikor [Mamikonean], gli succedette nell'autorità di principe il patrizio (սասրիկ *patrik*) Ašot, uomo rinomato e rispettato tra i notabili armeni, membro della casa dei Bagratuni, facoltoso e dotato di grande autorità, morigerato e virtuoso nella condotta, nobile più di chiunque altro e noto per il timor di Dio. Dedito ad ogni genere di opera benevola, si interessò all'educazione e arricchì le chiese di Dio di studî teologici (վարդասպետական արուեստիւք *vardapetakan arvestiwk'*),³ gruppi di chierici e splendida suppellettile, tutta tratta dal suo tesoro. Edificò una chiesa a Daroynk', sua capitale, e collocò in essa l'icona (գլխնդանագրեալ զպատկերն *zkendanagreal zpatkern*: "l'immagine dipinta") del Cristo incarnato (մարդէղութեանն Քրիստոսի *mardehut'eann K'ristosi*: 'dell'Incarnazione di Cristo'),⁴ con i suoi prodigiosi poteri, che egli aveva recato dall'Occidente (ի մտիցն արևու i *mtic'n arewu*), e diede nome alla chiesa ispirandosi a quella. (*Patmut'iwn Hayoc' V*: Ezeanc' 1887, 16; *Patmabanut'iwn VI* (5): Martin-Hisard 2015, ed. Hakobian, 33. [trad. dell'Autore]

զպատկեր *zpatker* Ezeanc' 1887, 16; զպատկերն *zpatkern* Martin-Hisard (ed. Hakobian) 2015, 33

L'episodio è narrato da altri due storici armeni, Step'anos di Tarōn Asohik ('Cantore') nel X secolo e Vardan Arewelc'i ('l'Orientale') nel XII. Nella sua *Storia universale* Step'anos - la cui fonte sembra essere qui, per via diretta o indiretta, lo stesso Lewond - scrive:

Successore [di Krikor Mamikonean] fu Ašot, patrizio, uomo illustre, amico dello studio e pieno di timor di Dio. Egli costruì Daroynk'. Avendo fatto venire dall'Occidente (ի մտիցն արևու i *mtic'n arewu*) un'icona (գլխնդանագրեալ պատկեր *zkendanagreal patker*: 'un'immagine dipinta') del Cristo incarnato (մարդէղութեանն Քրիստոսի *mardehut'eann K'ristosi* 'dell'Incarnazione di Cristo'),⁵ la collocò con solenni celebrazioni in quella chiesa che intitolò a tale nome. (*Patm. tiezerakan II 4*: Malxasianc' 1885, 122 ss.) [trad. dell'Autore]

3 Cf. Chahnazarian 1856, 16: «écoles théologiques»; Bedrosian 2006 (n.n.): «doctoral arts»; Arzoumanian 2007, 55: «doctoral office»; Martin-Hisard 2015, 32 «la science des vardapets».

4 Chahnazarian 1856, 16: «miraculeux tableau de l'incarnation de Jésus-Christ»; Arzoumanian 2007, 55: «the icon of Christ's incarnation»; Martin-Hisard 2005, 32: «une image peinte d'après nature du Christ fait homme» (33 nota 194: «une image peinte à la ressemblance du modèle vivant, par opposition aux images peintes symboliques ou allégoriques»).

5 Cf. Greenwood 2017, 187: «the painted image of the Incarnation of Christ». Le precedenti versioni (in russo, francese, tedesco, armeno moderno or.) dell'opera di Step'anos sono segnalate alle pagine 330 e seguenti.

Vardan invece, nella sua *Compilazione storica*, attribuisce al figlio di Ašot II l'importazione dell'icona:

[Ašot] che costruì la chiesa di Daroynk' dedicandola all'immagine del Salvatore (յանուն փրկչական պատկերին *yanun P'rkč'akan patkerin*),⁶ che suo figlio aveva portato dall'Occidente (յարուստից *yarewmtic'*); e durante la cerimonia di dedizione della chiesa cantò l'inno *Zors* ispirandosi a quell'immagine.⁷ (*Hawak'umn Patmut'ean* XXXVII: Ališan 1862, 37; Muyltermans 1927, 50 ss.) [trad. dell'Autore]

Figlio di Smbat V (Toumanoff 1990, 112, tav. 14.15; Settapani 2013, 577 ss.; Martin-Hisard 2015, 32 ss. nota 190 e 286, tav. 1), alto ufficiale nell'esercito imperiale (Settapani 2013, 574; Martin-Hisard 2015, 22 ss. e nota 130), Ašot II succedette, stando alle fonti, a Krikor Mamikonean (662-685), primo notevole armeno, secondo Ľewond (IV 19: Martin-Hisard 2015, 26 ss. e nota 155) a essere nominato principe dagli Arabi, tuttavia riluttante, talvolta, al pagamento del tributo (Ľewond V 8-9: Martin-Hisard 2015, 30 ss. e nota 179), infine ucciso in combattimento durante un'incursione khazara (Ľewond V 10: Martin-Hisard 2015, 30 ss.; Grousset 2008, 305): l'ascesa di Ašot all'ishkhanato segna pertanto un importante cambiamento dinastico, dai Mamikonean ai Bagratuni, detentori di possedimenti nella zona di Sper, nell'Alta Armenia (Martin-Hisard 2015, 26 nota 151). Nel complicato contesto geografico e politico in cui il popolo armeno era collocato, il *patrik* (< gr. *patrikios*) Ašot è stato incluso in modo condivisibile da Tim Greenwood (2008, 344 ss.) entro la sfera di Bisanzio, come sarebbe testimoniato dalla stessa importazione dell'icona. Va osservato, a questo proposito, che tra gli ultimi mesi di regno dell'imperatore Costantino IV (668-685) e i primi del suo successore Giustiniano II (685-695; 705-711), ultimo della dinastia eraclide, si instaurò una tregua tra impero e califfato omayyade, su richiesta del califfo 'Abd al-Malik (685-692), dietro pagamento di un tributo (Martin-Hisard 2015, 31 nota 184), ma senza che questo si traducesse in una maggiore sicurezza per il popolo armeno:⁸ nel primo

6 Muyltermans 1927, 96: «en l'honneur de l'image du Saviour»; Thomson 1989, 179: «dedicated to the Image of the Savior».

7 Cf. Arevšatyan 1997 sull'inno *Zors est patkeri k'um*, cantato il quinto giorno dell'ottavo per la festa dell'Esaltazione della Santa Croce, e in part. sulla sua attribuzione.

8 Su Giustiniano II, introduttivamente Cheynet [2006] 2008, 12-6; Ostrogorsky [1963] 1993, 112-5, 118-24. Sul califfato di 'Abd al-Malik: Lapidus [1988] 1993, 68-71. Negli stessi anni 684-692 coesistevano due califfati, quello ascemita del šaḥābī ('Compagno [del Profeta]') 'Abd Allāh ibn al-Zubayr nel Ḥiğāz e quello omayyade di Marwān prima (684-685) e appunto di 'Abd al-Malik ibn Marwān dopo (685-692): Noth [2004] 2010, 101. Sulla tregua con Bisanzio, Cheynet [2006] 2008, 12. Sotto il califfato di 'Abd al-Malik è tra l'altro edificata la Cupola della Rocca (Qubbat al-Šakhra) di Gerusalemme: Lapidus [1988] 1993, 93;

anno del principato di Ašot il nuovo imperatore Giustiniano II non esitò a ordinare una spedizione in Armenia, la cui estensione rimane incerta, ma che secondo la testimonianza di Lewond ridusse in rovina numerosi edifici (VII 1-2: Martin-Hisard 2015, 34).⁹

Un'incursione araba nei villaggi di Mark', Xram, Ĵuła e Xošakunik' contrassegnò invece l'ultimo anno del regno di Ašot che, reso edotto delle violenze là perpetrate, guidò un attacco contro gli Arabi: questo fuggì l'invasore ma costò la vita allo stesso principe che, trasportato gravemente ferito a Daroynk', vi morì (Lewond VII 9-16: Martin-Hisard 2015, 38). Trovò sepoltura nel mausoleo di famiglia, dove già giacevano almeno Smbat IV 'Xosrow Šum' e il figlio di questi, Varaz Tiroc' (Sebēos XXIX: Thomson 1999, 54; Sebēos XXVII: Gugerotti 1990, 80; Sebēos XLIV: Thomson 1999, 108; Sebēos XLII: Gugerotti 1990, 111), e nel quale fu deposto ancora Ašot III nel 761 o 765 (se l'identità della formula di Lewond corrisponde, come è ragionevole pensare, all'identità del luogo di sepoltura: Martin-Hisard 2015, 38 nota 229). Si può qui immaginare una struttura architettonica semi-ipogea, del genere testimoniato dal mausoleo arsacide di Ałc' e da numerosi altri edifici memoriali, con alcune varianti anche significative.¹⁰

La località di Daroynk' doveva presentarsi come un 'villaggio' o un insieme di piccoli borghi, sormontato dalla cittadella fortificata tuttora visibile. La fortezza, di antichissima fondazione, passò dagli Arsacidi ai Bagratuni probabilmente nel corso del IV secolo ed è proprio la regione di Daroynk' a essere identificata dalle fonti come la sede principale ed elettiva (*ostan*) dei Bagratuni, a partire dal VII secolo, poi abbandonata dalla famiglia nel secolo successivo in ragione delle frequenti incursioni arabe. Alla fase bagratide molto verosimilmente appartengono alcuni significativi ampliamenti della struttura fortificata, in particolare la costruzione della possente muraglia meridionale caratterizzata dall'accuratezza con la quale furono eseguiti i grandi blocchi di pietra e dal richiamo all'architettura ecclesiastica nella scelta di variare, a fini estetici, l'altezza dei singoli corsi di pietra (Gandolfo 1973, 176 ss.; Edwards 1984, 440). La costruzione della

Enderlein [2004] 2007, 64 ss. Più in generale, sui rapporti tra Armeni e Arabi nei primi decenni del califfato omayyade: Dadoyan 2011, 65 ss.

9 Cf. ancora Martin-Hisard 2015, 34 ss. nota 202, che iscrive ipoteticamente tale spedizione - ritenuta già da Teofane (*Chronogr.* 6178 AM = 685/686 d.C.: de Boor 1883, 363) avventata e contraddittoria - nell'ambito della riscossione del tributo dovuto dagli Arabi ai Bizantini.

10 Thierry, Donabédian 1987, 53 ne indicano diverse tipologie: a camera semplice come quelli di Santa Gayanē e Santa Hrip'simē a Ĕjmiacin, Santi Vardanank' a Zovuni e altrove; a camera doppia come ad Ałudi e a Naxč'awan (odierna Kocaköy: cf. anche Sinclair 1987, 422), dove aveva sede il mausoleo della dinastia partico-arsacide dei Kamsarakan; a camera cruciforme (sul modello delle tombe siriane) come quello cit. di Ałc' (metà del V secolo) e altri presso Erewan e Ani; a camera con doppio accesso come nel mausoleo di San Mesrop a Ošakan e di San Gregorio ad Amaras, fondato da Vaxtang III. Su Ałc'/Ałjk' in particolare: Thierry, Donabédian 1987, 364, fig. 196; 473, figg. 567 e 569; Cuneo 1988, 210 ss.

chiesa da parte di Ašot II si inserisce pertanto in questa volontà di progressiva espansione architettonica, religiosa e culturale di Daroynk',¹¹ benché il principe appaia, stando alla testimonianza di Łewond, interessato a un ben più ampio programma di sviluppo che procedeva oltre la residenza familiare per coinvolgere, adornandole e arricchendole di dotti chierici, «le chiese di Dio» (*Patmut'iwñ Hayoc' V: Ezeanc' 1887, 16; Patmabanut'iwñ VI (5): Martin-Hisard 2015, ed. Hakobian, 33*). Quella costruita a Daroynk' è nominata ancora da Mxit'ar di Ayrivank' nel XIII secolo: «Ašot costruì la chiesa del Santo Salvatore (ՄԱՐԻՔ ՄԻՐԿԻՉ *Surb P'rkic'*)», ma senza menzione dell'icona (Brosset 1869, 79).

Tornando al passo di Łewond, va osservato che il verbo armeno կենդանագրել *kendanagrel* è calco esatto del greco ζωγραφεῖν (< ζῶς, γράφω) 'raffigurare in modo somigliante al modello vivente', ovvero 'dipingere in modo verosimigliante', 'ritrarre'.¹² Il termine stesso echeggia pertanto la consapevolezza del concetto greco di ζωγραφία con riferimento alla produzione di immagini sacre, in coerenza del resto con l'importazione di icone dall'impero bizantino, quale risulta anche dal noto *pamphlet* anticonoclasta attribuito a Vrt'anēs K'ert'oł (Der Nersessian 1944-45, 58-69). Il nesso *kendanagreal patker*, riferito a un soggetto sacro, finisce dunque con l'assumere il significato di 'icona', ovvero di 'immagine corrispondente al Prototipo'.

11 Secondo Edwards 1984, 440, la piccola moschea eretta sotto Selim I accanto alla fortificazione potrebbe sorgere sul luogo della chiesa fondata da Ašot e potrebbe averne riutilizzato in parte i materiali. Su Bayazit/Bayezid (ott.), od. Doğubayazit, cf. Edwards 1988 s.v.

12 Cf. Martin-Hisard 2015, 33 nota 194. Il sost. *kendanagrut'iwñ* è attestato per es. in Movsēs Xorenac'i, *Hayoc' patmut'iwñ* II, 32 e Step'anos Tarōnec'i, *Tiezerakan patm.* I, 5 (cf. Greenwood 2017, 126), ovvero nei passi relativi alla venerata immagine sacra nota come il santo Mandilio (μανδύλιον: panno, telo) di Edessa, che sarebbe stata donata da Gesù Cristo al re Abgar ('Abgar) V 'Ukkāmā 'il Nero': ne fa menzione Nicolotti [2011] 2015, 35, soprattutto per sostenere la tesi della natura pittorica, e non achiropita, del Mandilio edesseno nella tradizione armena. A questo proposito occorre comunque precisare che anche nella letteratura armena il Mandilio è talvolta presentato come achiropita. Oltre alla versione seriore (post XI sec.: Outtier 1999, 131) della stessa leggenda inclusa nei mss. Matenadaran nr. 3854 (1471), ff. 80v-88v e 7993 (1692), ff. 152v-153v - edita e volta in francese da B. Outtier (1999, 132-45) e cit. in nota dallo stesso Nicolotti (2015, 36 nota 16) - che riferisce l'origine miracolosa del Mandilio (Outtier 1999, 139), anche la compilazione geografica (*Ašxarhac'oyc'*) di Anania di Širak, già attribuita a Mosè di Corene, menziona nella sua *versio brevis* (post 636-ante 700, secondo Hewsens 1992, 34, al netto di ogni possibile interpolazione): «Urrha [Edessa], ubi Servatoris effigies non manu facta (*anjeragorc patker*) extat» (trad. lat. di William e George Whiston 1736, 362; cf. Hewsens 1992, 71A: «[Mesopotamia] has two mountains, two rivers and many cities, one of which is Urha where there is an icon of the Savior not made by human hands»; cf. anche 265 nota 189A) ponendosi così nella linea degli *Atti* di San Mari e di Evagrio Scolastico (VI secolo) quanto alla natura achiropita del telo edesseno. Il tardissimo *Addendum* (XIV sec.) all'*Ašxarhac'oyc'* analizzato da Hewsens 1992, 322 ss. non menziona tuttavia l'immagine di Edessa come *anjeragorc*. Nell'*Ašxarhac'oyc'* di Vardan Arewelc'i (XII sec.), invece, l'immagine di Edessa è ancora *anjeragorc*: Berbērian 1970, 21, righe 183 ss., e 44, righe 240 ss. La principale bibliografia sul Mandilio è raccolta da Bacci 2014, 227 nota 37 (cf. anche 30-6 per un'introduzione al tema dei ritratti achiropiti di Cristo).

Riguardo alla sorte di questo manufatto sembra purtroppo eloquente la parola del medesimo Lewond (XX (16) 3: Martin-Hisard 2015, 84 ss.; cf. Achkarian 2005, 44) laddove dice che «le icone della vera Incarnazione (զկենդանագրեալ պատկերս ջշմարիտ մարդեղութեանն *zkendanagreal patkers jšmarit mardēlut'eann*) del nostro Signore e Salvatore e quelle dei suoi discepoli»¹³ andarono distrutte nel secolo successivo per ordine del califfo Yazīd II (720-724). Il passo mostra comunque con chiarezza una certa diffusione delle immagini sacre in Armenia ed è ragionevole pensare che anche dell'icona importata da Ašot – venerata solennemente e ritenuta miracolosa – fossero state tratte copie.¹⁴

Occorre ora interrogarsi circa l'aspetto che il Cristo di Daroynk' doveva avere, anche in relazione ad alcuni eventi che, in quegli anni, rivestono una grande importanza per la rappresentazione della figura del Salvatore. Intanto, essa appare per la prima volta come tipo numismatico a sé stante sui conî monetari dell'imperatore Giustiniano II, in due tipologie iconografiche differenti. Sul *recto* di alcuni solidi e trienti (Breckenridge 1959, 74 ss., pl. I-5/fig. 5; 80, pl. V-30/fig. 30: solido di tipo II; 75, pl. I-6/fig. 6: triente di tipo II; cf. Bellinger 1950, 109) il Cristo appare in una restituzione (fig. 1) che ricorda la celebre icona sinaitica (fig. 3) del Cristo Pantocratore (VI secolo; cf. per

13 Cf. Chahnazarian 1856, 98: «les tableaux représentant l'incarnation véridique de notre Maître et Sauveur et les images de ses disciples»; Arzuomanian 2008, 106: «the icon of the true incarnation of our Lord and Savior and his disciples»; Martin-Hisard 2015, 84: «les images peintes d'après nature de la véritable humanité de notre Seigneur e Sauveur ainsi que de ses disciples».

14 A testimonianza del duraturo prestigio dell'icona di Ašot, vanno comunque riferite le parole del vescovo Yovhannes Šahxatuneanc' (cit. in Sedrakean 1904, 83 ss.), secondo il quale «è chiamata 'Amenap'rkič' un'icona della Deposizione di Cristo dalla croce [...] per mano dell'evangelista Giovanni [...] portata dalla Grecia in Armenia dal figlio del principe Ašot Bagratuni». Karapet Šahnazareanc'/Chahnazarian (1814-1865) sosteneva conformemente che, alla sua epoca, l'icona di Ašot si trovava ancora a Ējmiacin, e la chiesa fatta costruire dal principe a Daroynk' sarebbe stata intitolata al Cristo 'Amenap'rkič': un *titulus*, quest'ultimo, che non compare in nessuno degli storici antichi che menzionano l'icona, come sottolineava già K'erovbē Patkanean, cit. da Ezeanc' nella sua edizione di Lewond (1887, 179 ss. nota 18). Chahnazarian segue dunque la tradizione riferita da Šahxatuneanc' nel ritenere che l'icona di Ašot e la Deposizione lignea di Ējmiacin siano lo stesso oggetto, e tale identificazione deve avere forse contribuito a suggerirgli il titolo in discorso. La dedicazione della chiesa di Ašot a Gesù Cristo è comunque assicurata da Lewond e Step'anos in relazione al soggetto dell'icona; Vardan aggiunge, sempre a proposito dell'immagine, un preciso riferimento al Cristo Salvatore (*yanun P'rkč'akan patkerin*, cf. *supra*) e infine Mxit'ar di Ayriverank' menziona esplicitamente il titolo di 'Surb P'rkič'. Quanto all'icona della Deposizione custodita nel Museo della Chiesa Madre di Ējmiacin (nr. inv. USUØ 33), essa appare invece un'opera molto più tarda (inizio dell'XI secolo per Thierry, Donabédian 1987, 128, 206 e 389, fig. 292). Si riscontra comunque in letteratura una certa confusione tra l'icona di Ašot e quella donata al monastero di Hawuc' T'ar ('Dimora degli uccelli') dal nobile Grigor Magistros, identificata anch'essa con la Deposizione di Ējmiacin: Małak'iaŷ Ōrmanean (1912, 764) narrava che l'icona di Daroynk' era stata trasportata prima a Hawuc' T'ar e di lì a Ējmiacin, ma Arzuomanian (2008, 162 nota 3) ricorda come già Yovsep'ean 1937, 36 avesse precisato la distinzione tra le due icone. Oltre allo stesso Yovsep'ean 1937, cf. sul monastero di Hawuc' T'ar Mat'ewosyan 2012.

es. Boyd 1979), mentre altri conî dello stesso imperatore sono caratterizzati da una rappresentazione del Cristo (fig. 2), con corta barba e acconciatura a due corsi di capelli ricci (Breckenridge 1959, 15; cf. per es. 75, pl. I-7/fig. 7; 80, pl. IX 38/fig. 7: solido di tipo III; 75, pl. I-9/fig. 9: solido di tipo IV, ecc.; cf. Bellinger 1950, 110). La figura del Salvatore scomparirà dalla monetazione bizantina sino a Michele III, i cui conî richiamano direttamente alcune monete di Giustiniano II, ormai superata la drammatica stagione iconoclasta.¹⁵

Il Cristo raffigurato sul solido e sul triente menzionati (che Breckenridge 1959, 33 definisce «tipo di Cristo A») presenta lunghi capelli fluenti e ondulati, partiti al centro del capo, dove due piccole ciocche sporgono sulla fronte; porta una lunga barba; gli occhi sono segnati da spesse palpebre, il setto nasale è allungato. Indossa un mantello (*pallium*) ripiegato in modo asimmetrico sul petto, sopra una tunica (*colobium*). La mano destra è in atto di benedire con l'indice e il medio sollevati, l'anulare e il mignolo ripiegati sul pollice, mentre sul lato sinistro del petto si nota il libro dei Vangeli, evidentemente sorretto dalla mano sinistra, invisibile nel conio. La somiglianza particolarmente serrata con l'icona del Cristo conservata nel Museo di Santa Caterina in Egitto (Penisola del Sinai), rivela in modo indubitabile un preesistente modello comune (come già notava Kitzinger [1977] 1989, 135 ss., secondo il quale si trattava di «un'accurata replica su piccola scala di una figura pienamente modellata in pittura o in rilievo»), che doveva essere ben vivo e presente negli anni di Giustiniano II, se esso fu impiegato nei conî. In generale comunque, la tipologia del Cristo con capelli e barba lunghi, mano benedicente e Vangelo (nota in séguito in ambito bizantino come il 'Pantocratore' e presentata nelle legende dei conî giustiniani come *Rex regnantium*) si riscontra in altri contesti molto antichi, come – per richiamare alcuni casi molto noti – nella catacomba di San Ponziano a Roma o nel dittico eburneo di San Lupicino (VI sec.) del Musée Cluny di Parigi (mentre nei mosaici ravennati, come in Sant'Apollinare in Classe e in Sant'Apollinare nuovo, è assiso in trono con mano benedicente e scettro al posto del Vangelo); né mette conto ricordare che l'immagine del solo Cristo barbato e con lunghi capelli, ormai affermatissima nel VI secolo, è attestata sin dal III come *Christus Docens* (a titolo d'esempio nell'Ipogeo degli Aureli) e, di là da questo, nel IV-V (Catacombe di Santa Commodilla).¹⁶

¹⁵ Sul busto di Cristo nei conî di Giustiniano II cf. anche Grabar [1984] 2011, 78 ss.; 86-9; 149-52; in séguito Grierson 1968, 568 ss.; 1973, 146; Kitzinger [1976] 1992, 171 nota 64; Wolf 2000 (con principale bibliogr. prec.); Bacci 2014, 131-6.

¹⁶ Breckenridge 1959, 33-42, sottolinea alcune differenze iconografiche tra il Cristo delle catacombe di Ponziano e quello di S. Maria Antiqua, e avanza la tesi che il Cristo dei conî giustiniani non sia che il particolare di un'immagine di Cristo assiso in trono, del quale egli ricerca il modello più prossimo, ravvisandolo in via ipotetica nel mosaico del Cristo intronizzato nell'abside del Crisotriclinio, opera distrutta in epoca iconoclasta e ripristinata da Michele III.



Figura 1. Solido di Giustiniano II, *recto* e *verso*, 692-695. Oro, 4,46 g, 19 mm. Washington. Dumbarton Oaks Collection. Fonte: <http://www.doaks.org>



Figura 2. Solido di Giustiniano II, *recto* e *verso*, 705-706. Oro, 4,42 g, 21 mm. Washington. Dumbarton Oaks Collection. Fonte: <http://www.doaks.org>



Figura 3. Cristo 'Pantocratore', VI sec., encausto su legno. Santa Caterina (Penisola del Sinai, Egitto), Monastero di Santa Caterina

Nel 691-692 Giustiniano II presiederà il Concilio Quinisesto (o Pentecoto) 'in Trullo', il cui canone 82 proibirà le rappresentazioni simboliche di Cristo in favore della rappresentazione del suo corpo.¹⁷ Esso ripropone la dialettica teologica tra legge e grazia in relazione alle immagini sacre:

In alcune immagini delle venerabili icone (τῶν σεπτῶν εἰκόνων) è raffigurato un agnello additato dal Precursore, là collocato come un emblema della grazia, prefigurando per noi, attraverso la Legge, la verità, ovvero il vero Agnello, Cristo nostro Dio. Pur onorando dunque le antiche figure e le ombre (τὰς σκιὰς), come simboli e abbozzi della verità, donati alla Chiesa, preferiamo la grazia (χάρις) e la verità (ἀλήθειαν), accogliendole come l'adempimento della legge. Affinché dunque tale compimento sia mostrato agli occhi di tutti fin nelle opere di pittura (χρωματουργίας), noi decretiamo che, anche nelle icone, la persona dell'Agnello che toglie il peccato del mondo, Cristo nostro Dio, sia rappresentata secondo il suo aspetto umano (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα), anziché con l'antico agnello: in modo da comprendere l'elevatezza dell'umiltà del Verbo di Dio, ed essere condotti, come per mano, alla memoria della sua abitazione nella carne (τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας), della sua passione, della sua morte salvatrice e della redenzione che ne è venuta per il mondo. (Ohme 2013, 54) [trad. dell'Autore]¹⁸

La legittimità del culto delle immagini, oggetto di dibattito sin dal IV secolo, è qui sottintesa; l'immagine del corpo del Salvatore è ricondotta esplicitamente alla dottrina dell'Incarnazione.¹⁹ Ciò ha indotto anche a

17 Stando alle Παραστάσεις σύντομοι χρονικά, il breve trattato dell'VIII-IX sec. sulla topografia di Costantinopoli e i suoi monumenti (*Enarr. breves chronogr.* 37: Praeger [1901] 1989, 39 ss.), lo stesso Giustiniano II era raffigurato nella 'Basilica' (su cui Janin 1964, 157-60) in un gruppo scultoreo entro il quale l'imperatore appariva inginocchiato insieme a sua moglie, all'epoca del suo secondo regno (cf. Dagron 1984, 42 ss.). A Giustiniano II, tra l'altro, si deve anche la costruzione, presso il Crisotriclinio, del Lausiaco (Λαυσιακός), dove più tardi si svolse una lunga discussione tra Teofilo e i due santi fratelli Teodoro e Teofane 'Grapti' ('Marchiati') sul culto delle immagini (*Theoph. Cont.* III 44: PG, CIX, 161B; cf. Janin 1964, 115). Teodoro e Teofane erano stati inviati a Costantinopoli da Gerusalemme per difendere il culto delle immagini presso Leone V l'Armeno: Kirsch 1912, 577 s.v.; Stiernon 1969, s.v.

18 Cf. Percival 1916, 401 (trad. ingl.).

19 Ancora imprescindibile per l'intera questione dell'immagine sacra e del suo culto dalle origini del cristianesimo sino alla conclusione della disputa iconoclasta è il minuzioso saggio/dossier di André Grabar (2011, 1a ed. 1957, 2a ed. 1984, con revisioni e aggiunte) sull'iconoclasmo bizantino. Nella vastissima bibliografia sulla nascita dell'icona e il suo significato culturale e teologico, cf. in generale Belting [1990] 2001, 71-180; sulle più antiche icone pervenuteci, Velmans [2002] 2008, 7-20; sul culto dell'immagine e l'arte bizantina in epoca preiconoclasta, Kitzinger [1976] 1992; sui fondamenti teologici del culto dell'immagine, con part. riferimento a Origene, Eusebio di Cesarea, Cirillo di Alessandria e Massimo il Confessore: Schönborn [1984] 2003, 46-126. Sulla controversia iconoclasta, ancora Belting

chiedersi se, nel raccomandare la rappresentazione del Cristo secondo il suo aspetto umano, i Padri avessero, a quest'altezza cronologica, una concezione almeno in parte condivisa delle fattezze del Cristo, ovvero se alcune caratteristiche iconografiche fossero ritenute più rappresentative della sua Incarnazione. Nel datare i conî giustinianeî secondo i diversi tipi, Breckenridge (1959, 61, nota 25) ricorda come inizialmente André Grabar ravvisasse nel tipo II (Cristo di tipo A) una maggiore aderenza ai canoni del Concilio, per poi mutare però la sua opinione in favore dei tipi III/IV²⁰ (Cristo di tipo B), con un'argomentazione tuttavia piuttosto arbitraria secondo la quale il Cristo 'giovane' del tipo B sarebbe più corrispondente all'idea dell'Agnello sacrificale ricordata nel citato canone conciliare (Grabar [1984] 2011, 78 ss.): esso andrebbe pertanto ascritto agli anni del primo regno di Giustiniano II, subito dopo il Concilio.

Breckenridge oppone alla tesi di Grabar un argomento geografico. Mentre il tipo numismatico II (Cristo A) è stato reperito solo a Costantinopoli e nell'Esarcato d'Africa, il tipo III (Cristo B) risulta presente anche in Italia, addirittura a Roma. Il *globus* retto dall'imperatore nel verso di taluni conî del tipo numismatico III proclama inoltre la parola *pax*: esso sarebbe perciò da iscriversi in una politica di pacificazione con il papato, tipica del secondo regno di Giustiniano II. Il conio di tipo III e il Cristo di tipo B risulterebbero, nelle intenzioni dell'imperatore, meglio accettati all'Occidente e meno avversi al rigetto degli Atti del Concilio già operato dal papa Sergio I (687-701), che ne proibì la pubblicazione (Breckenridge 1959, 61). Secondo questa linea, sarebbe dunque il Cristo di tipo A a essere più conforme ai dettami del canone 82 del Concilio Quinisesto e i conî di tipo II andrebbero datati perciò al primo regno di Giustiniano II, negli anni appena posteriori al Concilio stesso (692-695).

L'immagine di Cristo che Ašot II Bagratuni importò da Occidente doveva riflettere una concezione del suo aspetto diffusa e condivisa in quel torno di anni; la posizione del principe, il suo titolo bizantino di 'patrizio', conferiscono al suo interesse per l'icona greca un certo tono ufficiale. Sembra dunque doversi ipotizzare che l'aspetto del Cristo nell'icona dovesse corrispondere in linea generale al modello che sarà impiegato di lì a poco nei conî di Giustiniano (Cristo di tipo A) e in altri oggetti (Tichy 2008, 89 ss.), come il cammeo del Kunsthistorisches Museum di Vienna (inv. IX 2607) già studiato e datato da Rudolf Noll (1965) all'impero di Leonzio (695-698).

[1990] 2001, 181-203; Schönborn [1984] 2003, 131-82; Passarelli [2002] 2008, 21-40. Versione it. degli Atti del secondo Concilio di Nicea in Russo [1997] 1999, 15-167, con i saggi di Re, Andaloro, Valenziano alle 171-206.

20 Dopo che Giustiniano II ebbe associato al regno il giovane Tiberio, il verso di alcuni conî prese a mostrare la figura dei due imperatori, distinguendosi essi, in tal modo, dal tipo III, che pure presumibilmente continuava a circolare, ma mantenendo nel *recto* la stessa tipologia di Cristo (Breckenridge 1957, 62).

Tale tipo fisico, destinato ad affermarsi, e quello con i capelli corti e ricci hanno suscitato un vasto dibattito – che non è possibile riassumere adeguatamente in questa sede – fondato talvolta su malcerte categorie quali ‘Cristo ellenistico/Cristo semitico’.²¹ D’altra parte, immagini largamente venerate, come quella edessena associata alla leggenda di Abgar o ancora l’icona di Camuliana, potrebbero avere costituito esse stesse un modello iconografico fondamentale, tanto per i conî giustinianeî quanto per l’immagine di Ašot – dotata secondo Łewond di prodigiose grazie – benché non sia possibile affermare, sulla base delle sintetiche testimonianze, che l’icona di Daroynk’ fosse copia di una di queste celebri immagini sacre. Delle due menzionate, l’una, certo familiare alla comunità di Armeni edesseni, è citata anche nel trattato attribuito a Vrt’anēs Kertōł (Der Nersessian 1944-45, 60; cf. *infra*). Dell’altra è attestata la presenza, in copia, a Melitene di Cappadocia (Gharib 1993, 38 ss.; Bacci 2014, 32), già centro principale dell’*Armenia Minor* (*P’ok’r Hayk’*), poi capitale della cosiddetta ‘Armenia III’ dopo la riforma dell’amministrazione civile operata da Giustiniano I (Dédéyan [1982] 2002, 139), infine caduta in mano araba nel 638. L’aspetto del Salvatore nell’icona importata da Ašot doveva comunque suscitare una profonda impressione nel principe armeno, che istituiva grazie a esso un culto pubblico dell’Incarnazione di Cristo nella capitale del suo territorio.

Rivela il livello del dibattito che intorno al culto delle immagini era andato sviluppandosi anche presso gli Armeni il trattato tradizionalmente attribuito a Vrt’anēs K’ert’ōł, già volto in francese da Sirarpie Der Nersessian (1944-45, 58-69) e oggetto di un rinnovato interesse negli anni più recenti.²² Di là dalla discussa datazione (e attribuzione) del trattato, i presupposti per la controversia non mancavano tra gli Armeni nemmeno prima della storica disputa sulle immagini sacre (Der Nersessian 1944-45, 69-87; 1946, 69-74), né si può dire che pulsioni iconoclaste fossero inattive negli anni di Ašot II, stando anche alla lettera, inclusa nella *Storia degli Albani* di Movsēs Dasxuranc’i/Kałankatvac’i, del *vardapet* Yovhannes Mayragomec’i (scritta nel 682/683 secondo Der Nersessian 1944-45, 72; cf. Nersessian 1987, 19 ss.), che testimonia, tra gli altri, anche eventi coevi all’autore, e menziona certi iconoclasti già perseguiti dalle autorità ecclesiastiche albane. A parere della Der Nersessian sono questi gli eretici ai quali, secondo la parola di Yovhannes di Ōjun (Der Nersessian 1944-45, 70), si sarebbero poi uniti i pauliciani. Ed è appunto molto nota la posizione

21 Sulla questione dell’aspetto di Gesù Cristo e le sue implicazioni teologiche e culturali, cf. il ricco saggio di Bacci 2014, specie 103-218 e relativa bibliografia.

22 Per un’introduzione al testo attribuito a Vrt’anēs, cf. Mathews 2008-09; Rapti 2015, 61-6, oltre a Der Nersessian 1944-45, 69-87; di recente ha avuto luogo il *Workshop On the Treatise Concerning the Iconoclasts by Vrt’anēs K’ert’ōł* (7th c.) (Pembroke College, Oxford, 30-31 oct. 2015). Conv. by J. Elsner, T.F. Mathews, Ch. Maranci, T. Maarten van Lint. Cf. già Kitzinger [1976] 1992, 46 nota 9 e 62 nota 53 e *passim*.

iconoclasta dei pauliciani (Garsoïan 1967, 176 ss.; Dadoyan 1997, 43-6), così come il contrasto a essa recato dal menzionato *kat'otikos* (717-728) Yovhannes di Ōjun, che nel giustificare, proprio contro i pauliciani, il culto delle immagini, faceva esplicito riferimento alla realtà dell'Incarnazione (Der Nersessian 1946, 72): in tal senso l'icona di Ašot II – «immagine dipinta dell'Incarnazione di Cristo» secondo Lewond e Step'anos – finisce con l'essere anche una visibile e solenne affermazione antipaulicianiana.

Senza voler fornire in questa sede un esame del testo attribuito a Vrt'anēs, ricco di molte suggestioni, è opportuno ricordare almeno alcuni dei suoi argomenti. Nel trattato è intanto ristabilito il corretto rapporto tra immagine e Prototipo, istituendo il paragone con le statue dei re, la cui funzione è quella di consentire al riguardante di onorare il soggetto ritratto *in absentia*, non diversamente da quanto le immagini sacre consentono di fare ai fedeli. Ne consegue che non è davanti alla loro materia (i colori) che il fedele si prosterna, ma davanti a colui (Cristo) a gloria del quale le immagini sono state realizzate. Le rappresentazioni sacre hanno poi, per il trattatista, una funzione 'antirretica': come i templi pagani esibiscono le antiche divinità del desiderio, quali Anahit e Astlik, così nelle chiese cristiane appaiono, a testimonianza delle virtù dei santi, le immagini di san Gregorio l'Illuminatore o delle sante Gayanē e Hrip'simē. Di grande interesse e curiosità è il passaggio (Der Nersessian 1944-45, 68 e nota 38) in cui Vrt'anēs risponde alla critica sulla viltà dei pigmenti, visti dagli iconoclasti come indegni del soggetto rappresentato, ricordando come anche la scrittura necessiti di pigmenti, che per di più non possono essere ingeriti (vetriolo, fele e gomma), mentre i colori impiegati nella pittura delle immagini sacre derivano da sostanze o commestibili o utilizzate come medicinali. Il trattatista ne elenca alcune: il latte e le uova (materiali proteici usati in combinazione come agglutinanti), l'arsenico (*zarik* < pers. *zarnix*, è l'«orpimento» del *Libro dell'Arte* di Cennino Cennini ovvero il trisolfuro d'arsenico, di colore giallo dorato; cf. Pesenti 1973, 331; Casoli, Colombini, Matteini 2007, 123); il lapislazzulo (*lažurd*, blu oltremare: Casoli, Colombini, Matteini 2007, 117); il verderame (*arjasp*: «vert de gris»: Der Nersessian 1944-45, 68; gr. χάλκανθος, lat. *aeruca*, un idrossi-acetato di rame: Casoli, Colombini, Matteini 2007, 120); la calce (carbonato di calcio, bianco: Casoli, Colombini, Matteini 2007, 114 ss.). Il fatto che Vrt'anēs non citi la cera lascia intendere che gli fosse ignoto l'encausto, tecnica nella quale, invece, sono realizzate le icone sinaitiche come quella succitata del Cristo.

La Der Nersessian riteneva che la perentoria affermazione del trattatista «nessuno in Armenia sapeva realizzare immagini, ma le si importava dalle terre dei Greci» (Der Nersessian 1944-45, 67) fosse da ritenere solo una generalizzazione di casi particolari come quello di Ašot, considerata la presenza, in Armenia, di chiese adorne di pitture murali (è lo stesso Vrt'anēs a ricordarlo) e di una produzione scultorea provvista di un «ca-

ractère national» (Der Nersessian 1944-45, 75). Tuttavia l'asserzione di Vrt'anēs acquisterebbe il suo pieno (e letterale) significato se fosse riferita specificamente alla produzione di icone mobili, un genere artistico che gli Armeni potevano ben importare dall'impero bizantino, senza che si fosse creata una produzione locale: di tale lettura il racconto di Lewond fornirebbe allora una conferma. Il caso del principe Ašot II, mentre dimostra la diffusione di tali oggetti d'arte in territorio armeno, e il culto a essi tributato, contribuisce anche a testimoniare l'interesse che il tema dell'Incarnazione di Cristo rivestiva al termine del VII secolo e il suo specifico riflesso, anche in Armenia, sulla teologia dell'immagine sacra.

Ringraziamenti

Desidero porgere i miei ringraziamenti al prof. Aldo Ferrari, per il cortese invito a conferire sul tema di questo contributo entro la Decima Giornata di Studi Armeni e Caucasicci (Venezia, Università Ca' Foscari, 16 febbraio 2016) e alla prof.ssa Valentina Calzolari, dell'Università di Ginevra, per la gentile lettura del testo. Desidero inoltre ringraziare S.E. Mons. Levon Zekiyān e la dott.ssa Ortensia Giovannini per la cortese consulenza sull'inno sacro di cui alla nota 7. Per l'ampia disponibilità dimostratami nel corso della stesura di questo contributo, ringrazio poi la prof.ssa Nazénie Garibian dell'Istituto Mesrop Maštoc' di manoscritti antichi 'Matenadaran' e dell'Accademia di Belle Arti d'Armenia a Erevan, la dott.ssa Elena Pupulin dell'Università Ca' Foscari di Venezia e il dott. Massimiliano Vianello delle omonime Edizioni. Alla Dumbarton Oaks Research Library and Collection di Washington devo l'autorizzazione a utilizzare le immagini dei coni monetari di Giustiniano II. La mia gratitudine va infine alla Fundação Calouste Gulbenkian di Lisbona per aver provveduto negli scorsi due anni a sostenere economicamente le mie ricerche.

Bibliografia

Fonti primarie

- Ališan, Lewond Ալիշան, Ղևոնդ (1862). *Hawakumn pat'mutean Vardanay vardapeti Հաւակումն պաթմուտեան Վարդանայ վարդապետի* (Compilation storica di Vardan vardapet). Venetik: S. Łazar.
- Arzoumanian, Zaven (2008). *History of Ghevond. The Eminent Vardapet of the Armenians (VIII Century)*. Translation, introduction and commentary by Zaven Arzoumanian. Burbank: Western Diocese of the Armenian Church of North America.
- Bedrosian, Robert (2006). *Ghevond's History* [online]. Transl. by Robert Bedrosian. URL <http://www.attalus.org/armenian/ghew1.htm#5> (2017-12-15).
- Pêrpêrean, Hajk Պէրբարեան Հայկ [Berbérian, Haïg] (1960). *Ašxarhac'oyc' Vardanay vardapeti Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի* (La Geografia di Vardan vardapet). Paris: Tbaran Arak's.
- Brosset, Marie-Félicité (1869). *Histoire chronologique*. Par Mkhitar d'Aïrivank, XIIIe s., traduit de l'arménien sur le manuscrit du Musée Asiatique par M. Brosset. St. Pétersbourg: Commissionaires de l'Académie Impériale des sciences. Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg, S. VII, XIII/5.
- Chahnazarian, Garabed [Šahnazarean(c'), Karapet] (1856). *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*. Par l'éminent Ghévond Vartabed arménien, écrivain du huitième siècle. Trad. de Garabed Chahnazarian. Paris: Ch. Meyrueis et C^{ie}.
- de Boor, Carl (rec.) (1883). *Theophanis Chronographia*, vol. 1. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Ezeanc', K(arapet) Եզեանց, Կ(արապետ) (1887). *Patmut'iwn Lewondeay Mec'i Vardapeti Hayoc' Պատմութիւն Ղևոնդեայ Մեցի Վարդապետի Հայոց* (Storia di Lewond, l'éminente vardapet degli Armeni). S. Peterburg: I.N. Skoroxodov.
- Greenwood, Tim (2017). *The 'Universal History' of Step'anos Tarōnec'i*. Introduction, translation and commentary by Tim Greenwood. Oxford: Oxford University Press. Oxford Studies in Byzantium.
- Gugerotti, Claudio (1990). *Sebēos: Storia*. Trad. it., introduzione e note di Claudio Gugerotti; presentazione di Boghos Levon Zekiyān. Verona: Mazziana. Eurasiatica: Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici 4.
- Hewsen, Robert H. (1992). *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oyc')*. *The Long and Short Recensions*. Introduction, translation and commentary by Robert H. Hewsen. Wiesbaden: L. Reichert Verlag. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften) 77.
- Malxaseanc', Step'an Մալխասեանց, Ստեփան (ed.) (1885). *Step'anos Taronec'ioy Asołkan Patmut'iwn tiezerakan Ստեփանու Տարոնեցիոյ Ասոկան Պատմութիւն տեւերական*

- Մտղկան Պատմութիւն տիեզերական (Storia universale di Step'anos di Taron 'il Cantore'). S. Peterburg: I.N. Skoroxodov.
- Martin-Hisard, Bernadette (2015). *Lewond Vardapet: Discours historique*. Traduit et commenté par Bernadette Martin-Hisard, avec en annexe *La correspondance d'Omar et de Léon*, traduit e commenté par Jean-Pierre Mahé. Texte arménien établi par Alexan Akobian. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. Collège de France - CNRS. Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 49.
- Muyldermans, Joseph (1927). *La domination arabe en Arménie. Extrait de l'Histore Universelle de Vardan. Étude de critique textuelle et littéraire*. Traduit et annoté par Joseph Muyldermans. Louvain: Impr. J.-B. Istas; Paris: Libr. P. Geuthner.
- Ohme, Heinz (ed.) (2013). *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium quinisextum)*. Aduiv. Reinhard Flogaus et Christof Rudolf Kraus. Berlin: De Gruyter. Acta conciliorum oecumenicorum, s. II, II/4.
- PG = *Patrologia Graeca* (1863). *Patrologiae Cursus Completus, seu bibliotheca universalis [...] omnium SS. Patrum [...]. Series graeca*, vol. CIX. *Historiae byzantinae scriptores post Theophanem*, ex. edit. Francisci Combeffisii [...], acc. J(acques)-P(aul) Migne. Parisiis: apud J.-B. Migne editorem.
- Percival, Henry Robert (1916). *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. Their Canons and Dogmatic Decrees [...]*. New York: Scribners; Oxford & London: Parker & C. A selected library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, II s., XIV.
- Praeger, Theodorus (rec.) (1989). *Scriptores originum constantinopolitanarum*. Repr. der Originalausgabe *Scriptores originum constantinopolitanarum*, fasc. I, 1901, fasc. II, 1909. Leipzig: B.G. Teubner.
- Russo, Luigi (a cura di) [1997] (1999). *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine* [trad. it. degli *Atti del II Concilio di Nicea*]. Trad. di Claudio Gerbino; appendici di Maria Andaloro, Mario Re, Crispino Valenziano. Palermo: Aesthetica Edizioni. Aesthetica: Collana del Centro Internazionale Studi di Estetica 47.
- Տահնազարեան՝, Karapet Շահնազարեանց, Վարապետ [Chahnazarian, Garabed] (1857). *Aršawank' arabac' i Hays*, arareal Lewond Vardapeti Hayoc' Արշաւանք արաբաց ի Հայս արարեալ Ղևոնդ Վարդապետի Հայոց ([Storia delle] invasioni arabe in Armenia, composta da Lewond, vardapet degli Armeni). Pariz: i gorcatan K.V. Shahnazareanc' [E. Thunot].
- Thomson, Robert William (1989). «The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i». *Dumbarton Oaks Papers*, 43, 125-226.
- Thomson, Robert William (1999). *Translation and Notes*. Vol. 1 of *The Armenian History Attributed to Sebeos*. Transl. by Robert W. Thomson; historical commentary by James Howard-Johnston with Tim Greenwood. Liverpool: Liverpool University Press.

Whiston, William; Whiston, George (1736). *Mosis Chorenensis: Historiae Armeniacae*. Accedit eiusdem Scriptoris *Epitome Geographiae* [...] Latine verterunt Guglielmus et Georgius Whiston. Londini: apud Joannem Whistonum (ex officina Caroli Acker).

Fonti secondarie

Achkarian, Hovsep (2005). *Manuale di iconografia armena*. Presentazione di Pietro Borzomati; prefazione di Gian Franco Saba. Soveria Mannelli (Cz): Rubbettino.

Arevšatyan, Anna Արեւշատյան, Աննա (1997). *Օվ է 'Zors օճտ patkeri k'um' šarakani hetinakë Ռ՞Վ Է 'Չոքս քսսս պատկերի քոսւ՛ճ' շարականի հեղինակը* (Chi è l'autore dell'inno *Zors օճտ patkeri k'um*). *Ĕjmiacin*, a. LIV, 4-5 (aprile-maggio 1997), 106-115.

Bacci, Michele (1998). *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*. Pisa: GISEM-Edizioni ETS. Piccola Biblioteca GISEM 14.

Bacci, Michele (2014). *The Many Faces of Christ. Portraying the Holy in the East and West, 300 to 1300*. London: Reaktion Books.

Bellinger, Alfred R. (1950). «The Gold Coinage of Justinian II». *Archaeology*, 3, 107-11.

Belting, Hans (2001). *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*. Trad. it. di Barnaba Maj. Roma: Carocci. Studi 12. Trad. di: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes von dem Zeitalter der Kunst*. München: C.H. Beck, 1990.

Boyd, Susan A. (1979). «Icon of Christ Pantocrator». Weitzmann, Kurt (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century = Catalogue of exhibition* (New York, Metropolitan Museum of Art, 19 november 1977-12 february 1978). New York: The Metropolitan Museum of Art-Princeton University Press, no. 473, 527-8.

Breckenridge, James Douglas (1959). *Numismatic iconography of Justinian II (685-695, 705-711 A.D.)*. New York: American Numismatic Society. Numismatic Notes and Monographs 144.

Casoli, Antonella; Colombini, Maria Perla; Matteini, Mauro (2007). «La chimica dei materiali pittorici». Campanella, Luigi et. al (a cura di), *Chimica per l'arte*. Bologna: Zanichelli, 43-156.

Cheyne, Jean-Claude (2008). «Bisanzio sulla difensiva. La stabilizzazione delle frontiere (dal VII secolo alla metà del IX)». Cheyne, Jean-Claude (a cura di), *L'impero bizantino (641-1204)*. Vol. 2 di *Il mondo bizantino*. Ed. it. a cura di Silvia Ronchey e Tommaso Braccini. Torino: Einaudi, 5-28. Trad. di: *L'empire byzantin (641-1204)*. Vol. 2 de *Le monde byzantin*. Paris: Presses universitaires de France, 2006.

Cuneo, Paolo (1988). *Testi introduttivi e schede degli edifici*. Vol. 1 di *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*. Roma: De Luca.

- Dadoyan, Seta B. (1997). *The Fatimid Armenians. Cultural and Political Interaction in the Near East*. Leiden; New York; Köln: Brill. Islamic History and Civilization: Studies and Texts 18.
- Dadoyan, Seta B. (2011). *The Arab Period in Armīnyah. Seventh to Eleventh Centuries*. Vol. 1 of *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction. Seventh to Fourteenth Centuries*. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Dagron, Gilbert (1984). *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des "Patria"*. Paris: Presses Universitaires de France. Bibliothèque byzantine. Études 8.
- Dédéyan, Gérard (2002). *Storia degli Armeni*. Ed. it. a cura di Antonia Arslan e Boghos Levon Zekiyan. Milano: Guerini e Ass. Carte Armene. Trad. di: *Histoire des Arméniens*. Toulouse: Éd. Privat, 1982.
- Der Nersessian, Sirarpie (1944-45). «Une apologie des images du septième siècle». *Byzantion*, 17, 58-87.
- Der Nersessian, Sirarpie (1945). *Armenia and the Byzantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization*. Preface by Henri Grégoire. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Der Nersessian, Sirarpie (1946). «Image Worship in Armenia and Its Opponents». *Armenian Quarterly*, 1, 67-81.
- Edwards, Robert W. (1984). «The Fortress at Doğubeyazit (Daroynk')». *Revue des Études Arméniennes*, n.s., 18, 435-59.
- Edwards, Robert W. (1988). «Bayazit». *Encyclopedia Iranica*, 3(8), 886-7.
- Enderlein, Volkmar (2007). «Siria e Palestina. Il califfato degli Omayyadi. Architettura». Hattstein, Markus; Delius, Peter (a cura di), *Islam. Arte e architettura*. Trad. it. di Gloria Brillante e Cristina Pradella. Milano: Gribaudo, 64-79. Trad. di: *Islam. Kunst und Architektur*. Königswinter (De): Tandem Verlag, 2004.
- Gandolfo, Francesco (1973). *Chiese e cappelle armene a navata semplice dal IV al VII secolo/Aisleless Churches and Chapels in Armenia from the IV to the VII Century*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche-De Luca Ed. Studi di architettura medioevale armena 2.
- Garsoïan, Nina G. (1967). *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*. The Hague-Paris: Mouton & C. Publications in Near and Middle East Studies. Columbia University. S.A. Monographs 6.
- Gharib, George (1993). *Le icone di Cristo. Storia e culto*. Roma: Città Nuova.
- Grabar, André [1957] (2011). *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*. Paris: Flammarion. Champs: arts 634.
- Greenwood, Tim (2008). «Armenian Neighbours (600-1045)». Shepard, Jonathan (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire: c. 500-1492*. Cambridge: Cambridge University Press, 333-64.

- Greenwood, Tim (2009). «Ghewond». Thomas, David; Roggema, Barbara (eds.), *600-900*. Vol. 2 of *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Leiden: Brill, 866-71. History of Christian-Muslim Relations 11.
- Greenwood, Tim (2012). «A Reassessment of the History of Lewond». *Le Muséon*, 125, 99-167.
- Grierson, Philip (1968). *Heraclius Constantine to Theodosius III (641-717)*. Vol. 2, pt. 2 of *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies (Harvard University).
- Grierson, Philip (1973). *Leo III to Michael III (717-867)*. Vol 3, pt. 1 of *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies (Harvard University).
- Grousset, René (2008). *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*. Paris: Payot.
- Janin, Raymond (1964). *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*. Ed. rév. et augm. (1a ed. 1950). Paris: Institut français d'études byzantines. Archives de l'Orient chrétien, 4.
- Kirsch, Johann Peter (1912). «Theodorus and Theophanes». *The Catholic Encyclopedia*, 14, 577.
- Kitzinger, Ernst (1989). *L'arte bizantina. Correnti stilistiche nell'arte mediterranea dal III al VII secolo*. Ed. it. a cura di Paolo Cesaretti; presentazione di Maria Andaloro. Milano: Il Saggiatore. La Cultura. Trad. di: *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art 3rd-7th Century*. London: Faber & Faber, 1977.
- Kitzinger, Ernst (1992). *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'iconoclastia*. Trad. it. di Roberto Garroni. Scandicci: La Nuova Italia. Lezioni, 4. Trad. di: *The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies*, capp. V e VII, 1976.
- Lapidus, Ira Marvin (1993). *Le origini dell'Islam (secoli VII-XIII)*. Vol. 1 di *Storia delle società islamiche*. Trad. it. di Nanni Negro. Torino: Einaudi. Biblioteca di cultura storica, 200*. Trad. di: *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Laurent, Joseph; Canard, Marius (1980). *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*. Nouvelle édition revue et mise à jour par Marius Canard. Lisbonne: Librairie Bertrand.
- Martin-Hisard, Bernadette (2002). «Dominazione araba e libertà armena (VII-IX secolo)». Trad. di Maria Adelaide Lala Comneno. Dédéyan, Gérard (a cura di), *Storia degli Armeni*. Ed. it. a cura di Antonia Arslan e Boghos Levon Zekiyani. Milano: Guerini e Ass. Carte Armene, 149-71. Trad. di: *Histoire des Arméniens*. Toulouse: Éd. Privat, 1982.
- Mat'ewosyan, Karen Մաթևոսյան Կարեն (2012). *Havuc' T'ari vank'ë Հավուց Տարի վանքը* (Il monastero di Havuc' T'ar). Erevan: Mułni Hratarakč'ut'iwñ.

- Mathews, Thomas F. (2008-2009). «Vrt'anēs K'ert'oł and the Early Theology of the Images». *Revue des Études Arméniennes*, 31, 101-26.
- Nersessian, Vrej (1987). *The Tondrakian Movement. Religious Movements in Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*. London: Kahn & Averill.
- Nicolotti, Andrea [2011] (2015). *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*. Alessandria: Edizioni dell'Orso. Studi del Centro di scienze religiose 3.
- Noll, Rudolf (1965). *Eine unbekannte Grossgemme mit den Apostelfürsten = Atti del VI Congresso internazionale di archeologia cristiana* (Ravenna, 23-30 settembre 1962). Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. Studi di antichità cristiana, 26, 545-52.
- Noth, Albrecht (2010). «L'islam delle origini». Haarmann, Ulrich (a cura di), *Storia del mondo arabo*. Ed. it. a cura di Francesco Alfonso Leccese. Torino: Einaudi. Trad. di: *Geschichte der arabischen Welt*. München: C.H. Beck, 2004.
- Ōrmanean, Małak'iaŷ Opıwıñtıwıñ, Մարտիրոսի (1912). *Azgapatum Ազգաբնակչության Պատմություն* (Storia nazionale), I. Kostandnupolis: V. & H. Tēr-Nersēsēan.
- Ostrogorsky, Georg (1993). *Storia dell'impero bizantino*. Trad. it. di Piero Leone. Torino: Einaudi. ET Saggi 124. Trad. di: *Geschichte des Byzantinischen Staates*. München: C.H. Beck, [1940] 1963.
- Outtier, Bernard (1999). «Une forme enrichie de la Légende d'Abgar en arménien». Calzolari-Bouvier, Valentina; Kaestli, Jean-Daniel; Outtier, Bernard (éds.), *Apocryphes arméniens. Transmission, traduction, création, iconographie = Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne* (Université de Genève, 18-20 septembre 1997). Lausanne: Éditions du Zèbre, 129-45. Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 1.
- Passarelli, Gaetano [2002] (2008). «Iconoclasmo. Storia e teologia». Velmans, Tania (a cura di), *Il viaggio dell'icona. Dalle origini alla caduta di Bisanzio*. Milano: Jaca Book, 21-40.
- Pesenti, Franco Renzo (1973). «La tempera». Maltese, Corrado (a cura di), *Le tecniche artistiche*. Milano: Mursia. Strumenti per una nuova cultura: guide e manuali 327-71.
- Rapti, Ioanna (2015). «Le statut des images dans l'art et le culte arméniens». Campagnolo, Matteo; Magdalino, Paul; Martiniani-Reber, Marielle; Rey, André-Louis (éds.), *L'iconisme dans l'art religieux byzantin = Actes du colloque de Genève* (Genève, 1-3 octobre 2009). Genève: La Pomme d'or, 59-74.
- Schönborn, Christoph (2003). *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*. Trad. it. di Maria Cristina Bartolomei. Cinisello Balsamo: San Paolo. Trad. di: *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Wien: Dom-Verlag, 1984.
- Sedrakean, Aristakes Մեղրակեան, Արիստակէս (1904). *Hayastaneayc' ekelec'u patkeragrut'iwnë*: Patmakan tesut'iwn Հայաստանեայց

- Եկեղեցու պատկերագրութիւնը. Պատմական տեսութիւն (L'iconografia della chiesa armena. Profilo storico). S. Peterburg: Тр. Puškinean.
- Settipani, Christian (2013). «The Seventh-century Bagratids between Armenia and Byzantium». Zuckerman, Constantin (ed.), *Constructing the Seventh Century*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilization de Byzance, 559-78. Travaux et mémoires 17.
- Sinclair, Thomas Alan (1987). *Eastern Turkey. An Architectural & Archaeological Survey*, vol. 1. London: The Pindar Press.
- Stiernon, Daniele (1969). «Teodoro e Teofane». *Bibliotheca Sanctorum*, 12, coll. 284-5.
- Ter-Gevondjan, Aram Nagapetovič Тер-Гевондян, Арам Нагапетович (1977). *Armenija i Arabskij chalifat Армения и Арабский халифат* (L'Armenia e il califfato arabo). Erevan: Izd-vo AN Armjanskoj SSR.
- Thierry, Jean-Michel; Donabédian, Patrick (1987). *Les arts arméniens. Principaux sites arméniens par P. Donabédian; notices complétées par J.M. Thierry et Nicole Thierry*. Paris: Mazenod. L'art et les grandes civilisations.
- Tichy, Helga (2008). *Das Kultbild in der Spätantike und im frühen Christentum. Die Entstehung des frühchristlichen Kultbildes anhand* [PhD Dissertation]. Wien: Universität Wien.
- Toumanoff, Cyrille (1990). *Les dynasties de la Caucasic chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*. Roma: s.n.
- Velmans, Tania [2002] (2008). «Le prime icone». Velmans, Tania (a cura di), *Il viaggio dell'icona. Dalle origini alla caduta di Bisanzio*. Trad. it. di Chiara Formis. Milano: Jaca Book. I Classici 9-20.
- Wolf, Gerhard (2000). Scheda I.2 «Solido di Giustiniano II (primo regno)» e scheda I.3 «Solido di Giustiniano II (secondo regno)». Morello, Giovanni; Wolf, Gerhard (a cura di), *Il volto di Cristo = Catalogo della mostra* (Roma, Palazzo delle esposizioni, 9 dicembre 2000-16 aprile 2001). Milano: Electa, 30-1.
- Yovsep'ean, Garegin (1937). *Hawuc' T'ari Amenap'rkic'ë ev noynanun yušarjanner hay arvestin mēj*. Erusalēm: Tbaran Srboc' Yakobeanč'.

Scoprendo le due fedi del re

Un contributo allo studio della visione dei Georgiani in documenti creati nell'ambiente diplomatico veneziano (1573-1645)

Piotr Chmiel

(Uniwersytet Warszawski, Polska)

Abstract The aim of the paper is to review the way of presenting Georgia and Georgians in the sources created by the Venetian diplomats or for their milieu in the period between 1573 and 1645, i. e. mainly in the reports and dispatches from missions in Constantinople and Aleppo. The analyzed texts contain relatively rich descriptions of ethnic and confessional reality of the Georgian lands. They mainly focus on political situation of the Georgian princedoms and their relations with bordering Muslim neighbours, including the course and effects of subsequent wars in the region. This focus is not surprising since the Georgians could be treated by the Venetian diplomacy as potential allies against the Ottoman Empire. It is of particular interest the frequently returning motive of a local ruler being secret Christian and formal Muslim, illustrating the perception of Georgia as a category *sui generis* on the map of politico-religious entities of the early modern world.

Keywords Georgia. Venice. Diplomacy. Early modern times. Conversion.

Scopo di questo breve articolo è di rintracciare le informazioni riguardanti le terre georgiane e la loro popolazione nei testi veneziani di carattere diplomatico, nonché di sintetizzare i principali punti di interesse degli inviati marciati a proposito delle descrizioni dei regni e dei principati georgiani dell'epoca. La sintesi di tali questioni non può qui prescindere da tre caratteristiche. Prima di tutto, la presente indagine non è e non può essere definita esauriente – date le dimensioni del testo – e mette in luce soltanto alcuni cenni fatti dagli inviati veneziani della Georgia. Inoltre quest'analisi si concentra piuttosto sugli aspetti politici e confessionali e tralascia le osservazioni tipicamente etnografiche, le quali – come va sottolineato – non sono così frequenti sulle carte dei documenti diplomatici rispetto agli altri tipi di testi dell'epoca, come ad esempio, e in modo particolare, i trattati. Occorre infine precisare che il presente contributo è stato preparato a margine di una ricerca più ampia che ha riguardato l'attività dell'apparato diplomatico veneziano nei confronti degli stati dell'Oriente cristiano e musulmano in uno dei più lunghi periodi di pace tra Venezia e Costantino-

poli, vale a dire tra la fine della guerra di Cipro (1573) e l'inizio di quella di Candia (1645). Quest'interesse di ricerca ha quindi definito sia l'arco temporale studiato nel presente articolo, sia il suo profilo, concentrato sulle questioni politiche, specialmente concernenti la presunta ricorrenza dell'idea di baluardo della Cristianità (*antemurale Christianitatis*) - compresa come metafora del linguaggio diplomatico - nella pratica degli inviati marciari nell'Impero Ottomano e nel Levante in generale. Studiando dunque le menzioni della Georgia nella suddetta documentazione, si è osservato che i bails (ossia ambasciatori veneziani a Costantinopoli) e i consoli veneziani nell'Impero Ottomano dedicarono molta attenzione ai cristiani d'Oriente, inclusi gli abitanti dell'odierna Georgia. Il paese risulta presente sulle carte dei documenti diplomatici più frequentemente di alcune regioni europee e questo testimonia, forse, le tracce di una speranza medievale di poter allearsi con i cristiani provenienti da un paese lontano che non apparteneva alla *Christianitas* latina e che era separato da quella tramite i paesi islamici. Si è dunque deciso di soffermarsi sulla descrizione dei Georgiani nel contesto dei tentativi di una possibile alleanza e sul potenziale ruolo attribuito agli abitanti delle terre georgiane dagli inviati veneziani presso l'Impero Ottomano. Inoltre si è ritenuto utile presentare questa breve analisi tenendo presente che gli archivi di Venezia non sono stati l'oggetto della ricerca di Michel Tamarati (1910), dedicata alla storia della Chiesa georgiana e ai suoi rapporti con l'Occidente cristiano.

Bisogna inoltre sottolineare che la lunga coesistenza di Venezia con l'Impero Ottomano creò una situazione in cui la repubblica marciara dovette limitare la propria espansione politica ed economica e cercare di trovare - dove e quando solo possibile - un modo di coesistere con il potente stato dei sultani. A dispetto di una retorica - presente in diversi trattati e documenti - che volesse vedere nella repubblica lagunare un forte baluardo della Cristianità, la realtà politica di tale baluardo consisteva piuttosto nel garantire la pace con il sultano ed evitare una guerra con l'impero, anziché provocarla o causare la dissoluzione del vicino orientale (vedi generalmente: Pedani 2009, Poumarède 2011, Preto 1975). La ricerca di un lontano alleato che un giorno potesse collaborare con Venezia a scapito dell'Impero Ottomano - quale ad esempio la Persia - rimaneva dunque piuttosto un'ipotesi difficile da compiere con successo (Rota 2009, 26-46). Queste osservazioni sono ancora più valide per la realtà di lavoro degli inviati che nei paesi delle loro missioni dovevano creare - anche in periodi di tensioni - il proprio modo di agire e di comunicare quotidianamente con i rappresentanti delle autorità locali. Nonostante tale approccio, gli inviati veneziani cercavano di raccogliere ogni informazione sull'Impero Ottomano, sulle sue difficoltà e sui suoi nemici, in quanto utili alla corretta valutazione del potenziale pericolo.

Sembra utile qualche osservazione sulle fonti. Nella ricerca ci si è limitati ai testi diplomatici prodotti dagli inviati della Serenissima Repubblica

nell'Oriente e ad alcuni altri, letterari o generalmente appartenenti alla trattatistica (se creati nell'ambiente diplomatico o per quello stesso ambiente). Si è quindi incluso nel materiale utilizzato le relazioni dei bails e dei consoli marciiani ad Aleppo, redatte in tutto l'arco temporale oggetto di interesse, come anche alcuni loro dispacci - principalmente degli anni '20 e '30 del Seicento - studiati più raramente rispetto a quelli degli anni precedenti. Occorre sottolineare che - pur con la consapevolezza delle differenze tra l'apparato diplomatico contemporaneo e quello di Venezia della prima epoca moderna - si ritiene giustificato il ricorso al termine di diplomazia riferito al sistema delle missioni veneziane e alla loro organizzazione nel periodo di interesse, come viene anche utilizzato da diversi autori (tra cui Zannini 2000). Pertanto si è deciso di integrare questa tipologia di fonti con alcuni trattati consultabili presso la Biblioteca Nazionale Marciana e presso quella del Museo Correr. Un'altra fonte presa in considerazione è l'opera di Giovanni Tommaso Minadoi dedicata alla guerra ottomano-persiana del 1578-1590. Il suo autore fu un medico che durante la guerra soggiornava nell'Impero Ottomano. L'opera fu pubblicata almeno due volte a Venezia (nel 1588 e nel 1594) e un'altra volta a Roma (nel 1597). Sebbene non sia un documento di carattere diplomatico nel senso proprio, il trattato contiene una delle più dettagliate descrizioni della Georgia tra quelle stampate a Venezia. Non si può dunque escludere che fosse un opuscolo letto dagli inviati veneziani prima di partire per una missione nell'Impero Ottomano.

Come si è detto, gli inviati veneziani nutrivano un interesse per tutti i popoli vicini o confinanti con l'Impero Ottomano e cercavano di valutarne l'utilità per un possibile combattimento contro il potente stato dei sultani. A questo fine essenziale era la definizione di tali nazioni dal punto di visto etnico e soprattutto confessionale. Vale la pena sottolineare che le fonti diplomatiche veneziane conservano una netta differenza tra gli abitanti della Georgia orientale e quelli della Georgia occidentale, definiti chiaramente gli uni come Georgiani e gli altri come Mingrelii/Megreli. Si possono citare alcuni esempi: il bailo Bernardo (1590) elencò i Mingrelii tra i vicini dell'Impero Ottomano che vivevano in riva al Mar Nero, mentre collocò i Georgiani dietro la linea delle fortezze di Kars, Tiflis, Lori e Tumarti, acquisite durante la guerra turco-persiana del 1578-1590 (Pedani Fabris 1996, 317). Il segretario della missione veneta a Costantinopoli, Aurelio Santa Croce (1573), menzionò il re dei Mingrelii come un principe dipendente dal sultano. Questo diplomatico notò inoltre che a Venezia veniva usata l'espressione 'essere come un mingrelino' il cui significato era equivalente a 'non essere intelligenti' (Pedani Fabris 1996, 180-1). Invece un documento probabilmente del 1595 enumerò due gruppi: i Mingrelii, descritti come dipendenti dal sultano, nonché i Georgiani, simpatizzanti della «setta persiana» (Venezia, Biblioteca del Museo Correr [BMC], Donà delle Rose 23, c. 159r). Certamente, sulla base delle succitate testimonianze, non è

chiaro definire bene i territori che secondo gli inviati veneziani facevano rispettivamente parte della Mingrelia e della Georgia. È molto probabile che tale contrapposizione rispecchiasse un'antica divisione tra la Colchide e l'Iberia e quindi che con il nome di Mingrelia venisse chiamata non soltanto quella stessa regione, ma anche tutta la Georgia occidentale, a ovest della gola di Surami. Menzionando la popolazione della Georgia, Minadoi spesso usava il termine più generale di «genti georgiane» (Minadoi 1594, 48); ma anch'egli differenziava i Georgiani dai Mingreliti.

Tra parentesi è da notare che nei documenti analizzati ritroviamo l'odierna capitale georgiana sotto il nome di Tiplis (Pedani Fabris 1996, 362), Tiflis (Berchet 1866a, 68) o di Teflis (BMC Wcovich-Lazzari 25.14, 13). Inoltre quest'ultimo documento dedicato alla descrizione dell'Impero Ottomano, proveniente dalla fine del Cinquecento, definì Tbilisi (Teflis) come «chiave di tutta la Georgia» per la strategica localizzazione della città.

Un secondo problema riguarda l'identificazione confessionale degli abitanti delle terre georgiane. Di regola questi venivano considerati cristiani ortodossi, ossia «Greci», «Greci cristiani» o «cristiani del rito greco», come testimoniato dalle relazioni dei bails Bernardo (Firpo 1984, 133) e Soranzo (Pedani Fabris 1996, 292), nonché del console Malipiero (Berchet 1866a, 96-7). Il nome di 'Greco' nel senso confessionale richiede un commento. Si può generalmente ammettere che con tale nome venivano descritti gli ortodossi, come rivelato da un passo della relazione del segretario Angelo Alessandri. Il diplomatico - parlando di gruppi confessionali che abitavano a Costantinopoli - elencò «Hebrei, Greci, Armeni e cattolici» (Pedani Fabris 1996, 673). Più preciso fu il bailo Alvise Contarini (Firpo 1984, 844) che definì il patriarca georgiano una persona «del rito greco, ma scismatico». Pare inoltre che, nel caso di documenti analizzati, alla definizione confessionale del 'Greco' non venisse attribuita una valenza negativa. Un fenomeno contrario emerge dalle contemporanee lettere dei missionari teatini inviati in Georgia: in questi documenti i Greci sembrano colpevoli sia di un'erronea dottrina professata dalla gente locale, sia della mancanza di successo dei religiosi (Chmiel 2014, 262). Lo stesso Contarini espresse opinioni negative riguardo all'attività del patriarca, che - in base alla relazione dell'inviato - era coinvolto nel commercio di schiavi (Firpo 1984, 844). Inoltre il bailo riteneva i Georgiani e i Mingreliti poco obbedienti alla dottrina cristiana, osservava che tra queste nazioni c'era soltanto «qualche residuo del Cristianesimo» e teneva in grande considerazione l'attività dei teatini che «con altrettanto profitto ed esemplarità quanto con pericoli e patimenti» (Firpo 1984, 844) assistevano spiritualmente gli abitanti di quelle terre. D'altro canto si trovano anche voci contrarie sulla valutazione della vita spirituale dei cristiani orientali locali: l'autore di un trattatello conservato nella Biblioteca del Museo Correr apprezzò la profonda volontà dei Georgiani di rimanere cristiani, notata anche tra i convertiti (BMC Wcovich-Lazzari 25.14, 18).

Uno dei compiti più importanti degli inviati veneziani era quello di definire le simpatie politiche dei principi georgiani (e ovviamente mingrelii). Si trattava di capire se essi potessero far parte di una possibile o augurata alleanza anti-ottomana o, almeno, se fossero interessati a causare danni allo stato del Gran Signore. I bails capivano la dipendenza dei principi georgiani dalle due potenze musulmane limitrofe, ma anche una loro generale intenzione di rimanere neutrali in un potenziale conflitto ottomano-persiano (cf. Pedani Fabris 1996, 843). Come viene testimoniato dal bailo Simone Contarini (1612), agli inviati veneziani era anche chiaro che i principi georgiani dovessero condurre una politica coerente con la volontà rispettivamente del sultano o dello *shah* (Firpo 1984, 567-8). Non stupisce dunque che un certo interesse dei diplomatici venisse suscitato dalla partecipazione dei Georgiani alle guerre ottomano-persiane, nonché dagli effetti provocati da tali guerre nell'ambiente politico o militare georgiano. Un oggetto d'interesse particolare era il conflitto svoltosi negli anni 1578-1590, il cui fronte fu, tra gli altri, il Caucaso. Le tracce del conflitto vengono anche ritrovate nella documentazione consolare di Aleppo: fu il console Pietro Michele (1584) a includere nella propria relazione un resoconto relativamente lungo della guerra, informando tra l'altro della presa di Tiflis/Tbilisi. Secondo il console, i Georgiani si dimostrarono poco fedeli ai Turchi durante il conflitto (Berchet 1866a, 68-72). Riflettendo sulla stessa cosa, il bailo Moro (1590) si aspettava che gli abitanti delle terre georgiane conquistate dal sultano non avrebbero goduto della fiducia dei Turchi dato che erano nuovi sudditi, inclusi nello stato ottomano con la forza (Firpo 1984, 27). Un altro console di Aleppo, Tommaso Contarini, dedicando un'attenzione particolare alla Georgia come teatro del conflitto ottomano-safavide, rassicurò le autorità veneziane del sostegno dei Georgiani per lo *shah* e del continuo impegno di tutte le loro forze al servizio del re persiano (Berchet 1866a, 96).

A volte si ritrovano anche descrizioni più dettagliate. Una di esse - sicuramente la più lunga, concentrata soprattutto sulle questioni geografiche - proviene dall'opera di Giovanni Tommaso Minadoi. Secondo l'autore, il paese veniva governato da numerosi principi. I suoi abitanti erano nella maggior parte cristiani, ma di coloro che confessavano i riti e lo scisma dei Greci (Minadoi 1594, 51-3). In molti passi dell'opera, Minadoi riferisce della bellicosità dei Georgiani e della tattica partigiana usata da loro durante il conflitto con i Turchi. D'altra parte l'autore dimostra un certo realismo nel percepire le dimensioni di Tbilisi: commentando il rapporto di un comandante ottomano di nome Mustaffa che descriveva al sultano la città appena conquistata ed equiparata da lui a Damasco per la sua grandezza e bellezza, Minadoi (1594, 105) mise in dubbio questo paragone sospettando il comandante ottomano di voler ingrandire le sue azioni. Si percepisce dunque una buona conoscenza della realtà locale dimostrata dall'autore del trattato.

Una descrizione interessante dei Georgiani viene data dal bailo Lorenzo Bernardo, l'autore dei più abbondanti resoconti diplomatici nel periodo di nostro interesse. Questo inviato definì i Georgiani come la popolazione che abitava «i monti tra il Mar Maggiore [Nero] e Mar Caspio». Erano «di lingua e religione greca», governati da diversi «signori e padroni del paese» (Pedani Fabris 1996, 362). Il bailo presentò la loro organizzazione statale come simile a quella degli svizzeri, ossia caratterizzata dall'esistenza di numerosi centri locali del potere dove le decisioni venivano spesso concordate tra i principi e la nobiltà locale. Tuttavia vale la pena di ricordare che il bailo Bernardo confrontò frequentemente le realtà politiche descritte con quelle europee, dove il potere centrale veniva limitato dai governanti locali (così paragonò il governo dei Persiani a quello del Sacro Impero Romano e dello stato polacco-lituano). Per l'inviato i Georgiani erano tradizionalmente alleati allo shah persiano «per comun interesse contra il Turco» (Pedani Fabris 1996, 362), come è accaduto anche durante la guerra del 1578-1590. Il bailo prestò attenzione al modo, caratteristico dei Georgiani, di condurre la guerra: secondo l'inviato questi causarono numerosi danni all'esercito del Gran Signore tramite una tattica partigiana (Pedani Fabris 1996, 362).

D'altro canto, un'informazione dettagliata sui Georgiani fu redatta dal console Malipiero residente ad Aleppo (1596). Il console osservò che gli abitanti della Georgia erano propensi a un'alleanza con lo shah per poter essere liberati dalla dipendenza degli Ottomani. Nella stessa relazione l'inviato mise in dubbio se tale lega potesse essere durevole visto il timore della potenza ottomana diffuso tra i Georgiani; si aspettava piuttosto che le azioni da loro proposte incoraggiassero lo shah Abbas ad attaccare l'Impero Ottomano. Inoltre Malipiero lasciò una vasta descrizione delle regioni K'artli e Kakheti, menzionando i nomi dei loro principi e valutando positivamente i tratti del carattere di Simone I che governava il K'artli. È interessante che il console abbia notato i buoni rapporti tra i Georgiani e il principe di Moscovia per motivi di «vicinanza e conformità della religione», aggiungendo che quello aveva a volte prestato ai Georgiani aiuto militare contro il sultano (Berchet 1866a, 96-7).

Le informazioni sulle relazioni militari georgiano-ottomane e georgiano-persiane non sono rare nei documenti diplomatici veneziani, ma certamente non appaiono così frequentemente come quelle sui movimenti degli eserciti di ambedue gli imperi musulmani. Sembra utile riportare qui qualche esempio di menzioni tipiche. Nel 1627 il bailo Giustinian riferì che alcune truppe georgiane si erano unite all'esercito dello shah (Venezia, Archivio di Stato [ASVe], Senato, Dispacci Costantinopoli [Disp. Cost.] f. 104, c. 56v). Dopo sette anni un altro bailo, Pietro Foscarini, trasmise un'informazione secondo la quale il sultano intendeva preparare una spedizione militare verso i territori georgiani che successivamente sarebbe stata diretta alla Persia (ASVe Disp. Cost. r. D23a, c. 111v). Nello stesso

anno il diplomatico apprese la voce di progetti di una spedizione ideata dallo shah contro un principe («Kan») georgiano e preparata assieme a un suo connazionale «di molta stima», probabilmente un rinnegato (ASVe Disp. Cost. r. D23a, c. 91r). Secondo quanto viene riferito dal bailo, nel 1633 il principe georgiano Muras Kam (Teimuraz) assieme a un tartaro chiamato Usbech attaccarono i dintorni di Shirvan: il che diede origine a una contro-spedizione militare persiana. Di conseguenza tutti e due i governanti si recarono dal sultano il quale ordinò di prestare loro aiuto evitando però d'intromettersi in una guerra con la Persia (ASVe Disp. Cost. f. 114, c. 99v). Ci sono infine informazioni di minor importanza. Ad esempio, nel 1629 il console d'Aleppo riferì della decapitazione di un certo Bascià Magrul di nazione georgiana, «soggetto bravo, et valoroso», sospettato di aver provocato una ribellione (ASVe, Senato, Dispacci consoli Aleppo [Disp. Alep], f. 3, c. 56r; citato anche da Rota e identificato con Giorgi Saakadze: Rota 2005, 20-1).

Gli inviati nutrivano un certo interesse per i contatti dei Georgiani con le potenze della *Christianitas*. Nel 1629 il bailo Venier riferì del ritorno di Niceforo Erbakhi/Nikoloz Irubakidze-Cholokashvili, chiamatosi ambasciatore del principe dei Georgiani e ricevuto con interesse - «ben veduto, presentato, et accarezzato» - nelle corti papale e spagnola (ASVe Disp. Cost. f. 108, c. 324r; ASVe Disp. Cost. r. D21, c. 62v). È intanto interessante che secondo l'informatore del diplomatico (si tratta di un greco che prestava servizio presso il cardinale Barberini) Niceforo non seppe della missione teatina in Georgia, iniziata negli anni della sua permanenza europea. A volte i baili notavano anche la presenza a Costantinopoli di altri inviati georgiani, definiti dal segretario della missione veneta Angelo Alessandri come «prencipi di meno forze» ed equiparati ai governanti di Ragusa e Transilvania (Pedani Fabris 1996, 671), come anche la presenza di membri della famiglia reale trovatisi nella corte del sultano come prigionieri (ASVe Disp. Cost. f. 51, c. 51v-52r).

Un motivo di particolare curiosità e ricorrente nella documentazione preparata dai baili e consoli veneziani è costituito dalle conversioni dei principi. Non sorprende che gli inviati attribuissero generalmente una notevole importanza ai fattori confessionali riguardanti i popoli descritti e i loro governanti. Ciò che invece incuriosisce è la tendenza a scoprire, o a voler scoprire, tra i descritti principi, i criptocristiani, ossia persone che pur presentandosi ufficialmente musulmane segretamente professavano la fede cristiana. Questo fenomeno di presentare un governante come cristiano segreto viene ritrovato nei documenti prodotti da diplomatici e missionari - anche fuori dal contesto italiano - e riguarda i monarchi trattati come potenziali alleati di stati cristiani nella loro lotta anti-ottomana. Un classico esempio di questo tipo è il governante persiano: come si sa, il re safavide era considerato simile a un vero monarca rinascimentale (Meserve 2008, 223-37): di ampi interessi, giusto, saggio e rispettato dai

sudditi; totalmente dunque il contrario del sultano, il cui potere era caratterizzato da tirannide e oppressione dei sudditi. Data una possibile (o piuttosto auspicata) collaborazione politica tra gli stati cristiani e la Persia, non dovrebbe sorprenderci che l'impero safavide non potesse essere semplicemente classificato come musulmano - contrariamente a quello ottomano: uno stato musulmano per eccellenza - e quindi che il suo monarca non potesse risultare un musulmano. Da qui proviene dunque la tendenza a ricercare una seconda fede del re nominalmente maomettano (Matthee 2008, 17-8; Matthee 2010, 250-1). Secondo un veneziano trovato ad Isfahan (Gradenigo), Abbas Grande si convertì al cristianesimo grazie alla moglie georgiana e portava quindi il crocefisso sotto le vesti (Berchet 1866, 16). Tale osservazione venne menzionata da un altro rappresentante del mondo cristiano presente in Persia, Michiel Angelo Corrai, secondo il quale lo shah invocava il nome di San Giacomo mentre montava a cavallo e beveva il vino. A parere di Corrai, la segreta confessione dello shah veniva confermata da diversi favori resi ai cristiani e dal sostegno alla costruzione di chiese cattoliche in Persia (Berchet 1866, 11-2; cf. però Matthee 2008, 22-3). Simile è anche la relazione su Abbas redatta da Sefer Muratowicz, un mercante armeno a servizio del re polacco Sigismondo III (Walaszek 1980, 43-4). Questo motivo - definito per lo scopo del presente articolo come la ricerca di due fedi del re - ritorna anche nelle descrizioni dei monarchi georgiani, specialmente quando un governante è stato forzato a convertirsi all'islam, data la complessa situazione politica della regione. Il concetto di due fedi del re è particolarmente visibile in Minadoi. Nella sua opera si dice che quasi ogni principe georgiano affrontò la tentazione di 'farsi turco', per usare il linguaggio dell'epoca. In più, l'autore cercò di giudicare i cambiamenti dell'identificazione confessionale dei principi a seconda della valutazione generale delle loro azioni. Questo viene illustrato dalla storia delle conversioni di Simone e Davide. Simone, una volta ereditato il potere in K'artli dal padre Luarsab I, fu deposto dal trono in seguito a una spedizione persiana del 1569. La spedizione fu guidata da Davide che prima si era recato in Persia dove aveva accettato l'islam. Di conseguenza Simone fu preso come prigioniero e portato in Persia dove riuscì a stringere l'amicizia con il figlio dello shah Tahmasp e futuro re del paese - Ismail, detenuto nella stessa fortezza. Successivamente, nel 1578, quando scoppiò la guerra ottomano-persiana, lo shah liberò Simone e gli affidò la missione di lottare contro l'esercito ottomano, richiedendo però la sua conversione. Tenendo in considerazione le diverse motivazioni attribuite a Simone e Davide, nonché i particolari tratti di carattere di Simone che fu presentato da Minadoi come un intellettuale, filosofo e bravo guerriero, l'autore giustificò parzialmente l'apostasia di Simone, suggerendo inoltre una benevola influenza del prigioniero georgiano sul futuro shah. Sebbene Minadoi stigmatizzasse ambedue le conversioni, egli introdusse nel testo - per sottolineare la differenza tra queste - la descrizione di una

congregazione di nobili, convocata dopo il ritorno di Simone in Georgia. Durante questa, egli confermò di aver accettato l'islam, ma dichiarò di aver professato segretamente la fede cristiana per tutto il tempo della sua formale apostasia. Secondo il testo, la motivazione del re consisteva nel «declinare la perpetua prigionia, & poter impiegare le sue armi in servizio del Salvatore, & unico Profeta Christo Giesù, così ancho mantenendo lo proprio stato» (Minadoi 1594, 131). Per di più, Simone avrebbe cercato d'incoraggiare un suo parente chiamato Mustaffa Georgiano di ritornare alla fede materna e – secondo Minadoi – «con parole [...] che dalla bocca di Simone con gran zelo uscivano» lo persuase (Minadoi 1594, 233). Simone fu menzionato anche dal bailo Nani: l'inviato informò sulle due conversioni all'islam del re; l'altra avvenne infatti dopo la fine del secondo regno di Simone quando egli fu arrestato dai Turchi (1599). Come riferisce Nani, il principe Simone cercò di salvare la propria vita offrendo al sultano una sua nipote e abbracciando la fede musulmana, ma quella volta il progetto del monarca fallì e «così [il principe] ha perduto l'anima con la libertà» (Firpo 1984, 395). I dispacci menzionano inoltre un georgiano chiamato Mauro e identificato con Giorgi Saakadze (Rota 2005, 22), che si convertì all'islam per ottenere la fiducia di funzionari ottomani, essenziale per agire a scapito dell'impero (ASVe Disp. Cost. r. D20, c. 49r-v). Il bailo Contarini (1612) descrive invece dettagliatamente il caso di un nobile georgiano che non cambiò la fede nonostante le persecuzioni e lo mette a confronto con uno dei figli di Juan Fernandez Pacheco, principe d'Escalona, il quale abbracciò l'islam appena catturato dai corsari (Firpo 1984, 567-8). Vale la pena di ricordare che un simile fenomeno di 'criptocristianesimo' raccontato dalle fonti può essere ritrovato nelle lettere del teatino Cristoforo Castelli: è il caso di Elene Artabaghi, una nobildonna georgiana destinata a sposare lo shah, convertita – a quanto pare – al cattolicesimo dal religioso. Dopo la partenza di Elene per Isfahan, Castelli la considerò una segreta cristiana, sebbene ufficialmente dovette rinunciare al cristianesimo (Licini 1980, 89, 96 e 106; Licini 1985, 46-57; Chmiel 2014, 268-9).

L'interesse veneziano per la problematica georgiana – e, più ampiamente, per quella riguardante i cristiani orientali – trova soltanto parziale paragone nella documentazione diplomatica di alcuni altri paesi della *Christianitas*. Questo fatto è però comprensibile dato il numero di cristiani orientali nei territori della Repubblica e dell'Impero Ottomano e visto un loro potenziale ruolo nell'indebolimento dell'impero dei sultani, attribuito dall'élite politica veneziana. Tuttavia questo ruolo veniva percepito in un modo abbastanza realistico alla luce delle serie difficoltà di creare un progetto politico o militare anti-ottomano che includesse i Georgiani (come anche altri cristiani orientali). Non troviamo infatti nella documentazione diplomatica veneziana disegni di una grande alleanza diretta contro l'Impero Ottomano, il che era caratteristico di molte opere dell'epoca, create fuori dall'ambiente diplomatico. Nondimeno, le informazioni trasmesse

dai diplomatici rivelano che le autorità veneziane seguivano le simpatie politiche e i problemi dei governanti georgiani e della popolazione di quelle terre, riflettendo sulla possibilità di usufruire dei buoni contatti con loro. Una simile conclusione riguarda anche Greci e Armeni, nel cui caso i rappresentanti marciati offrivano un aiuto più pratico tramite il rilascio di utili patenti o fedi e facilitando i loro arrivi nella *Christianitas*. La religione fu certamente un elemento che facilitò la percezione dei cristiani orientali - tra cui i Georgiani - come potenziali alleati. Nel contesto politico-confessionale percepito come scontro tra la *Christianitas* e il mondo islamico, i Georgiani erano dunque ritenuti una categoria *sui generis*, che si trovava tra queste due entità politico-culturali. La sua specificità si dimostrava in un'instabile situazione politica e in una particolare condizione confessionale che causava la simpatia o l'empatia dei cristiani dell'Occidente, ma anche in certi problemi legati a un'altra appartenenza ecclesiastica. La difficile posizione delle terre georgiane del tardo Cinquecento e del primo Seicento forse è stata espressa nel modo migliore a livello simbolico con l'aiuto della figura del cristiano segreto, frequente in diverse rappresentazioni di re e principi o altri personaggi della famiglia reale. L'idea del cristiano segreto non serviva soltanto a definire il particolare *status* della Georgia nel contesto della sua appartenenza a una più ampia realtà politico-culturale quale la *Christianitas* o il mondo musulmano, essa descriveva infatti anche la situazione di un governante georgiano secondo la percezione degli inviati veneziani: un politico dinamico e instabile nelle alleanze, nemico di imperatori musulmani, che sapeva condurre con loro difficili negoziazioni; un vero partigiano sia nelle decisioni politiche o militari che nella propria vita religiosa.

Abbreviazioni

ASVe - Venezia, Archivio di Stato.

BMC - Venezia, Biblioteca del Museo Correr.

BNM - Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana.

Disp. Alep. - fondo del ASVe: Senato, Dispacci consoli Aleppo.

Disp. Cost. - fondo del ASVe: Senato, Dispacci Costantinopoli.

Bibliografia

Berchet, Guglielmo (1866). *La Repubblica di Venezia e la Persia. Nuovi documenti e registi*. Venezia: Antonelli.

Berchet, Guglielmo (a cura di) (1866a). *Relazioni dei consoli veneti nella Siria*. Torino: Paravia.

Chmiel, Piotr (2014). 'You are Christians Without a Light from Heaven'. A *Pluriconfessional Encounter. An Image of Georgians According to the Seventeenth-century Theatine Missionaries' Writings*. Izdebski, Adam; Jasiński, Damian (eds.), *Cultures in Motion. Studies in Medieval and Early Modern Periods*. Cracovia: Jagiellonian University Press, 257-74.

Firpo, Luigi (a cura di) (1984). *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato tratte dalle migliori edizioni disponibili e ordinate cronologicamente*, vol. 13. Torino: Bottega d'Erasmus.

Licini, Patrizia (1980). *Carteggio inedito di D. Cristoforo Castelli chierico regolare, missionario in Georgia e Mingrelia*. Milano: Politecnico di Milano.

Licini, Patrizia (1985). «Cristoforo Castelli e la sua missione della Georgia». *Regnum Dei. Collectanea Theatina*, 41, 1-226.

Mathee, Rudi (2008). «Christians in Safavid Iran. Hospitality and Harassment». *Studies on Persianate Societies*, 3, 3-43.

Mathee, Rudi (2010). *The Politics of Protection. Iberian Missionaries in Safavid Iran under Shah Abbas I (1587-1629)*. Adang, Camilla; Schmidtke, Sabine (eds.), *Contacts and Controversies Between Muslim, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-modern Iran*. Würzburg: Ergon Verlag, 245-72.

Meserve, Magraret (2008). *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*. Cambridge; London: Harvard University Press.

Minadoi, Gio[vanni] Tommaso (1594). *Historia della guerra fra Turchi, et Persiani*, || *Di Gio. Tomaso Minadoi da' Rovigo*, || *Divisa in Libri Noue*, || *Nella quale chiaramente si scuoprono la causa, i progressi, e tutti gli accidenti, e fattioni in quella divenuti*. || *Con una una [sic!] descrizione di tutte le cose pertinenti alla religione, alle forze, al governo, & al paese del Regno de Persiani* || *Et una Lettera all'Illustre Sig[nor] Mario Corrado, nella quale si dimostra qual città fosse anticamente quella,*

- ch'ora si chiama Tauris || Aggiuntui ancho gli Argomenti a tutti i Libri, & una nuoua Carta di Geografia, per maggiore chiarezza delle cose narate nell'Historia || Con tre Tavole, Una per la dichiarazione delle voci barbare, L'altra per la ricognitione de' nomi antichi, la terza delle cose più notevoli. || Con privilegi. In Venetia, MDXCIII Appresso Andrea Mucchio, & Barezo Barezzi.*
- Pedani, Maria Pia (2009). *Oltre la retorica. Il pragmatismo veneziano di fronte all'Islam*. Heyberger, Bernard; Garcia-Arenal, Mercedes; Colombo, Emanuele; Vismara, Paola (a cura di), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*. Genova; Milano: Marietti, 171-86.
- Pedani Fabris, Maria Pia (a cura di) (1996). *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato tratte dalle migliori edizioni disponibili e ordinate cronologicamente*, vol. 14. Padova: Aldo Ausilio.
- Preto, Paolo (1975). *Venezia e i Turchi*. Firenze: Sansoni.
- Poumarède, Géraud (2011). *Il Mediterraneo oltre le crociate. La guerra turca nel Cinquecento e nel Seicento tra leggende e realtà*. Torino: UTET.
- Rota, Giorgio (2005). «The death of Giorgi Saakadze». *Eurasian Studies. The Skilliter Centre. L'Istituto per l'Oriente. Journal for Balkan, Eastern Mediterranean, Anatolian, Middle Eastern, Iranian and Central Asian Studies*, 4(1), 19-27.
- Rota, Giorgio (2009). *Under Two Lions. On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice (ca. 1450-1797)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tamarati, Michel (1910). *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*. Roma: Société Typographico-Editrice Romaine.
- Walaszek, Adam (a cura di) (1980). *Trzy relacje z polskich podróży na Wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku* [Tre relazioni di viaggi polacchi nell'Oriente musulmano nel primo Seicento]. Cracovia: Wydawnictwo Literackie.
- Zannini, Andrea (2000). *Economic and Social Aspects of the Crisis of the Venetian Diplomacy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Daniela Frigo (ed.), *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice (1450-1800)*. Cambridge: Cambridge University Press, 109-46.

Tra immagini e memorie Scoprendo l'Abcasia con gli occhi di Carla Serena

Daniele Artoni
(Università degli Studi di Verona, Italia)

Abstract The article 'Excursion au Samourzakan et en Abkasie' published in the journal *Le Tour du Monde* was written by the famous lady traveller Carla Serena after two expeditions in Samurzakano and Abkhazia in 1876 and 1881. Her essay provides noteworthy insights from a variety of perspectives, such as historical remarks (especially on the Russo-Turkish war), geographical notes, linguistic observations and detailed accounts of ethnographical interest. Not only was Carla Serena the first Western woman who travelled alone in the Caucasus but she also was the first photographer who took pictures of Abkhazia, as most of the engravings appeared in the essay were made after her own photographs.

Sommario 1 Introduzione. – 2 I viaggi di Carla Serena. – 3 Contesto storico. – 4 Excursion au Samourzakan et en Abkasie. – 4.1 Interesse storico. – 4.2 Interesse geografico. – 4.3 Interesse etnografico e culturale. – 4.4 Interesse artistico. – 5 Conclusione.

Keywords Carla Serena. Caucasus. Abkhazia. Travel writing. Early photographs.

1 Introduzione

Ormai da anni territorio conteso, ufficialmente appartenente alla Georgia ma soggetto a spinte indipendentiste che ne hanno sancito l'autonomia *de facto* nel 1994, l'Abcasia è strettamente legata alla figura di una viaggiatrice nata in Belgio in una famiglia di origine ebraica, con nome e passaporto italiano, francofona e residente a Londra, Carla Serena. Lei infatti non solo è stata la prima donna europea ad aver viaggiato da sola nella regione dell'Abcasia – in due riprese, nel 1876 e nel 1881 – ma è stata anche la prima persona ad aver documentato questa zona del Caucaso attraverso fotografie.

Di fondamentale importanza è anche la produzione scritta che è scaturita dai viaggi di Carla Serena in Abcasia, ovvero l'articolo «Excursion au Samourzakan et en Abkasie» (d'ora in poi «Excursion»), apparso sulla rivista geografica parigina *Le Tour du Monde* nel 1882 e oggetto di questo saggio.

Al fine di analizzare lo scritto della viaggiatrice, verranno innanzitutto contestualizzati i viaggi in Abcasia nella più grande cornice dei viaggi in Caucaso,

e in generale in Oriente, che Carla Serena compie tra il 1874 fino alla sua morte, improvvisa, nel 1884. In seguito verrà presentato il contesto storico della guerra russo-turca del 1877-8, che fa da spartiacque alle due visite della Serena in Abcasia. Infine verrà analizzato l'articolo nei suoi aspetti di interesse storico, geografico, linguistico, artistico, etnografico e la diffusione del testo; un'attenzione particolare verrà data all'apparato iconografico, che consiste in 46 illustrazioni tratte da almeno 33 fotografie scattate da lei stessa.

2 I viaggi di Carla Serena

Il 1 agosto del 1874 Carla Serena lasciò Londra e la sua famiglia per un viaggio che la vide lontana da casa per sei anni (Serena 1881, 6). All'epoca non era più giovanissima (era nata nel 1824), ma poliglotta e abituata a viaggiare. Caroline Hartog Morgensthein¹ nacque ad Anversa in una famiglia di origine ebraica e dopo il matrimonio si trasferì a Venezia, città che dovette abbandonare a causa dell'esilio del marito (Limentani 1997, 877-8).² La coppia fu quindi costretta a trasferirsi a Genova, Marsiglia, Parigi e infine Londra. Carla intraprese da sola un viaggio che la portò in Svezia, a Pietroburgo, a Mosca, in Ucraina, in Moldavia, a Costantinopoli, in Egitto, a Gerusalemme, in Libano, in Grecia, per poi fermarsi un paio di anni in Caucaso, dove visitò le regioni di Abcasia, Cacheti, Karabakh, Guria, Mingrelia, Samurzakano e la penisola di Crimea. Il suo viaggio in Caucaso fu interrotto dalla guerra del 1877 tra la Russia e l'Impero Ottomano, durante la quale Carla si rifugiò in Persia. Nella primavera del 1878 ella ritornò in Caucaso per poi dirigersi verso casa passando per Astrachan', Mosca, Varsavia, Vienna, Roma e Parigi.

Quando fece ritorno in Europa, Carla fu invitata a tenere diverse conferenze. Se a Roma si rifiutò di tenere alcuna relazione per mancanza degli apparati tecnologici necessari per poter mostrare le foto,³ è invece documentata la sua presenza a Parigi e a Madrid. Divenne membro delle società geografiche di Vienna e Parigi, scrisse articoli di natura geografica e pubblicò le memorie del suo viaggio in due volumi editi da Dreyfous.

Fu proprio l'attività pubblicistica che spinse Carla Serena a intraprendere un secondo viaggio in Abcasia nel 1881. Come affermato da lei stessa nell'incipit di «Excursion»,

1 In seguito al matrimonio con il mercante veneziano Leone Serena, Caroline rinunciò al nome da nubile adottando la variante italiana Carla.

2 Il marito Leone Serena prese parte al Comitato di pubblica vigilanza della Repubblica del 1848-9 a fianco di Daniele Manin. Per questo motivo, all'arrivo degli austriaci, dovette lasciare la città.

3 Ciò è testimoniato da una lettera che Carla Serena scrisse il 14 febbraio 1882 al Presidente della Società Geografica Italiana e conservata nell'Archivio della Società Geografica Italiana (Serena 1882b).

Le manque complet de photographies de l'intérieur de l'Abkasie a retardé la publication de la continuation de ce voyage. Je fus même menacée de ne pas pouvoir l'illustrer du tout, les photographes du Caucase ayant refusé de s'aventurer en Abkasie, par crainte de risquer leur vie dans cette province sauvage et rebelle. («Excursion», 353)

Tra il 16 ottobre e il 12 dicembre 1881 Carla tornò in Abcasia e in Cacheti. L'articolo che ne seguì fu però un collage discontinuo tra la prima visita (risalente al 1876) e quest'ultima del 1881.

3 Contesto storico

Il Paese che Carla Serena visitò nel 1881 era lacerato e completamente diverso da quello che aveva incontrato nel 1876. La guerra russo-turca del 1877-8 aveva portato alcune zone del Caucaso islamico, tra cui la Cecenia, il Dagestan e l'Abcasia, a ribellarsi contro l'Impero Russo (Ferrari 2015, 35). In particolare, nel maggio 1877 i Turchi occuparono una parte consistente dell'Abcasia, provocando l'insurrezione della popolazione abcasa contro i russi. Al generale russo Kravčenko venne inviato in aiuto il generale Alchazišvili che iniziò l'offensiva da Okumi. Il 1 agosto 1877 le truppe russe occuparono Očamčire e il 2 settembre 1877 Sokhumi, riprendendo ben presto il controllo dell'Abcasia (Bendianišvili 1990, 325-6). La Russia avanzò ai danni dell'Impero Ottomano, giungendo fino a Kars (Lang 1962, 104). In seguito alla repressione dell'insurrezione abcasa, molti dei suoi abitanti furono deportati nell'Impero Ottomano; questa seconda deportazione (la prima deportazione degli Abcasi avvenne negli anni 1866-7) aprì le porte alla colonizzazione di massa di questa regione da parte dei Georgiani, soprattutto mingreli e svani (Cuciev 2006, 112-3). Questo spiega, ad esempio, il perché nel testo di Carla Serena molte parole spacciate per abcase siano in realtà termini mingreli (Čačchalia 1999, 6).

4 Excursion au Samourzakan et en Abkasie

Tornando allo scritto di Carla Serena, l'articolo è composto da 63 pagine e diviso in 5 sezioni corredate da 46 incisioni. Il viaggio che l'autrice ricostruisce nella propria narrazione tocca villaggi del Samurzakano, quali Okoum (Okumi)⁴ e Bedia, e città e villaggi dell'Abcasia, quali Otchemtchiri (Očamčire), Ilori, Mokva (Mokvi), Kvitaouli (Ghvada?),

4 Fuori dalla parentesi viene indicato il nome come proposto nel testo della Serena. Tra parentesi, dove presente, la denominazione attuale.

Atara, Soukhum-Kalé (Sochumi), Likhni (Lichni), Pitzounda (Bič'vint'a) e Gagri (Gagra).

Il testo è un documento interessante sotto diversi punti di vista. Carla Serena infatti fotografa – letteralmente! – la realtà dell'Abcasia negli anni '70-'80 e, nonostante alcune imprecisioni (Čačchalia 1999), il suo scritto rimane un documento preziosissimo dal punto di vista storico, geografico, etnografico-culturale e artistico.

4.1 Interesse storico

Sebbene il resoconto del viaggio in Abcasia non sia il primo testo sulla regione redatto in una lingua europea – basti pensare alla sezione sulla città di Gagra e sull'Abcasia in generale nel resoconto di Dubois de Montpéreux (1839-43) – esso rappresenta una delle scarse testimonianze di natura anche storica sull'argomento. «Excursion» presenta infatti una sezione dedicata alla storia del Samurzakano e dell'Abcasia e numerosi riferimenti a personaggi di rilievo all'epoca della sua visita. I personaggi storici citati sono Giorgi Šervašidze (Sefer Bey),⁵ Ančabadze, Levan Dadiani, Michail Šervašidze (Hamid Bey), Aleksandr Šervašidze (Aly Bey), Dmitrij Šervašidze (Said Bey), Kessaria Dadiani. Carla Serena spiega come il Samurzakano sia passato nel 1808 sotto il protettorato russo e amministrato dalla famiglia mingrela dei Dadiani; parallelamente l'Abcasia era governata da Giorgi Šervašidze (Sefer Bey), a cui successe il figlio Michail Šervašidze (Hamid Bey). Quest'ultimo entrò in conflitto con la Russia per il controllo del Samurzakano. Nel 1837 la Russia prese il controllo del Samurzakano consegnando sette villaggi di questo territorio alla Mingrelia e il territorio compreso tra i fiumi Galidzga e Ochura all'Abcasia. Nel 1867 il Samurzakano fu interamente annesso dall'Abcasia («Excursion», 354). Come mostrato dal breve excursus storico, Carla Serena presta particolare attenzione alla famiglia Šervašidze, la cui stirpe di antica origine persiana è testimoniata dall'etimologia dal cognome: *Širvan*, regione della Persia (nell'odierno Azerbaïjan) e il suffisso patronimico *-šidze* («Excursion», 362).

Il testo di Carla Serena è inoltre un'interessante testimonianza della guerra russo-turca nel 1877-8. Pur non dilungandosi sugli avvenimenti – ella ci dice solamente dell'aiuto che gli Abcasi diedero ai Turchi per entrare a Sochumi («Excursion», 398) e che a Mokva, teatro di una sanguinosa battaglia, il 21 giugno 1877 il capo della ribellione Giribs Moršani venne catturato dallo zio Grigorij Šervašidze («Excursion», 396) – l'autrice descrive la miseria e la distruzione portate dalla guerra con le seguenti parole:

5 Come segnalato da Carla Serena stessa, i principi abcasi avevano due nomi, uno cristiano e uno musulmano («Excursion», 354).

Okoum a subi de tristes changements depuis la dernière guerre. La population y est décimée, les champs sont dévastés, le bazar est déserté, et beaucoup de pauvreté y règne [...] La maison attenante à l'école, tombée en ruine, a servi d'hôpital pendant la guerre. («Excursion», 367)

Questo approccio 'prudente', che descrive le atrocità della guerra sorvolando sulle responsabilità degli eserciti e delle forze politiche in campo, tradisce una simpatia da parte della viaggiatrice per l'Impero Russo, che viene spesso visto come portatore di progresso e civiltà piuttosto che come una presenza coercitiva di dominazione straniera. La partecipazione emotiva alla tragedia dell'Abcasia non è accompagnata da una condanna dell'operato russo, segno anche di una volontà precisa di Carla Serena di non intramettersi - per lo meno pubblicamente - con gli affari di politica estera. Proprio questa prudenza politica, legata anche ad altri episodi non chiari (cf. Pizzagalli 2006, 224; Vanzan 2012, 75), ha fatto sorgere il sospetto che Carla Serena praticasse attività di spionaggio, ipotesi tuttavia non avallata da alcun documento incontrato durante la ricerca d'archivio.

Sempre secondo un punto di vista storico, interessante è anche la digressione sulle innovazioni tecnologiche dell'epoca, dalle tecniche di sviluppo fotografico, che lei stessa è costretta a imparare ai fini del suo secondo viaggio, alla costruzione del telegrafo indo-britannico nei pressi di Ocarce.

A parte ciò di cui è stata testimone, nella stesura dei fatti storici Carla Serena ha sicuramente attinto da diverse fonti. L'unica apertamente citata è Strabone, che nel I secolo a.C. testimonia la presenza di ricche colonie greche nel territorio compreso tra i fiumi Enguri e Kodor con capitale Dioscurias («Excursion», 405). Secondo Čačchalia (1999) le fonti primarie a disposizione della Serena erano inquisite e poco attendibili per quattro motivi: anzitutto le informazioni sull'Abcasia e sugli Abcasi precedenti al suo viaggio erano state raccolte a Tbilisi; in secondo luogo altre notizie erano state raccolte a Kutaisi, presso funzionari e rappresentanti dell'élite mingrela; in terza istanza, nessuno dei traduttori di Carla era abcaso e nessuno di loro conosceva le tradizioni abcase; infine l'*intelligencija* abcaso era stata sterminata o si era rifugiata in Turchia. A parte questo ultimo punto, a mio avviso le affermazioni di Čačchalia mancano di evidenza storica e denunciano un pregiudizio legato alle tensioni etniche tuttora vigenti tra Georgiani e Abcasi, al quale lo stesso Čačchalia, studioso abcaso, non si sottrae.

4.2 Interesse geografico

Gli aspetti di natura geografica nel testo della Serena sono spesso legati al contesto storico. L'articolo, apparso su una rivista geografica (*Le Tour du Monde*), è corredato da una cartina dell'Abcasia incisa da Erhard («Ex-

ursion», 359) che funge da supporto per le sezioni di contestualizzazione storica delle regioni del Samurzakano e dell'Abcasia. Il testo presenta anche elementi di natura topografica, come la definizione dei confini tra Mingrelia e Samurzakano, regioni divise dal fiume Inguri («Excursion», 354), e tra il Samurzakano e l'Abcasia, separati dal fiume Okum («Excursion», 360). Qui troviamo nominati fiumi (Inguri, Okum, Ochura, Adzikva, Galidzga e Kodor), sorgenti solforose (nei pressi di Tkvarčeli) e monti (Agarda, la catena del Panavi e Santandžo). In quest'ultimo traspare chiaramente l'origine genovese del toponimo, che si rifà infatti all'omonima fortezza che i genovesi costruirono nei secoli XIII-XIV. Oltre a elementi di natura orografica, «Excursion» fornisce anche dettagli sul paesaggio, caratterizzato da una natura rigogliosa e selvaggia tanto da essere paragonato all'Eden («Excursion», 380).

Con un parallelismo tipico della narrazione di luoghi ignoti, anche Carla Serena stabilisce una connessione tra l'impervietà della natura e l'ostilità della cultura di chi vi abita. Infatti, mettendo a confronto Mingrelia, Samurzakano e Abcasia, l'autrice scrive:

Que si l'on compare entre elles ces trois provinces limitrophes l'une de l'autre, la Mingrèlie, le Samourzakan, l'Abkasie, on peut dire que leur civilisation respective est au même degré d'avancement que la culture des monts qui les environnent. La Mingrèlie, qui, socialement, marche en tête, a des hauteurs boisées et mises en valeur; le Samourzakan, déjà plus arriéré, présente un relief á moitié sauvage; l'Abkasie, enfin, demeurée presque à l'état primitif, n'a pas encore touché la main de l'homme. («Excursion», 364)

4.3 Interesse etnografico e culturale

Lo stereotipo della natura selvaggia che si riflette nel popolo che vi abita è uno dei molti aspetti di natura culturale ed etnografica che si possono trovare in «Excursion».

Una prima area, anch'essa contaminata da un pregiudizio culturale, è quella linguistica. Carla annota il fatto che l'abcaso non ha una forma scritta, è incomprendibile alle popolazioni vicine (dato che in Samurzakano si parla il mingrelo), altro non è che «un ensemble de sons gutturaux ou sifflants» e ha troppe poche parole, segno di un'estrema povertà di idee e di bisogni; ella aggiunge inoltre che l'abcaso non distingue né il tempo, dal momento che il giorno coincide col dì e non è ulteriormente suddiviso, né le stagioni, separando solo l'inverno dall'estate («Excursion», 364). In una nota alla traduzione russa, Čačchalia (1999, 32) mostra come le considerazioni sulla lingua abcasa siano errate, poiché le distinzioni di tempo in abcaso sono precise e basate sul calendario religioso ortodosso,

sui cicli del raccolto, sui cambiamenti metereologici e sui mutamenti della natura. Skinner (2015, 200) confuta anche l'affermazione che l'abcaso non avrebbe forma scritta, dal momento che già nel 1862 l'ufficiale russo e filologo Peter von Uslar aveva creato un alfabeto di 37 lettere basato sul cirillico che attraverso alcune variazioni potesse essere adattato al complesso sistema consonantico dell'abcaso. Molti sono anche i termini abcasti introdotti nel testo, secondo un adattamento grafico, a detta della stessa Serena, fallimentare; tra questi ricordiamo termini culinari, come *absouabsta*⁶ e *realia* dell'Abcastia, come il *rapapi*.⁷ Come già detto, molti termini indicati dall'autrice come abcasti sono in realtà mingreli; un esempio è fornito dagli adepti dello iettatore, chiamati *mazaquali* («Excursion», 358), adattando il termine mingrelo *mazakval* invece dell'abcaso *avistaa* (Čačchalia 1999, 24).

Un'altra area di interesse etnografico riguarda i tratti fisici, la religione, l'organizzazione sociale e i costumi. Come spesso accade, le descrizioni di Carla Serena sono raramente prive di giudizi; ed è così che mentre gli abitanti del Samurzakano sono presentati come di bell'aspetto, robusti, con pelle chiara e occhi blu, e quindi simili agli anglosassoni («Excursion», 368), sui caratteri etnici degli Abcasti Carla tace. La religione sia del Samurzakano che dell'Abcastia è il Cristianesimo Ortodosso. Tuttavia gli abitanti del Samurzakano sono poco religiosi e frequentano di rado le chiese, mentre gli Abcasti professano una religione che è un *mélange* di Cristianesimo e Islam, le due religioni che spesso si sono alternate nel territorio («Excursion», 364), come ribadito più avanti nella constatazione che le donne abcaste si mostrano in pubblico molto meno delle samurzakanote e delle mingrele a causa del retaggio islamico nel loro cristianesimo di recente adozione («Excursion», 383). Palesando la propria formazione europea illuminista, Carla Serena denuncia il grado di ignoranza che porta gli Abcasti a essere molto superstiziosi, ad esempio nella consuetudine di far attraversare il fiume a un manichino montato su un mulo per chiedere la fine della siccità («Excursion», 384) o nelle pratiche scaramantiche dei pastori, che fanno bere l'acqua del mare ai propri capi per allontanare il malocchio («Excursion», 364).

Riguardo all'organizzazione sociale, la viaggiatrice parla della diffusa pratica dell'adozione presso gli Abcasti («Excursion», 378) e del fatto che le donne, nonostante abbiano un comportamento modesto in pubblico, vengano rispettate dai mariti e abbiano il diritto di recidere il contratto di matrimonio senza che il marito possa intervenire («Excursion», 383).

Una sezione del suo articolo è dedicata alla struttura gerarchica della società abcasta, divisa in quattro classi di nobili - la famiglia regnante, i

6 Correttamente è *apsua bysta*, una specie di polenta di mais.

7 Correttamente è *arupap*, corrispondente allo iettatore.



Figura 1. Ritorno di una famiglia armena in Georgia. Disegno di Y. Pranishnikoff tratto da una fotografia di Carla Serena

suoi alleati, le altre famiglie principesche e i nobili semplici - una milizia armata (*šinakma*) e tre classi popolari - i lavoratori (*anchaju*), i servi sposati (*achaju*) e gli schiavi (*achašal*), spesso prigionieri di guerra («Excursion», 364). Un ruolo particolare è rivestito dalla figura dello *staršina*, il sindaco. Carla rimane colpita dallo *staršina* di Bedia, dalla sua lunga barba, il *bašlyk*⁸ bianco e il *kinžal*⁹ sul fianco, che lo fanno sembrare un capo dei tempi passati; questo elemento tradisce una certa fascinazione del mondo arcadico da parte della viaggiatrice («Excursion», 371).

La composizione della società è influenzata anche dalla sua natura multi-etnica. La Serena riporta che nel 1876 la popolazione di Očamčire era composta prevalentemente da Abcasi e Turchi originari di Trebisonda, con una minoranza composta da Greci e pochi Russi («Excursion», 386); ancora, parlando dei mestieri esercitati a Okumi, l'autrice spiega che i Mingreli sono commercianti, i Samurzakanoti non esercitano alcun lavoro, i Greci sono panettieri e fabbri, mentre la popolazione turca è tollerata ma non ha la possibilità di stabilirsi («Excursion», 366-7). Nel testo viene menzionata anche la presenza di Armeni; la viaggiatrice descrive una famiglia armena in viaggio dall'Abcasia alla Georgia, uno spettacolo immortalato in una fotografia, da cui è stata tratta l'incisione della figura 1. Il corteo, accompagnato dal canto sul *čonguri*¹⁰ viene descritto come un «mélange de misère et d'opulence» («Excursion», 392).

Un altro elemento utile per capire le società del Samurzakano e dell'Abcasia è l'istruzione, a cui Carla Serena dedica particolare attenzione anche in altri scritti dedicati a differenti contesti. Il Samurzakano, con una popolazione di 24.000 abitanti, è dotato di cinque scuole maschili e sprovvisto di luoghi d'istruzione per le fanciulle. La mancanza di scuole femminili è denunciata anche in Abcasia, con l'unica eccezione di Sochumi. In particolare la Serena descrive la scuola di Okumi, frequentata da 616 studenti; un maestro originario del Samurzakano formatosi a Tbilisi e un russo insegnano in lingua russa lettura, scrittura, aritmetica, geometria, disegno, geografia, storia dei santi, dettato e composizione biblica, mentre un prete georgiano insegna religione e un altro educazione fisica e canto corale («Excursion», 366). Gestita male è invece la scuola di Očamčire («Excursion», 356).

Sempre legate alla curiosità per la cultura di questi popoli sono le molteplici digressioni sulle abitudini e i costumi di quelli che spesso vengono definiti «orientaux» («Excursion», 358). Innanzitutto la viaggiatrice è colpita dall'ospitalità, caratteristica trovata in tutto il Caucaso, e qui manifestata come un gesto corale della comunità di accoglienza verso lo sconosciuto

8 Un cappuccio di lana.

9 Il pugnale tipico del Caucaso.

10 Strumento a corde tipico della Transcaucasia.

(«Excursion», 374). Ed è proprio attraverso l'ospitalità che Carla Serena viene a contatto col cibo, che descrive non senza qualche perplessità legata soprattutto alla pulizia. Mentre in Mingrelia e in Samurzakano i campi di grano sono di molto inferiori rispetto ai campi di mais, questi scompaiono interamente in Abcasia; se in occasioni speciali come nozze e lutti i Mingreli e i Samurzakanioti cuociono il *lavaš*,¹¹ gli Abcasi serviranno sempre, anche agli ospiti, piatti a base di mais. La già menzionata polenta abcasia, *apsua bysta*, si accompagna a carne di pollo o agnello e vino. Descrivendo il pasto tipico, Carla Serena nomina un tortino di mais e formaggio erroneamente chiamato *gatcshapouri*¹² e un latte acido chiamato *marcveni* («Excursion», 358). Esempio della commistione di cibi di origine diversa, segno di una contaminazione multi-etnica, è il menù di un picnic a Sochumi, definito internazionale dalla viaggiatrice stessa, durante il quale vennero serviti *šišlyki*,¹³ *zakuski*¹⁴ russi, *čygyrtma*,¹⁵ *dolma*,¹⁶ latte acido con zafferano e *pilav*¹⁷ turco («Excursion», 411).

Oltre al cibo, altri aspetti della vita quotidiana vengono trattati con precisione. È il caso dell'abbigliamento («Excursion», 356; 372; 382; 396), delle danze («Excursion», 374), dell'arredamento nelle case («Excursion», 372), fino alla descrizione della preparazione di cosmetici da parte delle donne del Samurzakano («Excursion», 368). Una delle usanze che più colpirono la viaggiatrice per la sua stravaganza fu la cerimonia del *t'irili*, una vera e propria cerimonia funebre con lamentazioni solenni e gruppi di lamentatrici in occasione dell'anniversario della morte di persone importanti; il rito a cui assistette Carla Serena, da lei definito tragicomico, avvenne in memoria delle morti di Kessaria Dadiani e dei suoi due figli («Excursion», 401-3). Tra le usanze degne di nota, la Serena annovera l'abitudine di rubare i cavalli («Excursion», 364) e una scarsa attitudine alla rissosità, nonostante tutti gli uomini indossino pistole e *kinžaly* («Excursion», 370).

11 Pane cotto in un forno di terracotta.

12 Ovvero *čačapuri*, una focaccia di farina di grano farcita di formaggio di origine georgiana. Il piatto descritto da Carla Serena è invece l'abcaso *amgjal*.

13 Spiedini di carne marinata.

14 Spuntini.

15 Una zuppa acida a base di brodo di pollo.

16 Carne macinata avvolta in foglie di vite.

17 Riso sgranato cotto in casseruola.

4.4 Interesse artistico

Oltre a essere uno straordinario documento sulla vita in Abcasia e Samurzakano nell'Ottocento, l'articolo di Carla Serena è una preziosissima fonte descrittiva e iconografica per le opere d'arte di questa regione.

La prima opera incontrata, e fotografata (fig. 2), è il monastero di Bedia («Excursion», 374-6).

L'autrice esprime la limitatezza della fotografia, incapace di immortalare la magia delle montagne e le rovine dell'antico monastero di Bedia, una Santa Sofia in miniatura («Excursion», 375). Descrive le iscrizioni in alfabeto georgiano su una parete interna e gli affreschi della Samaritana che offre a Gesù l'acqua e sei teste di santi («Excursion», 376).

Un'altra testimonianza incredibile è data dall'immagine delle rovine del palazzo di Očamčire (fig. 3).

La straordinarietà della testimonianza di Carla Serena sta nel fatto che, mentre l'immagine è del 1881 e raffigura un palazzo distrutto, la sua descrizione si rifà alla visita prima della guerra, quando il palazzo era ancora integro. L'edificio era costruito in stile asiatico ed era stato progettato da un architetto turco, messo poi a morte, secondo due diverse leggende, perché non potesse ripetere l'opera o per aver esportato dalla Turchia dei segreti artistici. L'edificio era composto da due piani con balcone, veranda e belvedere, ornato da sculture e arabeschi. Nella visita del 1876 il palazzo era già abbandonato e versava in uno stato di irreale silenzio. Le rovine fotografate da Carla Serena erano invece tutto ciò che era rimasto in seguito a un incendio appiccato dai Turchi nella guerra del 1877-8 («Excursion», 385-6).

Un'altra testimonianza preziosissima ai giorni nostri è data dal resoconto che la Serena scrive sul monastero di Ilori e il suo tesoro («Excursion», 389-91). Sulla porta, in una nicchia, è collocata l'immagine di San Giorgio; la torre campanaria, più antica della chiesa, è sovrastata da una cupola in stile bizantino e conserva cinque campane di bronzo. L'interno è a croce greca e affrescato, nonostante lo stato di conservazione sia pessimo e l'iconostasi sparita, entrambi segni delle numerose razzie dei Turchi. Preziosa è l'immagine del tesoro (figura 4), in cui possiamo riconoscere la famosa Coppa di Bedia, conservata oggi nel Museo Georgiano delle Arti di Tbilisi, e il pope, identificabile nella persona del rettore della chiesa Zosima Chelaja, padre di Ambrosi Chelaja, patriarca-*katolikos* di Georgia. Consapevole del valore di questo documento fotografico, nel 2011 l'archeologa Ana Cheishvili ha curato un'esposizione a Tbilisi presso il Centro Nazionale Georgiano dei Manoscritti che ha messo a confronto l'incisione tratta dalla foto di Carla Serena e la Coppa di Bedia (Paresišvili 2011).



Figura 2. Chiesa di Bedia. Disegno di D. Lancelot, tratto da una fotografia di Carla Serena

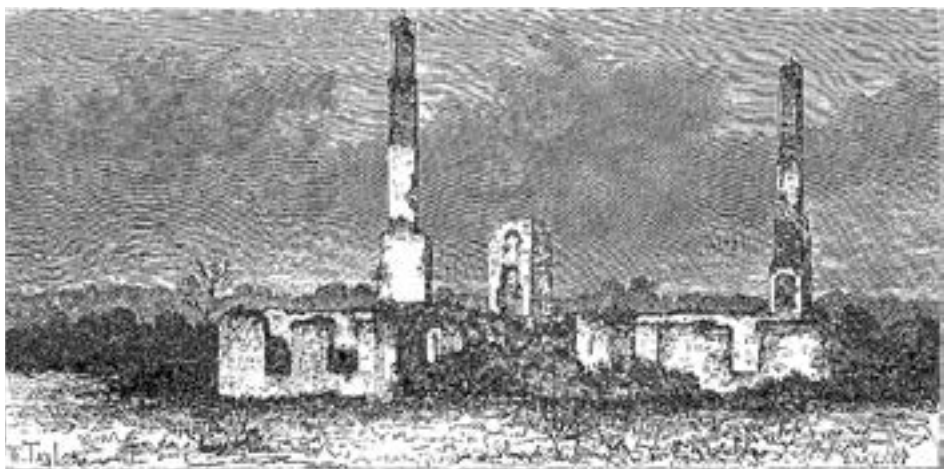


Figura 3. Rovine dell'antico palazzo di Očamčire. Disegno di Taylor tratto da una fotografia di Carla Serena



Figura 4. Il pope mostra il tesoro della chiesa di Ilori. Disegno di A. Ferdinandus, tratto da una fotografia di Carla Serena

La fama di Ilori è legata alla leggenda del miracolo del bue, secondo cui ogni anno il 9 novembre, durante la festività di San Giorgio, un bue dalle corna dorate sarebbe sorto dal mare per poi dirigersi l'indomani verso la chiesa. Se all'approcciarsi del sacerdote il bue si fosse imbizzarrito, sarebbe stato un segno nefasto; al contrario, se il bue avesse mantenuto la calma, ciò sarebbe stato segno benaugurante. Il bue veniva poi sacrificato e smembrato per farne reliquie e amuleti («Excursion», 389-90).

Un'altra testimonianza artistica presente in «Excursion» è la descrizione della chiesa di Mokvi, una delle più antiche dell'Abcasia. Il restauro della chiesa nel 1861-3 viene giudicato dalla viaggiatrice un «outrage au goût», per aver intaccato l'antichità della struttura. Anche la chiesa di Mokvi era stata privata dell'iconostasi e, come constatato dalla Serena, dopo la guerra lo stato di rovina erano ulteriormente peggiorato («Excursion», 398-9).

Le ultime due chiese inserite nell'articolo sono la chiesa di Lichni e la chiesa di Picunda (Bič'vint'a). La chiesa di Lichni, in stile bizantino, sembra una versione ridotta della più grande chiesa di Picunda. Quest'ultima risale al VI secolo, fu saccheggiata nel 1390 da un membro della famiglia Dadiani, quindi venne abbandonata dai patriarchi del luogo nel 1529, che

si trasferirono nel monastero di Gelati, in Imereti. La chiesa rimase tuttavia un centro importante di devozione e un complesso maestoso, anche per le sue dimensioni e per la composizione architettonica polimaterica, che le dava un aspetto «bizarre» («Excursion», 412-4).

5 Conclusione

L'articolo «Excursion» di Carla Serena è un testo che presenta delle particolarità che lo rendono unico sotto diversi punti di vista. Innanzitutto è una fonte primaria preziosa per gli studi sull'Abcasia nell'Ottocento sia dal punto di vista storico che geografico, etnografico e artistico. Inoltre il corredo di immagini tratte da foto scattate dalla Serena rappresenta la più importante e antica testimonianza di fotografie dell'Abcasia, non meno importante del lavoro compiuto da Ermakov nel resto del Caucaso. Infine questo è un testo di odepórica pregevole, impreziosito dal fatto di essere stato scritto da una donna, europea ma non legata a una nazione unica, che viaggiava da sola.

Il mito creato dall'impresa di questa donna coraggiosa e il contenuto esotico di questo scritto hanno sollecitato la fantasia di un autore come Verne, che a solo due anni dalla pubblicazione di «Excursion» decise di ambientare un capitolo del suo romanzo *Kéraban-le-têtu* proprio in Abcasia. I riferimenti all'articolo di Carla Serena sono numerosissimi e comprendono anche una citazione diretta della stessa, definita «une intrépide voyageuse, madame Carla Serena» (Verne 1884, 285).

La fortuna della viaggiatrice in seguito a quest'opera fu notevole. Oltre a essere stata modello per Verne, ricevette dal Re d'Italia una medaglia d'oro con la scritta «A Carla Serena, benemerita degli studi etnografici, esploratrice coraggiosa delle regioni Caucasee» e un capitolo nell'opera di Marie Dronsart (1898) dedicata alle grandi viaggiatrici.

Solo ultimamente il testo «Excursion» ha ricevuto nuova attenzione, soprattutto grazie alla traduzione in russo, edita e commentata da Čaččhalia (1999), e a una recentissima traduzione in inglese curata da Skinner (2015). Mentre l'edizione di Čaččhalia presenta interessanti commenti e note, che lasciano tuttavia trapelare una posizione anti-georgiana talmente lampante da spingere Kardava (2011) a parlare di falsificazione storica, il testo a cura di Skinner ha uno sguardo più ampio sui viaggi di Carla Serena in Caucaso pubblicati nella rivista *Le Tour du Monde*. Skinner (2015, 111) critica un precedente studio sempre in lingua inglese di Hewitt (1998) che si interessa solamente alle immagini tratte dalle fotografie della Serena, tralasciandone il testo. Al contrario, Skinner (2015) non solo approfondisce lo stato della fotografia nel Caucaso ai tempi di Carla Serena, ma presenta interessanti note e appunti sull'Abcasia, confrontando «Excursion» con resoconti di altri viaggiatori in Caucaso.

Il lavoro di ricerca su Carla Serena e l'Abcasia non è arrivato a una conclusione. Non è chiaro infatti se siano ancora esistenti e dove siano eventualmente conservati gli originali delle foto da lei scattate che, come dichiarato da lei stessa in un'intervista rilasciata all'*Illustrazione Italiana* (1882, 60), erano ben 150. Si auspica inoltre che in futuro il testo possa essere tradotto in lingua italiana.

Bibliografia

- Bendianišvili, A.S. Бендианишвили, А.С. (1990). «Russko-Tureckaja Vojna 1877-1878 gg. i Gruzija» Русско-Турецкая Война 1877-1878 гг. и Грузия (La guerra russo turca degli anni 1877-1878 e la Georgia). *Očerki Istorii Gruzii* Очерки Истории Грузии (Accenni di storia della Georgia). Tbilisi: Mecniereba, 5: 320-32.
- Cuciev, Artur Цуциев, Артур (2006). *Atlas Ėtnopolitičeskoj Istorii Kavkaza (1774-2004)* Атлас Этнополитической Истории Кавказа (1774-2004) (Atlante etnico-politico della storia del Caucaso (1774-2004)). Moskva: Evropa.
- De Montpéroux, Frédéric Dubois (1839-43). *Voyage autour du Caucase chez les Tcherkesses et les Abkhazes. En Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*. 3 vols. Paris: de Gide.
- Dronsart, Marie (1898). *Les grandes voyageuses*. Paris: Hachette.
- Ferrari, Aldo (2015). *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*. Milano: Guerini e Associati.
- Hewitt, George (1998). *The Abkhazians. A Handbook*. Abingdon: Routledge.
- Kardava, Nana. ქარდავა, ნანა (2011). «Gaseirneba dzvel apxazetši k'arla serenas megzuribita da denis čačxalias k'oment'arebit» ვასეირნება ძველ აფხაზეთში კარლა სერენას მეგზურობითა და დენის ჩაჩხალიას კომენტარებით (Una passeggiata nell'antica Abcasia guidati da Carla Serena con i commenti di Denis Čačchalia). Kardava, Nana. ნ. ქარდავა (a cura di), *p'ublicist'uri c'erilebi* პუბლიცისტური წერილები (*lettere pubblicate*). Tbilisi, 62-9.
- Lang, David Marshall (1962). *A Modern History of Soviet Georgia*. New York: Grove Press.
- Limentani, Uberto (1997). «Leone and Arthur Serena and the Cambridge Chair of Italian, 1919-1934». *The Modern Language Review*, 92(4), 877-92.
- Paresišvili, Mzija Паресишвили Мзия (2011). «Bedijskoe sokrovišče» Бедийское сокровище (Il tesoro di Bedia). [online]. *Echo Kavkaza* Эхо Кавказа. URL <http://www.ekhokavkaza.com/a/16798396.html> (2016-11-28).
- Pizzagalli, Daniela (2006). *Il viaggio del destino. Carla Serena da Venezia al Caucaso*. Milano: Rizzoli.
- Čačchalia, Denis Чачхалиа Денис (1999). *Putešestvie po Abchazii* Путешествие по Абхазии (Viaggio in Abcasia). Trad. di Rimma

- Černikova. Moskva: Abaza. Trad. di: Serena, Carla, «Excursion au Samourzakan et en Abkasie», 1882.
- Serena, Carla (1881). *Mon voyage. Souvenirs personnels. De la Baltique à la mer Caspienne*, vol. 1. Paris: Dreyfous.
- Serena, Carla (1882a). «Excursion au Samourzakan et en Abkasie». *Le Tour du Monde*, 43, 353-416.
- Serena, Carla (1882b). *Lettera a Dalla Vedova*. Archivio della Società Geografica Italiana, 000178, sottofasc. 50, 14 febbraio. Roma: Biblioteca e Archivio della Società Geografica Italiana.
- Skinner, Peter F. (2015). *Excursions in the Caucasus. By Mme Carla Serena*. New York; London; Tbilisi: Narikala Publications.
- Vanzan, Anna (2012). «Viaggiatrici italiane e Orientalismi diversi. Le donne dell'Islam attraverso gli occhi di Amalia Nizzoli e Carla Serena». Frediani, Federica; Ricorda, Ricciarda; Rossi, Luisa (a cura di), *Segni, Spazi, Parole. Percorsi di viaggiatrici italiane*. Milano: FrancoAngeli, 65-80.
- Verne, Jules (1884). *Kéran-le-tétu*, vol. 2. Paris: Gauthier-Villans.

Trasformazioni architettoniche e urbane nello spazio post-sovietico

Il caso di Tbilisi e Baku

Leone Spita

(Sapienza Università di Roma, Italia)

Abstract The Caucasus is a hinge between East and West; a looted border territory for centuries (from Persians to the Turks) and later, under the Soviet regime, it was invested by a violent russification. Despite these vicissitudes, many Caucasian regions managed to keep part of their traditions and their pride kept hidden over the years by necessity. Today the looting of the area continues in a different form. This time by the inhabitants themselves, as well as by foreign construction companies, with the connivance of the great international studies of architecture. In both cases, the reason is that running after the fast modernisation is easy. Tourism is the alibi. And the construction industry is the means.

Sommario 1 Il caso di Tbilisi. – 2 Il caso di Baku.

Keywords Caucaso. Georgia. Azerbaijan. Tbilisi. Baku.

In tempo di crisi e timide riprese economiche sembra che l'attenzione venga più favorevolmente catturata da quei luoghi che stanno vivendo un clima meno asfittico di quello europeo. Per gli storici, economisti, politologi e analisti italiani il Caucaso meridionale è interessante sia perché le scelte di questo territorio «si intrecciano e si sovrappongono alle politiche e agli interessi strategici di Stati Uniti e della Russia, nonché a quelle dei loro sistemi di alleanza e delle principali organizzazioni internazionali, sia che per il suo significativo valore strategico nell'ambito del processo di diversificazione delle fonti di approvvigionamento energetico» e infine «per il grande attivismo diplomatico e culturale delle comunità armene, azerbaigiane e georgiane presenti nel nostro Paese» (Biagini 2016, 10). L'interesse per i territori del Caucaso meridionale, da parte di chi scrive, muove dal desiderio di uscire dalla claustrofobica condizione europea; lo studio si è nutrito di un'indagine osservante condotta prima negli Emirati Arabi e successivamente in alcune delle Repubbliche ex sovietiche che stanno vivendo un primo, o un nuovo, Rinascimento.

Il modello di sviluppo dell'Azerbaijan o, nell'Asia centrale, del Kazakistan sembra ispirarsi totalmente a quello dei già affermati Emirati Arabi

e del Qatar. Il modello Dubai, Abu Dhabi, Doha è nei sogni delle oligarchie al potere: nascono progetti faraonici che celebrano la potenza dei loro committenti e si chiamano architetti affermati per dare il segno dell'appartenenza a pieno titolo ai mercati dell'immagine.

Il saggio si concentra in particolare sulle Repubbliche della Georgia e dell'Azerbaijan: due casi-studio importanti per riflettere sul ruolo che l'architettura contemporanea e il recupero del patrimonio edilizio storico svolgono nella modernizzazione delle capitali di questi paesi sedotti dalla società del consumismo.

Il Caucaso è, come noto, una cerniera tra Oriente e Occidente che rappresenta un confine non solo geografico ma soprattutto storico e culturale. Costituisce un insieme complesso di tradizioni, popoli, lingue e religioni; «questa regione – già di per sé problematica per l'estrema frammentazione etnica, i lasciti storici dolorosi e le rivendicazioni territoriali contrapposte – è diventata una frontiera in cui si intersecano giganteschi interessi internazionali. Interessi economici, soprattutto, ma anche strategici. In primo luogo, ovviamente, quelle delle potenze locali: Russia, Turchia e Iran, che si confrontano per ridefinire le rispettive sfere di influenza in una partita che comprende complessi fattori religiosi, politico-ideologici ed economici» (Ferrari 2006, 15). È un territorio di conquista, dunque, saccheggiato per secoli (dai Persiani ai Turchi) e più tardi, sotto il regime sovietico, investito da una violenta opera di russificazione. Nonostante tali vicende, molte regioni caucasiche sono riuscite a conservare parte delle proprie tradizioni e del proprio orgoglio tenuto nascosto negli anni per necessità. Oggi il saccheggio dell'area continua in una forma diversa, a opera stavolta degli stessi abitanti, oltre che delle compagnie di costruzioni straniere, con la connivenza dei grandi studi internazionali di architettura. In entrambi i casi, il motivo è quello di correre appresso alla modernizzazione veloce e facile. Il turismo è l'alibi. E l'industria delle costruzioni è il mezzo.

Il Caucaso offre moltissimi motivi d'interesse ed è tra le nuove frontiere di conoscenza culturale e anche turistica. Paesi come l'Armenia vedono un'incredibile accelerazione del flusso turistico, benché solo culturale: si vanno a visitare chiese, monasteri e paesaggi. Non c'è mare, non c'è nient'altro. La Georgia è più varia, ma in generale chi va in questi paesi va a scoprire mondi culturali insospettati. Due esempi su tutti: in Armenia e Georgia si scoprono paesi cristiani la cui architettura e la cui struttura sociale richiama quella del Medioevo europeo; in Azerbaijan si scopre invece che esiste un Islam estremamente moderno, moderato, tollerante e perfettamente integrato con la cultura con la quale convive da secoli. La sorpresa è grande da parte del viaggiatore, anche perché l'immaginario non è così definito come ad esempio accade per l'India. Trovo che sia giusto parlare dei conflitti, ma non solo di quelli: le tensioni infatti possono essere superate, mentre i contesti rimarranno sempre estremamente interessanti. Inoltre dobbiamo tener presente come il Caucaso sia una sorta di *frontiera europea*.

Al fine di evitare scomodi fraintendimenti si preferisce svelare senza indugio le conclusioni e precisare che nella lettura critica dei fenomeni che verranno descritti non c'è alcun interesse a stigmatizzare l'audacia dello sviluppo urbanistico e architettonico.

L'intenzione piuttosto è quella di smascherare operazioni economiche troppo disinvolte, *joint venture* di società straniere colluse con amministrazioni compiacenti che rischiano di trasformare le città prese in esame in un caleidoscopico teatro di posa cancellandone la memoria, scegliendo come unico modello di crescita e di sviluppo urbano quello che tiene conto solo dell'architettura iconica al fine di posizionarsi in maniera competitiva nella rete globale. È tuttavia di primaria importanza fare un distinguo tra le nazioni, come l'Azerbaijan o il Kazakistan, dove l'attività edilizia è strumentale all'investimento dei proventi delle industrie primarie (l'obiettivo è l'investimento e l'attività edilizia è uno dei mezzi per investire) e le nazioni, ad esempio Georgia o Armenia, che essendo prive di materie prime devono trovare finanziamenti per l'attività edilizia al fine di costruire o potenziare l'industria turistica.

1 Il caso di Tbilisi

In Georgia, la legittima ambizione di entrare nel circuito del turismo internazionale ha reso Tbilisi un cantiere a cielo aperto dove la notorietà degli architetti che hanno realizzato edifici e infrastrutture ha provocato un forte richiamo mediatico e turistico. Il primo vero intervento che ha visto coinvolto un architetto di fama internazionale, il giapponese Shin Takamatsu, è stato un *business center* per un uomo d'affari georgiano che si presenta come una fortezza metallica, con annessa foresteria, sulla collina che domina la capitale. Se questo è stato un episodio isolato, dal 2005 l'allora presidente G.M. Saakashvili ha chiamato architetti europei, perlopiù italiani, a ridisegnare il volto della Tbilisi moderna. Tra questi: Massimiliano Fuksas realizza nel 2012 il Tbilisi Public Service Hall e più tardi l'Auditorium nel noto Rhike Park (fig. 1); Michele De Lucchi firma numerosi progetti in Georgia e, a Tbilisi, il Palazzo Presidenziale, una costruzione in stile neoclassico che si conclude con un'estranea riedizione della cupola del Reichstag di Berlino e il Ponte della Pace che si proietta con una copertura sinusoidale sul fiume Mtkvari. È tuttavia inutile dilungarsi sulle nuove costruzioni che punteggiano di modernità Tbilisi.¹ Esse appartengono, come già dichiarato, a quell'aspirazione legittima delle capitali in crescita che vogliono dotarsi di moderne strutture e di ammiccanti linguaggi architettonici contemporanei, seguendo la più consueta strategia urbana che prevede innesti di oggetti

1 Sui nuovi interventi architettonici di Tbilisi si veda: Spita 2013b.



Figura 1. Tbilisi: Rhike Park, a sinistra il Ponte della Pace, a destra l'Auditorium in costruzione

carichi di autoreferenzialità. Si intende invece sollevare alcuni dubbi sui metodi di recupero del patrimonio edilizio che sono stati applicati non solo nella capitale ma anche in altri centri urbani della Georgia. Il recupero dell'ambiente costruito è un argomento caldo che alimenta il dibattito tra i cittadini e occupa spazio nelle pagine dei giornali. I progetti maggiormente sotto i riflettori si concentrano nella città consolidata che, si ricorda, è investita in modo quasi totale da interventi di restauro.

Dal 2010 intere porzioni di città storica sono state smantellate e ricostruite, ad esempio l'area intorno alla piazza Gudiashvili, così come sono stati portati avanti 'restauri di facciata' lungo il viale Davit Agmashenebeli e intorno alla piazza Marjanishvili. Questi interventi sono avvenuti con il ritmo sincopato imposto dai grandi investitori sovranazionali.

La piazza Gudiashvili è un luogo importante della città. È il punto di arrivo di cinque strade che seguono antichi tracciati urbani (fig. 2) e, tranne un edificio, tutti quelli che ne segnano il bordo hanno un valore storico. Sono



Figura 2. Tbilisi: un angolo della piazza Gudiashvili



Figura 3. Tbilisi: uno scorcio del viale Agmashenebeli oggetto di un restauro ultimato nel 2013

case costruite intorno al 1830,² contraddistinte da logge in legno lavorato come un merletto, sorrette da pilastri in pietra; altre con logge in vetri istoriati. Alcune facciate contengono elementi neoclassici e costituiscono una parte inviolabile del patrimonio culturale e dell'autenticità del luogo.

La proposta di restauro ha sollevato accese proteste, manifestazioni di piazza e post perfino nei social networks col titolo *Stop Destroying Gudiashvili Square*.³ Lo studio viennese Zechner&Zechner, vincitore del concorso poi annullato, aveva dichiarato «di voler trasformare un elemento classico georgiano in un pattern, con cui realizzare il disegno delle facciate e far riferimento così alla complessità e alla scala dei fronti degli edifici esistenti».⁴ Ma a ben guardare i *render* pubblicati nel sito dello studio, ciò

2 Tbilisi nella sua lunga storia è sopravvissuta a ripetuti attacchi, è stata rasa al suolo più volte e perciò gli edifici più antichi della città risalgono al più all'inizio del XIX secolo.

3 Per un approfondimento si apra il link <http://dfwatch.net/protesting-the-destruction-of-an-old-square-in-tbilisi-97762> (2018-02-20).

4 Cf. URL <http://zechner.com/de/startseite/>.

che si proponeva sembra la tipica operazione immobiliare che trasforma una piazza storica in un grande centro commerciale all'aperto sul quale si affacciano negozi, uffici e abitazioni alla moda. La memoria del luogo sarebbe quindi stata spazzata via. L'evidente sottovalutazione del valore storico di quel luogo è abbastanza inspiegabile se si pensa che già dal 2003, in accordo con il Comune, un gruppo di storici dell'arte, di architetti e di ingegneri aveva condotto studi approfonditi sugli edifici e presentato i risultati di tali indagini.

C'è poi un'altra zona controversa della città: il viale Agmashenebeli. In Europa è inusuale passeggiare lungo una strada i cui edifici sono complessivamente oggetto di interventi di restauro. Il viale Agmashenebeli e la piazza Marjanishvili hanno rappresentato per la città una grande occasione di riqualificazione urbana e restauro ultimato nel 2013: facciate liberty e neoclassiche, particolari costruttivi e decorativi e poi la pavimentazione, l'arredo urbano. Un sopralluogo in questa zona della città fa sentire il visitatore testimone di una trasformazione urbana che, ad esempio in Europa, si è abituati a percepire soltanto per fatti episodici, punti, emergenze (fig. 3).

È evidente che la parte più antica della città necessitava di un recupero urbano che prevedeva il ripristino dei tessuti storici, così come in ogni centro consolidato, ma a Tbilisi il dibattito disciplinare sul restauro, almeno così come si è abituati a intenderlo in Europa, è quanto mai lontano da quella complessità critica e operativa che gli interventi in contesti storici così delicati dovrebbe contenere. Se è vero che «la memoria storica delle nostre città non richiede la stasi, esige il movimento» (Settis 2014, 53) - e da qui la critica che si muove ad alcune città italiane circa la museificazione dei loro centri storici -, è anche da considerare che esiste uno spazio intermedio tra la cristallizzazione e lo snaturamento e totale alterazione dei luoghi.

Nel nucleo più antico di Tbilisi tutto sembra sia stato restaurato, anche se la modalità dell'intervento di trasformazione oltre il risanamento conservativo lascia perplessi. A un'attenta osservazione si nota come il lavoro abbia interessato soprattutto le facciate, che sembrano tornate agli antichi splendori. Alcuni elementi architettonici, come le mostre delle finestre e le modanature in origine in mattoni e intonaco, sono state sostituite da gusci e stampi in poliuretano espanso poi tinteggiato e le splendide ringhiere in ferro battuto hanno lasciato il posto a quelle di ferro stampate. Materiali e tecnologie che non sono in continuità con quelle originarie dei manufatti di partenza e che oggi sembrano una perfetta e veloce soluzione. Questo *restyling*, rapido ed economico, provoca un rinnovamento di immagine e un impoverimento linguistico: i nuovi materiali nel tempo invecchieranno male e non riusciranno a dare all'edificio la dignità che le tecniche e i materiali tradizionali conferiscono all'architettura antica, pur quando questa è seriamente compromessa.

Non appena ci si allontana da quelli che si potrebbero definire 'i primi piani dell'architettura' per cercare l'architettura dello sfondo, i luoghi dove

vive la gente, ci si rende conto che gli androni conducono in chiostrine o nelle tipiche corti georgiane costituite da un fitto sistema di logge e di scale che cadono a pezzi. E ciò avviene appena si varca la soglia sulla strada. Vecchia e nuova monumentalità e stato di abbandono e degrado si fronteggiano a pochi metri gli uni dagli altri. L'effetto conclusivo del viale Agmashenebeli è dunque quello di una strada perfettamente lastricata, lucida e curata, rispettosa delle volumetrie originarie, che tuttavia si avvicina di più a un set cinematografico.

È evidente come questo tipo di restauro consenta di risparmiare tempo e denaro, due aspetti che chi detiene il potere usa come mezzo di propaganda. Ma è un paradosso che in un paese che cerca di riaffermare la propria identità non ricordando il recente e controverso passato di lotta per la liberazione dai Sovietici - ben documentato nel Museo Nazionale georgiano - permetta che si cancelli o si snaturi il patrimonio architettonico tipico di quello 'stile europeo' del XIX secolo, periodo nel quale Tbilisi divenne un governatorato russo e iniziò in Georgia così come in Armenia e in Azerbaijan quella fase di «transizione tra la dominazione imperiale e la completa sovietizzazione dell'area» (Carteny 2016, 82).

2 Il caso di Baku

Baku è la 'città dei venti' che soffiano dal mar Caspio, è la 'città nera' che da sempre ha prosperato sul petrolio. A Baku le mura del nucleo storico racchiudono l'Oriente come in un ghetto, perché la memoria medioevale della città è assediata dalla modernità delle torri che esibiscono la loro verticalità esclamatoria o da costosissimi oggetti architettonici costruiti e illuminati la notte con gli introiti del petrolio e del gas naturale. Tra il Medioevo e il Contemporaneo rimane intrappolato l'eclettismo bakuano degli edifici neogotici, neomoreschi, neorinascimentali della fine del Novecento (durante il primo boom petrolifero tra il 1872 e il 1920) fatti costruire dai signori del petrolio ai giovani architetti di talento; inoltre, anche dopo l'indipendenza ottenuta nel 1991, è ancora forte l'impronta del regime sovietico negli edifici governativi e nei monumenti celebrativi dell'URSS.

C'è ora un nuovo Rinascimento dovuto non solo al petrolio ma soprattutto al gas, risorsa di cui il mar Caspio abbonda. Un secolo dopo il primo boom dell'oro nero è ancora l'architettura a dare la misura dello sviluppo economico e sociale di una città che contiene un quarto della popolazione del paese e che da sola trascina tutta l'economia. Nulla è cambiato da allora, i meccanismi rimangono gli stessi: il denaro abbonda e l'Occidente è di nuovo lì a disegnare il volto moderno della città. Alcuni esempi: il Baku Boulevard, un ricco sistema di verde che segna la riva del Mar Caspio (fig. 4); i poliedri trasparenti del Baku Crystal Hall e il Podio dedicato al culto della bandiera nazionale; il Museo del Tappeto che banalmente mima



Figura 4. Baku: il boulevard che costeggia il Mar Caspio

un tappeto nell'atto di esser srotolato. E qua e là citazioni prese in prestito dalla vecchia Europa, ad esempio da Venezia, in un tratto del citato Boulevard con tanto di canali, ponti e gondole a motore.

Baku agli occhi del visitatore si presenta come un laboratorio di architettura moderna a cielo aperto, vestita di un nuovo eclettismo in cui è evidente l'enfasi barocca di linee e colori dove gli alti vincono sui bassi e dove prevale il bisogno di imitazione e la dittatura del liscio e del lucido, fino a scivolare in una pericolosa estetica della dismisura nel progetto delle Khazar Islands. A 25 km a sud di Baku si sta infatti svuotando un'intera montagna per costruire, con la terra di riporto, 55 piccole isole artificiali collegate da 150 ponti. Su una di queste è prevista la Azerbaijan Tower che, con i suoi 1.050 metri di elevazione e 189 piani, supererà di gran lunga gli 828 metri del Burj Khalifa di Dubai.

Se si considerano i 46 miliardi di riserve valutarie e 10 miliardi di surplus nel bilancio dello Stato, non stupisce il boom dell'industria delle costruzioni dell'ultimo decennio.

Nel 2013 il profilo di Baku è stato trasformato dalle Flame Towers dell'anglo-americano Barry Hughes: tre grattacieli di vetro e acciaio diventati oramai un simbolo della città, illuminati da 10.000 led che proiettano l'immagine di fiamme che avvolgono di fuoco le torri; un tributo all'Azer-



Figura 5. Baku: le Flame Towers

baijan il cui significato è 'terra del fuoco'⁵ (fig. 5). Un intervento forte ma coraggioso che ha il pregio di evitare mimetismi e facili rimandi a un passato che non esiste più. Se l'immagine della città che si infiamma può essere conservata, e addirittura esaltata, così non è per la nomea di Baku di 'città nera'. La 'Black City' - il distretto a nord-est del centro dove nell'Ottocento i fratelli Nobel impiantarono i pozzi per l'estrazione del petrolio - la si vuole sostituire con un'altra che per volere dello scomparso Presidente Heydar Aliiev diverrà la 'città bianca'. L'ambizioso progetto a scala urbana *Baku White City* (il masterplan si deve allo studio Atkins) prevede dieci interventi di sviluppo tra i quali la replica di un quartiere residenziale parigino, il distretto degli affari, un grande parco intitolato alla famiglia Nobel, una ruota panoramica, un centro commerciale, un piccolo porto turistico e il prolungamento del Boulevard e della linea delle metropolitana. La riqualificazione interessa un'area di 221 ettari per 50.000 residenti.

Ma l'intervento che più di tutti dà la misura dell'impulso che l'architettura in Azerbaijan ha avuto negli ultimi anni è il Centro Culturale Heydar Aliyev, progettato nel 2013 dallo studio Zaha Hadid Architects. L'intervento si potrebbe definire un gesto sproporzionato e plateale, un edificio a servizio del potere, come nella migliore tradizione dell'architettura di ogni epoca. In questo caso esso contribuisce a esaltare il culto della personalità della committenza, la dinastia clanica degli Aliyev.

Tralasciando i temi più vicini alla critica di architettura - circa il linguaggio della Hadid che si caratterizza per le linee morbide e le inflessioni, per i percorsi che diventano flussi e per la peculiare qualità degli spazi, privi di gerarchie, che si contraggono e si espandono - ci si interroga sulla necessità di questo oggetto (fig. 6). Migliaia di metri quadrati di spazi chiusi e aperti, un rincorrersi di pieghe e sottili cambi di quota nella piazza di cemento, acqua e prato che introduce al Centro, decine di persone che curano e gestiscono quello che durante il sopralluogo è risultato essere uno spazio privo di persone. Non più di pochi visitatori, spazi espositivi vuoti o non allestiti, un lussuoso ristorante e un bar senza avventori.

Le fotografie scattate durante la visita al Centro hanno poi rivelato un fatto abbastanza inconsueto: una volta scaricate e stampate davano l'impressione di essere immagini fotorealistiche, frutto dello sforzo profuso nel produrre corrette operazioni di modellazione tridimensionale. Le immagini reali assomigliano a un *render* e fanno percepire lo spazio progettato come qualcosa di distante dalla realtà.

5 Prima dell'introduzione dell'Islam, nella regione dell'Azerbaijan vivevano i Zoroastriani che veneravano il fuoco. La penisola dell'Absheron, intorno a Baku, divenne per loro un luogo simbolo. Nella regione sono ancora presenti due luoghi considerati sacri per il legame al culto del fuoco: Yanar dag ('monte che brucia') ove arde un fuoco perenne grazie al gas che fuoriesce dal monte e Atesgah ('tempio del fuoco sacro'), anch'esso costruito su un giacimento di gas.



Figura 6. Baku: il Centro Culturale Heydar Aliyev

Se si pensa che il Centro Culturale misura 57.519 m² e che la superficie espositiva del Louvre (visitato da 9 milioni di persone l'anno) è di 60.000 m², ci si rende conto della sproporzione di questo edificio in una città come Baku.

Le parole con le quali lo studio Zaha Hadid Architects descrive il progetto fanno riferimento a un intervento che «vuole rompere con le rigide e monumentali architetture sovietiche, ancora presenti a Baku, ed esprimere invece la sensibilità della cultura azera e l'ottimismo di una nazione che guarda al futuro».⁶ Si citano poi i modelli ornamentali e le linee curve dell'architettura tradizionale islamica come un riferimento del progetto.

A Baku questa modalità di intervento, così come quella descritta precedentemente nel caso della piazza Gudiashvili di Tbilisi, mette in evidenza come troppo spesso la ricerca di un'identità nazionale e di un regionalismo consista soltanto in una semplice riproduzione di pattern tradizionali che diventano un sottile velo decorativo che fascia i nuovi volumi. Inoltre dimostra che il riferirsi distrattamente alla tradizione del paese diventa un alibi per gli interventi più spericolati.

⁶ Per un approfondimento sulla genesi del progetto e le aspirazioni compositive dello studio Zaha Hadid Architects si acceda al sito della rivista *The Plan*: <https://www.theplan.it/webzine/il-legno-in-architettura/heydar-aliyev-center-zaha-hadid> (2018-02-02).

Attualmente non ci sono alternative tangibili alla costruzione dei nuovi totem dell'architettura contemporanea nella pressoché totale sudditanza nei confronti del mercato, della civiltà dei consumi e della competizione globale tra le città-capitali.

La Georgia ha una popolazione di 4,5 milioni di abitanti di cui un terzo risiede a Tbilisi. Il fenomeno della conurbazione ha assunto dimensioni ingovernabili, svuotando le regioni interne o periferiche rispetto alla capitale e non solo. Nel Caucaso meridionale e nel bacino del Caspio la dimensione delle città-capitali è tale che se si confrontano le loro economie con quelle del paese di appartenenza risulta evidente una sproporzione in termini di popolazione, opportunità, sviluppo, stile e tenore di vita. Tale dicotomia rischia di essere un freno allo sviluppo di questi paesi che per superarla dovranno adoperarsi con misure strutturali per colmare tale distanza.

Bibliografia

- Biagini, Antonello Folco (2016). «Prefazione». *Natalizia* 2016, 9-10.
- Buttino, Marco (2012). «Introduction». Buttino, Marco (ed.), *Changing Urban Landscapes*. Roma: i libri di Viella, 8-22.
- Carteny, Andrea (2016). «Un mosaico di nazioni». *Natalizia* 2016, 67-90.
- Darieva, Tsypylma; Kaschuba, Wolfgang (2011). «Sights and Signs of Post-socialist Urbanism in Eurasia. An Introduction». Darieva, Tsypylma; Kashuba, Wolfgang; Krebs, Melanie (eds.), *Urban Spaces after Socialism*. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 9-30.
- Ferrari, Aldo (2005). *Il Caucaso. Popoli e conflitti di una frontiera europea*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Ferrari, Aldo (2007). *Breve storia del Caucaso*. Roma: Carocci editore.
- Ferrari, Aldo (2012). *La foresta e la steppa*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Kapuscinski, Ryszard (2011). *Imperium*. Trad. di Vera Verdiani. Milano: Edizione Economica Feltrinelli. Trad. di: *Imperium*. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Landi, Claudio (2011). *La nuova Via della Seta*. Milano: O Barra O edizioni.
- Iljine, Nicolas (2013). *Memories of Baku*. Seattle: Marquand Books.
- Masnata, Manlio; Piccardo, Christian; Previtiera, Andrea (a cura di) (2006). *Caucaso e Asia centrale*. Roma: G.A.N. editions.
- Natalizia, Gabriele (a cura di) (2016). *Il Caucaso meridionale*. Roma: Aracne.
- Settis, Salvatore (2014). *Se Venezia muore*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Spita, Leone (2013a). «Baku. Sulla via della Seta del XXI secolo». *Abitare la Terra*, 12, 30-5.
- Spita, Leone (2013b). «Tbilisi. La rinascita e la perdita». *Abitare la Terra*, 12, 34-9.
- Valigi, Marco (2014). «Sicurezza e potenza nel XXI secolo. Il ruolo del Caucaso meridionale e del Caspio». Valigi, Marco (a cura di), *Il Caspio. Sicurezza, conflitti e risorse energetiche*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Studi osseti

A proposito di viaggi insoliti, mostri mangia-luna e altre curiosità ossete

Paolo Ognibene

(Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Italia)

Abstract The article examines some specific episodes of the Ossetic folklore with special reference to the travels in the kingdom of the dead, the eat-moon monsters and the modernity of some behaviours of Satàna, heroine of the Narts.

Keywords Ossetic folklore. Nart epos. Ossetic literature. Ossetia. Travels.

Nelle letterature di molti popoli sono presenti racconti di viaggi fantastici, il più delle volte impossibili. I luoghi insoliti che vengono visitati spesso si sono fissati nell'immaginario collettivo dalla più remota antichità. Molto particolare è il viaggio di Etana, tredicesimo *lugal* di Kish, che, alla ricerca dell'erba della fertilità, sarà trasportato da un'aquila nell'alto dei cieli da dove vedrà la terra rimpicciolirsi sempre più fino a sparire e atterrito implorerà di ritornare indietro:

L'aquila disse a lui a Etana [...] vieni che io ti innalzi al cielo [di Anu], sul mio petto metti [il tuo petto], sulla penna delle mie ali metti [le tue ali (= avambraccia)], sulle mie braccia (= ali) metti [le tue braccia]... Amico mio osserva il paese co[m'è]. Del paese è diventato diverso [l'aspetto], ed il mare è largo come uno stazzo... Per tre *bēru* lo [portò s]u. Amico mio osserva il paese com'è. Osservo, ed il paese no[n] (lo) vedo, ed il mare largo non si saziano (di guardarlo) i miei occhi. Amico mio, non salirò al cielo! Prendi la via, voglio andare nella mia città.¹

Desidero ringraziare la Soudavar Memorial Foundation (Genève) e la Fellow Traveller Foundation (Lugano) per il sostegno alla mia attività di ricerca nell'anno 2016.

1 Saporetto 1990, 100: «15. TE_g^{mušen} ana šá-šu-ma ^dE-ta-na [*zkr]... 17. al-ka lu-uš-ši-ka-ma a-na AN^e [ša Anim] 18. ina UGU GAB-ja šu-kun [irtāka]. 19. ina UGU na-aš kap-pi-ja šu-kun [kappika] 20. ina UGU i-di-ja šu-kun [idika]»; Saporetto 1990, 11: «31. ib-ri nap-lis-ma ma-at[am] (kⁱ)-[i mīni *bšī] 32. šá ma-a-ti i-ḥa-am-mu[š...] 33. ù tam-tu DAGAL^{tum} ma-la tar-ba-ši... 38. šal-šá [ana] DANNA [ú-ša-q]i-šu-ma 39. ib-ri nap-li-is ma-a-tu ki-i mi-n[i] (i)-ba-áš-ši 40. appal-saam-ma ma-a-tu u[ll] a-na-tal 41. ù tam-tum DAGAL^{tum} ul i-šibba-a (i)-na-a-a»; Saporetto 1990, 115: «42. ib-ri ul e-li AN^e: šu-kun kib-su lu-ut-[t]al-lak a-na URU-ja». Si veda anche: PMBA 1964, 14-6 (*Il mito di Etana*).

Un'esperienza simile toccherà a Enoch 'trasferito' e portato nell'alto dei cieli e anche a Esdra.² Gilgamesh invece, nell'epopea babilonese, dopo la morte di Enkidu, andrà alla ricerca della pianta dell'immortalità e giungerà così fino da Utanapishtim, il proto-Noè, che gli racconterà la storia del diluvio universale e il segreto degli dei:

Utanapishtim parlò a lui, a Gilgamesh: una cosa nascosta, Gilgamesh, ti voglio rivelare, e il segreto degli dei ti voglio manifestare. Shuruppak, una città che tu conosci che sorge sulle rive dell'Eufrate, questa città era già vecchia e gli dei abitavano in essa. Bramò il cuore dei grandi dei di mandare il diluvio. (Pettinato 1992, Tavola XI, 8-14)

E così parte la storia più antica del diluvio universale.

I viaggi in cielo o il viaggio di Gilgamesh da Utanapishtim non sono così frequenti come un'altra tipologia di viaggio che ricorre trasversalmente nelle letterature antiche e moderne: il viaggio negli inferi. Già Enkidu va negli inferi per recuperare il *pukku* e il *mekku* che sono caduti a Gilgamesh, ma giunto sul posto viene trattenuto e non riesce a ritornare. Allora Gilgamesh chiede aiuto al signore degli inferi e Nergal

non appena ebbe aperto una fessura negli inferi, lo spirito di Enkidu, come una folata di vento, uscì fuori. Allora essi fecero per abbracciarsi, ma non vi riuscirono; essi conversarono sospirando: dimmi amico mio, dimmi gli ordinamenti degli inferi che tu hai visto. Io non te li posso dire, amico mio, non te li posso dire! Se io infatti ti dicessi gli ordinamenti degli inferi che ho visto, allora tu ti butteresti giù e piangeresti. Il mio corpo che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva è mangiato dai vermi come un vecchio vestito, è come una crepa del terreno, piena di polvere. Ahimè egli gridò e si buttò nella polvere. (Pettinato 1992, Tavola XII, 84-99)

Anche Odisseo compie un viaggio nell'Ade:

Credete voi forse che a casa, alla terra dei padri si vada; ma altro viaggio segnava a noi Circe, alle case dell'Ade e della tremenda Persefone, a interrogare l'anima del tebano Tiresia.³

2 Gen. 5, 23-4: «Enoc visse in tutto 365 anni e camminò davanti a Dio, poi non fu più veduto perché Iddio lo prese». ²³ Ebr. 11, 5: «Πίστει Ἐνώχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ἠύρισκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός· πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐαρεστηκῆναι τῷ θεῷ». Ma si vedano in particolare gli apocrifi: *Libro di Enoch* e *Apocalisse di Esdra*.

3 Od. X, 562-5: «Φάσθε νύ που οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν ἔρχεσθ'· ἄλλην δ' ἤμιν ὁδὸν τεκμήρατο Κίρκη εἰς Αἴδαο δόμους καὶ ἐπαυῆς Περσεφονείης ψυχῆ χρησομένους Θηβαῖου Τειρεσίαο». Versione di Rosa Calzecchi Onesti (Einaudi Tascabili Classici, I).

Nell’Ade Odisseo incontra sì Tiresia, ma anche la madre, Agamennone e soprattutto Achille:

Divino Laerziade, ingegnoso Odisseo, ah pazzo! che altra fatica maggiore mediterai nell’animo? Come osasti scendere all’Ade, dove fantasmi privi di mente han dimora, parvenze d’uomini morti? [...] O Achille, figlio di Peleo, fortissimo fra gli Achei, venni per bisogno a Tiresia [...] Ma di te Achille, nessun eroe, né prima, né poi più felice: prima da vivo t’onoravamo come gli dei, noi Argivi, e adesso tu signoreggi tra i morti [...] Non lodarmi la morte splendido Odisseo. Vorrei essere bifolco, servire un padrone, un diseredato, che non avesse ricchezza, piuttosto che dominare su tutte l’anime consunte.⁴

Anche Enea⁵ scenderà nell’Ade e dopo di lui il giusto Vīrāz (nell’*Ardā Vīrāz nāmag*, curato e tradotto da Gignoux nel 1984) testo che, attraverso il *Kitāb al Mi’rāġ* (*Libro della scala*; cf. Cerulli 1949, 1972), tradotto da Bonaventura da Siena, poté forse influenzare il nostro Dante.

Anche gli Osseti conservano un racconto di questo tipo all’interno dell’epos dei Narti: si tratta di *Soslan nel paese dei Morti* che comprende il cosiddetto *bæxfældesun*, la consacrazione del cavallo, testo molto studiato fin dall’Ottocento.⁶ Soslan vuole sposare Acyrūx,⁷ la figlia del sole, ma per farlo deve portare alcune foglie dell’albero Aza che cresce solo nel regno dei morti. Soslan si incammina e:

chi potrebbe dire per quanto tempo Soslan camminò? Ma un giorno arrivò davanti alla porta di ferro del Paese dei Morti. – Apri la porta Aminon gridò al guardiano. – Impossibile. Quando sarai morto la porta si aprirà da sola, ma qui i vivi non entrano. [...] Vedendo che Aminon

4 *Od.* XI, 473-6: «Διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν Ὀδυσσεῦ, σκέτλιε, τίπτ’ ἔτι μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ μήσσαι ἔργον; πῶς ἔτλης Αἰδόοδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμόντων;». *Od.* X, 478-9: «ὦ Ἀχιλεῦ, Πηλῆος υἱέ, μέγα φέρτατ’ Ἀχαιῶν, ἦλθον Τειρεσίαο κατὰ χρέος...». *Od.* X, 482-5: «σεῖο δ’, Ἀχιλλεῦ, οὐ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτατος οὔτ’ ἄρ’ ὀπίσσω. πρὶν μὲν γάρ σε ζῶν ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν Ἀργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν ἐνθάδ’ ἐών». *Od.* X, 488-91: «μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ’ Ὀδυσσεῦ. βουλοίμην κ’ ἐπάρουρος ἐών θητευέμεν ἄλλω, ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρω, ὃ μὴ βίोटος πολὺς εἶη, ἢ πάσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν». Versione di Rosa Calzecchi Onesti (Einaudi Tascabili Classici, I).

5 Verg. *Aen.* VI, 264ss.

6 *Bæxfældesun*: Miller 1998, 66-71; *Soslan nel paese dei morti*: Dumézil 1987⁴, 107-31; N 1990, 198-205: “Soslan/Sozryqo mærdty bæsty”.

7 Wacyrūxs, Acyrūxs | Waciroxs: Abaev 1989, 32.

non gli obbediva, Soslan sfondò la porta e penetrò nel Paese dei morti.⁸

Attraversando il paese dei morti, Soslan vede molte cose che non comprende e che gli saranno spiegate dalla sua prima moglie, Beduha che è un po' come il Virgilio dantesco. Molto più in breve, infatti, il racconto è un viaggio simile a quello del giusto Virāz nell'inferno zoroastriano e a quello di Dante. Ma se è difficile entrare da vivi nel paese dei morti è altrettanto difficile uscirne:

Grazie alla tua forza, Soslan, sei entrato nel regno dei morti, perché dio non permette che un vivente vi penetri: né permette di uscirne per raggiungere il mondo di sopra: una volta dentro, non puoi tornare sui tuoi passi. Tuttavia, mi basta chiudere gli occhi perché gli zoccoli del tuo cavallo si girino. Allora, vattene. I morti ti inseguiranno per uscire con te. Ma quando guarderanno le impronte del tuo cavallo, vedranno che sono girate verso l'interno e ognuno tornerà al suo posto... Infatti, capendo che qualcuno stava per andarsene, i morti si precipitarono dietro di lui, ma vedendo che le impronte del cavallo erano girate verso l'interno, pensarono che fosse qualcuno che entrava e ognuno tornò al suo posto. Giunto davanti alla porta del paese dei morti - Apri, disse ad Aminon. - Soslan, una volta entrato nel Paese dei Morti non è più possibile uscirne, rispose il guardiano. Poiché Aminon non gli apriva, Soslan frustò il suo cavallo dagli zoccoli elastici e sfondò la porta e così uscì.⁹

Come si può vedere nel mondo dei Narti anche l'impossibile può accadere e dio stesso non si oppone (Ognibene 2018, 149-67). In un altro racconto quando spiriti e geni si rivolgono a dio perché fermi Batraz si sentono dire: «- Che cosa posso fare per voi? Rispose dio. È nato senza che io l'abbia voluto e la sua morte non dipende da me» (Dumézil 1987⁴, 235). Questa frase è un piccolo esempio di come mondo pagano e cristiano si incontrino generando situazioni paradossali che si ritrovano anche nel comportamento di Wacilla e Wastyrgy, Sant'Elia e San Giorgio, che di cristiano sembrano avere solo il nome (Ognibene 2006, 87-96).

8 N 1990, 201: «Созырыхъо Мæрдтæм фæцæуы. - Дуар бакæн, Мæрдты хицау Барастыр! - Цы кæныс? Дуар мæ кæнгæйæ нæу; куы амæлай, уæд дуар йæхæдæг йæхи бакæндзæн, дæ хъал мыл цы калыс? Мæрдтæм цæуыны дзырд нæй æгасæй [...] Бацæуы, дуар барæмудзы тыхæй, фæцæуы Мæрдтæм». Tr. it. di Bianca Candian (Dumézil 1987⁴).

9 Dumézil 1987⁴, 127-8. N 1990: «Ныр Мæрдты бæсты хатыр нæй: ардыгæй æддæмæ цæуыны дзыр нæй. Æмæ æз мæ цæстытæ куы нæ 'рныкбулон, дæ бæхы цæфхæдтæ разæй фæстæмæ куы нæ фæуой, уæд дын ардыгæй ацæуæн нæй. Мæрдты адæм дæ фæдыл рацæудзысты, чидæр фæлидзы, æмæ æз дæр лидзон, зæгъгæ. Фæлæ фæдмæ æркæсдысты, æмæ фæд мидæмæ разындзæн. Мæрдтæ раздæхдысты фæстæмæ, алчи йæ бынатмæ».

Ma nell'epos dei Narti c'è anche il caso inverso: un morto che esce e torna tra i vivi. È uno dei racconti più belli dell'epos, il caso del *Figlio senza nome di Uryzmæg* (Dumézil 1987⁴, 29-45; N 1990, 117-34). Uryzmæg senza volerlo provoca la morte del suo bambino che cade sulla sua spada mentre è ospite da Donbættyr, il signore delle acque. Ma non sa che il bambino morto è in realtà suo figlio. E quindi non fa secondo l'usanza osseta offerte funerarie.

Il corpo del bambino fu seppellito e la sua anima volò nel paese dei morti. Il ragazzo si desolava e si preoccupava perché sulla terra nessuno pensava a lui. – Da molti anni sono nel paese dei morti. Mio padre Uryzmæg si preoccupa degli estranei, ma non di me. Te ne prego, Barastyr, permettimi di uscire dal paese dei morti. Ti do la mia parola, appena avrò ottenuto l'offerta annuale che mi spetta tornerò qui. – Quello che chiedi è impossibile. Appena i morti sapranno della tua partenza neanche uno ne rimarrà qui: già adesso stento a custodirli. – Ferrerò al rovescio il mio cavallo. Se, sulla mia traccia, i morti si affrettano verso la porta, di' loro: guardate se le impronte sono rivolte verso l'esterno non vi trattengo, ma se sono rivolte verso l'interno non avete ragione di insorgere e disobbedire.¹⁰

È lo stesso stratagemma usato da Soslan e anche in questo caso funziona: il bambino riesce a uscire a incontrare il padre con il quale va a caccia senza rivelare chi è in realtà. La caccia ha successo:

– Quanto a questo bue, che ti serva per farmi l'offerta funeraria annuale. Tu onori tutti i morti del mondo: non c'è che il mio nome che non pronunci mai, il nome di tuo figlio che di tua mano hai mandato tra i morti. Rimontò sul cavallo e partì per il regno dei morti. Gli occhi pieni di lacrime Uryzmæg gridò: – Guardami ancora una volta... Ma il ragazzo non si volse: – Non ho più tempo. Uryzmæg appena fu a portata di voce

10 Dumézil 1987⁴, 35-6; N 1990, 120-21: «Урызмæг кæй амардта, уый иукъорд бонты ингæны куы фæци, уæд хъынцъым кæнын байдыдта, нартыл фыд дуг, фыд аз скодта, афтæмæй мæ фыд Уырызмæгæн ницы ахъаз фæдæн, ницы фос ын фæкæнын кодтон, зæгъгæ, æмæ мæрдты хицау Барастырмæ бацыди æмæ йын ныллæгъстæ кодта, уæлæмæ мæ ауадз, мæ фыд Уырызмæгæн исты фос фæкæнын кæнон, зæгъгæ. Фæлæ уый йæ нæ уагъта, афтæ йын загъта: – Дæу куы ауфдзон, уæд мæрдтæ иууылдæр дæ фæдыл ацæудзысты. Ууыл ын лæппу загъта: – Мæ фæдыл цæмæй нæ рацæуой, уымæн æз хос ссардзынæн мæхæдæг. Стæй йæ фарагъст боны æмгъуыдмæ ауагъта. Лæппу баздæхт, афтæмæн йæ бæхæн цæфхæдтæ фисынмæ ныссагъта æмæ рацыди. Дуаргæс æй, Барастырæй уæгъд кæй у, уый зонгæйæ, ауагъта. Уæд мæрдтæ дæр рарагъст сты æмæ дуаргæсмæ бацыдысты æмæ йын загътой: – Мах дæр ауадз уый фæдыл. Уый сын загъта: – Уый куы никæдæм ацыди, æркæсут ын мæнæ йæ фæдмæ дæр æддæмæ цæуыны фæд миййаг у? Уыдон æркастысты æмæ, фæд фæстæмæ кæй уыди, уый куы фæдтой, уæд сæхуыдтæг дæр фæстæмæ аздæхтысты».

gridò alla moglie: – Il fanciullo che faceva la tua gioia è quello con cui sono andato a caccia! La donna corse all’inseguimento del ragazzo. – O tu che eri la mia gioia, tu che non mi saziavo di vedere, permettimi di contemplarti ancora una volta, volgi verso di me il tuo viso... Il ragazzo non si volse, gridò: – Non ho più tempo, il sole tramonta. Allora la sventurata pregò: – Dio degli dei, dio mio, se sai vedere nel cuore di una madre, prolunga obliqui, sulle montagne, gli ultimi raggi del sole! E sulle montagne il sole morente si attardò. Intanto il ragazzo arrivava alla soglia del paese dei morti e gridò al guardiano: – Apri la porta. – Troppo tardi il sole è tramontato! No, sulla montagna il sole brilla ancora. Il guardiano aprì la porta. Nell’entrare il ragazzo si volse verso la madre. Lei vide un lembo della veste, intravide il volto e gli gettò il suo anello.¹¹

In quest’ultimo episodio non è difficile vedere un parallelo con Odino che butta il suo anello sul rogo del figlio Baldr (Dumézil 1987⁴, 45, nota 14).

Nel folclore osseto vi sono altri viaggi che coinvolgono vivi e morti. Il periodo di tempo che va da *Cyppürs*¹² (che corrisponde al nostro Natale) a *Nōg bon*¹³ (l’anno nuovo) è considerato magico, particolarmente la sera dell’ultimo dell’anno. Gli spiriti del male in questa notte vagano per la terra ed è necessario apportare tutte le difese possibili, sia per gli abitanti dei villaggi, sia per gli animali. Verso sera si facevano croci con l’olio su tutte le porte di casa e su quella della stalla. Si posizionavano lappola e spini

11 Dumézil 1987⁴, 29-44; N 1990, 124-5: «- Ацы галæй мын хист скæн. Æмæ йын йæхи раргом кодта æмæ загъта: – Ды иу æхсæв Донбеттыртæм куы уыдтæ, уæд дæ хъамайы фындзыл йæхи чи бакъуырда æмæ чи амарди, æз уыцы лæппу дæн æмæ мæхи дæумæ Барастырæй ракуырдон, ныр ме ‘мгъуыд æрхæццæ ис, æз цæуын, фæлæ мын хист æнæ скæнгæ ма фæу, афонмæ дæр ма мын мæ ном ницæмæй ссардтой. Ныр фæндараст фæу, – зæгъгæ, йын загъта [лæппу], йæхæдæг æй ныууагъта. Уырымæг рæгъауыл тагъдомау рахъæр кодта æмæ, Сатанамæ куы ‘рхæццæ ис, уæд фæхъæр кодта: – Æз, ды йæ цинæй кæмæн цардтæ æмæ йæ уындæй кæмæн нæ бафсæстæ, уыцы лæппуимæ ныр иннæ абон фæхаттæн. Сатана Уырымæджы уым фæуагъта, афтæмæй лæппуы сурын байдыдта, сурын байдыдта æмæ йæм хæстæг кæнын куы байдыдта, уæд æм раздæр дзуры: – О, кæй уындæй нæ бафсæстæн æмæ кæй цинæй цардтан, дæ уынд мын ма бахæлæг кæн, дæ цæстом мæм фездæх! Лæппу та, йæ ‘мгъуыд кæй æрхæццæ ис æмæ хур кæй æрцæйныгуылд æмæ йæ бынатмæ кæй тындзыдта, уыи тыххæй схъæр кодта: – Рæстæг мын нал и! Сатана куы федта, ай мæм нал ракæсдзæни, зæгъгæ, уæд, мæгуырæг, скуывта: – Хуыцауты хуыцау, мæ хуыцау! Кæд ды мвды зæрдв кæсын зонис, уæд ма хæхтыл дыдзы хур æрбакæсын кæн. Æмæ уæд хæхтыл дыдзв хур æрбакасти. Уалынджы лæппу дæр Мæрдты дуарыл фæгуыбыр кодта æмæ иу здæхт фæкодта Сатанамæ, æмæ йын Сатана йæ фæччиты æмæ йæ цæстгом иу уынд акодта æмæ лæппуыл йæ къухдарæн фехста, æмæ уымæн йæ къухыл абадти. Лæппу уыцы къухдарæны Мæрдтæм йемæ бахаста».

12 *cyppürs* | *cæpporse*: Abaev 1958, 323; Ognibene 2011, 61-7 (§ 2.2.1); Hübschmann 1887, 72; Alborov 1979, 111; Miller 1882, 282; Munkácsi 1932, 134; Ćibirov 1976, 50-2.

13 *Nōg bon*: Ognibene 2011, 70-83; Abaev 1973, 174-5; Miller 1882, 282; Munkácsi 1932, 126; Ćibirov 1976, 55-88; Berzenov 1850; Gagloeva 1958.

raccolti vicino agli *zwærtæ*¹⁴ sulla soglia di casa e lì veniva messa anche la catena del focolare. Nella stalla si pregava vicino all'angolo dove stavano i buoi ai quali venivano date delle paste. Nella mangiatoia veniva riposto il vomere e nel cortile si accendevano fuochi che dovevano ardere fino a mattina. In questa notte si muovevano i *k_oyryszæwtæ* (Ognibene 2011, 76-80). In iron *k_oyrys* indica «il luogo in cui convengono maghi e streghe l'ultima notte dell'anno».¹⁵ Si tratta di un luogo fantastico in cui è possibile volare per favorire la collettività o per interesse personale. Ogni villaggio incarica un *k_oyryszaw* di fare questo volo e riportare i semi del raccolto futuro. Alla mattina si veniva informati sul successo o meno dell'impresa. A *K_oyrys*, infatti, è facilissimo confondersi e il viaggiatore inesperto può ammalarsi al suo ritorno e anche morire. Infatti il luogo dove si trovano questi semi è protetto dai morti che lanciano frecce (Ognibene 2011, 78). Il viaggiatore inesperto poteva inoltre raccogliere i semi sbagliati, ad esempio quelli più colorati, e andare incontro a malattie. Il viaggio veniva compiuto su cavalli, su altri animali oppure sulle scope. I *k_oyryszæwtæ* non ufficiali si appropriavano spesso degli animali di altre persone perché a volte al ritorno questi animali si ammalavano, quindi la notte dell'ultimo dell'anno si tracciavano croci con l'olio di maiale sulla porta della stalla o si mettevano al collo degli animali oggetti di ferro. Questa credenza fu già segnalata da Klaproth agli inizi dell'Ottocento:

Presso gli osseti ci sono anziani ed anziane che vengono chiamati *kuriss-mecok*, o maghi, i quali la notte dell'ultimo dell'anno cadono in una specie di estasi e restano sdraiati come se stessero dormendo. Quando si svegliano dicono di avere visto le anime dei morti a volte in una grande palude, a volte a cavallo di maiali, cani, capre. Se il mago vede un'anima che strappa dal campo delle spighe e le porta nel villaggio significa che ci sarà un raccolto ricco. (Klaproth 1967, 165)

La parola *k_oyrys*, secondo Abaev, sarebbe da ricollegare all'avestico *kaoirisa-*,¹⁶ nome di una montagna dell'Ēranšahr, ma gli Osseti chiamano in modo diverso questo luogo a seconda delle regioni e spesso il luogo viene identificato con *Tætærtupp*, località non lontana da Ēl'chotovo, ai confini fra Ossezia e Kabarda. Il *k_oyryszaw* va a dormire prima del tramonto, probabilmente proprio per la credenza che non è possibile entrare nel regno dei morti dopo il calare del sole. È il motivo per cui in Ossezia non si fanno mai funerali verso sera, altrimenti l'anima del morto dovrà vagare tutta la notte prima di poter entrare nel paese dei morti. Non a caso l'ultimo raggio di sole prima del tra-

14 *zwar* | *ziwaræ*: Abaev 1958, 401-2.

15 *k_oyrys*: Abaev 1958, 612-3.

16 *kaoirisa-*: «Name eines Bergs oder Gebirgs» (Bartholomae 1904, 432).

monto viene chiamato in osseto *mærdty xūr*, ‘il sole dei morti’.¹⁷ La notte di fine anno era ritenuta così magica al punto che il cielo si poteva spalancare e si poteva realizzare qualsiasi desiderio. Un po’ come la notte dell’Ascensione per gli Armeni: basta ricordare *Anuš* di T’umanean:

notte dell’Ascensione, in questa magica notte c’è un momento miracoloso, felice, nel quale si aprono le porte dorate del cielo, di sotto, tutto è silenzio, tace ogni cosa e coll’irraggiungibile mistero divino tutto si riempie della sua santa misericordia. (T’umanean 1922, 189-90)

In questa notte per gli Armeni si poteva indovinare il futuro, mentre per gli Osseti ciò accadeva per *K’yzǵyty badæntæ Mady Majræmy tyxxæj* (Ognibene 2011, 83), presso i Russi nel giorno dell’onomastico (come fa Tat’jana nell’*Evgenij Onegin* di Puškin: «Tanja credeva alle tradizioni | Del tempo antico popolare, | Alle carte, a sogni e visioni, | E all’oroscopo lunare»),¹⁸ nelle campagne del bolognese ciò accade il 25 gennaio nella ricorrenza del cosiddetto Sen Peval di sègn. Chiaramente i viaggi dei *k_ϕyriszæwtæ* sono stati al centro di molte discussioni, legate come si può ben immaginare alla tanto discussa questione dello sciamanesimo presso gli Sciti, ma quale effettivo contributo possano apportare non è chiaro perché è ben difficile datare queste tradizioni popolari.

Nel modo di vita e nelle tradizioni degli Osseti sono presenti non pochi altri aspetti insoliti e curiosità. Nel quinto numero delle *Terskie vedomosti* del 1874 viene riportato come in occasione dell’eclissi di luna del 4 novembre 1873 nei villaggi osseti la gente si fosse riversata nelle strade con fucili e altri oggetti in grado di fare rumore.¹⁹ Gli Osseti infatti non consideravano l’eclissi di luna un fenomeno naturale, pensavano invece che la luna fosse attaccata dai *mæjxortæ* o *arvy kalm*, veri e propri mostri mangia-luna.²⁰ Nella variante *arvy kalm* abbiamo proprio un termine che indica il ‘serpente’ o meglio ancora il ‘verme’. Questa idea dei ‘vermi divora-luna’ mostra una notevole somiglianza con le famose *stārō.kærəm* o ‘stelle-verme’ della letteratura avestica (Yt. 8,8; cf. Panaino 2005, 455-63). L’idea che elementi del cielo antico iranico o della geografia dell’Ēranšahr ricorrono in ambiente osseto è molto attraente, ma di difficile contestualiz-

17 *xūr* | *xor*: Abaev 1989, 246-8; *mærdty xūr*: солнце мертвых, ср. груз. (диал.) *mk’vdris mze* (246).

18 Puškin 1975, 99; Puškin 1978, 87-8: «Татьяна верила преданьям престонародной старины и снам и карточным гаданьям и предсказаниям луны» (*Evg. On. V*, 5, 1-4).

19 *Terskie vedomosti*, 1874, 5; Ognibene 2011, 77, n. 224.

20 Abaev 1973, 84: «*mæjxor* | *mæjxwar*: “пожиратель луны”; по народным поверьям, затмение луны объяснялось тем, что луну пожирали чудовища *mæjxortæ*»; *arv*: Abaev 1958, 71-2; *kalm*: Abaev 1958, 569.

zazione. Il cielo antico iranico, particolarmente nella sua visione mazdaica è molto complesso: in esso agiscono forze positive e negative o demoniache e da questo punto di vista è speculare rispetto alla situazione sulla terra. Il mondo è infatti percepito in ambiente zoroastriano come un campo di battaglia fra il bene e il male (Panaino 2016). Sulla terra gli esseri dotati di ragione devono necessariamente schierarsi per l'uno o l'altro principio, a favore di Ohrmazd o di Ahriman. Gli altri esseri non scelgono, ma appartengono per grandi categorie all'uno o all'altro schieramento: così i cani sono positivi, non lo sono i gatti e non lo sono gli insetti. Non a caso nell'*Ardā Vīrāz nāmag*, nell'inferno zoroastriano, un dannato è posto a testa in giù dentro una botte piena di acqua bollente, tranne il piede destro con il quale ha schiacciato in vita numerosi scarafaggi.²¹ Rispetto al cielo antico iranico con la propria simbologia e valenza, il cielo osseto è tremendamente vuoto (Ognibene 2014, 217-55). Pochi i nomi di pianeti, pochi i nomi di costellazioni. *L'arvy kalm* il serpente (o verme) celeste che mangia la luna mi sembra avere poco in comune con le 'stelle-verme' antico iraniche. Il rumore fatto dagli spari o da oggetti che vengono battuti aveva il compito di spaventare questi esseri facendo sì che si allontanassero dalla luna il prima possibile senza divorarla. Quest'idea era presente anche presso altre popolazioni: ad esempio presso i Finni dove la luna viene divorata dalle *kapeet*, che sono malvagi spiriti femminili e l'unico rimedio possibile per scacciarle è fare rumore (Corradi 1982, 64). Krupp, direttore del Griffith Observatory di Los Angeles ha scritto: «L'uomo dipende dal movimento del Sole. È regolare, affidabile, non lo si può manomettere. Poi, all'improvviso, ecco la tragedia: il tempo va fuori sesto, il Sole e la Luna si comportano come non dovrebbero».²²

Non è impresa difficile scoprire che anche in altre parti del mondo era diffusa la pratica del fare rumore per spaventare gli esseri mangia-luna.

Se in astronomia la società tradizionale osseta dimostra tutti i suoi limiti, all'interno dell'epos dei Narti vi sono punti di vista molto più moderni di quanto ci si potrebbe aspettare. Nel racconto *Matrimonio di Uryzmæg e Satana*,²³ l'eroina dei Narti (unica donna a giocare un ruolo importante all'interno dell'epos) decide di sposare suo fratello:

21 Gignoux 1984, 136-7, cap. 60: «(1) Et je vis l'âme d'un homme dont le corps avait été placé dans un chaudron en cuivre et qu'on cuisait. (2) Un pied, le droit, se trouvait à l'extérieur de ce chaudron. (3) Et je demandai: "Cet individu, quel péché a-t-il commis?". (4) Šrōš le saint et le dieu Ādur dirent: "C'est l'âme de ce méchant homme qui, parmi les vivants, est souvent allé vers des femmes mariées avec un désir sensuel et pervers. (5) Et son corps tout entier fut pécheur mais avec ce pied droit, il a frappé, tué et mis à mort beaucoup de grenouilles, de fourmis, de serpents, de scorpions et autres bêtes nuisibles».

22 Cf. URL http://www.nationalgeographic.it/scienza/2013/11/02/news/miti_e_leggende_sulle_eclissi_di_sole-1871508/ (2016-08-23).

23 Dumézil 1987⁴, 25-9; N 1990, 100-14 (Сатана уырызмæджы ус куды сси).

Quando venne il tempo di prendere marito, Satana pensò nel suo cuore: mi devo sposare, ma non vedo quale fidanzato dio mi destini. Rifletté e concluse che nessuno era più valoroso ed intelligente di Uryzmæg. Disse dunque che suo marito sarebbe stato lui o nessuno [...] – Uryzmæg nessuno dà in dono ciò che ha di meglio. Non sarebbe peccato che io andassi in un'altra famiglia? Dunque non posso sposarmi che con te. Le orecchie di Uryzmæg arrossirono e i capelli gli si rizzarono in testa. – Non una parola in più! È una vergogna! Con quale faccia potrei presentarmi ai Narti?²⁴

Ora si presti attenzione a quale rimedio trova Satana e se non ragiona in modo 'moderno'. Di fronte a Uryzmæg che grida: «- Tu mi hai disonorato Satana! Ormai come potremo vivere tra i Narti?»,²⁵ lei risponde:

Il biasimo della gente è cosa di due giorni. Monta a rovescio sul tuo asino, con la schiena verso la sua testa e così sistemato, passa tre volte in mezzo all'assemblea dei Narti. Uryzmæg inforcò il suo asino a rovescio e passò in mezzo ai Narti. Questi furono presi da un tal riso da non riuscire a stare in piedi. Passò una seconda volta. Certi risero ancora, altri non risero più. Passò una terza volta. Nessuno rise: non è certo senza motivo dissero che egli monta il suo asino a rovescio, c'è qualcosa sotto.²⁶

Quando Uryzmæg ripete l'accaduto a Satana, lei gli dice:

Ebbene lo stesso avverrà per il nostro caso. Dapprima rideranno, poi nessuno ci penserà più. Quando la gente seppe che Uryzmæg viveva con sua sorella cominciò a prendersi gioco di loro, poi nessuno ci pensò più.²⁷

24 Dumézil 1987⁴, 25-7; N 1990, 102: «Мой кæнын афон ын куы 'ршыди, уæд йæ зæрдæйы журы: Мой бæргæ кæнын, фæлæ мæ мойаг кæм и, уый нæ уынын. Йæхи зæрды сфæнд кодта: Æз, кæд мын уа Уырымæг, кæннод æппындæр нæ мой кæнын [...] Мæнæн æндæр хос нæй, ды мæ мой куы нæ уай. Уырымæг ын загхта: Кой дæр æй мауал скæн, адæмæй ыдинаг у».

25 Dumézil 1987⁴, 27; N 1990, 104: «Фæхудинаг мæ кодтай Сатана, загъгæ».

26 Dumézil 1987⁴, 27-8; N 1990, 105: «Ирон фидис - дыууæ боны, бирæ худинаг нæу»; N 1990, 102: «Хæрæгыл дызгъуыммæ сбад æмæ ныхасы астæуты ашу. Ныхасы адæм куыд кæной, уыдонмæ кæс. Ныхасæй куы ашæуай, фæаууон кæн дæхи æмæ та съл фæстæмæ æрбаздæх. Æртыккаг здæхт акæ, æмæ, чи куыд кæна, уый-иу мын ражур. Уырымæг сбадти йæ хæрæгыл æмæ башыд ныхасыл. Ныхас худынаей ныффæлдæхтысты - иуыл фæхудтысты. Фæстæмæ æрбаздæхт Уырымæг ныхасыл: æрдæгæй ма бахудтысты, æрдæг æппындæр нал бвхудт. Æртыккаг здæхт ныккодта, æмæ йæм кæстæ дæр нал скодтой, худгæ дæр ничиуал бакодта».

27 Dumézil 1987⁴, 28; N 1990, 102: «Гъе, уæдæ адæмты хъуыддаг афтæ у. Æртæ боны ныл бахудджысты, стæй нæ хъуыды дæр ничиуал æркæнжен».

L'epos dei Narti, indipendentemente dal fatto che esso sia una creazione iranica oppure no, presenta una quantità notevole di racconti fantastici che spesso si legano a favole, storie e credenze di altri popoli: sono in quantità tale da rendere attraente studiare una lingua difficile con la quale, infine, si parla con un numero piuttosto limitato di persone.²⁸

Bibliografia

- Abaev, Vasilij Ivanovič (1958). *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 1 (A-K'). Moskva; Leningrad: Akademija Nauk SSSR.
- Abaev, Vasilij Ivanovič (1973). *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 2 (L-R). Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie.
- Abaev, Vasilij Ivanovič (1989). *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 4 (U-Z). Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie.
- Alborov, Boris Andreevič (1979). *Nekotorye voprosy osetinskoj filologii*. Ordžonikidze: Ir.
- Bartholomae, Christian (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: K.J. Trübner.
- Berzenov, Nikolaj Georgievič (1850). «Novyj god u osetin». *Kavkaz*, 2.
- Cerulli, Enrico (1949). *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana
- Cerulli, Enrico (1972). *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Čibirov, Ljudvig Aleksevič (1976). *Narodnyj zemledel'českij kalendar osetin*. Cchinvali: Iryston.
- Corradi, Carla (1982). *I Finno-Permiani*. Parma: Studium Parmense.
- Dumézil, Georges (1987^a). *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti*. Trad. di Bianca Candian. Milano: Adelphi. Biblioteca Adelphi, 27. Trad. di: *Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*. Paris: Gallimard, 1965.
- Furlani, Giuseppe (cura e trad.) (1964). *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*. Torino: Sansoni.
- Gagloeva, Zinaida Davidovna (1958). «Sostavnye élementy prazdnika nog bon». *Izvestija Jugo-osetinskogo naučno issledovatel'skogo instituta*, 9. Cchinvali, 157-84.
- Geiger, Bernard et al. (eds.) (1959). *Peoples and Languages of the Caucasus*. 's-Gravenhage: Moton & Co. Janua Linguarum. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata 6.

28 PLC 1959, 46-7 (§ 38).

- Gignoux, Philippe (1984). *Le livre d'Ardā Vīrāz. Translitteration, transcription et traduction du texte pehlevi par Ph. Gignoux*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations. Bibliothèque iranienne 30. Études assyriologiques. Cahiers 14.
- Hübschmann, Heinrich (1887). *Etymologie und Lautlehre des Ossetischen Sprache*. Strassburg: K.J. Trübner. Nuova edizione: Amsterdam, 1969.
- Klaproth, Julius (1967). «Putešestvie po Kavkazu i Gruzii, predprinjatoe v 1807-1808 g.». *Osetiny glazami russkich i inostrannykh putešestvennikov*. Ordžonikidze: Severo-osetinskoe knižnoe izdatel'stvo, 105-79.
- Langdon, Stephen (1931). «The Legend of Etana and the Eagle or the Epic Poem 'The City They Hated'». *Babyloniaca*, 12, 1-56.
- Miller, Vsevolod Fedorovič (1882). *Osetinskie étyjudy*. Vol. 2: *Issledovanija*. Moskva: Tipografija A. Ivanova. Učenyje zapiski Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta. Otdel istoriko-filologičeskij 2.
- Miller, Vsevolod Fedorovič (1998). *Irystony xæxy / V gorach Osetii*. Vladikavkaz: Alanija.
- Müncákcsi, Bernhard (1932). «Blüten der ossetischen Volksdichtung». *Keleti szemle*. Budapest, 1-158.
- N 1989, *Nartæ. Iron adamy geroikon épos / Narty. Osetinskij geroičeskij épos*. II. Moskva: Glavnaja redakcija vostočnoj literatury.
- N 1990, *Nartæ. Iron adamy geroikon épos / Narty. Osetinskij geroičeskij épos*. I. Moskva: Glavnaja redakcija vostočnoj literatury.
- Ognibene, Paolo (2006). «Wacilla e Wastyrgý. Due santi osseti poco cristiani. Note sulla penetrazione del cristianesimo nell'Alania medioevale». *I prescelti di Dio. I Santi e l'esperienza della santità*. Rimini: Il Cerchio. Avallon 55, 87-96.
- Ognibene, Paolo (2011). *Studi sul folclore ossetico*. Milano; Udine; Paris: Mimesis. Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur 7.
- Ognibene, Paolo (2014). «Il cielo degli Osseti. Lessico astronomico, meteorologico e relazioni di spazio e tempo nell'IES di Vasilij Ivanovič Abaev». Panaino, Antonio; Bacchi, Eleonora; Buscherini, Stefano; Ognibene, Paolo (eds.), *Non licet stare caelestibus. Studies on Astronomy and Its History Offered to Salvo De Meis*. Milano; Udine: Mimesis. Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur 13, 217-55.
- Ognibene, Paolo (2018). «Studi sull'epos dei Narti. Il ruolo dell'elemento magico nella struttura fantastica del racconto». Panaino, Antonio; Piras, Andrea; Ognibene, Paolo (a cura di), *Studi iranici ravennati*. Vol. 2. Milano: Mimesis. Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur 14, 149-57.
- Panaino, Antonio (2005). «Yt. 8, 8: *stārō kærəm* o *stārō.kærəm*? "Stelle infuocate" o "stelle-verme"?». *Indogermanica*. Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indo-germanische Studien, dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag. Hrsg. von G. Schweiger. Taimering [2006]: Schweiger vwt-Verlag: 455-463 [rist. Antonio Panaino, *Sidera viva*. Studi iranici di storia della

- mitologia strale, dell'astronomia e dell'astrologia antica. A cura di Andrea Gariboldi; Paolo Ognibene; Velizar Sadovski. Milano; Udine; Paris: Mimesis. Indo-Iranica et Orientalia. Series Purpurea, 2.1: 131-136].
- Panaino, Antonio (2016). *Zoroastrismo. Storia, temi, attualità*. Brescia: Morcelliana. Scienze e storia delle religioni, n.s., 21.
- Pettinato, Giovanni (1992). *La saga di Gilgamesh*. In collaborazione con Silvia Maria Chiodi e Giuseppe Del Monte. Milano: Rusconi.
- Puškin, Aleksandr Sergeevič (1975). *Evgenij Onegin*. Introduzione e note di Giovanna Spendel; traduzione di Giovanni Giudici. Milano: Garzanti.
- Puškin, Aleksandr Sergeevič (1978). *Polnoe sobranie sočinenij v desjati tomach*. Vol. 5: *Evgenij Onegin, Dramatičeskie proizvedenija*. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie.
- Saporetti, Claudio (1990). *Etana*. Palermo: Sellerio. Prisma 124.

Мотивационная основа устных рассказов осетин Турции

Diana Vajnerovna Sokaeva

(V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, Republic of North Ossetia-Alania Vladikavkaz)

Abstract The modern folklore of the Ossetians who have been living in Turkey for 150 years is nowadays of interests to scholars. It can and should be studied both from the point of view of the elements of structure and poetics preserved in it, and from the point of view of modern motivations. The second aspect is the subject of this article. Our research, based on fieldwork, shows that the motivational basis of contemporary oral narratives and of their behavioural patterns is a statement of fact, its evaluation and a forecast for the future.

Keywords Ossetian folklore. The Ossetians of Turkey. Non-fairy prose. Oral story. Motivation.

Осетины Турции на сегодняшний день представляют собой дисперсно проживающую в городах (Стамбул, Анкара, Кайсери, Бурса и др.) и компактно проживающую в трех селах провинции Йозгад (Боялык, Пойразлы, Карабаджак) этническую часть жителей Турции. Они поддерживают между собой родственные и дружеские отношения. Централизации осетин Турции способствует деятельность таких обществ, как научно-культурного и благотворительного фонда “Алан Вакф” (Alan Kültür ve Yardım Vakfı), созданного в 1989 году и его филиала в г. Анкара. Даже в связи с определенными политическими изменениями в стране проживания осетинам Турции удалось долгое время жить компактно, что способствовало сохранению осетинской традиции и языка:

Несмотря на то, что после провозглашения в 1923 году Турецкой Республики проживающие в стране меньшинства стали подвергаться целенаправленному отуречиванию, воздействие этой политики на обитателей географически изолированных поселений северокавказцев в Сарыкамыше было относительно невелико. Согласно неофициальным подсчетам экспертов «Анкарского северокавказского культурного общества», в начале 70-х годов XX века только в сельской местности провинции Карс, главным образом в округе Сарыкамыш, насчитывалось не менее 4.330 осетин, групповая идентичность которых базировалась на четком осознании общности своего происхожде-

ния и факте их культурной и языковой «особости» в данном регионе; из прочих северокавказских групп здесь в это время оставалось около 300 дагестанцев. (Чочиев 2007, 193-5; см. также Чочиев 2010)

Интерес к осетинам Турции и ко всем формам проявления их этнической культуры возник у автора статьи около двадцати лет назад с момента встречи с активной общественницей выше упомянутого фонда Залихан Пухаты. Она опубликовала статьи, рассказывающие об Осетии, например, статью о Городке Мертвых в горном селении Северной Осетии Даргавс (Kuşhan 2015) и статью о Владикавказской суннитской мечети в соавторстве с З.В. Кануковой (Kanukova-Puhati 2015). Но мое непосредственное общение с другими представителями осетинской диаспоры в Турции состоялось в 2012, 2013 и 2015 гг. А в процессе двух экспедиций под общим названием «Экспедиция в Турцию с целью комплексного изучения анатолийских осетин» в 2013 и 2015 гг. и в результате анализа собранного материала нами были выяснены (анализ собранных материалов продолжается) особенности функционирования фольклорных жанров, реализации обычаев и обрядов, языка (Сокаева 2013, 129-130; Сокаева, Тавасиева 2013, 130-131; Чочиев и др. 2014, 142-148; Сокаева, Чочиев 2013, 102-107; Дауева 2015; Дзлиева 2015; Дзагоева 2015; Дзапарова 2015; Марзоев 2015). Кроме исследований опубликованы художественные произведения осетин Турции, например, воспоминания Темирболата Кубатиева (Кубатиев 2014).

Осетинами Турции выделены (популярны в их среде) следующие темы устных рассказов:

1. перечисление фамилий, переселившихся в Турцию (при этом уточняется, к какой волне переселения относится та или иная фамилия);
2. как сохранились те или иные обычаи и обряды (делается акцент на элементах обрядового поведения);
3. деятельность в Турции (чем занимались предки сегодняшних осетин Турции, чем занимаются сейчас осетины Турции в наше время);
4. о знаменитых гармонистах, о сохранившихся с тех времен музыкальных инструментах;
5. о сохранности предметов традиционного быта, одежды;
6. о том, сколько домов той или иной фамилии проживают на данный момент в Турции
7. какие фамилии или члены фамилий сохранили свою идентичность, какие ассимилированы «черкесами» или турками;
8. что общего и различного с турками с акцентом на различиях и т.д.

Под мотивационной основой мы понимаем концептуальные объяснения причин того или иного действия, ситуации, решения проблемы и т.д. Кроме ситуативных объяснений, существуют объяснения, приложимые ко всей ситуации, в которой оказались осетины Турции.

Мотивация – это философское наложение на ткань старой информации, которую большинство информантов буквально заучили в связи с установкой на консервацию всего «осетинского» в условиях проживания в Турции. Но мотивация мотивации рознь, так как она также могла передаваться от поколения к поколению. Поэтому мы отдаем себе отчет в том, что мотивации бывают традиционными и индивидуальными, но индивидуальные, в свою очередь, в разной степени приближаются к традиционным. Мы не зафиксировали от осетин Турции мнения, которое бы резко отличалось от традиционной установки.

Но и сейчас, когда ассимиляция осетин Турции проявляется все сильнее, традиционные знания и установки не подвергаются трансформации, они просто исчезают.

Мотивационной основой многих устных рассказов осетин Турции являются представления:

1. О том, что по уровню способностей к образованию осетины стоят выше, чем многие другие народы. По приезду в Турцию (150 и 100 лет назад) осетины быстро освоились, выучили турецкий язык и выстроили свою, осетинскую, стратегию поведения:

Æз афтæ загътон, фыццаг хатт куы ацыдтæн Ирыстонмæ, кæсын, мæ диссаг мæм фæкасти. Цæмæн? Уæд загътон, ацы ирон адæмæй тæрсын хъæуы. Зондджын сты, нæхионтæ дæр афтæ: æрбацыдысты Туркмæ, æвзаг нæ зонынц, уæды рæстæг Турк мæгуыр, алы хъуыддаг зын уыди, ма куыд ссардтой, туркагау ахуыр кодтой, мæ мад (нæ кодта – Д.С.) дзургæ дæр, æфсымæртæ райдыдтой кусын. (ФАО 2015, 10)¹

«Я так сказал, когда я первый раз поехал в Осетию, я удивился. Почему? Тогда сказал, осетин надо бояться. Они умные. Наши (осетины) – тоже: приехали в Турцию, языка не знают, в то время Турция – бедная, все было трудно, и как вышли из положения, учили турецкий язык, моя мать (не умела) даже разговаривать, братья стали работать. (ФАО 2015, 13)

1 Исп. Абисалты Кая (65 лет), 13.06.2015 г. в г. Стамбул зап. Сокаева Д.

2. О владении тем или диалектом осетинского языка, дигорским или иронским. Почему осетины переходят с дигорского на иронский диалект? Главная причина перехода с диалекта на другой диалект – среда:

Иу та маенæ, Дианæ дæр æй федта, Темырболат, маенæ Айтеджы фыд. Темырболат та хæдзары, бинойнаг Хосонтæй уыди, фæлæ йæхæдæг сыгъдæг дигоронау. (ФАО 2015, 15)²

А один так, вот Диана его тоже видела,³ Темирболат, вот Айтега отец. Темирболат дома (говорил по-иронски), а хозяйка его Хосонты была, но сам – чистый дигорец. (ФАО 215, 16)

3. О том, как выбирали место для сел. Находили места, похожие по ландшафту, по внешнему виду на Кавказ:

Мæ мае фыдыфыд нæ уыди, фæлæ йæ фыд уыд уыцы къорды, наутимæ æрбацыдысты Трабзонмæ, уырдыгæй афтæ ногæй Уырысмæ, Карсмæ хæстæг иу бынат æссардтой, мах хъæу нæхи хъæу куыд у [...] афтæ дзырдтой, махæн, афтæ бæхтимæ азылдысты, ма иу бынат æссардтой, афтæ Кавказы хуызæн, нæзы бæлæстæ, диссаг, æнхæлдæн, уалдзæг уыди æви сæрд уыди, ма ацы ран хорз у. Хабар радтой иннæтæн, (ма) уыдон дæр æрбацыдысты. (ФАО 2015, 16)⁴

Не мой дед, а мой прадед был в этой части (осетин), приплыли парходами в Трабзон, оттуда (вернулись) опять в Россию, нашли место, близкое к Карсу, наше село, так как оно наше [...] так говорили нам: на конях проехали и нашли одно место, похожее на Кавказ, сосны, чудо, по-моему, была весна или лето, и, мол, это – хорошее место. Сказали другим, и они тоже приехали. (ФАО 2015, 18)

4. О том, как осетины любят хорошо одеться, показать себя:

Туркмæ куы 'рбацыдысты, ирон адæм нæ уарзынц? Сæхи бирæ уарзынц, мае стъалытæ дæр, ирон гæрзтытæ, афтæ нæу? [...] Ирон дзаума, афтæ нæу? Маенæ бæрцытæ, маенæ хъаматæ,

2 Исп. Абисалты Кая (65 лет), 13.06.2015 г. в г. Стамбул зап. Сокаева Д.

3 В смысле, слышала о нем. Видеть его Диана (автор статьи) не могла, он умер гораздо раньше.

4 Исп. Абисалты Кая (65 лет), 13.06.2015 г. в г. Стамбул зап. Сокаева Д.

иннае хъуыддæгтæ. Кæсын, маенæн мæ фыдыфыды [...] ис, Стамбулы уыди уый, армийы уыди, аскер уыди. (ФАО 2015, 23)⁵

Когда (осетины) приехали в Турцию, осетины же любят (себя)? Любят себя очень, и звезды, и форма, так ведь? [...]. Осетинская форма, так ведь? Вот газыри, вот кинжалы, другие вещи. Вижу, у меня есть (форма) дедушки [...], он служил в Стамбуле, в армии, был аскером. (ФАО 2015, 25)

5. О том, что турки с удовольствием женились на осетинках, но их, как правило, не отдавали в старину:

Фыццаг-иу чызг туркаен нæ лæвæрдтой, нæ зонын цæмæн, стæй дæттын байдыдтой. Тынг цытджын уыд ирон чындрз кæнæ сияхс. Рæсугъд уыдысты, æвæццæгæн. (ФАО 2015, 50)⁶

Вначале осетинскую девушку за турка не выдавали, не знаю почему, потом стали выдавать. Почетно было иметь осетинскую сноху или зятя. Красивые были, наверное. (ФАО 2015, 50)

6. О предпочтении жениться на своих девушках, осетинках:

Адон ссæдзæдзыдæй мой скæнынц. Мæ зæрдæйы, мæ фыды зæрдæйы дæр, мæ мады зæрдæйы дæр уыди, æз ирон чызг куы æрхастаин, уый сæ фæндыди. Мæ хистæр æфсымæр фæрæдыд æмæ иу туркаг чызджы бауарзта. Ныр та йæ нæ бауагъта æмæ иунæгæй цæры мæ хистæр æфсымæр. (ФАО 2015, 69)⁷

Они 20-летними женятся. Я, мой отец, мать хотели, чтобы я женился на осетинке. Мой старший брат ошибся, полюбил турчанку. А теперь они разошлись, и живет он один, мой старший брат. (ФАО 2015, 71)

7. О причине переселения в то или иное место, например, в провинцию Йозгад. Золоев Еркан объяснил нам, что эта местность была выбрана потому, чтобы было вольно скакать лошадям.⁸

5 Исп. Абисалты Кая (65 лет), 13.06.2015 г. в г. Стамбул зап. Сокаева Д.

6 Исп. Хосонты Хадизат (104 г.), 17.06.2015 г. в г. Стамбул зап. Канукова З., Дзапарова Е., Бирагова Б.

7 Исп. Кубадты Айтег (76 лет), 14.06.2015 г. в г. Анкара зап. Сокаева Д., Гутиева Э.

8 Исп. Золоев Еркан, 16.06.2015 г. в с. Пойразлы зап. Сокаева Д., Дзлиева Дз., Гутиева Э. Архив автора статьи.

8. О причине переселения осетин в Турцию с упоминанием о негативной роли генерала М. Кундухова, например, сказал нам Дзансохов Мустафа.⁹
9. О том, что осетины не одеваются как турки, и, вообще, всячески подчеркивают свое отличие от них:

Мах уыцы цыкурайы фæрдыгтæ нæ хъуырыл дæр никуы бакодтам, нæ къухы дæр цæ никуы бакодтам, ирон адæм уый худинаг уыди, куыд, мах адæм сызгъæрин дæр нæ дардтой.

– Цæмæн? – Д.С.

– Нæ дардтой сызгъæрин. Сæ сæрмæ йæ нæ хастой...Уæдæ туркæгты хуызæн сызгъæрин бакæнæм?

– Уæдæ æвзист? – Д.С.

– Æвзист та мæнæ æгънæгитæ. Рон. Æндæр æвзистæй дæр ницы».¹⁰

Мы эти чудесные бусы никогда не одевали на шею, и на руки никогда не одевали, для осетин это было стыдно, как? Наш народ и золото не носил.

– Почему? – Д.С.

– Не носили золото. Считали его не достойным для себя. А что, мы как турки должны одеть золото?

– Тогда серебро? – Д.С.

– А из серебра нагрудные застёжки. Пояс. Больше ничего из серебра тоже.

Итак, мотивационная основа не только устных рассказов (они являются производными от быта, устоев, древних ритуальных форм поведения и т.д.), но и всего поведенческого рисунка, который включает в себя как общечеловеческие особенности, так и национальные (в данном случае, национальные, сложившиеся в условиях иноэтничного проживания), есть констатация факта, его оценка и «продвижение» этого факта в будущее.

Факт переселения осетин 150 лет назад первоначально в район Карса, а затем и во внутренние области Анатолийского полуострова является определяющим в мотивации устных рассказов осетин Турции, особенно когда «прошлое» выступает доминантной темой. И даже

9 Исп. Дзансохов Мустафа, 16.06.2015 г. в с. Пойразлы зап. Сокаева Д., Дзлиева Дз., Гутиева Э. Архив автора статьи.

10 Исп. Албегты Кубра, 08.11.2013 г. в с. Боялык зап. Сокаева Д., Гутиева Э., Тавасиева Э. Архив автора статьи.

если информатор рассказывает о современной или недавней жизни, он косвенно (сравнение, реплика, пояснение) все-таки возвращается в своем повествовании к этому факту. Рассказывая же текст какого-либо жанра фольклора, он, как правило, упоминает человека, от которого он этот текст услышал/усвоил, то есть, опять же, «провозглашает» традицию. О чем бы ни рассказывали осетины Турции, на вопросы общего характера дается ответ, соответствующий некой общей, выработанной за век с половиной или за меньшее время, но прожитое вместе, схеме, и она общая для осетин Турции. Но если информант настроен эмоционально (положительно или отрицательно), то действия, поступки, слова мотивируются индивидуальными причинами.

Таким образом, помимо того, что мы фиксируем «параллельную традицию», в чем-то схожую с «осетинской», в чем-то отличную, мы видим в ней смысловую переакцентировку текста устного рассказа, так как над смыслом такого текста является реализация чувства оторванности от исторической родины. Эти тексты больше и чаще чем тексты, записанные в Осетии, приобретают философский смысл, и их можно охарактеризовать как рассуждения о судьбе народа через судьбу отдельного человека, семьи, фамилии.

Использованная литература

- Дауева, Тамара Тамерлановна (2015). «Миротворческие ресурсы осетинского общества (на материалах северных и анатолийских осетин». *Современные проблемы науки и образования*, 2(2), 639-646. URL <https://science-education.ru/pdf/2015/2-2/438.pdf>.
- Дзагоева, Элеонора Павловна (2015). «Обычай избегания “Уайсадын” у осетин XIX-началеXX веков». *Современные проблемы науки и образования*, 2(1), 652-659. URL <http://www.science-education.ru/article/view?id=22916>.
- Дзалиева, Дзерасса Майромовна (2015). «Некоторые аспекты традиционной хореографии турецких осетин». *Вестник Адыгейского государственного университета*, 3(164), 130-135. URL <http://vestnik.adygnet.ru/files/2015.3/3920/130-135.pdf>.
- Дзапарова, Елизавета Борисовна (2015). «“Ашик-Кериб” М.Ю. Лермонтова в зеркале художественного перевода: проблема передачи национальной специфики текста». *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, 11(1), 76-78. URL <http://www.gramota.net/materials/2/2015/11-1/17.html>.
- Кубатиев, Темирболат (2014). *Воспоминания осетинского эмигранта. Ч.1. Моя жизнь на Кавказе*. Пер., предисл., примеч. Г.В. Чочиев. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А. URL <http://soigsi.com/books/chochiev-book-about-kubatievix.pdf>.

- Марзоев, Ислам-Бек Темурканович (2015). «Эмиграция осетин в Турцию в середине XIX-начале XX веков». *Современные проблемы науки и образования*, 2(1). URL <http://www.science-education.ru/122-21168>.
- Сокаева, Диана Вайнеровна (2013). «Фольклор турецких осетин: аспект сохранности». *Наука и образование в жизни современного общества. Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции, в 18 частях*. Тамбов: ООО «Консалтинговая компания Юком», 129-130. URL <http://elibrary.ru/item.asp?id=22273441> (2016-12-27).
- Сокаева, Диана Вайнеровна; Тавасиева, Элина Иналловна (2013). «Материальная культура турецких осетин». *Наука и образование в жизни современного общества. Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции, в 18 частях*. Тамбов: ООО «Консалтинговая компания Юком», 130-131.
- Сокаева, Диана Вайнеровна; Чочиев, Георгий Витальевич (2013). «Кабардинское предание о “кабанском князе” и происхождении шолохской породы лошадей». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 10(49), 102-107. URL <http://izvestia-soigsi.ru/ru/archive/219-sokaevchochiev> (2016-12-27).
- ФАО (2015). *Фольклор анатолийских осетин. Сборник фольклорных текстов*. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А. URL <http://soigsi.com/books/sokaeva2015.pdf>.
- Чочиев, Георгий Витальевич (2007). «Сведения турецкого этнографа Я. Калафата о народных верованиях сарыкамышских осетин». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 1(40), 193-195. URL <http://izvestia-soigsi.ru/izvestia/2007/issue1/193-200%20Chochiev.pdf> (2016-12-27).
- Чочиев, Георгий Витальевич; Гутиева, Эльмира Тамерлановна; Сокаева, Диана Вайнеровна; Тавасиева, Элина Иналловна (2014). «Еще раз об анатолийских осетинах и актуальности их изучения полевыми методами (вместо отчета об экспедиции СОИГСИ в Турцию 2013 г.)». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 11(50), 142-148. URL <http://izvestia-soigsi.ru/ru/archive/vipusk-11/245-chochiev> (2016-12-27).
- Jale, Kuşhan (2015). «Ölüm Evleri». *YENI TURKIYE (Kafkaslar özel sayisi-IX)*, 79.
- Kanukova, Zalina V.; Jale, Puhati (2015). «Vladikavkaz Sünnî Camii». *YENI TURKIYE (Kafkaslar özel sayisi-IX)*, 79.

Миграционные процессы в истории формирования национально-конфессиональной структуры и городского пространства г. Владикавказа в 1861-1917 гг.

Galina Kerceva

(Institute of History and Archeology
of the Republic of North Ossetia, Alania)

Abstract The subject of the study is the influence of migration processes on the formation of urban space. The hypothesis is that migration processes were the reason for the formation of the urban space of national diasporas and confessional groups of the population of Vladikavkaz in the late XIX-early XX centuries. During this period, various religious buildings appeared in the city: nine Orthodox churches, the Armenian church, the Polish church, the German church, the Jewish synagogue, the Lutheran church, two Moslem mosques. Near them there were concentrated residential buildings, national schools, shops, theatres, etc. of a certain ethnic and confessional group of the population. This division can be traced in the peculiarities of architecture and the place of residence of certain ethnic groups up to the present time. Historically developed urban space allows peaceful coexistence and development of various peoples and confessional groups..

Keywords Migration. The city of Vladikavkaz. End of the XIX century-beginning of the XX century. National diasporas. Confessional groups. Religious buildings. Formation of urban space.

Введение

Город Владикавказ – столица Республики Северная Осетия – Алания расположен в долине реки Терек, у входа в Дарьяльское ущелье.

Целью исследования является анализ миграционных процессов в истории формирования национально-конфессиональной структуры и городского пространства г. Владикавказа в 1861-1917 гг.

Эта цель пошагово раскрывается в разделах, которые освещают историю создания крепости Владикавказ и её роль в российской истории; процесс формирования города Владикавказа; сложение национально-конфессиональной структуры города в результате миграций; анализ национально-конфессиональной структуры, включающей Российской империи и Терской области в отношении различных общин; межконфессиональные и межэтнические взаимоотношения в городе,

влияние расселения национально-конфессиональных общин на формирование городского пространства Владикавказа.

В статье используется цивилизационный подход, согласно которому история рассматривается как совокупность различных цивилизаций. В рассматриваемый период на Северном Кавказе происходит столкновение христианской и мусульманской цивилизаций, русской и кавказской культур, стоящих на различных ступенях социального и политического развития, выступающих как самостоятельные субъекты истории (Данилевский 2011, 113-15, 138). Это особенно актуально с точки зрения современных миграционных процессов, происходящих в Европе. В рамках города эти цивилизации должны найти точки соприкосновения и мирно сосуществовать.

Также исследование основывается на стадийно-технологическом подходе, отражающем идею о культурно-исторических типах цивилизации как исторически сложившихся общностях, которые занимают определённую территорию и имеют свои особенности культурного и социального развития. Согласно последней концепции в истории человечества нет однолинейного, однонаправленного восходящего эволюционного процесса. Все народы своеобразны, но одни образуют культурно-исторические типы, другие остаются всего лишь «этнографическим материалом для истории». История человечества – это история сменяющих друг друга локальных замкнутых цивилизаций, причинно не связанных с собой. (Тойнби 1991, 104-6). Локальную цивилизацию в истории человечества представляет собой православно-христианская цивилизация, которую на Северном Кавказе в рассматриваемый период представляла Российская империя, её противостоит исламская цивилизация. Основными принципами данного научного исследования являются: объективность, историзм, всесторонность.

В статье анализируется сложение конфессиональных групп, их взаимоотношения между собой, а также с властями Терской области и Российской империи. Конфессиональные группы являются более крупными объединениями по сравнению с национальными общинами, они включают в себя, как правило, различные этнические группы. Жители христианского вероисповедания преобладали во Владикавказе в рассматриваемый период. Среди христианского населения города выделяется православный компонент, который численно превосходил другие конфессиональные группы на протяжении всего периода. Православные христиане представлены в основном русскими военными и казаками Терского казачьего войска, служившими в крепости, крещёными осетинами, грузинами, греками, украинцами и др. Христианами различных конфессиональных направлений являлись армяне-григориане, армяне-католики, поляки-католики и немцы-протестанты, русские молокане, старообрядцы, баптисты и сектанты. Иудеи были представлены этнорелигиозной группой евреев.

Во Владикавказе были мусульмане суннитского и шиитского течений. Суннитское направление из числа кавказских народов представляли осетины, кабардинцы, кумыки, ингуши из поволжских народов – татары. Шииты были представлены персами – персидско-подданными и азербайджанцами – подданными России.

В рассматриваемый период существовало военно-политическое противостояние православной Российской империи и горцев-суннитов. Крепость Владикавказ занимала в этом процессе немаловажное значение. Она являлась одним из оплотов Российской империи и православной цивилизации, запирая ворота на Северный Кавказ со стороны Закавказья для исламских Турции и Ирана, у которых были в различные периоды стремления захватить Северный Кавказ.

Отношения с горцами Северного Кавказа с момента основания крепости Владикавказ были сложными и неоднозначными. Русские уделяли особое внимание осетинам – народу, владеющему наиболее удобной дорогой от Владикавказа до Дарьяла, у грузинской границы. Наиболее важным для русских было налаживание отношений с осетинскими обществами. Прежде чем ввести войска в Грузию, русские заранее начали налаживать отношения с осетинами-тагаурцами (Емельянова 2003, 166-7).

На протяжении XIX века общественно-политическое и культурное развитие Северного Кавказа в немалой степени определялось вовлечением горцев региона, главным образом местной военной и мусульманской духовной элиты, в общероссийское культурное и политико-правовое пространство. Российское правительство предпочитало во многом заниматься формированием «мирных» форм взаимоотношений с горцами, позволяющих способствовать укреплению российской власти в регионе. Одним из инструментов деятельности стали религиозная и культурная сферы горской жизни (Бабич 2008, 48).

Хронологические рамки статьи охватывают период с момента обретения Владикавказом статуса города и до Октябрьской революции, когда революционные действия привели к оттоку населения из Владикавказа, изменению его национально-конфессионального состава, а в дальнейшем внедрению в стране атеистической идеологии и уничтожению или закрытию культовых зданий.

В период с 1861 по 1917 год произошло превращение крепости в город, а затем в областной центр, стабилизация военно-политической обстановки на Северном Кавказе, бурное развитие промышленности, соединение Владикавказа железной дорогой с крупными промышленными и торговыми центрами Российской империи. Все эти военно-политические и экономические процессы позитивно сказались на развитии Владикавказа, что привело к усилению притока населения в город.

Крепость Владикавказ как основа будущего города

В годы царствования Екатерины II русская пограничная линия была приближена к Осетии. Решающим фактором активизации русско-осетинских отношений стал Кучук-Кайнарджийский мирный договор 1774 года, по которому Россия добилась признания подданства Кабарды.

Основание Владикавказской крепости совпадает с эпохой решительного сближения России с Грузией. 24 июля 1783 г. в Георгиевске был подписан акт о вступлении Грузии под покровительство России. Это событие выдвинуло на первый план вопрос об удобном и безопасном сообщении Кавказской линии с Закавказьем. Эта линия соединила Кабарду с Грузией, а также отделила Большую Кабарду от Малой. Тем самым затруднялись совместные акции кабардинцев с ингушами и чеченцами против русских войск (Емельянова 2003, 163). С этой целью между Моздоком и подошвою Главного хребта было построено в 1784 г. на правом берегу Терека несколько укреплений. Первое из них от Моздока было названо Григориополиским, второе – Кумбелей, третье – Потёмкинским, самое же южное, замыкавшее вход в Дарьяльское ущелье получило название Владикавказ. Таким образом, в 1784 г. на правом берегу Терека рядом с осетинским селением Дзауджикау у входа в Дарьяльское ущелье была сооружена крепость названная Владикавказ, в знак «русского владычества над Кавказскими горами» (Блиева 1992, 25; Емельянова 2003, 163). По другим данным на этом месте находилось осетинское село Капкай (Константинов 1851, 311; Дзидзоев 2011).

Заложение оборонительной линии от Моздока к подошве Кавказа вызвало крайнее неудовольствие у части горцев, так как она преграждала тот путь, по которому они получали невольников из Грузии и препровождали их на продажу в Эндери и Анапу. Историк Кавказа XX века Н.И. Покровский довольно точно охарактеризовал произошедшие перемены: «С “замирением” Центрального Кавказа, с отдачей его в полное распоряжение царской администрации единый фронт горских народов от Черного моря до Каспийского, от адыгов до Дагестана, оказался прорванным в центре” (Емельянова 2003, 175).

Первыми обитателями крепости стали Селенгинский пехотный полк, два егерских батальона с артиллерией, 70 гребенских и 70 семейных казаков под руководством полковника Нагеля. П. Потёмкин занялся вопросом колонизации края русскими: для этого он обратился во внутренние губернии, приглашая крестьян и помещиков на новые поселения, и «скоро желающих явилось такое множество, что на первых порах с трудом успевали отводить и распределять земли под новые поселения». Чтобы дать крестьянам некоторую защиту, Потёмкин заселял целые деревни отставными солдатами (Емельянова 2003, 161).

Императрица Екатерина II в своём указе от 9 мая 1785 г. на имя генерал-губернатора Саратовского и Кавказского П. Потёмкина повелевала: «В построенной крепости при входе в горы кавказские позволяем мы соорудить церковь Православного нашего закона, употребить на оную и на украшения её, оставшиеся в Кизляре из суммы на приласкание кумыков и прочих народов; при том наблюдать, чтобы духовенство в церкви и крепости не употребляло народам тамошним притеснений или принуждений».

В 1792-м было подготовлено постановление Екатерины II, в котором прослеживается основная линия в отношении к северокавказским горцам:

1. Всячески ласкать и привлекать к себе лучших людей народа сего, жаловать их чинами, деньгами и иными отличиями по благоусмотрению нашему; наипаче же изливается монаршая щедрота и милость наша на приемлющих добровольно веру христианскую. А таковые щедроты послужат и для прочих ободрением подражать тем, кои оказываться будут к нам приверженными.
2. Твердо наблюдать, чтобы ни от войск наших, ниже от казаков, на линии обретающихся, не было чинено ни малейшее притеснение и обиды горцам, приезжающие в крепости наши, наистрожайше подтверждая, чтобы начальники военные, полевые и гарнизонные не попускали подчинённых своих ни на какие своевольства против кабардинцев и иных горских народов, отогнанием табунов, хищением и тому подобным образом, подвергая под суд и жесточайшее наказание всякого, кто станет поступать сему противу, яко преступника (Дубровин 1886, 292).

Позже Главнокомандующий на Кавказе И.Ф. Паскевич особое внимание уделял Осетии, он считал возможным создание здесь военно-стратегического плацдарма, с которого было бы легче усмирять непокорных горцев в других районах Кавказа.

Однако в 1788 г. из-за осложнения отношений с Турцией крепость была упразднена и предана огню, гарнизон крепости был переведён в крепость Моздок. В 1795 г. крепость была заново отстроена на более возвышенном месте и укреплена (Торчинов 1999, 13). В начале XIX в. гарнизон крепости состоял из строительного отряда корпуса инженеров путей сообщения, команды артиллеристов и пехотного полка; его командир одновременно являлся и комендантом крепости. В подчинении у него был Донской полк, расположенный за крепостью в особых казармах, обнесённых плетнёвым забором. В крепости находились каменная церковь, деревянные казармы с обширным госпиталем и офицерскими домами. Между Терекком

и крепостью находился форштадт, разделённый на две части, в одной – располагались казармы роты строителей и дома женатых солдат, а в другой – около 30 осетинских семей (Канукова 2008, 21).

С началом Кавказской войны (1817-1864) значение Владикавказской крепости возрастает, а её сооружения реконструируются. В течение войны с горцами крепость несколько раз перестраивалась. В 1840 году было образовано новое военное поселение на левом берегу Терека, построенное с соблюдением принципов регулярной планировки. Территория её расширяется, сооружения реконструируются. Численность гарнизона крепости увеличилась; неподалёку от южного бастиона возникли дома офицеров, прапорщиков и нижних армейских чинов. Было образовано предместье – Новый Форштадт. В 1820-е годы центре крепости, на возвышенной части, находились церкви

В 1830-х годах крепость имела осетинские поселения на двух форштадтах: на южном – Ирыкау, на западном левом берегу Терека – аул Тулатовых, выходцев их Кобанского ущелья, основанный в 1825 году. В 1847 году он был удалён из крепости, в 1840 г. на левом берегу Терека образовано военное поселение, которое в 1845 г. было обращено в станицу, получившую название – Владикавказская. Она была включена в состав 1-го Владикавказского полка Кавказского линейного казачьего войска. В связи с преобразованием Владикавказа в город казачья станица на его окраине оказывалась лишней, и жителей станицы переселили на новое место (Торчинов 1999, 13, 67; Канукова 2008, 21).

Осетинское селение, возникшее вблизи юго-восточной стороны крепости, также разрослось и стало называться Осетинской слободкой. Направление улиц было принято параллельно руслу Терека, переулки располагались строго перпендикулярно.

На планах крепости Владикавказ и в исторических источниках встречается изображение и описание первого храма Владикавказа – Спасо-Преображенского собора. Упоминается, в частности, что в ходе поездки по Кавказу в 1837 году его посетил император Николай I (Москвич 1910, 159; Киреев 2007, 86).

В середине XIX века Владикавказская крепость включала собственно цитадель, старый и новый форштадты, штаб-квартиры военных команд, станицу Владикавказского казачьего полка, штаб-квартиру Тенгинского пехотного полка. В 1852-1858 году в связи с угрозой нападения на Владикавказ войск Шамиля границы крепости были значительно расширены и обнесены каменной стеной с бойницами и башнями. В крепости располагалось управление Владикавказским округом и левым флангом Кавказской линии. В 1852 году на территории крепости располагалось 909 домов, 4 деревянных церкви, из которых ни одна не сохранилась, численность Владикавказа составляла 3.653 человек, 41% из которых (1.492 чел.) составляли невоенные.

С середины XIX века крепость и прилегающие поселения стали обретать экономическое значение как перевалочный пункт русской торговли с Закавказьем и Персией (Емельянова 2003, 324).

После пленения Шамиля в 1859 году на Кавказ хлынули большие потоки населения из центральной России. Владикавказ, постепенно превращался в экономический и политический центр края, сюда начали прибывать русские купцы, миссионеры, ремесленники (Емельянова 2003, 325). В орбиту русской экономики, политической и культурной жизни России стали вовлекаться и иностранные граждане, а также северокавказские горцы, исповедующие как православие, так и ислам суннитского толка. Владикавказская крепость сыграла чрезвычайно важную роль в деле.

В этот период действовал «Устав духовных дел иностранных вероисповеданий», определивший правовой статус иноверцев в империи, он был разработан при Николае I, но издан уже после его смерти, в годы царствования Александра II (1857). Власти пытались «дисциплинировать» жизнь мусульман в регионе, «встроить» мусульманскую духовную элиту в систему официальных институтов империи в центре и на местах (Арапов 2001, 24).

Владикавказ сыграла важную стратегическую роль для русских войск во время Кавказской войны (1817-1864 г.), являясь форпостом российского военно-политического влияния на Центральном Кавказе, важным звеном в цепи российских укреплений, обеспечивающих сообщение с Закавказьем по Военно-Грузинской дороге. Возле крепости и под её защиту начинают селиться осетины, На определённом этапе её экономическое значение становится важнее военного и она превращается в перевалочный пункт русской торговли с Закавказьем и Персией.

Превращение крепости в город

К середине XIX века торгово-промышленное значение Владикавказа стало превалировать над военно-политическим и Указом императора Александра II 31 марта 1861 г. «крепость Владикавказ с прилегающим к ней крепостным форштадтом» обращена в город, а «желающим водвориться в сём городе лицам» были дарованы разные льготы и преимущества. Таким образом, Владикавказ стал городом ещё в период Кавказской войны, когда её исход был уже ясен (Гриценко 1992, 51-2).

С момента преобразования крепости Владикавказ в город всей его хозяйственной деятельностью первое время продолжали заниматься военные, постепенно передавая правление городскому управлению (до 1875). Затем попечение и распоряжения по городскому хозяйству было предоставлено городскому общественному управлению, а надзор

за его исполнением – губернатору. Здесь же разместились канцелярия Наказного атамана Терского казачьего войска.

Важнейшую роль в развитии новых экономических отношений в регионе сыграло проведение железнодорожных линий Ростов-на-Дону – Владикавказ (1875), Владикавказ – Махачкала (1894) и Владикавказ – Новороссийск (1888). В 1875 г. Владикавказ был соединён железной дорогой с Ростовом-на-Дону. Железная дорога далее была продолжена до Баку, связав Северный Кавказ с Закавказьем (Москвич 1915, 103). Интенсивно развивалась промышленность, торговля, зарождались капиталистические производственные отношения.

Национально-конфессиональный состав военно-казачьего контингента города

Первыми жителями города Владикавказа стали российские военные, действующие и отставные. Они селились в городе вместе со своими семьями (Бетоева, Бирюкова 1991, 56). Накануне получения статуса города к первому января 1859 г. население Владикавказа насчитывало около 2.642 душ мужского и женского пола. Кроме этого, здесь располагались войска в количестве около 4.000 человек. В связи с тем, что Владикавказ превратился в город, сюда начался приток населения из центральных районов России. После окончания строительства Военно-Грузинской дороги в 1799 году и присоединения Грузии к России в 1801 г. усилился миграционный поток во Владикавказ из Закавказья (ЦГА РСО-Алания, ф. 12, оп. 1., д. 845, лл. 32-32 об.).

Казачье население Терского войска состояло, прежде всего, из русских, а также из небольшого числа украинцев, осетин, кабардинцев, чеченцев-аккинцев, армян и ногайцев. Горцы Северного Кавказа, служившие в Терском казачьем войске, были преимущественно мусульманского вероисповедания. Довольно часты были браки казаков с горскими женщинами (Русские 1999, 119). В Терском войске, согласно Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., на это время числилось 167.301 человек казачьего населения, в том числе мужчин – 81.895, женщин – 85.406. Их них русский язык родным назвали 145.508 (86,97%) человек, украинский – 16.329 (9,76%), калмыцкий – 2.727 (1,63%), белорусский – 586 (0,35%), татарский – 252 (0,15%), другие – 2.932 (Мациевский 2011, 13). По мнению Ф.С. Киреева, к другим относились, прежде всего, казаки, осетины, игравшие значительную роль в истории Терского казачьего войска. Осетины были представлены только в Терском казачьем войске и по разным оценкам составляли около 1% от всего состава войска (Киреев 2003, 270-284).

Распределение казачьего населения Терского казачьего войскапо вероисповеданию в конце XIX-начале XX вв. было следующим: православие – 82,4 %, раскольники – 15,6, ислам – 0,2, ламаизм, буддизм – 1,6, 1,2 – другие (Мациевский 2013, 100). Среди русских в составе Терского казачьего войска фиксируются казаки и дворяне старообрядческого вероисповедания, а также сектанты: 16,38% в 1898 г. и 13,65% в 1915 г. Казачество формировалось задолго до церковной реформы патриарха Никона, и старообрядчество на юге страны явилось не результатом раскола, а результатом сохранения верований раннего христианства, и ему долго удавалось удерживать религиозную автономию (Голованова 1994, 23).

В 1853 году численность казаков – старообрядцев, и мужчин, и женщин составляла во Владикавказе – 101 человек (Бурда 2001, 81-85), с увеличением численности казаков-староверов официальная церковь активизировала ответные меры по обращению их в лоно господствующей церкви. Так, священный Синод разработал специальную инструкцию для применения её в служебной и бытовой жизни. Особое внимание в инструкции уделялось духовно-религиозному и нравственному воздействию на женщин с целью укрепления оных в православной вере и как результат этого ограждение детей от влияния священников-староверов (Бурда 2001, 81-85). Таким образом, национально-конфессиональный состав военно-казачьего контингента Владикавказа в 1861-1917 гг. был неоднородным.

Однако русская армия в основе своей состояла из православных христиан. Поэтому большинство церквей Владикавказа вначале были войсковыми. В начале XX в. религиозный состав нижних чинов был таков: православных – 75%, католиков – 9%, магометан – 2%, лютеран – 1,5%, других, в том числе и не заявивших о своей конфессиональной принадлежности – 12,5%. Православные генералы и полковники составляли около 85%, остальные 15% были лютеране, католики, магометане и армяно-григориане (Режепо 1903а, 19-20; Режепо 1903б, 19).

Первые церкви во Владикавказе были православными. Самой первой церковью ещё в крепости Владикавказ в 1806 год стала турлучная обмазанная глиной церковь во имя Иоанна Предтечи. В 1818 году вместо неё была сооружена деревянная Спасо-Преображенская церковь Терского казачьего войска – Старый (Военный) собор. Храм строился по именному повелению императрицы Екатерины II от 9 мая 1795 года. Церковь принадлежала Владикавказскому гарнизонному полку, затем Кавказским линейным батальонам. В 1858-1885 годы расширяется. В 1863 году церковь становится собором и переходит в собственность города Владикавказа (Канукова 2002, 175). В 1885 году к ней был пристроен придел во имя Святого Николая Мирликийского, она получила статус Кафедрального собора (Старый Собор), а через пять лет вместо деревянной постройки была воздвигнута каменная церковь. В 1897

году храм стал принадлежать Терскому казачьему войску, играя роль войскового собора. В ограде собора были погребены герои Кавказской войны, генералы, офицеры, знатные горожане (Бирагова, Канукова 2003, 142).

В 1872-1894 гг. на главной площади города в ознаменование окончания Кавказской войны и в память покорения восточного Кавказа возводится новый Кафедральный Михайло-Архангельский собор («Новый собор»), при котором создаётся Михайло - Архангельское братство (Рис. 1). Осветили его в 1894 г. К нему была причислена военная линейная церковь (ЦГА РСО-Алания, ф. 12, оп. 6, д. 247, л. 22). Собор окружала большая площадь, на которой Терское казачье войско проводило все свои торжественные мероприятия. В 1917 году в ограде собора был похоронен Войсковой Атаман Терского казачьего войска Михаил Караулов (Канукова 2002, 177-8). В 70-е гг. XX в. при Новом соборе в честь, было основано Михаило-Архангельское миссионерское братство, ставившее задачей распространение христианства среди осетин и борьбу с исламом, старообрядчеством и «прочим сектантством».

Ещё одна церковь во имя Святого Благоверного Князя Александра Невского (Линейная) была сооружена солдатами 78-го пехотного Навагинского полка и освящена 25 сентября 1855 года. При храме было здание из четырёх комнат для церковно-приходской школы. В 1860 году церковь была передана 8-му Кавказскому линейному батальону. В 1874 году храм передали Владикавказской местной команде, а в 1892 году он стал принадлежать 45-му драгунскому Северскому полку. В 1897 году, с уходом полка из города, церковь Александра Невского перешла в ведомство епархиального архиерея. В церкви было здание из четырех комнат для церковно-приходской школы. При храме находилось кладбище, где нашли вечный покой многие известные в прошлом владикавказцы.

В середине XIX века солдатами 77-го пехотного Тенгинского полка недалеко от своих казарм была сооружена деревянная церковь во имя Святых Петра и Павла (Петропавловская или Апшеронская церковь) (Рис. 2). В 1879 году деревянная церковь во имя Апостолов Петра и Павла заменена каменной. С уходом Тенгинского полка из Владикавказа в 1894 году, церковь стала принадлежать 81-му пехотному Апшеронскому полку (ЦГА РСО-Алания, ф. 11, оп. 62, д. 242, л. 13). Данный храм не принадлежал Владикавказской епархии, он относился к военному духовному ведомству. При Петропавловской церкви было старинное кладбище, где были погребены сотни офицеров и рядовых, генералов и военных чиновников. Основными прихожанами этой церкви были военные. Стоял он напротив казарм Тенгинского полка, на Апшеронской площади, и обозревался с многих точек города. Неподалёку находилась Тенгинская улица с казармами. В дальнейшем этот район города получил название - Тенгинская слободка.

Военнослужащих в армии различали не по национальности, а по вероисповеданию. При принятии присяги военнослужащими присутствовали представители тех конфессий, которые служили в российской армии. В царской армии действовали штатные должности священников, представлявшие не только православие, но и другие конфессии. Это и понятно, ведь в российской армии, наряду с православными, служили мусульмане, католики и лютеране, иудеи и буддисты. Соответственно, по мере необходимости вводились и штатные должности мусульманских имамов, католических капелланов, иудейских раввинов и буддистских лам. В крупных городах – Москве и Санкт-Петербурге, а также в некоторых городах Восточной Сибири и Северного Кавказа на штатные должности военных мулл назначались главы местных мусульманских приходов.

Войсковые церкви имели большое значение в жизни российской армии. Если не было поблизости стационарной церкви, то эту роль выполняли походные храмы. Она представляла обычную походную палатку со складным иконостасом, престолом, антиминсом и обязательной иконой – покровительницей полка.

Зачастую полк получал название от наименования иконы-заступницы. В храмах должны были находиться мемориальные доски с именами погибших героев. Существенное значение для духовно-нравственного воспитания и сохранения исторической памяти имело решение Священного синода, принятое в 1904 г. и предписывавшее «сельским церквям на стенах своих прибить чёрные доски с перечислением погибших на поле брани» под надписью «Вечная слава погибшим и слава живым» (Церковные ведомости, 348-9).

Среди направлений функционирования полковых церквей особое место отводилось духовно-просветительской деятельности. Необходимость её проведения вызывалась, прежде всего, недостаточной общей грамотностью солдат молодого пополнения. При гарнизонных храмах во многих войсковых частях открывались и функционировали церковно-приходские школы. Полковыми священниками организовывались воскресные школы для нижних чинов, школы для бедных уличных детей, женские школы. Церковные школы при воинских храмах выступали своеобразными центрами религиозно-нравственного просвещения и преподавания основ нравственности и начал общей культуры по всей России. Не случайно патриотическое и духовное воспитание воинов российской армии до 1917 г. строилось на религиозной, главным образом, православной основе. Стремление привить нравственные религиозные чувства как противовес страху было приоритетным. Православные священники благословляли воинов на подвиги во имя Отечества, воодушевляли малодушных, утешали раненых, заботились о воспитании в войсках духа веры, мужества, самопожертвования, воинской дисциплины, церковь участвовала в организации медико-санитарной службы, помощи инвалидам, беженцам и т.п. (Клибанов 1989, 329-30).

На некрополях в оградах христианских храмов Владикавказа в годы Кавказской (1817-1864) и Русско-турецкой войны (1877-1878) производились захоронения погибших генералов и офицеров российской армии. А в последующие годы здесь были похоронены выдающиеся общественные деятели города, благотворители храмов, выдающиеся деятели осетинской культуры.

Воинские храмы являлись памятниками славы и символами государственной и военной мощи России. Они имели большое значение в жизни российской армии. При гарнизонных храмах во многих войсковых частях открывались и функционировали церковно-приходские школы, медико-санитарные службы. К сожалению, в настоящее время ни одна из войсковых церквей во Владикавказе не сохранилась. Отношение Советской власти к таким церквям было резко негативным, как к оплоту «белого движения» и в 30-е гг. XX в. такие церкви во Владикавказе были уничтожены.

Влияние миграционных процессов на рост гражданского населения в г. Владикавказе

В связи с тем, что Владикавказ стал городом, происходил рост доли гражданского населения по сравнению с военным. В 1863 г. он становится центром Терской области и областным городом. Это способствовало развитию города и притоку сюда населения. Во второй половине XIX в. усилилось миграционное движение из внутренних губерний России. В.О. Ключевский связывал этот процесс с отменой крепостного права, поскольку развитие капитализма, рост безземелья и нищета стали причиной активной миграции из внутренних губерний России (Ключевский 1987, 50). Быстрому развитию города способствовало соединение его в 1875 году железной дороги с Ростовом-на-Дону (Ардасенов 1896, 21). Основной характеристикой формирующегося уклада городской жизни была полиэтничность, изначально сложившаяся в крепости. Она продолжала расширяться во второй половине XIX века и была связана с высоким уровнем миграции из внутренних губерний России, осетинских селений и других соседних регионов. Большинство городского населения составляли русские, а к концу XIX века увеличилось число осетин. В структуре городского населения сформировались диаспоры армян, евреев, татар, грузин, персов, азербайджанцев, поляков, немцев, греков, ингушей, черкесов, лезгины и других представителей ингушей, черкесов, лезгины и других представителей Кавказа. Миграция населения – это сложный и многообразный по формам и последствиям процесс, который определяется внутренними и внешнеполитическими событиями, происходящими в государстве и вне его границ.

Дальнейшему активному развитию города способствовало окончание Кавказской войны в 1864 году. Тем не менее, Владикавказ продолжал оставаться военным форпостом Российской империи на Северном Кавказе. Несмотря на то, что крепость превратилась в город, посещения Владикавказа государями Александром II (1871) и Александром III (1888) были связаны со смотром частей Терского войска собранных под Владикавказом (Киреев 2007, 88-90), которые продолжали играть важную роль в военно-политической жизни Северного Кавказа, в целом, и города Владикавказа, частности.

Значительный рост города происходил в конце XIX – начале XX веков, когда он стал экономическим, торговым, культурным центром Осетии и Северного Кавказа.

В 1870 году в газете «Терские ведомости» отмечалось, что Владикавказ «обзаводится необходимыми в настоящее время фабриками и заводами». Среди них «винокуренно-пивоваренный и кожевенные заводы, хлопчатобумажные фабрики, воскопробойный и медоспускательный, воскобелильный и свечной заводы, мыльно-свечной, водочный, восемь кирпично-черепичных и три известковых завода, на которых было занято до 1200 рабочих и служащих» (Торчинов 1999, 13, 67). К началу XX века изменяется структура городской промышленности. Значительное место среди предприятий обрабатывающей промышленности заняли Алагирский серебро-цинко-химический завод, мебельная фабрика Крейги, семь мельниц, Паровая хлебопекарня и макаронная фабрика Проханова, бетонный завод инженера Казьмина, Известковый завод Рогалевича, значительно расширенные и переоборудованные вагоностроительные мастерские (Справочная книжка 1912, 7). Развитие промышленности во Владикавказе способствовало новым миграционным волнам.

Если к 1852 году русское население крепости составляло 2,5 тысячи человек, то впоследствии оно увеличилось в ходе миграций и к 1914 году достигло 49.993 человека (Канукова 2002, 47). В 1874 г. русские составляли большинство населения г. Владикавказа – 9.807 чел. Большую часть русских горожан составляли рабочие (5.531 человек). Значительная часть русских жителей города относилась к интеллигенции - 1.070 человек, к военным - 1.953 человека, гораздо меньше было торговцев - 742 человека и крестьян - 511 человек. В 1882 г. русских было 15.374 чел., в 1894 – 34.818 чел., в 1903 – 47.962 чел., в 1905 – 43.364 чел., в 1910 г. – 50.533, в 1914 г. – 49.993 чел. Большинство русского населения исповедовали православие (Зейдлиц 1878, 5). Во Владикавказе к 1917 году насчитывалось 22 христианских храма, из них 18 православных церквей.

Вторая половина XIX столетия связана с возведением в городе новых христианских храмов, расширением и перестройкой существующих, что способствовало формированию художественно-выразительной

объемно-пространственной структуры города. Это строительство развивается во многом благодаря первому епископу Владикавказскому, управляющему осетинскими приходами архимандриту Иосифу (Чепиговскому) (1824-1890) (Киреев 2007, 50-7).

К началу XX века во Владикавказе уже проживало 53.143 человек. В основном город населяло гражданское население. Число военных к этому времени здесь составляло 2.259 человек, то есть чуть более 4%. Около 20% населения города составляли крестьяне, 41% – мещане, до 8% населения – дворяне и православное духовенство, и 27% представляли лица прочих сословий (Емельянова 2003, 325).

По данным «Терского календаря» 23 выпуска, к 1 января 1913 года население города Владикавказа составляло 77.771 человек. Из них православных 73%, старообрядцев и сектантов – 8,5%, на мусульман и иудеев приходилось соответственно 8% и 1,5%. Около 9% были представители других вероисповеданий (Терский календарь 1913, 15).

Русская православная община города

В конце XIX начале XX веков успехи в экономическом развитии находят отражение в изменении социального и этнического состава городского населения. Пришлое население во Владикавказе составляло 64%. Во Владикавказе с развитием города появились церкви не связанные с армией (Туаева 2008, 34-5). Как правило, у каждой церкви был свой приход, который состоял из населения определённых городских кварталов.

Свято-Троицкое Братство, ставящее своей целью утверждение религиозно-нравственного просвещения, христианского благочестия и нравственности среди населения города построила Свято-Троицкую Братскую Церковь, которая была освещена 12 ноября 1887 года. При храме действовали богатейшая церковная библиотека с бесплатной читальней, бесплатная лечебница. С 1 января 1895 года, согласно новому уставу, Свято-Троицкая церковь стала бесприходной. В 1895 году в специально выстроенном здании при Братстве была открыта церковно-приходская школа, а спустя год рядом с церковью был сооружён приют для престарелых братчиков. К началу XX века Свято-Троицкое братство располагало богатейшей церковной библиотекой с бесплатной читальней. В 1913 году при церкви было открыто Общество трезвости «для борьбы с пьянством и сквернословием» (ЦГА РСО-Алания, ф. 12, оп. 1, д. 328, л. 24-25).

6 января 1894 года была освящена общинная церковь Владикавказского Покровского женского монастыря. Она была построена на личные средства горожанок Лозенко и Козиной (Вертепов 1897, XI-IX; Канукова 2002, 180). Её приход был один из самых больших в горо-

де. В октябре 1897 года при монастыре открывается школа для 30 девочек-сирот. У него была собственная небольшая больница на 10 мест. А в годы Первой мировой войны в монастыре был открыт для раненых воинов лазарет на 20 коек. Старая деревянная церковь уже не удовлетворяла нужды монастыря, было решено соорудить ещё один новый храм. 24 апреля 1907 года на территории Покровского монастыря была совершена закладка фундамента для нового монастырского храма – во имя Успения Пресвятой Богородицы.

В 1895 г. была заложена ещё одна церковь во имя Вознесения Иисуса Христа, построенная на добровольные пожертвования (Владикавказские епархиальные ведомости 1900, 90-1). Существовали церкви, в которых прихожанами были верующие различных национальностей. Среди них Георгиевская Церковь, которая была заложена 24 марта 1913 года во имя Святого Великомученика и Победоносца Георгия и в молитвенную память 300-летия Царствования Дома Романовых. Она отличалась тем, что её прихожанами были и русское и осетинское население Владимирской слободки. Здесь проживало много владикавказцев, русских и осетин, а ближайшие храмы были относительно далеко.

Поскольку самоидентификация и сохранение этнических особенностей было важным составляющим элементом для населения Владикавказа, то здесь появились православные церкви, связанные с тем или иным этносом.

Осетинская православная община города

Одними из первых поселенцев крепости Владикавказ были осетины. В 1852 году в крепости Владикавказ осетин было 883 человека (Канукова 2002, 47, 183-184, табл. 3). Генерал Н.И. Евдокимов решительно предложил не включать в состав города жителей Осетинского аула, переселить казаков из Владикавказской станицы в Камбилеевскую и Сунженскую, а освободившуюся площадь причислить к городу. Н.И. Евдокимов был против приписания осетин к городскому сословию. Он расценивал всех горцев как военных противников и преступников. Однако в результате обращения экзарха Грузии и начальника Владикавказского округа полковника Йедлинского в феврале 1862 г. в городе было оставлено 50 семей владикавказских осетин, обязавшихся нести все городские повинности. В феврале 1864 года ещё 39 состоятельных осетинских семей выразили желание проживать в городе, но им отказали. Владикавказский аул стал Осетинской слободкой Владикавказа.

В 70-е гг. XIX в. группа выходцев из Алагирского ущелья поселилась на Осетинской слободке сначала у родственников, а потом начали незаконное строительство. В 1874 г. во Владикавказе было 360 осетин.

В 1876 г. во Владикавказе на первое января 1877 года насчитывалось 1800 осетин, в 1897 г. – 2.916 чел. Они жили не только в Осетинской слободке, но и во Владимирской и Тенгинской, в центральной части города (Тройницкий 1905, 150-54; Канукова 2002, 26-30, 48-9).

В 1814 г. Осетинская духовная консистория для удовлетворения религиозных нужд поселенцев крепости, на холме, возвышающимся над городом, построила маленькую деревянную церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы. Эта одна из самых ранних церквей Владикавказа получила среди владикавказцев наименование «Осетинская церковь» (Рис. 3). Она примыкала к Осетинской слободке, а холм, на котором она была построена, назывался и называется до сих пор «Осетинская горка». Церковь сначала была деревянной. Она была заложена и освещена в 1814-1815 гг. (Цомаев 1912, 415-20; Бирагова, Канукова 2003, 50). Затем на месте обветшалой деревянной, была построена каменная церковь в 1823 году и освящена 24 марта 1824 года. По мере увеличения православной общины церковь расширялась и переустраивалась и к 1861 г. превратилась в удобную каменную церковь в классическом стиле. Её строительство осуществлялось при живом и деятельном участии начальника Владикавказского Военного округа барона И.А. Вревского, на добровольные пожалования русского офицерства и купечества, а также жителей Владикавказа и Осетинской слободки. В 1870 г. была сооружена колокольня, в последующие годы к церкви достраивались пристройки: два притвора и трапезная. Сначала прихожанами этой церкви были 120 дворов осетин, поселённых на окраине Владикавказской крепости в «Осетинской слободке». До постройки других церквей во Владикавказе она обслуживала более полстолетия часть православного населения Владикавказа. Её прихожанами были грузины и греки (Бирагова, Канукова 2003, 142). В первое время церковь считалась миссионерской. Настоятели церкви были из осетин. При церкви Рождества Пресвятой Богородицы протоиереем Алексием (Аксо) Колиевым в начале 1860-х годов было основано 3-классное женское училище. В 1863 году церковь по приказу военного министра была превращена в городскую. В 1890 году на территории Осетинской церкви была построена одноэтажная церковно-приходская школа. При церкви находилось и до сих пор существует кладбище, где сохранились погребения знаменитых людей: генералов Нестерова и Левковича, князя Туманова, семейства Святополк-Мирского и другие знатные русские люди. Здесь же погребены лучшие сыны Осетии: протоиереи Колиев, Гатуев, и священник Сухиев, выдающийся поэт, художник и общественный деятель Хетагуров, генералы Баев, Таучелов. До постройки других церквей во Владикавказе она обслуживала более полстолетия часть православного населения Владикавказа без различия национальностей. К ней принадлежали, помимо осетин, русские, грузины (до 1898 г.), греки (до 1904 г.) до

образования у них самостоятельных приходов». После установления Советской власти церковь была закрыта. В 1930-х годах с колокольни было снято навершие, уничтожен купол (Торчинов 1999, 129-30; Канукова 2002, 175-6).

Армяно-григорианская община города

Среди первых жителей крепости Владикавказ были и армяне. На 1 января 1877 года община Армяно-Григорианского вероисповедания насчитывала 1 106 чел. (Сборник сведений о Терской области 1878, 61). Было несколько миграционных потоков армянского населения, которые поселились сначала во Владикавказской крепости, а потом в г. Владикавказе. Основные переселенческие потоки армян относятся к 20-30 гг. XIX в. (из Восточной Армении), в конце XIX в. (турецкий геноцид), 1914-15 гг. беженцы из Западной Армении в результате 1-ой Мировой войны (Белозёров 2005, 44-45, 49). В 1828 году поселилось 96 армян-торговцев. К 1851 году здесь постоянно жили около 100 армянских семей, а к 1874 г. – армян было 1.010 чел. (5%), в 1882 г. – 2.710 чел. С 1903 г. армяне-новосёлы должны были отбывать воинскую повинность, приобретать недвижимость они могли только после 20 лет от принятия российского подданства. К 1915 г. армянская община насчитывала 6,6 тыс. чел (Туаева 2008, 46-7; Канукова 2002, 45, 54-6).

В 1843 году во Владикавказе была освящена небольшая деревянная армяно-григорианская церковь в честь просветителя Григория Лусаворича. По инициативе Астраханской армяно-григорианской епархиальной консистории в 1864 г. приступили к сооружению нового каменного здания на месте старого. Со временем армянские прихожане уже не помещались в этой церкви, поэтому в 1868 году была построена другая каменная Армянская Апостольская Церковь Сурб Григор Лусаворич (Святого Григория Просветителя) (Рис. 4). До 1917 года образование на родном языке находилось под покровительством церкви. Роль, которую сыграла церковь в сохранении традиций, переоценить трудно. За эти годы вокруг церкви сложился постоянный круг: основную часть прихожан составляли коренные владикавказцы (Ноев Ковчег). До 1917 г. образование на армянском языке находилось под покровительством церкви. При церкви было два церковно-приходских училища – мужское и женское. Затем было основано одноклассное мужское училище. В результате неоднократных запретов и реорганизаций было образовано начальное училище под руководством Д. Нониянца. Попечителем была церковь, которая имела большие полномочия (ЦГА-РСО-А, ф. 12, оп. 2, д. 594, л. 13; ф. 123, оп. 1, д. 163, л. 8; Туаева 2008, 116-117; Торчинов 1999, 126). В начале 1930-х гг. здание храма с трудом удалось спасти от сноса.

Часть армян проживала компактными группами на улицах в районе, примыкавшем к Армянской церкви. В этом квартале было много серебряков, оружейников, гончаров. В 1897 году во Владикавказе 89 армян были заняты ювелирным делом и изготовлением предметов культа и роскоши, 16 – приготовлением одежды. В начале XX века в городе была хорошо известна торговая фирма «Коджоянц», где объединились армяне – ювелиры, гравёры и чеканщики, изделия которых пользовались широким спросом в городе и за его пределами. Армяне-мужчины занимались традиционной выпечкой хлеба, лаваша (Канукова 2002, 34-7, 57, 185, табл. 5).

В XIX – начале XX в. во Владикавказе существовала также армянская католическая община. На 1 января 1877 года община она насчитывала – 592 чел. (Сборник сведений о Терской области 1878, 61).

Православная грузинская община города

Владикавказские грузины составляли крупную этническую группу. В основном это были экономические мигранты или скрывающиеся от кровной мести (Туаева 2008, 51). В 1897 г. во Владикавказе из Тифлисской губернии обосновалось – 3.033 чел., из Кутаисской – 241 чел. Если в крепости грузин и армян было немного – 99 чел. в 1852 г., то с преобразованием крепости в город, численность грузин значительно увеличилась. В 1882 г. их было 160 чел. В середине 80-х гг. – 300 грузинских семей в основном из Рачи и Хеви. Во Владикавказе была «мохевческая часть», где компактно проживали грузины-мохевцы (выходцы из Хеви) начиная с начала XX в. Крупные торговцы, предприниматели, владельцы гостиниц жили в центре города, а основная масса грузинских переселенцев обосновалась во Владимирской и Молоканской слободках, на Шалдоне. Грузины из Душетского уезда в начале 90-х гг. XIX в. примыкали к Осетинской слободке. В 1899 г. во Владикавказе было 816 грузин, в 1905 г. – 1.001 чел., в 1914 г. – 3.806 чел. Грузинское население Владикавказа формировалось в виде единичных миграций. В грузинской общине в 1877 г. значительную часть составляли ремесленники и рабочие (451 человек), в основном прислуга и подёнщики (211 человек). Многочисленной была группа торговцев (416 человек), немало было среди грузин крестьян (92 человека). Гораздо меньшей была численность интеллигенции (24 человека), из них 12 учителей и воспитателей, 9 администраторов и полицейских и пр.

Грузинская община построила храм святой равноапостольной Нины, который освятили 1 ноября 1898 года. Церковь действовала при грузинском училище, но использовалась не только как домовый храм. Вход сделали с улицы, что фактически превратило её в приходской храм для всех владикавказских грузин. По инициативе Михаила Ки-

пиани, друга и соратника великого осетинского поэта Коста Хетагурова, здесь появилась грузинская школа. Её построили на народные деньги. В финансировании строительства участвовали знатные люди грузинского происхождения. Даже сам епископ Владикавказский Владимир выделил на благое дело свои личные средства и выхлопотал у Грузинского Синода 1.000 рублей. Первым священником церкви был Георгий Натадзе, а епископ Владимир выучил грузинский язык и вёл службы в дни больших христианских праздников (Канукова 2002, 45, 54-6, 57, 182, табл. 5).

Православная греческая община города

В 1827 г. греки обосновались во Владикавказской крепости. Многие греки прибывали во Владикавказ получить образование. С 70-х гг. XIX в. греки стали принимать российское подданство (Шахбазов 1999, 10; Туаева 2008, 47; Белозёров 2005, 46-8). В 1897 г. во Владикавказе насчитывалось 487 греков. В 1917-1918 гг. 105 греческих фамилий пополнили население Владикавказа. Появление греков отмечено улицей Греческой. В этнической группе греков больше всего было рабочих (103 человека), немного торговцев (53 человека), практически не было интеллигенции (кроме 12 служащих в благотворительных учреждениях), не было военных и крестьян (Канукова 2002, 37-8).

Во Владикавказе было две церкви для прихожан-греков. 14 сентября 1890 года была освящена Константино-Еленинская («Харлампиевская») церковь во имя Святых Константина и Елены (Рис. 6). Она была построена на личные средства Харлампия Муратандова. 1900 г. при ней открылись церковно-приходское попечительство и школа (Бирагова, Канукова 2003, 50). Храм Успенья Пресвятой Богородицы (Греческая церковь) была торжественно освящена епископом Владикавказским и Моздокским церковью в честь Успения Пресвятой Богородицы 3 июня 1902 года. Этот храм был сооружён владикавказскими греками и более известен как – греческая церковь. Церковь находилась на улице Нальчикской. Богослужение совершалось на греческом языке. Святейшим Синодом был открыт для владикавказских греков самостоятельный приход и назначен священник из греков. Прихожанами Успенской церкви было около ста семей греков (Новое обозрение 1898, № 5.088; ЦГВ РСО-А, ф. 143, оп. 2, д. 129, лл. 1-21; Канукова 2002, 182-3).

После начала Первой мировой войны развитие торговли и промышленности в городе замедлилось. К концу следующего года многие предприятия прекратили работу.

Точные данные по конфессиональному составу были собраны областным статистическим комитетом лишь в 1915 году. Согласно им,

более 80% населения составляли христиане (48,5% – православные, 15,5% – «сектанты», 11,4% – армяне-григориане, 8,4% отнесены к «другим европейским народностям»). Незначительный процент населения во Владикавказе составляли евреи (1,1%) и цыгане (0,1%). Мусульман во Владикавказе проживало немногим более 15%, 11,7% составляли сунниты и 3,4% шииты (Емельянова 2003, 325).

В 1917 г. в городе была установлена Советская власть. В последующие годы Владикавказ стал местом ожесточённых столкновений разных социально – политических сил. Произошёл отток населения из города. Годы революции и гражданской войны замедлили поступательное развитие города, было сожжено и разрушено около 500 зданий, население города сократилось на 18.000 человек.

На рубеже XIX и XX веков в городе возводятся храмы иноверческих религиозных конфессий: лютеранская кирха, польский костёл, шиитская мечеть, суннитская мечеть, молоканская молельня, еврейская синагога.

Еврейская иудейская община города

Евреям-ашкенази в 1862 г. было разрешено поселиться в Терской области, они наделялись всеми правами жителей области. По правительственному распоряжению № 64 от 1865 г. евреям-ремесленникам было разрешено жить по узаконенным паспортам и билетам вне черты оседлости, для постоянной оседлости позволялось вступать в гильдию. Во второй пол. XIX в. во Владикавказе были поселены евреи, отслужившие в царской армии 25 лет. Такое разрешение получили участники русско-турецкой войны 1877-1878 гг. В 1867 г. к купеческому сословию было причислено ещё 22 еврейские семьи. Большая часть городских евреев в 1877 г (169 человек) относилась к воинским частям, было много ремесленников (145 человек) и торговцев (60 человек). Среди евреев не было крестьян. В начале XX в. наблюдалась новая миграционная волна еврейского происхождения. Среди которой выделяются 2 потока: специалисты (учителя, врачи, фармацевты, инженеры) и буржуазный (торговцы, ростовщики). В 1885 году во Владикавказе проживало 167 еврейских семей, в 1899 г. их было 764 чел., в 1905 г. 993 чел., в 1914 г. – 1.154 чел. (Канукова 2002, 37-41, 54-6, 58, табл. 5; Туаева 2008, 47-9).

Первый во Владикавказе иудейский молитвенный дом (Рис. 5) был построен ещё в 1865 году силами еврейской общины на улице Садовой (ныне Серобабова). В 1879 году во Владикавказе при синагоге было открыто еврейское начальное училище. Согласно архивным документам, в 1890 году, к примеру, в трёхклассном еврейском училище обучалось 76 мальчиков. Преподавание велось на русском языке.

ке. В числе предметов – закон Божий (Тора), русский язык, арифметика, еврейский язык (идиш), биология (ЦГА РСО-А, ф. 199, оп. 1, д. 24, лл. 2-3; Туаева 2008, 118-119). В 1880 году еврейская община выкупила участок земли и обустроила там еврейское кладбище с синагогой-часовней при нем. В 1885 году по предложению Терского областного правления была учреждена должность Владикавказского раввина, который и стал во главе Владикавказского еврейского духовного правления. В 1880 во Владикавказе на улице Святополковской появилась Ремесленная синагога. К 1917 году в городе было четыре синагоги, еврейское кладбище, школа, клуб и еврейское кредитное товарищество (ЦГА РСО-А, ф. 12, оп. 1, д. 484, лл. 1-7; Бирагова, Канукова 2003, 143; Канукова 2002, 187).

Польская католическая община города

Многочисленной этнической группой Владикавказа были поляки. В начале 30-х гг. XIX в. во Владикавказе служила большая группа поляков-офицеров Черниговского пехотного полка и Литовского пионерского батальона, приговорённых к ссылке на Кавказ. В 1852 г. во Владикавказской крепости проживало 154 католика, очевидно речь идёт о поляках. После польского восстания в 1863 г. часть восставших была выселена на Кавказ и некоторые из них были приписаны к Владикавказу (Туаева 2008, 49-50). В 1876 г. во Владикавказе насчитывалось 1.153 человека. В 1867 г. во Владикавказ прибыли рекруты-поляки. Численность поляков увеличилась за счёт переселенцев из Варшавской и других Привислинских губерний, из прибалтийских земель и российских губерний. В 1882 г. их было 1.021 чел., в 1899-1907 чел., в 1914 г. – 1879. Приток поляков увеличился в годы Первой мировой войны. К этому времени сложилось компактное поселение поляков в районе от ул. Московской (Кирова) до ул. Госпитальной (Титова), центр общины «польский квартал» находился по ул. Евдокимовской (Горького). Большую часть поляков в 1877 г. составляли военные (495 человек); ремесленников и рабочих насчитывалось 266 человек, торговцев – 23 человека, интеллигенции – 24 человека (из них 11 – служащие на почте, телеграфе, телефоне) (Канукова 2002, 42, 57, табл. 5, 175).

В 1864 году во Владикавказе поляками была начата постройка католического храма св. Антония Падуанского (Рис. 7), которая была закончена в 1891 году. В 1913 году новопостроенный храм Вознесения Иисуса Христа был освящён епископом Йозефом Кесслером. В 1915 году приход насчитывал 2.100 прихожан. Он располагался в «польском» квартале, на пересечении современных улиц Тамаева и Горького. В 1901 году был проведён обряд освящения Римско-католического

церковно-приходского училища, здание которого было воздвигнуто рядом с костёлом. Обязательными предметами для детей католиков, обучавшихся в церковно-приходском училище, были закон Божий римско-католического исповедания, русский язык, арифметика, чиstopисание, пение (Канукова 2002, 188-189). Во Владикавказе при храме действовало приходское училище. О. Червинский преподавал в нем закон Божий.

Во Владикавказе католическую веру кроме поляков также исповедовали литовцы, итальянцы, немцы, армяне. В 1913 г. количество католиков во Владикавказе и окрестностях составляло 2.100 человек (Сборник сведений о Терской области 1878, 61).

Немецкая евангелическо-лютеранская община города

Генерал Н.И. Евдокимов ещё в 1852 г. предложил поселить во Владикавказе 30-40 дворов немецких колонистов, которые бы распространяли свои методы сельского хозяйства (Белозёров 2005, 42-4).

Значительное место в этнической структуре Владикавказа играли немцы. В 1860 г. во Владикавказ прибыли поверенные от 50 немецких семейств из Саратовской губернии. Князь Барятинский решил поселить их в черте города, наделив их 7 тысячами десятин городской земли. Было решено поселить всех немцев на левом берегу Терека. Для немецких поселенцев предполагалось строительство церкви и училища, поэтому более логичным было устройство единого поселения на одном берегу (ЦГА РСО-А, ф. 12, оп. 2, д. 201, л. 1; Канукова 2002, 43; Туаева 2008, 50-51). К концу 1861 г. из Саратовской губернии прибыли 34 немецких семейства. Стали съезжаться немцы из Нальчика, Моздока, Пятигорска. В 1861 г. в километре к северу от Владикавказа образовалась немецкая колония. Численность её менялась от 40 до 49 семейств, а с 1865 г. она стала постоянной, численностью в 43 семейства.. На выгодных условиях немцы купили у правительства землю и должны были создать образцовые хозяйства, показав «туземному» населению улучшенные способы земледелия. В 1866 г. немцев поселили на Потёмкинский военный пост в нескольких вёрстах от Владикавказа, в 1867 г. немецкая колония была преобразована в с. Михайловское. Здесь обосновалось 62 семьи – 304 чел. В 1870 г. их было 74 двора.

Во второй половине XVIII столетия большинство областей Северного Кавказа были присоединены к России. Царское правительство старалось заселить эти районы, чтобы освоить их культивировать земли и защищать от нападения кочующих племён.

Первыми прибыли в Терскую область немцы Поволжья в 1861-63 годах. Они основали колонии: Михайловскую колонию севернее Владикавказа.

Колония Михайловская возникла в 1861 году на окраине города Владикавказа и называлась Владикавказская. Но в 1867 она была переведена на 9 вёрст севернее Владикавказа, где раньше находился Потёмкинский пост.

Но в течение 1898 года командующий кавказским военным округом писал начальнику Терской области: «Командующий войсками со своей стороны находит нецелесообразным давать разрешение на переселение новых германских выходцев. Военное министерство изволило высказать, что оно также признает неудобным усиливать немецкий элемент на Кавказе, как вообще на окраинах, и что особенно неудобно, покровительствовать обособленности немецких колоний».

Главным поводом к отклонению ходатайства немецких колонистов на дозволение новым выходцам из Германии поселиться в Терской области служат следующие обстоятельства.

1. Недостаток вообще удобных свободных земель не только для немцев, но даже для русских переселенцев и отставных нижних чинов, которые неустроены.
2. Немецкие колонисты не стараются сплотиться с русским населением, остаются теми же немцами.
3. Между немецкими выходцами есть немало штундистов, которые являются в Россию единственно с целью распространения своей секты и наживы.

После начала первой мировой войны в Терской области пострадали все лютеранские церкви: запрещалось читать проповеди на немецком языке, лютеранские пасторы были арестованы и сосланы в Сибирь.

Во Владикавказе немцы жили дисперсно. В 1876 г. году их жило 251 чел., в 1882 - 220 чел., 1899 г. - 510 чел., В 1911 г. - 568 чел. В 1877 г. большинство немцев в городе составляла интеллигенция (133 человека), рабочие и ремесленники (91 человек), военные (50 человек), торговцы (24 человека). Немцев-ремесленников было немного, среди них - портные, мастера по традиционному литью свечей из сала. По данным переписи населения 1897 года изготовлением одежды занималось 7 человек, ювелирным делом - 18 чел. (Канукова 2002, табл. 5. 57).

Евангелическо-лютеранский молитвенный дом (кирха) (Рис. 8) был построен в 1866 году во Владикавказе по инициативе полковника Александра Эглау (начальника Осетинского округа) и Генриха Лоренца (предводителя протестантской общины). Сбор пожертвований среди немецкой диаспоры на строительство кирхи начали ещё в 1861 г. В её строительстве принимали участие благотворители - армяне, евреи, русские (Бирагова, Канукова 2003, 143). Среди горожан была известна как «немецкая кирха». При кирхе, в соседнем одноэтажном здании, была открыта четырёхклассная немецкая школа (Канукова 2002, 187-188).

Молокане, баптисты и духоборы города

Во Владикавказе с 1830-х годов фиксируются молоканы, когда по декрету Николая I, для заселения молоканами и духоборами открываются закавказские провинции. Часть молокан селится на окраине Владикавказа. Обширный район в южной части Владикавказа до сих пор в народе называют Молокánкой по названию Молоканской слободы, многие строения которой сохранились до наших дней. В этом районе продолжает функционировать молоканский дом собраний (Канукова 2002, 198-199). Были молитвенные дома и у баптистов. При школах и училищах были свои домовые церкви (Бирагова, Канукова 2003, 143; Канукова 2002, 200).

Шиитская община города

В России распространение второго по значимости в мусульманском мире направления, шиизма, сначала ограничивалось южными районами Дагестана, где проживали исповедующие шиизм азербайджанцы. Мусульманами-шиитами в г. Владикавказе рассматриваемого периода были персы и азербайджанцы. Первые азербайджанцы появляются в крепости Владикавказ с 1850-х гг. Это были выходцы из Закавказского края - Елизаветпольской, Бакинской, Эриванской (Нагорного Карабаха и внутренних районов) и Тифлисской губерний. Они именовались русско-подданными в отличие от персидско-подданных, с 1870 гг. прибывших в город из Персии. С января по июнь 1898 г. во Владикавказ прибыло 500 человек (одни мужчины без семей), большинство из которых было родом из Тавриза и его окрестностей. На заработки в Россию направлялись не только представители беднейших слоёв, но и персидской знати, не позволявшей себе на родине зарабатывать на жизнь физическим трудом. По данным Владикавказского городского полицейского управления в марте 1900 г. азербайджанцев (русско-подданных) насчитывалось 60 семей, а персов (персидско-подданных) до 1 тыс. человек. По данным на 1903 г. во Владикавказе проживало - 800 тыс. чел., персов - 2 тыс. чел.

Персы и азербайджанцы появились во Владикавказской крепости в качестве торговцев.

Азербайджанцы стали появляться во Владикавказской крепости с 50-х гг. XIX в. Это были выходцы из Закавказья. Многие прибывали во Владикавказ на временные заработки. В 1900 г. во Владикавказе азербайджанцев (русско-подданных персов) было 60 семей, а персов из Тебриза до 1 тыс. чел. (Архив РСО-А, ф. 11, оп. 17, д. 98, л. 12; Архив НМ РСО-Алания, ф.4, оп.2, д.192; ф.4, оп.4, д.365).

Персидская община в 1877 г. была представлена торговцами (242 человека), ремесленниками и рабочими (214 человек). Среди персов

не было крестьян, военных, а к интеллигенции можно отнести только служащих в благотворительных учреждениях. К началу XX века в городе проживало около 2.000 персов и 800 азербайджанцев (Канукова 2002, Табл. 5, 57).

Последние переселялись во Владикавказ целыми группами. Особенно много персидской бедноты переселялось из Тебриза, где тяжёлый кризис, инфляция, безработица высвободили массу свободных рук. Персидско-подданные мусульмане обратились с просьбами к бывшему тогда начальнику Терской области графу Лорис-Меликову и Владикавказскому городскому голове Лебедеву о разрешении им выстроить на свой счёт в г. Владикавказе мечеть, чтобы они могли в ней на своём родном языке молиться Богу и об отводе им для этой цели бесплатно участка земли. Просьбы эти были уважены, и на отведённой Владикавказским городским управлением участке земли на свой счёт персидско-подданные выстроили мечеть, средства, на содержание которой и на находящегося при ней муллы с самого основания мечети и по сие время дают исключительно те же персидско-подданные, проживающие во Владикавказе (Канукова 2002, 41; Туаева 2008, 49).

Количество людей, прибывавших в конце XIX – начале XX вв. в Терскую область из Персии в поисках заработка было столь велико, что возникла необходимость в открытии в г. Владикавказе консульства и строительстве мечети для мусульман-шиитов.

Точную дату возведения шиитской мечети, расположенную на данный момент выяснить не удалось. Согласно косвенным историческим источникам мечеть была построена в 1870-х гг. (Рис. 9).

Строительство мечети было связано с большим числом проживающих во Владикавказе купцов и рабочих строителей из Персии (ЦГА РСО-Алания, ф. 11, оп. 17, д. 98, л. 16-16 об.). Между русско-подданными и персидско-подданными персами в конце XIX в. произошёл раскол. В 1899 г. русско-подданные стали претендовать на мечеть, построенную персидско-подданными персами. Русско-подданные персы жаловались на большие неудобства в исполнении религиозных обрядов и треб, так как мечетский мулла не имел необходимых познаний, просили назначить своего муллу. Он назначался не собранием прихожан, как того требовал Устав Духовных Дел Иностранного Исповедания, изданный в 1896 г., а персидским консулом из числа персидско-подданных. Он не вёл и не мог вести метрических книг, не совершал духовных треб, поэтому русско-подданные персы просили образовать приходское общество и назначить своего муллу. В марте 1901 года, согласно предписанию областного правления на общеприходском собрании, где присутствовало 58 русско-подданных и 148 персидскоподанных, был образован один приход и избран мулла – русско-подданный из Елисаветопольской губернии (Канукова 2002, 58-63). В мае 1902 г. персидско-подданные персы отказались принимать участие в

содержании муллы, который обслуживал только русско-подданных и стали ходатайствовать о выделении им второго муллы и постройке второй мечети. С этим ходатайством они обратились к Начальнику Терской области. Но тот отклонил их прошение (Канукова 2002, 41).

Персидско-подданные считали себя вправе назначать муллу по своему усмотрению как попечители мечети. К тому же они призывали считаться с тем, что большая часть «прихожан принадлежала к персидской народности и потому состояла в персидском подданстве» и должна была слушать проповеди на чистом, не искажённом персидском языке.

Суннитская община города

На Северном Кавказе распространению мусульманства способствовали главным образом турки, имевшие с горцами постоянные торговые и политические сношения (Лилов 1886, Отдел II. 1). Во Владикавказском округе Терской области исламские идеи преобладали среди местной осетинской знати. Дело в том, что в XVI-XVIII веках соседняя Кабарда переживала расцвет своего феодального могущества и получила престижное влияние на все народы Центрального Кавказа. Естественно, что осетинские феодалы стремились к соответствующему для аристократической изысканности стилю. Это нашло своё отражение в религиозных предпочтениях осетинской знати (Уарзиати 1993). На территории Терской области проживали в основном мусульмане-сунниты.

В XIX веке мусульманская община Владикавказа, исповедовавшая суннизм, была представлена татарами, кумыками, частью осетин, ингушами. В этнической структуре Владикавказа важное место играли татары. Владикавказская татарская община в основном сформировалась в ходе общей колонизации. Её ядро составили переселенцы из Пензенской (676 чел.) и Казанской губерний (108 чел.). Татары были представлены отставными офицерами и торгово-купеческой элитой (Канукова 2002, табл. 5, 57), проживавшей в центральной части Владикавказа, а остальные были поселены во Владикавказской и молоканской слободках. В 1882 г. их было 320 чел. вместе с ногайцами и каракалпаками. В 1877 г. татары значились среди рабочих, занимавшихся извозом (23 человека), среди прислуги и подёнщиков – (39 человек), среди торговцев (11 человек), среди военных (20 человек). Их не было в числе интеллигенции и крестьян.

Северокавказские народы: кабардинцы, кумыки, чеченцы и ингуши не основали во Владикавказе этнических групп. Это были мужчины, прибывшие во Владикавказ в поисках работы, но без семей. 1 января 1877 г. в г. Владикавказ было 76 чеченца, 73 кумыка, 41 ингуш, 6 ка-

бардинцев. Ингуши выкупали участки на Шалдоне, а когда Шалдон вошёл в городское пространство стали горожанами. Отмена законов, запрещавших горцам проживать в городах и иметь недвижимость, привела к резкому увеличению численности городского населения за счёт горцев. В 1897 г. осетин в городе стало 2.916 чел., ингушей – 378 чел., чеченцев – 82 чел., кабардинцев – 82 чел., лезгин – 133 чел., черкесов – 36 чел. Всего кавказских горцев (осетин, кабардинцев, лезгин, чеченцев, ингушей, черкесов, кумыков) в 1899 г. было 3.339 чел. а к 1914 г. их стало – 10.740 чел. (Канукова 2002, 41-45, 196-7).

В целом на Северном Кавказе возобладал суннизм. Первую суннитскую мечеть построили татары Владикавказа в конце XIX в. на мусульманском (воинском) кладбище в районе пехотного училища на Молоканской слободке. Впоследствии она была ими разобрана. Впервые вопрос о строительстве суннитской мечети был поднят в феврале 1863 года, когда татары – военные обратились к командиру Кавказского линейного № 9 батальона с просьбой разрешить им построить мечеть и выбрать из своей среды муллу. Они получили отказ, мотивированный отсутствием средств на постройку, а также наличием выделенного им помещения для молитв. Они обращались в 1864 г. аналогичные обращения были к Начальнику Терской области Лорис-Меликову, муфтию Закавказского края, в 1866 года К. Ахметов было обращение с прошением на имя Его Императорского Высочества, Наместника Кавказского и Великого князя Михаила Николаевича о разрешении на строительство мечети и выделении денег на её строительство. В 1867 году разрешение на строительство было получено, но без денег. В 1868 поступил ответ, что разрешение на строительство мечети могут получить только лица, постоянно проживающие в г. Владикавказе. Некоторое время этот вопрос не поднимался, видимо, из-за отсутствия средств (Бирагова, Канукова 2003, 143).

На протяжении XIX века было ещё несколько прошений об устройстве мечети во Владикавказе, но по тем или иным причинам прошения отклонялись. В 1894 г., владикавказские мусульмане ходатайствовали перед Начальником Терской области о разрешении производить денежный сбор на постройку мечети среди всего мусульманского населения области.

Только в апреле 1900 года в Терское Областное правление было подано прошение «уполномоченных от общества магометан-суннитов, жительствующих в городе Владикавказе» о разрешении на строительство мечети на левом берегу Терека на собственные средства мусульман-суннитов. С апреля по декабрь 1900 года велась переписка между Терским Областным правлением, Владикавказской духовной консисторией, Владикавказской городской полицией и обществом мусульман-суннитов (Канукова 2002, 143).

Суннитская община Владикавказа долго добивалась права на строительство мечети. По мнению российских властей, усиление влияния

служителей мусульманского культа уменьшило бы значение русского воздействия на население, духовенство и школы. Речь, прежде всего, шла о суннитском влиянии. Существовало определённое противодействие со стороны властей по строительству суннитской мечети именно на территории города. Надо отметить, что во Владикавказском округе к 1 января 1874 года насчитывалось 13 мечетей (Зейдлиц 1878, 5). В то время, когда шиитская уже существовала, а количество суннитов проживающих в городе было в несколько раз больше, чем шиитов.

В июне 1900 года областное правление согласовало просьбу о строительстве суннитской мечети с Владикавказской Духовной консисторией, выясняя, «не имеется ли со стороны Владикавказского Епархиального начальства препятствий к удовлетворению означенной просьбы». Препятствий не оказалось, епархиальное начальство просило лишь пояснить, к какой народности принадлежат просители. В своём ответе областное начальство отнесло просителей к казанским татарам и кумыкам. В августе 1900 года Владикавказская Духовная консистория сообщила в Терское Областное правление, что «на построение в г. Владикавказе магометанами-кумыками и казанскими татарами мечети препятствий не имеется».

В 1900 г. в ответ на прошение магометан-суннитов Владикавказская консистория сообщила, что «на построение в г. Владикавказе магометанами-кумыками и казанскими татарами мечети препятствий не имеется». Городская управа выделила для этого строительства участок земли на левом берегу Терека. Мечеть строилась мусульманами-кумыками, осетинами и казанскими татарами. Средства на строительство собирали по подписке в течение нескольких лет. Когда выяснилось, что собранной суммы недостаточно, инициативная группа обратилась за финансовой помощью к бакинскому нефтепромышленнику Муртазе-Ага-Мухтарову, который был женат на осетинке Лизе Тугановой. Строительство мечети обошлось в 80 тыс. рублей, из них более 50 тыс. внёс бакинский миллионер-нефтепромышленник, видный на Кавказе меценат Муртаза-Ага Мухтаров. Открытие мечети состоялось 14 октября 1908 года (ЦГА РСО-Алания, ф.12.оп.1, д.920; Торчинов 1999, 132) (Рис. 10).

Сход мусульман определил численность штата и заработные ставки для служителей мечети: главному мулле 600 рублей, помощнику главного муллы из числа ингушей – 300 рублей, мечетскому сторожу – 180 рублей ежегодно. Также предполагалось выделять 300 рублей в год на освещение и отопление мечети, а на перестройку печей и проведение электричества – 600 рублей одновременно. Параллельно решался вопрос о создании школы при мечети. Хозяйственному комитету поручалось определить, какой тип школы наиболее подходит для Владикавказа, и согласовать вопрос по обустройству с городскими властями. Пока же в здании старой мечети должна была разместиться

временная школа-медресе. Устройство новой школы и её содержание осуществлялось за счёт денежных пожертвований прихожан. Большое внимание уделялось вопросу содержания мусульманского кладбища и правилам захоронения усопших (Емельянова 2003, 328).

Первым муллой мечети был ханифит Садык Радимкулов, из казанских татар. В декабре 1908 года в должности муллы Владикавказской суннитской мечети был утверждён шафиит Юсуф Муркиленский, что вызвало недовольство татарской общины (Канукова 2002, 189-94). Суннитская мечеть была действующей до 1933 г.

В апреле 1909 года произошло разделение владикавказских мусульман: представители татарской общины Шамсутдин Сейфетдинов, Хасан Гонцов и отставной жандарм Хуснетдин Урманчиев заявили о желании казанских татар образовать самостоятельный приход со своим муллой и собственным молитвенным домом. В связи с этим областное правление Терской области предписало Владикавказскому полицмейстеру вынести данный вопрос на обсуждение схода старейшин казанских татар. 95 человек, имеющих право голоса на сходе (в соответствии со ст. 1431-1436 Устава Духовных дел иностранного исповедания). В присутствии городского пристава Аверина единогласно постановили «образовать в 3-ей части города Владикавказа самостоятельный приход с отдельным самостоятельным муллой и при особом молитвенном доме и избрать на должность муллы при названном приходе крестьянина Пензенской губернии, Мокшанского уезда, Лучнинской волости деревни Синоровой Синатуллу Хамитдуловича Хамзина». Таким образом, становится очевидным, что решался вопрос выделения из мусульманской общины Владикавказа не только казанских, но и пензенских татар. Татарская община обязалась платить денежное содержание мулле и поддерживать в хорошем состоянии молитвенный дом. 1 июня 1909 года Общее присутствие областного правления выдало разрешение татарской общине «образовать самостоятельный приход, с отдельным самостоятельным муллой и при особом молитвенном доме». Общине также выдавались отдельные метрические книги (Емельянова 2003, 331-2).

Национально-конфессиональная политика России на Северном Кавказе

Основным содержанием религиозной политики царской России на Северном Кавказе было создание, с одной стороны, благоприятных условий для проживания, присоединённых к Российской империи народов, с другой – укрепление системы государственной безопасности, позволяющей ослабить сопротивление групп инородцев, стремившихся к государственной независимости. Во второй половине XIX – начале XX

веков, когда Кавказская война была окончена (1864 г.), военные власти по-прежнему стремились доминировать в процессе установления российской государственности в регионе, применяя более жёсткие меры, чем это могли бы сделать гражданские власти, действовавшие в рамках светского законодательства. Поэтому правовой статус северокавказских мусульман определялся главным образом путём военных инструкций и предписаний, носивших неопределённо временный характер.

С 50-60-х годов XIX в. до начала XX в. был периодом «цивилизованного» или скрытого отрицания ислама. На северном Кавказе это явилось следствием Кавказской войны. Два последних десятилетия XIX в., совпавшие с царствованием Александра III и первыми годами правления Николая II, стали временем торжества охранительной политики «православного консерватизма», попытки «великодержавного» наступления на права неправославного населения (Арапов 2001, 24).

В 1857 году уже при императоре Александре II утвердили «Устав духовных дел иностранных вероисповеданий», в который вошёл раздел по организации жизни российских мусульман и контролю над ними. Были созданы региональные духовные правления. Мусульмане Северного Кавказа долгое время оказывались вне управления созданных Россией духовных учреждений (Бабич 2008, 54, 59). Мусульманское духовенство Северного Кавказа должно было подчиняться оренбургскому Духовному собранию, но из-за отдалённости края оно подчинялось Областной и окружной администрации. Начальство Терской обл. решило, что во Владикавказе все магометане должны составить единый приход, подчинённый Закавказскому Шейх-Уль-Исламу через духовное правление, а муллу следует избирать по ст.1459 Устава Духовных Дел Иностранного Исповедания с утверждением Начальником области.

Реформы последней трети XIX в. на Кавказе были в целом направлены на упрочение государственного надзора за деятельностью мусульманских подданных империи, с намерением по возможности избегать конфронтации с ними.

Отказ российских властей на разрешение строительства суннитской мечети во Владикавказе связано с тем, что российские и местные власти видели в исламском направлении этого толка угрозу для единства Российского государства. Утверждение российской власти на Северном Кавказе было сопряжено со многими внутренними сложностями. Представители высших сословий кавказских народов в начале и середине XIX в. были ориентированы на мусульманские государства (Османскую империю, Персию) (Емельянова 2003, 239).

Под давлением российской армии сопротивление горцев принимало все более скрытые формы. Усиливалось взаимопроникновение народов Северного Кавказа в Турцию и мусульманских проповедников из

Османской империи на Северный Кавказ. Жёстких границ в то время не было, и, поскольку мусульмане считали себя представителями единой мусульманской уммы, независимо от того, где они проживали, некоторые из осетин-мусульман также начали периодически выезжать в Турцию; все более явно стала намечаться тенденция тяготения осетин-мусульман к Турции.

Во время кавказской войны осетины также находились в стане имама Шамиля. Осетины неоднократно обращались за помощью к Шамилю, просили вступить в их владения. Осетии в планах Шамиля отводилось важное место: именно здесь проходил транзитный путь в Грузию, через территорию которой Шамиль мог поддерживать контакты с единоверцами-турками.

В результате проповеднической деятельности Шамиля и его набобов и элементарной солидарности с соседями-мусульманами, к завершению Кавказской войны, случаи перехода даже крещённых осетин в ислам стали почти правилом. В секретном письме генералу Евдокимову в 1858 году главнокомандующий российской армией на Кавказе князь А. Барятинский писал, что поддержание христианства на Кавказе является для России важной политической потребностью. «Непростительно было бы нам, – писал Барятинский, – оставаться в бездействии и оказывать равнодушие к делу христианства, в то время как исламу, воздвигнутый к деятельности, враждебным нам учением мюридизма, приобрёл новые силы и старается оттиснуть от нас единоверцев».

При этом Барятинский подчёркивал, что поддержание и развитие христианства у осетин должно осуществляться так, чтобы не дать повода мусульманам думать, что преследуется их вера. В связи с этим было дано добро на выселение особо ревностных приверженцев ислама в Турцию, отделение оставшихся осетин-мусульман в специальных селениях от осетин-христиан и предоставление последним различных льгот. На протяжении нескольких десятков лет после завершения войны власти настойчиво вводили духовную жизнь осетин в пророссийски-православное русло.

В конце XIX в. ещё была памятна Кавказская война, во время которой горцы-сунниты поддерживали Шамиля. Во время русско-турецкой войны 1877-1878 годов северокавказских горцев, исповедующих суннизм начали тайно посещать турецкие эмиссары. Приезжали они и в Осетию, часть осетин поддерживала их: до Осетии дошли слухи, что турецкими войсками в войне против русских командует их земляк, бывший генерал царской армии Муса Кундухов. Антироссийскую и антицерковную пропаганду стали вести муллы и имамы.

Наместник на Кавказе (1862-1881 гг.) Михаил Николаевич Романов во всеподданнейшем отчёте главнокомандующего за 1863-1869 гг. сожалел о том, что «как ни желательно, в интересах православия и русской власти, уменьшить, по возможности, преобладание в горском

населении мусульманского элемента, но, с одной стороны свойственная той же власти веротерпимость, а с другой – опасение неблагоприятных для спокойствия края последствий побуждают ограничиваться одними паллиативными средствами». Эти паллиативные средства, по мнению наместника, должны заключаться в поддержании христианства в крае и противодействие мусульманству в тех случаях, когда оно ведёт свою пропаганду насильственно, с явно политическими целями (Мачукаева 2004, 158).

На рубеже XIX-XX вв. помимо специальных нормативных актов, касающихся правового статуса мусульман: Свода учреждений и уставов Управления Духовных Дел иностранных вероисповеданий Христианских и иноверных (1896), Закона о веротерпимости (17 апреля 1905 г.), Устава иностранных исповеданий (1912 г.), были и общероссийские законодательные документы, в которых положение российского ислама и мусульман рассматривались лишь косвенно, например, Свод губернских учреждений, Устав о воинской повинности Строительный Устав (1900 г.). Наряду с нормативными актами во второй половине XIX – начале XX веков было много предписаний, исходящих из различных ведомств: Министерства внутренних дел, Министерства просвещения и др.

В начале XX в. появляются императорские Указы от 12 декабря 1904 года и 17 апреля 1905 года об укреплении начал веротерпимости и о пересмотре закона о положении касающихся религиозного культа у мусульман. 17 апреля 1905 года был принят документ, регулирующий правовой статус российских мусульман начала XX века – Закон о веротерпимости, провозглашавший свободу религии и быта лиц иноверных исповеданий.

В начале XX в. отношение Российского правительства к традиционному исламу, который исповедовали северокавказские горцы, изменилось в связи с появлением различных религиозных сект и течений. Традиционный суннизм воспринимался как благо, выступал показателем социальной стабильности общества. Влияние младотурецкого движения, а также секты Узун-Хаджи привело к необходимости российского самодержавия задуматься о необходимости поддержки и развития традиционного ислама и развития исламского образования в России. Большое значение придавалось подготовке учителей для медресе и мектебов, которые занимались образованием бесконтрольно. Кроме того, по мнению Министерства внутренних дел, они могли угрожать интересам государства. Другим фактором в начале XX в. заставившим правящие верхи империи изменить свою национально-конфессиональную политику явилось нарастающее общественное движения.

Российское правительство заявили о своей готовности пойти на известные уступки неправославным конфессиям (манифест 26 февраля 1903 года, указ 12 декабря 1904 года, указ 17 апреля 1905 года о веро-

терпимости) (Арапов 2001, 175-82). Указ 12 декабря 1904 г., провозглашавший принципы веротерпимости, стал толчком к пересмотру всего комплекса законодательных актов, касавшихся устройства духовного быта мусульманских подданных.

В начале XX в. смягчается законодательство в отношении раскольников (старообрядцев и сектантов) и мусульман. Для раскольников даётся разрешение постройки, возобновления и ремонта церквей и молитвенных домов всех христианских исповеданий (Указ «Об укреплении начал веротерпимости». 17 апреля 1905 г. 237-238).

В связи с этим на совещании духовенства ставился вопрос «об учреждении в городе Владикавказе на средства казны мусульманской духовной семинарии для приготовления образованных кадий и мулл с преподаванием предметов мусульманской религии и светских наук, как на арабском, так и на родном языке учащихся с параллельным преподаванием русского языка, как более распространённого среди мусульман Северного Кавказа». Было выдвинуто предложение «просить о введении во всех средних и низших учебных заведениях Терской области, где обучаются мусульмане, преподавания мусульманского закона божия не считаясь с количеством учащихся мусульман» (Фонд 11. Опись 17. Дело 396. страница 24).

Тем не менее, отношение к распространению ислама в Терской области со стороны властей было неоднозначным. Император отрицательно относился к учреждению самостоятельного мусульманского Духовного управления и мусульманской Духовной семинарии. Директор департамента духовных дел в 1910 г. пишет Наказному Атаману Терского казачьего войска по поводу «принятых руководителями младотурецкого движения мер к насаждению в России идей о единении всего мусульманского мира»... и «издании еженедельного журнала «Тааруфул-Муслимин» издающегося в Константинополе группой татар, стоящих во главе младотатарского движения и направленного против России, где журнал это имеет широкое распространение» (Фонд 11. Опись 17. Дело 396. Выписка из секретного отношения Главного штаба (Казачий отдел) от 8 декабря 1910 года за номером 866 Наказному Атаману Терского казачьего войска. (Фонд 11. Опись 17. Дело 396. 10). Как отмечал И.И. Воронцов-Дашков, «прямых указаний на пропаганду панисламизма среди мусульманского населения Терской области нет, но что среди них видны следы агитации, на это указывают агентурные сведения...». Он писал: «...нам следует в будущем бояться сепаратизма отдельных народностей на Кавказе» (Бабич 2008, 67).

Спустя несколько лет после постройки суннитской мечети в 1913 году глава администрации Кавказа граф Воронцов-Дашков сообщал императору: «К нашему счастью, никаких сепаратических идей в мусульманской, косной пока, массе возникнуть не может, почему и отдельные попытки проповеди панисламизма и пантюркизма никакого

успеха на Кавказе не имеют...»". Тем не менее, не придавать значения усилению центробежных процессов у мусульман Кавказа становилось все более трудно, и тот же Воронцов-Дашков вынужден был заметить, что «надо всегда иметь в виду, что среди более культурных слоёв мусульманства начинают развиваться идеи национального самосознания...». Признавая право мусульманских народов на их самобытность и на свободное исповедание религии, глава кавказской администрации рекомендовал «воздействовать на них посредством приобщения их к русской культуре и насаждения среди них начал русского правосознания».

Вплоть до 1917 года горцы региона оставались под непосредственным руководством местных военных властей, в то же время мусульмане других национальных регионов империи имели собственные духовные правления, которые являлись посредниками между российской властью (преимущественно гражданской) и исламскими общинами (Бабич 2008, 62).

По данным «Терского календаря» 23 выпуска, к 1 января 1913 года население города Владикавказа составляло 77.771 человек. Из них православных 73%, старообрядцев и сектантов – 8,5%, на мусульман и иудеев приходилось соответственно 8% и 1,5%. Около 9% были представители других вероисповеданий (Терский календарь 1913, 15). По мнению историка-кавказоведа И.Л. Бабич «признание за горцами права на мусульманское вероисповедание было, безусловно, скорее вынужденной мерой, нежели осознанным шагом имперской политики. В то же время Россия в отношении не только Осетии, но и других регионов Северного Кавказа проводила миссионерскую православную деятельность» (Бабич 2008, 52).

Город Владикавказ вобрал в себя представителей различных культурных, национальных и конфессиональных течений достаточно мирно существовал. Правительство Российской империи и Терской области в рассматриваемый период регулировало взаимоотношения между религиозными общинами и национальными обществами, для ослабления центробежных тенденций на Северном Кавказе оно стремилось ослабить влияние тех представителей религиозных общин, в которых оно проявлялось. Такие сепаратистские тенденции проявляли северокавказские горцы-сунниты, кроме того, их было достаточно большое количество. Именно поэтому Российское правительство затягивало вопрос со строительством суннитской мечети, которая могла бы объединить, живших дисперсно на территории Владикавказа горцев-суннитов. Поэтому разрешение на строительство суннитской мечети было дано тата-рам и ногайцам, с уточнением их национальности. И лишь потом к строительству мечети активно присоединились сунниты-северокавказцы.

Время от времени во Владикавказе возникали проблемы использования культового здания различными этническими группами в рамках

одной веры: между представителями персов и азербайджанцев шиитской общины, а также внутри суннитской общины между татарами и северокавказскими народами, прежде всего осетинами.

Значение культовых сооружений в формировании городского физического и ментального пространства Владикавказа

Миграционные процессы сыграли важную роль в формировании городского пространства г. Владикавказа. Мигранты различных этносов и конфессий первоначально группировались в определённых городских кварталах.

В предреволюционные годы город представлял собой чётко дифференцированную планировочную структуру. Его доминирующей природно-композиционной осью оставалась река Терек, разделявшая город на право- и левобережную части, объединённые мостами. На правом берегу размещался административный торговый и культурный центр, которым стал Александровский проспект, получивший такое название в конце 1880-х после посещения Владикавказа Александром Ш.

Регулярная планировка города начала развиваться на основе сложившегося административного центра (расположенного на территории бывшей крепости и форштадтов) и окружающих слобод: Верхне-Осетинской, Нижне-Осетинской (Владимирской), Курской, Молоканской, Шулдонской (Шалдон) и др. (История Северной Осетии. XX век 2003, 160).

Курскую слободку в северной стороне города населяли рабочие бельгийского металлургического завода, Молоканскую слободку – высланные на Кавказ сектанты-молокане.

На улице Дворянской (впоследствии Лорис-Меликовская, ныне улица Ленина), предпочитали селиться самые состоятельные чиновники, предприниматели и отставные военные. Согласно городскому справочнику за 1912 год в городе проживало более 80 отставных генералов. Однако, впоследствии, на первый план выдвинулся соседний Александровский проспект (ныне проспект Мира) (Киреев 2007, 72-4). Среди мусульманского населения Владикавказа были шииты и сунниты.

Важную роль в формировании пространства города играли культовые сооружения: церкви, мечети, синагога, костёл и кирха. Они отражали миграционные и этнокультурные процессы, которые происходили во Владикавказе в 1860-1917 гг., являясь центрами культурной и культовой жизни города. При них возникали конфессиональные и национальные школы, училища, располагались кладбища.

Причиной появления большого числа «национальных» церквей и мечетей явилось желание населения, чтобы служба велась на её

родном языке. В храмах различных конфессий литургии в ряде случаев проводились на родном языке, что объединяло жителей кварталов. Культовые сооружения появлялись в местах поселения этнических групп, становятся центром национальных кварталов. Средства на строительство и содержание давали исключительно прихожане представители национальных общин, проживающие во Владикавказе. Именно прихожане защищали свои приходы от уничтожения в 30-е гг. XX века, когда выкупая их, в случае с Армянской церковью, а иногда рискуя жизнью, не давали взорвать, как в случае с суннитской мечетью.

Многие этнические свойства, не играющие роли отличительных признаков в моноэтнической среде, начинают выполнять этнодифференцирующую функцию в условиях этнической изоляции (Бирагова, Канукова 2003, 49-50). Осознание принадлежности к своей нации в этноконфессиональных группах было тождественно осознанию принадлежности к своей религии. В общественном сознании горожан складывалась модель: армяне-григориане, еврей-иудаисты, персы-шииты и т.д. Этнокультурное развитие этих групп также предполагало обязательное устройство религиозного храма.

Значительное место в становлении образовательной системы, в формировании интеллигенции, наряду со светскими, занимали конфессиональные организации. Многие культурно-просветительские и благотворительные общества действовали вместе с представителями религиозных институтов (Туаева 2008, 170).

Особое место занимали войсковые церкви, которые устраивались не по этническому признаку. Войсковые церкви размещались неподалёку от казарм того или полка. На раннем этапе развития Владикавказ как города они играли важную идеологическую и политическую роль. С одной стороны, большинство военнослужащих в российской армии являлись русскими, православными, с другой стороны, российским правительством приветствовалось принятие христианства горцами Северного Кавказа. Православная церковь играла важную роль в идеологии и политике российского государства. Российское правительство выделяло средства на их возведение. Особая роль была у войсковых церквей. Они выступали оплотом российского самодержавия. Именно по этой причине во Владикавказе после падения Российской империи в 1917 г. и прихода к власти большевиков во Владикавказе не сохранилось ни одного здания войсковой церкви. Их все разрушили. В то же время сохранились здания: осетинской церкви, армянской, кирха, костёл шиитская и суннитская мечети. Видимо, культовые сооружения, построенные на деньги своих прихожан, а не на государственные деньги, не представляли такой опасности как церкви, построенные на государственные средства, связанные с предыдущим политическим строем и являющиеся его оплотом. В то же

время прихожане этих церквей, жившие неподалёку от них, спасали их от уничтожения.

Таким образом, центром формирования урбанистического пространства национальных диаспор и конфессиональных групп населения г. Владикавказ в конце XIX – начале XX вв. являлись культовые сооружения: 9 православных церквей, армянская церковь, польский костёл, немецкая кирха, еврейская синагога, лютеранская церковь, шиитская и суннитская мечети.

Возле них концентрировались жилые постройки, национальные школы, кладбища и т.д., связанные с определённой этнической и конфессиональной группой населения. Культовые постройки Владикавказ являлись центром духовной, социальной жизни национальных общин. Это деление прослеживается в архитектуре и месте проживания определённых этнических групп Владикавказ до настоящего времени.

В середине 1930-х годов в городе были закрыты и разрушены: Новый собор во имя Михаила Архангела, старый Спасо-Преображенский собор, церковь во имя Святого князя Александра Невского (Линейная), Свято-Троицкая братская церковь, церковь во имя свв. Петра и Павла (Апшеронская), Вознесенская церковь, церковь великомученика Георгия Победоносца, Владимирская («Старокладбищенская») церковь 1879-1930-е гг., две Греческих церкви: Константино-Еленинская и Успенская церковь. Немногочисленные уцелевшие храмы лишились своих завершений, крестов, колоколов. Обширные некрополи, существовавшие у алтарей, были заброшены, их надмогильные сооружения впоследствии снесены; территории или застроены или превращены в городские скверы.

В годы социально-политических преобразований конца 1980-1990-х сохранившиеся в исторической части храмы были возвращены общинам верующих, началось их восстановление. Среди них Суннитская мечеть, Осетинская церковь, Армянская церковь, Церковь Покрова Божьей Матери.

Литература

- Аверин, Илья (1999). Казачество. *Русские*. Ответственные редакторы: В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. Москва: Наука.
- Арапов, Дмитрий Юрьевич (2001). *Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика. Направления: Свобода совести. Религии: Ислам*. Москва: Академкнига.
- Ардасенов, Алихан (1997). «Переходное состояние горцев Северного Кавказа». *Избранные труды*. Владикавказ: Репринтное издательско-полиграфическое предприятие, 70-120.
- Бабич, Ирина Леонидовна (2008). «Государственно-правовое регулирование религиозной политики Российской империи на Северном Кавказе (конец XVIII – начало XX вв.)». *Кавказ и глобализация. История. Исторические науки*. Т.2. Вып.3, 48-62.
- Белозёров, Виталий (2005). *Этническая карта Северного Кавказа*. Москва: Объединённое гуманитарное издательство.
- Бетоева, Мария Дигисовна; Бирюкова, Лидия Дмитриевна (1991, составители). *История Владикавказа (1781-1990 гг.). Сборник документов и материалов*. Владикавказ: Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова.
- Бирагова, Фатима; Канукова, Залина (2003). «Владикавказ на рубеже XIX-XX веков: Исторический опыт межконфессионального общения». Виталий, Харитонович Тменов (отв. ред.), *Ритмы истории: сборник научных трудов*, выпуск 1. Владикавказ: Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова, 141-9.
- Блиева, Залина Марковна (1992). *Система управления на Северном Кавказе в конце XVIII – первой трети XIX века*. Владикавказ: Издательство Северо-Осетинского государственного университета.
- Бурда, Эдуард Владимирович (2001). «Терская казачья община как социально-духовная структура». *Казачество юга России в XXI веке: место и роль в обществе и государстве: доклады и сообщения на научно-практической конференции*. Отв. ред. В.Г. Игнатов. Ростов-на-Дону: СКАГС, 81-5.
- Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat <http://www.dissercat.com/content/etnicheskaya-kartina-mira-grebenskikh-kazakov-opyt-kulturologicheskogo-analiza#ixzz4kN824YwN>.
- Бурда, Э.В. (2003). *Очерки о терском казачестве*. Нальчик.
- Вертепов, Григорий Абрамович (1897, под редакцией). *Терский календарь на 1898 г. Издание Терского областного статистического комитета*, выпуск седьмой. Владикавказ: Типография Терского Областного Правления.
- Голованова, Светлана Александровна (1994). «К вопросу о развитии самосознания казачества». *Материалы заседания, посвященные*

- 30летию научно-творческой, педагогической и общественной деятельности школы академика Виноградова В.Б. Ч. 2. Армавир: Издательство Армавирского педагогического института, 22-3.
- Гриценко, Николай (1992). «К истории основания города Владикавказа». Цибиров, Герлик Иласович (сост.), *Северная Осетия: история и современность. Сборник научных трудов*, выпуск 2. Владикавказ: Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики, 51-5.
- Данилевский, Николай Яковлевич (2011). *Россия и Европа*. Москва: Институт русской цивилизации.
- Дзидзоев, Валерий Дударович (2010). «Мифы и реальность вокруг истории города Владикавказа». *Дарьял*, № 6. URL http://www.darial-online.ru/2010_6/dzidzoev.shtml (2017-06-02).
- Дубровин, Николай Фёдорович (1886). *История войны и владычества русских на Кавказе*. Т. 2. СПб: издательство типографии департамента Удалова.
- Зейдлиц, Николай Карлович (1878). *Списки населённых мест Кавказского края. По сведениям 1874 г.* Вып. 1: Терская область. Тифлис: Издательство типографии главного управления наместника кавказского.
- Известия и заметки (1900). В: *Владикавказские епархиальные ведомости*. № 5. Владикавказ: Владикавказское духовное училище.
- История Северной Осетии. XX век* (2003). Москва: Наука.
- Константинов, Осип Ильич (1851). «Статистические очерки некоторых городов Кавказа и Закавказского края. Владикавказ». *Кавказский календарь на 1852 г.* Тифлис: Типография Канцелярии наместника Его Императорского Величества на Кавказе, 310-15.
- Киреев, Феликс Сергеевич (2003). «Осетинский феномен в истории Терского казачьего войска». *Дарьял*, № 5, 270-84.
- Киреев, Феликс Сергеевич (2007). *По улицам Владикавказа*. Ростов-на-Дону: Донской издательский дом.
- Емельянова, Надежда Михайловна (2003). *Мусульмане Осетии: На перекрестке цивилизаций*. Москва: Российская академия наук. Институт востоковедения, Министерство культуры России.
- Зейдлиц, Николай Карлович (1878, составитель). *Списки населённых мест Кавказского края*. Выпуск 1: Терская область. Список населённых мест по сведениям 1874 г. Тифлис: Кавказский статистический комитет при главном управлении наместника кавказского. URL <http://elibr.shpl.ru/ru/nodes/8970-zeydlits-n-k-spiski-naselennyh-mest-kavkazskogo-kraya-vyp-1-terskaya-oblast-spisok-naselennyh-mest-po-svedeniyam-1874-goda-tiflis-1878#page/1/mode/flipbook/zoom/3> (2016-12-28).
- Канукова, Залина Владимировна (2002). *Старый Владикавказ*. Владикавказ: Иростон.

- Клибанов, Александр Ильич (1989, под редакцией). *Русское православие: веки истории*. Москва: Издательство политической литературы.
- Ключевский, Василий (1987). «Курс русской истории». *Сочинения в девяти томах*. Т. 1. Москва: изд-во Мысль.
- Лилов, А.И. (1886). *Очерки из быта горских мусульман*. Отдел II. *Сборник материалов для описания местностей и племён Каказа*. Вып.5. Тифлис: Управление Кавказского учебного округа.
- Мациевский, Герман Олегович (2011). «Казачество европейской России и Кавказа в конце XIX – начале XX веков: особенности социально-демографического портрета». *Вестник Воронежского государственного технического университета*. Т. 7. № 7, 12-17.
- Мациевский, Герман Олегович (2013). «Особенности социально-демографического облика казачества на рубеже XIX-XX веков». *Научные ведомости*. Серия История. Политология. Экономика. Информатика. № 1 (144). Вып. 25, 97-103.
- Мачукаева, Лиза Ширваниевна (2004). *Система управления Северным Кавказом в конце XIX – начале XX века (на материалах Терской области)*. Дисс. канд ист.наук. Москва.
- Москвич, Григорий Георгиевич (1910). *Иллюстрированный практический путеводитель по Кавказу*. Одесса: Бедекер.
- Москвич, Григорий Георгиевич (1915). *Владикавказская железная дорога*. Петроград: Редакция «Путеводителей».
- Новое обозрение (1898). № 5088.
- Ноев Ковчег. <http://noev-kovcheg.ru/mag/2007-08/807.html>; <http://noev-kovcheg.ru/mag/2007-08/807.html#ixzz3p11QbAZz> (2016-12-28).
- Режепо, Пётр Александрович (1903а). *Статистика генералов*. Санкт-Петербург: Столичная типография Х. Золотарика.
- Режепо, Пётр Александрович (1903б). *Статистика полковников*. Санкт-Петербург: Столичная типография Х. Золотарика.
- Сборник сведений о Терской области* (1878). Под редакцией Н. Благовещенского. Вып. 1. Владикавказ: Терский областной статистический комитет.
- Справочная книжка. Владикавказ и его окрестности в кармане* (1912). Под редакцией Г.Г. Мочульского. Владикавказ: Издательство Владикавказского политехнического общества.
- Терский календарь* (1913). Вып. 23 на 1914. Владикавказ: издательство Терского областного статистического комитета.
- Тойнби, Арнольд Джозеф (1991). *Постижение истории*. Пер. с англ. Сост. Огурцов А.П.; вступ. Ст. Уколовой В.И.; заключ. Ст. Рашковского Е.Б. Москва: Прогресс.
- Торчинов, Владимир (1999). *Владикавказ-Дзауджикау. Краткий историко-краеведческий (справочник)*. Владикавказ: Северо-Осетинский научный центр.

- Тройницкий, Николай Александрович (1905). *Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.* Т. LXVIII: Терская область. Санкт-Петербург: Издание Центрального Статистического комитета.
- Туаева, Берта Владимировна (2008). *Города Северного Кавказа: общественно-культурная среда во второй половине XIX-начале XX вв.* Владикавказ: Издательско-полиграфическое объединение СОИГСИ.
- «Послание Святейшего Синода» (1914). *Церковные ведомости.* № 3, 347.
- Уарзиати Вилен (1993). *Ислам в культуре осетин. Эхо Кавказа*, № 3. URL http://www.anaharsis.ru/Vilen/Uarz_300.htm (2017-06-02).
- Указ «Об укреплении начал веротерпимости». 17 апреля 1905 г. (1905). *Полное собрание законов Российской империи: Собрание 3-е.* Т. XXV. Санкт-Петербург: издательство государственной типографии.
- Цомаев, Харитон (Харлампий) (1912). «Престольный праздник (8 сентября) во Владикавказской Осетинской Церкви». *Владикавказские епархиальные ведомости*, № 19, 415-20.
- Шахбазов, Владимир Александрович (1999). *Греки Владикавказа. История поселения и хозяйственная деятельность*, часть 1. Минеральные Воды: Кавказская здравница.

Список сокращений

- ЦГА РСО-Алания – Центральный Государственный архив Республики Северная Осетия- Алания.
- НМ РСО-Алания – Национальный музей РСО-Алания.

Таблица 1. Динамика этнического состава населения Владикавказа
(по данным «Терского календаря» на 1892, 1895, 1903 и 1915 гг. и Кануковой, 2002)

Национальность/ годы	1852	1876	1882	1894	1897	1899	1903	1905	1907	1910	1914
Русские	2.500	-	15.374	34.818	36.756	-	43.364	43.364	52.101	50.533	53.220
Осетины	883	1.800	-	-	2.916	-	-	-	-	-	-
Армяне	96	-	2.710	910	1.416	1.806	2.338	2.538	3.004	6.147	6.593
Евреи	-	742	1.481	791	717	764	993	993	650	1.112	838
Немцы	27	-	220	214	498	510	747	747	459	568	544
Грузины	3	-	160	950	1.612	-	787	787	1.581	3.070	3.491
Поляки	154	1.153	1.021	481	901	1.037	948	948	898	1.879	1.584
Греки	-	-	-	-	487	-	-	438	-	478	463
Персы	-	-	631	1.385	500	1.000	1.638	1.638	1.191	-	2.429
Азербайджанцы	-	-	-	-	-	-	800	-	-	-	-
Татары, ногайцы, калмыки	-	-	320	675	507	-	-	-	-	-	-
Французы	-	-	-	-	-	-	44	-	51	75	48
Кавказские горцы	3.240	-	-	4.347	1.238	3.339	1.919	1.919	2.206	8.487	10.215
Другие национальности	-	-	-	2.453	4.458	-	46	209	277	1.359	386
Иностранные подданные	-	-	-	892	1.207	-	1.291	-	2.120	1.348	1.300

Таблица 2. Динамика конфессиональной структуры населения Владикавказа
(по данным «Терского календаря» на 1892, 1895, 1903 и 1915 гг.)

Вероисповедания/ годы	1891	1894	1902	1907	1914
Православные	28.737	34.661	40.181	52.423	58.104
Старообрядцы (раскольники), сектанты	5.199	4.764	4.771	3.664	5.309
Христиане других вероисповеданий	6.362	5.695	3.557	3.409	9.468
Всего христиан	40.298	45.120	48.509	59.496	72.881
Иудеев	731	226	990	626	813
Мусульман	3.612	1.500	2.427	1.294	5.632
Других религий	-	-	-	992	17
Всего иноверцев	4.343	1.726	3.417	2.912	6.462
% иноверцев ко всему населению	9,7	3,7	6,0	4,6	8,14



Рисунок 1. Кафедральный собор в честь Михаила Архангела («Новый собор») (1872-1894 гг.). Раскрашенное фото начала XX в



Рисунок 2. Церковь во имя Святых Петра и Павла (Апшеронская церковь) (середина XIX в.). Открытка начала XX в



Рисунок 3. Церковь Рождества Пресвятой Богородицы «Осетинская церковь» (1815 г.). Фото 2016 г



Рисунок 4. Армянская Апостольская Святого Григория Просветителя (1868 г.). Фото 2016 г



Рисунок 5. Храм Успенья Богородицы (Греческая церковь) (1902 г.). Открытка начала XX в



Рисунок 6. Католический храм св. Антония Падуанского (1891 г.). Фото начала XX в



Рисунок 7. Евангелическо-лютеранский молитвенный дом (кирха) (1866 г.). Фото 2016 г



Рисунок 8. Шиитская мечеть (1870 гг.).
Фото 2016 г

Рисунок 9. Суннитская мечеть
(1908 г.). Фото 2016 г



А. Ахматова – переводчик поэмы К. Хетагурова «Кто ты?»: варианты и интерпретация

Elizaveta Borisovna Dzaparova

(V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies,
Republic of North Ossetia-Alania Vladikavkaz)

Abstract The article presents a comparative analysis of the original text of the Kosta L. Khetagurov's poem "Chi dæ?" ("Who are you?") with three variants of Akhmatova's translation into Russian in order to reveal the most appropriate artistic text. The line-by-line comparison of translations with the original determines the interpreter's choice of stylistic means and lexical variants in the transmission of certain units of the original language. The paper deals with translation strategies for achieving Akhmatova the equivalency of the Khetagurov's verse in translation. It identifies a number of other features of the transfer of verse forms, such as the location to save the rhyme translator uses inversion. Transfer of linguistic units from national and cultural semantics Akhmatova reduced to the transcribed or the omission of them in translated text. As a result of the analysis of the equivalent transfer of the lexical units of the original in the variants of the translation of the poem "Chi dæ?", the author of the study comes to the conclusion that the most successful is Akhmatova's translated text published in the collection of Kosta L. Khetagurov's works in 1951.

Keywords Artistic translation. Equivalency. Lexical unit. Stylistic means. Translation unit. Transcription. National colouring. Substring. Artistic image. Translating language. Source language. Translated text. Source text.

Ни один из осетинских писателей не пользовался таким успехом у переводчиков, как Коста Хетагуров (см. Дзахов НА СОИГСИ, Дзахов 1996, Дзапарова 2012, 251-263, Дзапарова 2012, 80-90, Дзапарова 2014, 96-115). Его произведения переведены на многие языки народов бывшего СССР. Осуществлены переводы произведений Коста на иностранные языки: английский, французский, немецкий, арабский, исландский, китайский, польский, чешский, болгарский, венгерский (Материалы о Коста Хетагурове, НА СОИГСИ). Впервые масштабный характер работа по переводу произведений Коста приобрела к 80-летию со дня рождения осетинского писателя в 1939 году. К юбилею отдельными сборниками издана поэзия, проза, драматургия писателя на русском, осетинском, грузинском языках. Среди них осетинские и грузинские варианты переводов русскоязычных поэм «Фатима» (пер.

Х. Ардасенова, Г. Цецхладзе), «Перед судом» (пер. Г. Кайтукова, Х. Плиева, В. Горгадзе), «Плачущая скала» (отрывок, пер. Г. Дзугаева, Г. Плиева, С. Тавадзе), «Кому живется весело» (Подражание Н.А. Некрасову) (пер. Д. Мамсурова, М. Патаридзе), пьесы «Дуня» (пер. Г. Джатиева, И. Кипиани), этнографического очерка «Быт горных осетин» (пер. Г. Джатиева, И. Зурабишвили). Переводы из К. Хетагурова продолжили дело по культурному обмену, пробудили интерес других народов к творчеству писателя и ко всей осетинской литературе в целом. Издание произведений Хетагурова на осетинском и других языках, несмотря на качество отдельных переводов, способствовало возрастанию интереса в осетинской литературе к переводу как процессу и результату переводческой деятельности, к теоретическому осмыслению проблем художественного перевода.

Среди переводчиков поэтических произведений писателя на русский язык отмечены А. Гулуев, Л. Озеров, Б. Ирнин, П. Панченко, Б. Брик, Б. Серебряков, С. Олендер, М. Исаковский, Н. Тихонов, С. Липкин, А. Шпирт, Б. Авсарагов, Н. Заболоцкий, В. Казин, Д. Кедрин, П. Антокольский, И. Уткина, Д. Кедрин, Н. Ушаков, П. Семькин и мн. др. Благодаря работе переводчиков произведения Коста стали достоянием миллионов читателей.

Среди русскоязычных переводов произведений Коста Хетагурова видное место занимает поэма «*Чи дæ?*» – «*Кто ты?*» (см. Г.А. 1936). К переводам указанного произведения обращались П. Сосиев (Хетагуров 1936), Е. Благинина (Хетагуров 1949), А. Ахматова, Л. Озеров (Хетагуров 1981). А. Ахматова переводила не только произведения Хетагурова, но и других осетинских писателей: С. Гадиева, Г. Кайтукова, Д. Мамсурова, Г. Плиева, Б. Мургазова, А. Царукаева. К художественному переводу, как известно, поэтесса обратилась в период своей литературной немоты. Подвергнутая гонениям в годы репрессий, Ахматова не имела возможности публиковать свои произведения, и постоянная материальная нужда заставила ее обратиться к подобному литературному заработку.

Художественный перевод поэмы Хетагурова «*Чи дæ?*», принадлежащий А. Ахматовой, существует в трех вариантах. Первый – всем известный нам вариант перевода Ахматовой, опубликованный впервые в 1951 году в собрании художественных сочинений К. Хетагурова (Хетагуров 1951, 144-163). Второй вариант перевода одноименного произведения включен в антологию «Осетинской литературы», вышедшую в Москве в 1952 году (Осетинская литература 1952, 98-101). Большая заслуга в обнаружении третьего варианта перевода поэмы «*Кто ты?*» Ахматовой принадлежит Ф.Т. Найфоновой. Скрупулезная работа по сбору материала помогла исследователю обнаружить машинописный вариант перевода поэмы Хетагурова в отделе рукописей Российской национальной библиотеки

(Найфонова 2014, 67-74). Датировка этого варианта перевода неизвестна. Вполне возможно, что он является самым ранним переводным текстом А. Ахматовой поэмы «Кто ты?». Эти тексты и послужили материалом для нашего исследования. Мы условно обозначили перевод А. Ахматовой, изданный в 1951 году – первым вариантом, в 1952 году – вторым вариантом, а вариант, извлеченный из фондов Российской национальной библиотеки, третьим.

Во всех трех вариантах художественного перевода наблюдаются разночтения. С чем связано повторное обращение А. Ахматовой в переводах к тексту К. Хетагурова неизвестно. Мы можем лишь разделить точку зрения Ф. Найфоновой и предположить, что каждый новый вариант является доработкой старого на основе нового подстрочника (Найфонова 2014, 67-74).

Обратимся к русскоязычным вариантам поэмы Хетагурова «Чи дæ?» – «Кто ты?» и путем сравнительно-сопоставительного анализа проследим степень эквивалентной передачи Ахматовой лексических единиц подлинника, его смысловых и стилистических особенностей.

Как известно, перевод поэтического текста требует от переводчика особого языкового чутья, более высокой профессиональной подготовки. По мнению Л.С. Бархударова, трудность перевода поэтического текста обусловлена «расхождениями между структурой двух языков и жесткими формальными требованиями, налагаемыми на поэтические тексты» (Бархударов 1984, 41). Бесспорно, при переводе художественного произведения выбор переводчиком того или иного слова должен быть осознанным, так как каждое слово несет в тексте особую информацию. Из ряда лексических эквивалентов он должен выбрать ту единицу, которая наиболее полно воспроизведет значение исходной, не искажая при этом смысл всего художественного текста.

Анализируя поэму К. Хетагурова в оригинале и в переводах А. Ахматовой, мы сталкиваемся с небольшими расхождениями. В большинстве случаев они связаны с выбором стилистических средств и лексических вариантов при передаче единиц исходного языка. Естественно, не зная язык оригинала, Ахматова прибегала к помощи подстрочного перевода. Но не все подстрочники могли соблюдать принцип буквальности/дословности при переводе лексем оригинального текста. Из этих соображений примеры из подлинника будем сопровождать двумя подстрочными переводами: первый найден нами в фондах научного архива Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева (НА СОИГСИ), второй – принадлежит автору данного исследования (Е.Дз.). Приведем пример первой строфы.

Оригинал

Мыггагай ма ма фæрс, –
Уæздан лæг нæ дæн;
Мае уындмае мын ма кæс,
Нæ бæззын чызгæн.

Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)

Не спрашивай, кто я родом,
Не из узденей я (дворян, привилегированных).
Не смотри на мою внешность (не цени меня по внешности),
Не гожусь в девушки (я не красавец).

Подстрочный перевод (Е.Дз.)

Мой род меня не спрашивай, –
Не являюсь благородным (аристократом, дворянином);
Не смотри на мою внешность (облик),
Не гожусь в девушки

Рассмотрим перевод на русский язык Ахматовой соответствующей строфы:

I вариант

Не спрашивай, кто я, –
Ведь я не уздень.
Я не из красавцев.
Хоть в шелк разодень.
(Хетагуров 1951, 145)

II вариант

Не спрашивай, кто я?
Ведь я не уздень.
Я не из красавцев,
Хоть в шелк разодень.
(Хетагуров 1952, 98)

III вариант

Не спрашивай, кто я!
О, я не уздень.
Не так я прекрасен,
Как радостный день.
(Найфонова 2014, 71)

Как легко заметить, перевод строфы оригинала в первом и втором вариантах схож, но не совсем верно, на наш взгляд, передает авторскую мысль. Мы не увидим в переводе последний стих четверостишия: «*Мае уындмае мын ма кæс, / Нæ бæззын чызгæн – Я не из красавцев. / Хоть в шелк разодень*». В перевод вводятся отсутствующие в оригинале лексемы «красавец», «шелк», «разодень». В третьем варианте Анна Ахматова при переводе указанных строк и вовсе использует сравнительный оборот: «*Не так я прекрасен, / Как радостный день*», которого нет в оригинале. Удачно переводчиком, как кажется, употребляется здесь междометие «О» («О, я не уздень»), с помощью которого автору перевода удалось передать тоску и печаль лирического героя.

Во второй и третьей строфах Ахматова столкнулась с переводом языковых единиц с национально-культурной семантикой: «*четæн*», «*куырæт*», «*цухъхъа*», «*нымæтхуд*», «*æрчъитæ*», «*уæрдæх*».

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Мæ хæдон – четæнæй, Мæ куырæт – кæттаг,	Рубашка моя из холста, Бешмет – из грубого полотна,	Моя рубашка – из холста, Мой бешмет – полотно,
Мæ цухъхъа – цъæх тынæй – Нæхи хохбæстаг.	Черкеска моя – из грубого, домашнего сукна, Вытканного в наших горах.	Моя черкеска – из серого сукна – Нашего горного края.
Нымæт худ, æрчъитæ, Мæ ронбаст – уæрдæх... Фæрсыс ма мæ: чи дæ? Уæд байхъус дзæбæх!..	Войлочная шляпа, арчита, Мой пояс из прута (каболки). Если еще спрашиваешь: «кто ты». То послушай внимательно.	Войлочная шапка, арчъита, Мой пояс – бечева... Спрашиваешь еще меня: кто ты? Тогда слушай хорошо!

В переводе А. Ахматовой:

I вариант	II вариант	III вариант
Рубашка – холстина. Бешмет – полотно, И выткано грубо Черкески сукно.	Рубашка – холстина, Бешмет – полотно, И выткано грубо Черкески сукно.	Рубашка – холстина, Бешмет – полотно, И выткано дома Черкески сукно.
Прутом подпоясан, Арчита ношу... А кто я? Ну, слушай – Вниманья прошу.	Ношу я арчита, И пояс мой – прут. Но кто я, – прослушай Внимательно тут.	Ношу я арчита, И пояс мой – прут, Но кто я, – послушай Внимательно тут.

Все три варианта перевода А. Ахматовой отражают мысль автора, но в третьей строфе поэмы, как кажется, есть некоторые упущения. Переводчик опускает такие детали подлинника, как: «*нымæтхуд*» («войлочная шапка»), «*уæрдæх*» («бечевка», «веревка из хвороста»), в переводе «*прут*» («уис»). С передачей других единиц перевода А. Ахматова успешно справилась. Обращает на себя внимание транскрибирование в переводе лексемы «*арчита*»¹ (см. Мамиева 2013, 149), придающее русскоязычному тексту некую экзотичность. Лексема, обозначающая разновидность горной обуви, не имеет прямого

¹ Передачу лексемы «*æрчъитæ*» в некоторых переводных произведениях Коста Хетагурова рассматривают в своих статьях Е.В. Сенько (Сенько 1992, 134-145), В.С. Томеллери, М. Сальватори (Томеллери, Сальватори 2013, 10-17).

эквивалента в переводящем языке, да и нахождение соответствия привело бы к стиранию национального колорита. Должен ли переводчик в этом случае перенести национальную специфику в переводной текст или приблизить его к принимающей культуре? Многие теоретики и практики художественного перевода считают, что вольное обращение с национальным колоритом в переводе недопустимо, что не надо переносить чужое произведение на свою, родную, почву и делать его своим. Тут уместно привести следующую цитату: «Художественный перевод, – по мнению И.А. Кашкина, – должен показать читателю чужую действительность и ее «чужеземность», донести до него стилистическое своеобразие подлинника, сохранить текст в «его народной одежде» (Кашкин 1977, 457).

Возьмем следующую строфу в оригинале и в переводе Ахматовой:

Йæ бахъуыд – сахатæн	А чем еще может
Мæгуыры бон цуу? –	Ей бедный помочь?..
Нæ фæци мæ мадæн	Всегда нависала
Нæ фæйнуст, нæ тиу.	Над матерью ночь.

В переводе Ахматовой, на наш взгляд, не только не найдены лексические эквиваленты словам оригинала «*фæйнуст*» («ятровь», «жена деверя»), «*тиу*» («деверь»), но и дописываются последние две строки произведения: *Нæ фæци мæ мадæн / Нæ фæйнуст, нæ тиу* – в переводе: *Всегда нависала / Над матерью ночь*. Для сравнения приведем подстрочный перевод строфы:

Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)

Чем еще может помочь
Бедняк в случае нужды?
Не было у моей матери
Ни невестки (ятрови), ни деверя.

Подстрочный перевод (Е.Дз.)

Нужда в нем – на час
Что в силах бедняка? –
Не было у моей матери
Ни ятрови, ни деверя.

Помимо вышеперечисленного, следует отметить холостую рифмовку в строфе («АВСВ»), где не рифмуются первый и третий стих. Впрочем, обеднение перекрестной рифмы оригинала мы наблюдаем во всех вариантах перевода А. Ахматовой. Чередование мужских и женских окончаний строк оригинала сохранено и в переводе.

Последующие восемь строф во всех вариантах перевода Анны Ахматовой идентичны, но и здесь мы наблюдаем некоторые расхождения с оригиналом. Приведем такой пример.

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Куыд фæрæзта, уыйас – Æппæтæй дæр фаг! Фæцарддæн æм иу аз, Фæдæн æм дыггаг.	Как было ей вмоготу столько заботы. Всего давала мне вдоволь. Прожил я у нее один год, Остался и на другой.	Как успевала столько заботы. Во всем достаток! Пожил у нее один год, Пробыл и второй.

В переводе Ахматовой:

– Дитя баловала
Заботой своей, –
Те ранние годы
Всего мне милей.

В переводе довольно-таки трудно узнать Коста. Переводчик не полностью, на наш взгляд, раскрывает в строфе мысль автора. Эквивалентность в переводе достигнута, но говорить об эквивалентности лексических единиц исходного языка даже не приходится.

Эквивалентность единиц перевода компенсирована в строфах:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)	Перевод Ахматовой
Фæхъомыл дæн афтæ, – Æдæрсгæ цыддæн...	Так подрос я, Стал уверенней ходить...	Так подрос я, Бесстрашно шел...	И так подрастал я В безопасности сам.
Кæм заргæ, кæм кафгæ Æмбырдтыл зылддæн	То с пением, то с пляской Я по пирам ходил.	То с пением, то с пляской По пирам ходил.	То с пеньем, то с пляской Бродя по пирам.

Дыггаг ус æрхаста... Æркодтой мæн дæр...	Женился он второй раз... Привели и меня домой...	Второй раз женился... Привели и меня...	Он снова женился, – Пришел я домой,
Мæ «чындз» мæ нæ уарзта, Фыдсыл уыд кæмдæр!	Мачеха меня не любила, Такой злой женщины не найти.	Моя «сноха» меня не любила Злонравной женщиной была!	Всего натерпелся От мачехи злой...

Построчное сличение перевода с оригиналом демонстрирует стремление свести к минимуму ошибки переводчика. Ахматова учла в переводных строфах количество строк соответственно их порядку и количеству в оригинале. Лексемы «чындыз» (с осет. «сноха», «невестка»), «фыдсыл» (с осет. «злонравная женщина», «злая женщина») удачно «объединены» в переводе в «мачеху злую». Русскоязычный эквивалент в полной мере передает семантику слов оригинала.

Расходятся значения лексических единиц в оригинале и в переводе первых двух строк следующей строфы.

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)	Перевод Ахматовой
Мæ фыд-иу къуыригай	Отец мой неделями	Мой отец неделями	Отец на охоте
Дзæбидырдуан цыд, Йæ ус та æригай	Охотился за турами, А жена его побиралась	Охотился на туров, Его жена же попрошкой	В далеких лесах. Жена побиралась
Хæдзар-хæдзар зылд.	По дворам	Ходила из дома в дом	В соседних дворах

В общем-то, переводчиком мысль отрывка передана, но в переводе, как видим, Ахматова опускает следующие детали подлинника: «къуыригай / Дзæбидырдуан цыд». Переводчик на это указывает в другом четверостишии:

Оригинал	Подстрочный перевод (СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Фæдзурынц æй ал-хатт, – Мæ фыдæй хуыздæр Лæг цуаны нæ ахатт. Ныххæррæгъ кæмдæр!	Рассказывают часто – Лучше моего отца Никто не охотился... Разбился он где-то	Рассказывают каждый раз, – Лучше моего отца Никто не охотился. Разбился (пропал без вести) где-то!

I вариант

За туром бесстрашно
Погнался отец
И в пропасти горной
Нашел свой конец.

II и III варианты

За туром гоняясь.
Был смел мой отец...
Он в пропасти горной
Свой принял конец.

В двух вариантах перевода есть расхождения. Отчетливо они прослеживаются, как представляется, опять-таки в первых двух стихах. Лишь последняя строка оригинала в переводе сохранена, но и здесь эмоционально-окрашенное словосочетание «*ныххæррæгъ кæмдæр*» в переводе нашло более нейтральное отражение: «*Нашел свой конец*» / «*Свой принял конец*». Чтобы сохранить рифму во второй и четвертой строках, переводчик прибегает к инверсии.

Обошлась Ахматова без передачи топонима «*Уæлладжыры ком*» (с осет. «Алагирское ущелье») в следующем четверостишии и тем самым избежала переводческого тупика:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)	Перевод Ахматовой
Ус афæдзы бонмæ	Мачеха продержалась у нас	До года жена	А мачеха в доме
Йæхиуыл хæцыд, – Уæлладжыры коммæ	Еще год. А потом опять вышла замуж	Держалась, – В Алагирское ущелье	Отца прожила Недолго, и к мужу
Чындзы та фæцыд.	В Алагирское ущелье.	Вновь вышла замуж.	Другому ушла.

В следующей строфе подлинника встречается фразеологизм, обладающий ярко выраженной национальной спецификой (см. Дзапарова 2013, 87-90) «*къæйыл ныуадзын*» («дзæгъæлæй», «æвæгæсæгæй», «мæгуырæй ныуадзын»; с осет. «остаться под открытым небом»; «потерять кров»; «бросить на произвол судьбы»; у В.И. Абаева: «меня она оставила на плите домашнего очага» (Абаев 1996, 623). Фразеологическая единица оригинала имеет в переводящем языке семантический эквивалент – «оказаться у разбитого корыта» (или вернуться к разбитому корыту – потерять все приобретенное, остаться ни с чем (Фразеологический словарь русского языка 2008, 233). А. Ахматова не стала русифицировать текст оригинала заменой в переводе исходного фразеологизма равноценной смысловой единицей, а использует нефразеологический перевод – описывает значение фразеологической единицы: «*Оставивши сына / В убогом дому*», «*Оставивши сына / В убогом жиле*». В текстах:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Мæн къæйыл ныуагъта...	Меня оставила в разоренном доме...	Меня бросила на произвол судьбы...
Йе амæл, йе рæз, – Æвæдздзæгæн загъта: Куыст – цардæн фæрæз!	- Или умри, или живи – Наверное, думала про себя, - Труд – средство жизни.	Или умри, или расти, – Наверное, сказала: Работа – средство жизни!

В переводе Ахматовой:

I и II варианты	III вариант
Оставивши сына В убогом дому. Пора добывать, мол, На хлеб самому.	Оставивши сына В убогом жилье, Чтоб сам о своем он Подумал житье.

Как видим, в последних двух стихах указанной строфы переводчик для перевода слов оригинала находит лексические эквиваленты.

Дальнейшее сопоставление оригинала с переводом позволило обнаружить ряд закономерностей перехода текста из одного языка в другой.

В последующих строках поэмы Хетагурова все отчетливее звучат социальные мотивы. Лирический герой рассказывает об этапах своего жизненного пути – уход из разоренного дома, скитания, одиночество, изнурительный труд ради куска хлеба. «Цы нæ кодтон радгай, / Цы нæ-цу уыдтæн?» – вопрошает герой поэмы К. Хетагурова. При этом:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Гæппæл дæр мын нал уыд...	Ни клочка у меня уж не было...	Ни клочка не осталось у меня
Цы фæци мæ зæхх? – Хæрнæгæн, дам, бахъуыд...	Куда девалась моя земля. - На поминки, - говорят, - ушла...	Куда делась моя земля? – На поминки, говорят, понадобилась...
Цу, исты сын зæгъ!	Пойди и упрекни кого- нибудь (за это)!	Иди, что-нибудь им скажи!

В варианте перевода 1951 года фрагмент выглядит так:

Куда же девались
Луга-то мои?
Они на поминки
Давно, мол, пошли.

Другие два варианта перевода идентичны между собой и передают исходную информацию так:

Куда же девались
Угодья мои?
Они на поминки
По мертвом пошли.

Существенной смысловой разницы, как представляется, между двумя переводами стихов оригинала нет. Их отличает употребление переводчиком лексических эквивалентов «луга» и «угодья» вместо сказанного Хетагуровым «Гæппæл дæр мын нал уыд.../ Цы фæци мæ зæхх?». Не отражена в переводе последняя строка четверостишия.

Метафорический комплекс следующих строф оригинала в первом варианте перевода оставляет у читателя благоприятное впечатление. Здесь Ахматовой удалось сохранить систему художественных образов следующих строф хетагуровского оригинала:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Бон хурмæ нывæнды Рæсугъд хуры тын, Æхсæв æй æрфæнды Мæимæ хæтын.	Днем оно уносится к солнцу Красивой мечтой, Ночью ему хочется Скитаться с луной.	День уносится к солнцу Красивый луч солнца, А ночью появляется желание С месяцем (луной) скитаться.
Кæцæй йæм фæсиды Сæрибары дуг? Цæмæн дзы æхсиды Цæдджинагау туг?	Откуда зовет его Клич свободы? Почему в нем кипит Как в котле кровь.	Откуда к нему вызывает Время свободы? Почему в нем кипит Как в котле кровь?

Ахматовой передан не только образный ряд, но и интонационное звучание стиха:

Уносится к солнцу	Откуда у сердца
Счастливой мечтой,	К свободе порыв?
А ночью желает	И что так пылает
Скитаться с луной.	В нем кровь, забурлив?

Теперь приведем примеры указанных строк в другом варианте перевода Ахматовой:

Уносится к солнцу	Как сердце ликует
Счастливой мечтой,	В свободе своей.
А ночью захочет	Бурлит и клокочет,
Скитаться с луной.	Не хочет цепей.

Первую строфу в переводах отличает лишь передача глагола «*ærfæнды*» лексемами «*захочет*» и «*желает*», которые семантически тождественны, но имеют разные морфологические признаки. Вторая строфа в первом варианте почти адекватна подлиннику, в ней лишь отсутствует сравнение «*цæдджинагау*» (осет. «цæджджйнаг» – «медный луженый котел для пива»; *æхсиды* / *Цæдджинагау туг* (букв. с осет. «кровь бурлит как в котле»). Второй вариант перевода строфы, на наш взгляд, не только не отражает вопросительную интонацию отрывка, но и его смысл. Переводчик заменит исходный образ. В оригинале у Коста бурлит «кровь», в переводе – «сердце». Исходную единицу «*æхсиды*» усиливает в переводном тексте двумя близкими по смыслу глаголами: «*бурлит*», «*клокочет*». Не увидим мы в оригинале и «*цепей*», как дано Ахматовой во втором и третьем вариантах перевода.

Следующую строфу отличает отсутствие во всех вариантах перевода эпитета «*дæргъæрфыг*» («длиннобровая»), которым автор наделяет возлюбленную героя.

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е. Дз.)
Йæ бонæй уа, уастæн,	О, как завидна доля	Его счастьем (долей) была, воистину,
Дæргъæрфыг рæсугъд! Кæм лæууы йæ хъызгæн Лæппуы тæппуд!	Длиннобровой красавицы! Против ее соблазна не может Устоять робкое сердце молодца.	Длиннобровая красавица! Где устоять ее чарам Робкому юноше!

I вариант	II и III варианты
Красавица! Доля Завидна ее, — Навек она сердце Пленила мое.	Завиден твой, дева. Удел золотой, — Ты сердце пленила Своей красотой.

В первом варианте переводного текста повествование ведется от первого лица, чего мы не наблюдаем у Хетагурова. Во втором и третьем вариантах стиль автора выдержан.

Далее в поэме автор показывает противоречивое состояние души лирического героя.

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Куыд уыди йæ фыццаг? Куыд разылд мæ сæр? Куыд уыдзæн йæ фæстаг? Нæ зонин ныр дæр...	Как началась любовь. Как вскружилась моя голова? Что будет дальше? Не ведаю и сейчас.	Как было ее начало? Как закружилась моя голова? Как будет ее конец? Не знаю сейчас тоже...
Йæ уындæй куы райди Мæ зæрдæ, куы та, Цыма йæ фæсайди, — Йе сæфт дзы уыдта...	При виде ее то радовалось Сердце мое, То, как будто обезумевшее, Ненавидело ее.	При виде ее то радовалось Мое сердце, то опять, Как будто было обмануто, - Ненависть видело в ней...
Куыддæр-иу ныхъхъус дæн, Фæлыгътæн-иу дард... Аргъ нал уыд мæ куыстæн, Æсуæлдай мæ цард...	Как-то я замыкался в себя, Убегал далеко. Работа не радовала больше меня, Бесцельной стала моя жизнь.	Как-то замолкал я, Убегал далеко... Обесценился мой труд, Стала лишней моя жизнь...
Быцæугонд хъæуимæ... Æмгартæй тæрсын...	Настроен был против аула, Боялся встречи со сверстниками.	С аулом в разладе... Сверстников боюсь...
Гъей, зæрдæ, дæуимæ Кæй бон у хæцын?!	О, сердце, кто может Бороться с тобой?!	Эй, сердце, с тобою Кто в силах воевать?!

I вариант	II и III варианты
Как вспыхнуло чувство? Безумцем я стал. Что далее будет – Совсем я не знал.	Любовь, ты безумных Виновница дум! Что далее будет, – Не ведает ум.
То нежность при встрече Я чувствовал к ней, То вдруг ненавидел Сильней и сильней	То нежность при встрече Я чувствовал к ней. То вдруг ненавидел Сильней и сильней.
Я близких чуждался, Бродил наугад, И был я работе, Был жизни не рад.	Я близких чуждался. Бродил наугад. Забыв о работе И жизни не рад.
С аулом враждую, Бежал от друзей... Как, сердце, бороться Мне с властью твоей!	С аулом враждую, Бежал от друзей. Как, сердце, бороться Мне с властью твоей.

Если сравнивать адекватность единиц перевода в текстах А. Ахматовой, то лексический состав первого варианта перевода, на наш взгляд, ближе соответствует лексическому составу оригинала. Разночтения в вариантах перевода наблюдаются в первой и третьей строфах. Во второй и третьих вариантах перевода у Ахматовой меняется интонационное звучание оригинального стиха, исчезает вопросительная форма. Переводчик передает информацию переводимого отрывка посредством возвышенной формы стиха, характерной больше для оды: «*Любовь, ты безумных / Виновница дум!*» Во второй строфе во всех вариантах перевода Ахматовой опускается лексема «*сердце*», но отсутствие ее не меняет смысл переводимого отрывка. При передаче лексем: «*ныхъхъус дæн*» – «*чуждался*», «*фæлыгътæн-у*» – «*бродил*» Ахматовой, как видим, найдены адекватные переводческие решения. Прямой эквивалент слову «*æмгæрттæ*» в русском языке является лексема «*сверстники*», «*ровесники*», но переводчик для сохранения рифмы использует частичный эквивалент: «*Æмгартæй тæрсын...*» – «*Бежал от друзей*». Определенный колорит переводному тексту придает передача исходной единицы «*хъæу*» равнозначным эквивалентом «*аул*». Но отказ от междометия «*гъей!*» («*Гъей, зæрдæ, дæуимæ / Кæй бон у хæцын?!*») снизил в переводе, как кажется, экспрессию стиха («*Как, сердце, бороться / Мне с властью твоей!*») указанной строфы.

Произведения Коста Хетагурова при переводе всегда требуют особого тщательного подхода и отражения любой художественной детали. Приведем пример следующей строфы:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Цæмæн-иу мæм касти	Зачем, бывало, смотрела на меня,	Зачем, бывало, на меня смотрела
Мæ сæфт хуры хай?	Мое потерянное солнышко?	Мое потерянное солнышко?
Цæмæн-иу фæраст и	Зачем, бывало, мелькала	И зачем проходила
Мæ рæзты чызгай?	Мимо меня красавица- девушка?!	Мимо меня девушка?
I вариант	II и III варианты	
Зачем на беднягу	Зачем на беднягу	
Глядела она,	Взглянула она.	
Зачем проходила.	Зачем проходила,	
Как солнце, ясна?	Как зорька ясна.	

Обратим внимание на передачу в переводе словосочетания «*мæ хуры хай*», пословный перевод которого не отражал бы в тексте его смыслового и коннотативного значения. Ахматова опускает единицу в переводном тексте, но компенсирует ее сравнительным оборотом «*как солнце, ясна?*» в последней строке указанной строфы. В другом варианте перевода «*солнце*» стало «*зорькой*». Подобная замена, на наш взгляд, в некоторой степени русифицирует текст. Исчезает в переводе строфы и личная форма повествования. Чтобы обеспечить адекватное восприятие переводимых строк оригинала получателем перевода, Ахматова дополняет образ лирического героя, именуя его «*беднягой*».

Яркие краски наполняют поэму при изображении Хетагуровым весеннего пробуждения природы:

Хур арæхдæр тавы,
Æсулæфы зæхх,
Сæгъ хъæмпæй нæ давы, –
Нæ хуссæрттæ – цъæх.

Переводной отрывок во всех трех вариантах идентичен. Но если рассматривать возможность нахождения переводчиком равнозначных единиц исходного языка в языке перевода, то мы наблюдаем ввод Ахматовой собственных мотивов. Для того чтобы наглядно проследить их, приведем подстрочный перевод вышеприведенной строфы:

Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)

Солнце греет чаще,
 Пробуждается земля,
 Коза уже не ворует солому, -
 Южные склоны зазеленели.

Подстрочный перевод (Е.Дз.)

Солнце чаще греет,
 Вдыхает земля,
 Коза из соломы не ворует, -
 Наши южные склоны - зеленые.

Читаем в переводе А. Ахматовой:

Приветливей солнце,
 Пушистей лоза,
 Уже не ворует
 Солому коза.

Легко проследить отсутствие в переводе второй и четвертой строк оригинала. Наблюдается замена лексических единиц оригинала в переводе другими, значение которых, на наш взгляд, не совпадает со значениями единиц исходного языка: «*Æсулафы зæхх*» (с осет. «Вдыхает земля») → «*Пушистей лоза*». Здесь переводчиком игнорируется образно-выразительное средство языка – олицетворение.

В следующей строфе обращает на себя внимание междометие «*гъе, мардзæ!*» (с осет. «ну-ка!», «живо!», «давайте!»), употребляемое в тексте для воодушевления, призыва. В первом варианте перевода мы наблюдаем его русскоязычный аналог «*эй, молодец!*». Во втором – Ахматова облегчила себе задачу и механически переносит междометие в переводной текст как «*эйт-мардза*». Приведем примеры строфы в оригинале, подстрочном переводе и в интерпретации Ахматовой.

Оригинал

Фæзыны гæлæбу...
 Зынг фесты зæрдæ...

Гъе, мардзæ, нæ лæппу! –
 Цы фæдæ, кæм дæ?!.

I вариант

Вот бабочек время...
 А сердце – в огне.
 Эй, молодец! Где ты
 В какой стороне?

**Подстрочный перевод
(НА СОИГСИ)**

Появляется бабочка,
 Сердце становится как огонь

Эйт-мардза, наш молодец
 Куда девался, где ты?

II и III варианты

Вот бабочек время...
 А сердце – огонь!
 Эйт-мардза, наш парень
 Такого не тронь!

**Подстрочный перевод
(Е.Дз.)**

Появляется бабочка...
 В огонь превращается
 сердце...

Ну-ка! Наш парень! -
 Куда делся, где ты?!

Подобное транскрибирование исходной единицы вполне может, на наш взгляд, поставить в тупик русскоязычного читателя. По справедливому замечанию Л.К. Парсиевой, механическая передача междометий в переводной текст «приводит к неправильному восприятию значения всего высказывания, так как семантическое содержание ИЕ (интеръекционной единицы – Е.Д.) непонятно для представителя другой лингвокультуры» (Парсиева 2008, 162). В переводах расходится значение последних строк четверостишия. Но по отношению к оригиналу аналогичен перевод стихов, предлагаемый Ахматовой в первом варианте.

Социальное неравенство явилось препятствием к счастью лирического героя с возлюбленной. Их браку противится отец невесты. Художественное своеобразие стиха усиливается с помощью подобранных автором сравнений. Коста Хетагуров в произведении сравнивает отца возлюбленной героя с лесным зверем («хъæды сырд»), серым медведем («цъæх арс»), с героем Нартовского эпоса *Сырдоном*.

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Магуйр лæгмае – схъæлдзырд, Æнаббарвæссон;	С бедняком – высокомерный, Пренебрежительный,	С бедняком – хвостун, Кичливый (пренебрежительный)
Хъæубæсты – хъæды сырд, Хæдзары – Сырдон.	Среди односельчан – дикий зверь, В доме он – Сырдон. ***	Среди односельчан – лесной зверь, В доме – Сырдон.
Æмвæнд æстæм рагæй... Мад циу? Мад нæ фарс	Сговорился я с ней давно. Что мать? Мать будет	Сговорились мы давно... Мать что? Мать на нашей стороне
Хæццæнис дæндагæй... Фыд... Фыд у цъæх арс!	На нашей стороне. Отец. Отец как разъяренный медведь.	Будет бороться (против)... Отец... Отец – серый медведь!

Рассмотрим пути преодоления переводчиком несоответствий в поисках эквивалентных по значению единиц исходного языка. А. Ахматова стремилась воссоздать образность стиха Хетагурова и подобрать подходящие семантические эквиваленты. Анна Андреевна, как представляется, по-своему справилась с передачей художественных образов оригинала. В первом случае переводчик сравниваемый образ опускает и возмещает его прилагательным «грубый», частично передающим семантику исходной единицы. В другом – переводит аналогами: «*взъяренный медведь*», «*взбешенный медведь*». Имя

фольклорного персонажа Сырдона в переводе транскрибируется, но здесь, как представляется, переводчику можно было указать характерные черты, присущие этому герою народного эпоса (находчивость, хитрость и др.). Но, как полагает Р.Н. Абисалова, «любопытный читатель при желании сможет узнать о том, кто назван в стихотворении Коста Хетагурова» (Абисалова 2009).

Смотрим отражение указанных строк оригинала в текстах перевода А. Ахматовой:

I вариант	II вариант	III вариант
И горд и надменен Пред бедными он; С соседями груб он, А дома – Сырдон. ***	Пред бедными гордый И замкнутый он, С соседями грубый, А дома – Сырдон.	Пред бедными гордый И замкнутый он, С соседями грубый, А дома – Сырдон.
С любимой поладил Мать – с нами. Но ведь! Отец у любимой Взъяренный медведь.	С любимой поладил. Мать – с нами. Да ведь Отец у любимой – Взбешенный медведь.	Я с ней сговорился, Согласна. Да ведь Отец у любимой – Взбешенный медведь.

В тексте Коста упоминается существовавший у осетин обычай дарения коня матери невесты (Абаева 2012, 182-186; Абаева 2013; Багаев 2014, 395; Дарчиев 2015, С. 25-32): «*Сæ мадæн цын ссардтон / Дыууæ галай бæх*». При этом лирический герой уточняет – конь ценою двух быков. В переводе этого нет: «*Для будущей тещи / Коня я добыл*». Но необходимо отдать должное переводчику за стремление воспроизвести общий смысл переводимого отрывка.

Удачна в третьем варианте перевода А. Ахматовой передача идиоматического выражения «*мад судзы мастæй...*» (с осет. «мать пылает от гнева») – «*и в ярости мать*». В других вариантах перевода единица представлена нейтральными средствами: «*и мучится мать*». Фразеологизм исходного текста «*маæ зардæ æссау*» и эмоционально-окрашенное выражение «*дæ мад амæла*» не представлены ни в одном из вариантов перевода. Фразеологизм в переводе заменен образным сравнением: «*стал ночи темней*», вторая единица в переводах и вовсе исчезла: «*как жизнь тяжела*» (I вариант) / «*беспомощен ты*» (II и III варианты).

Противоречит содержанию оригинала, на наш взгляд, ввод в переводной текст конструкций, типа: «*а милую сватать*», «*любимый ты где?*». Этого всего нет у Коста Хетагурова.

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Кæй та сын æй курыңц, Уый ацы сахат Сæхуыддæг дæр дзурыңц. Нæ йæ дæтты мад.	А что опять ее сватают, Об этом они теперь И сами говорят... Только не выдает ее мать. ***	Что опять у них ее сватают, В это время Сами тоже говорят. Не отдает ее мать.
Æрвиты мæм ал-хатт:	Все время вызывает ко мне:	Посылает ко мне каждый раз:
«Цы фæдæ, кæм дæ? Мæлынмæ мæ ма ратт, Фæзын, кæд лæг дæ!»	«Куда ты девался, где ты? Не дай мне погибнуть, Явись ко мне, коль ты мужчина!»	«Куда делся (пропал), где ты? На погибель не отдавай меня Появись, если ты мужчина!»

Перевод Ахматовой:

А милую сватать
Стал кто-то опять,
Но этому, впрочем,
Противится мать.

Зовет меня громко:
«Любимый, ты где?
Не дай мне погибнуть
В позорной беде!»

Герой поэмы повествование о своей несчастной одинокой судьбе заканчивает так, тем самым отвечая на вопрос, поставленный в заглавии произведения:

Оригинал	Подстрочный перевод (НА СОИГСИ)	Подстрочный перевод (Е.Дз.)
Гъе, уый дын мæ митæ, – Куыд фæнды сæ дом! Фæрсыс ма мæ: чи дæ? –	Вот таковы мои дела, – Как хочешь, так думай о них! Если еще спрашиваешь меня «кто ты».	Вот тебе мои дела, – Как хочешь их называй! Спрашиваешь еще меня: кто ты? –
Уæд иунæг – мæ ном!	То – «одинокий» вот мое имя.	Тогда одинокий – мое имя!

А такую концовку поэмы мы видим в I и II вариантах интерпретации Ахматовой:

Так видишь, какое
Житье-то, бытие?..
Кто я? Одинокий –
Вот имя мое.

Здесь переводчик, на наш взгляд, русифицирует исходный текст вводом лексических единиц («какое / *Житье-то, бытие?..*»), характерных больше для русской поэзии.

В III варианте перевода Ахматовой мы этого не увидим:

Что хочешь, то думай
Об этой любви.
Меня ж «одиноким»
По праву зови.

Но и этот вариант не совсем верно, как кажется, отражает значение лексических единиц оригинала.

Таким образом, сличение трех вариантов перевода Ахматовой поэмы К. Хетагурова «*Чи дае?*» с оригиналом, показало, что ни один из них, на наш взгляд, не является адекватным подлиннику художественным переводом. Но вряд ли это лишь вина переводчика. Скорее всего, в доработках нуждались сами подстрочники, с которыми работала А. Ахматова. Как легко заметить из приведенных в тексте примеров, подстрочный перевод поэмы Хетагурова «*Чи дае?*» (НА СОИГСИ) тоже «чистым» подстрочником не назовешь. Авторы подстрочника стремились не только воспроизвести смысловое значение каждой строки оригинала на языке перевода, но и рифмовать строки, вносить свои элементы, аналогично этому: «*Цæмæн-уу фæрæст и / Мæ рæзты чызгай?*» – «*Зачем, бывало, мелькала / Мимо меня **красавица-девушка?!***» Но если сравнивать степень эквивалентной передачи лексических единиц оригинала в вариантах перевода А. Ахматовой поэмы К. Хетагурова «*Чи дае?*» («*Кто ты?*»), то, на наш взгляд, наиболее удачным из них является переводной текст, изданный в 1951 г. Что касается передачи национального своеобразия художественного текста Хетагурова в переводах, то она осуществлена отчасти. Механическое воспроизведение и опущение (нулевой перевод) – основные принципы Ахматовой при воспроизведении в переводах языковых единиц оригинала с национально-культурной семантикой. И все же переводческий труд Ахматовой нельзя недооценивать. Благодаря кропотливому труду поэта,² одно из наиболее значительных произведений К. Хетагурова стало доступно читателю на русском языке.

2 Именно поэтом, а не поэтессой позиционировала себя А. Ахматова.

Библиография

- Абаев, Василий Иванович (1996). *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. В 4-х томах. Т. 1: А-К'. Москва: Визком [первое издание: Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1958].
- Абаева, Фатима Олеговна (2012). «О семантике и символике коня – бæх в свадебной обрядности осетин». *Фундаментальные исследования*, 11, 1, 182-186. URL <http://cyberleninka.ru/article/n/o-semantike-i-simvolike-konya-b-h-v-svadebnoy-obryadnosti-osetin> (2017-10-01).
- Абаева, Фатима Олеговна (2013). *Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика)*. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А.
- Абисалова, Раиса Николаевна (2010). «Аллюзии Нартовского эпоса в творчестве Коста Хетагурова». *Материалы международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ», посвященной 235-летию присоединения Осетии к России, 150-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова, 225-летию основания г. Владикавказ (Владикавказ, 6-7 октября 2009 г.)*. Владикавказ: СОИГСИ, 140-147. URL <http://iratta.com/stati/14452-allyuzii-nartovskogo-eposa-v-tvorchestve-kosta-hetagurova.html> (2016-02-02).
- Багаев, Алан Батырбекович (2014). «Обычай дарения коней в свадебной обрядности осетин (период традиционного общества)». *Современные проблемы науки и образования*, 1, 395. URL <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=11385> (2016-12-27).
- Бархударов, Леонид Степанович (1984). «Некоторые проблемы перевода английской поэзии на русский язык». *Тетради переводчика. Научно-теоретический сборник*, вып. 21, 38-48.
- Г.А. (1936). «Кто ты?». *Растдзинад*, 29 апр.
- Дарчиев, Анзор Валериевич (2015). «О значении фаты бæх в свадебной обрядности осетин». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 18(57), 25-32. URL <http://izvestia-soigsi.ru/ru/archive/-18-57-2015/382-darchiev> (2016-12-27).
- Дзапарова, Елизавета Борисовна (2012). «Осетинские переводы очерка К.Л. Хетагурова «Особа»: к проблеме адекватности переводных текстов». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований. Школа молодых ученых*, 8, 251-263.
- Дзапарова, Елизавета Борисовна (2013). «Особенности передачи в художественном переводе фразеологических единиц с ярко выраженной национальной спецификой». *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, № 6 (24) 2, 87-90. URL http://scjournal.ru/articles/issn_1997-2911_2013_6-2_21.pdf (2017-01-10).

- Дзапарова, Елизавета Борисовна (2012). «Русскоязычная проза К.Л. Хетагурова в осетинских переводах (на материале перевода рассказа «Охота за турами)». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, № 8 (47), 80-90. URL <http://izvestia-soigsi.ru/ru/archive/175-dzaparova> (2017-01-10).
- Дзапарова, Елизавета Борисовна (2014). «Эквивалентность лексических единиц оригинала в вариантах перевода А. Ахматовой поэмы К. Хетагурова «Чи дæ?» («Кто ты?»). *Коста и мировой историко-культурный процесс. Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова*. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А, 96-115. URL <http://soigsi.com/books/kosta.pdf> (2017-01-10).
- Дзахов, Игорь Михайлович. «Некоторые итоги опыта переводов «Осетинской лиры» К. Хетагурова на русский язык». НА СОИГСИ, ф. К. Хетагурова, оп. 2, д. 386.
- Дзахов, Игорь Михайлович (1996). *О переводах «Осетинской лиры» Коста*. Владикавказ: Ир.
- «Ирон фæндыр». *Подстрочный перевод на русский язык в 1939 г.* Текст перевода пересмотрен Комиссией в составе М. Тотоева, А. Гулуева, Г. Калоева в 1950 г. НА СОИГСИ, ф. К. Хетагурова, оп. 1, д. 102, п. 14.
- Кашкин, Иван Александрович (1977). *Для читателя-современника: статьи и исследования*. Москва: Советский писатель.
- Мамиева, Изета Владимировна (2013). *Поэтическая вселенная К.Л. Хетагурова в словарном измерении («Осетинская лира»)*. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А.
- Материалы о Коста Хетагурове. Переводы*. НА СОИГСИ, ф. Хадарцевой А., д. 33.
- Найфонова, Фатима Тасолтановна (2014). «Анна Ахматова – переводы из осетинской поэзии». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 11(50), 67-74. URL <http://izvestia-soigsi.ru/archive/vipusk-11/234-neifonova> (2016-12-29).
- Парсиева, Лариса Касбулатовна (2008). «Непроизводные междометия: проблемы перевода». *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*, 59, 160-165. URL <http://cyberleninka.ru/article/n/neproizvodnye-mezhdometiya-problemy-perevoda> (2016-12-26).
- Сенько, Елена Викторовна (1992). «Поэзия Коста Хетагурова в русских переводах». *Дарьял*, 2, 134-145.
- Томеллери, Витторио Спрингфильд; Сальватори, Микеле (2013). «Несколько соображений о переводе «Осетинской лиры» Коста на итальянский язык». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 10(49), 10-17. URL <http://izvestia-soigsi.ru/archive/vipusk-10/211-tomelleri> (2017-01-10).

- ФСРЯ (2008). *Фразеологический словарь русского языка* (Авторский коллектив: проф. И.В. Федосов, канд. ф. н. А.Н. Лапицкий). Москва: «ЛадКом».
- Хетагуров, Коста Леванович (1936). «Кто ты?» (перевел П. Сосиев). *Пролетарии Осетии*, 1 июня.
- Хетагуров, Коста Леванович (1949). «Кто ты?» (перевела Е. Благинина). *Избранное*. Сталинир: Изд-во и тип. Госиздата Юго-Осетии.
- Хетагуров, Коста Леванович (1951). «Чи дæ?» – Кто ты? (перевела Анна Ахматова). *Ирон фæндыр (Осетинская лира)*. Москва: Издательство АН СССР, 144-163.
- Хетагуров, Коста Леванович (1952). «Кто ты?» (перевела А. Ахматова). *Осетинская литература*. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 98-101.
- Хетагуров, Коста Леванович (1981). «Кто ты?» (перевел Л. Озеров). *Поднимаясь на перевал. Из осетинской поэзии*. Орджоникидзе: Ир, 19-28.

Переводы Анны Ахматовой из осетинской поэзии

Fatima Tasoltanovna Najfonova
(Independent Scholar)

Abstract The article studies the history of translations of Ossetian poetry by Anna Akhmatova. It is known that Anna Akhmatova had to do translations after she had been banned to work by the official authorities. Among them are the translations of Ossetian poets, whose poems she translated for the first anthology of Ossetian literature - the collection of "Ossetian Literature." We know that she was attracted to work on the collection by Sergey Shervinsky, one of the editors and translators. The article also notes that there are three versions of translation of Kosta Chetagurov's poem "Who are you?" by Anna Akhmatova, and the article also addresses the issue of equivalence of the belles-lettres quality of these translations.

Keywords Akhmatova. Chetagurov. Anthology. Translation. Equivalence.

В 50-годы XX столетия переводами в Советском Союзе занимались многие видные представители русской литературы. Среди них была и Анна Андреевна Ахматова. В немалой степени это объяснялось тем, что в силу не зависящих от нее обстоятельств она была вынуждена заниматься переводами, которые, по сложившейся традиции, в российском литературоведении принято рассматривать как нечто второстепенное по сравнению с ее поэзией. К сожалению, переводы Ахматовой еще не изучены во всей своей полноте и не оценены по достоинству. Причиной вынужденного обращения Анны Андреевны к переводам стало Правительственное постановления о журналах «Звезда» и «Ленинград» 1946 года, где она была подвергнута травле. (Постановление 1946). Для Ахматовой наступили тяжелые времена, запрет советской власти на творчество обрекал ее на голодное существование. В послевоенном Ленинграде прожить без продовольственной карточки было невозможно. Исключив Ахматову из состава Союза писателей, ее лишили и продовольственной карточки:

Писательская братия быстро отреагировала на это постановление и исключила Ахматову и Зощенко из Союза писателей. Писатели даже перестарались и лишили ее продовольственной карточки. Но это вызвало недовольство в верхах, и карточку Ахматовой возвратили.

По этому поводу в Москве многие вспоминали пророческую басню Крылова «Ослы на Парнасе». (Горнунг 1991, 213)

Постановление до такой степени ошеломило Ахматову, что даже спустя годы она вспоминала о нем с горечью. Постановление стоило ей здоровья и длинной череды голодных дней. Чудовищную несправедливость, проявленную по отношению к Ахматовой, остро переживал ее друг, поэт и переводчик Борис Пастернак. Он выхлопотал для нее из Литфонда пособие в три тысячи рублей, а также позвонил по поводу трудного материального положения Ахматовой в Центральный Комитет Коммунистической Партии СССР и Союз советских писателей. В результате переговоров московским издательствам было поручено предложить ей работу, связанную с переводами. Так у Анны Андреевны появилась возможность зарабатывать себе на жизнь. На защиту Ахматовой и Зощенко выступила русская эмиграция. Известный философ Николай Бердяев, возмущенный подобным фактом идеологического произвола, писал в статье «О творческой свободе и фабрикации человеческих душ»:

История с Ахматовой и Зощенко со всеми последствиями для Союза писателей означает запрещение лирической поэзии и сатирическо-юмористической литературы. Так называемая чистка идет по всей линии, даже среди музыкантов. Трудно предположить, что лирическое стихотворение Ахматовой может помешать устройству хоть одной фабрики или изготовлению хоть одного танка, но так же трудно предположить, что она может написать стихотворение, помогающее умножению фабрик и танков... Это элементарная истина, что никакое творчество невозможно без свободы... творчество не может быть организовано по образцу хозяйственной жизни страны или военной казармы. (Бердяев 2009, 190-191)

Тем не менее, теперь перевод становился для Анны Андреевны основным видом ее профессиональной деятельности. Ахматова перевела 150 поэтов с 78 языков, что составило 20 000 строк, благодаря чему русская литература пополнилась ее переводами поэтов Востока, Европы и бывшего Советского Союза. Заметим, что интерес к ее переводческому наследию с годами возрастает, в том числе, и к переводам Ахматовой национальных поэтов бывшего Советского Союза. По количеству переведенных авторов на первом месте оказались осетинские поэты, хотя количество не всегда означает качество. Из осетинских переводов лишь один оказался хрестоматийным – это стихотворение Гриша Плиева «Будто сразу присмирел». Разрозненные сведения об осетинских переводах автору данного исследования пришлось собирать по крупицам, на протяжении ряда лет, в разных

изданиях и архивных документах. Работа осложнялась тем, что нет истории и библиографии переводов Анны Ахматовой; не исследована, в частности, и специфика ее национальных переводов. До сих пор в российском литературоведении поставлено под сомнение авторство ряда ее переводов. Пожалуй, одним из самых одиозных выпадов, по части ахматовских переводов, можно назвать резкую критику Надежды Мандельштам:

Когда-нибудь соберут все переводы Ахматовой, где не больше десяти строчек, переведенных ею самой, а все остальные сделаны с кем попало на половинчатых началах. (<http://www.scienceforum.ru>)

Сюда можно так же включить и частые напоминания бывшего литературного секретаря Ахматовой, поэта и переводчика Наймана, о нежелательном включении в сборники Ахматовой ее переводов на том лишь основании, что этого не желала сама Анна Андреевна, хотя сам Найман является соавтором Ахматовой по переводам итальянского поэта Джакомо Леопарди.

Подобное устоявшееся мнение в российском ахматоведении обесценивает переводческое наследие Ахматовой. И в такой ситуации невольно возникает вопрос, являются ли авторскими ее переводы осетинских поэтов? Свет на историю этого вопроса, проливают воспоминания переводчика Льва Горнунга:

Я проводил Анну Андреевну на Большую Ордынку (дом 17). По дороге она сообщила, что Сергей Шервинский должен ей привезти стихотворные тексты для перевода, которые войдут в сборник «Осетинской поэзии. (Горнунг 1991, 214)

Так, благодаря Горнунгу стало известно, что тексты осетинских поэтов Ахматовой передал именно Сергей Шервинский, возглавлявший комиссию по «Слову» при Союзе писателей СССР. Он был известным переводчиком советской эпохи, в частности, в области национальных литератур. Неслучайно, что Шервинский принимал активное участие в работе над сборником «Осетинская литература» - в качестве редактора и переводчика. Он был знатоком осетинской литературы, ему принадлежит и ряд замечательных переводов фольклорных текстов, в числе которых популярная в Осетии народная песня «Тауче»:

Кто сравнится с Тауче?
Ой, орайда, Тауче!-
С белозубой Тауче,
С шелкокудрой Тауче,..
Всех ты краше, Тауче,

Солнце сердца, Тауче!
Ой, орайда, Тауче!
(Шервинский 1952, 76)

По словам Шервинского:

Ахматова много занималась поэтическими переводами. В этой области творчество ее неровно. Мне много раз приходилось высказывать ей замечания, большею частью по деталям, к ее стихотворным переводам главным образом из наших национальных литератур. В этой области Анна Андреевна доверяла мне всецело и даже дала разрешение вносить в ее переводы поправки по моему усмотрению. Этим доверительным правом я никогда не пользовался, но поправок требовал. (Шервинский 1991, 295)

С большой долей вероятности можно говорить о том, что Шервинский мог быть консультантом Ахматовой и во время ее работы над осетинскими переводами. Это утверждение выдвигается лишь как гипотеза, в контексте данного исследования. Согласно же архивным документам, редакторами ее осетинских переводов были рецензенты сборника «Осетинская литература» Резник и Евгений.

Заметным фактом в истории становления советской школы перевода в конце 30-х годов XX века стала дискуссия, развернувшаяся на страницах «Литературной газеты». На обсуждение был поставлен вопрос о подготовке профессиональных переводчиков национальных литератур, которым предстояло работать с сотней языков. Была четко обозначена цель:

добиться того, чтобы лучшие произведения национального творчества звучали на языках братских народов с такой же художественной убедительностью, как они звучат на родном языке. (Пратуевич 1939, 4)

Лишь после завершения Второй мировой войны, художественный перевод вновь становится в Советском Союзе делом государственной важности и связующим звеном между литературами многонациональной страны, так как шел процесс формирования единой советской литературы. В это время и начинается работа над изданием первой осетинской антологии сборника «Осетинская литература», а в 1951 году Академия Наук СССР совместно с Северо-Осетинским научно-исследовательским институтом впервые приступили к изданию 3-х томного академического собрания сочинений классика осетинской литературы Коста Хетагурова. В первый том вошли произведения Коста, составившие цикл «Осетинской лиры» («Ирон

фæндыр») с параллельными русскими переводами, над которыми работали многие поэты-переводчики. В их числе и Анна Ахматова. Уже 1 декабря 1951 года Издательство Академии Наук, заключив договор с Анной Андреевной, получило право на включение в первый том произведений Хетагурова перевода стихотворения «Кто ты» до 260 строк (РНБ, ф. 734). А чуть позже, 8 августа 1951 года, Ахматова, заключив договор с Государственным издательством художественной литературы, передавала право издательству на включение в сборник «Осетинская литература» 416 стихотворных строк ее переводов с осетинского (РНБ, ф. 734). Это были: поэма Коста Хетагурова «Кто ты?» и стихи С.Гадиева «Ненастье» и «Чермен», Д. Мамсурова «Я помню», Г. Кайтукова «Ребенку исполнился год», Г. Плиева «Будто сразу присмирел», Б. Муртазова «Ночь», А. Царукаева «Летом» и «Осень в Урсдоне». Первая антология осетинской литературы вышла в свет 1952 году (Осетинская литература 1952). Составители сборника отмечали:

Советский читатель знаком с осетинской литературой, главным образом, по народному эпосу «Нартским сказаниям» и по произведениям Коста Хетагурова. Данный сборник предполагает восполнить пробел и дать более широкое и систематическое представление о литературе осетинского народа, как дореволюционного периода, так и нашего времени. (РГАЛИ, ф. 613, оп. 7, ед. хр. 613, л. 5)

Впрочем, сборник не избежал идеологического прессы, например, было рекомендовано:

изъять из Осетинской антологии произведения Темирболата Масурова и упоминание о нем. (РГАЛИ, ф. 613, оп. 7, ед. хр. 613, л. 24)

Так в Антологию не попали стихи первого профессионального осетинского поэта, который еще в 60-х годах XIX века в числе горцев-переселенцев оказался в Турции. Поэт стал известен в Осетии лишь в 20-х годах двадцатого столетия. И до 1965 года его стихи в Советском Союзе не издавались.

Для издания составителями и редакторами были использованы материалы, подготовленные Союзом советских писателей Северной Осетии, а большая часть переводов была выполнена специально для этого сборника. Ахматова не знала осетинского языка и переводила с помощью подстрочников. По словам известного советского поэта Николая Заболоцкого,

[п]одстрочник подобен развалинам Колизея. Истинный облик постройки может воспроизвести только тот, кто знаком с историей Рима, его бытом, его обычаями, его искусством. Случайный зритель на это не способен. (Заболоцкий 1988, 257)

Подстрочники, по которым пришлось переводить Ахматовой осетинских поэтов, как раз и напоминали развалины Колизея. Их качество желало лучшего. Многие из них не были снабжены даже транскрипцией. И все же Ахматовой удалось создать из этих руин цельные поэтические произведения. Она ведь с исключительным умением использовала подстрочники, помогала и поэтическая интуиция. Анна Андреевна признавалась: «Я не понимаю слов, но все же понимаю стихи» (Ахматова 1991, 346).

Среди осетинских переводов самый замечательный – перевод стихотворения Гриша Плиева «Будто сразу присмирел». Ахматовский стиль переложения приближает его к оригиналу, сохраняя ритмический строй подлинника, образную систему и силу художественного воздействия. В рецензии на сборник «Осетинская литература» было отмечено:

Большим циклом представлено творчество Плиева Гриша... привлекает внимание талантливое лирическое стихотворение «Будто сразу присмирел». (РГАЛИ, ф. 613, оп. 7, ед. хр. 613)

Отметим, что в число избранных переводов Ахматовой из осетинских поэтов включается лишь перевод стихотворения Гриша Плиева «Будто сразу присмирел»:

Будто сразу присмирел,
Причитаний хор,
Будто с неба поглядел
Нежный лунный взор
И осыпал все вокруг
Серебром своим,
Сердца моего недуг
Скрылся перед ним
(Ахматова 2015, 38)

Цыма фенсæд æваст
æнкъард хъарæг,
Цыма арвæй æркаст
цырагъдарæг, –
Аив сæрды æппæт
йæхæрдгæйæ,
Атад, алыгъди мæт
мæ зæрдæйæ...
(Ахматова 2015, 39)

Ахматову называют мастером краткого стихосложения. В поэзии она ценила лаконичность. В этом, кстати, особенность ее поэтического стиля, для которого характерна эпиграмматическая сжатость. Для ахматовской поэтической строки характерно отсутствие метафор. Поэтическое слово Анна Ахматова использует как знак, как символ, что в определенной степени так же чувствуется в переводе стихотворения

классика осетинской литературы Сека Гадиева «Ненастье». Состояние природы здесь хотя и очерчено скупыми средствами, но передано с предельной выразительностью. Стихотворение Сека Гадиева «Ненастье» смело можно отнести к пейзажным и психологическим стихам, к которым тяготела сама Ахматова:

Часы непогоды	Къæвда сахæттæ
Влекутся в печали,	Æнкъардæй тæхынц,
И думы-невзгоды	Нæ къорд сагъæстæ
Сердца обуяли.	На зæрдыл лæууынц!..
В недвижных туманах	Нæ сау хæхтыл мигъ
Невидимы горы,	Æрæнцад, æрбадт.
В бесчисленных ранах	Нæ бæстæ, нæ Ир,
Родные просторы,	Фыдбонæй ныттад...
(Ахматова 2015, 28)	(Ахматова 2015, 29)

И в заключении мы обратимся к истории перевода Анны Ахматовой поэмы Коста Хетагурова «Чи дæ?» – «Кто ты?». Поэма входит в состав «Осетинской лиры» («Ирон фæндыр»). Небольшой по объему сборник произведений осетинского классика включил в себя всего 43 стихотворения. Но поэтическая лира Коста вобрала в себя разнообразие жанров – стихи, поэмы, легенды, басни, песни. По мнению исследователя творчества поэта Нафи Джусоева:

Коста стоит в ряду единичных в любой культуре, деятелей, которые в силу своей исключительной одаренности и своего исключительного творческого подвига в истории народа и его культурного прогресса остаются навсегда не только в памяти, но и в живом строю своего народа на всем протяжении последующей истории. (Джусойты 2009, 175)

Осетинские стихи поэта настолько были популярны в Осетии, что до появления их в печати распространялись устно и исполнялись народом в разных уголках Осетии. Небольшая по содержанию книга Коста Хетагурова «Осетинская лира» («Ирон фæндыр») признана шедевром мировой литературы. Книга, по определению известного ученого Васо Абаева, стала для осетинского народа путевкой в жизнь, откровением и просветом и, что при отсутствии национальной литературной традиции, минов ступень примитива, творчество Коста достигло пушкинской чистоты, силы и ясности стиха (Абаев 1960, 2-3).

Из «Осетинской лиры» Ахматова перевела знаковую в творчестве Коста Хетагурова поэму «Кто ты?» («Чи дæ?»), где красной линией проходит тема одиночества. В поэме фигурирует влюбленный юноша – одинокий бедняк, обреченный на несчастную судьбу. Широко известен факт, что

исследователи творчества поэта усматривают в поэме некоторые моменты из биографии самого Коста. Раннее сиротство, неустроенная личная жизнь, полная лишений и страданий. Отец поэта – Леван Хетагуров, офицер царской армии, мечтавший увидеть Коста военным, сокрушался, его единственный сын не оправдал надежд и погубил свою карьеру. В традиционном осетинском обществе, мужчина, не создавший семью и не оставивший после себя потомство, подвергался порицанию. В него могли кидать камни даже мальчишки. Приветствовалось рождение сына, продолжателя рода. Большим горем считалась смерть последнего представителя фамилии по мужской линии. Если у него не было жены, на кладбище его провожала сестра, на шею которой накидывали надочажную цепь, а огонь в очаге тушили, как страшный знак навсегда прерванного рода и разрушенного дома. Вот и Коста Хетагурова, чья жизнь оборвалась в 47 лет, в последний путь провожала сестра Ольга с надочажной цепью на груди. На Коста оборвалась одна из ветвей фамильного дерева Хетагуровых, но в сторону поэта камни общественного порицания не полетели. Напротив, его похороны вылились в демонстрацию всенародной любви к своему вождю и заступнику. Коста выразил чаяния и думы своего родного народа, голосом которого стала его поэтическая лира. Хотя, бесспорно, он – трагичная личность, но не только в силу жизненных обстоятельств. Будучи одним из самых образованных людей Осетии того времени, он жил с ощущением огромного неоплаченного долга перед народом. Коста – личность, жившая на рубеже двух культур, и трагизм его многогранен:

Через стихи и письма, через все творчество Коста проходит тема одиночества... Личное социальное, прямо-таки космическое одиночество человека, внешне живущего, казалось бы, бурной общественно-политической мыслью... это одиночество интеллигента, через душу и сознание которого проходит углубляющийся разрыв между традиционным и современным образом жизни. (Айларова 2002, 176)

Это ощущение неоплаченного долга не покидало поэта до конца своих дней:

Прости, издалека
Веду я рассказ,
В печали и в горе
Бывал я не раз
(Ахматова 2015, 20)

Ныббар мын, кæд дардæй
Мæ ныхас хæссын, –
Мæстджынаей, æнкъардæй
Мæ сæнттæ мысын...
(Ахматова, 2015, 21)

По мнению исследователей, среди русскоязычных переводов поэма «Кто ты?» занимает видное место, и составители сборника «Осетинская литература», как свидетельствуют архивные документы:

взяли для нового издания около 30% произведений «Осетинской лиры». В первую группу стихотворений, написанных Хетагуровым на русском языке, ошибочно оказался включен подстрочник стихотворения «Кто ты?». Все осетинские произведения Коста даны в подстрочном переводе. (РГАЛИ, ф. 613, оп. 7, ед. хр. 613, л. 17-18)

Читателю предлагались стихи Коста в новых переводах. Вероятно, Анне Ахматовой пришлось дорабатывать уже опубликованный перевод на основе нового подстрочника, а о его наличии становится известно из вышеупомянутых архивных документов, что так же подтверждает рецензент сборника Резник:

Из переводов стихов Коста Хетагурова запоминается как наиболее яркий «Кто ты?» небольшая лирическая поэма в переводе Анны Ахматовой. Правда, есть в ней отдельные, подчеркнутые нами строки, которые требуют исправления. (РГАЛИ, ф. 613, оп. 7, ед. хр. 613, л. 98)

Но о каких строках шла речь – не известно. Однако разночтения в двух опубликованных вариантах одного и того же перевода очевидны и легко прослеживаются. Третий авторизированный машинописный вариант перевода, также с разночтениями, находится в рукописном фонде Анны Ахматовой и хранится он в Российской национальной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге. На существование трех вариантов перевода одного и того же произведения – поэмы Коста Хетагурова «Кто ты?» – впервые обратила внимание и обозначила проблему текстологического исследования автор данной статьи Фатима Найфонова. Теперь уникальный текст из фонда Ахматовой, введенный в научный оборот как источниковедческий документ, дал возможность ученым проследить этапы работы Анны Андреевны над вариантами перевода поэмы Коста «Кто ты?» («Чи дæ?»). Первым к текстологическому анализу трех вариантов перевода поэмы «Кто ты?» обратился итальянский ученый Vittorio Springfield Tomelleri (см. статью Anna Achmatowa e Kosta Chetagurov' La genesi del testo poetico в этом сборнике). К сожалению, нет возможности более подробно остановиться на исследовании Томеллери, так как статья, которая основывается на сравнительно-сопоставительном анализе оригинала и перевода, к сожалению, все еще не переведена на русский язык.

В российском литературоведении к этой проблеме обратилась исследователь из Осетии Елизавета Дзапарова, в центре научных интересов которой, находится теория и практика художественного перевода в осетинской литературе. Она путем тщательного сравнительного и сопоставительного анализа трех вариантов перевода проследила степень эквивалентной передачи Ахматовой лексических

единиц подлинника, его смысловых и стилистических особенностей. В результате исследования Дзапарова пришла к выводу, что:

сличение вариантов перевода Ахматовой поэмы К. Хетагурова «Чи дæ?» с оригиналом, показало, что ни один из них не является равноценным подлиннику художественным текстом. Но вряд ли это лишь вина переводчика. Скорее всего, в доработках нуждались сами подстрочники, с которыми работала А. Ахматова. Подстрочный перевод поэмы Хетагурова «Чи дæ?» хранится в научном архиве СОИГСИ. Но и его «чистым» подстрочником не назовешь. Авторы стремились не только воспроизвести смысловое значение каждой строки оригинала на языке перевода, но и рифмовать строки и вносить свои элементы. Но если сравнивать степень эквивалентности передач лексических единиц оригинала в вариантах перевода А. Ахматовой поэмы К. Хетагурова «Чи дæ?» («Кто ты?»), то, на наш взгляд, наиболее удачным из них является переводной текст, изданный в 1951 г. (Дзапарова 2014а, 107)

Проблема равноценности художественного перевода произведений Коста Хетагурова на русский язык уже давно назрела в российском литературоведении. При переводах произведений классика осетинской литературы неизменно возникает трудноразрешимая проблема воссоздания ритма подлинника и строфики, особенностей характера рифмовки и сохранения образной ткани произведения, национального колорита. Для осетинской поэзии характерно тоническое стихосложение. Еще в начале 50-х годов XX столетия один из рецензентов сборника «Осетинская литература» **Козлов Леонид** верно заметил, что:

сравнивая переводы произведений Хетагурова, сделанные нашими поэтами с подстрочником, данным в сборнике, приходишь к выводу, что даже лучшие из них не передают своеобразного колорита поэзии великого осетинского поэта. (РГАЛИ, ф. 613, оп. 7, ед. хр. 613, л. 18)

Среди осетинских исследователей обращают на себя внимание труды ученого и поэта Игоря Дзахова, который так же остро ставил проблему качества переводов произведений основоположника осетинской художественной литературы Коста Хетагурова на русский язык. Он говорил, что речь надо вести:

о сохранении национального своеобразия оригинала и его национальном освоении, о сохранении образной системы, эквилинеарности и эквиритмии в переводе, о доминантах отклонения от подлинника, о соответствиях идиомам и в целом ряде других вопросов. (Дзахов 1973, 82)

Изучив перевод Ахматовой поэмы «Чи дæ?» («Кто Ты?») Дзахов сделал вывод:

Не повезло поэме «Чи дæ?». В переводе А. Ахматовой не воспроизводится рифма первой и третьей строк. Это, несомненно, обеднило поэму. В обоих переводах А. Ахматовой вызывает сомнение русизмы и зачастую стиль: «Ведь я не уздень», «Ну. Слушай – Вниманья прошу» и др. (Дзахов 1996, 24-25)

По мнению исследователя, ахматовский перевод не совпал с лексикой и стилем Хетагурова, но не исказил сюжетную канву.

Проблему сохранения национального своеобразия Коста Хетагурова, в переводе на итальянский язык, затронули и ученые из Италии Томеллери Витторио Спрингфилд и Микеле Сальватори. Они признаются, что это – трудоемкая задача. Хотя мы знаем, что, например, Томеллери Витторио Спрингфилд работает над этим не первый год. И он уже серьезно продвинулся в изучении осетинского языка. Ведь итальянский перевод осуществляется коллегами из Италии с языка оригинала – осетинского. Итальянские ученые утверждают, что перевод должен:

предоставить возможность итальянской публике и всем тем, кто интересуется осетинской культурой и языком, ближе и подробнее ознакомиться с шедевром мировой литературы, поэтической энциклопедией жизни осетинского народа, сокровищем древней народной традиции, каким и является «Осетинская лира» Коста. (Томеллери, Сальватори 2013, 17)

Когда-то Анна Андреевна, приговоренная официальной властью к переводу, и представить себе не могла, что ее интерпретации осетинских поэтов вызовут такой пристальный интерес в научной среде. Хотя Ахматова, по воспоминаниям переводчика **Ивановского Игнатия**:

не ставила свои переводы в общий ряд с собственными стихотворениями, как это делали Пушкин и Лермонтов, но никогда не переводила равнодушно. Ее внутренний отклик мог быть сильнее или слабее, но чувствуется он в каждом переводе. (Ивановский 1991, 616)

Анна Ахматова признавалась, что у нее нет никакого переводческого честолюбия, но, несмотря на это, она считала перевод трудным и благородным искусством. Ахматова была профессиональной переводчицей, чье становление как поэта исключительного таланта, началось еще в эпоху Серебряного века русской литературы, где были заложены и те традиции художественного перевода, которых Анна

Андреевна придерживалась. Переводческое наследие Ахматовой, в котором осетинские переводы составляют лишь малую толику, является значительным вкладом в русскую культуру.

Сокращения

РГАЛИ: Москва, Российский Государственный Архив Литературы и Искусства.

РНБ: Санкт-Петербург, Российская Национальная Библиотека.

Использованная литература

Абаев, Василий Иванович (1960). *Коста и осетинская культура*. Орджоникидзе: Издательство Северо-Осетинского Научно-Исследовательского Института СО АССР.

Айларова, Светлана Ахсарбековна (2002). *Обновляющийся Северный Кавказ: общественно-политическая мысль 60-90х гг. XIX в.* Владикавказ: Издательство Северо-Осетинского государственного университета.

Ахматова, Анна Андреевна (1988). *Дыхание песни: книга переводов*. Москва: Издательство «Советская Россия».

Ахматова, Анна Андреевна (2015). *Переводы из осетинской поэзии*. Сост. Ф.Т. Найфонова. Владикавказ: Издательство «Ир».

Дзапарова, Елизавета Борисовна (2014а). «Эквивалентность лексических единиц оригинала в вариантах перевода А. Ахматовой поэмы К. Хетагурова «Чи дæ?» (Кто ты?)». *Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова*. Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 96-115.

Дзапарова, Елизавета Борисовна (2014б). *Художественный перевод в осетинской литературе*. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А.

Дзахов, Игорь Александрович (1973). «Некоторые вопросы переводимости стихов с русского языка на осетинский». *Сборник трудов молодых ученых Института*, вып. II. Орджоникидзе: Издательство СОНИИ, 82-93.

Дзахов, Игорь Александрович (1996). *О переводах «Осетинской лиры» Коста*. Владикавказ: Издательство «Ир».

Джусойты, Нафи (2009). *Иры хур ыскасти Нарæй: уацта*. Дзæуджыхъæу: «Ир».

- Заболоцкий, Николай Алексеевич (1988). «Воплощение и перевоплощение души и слова». Ахматова, Анна, *Дыхание песни: книга переводов*. Москва: Издательство «Советская Россия», 255-262.
- Ивановский, Игнатий Михайлович (1991). «Анна Ахматова». *Воспоминания об Анне Ахматовой*. Москва: Издательство «Советский писатель», 614-626.
- Коваленко, Светлана Алексеевна (2009). *Анна Ахматова*. Москва: Молодая гвардия.
- Мамсуров, Темирболат. URL <http://www.ossetians.com> (2017-01-18).
- Найман, Анатолий Генрихович (1989). *Рассказы о Анне Ахматовой*. Москва: Издательство «Художественная литература».
- Найфонова, Фатима Тасолтановна (1992а). «Неизвестный перевод Коста». *Слово*, 6 июня, № 23, 5.
- Найфонова, Фатима Тасолтановна (1992б). «Два перевода одного стихотворения Гриша Плиева «Будто сразу присмирел». *Слово*, 15 февраля, №7, 2.
- Найфонова, Фатима Тасолтановна (2014). «Анна Ахматова - переводы из осетинской поэзии». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 11(50), 67-74. URL <http://izvestia-soigsi.ru/archive/vipusk-11/234-neifonova> (2016-12-30).
- Нелюбин, Лев Львович; Хухуни, Георгий Теймуразович (2006). *Наука о переводе. История и теория с древнейших времен до наших дней*. Москва: Флинта.
- Осетинская литература (1952). *Осетинская литература*. Москва: Издательство художественной литературы.
- Постановление (1946). «Постановление Оргбюро ЦК ВКП (б) о журналах «Звезда» и «Ленинград»». *Правда*, 21 августа, № 198, 1.
- Пратусевич, Марк Михайлович (1939). «Серьезный разговор о переводах». *Литературная газета*, 63, 4.
- Олендер, Семен Юрьевич; Шпирт, Александр Исакович (1939). «Как мы переводили К. Хетагурова». *Литературная газета*, 43, 4.
- Осетинская этнографическая энциклопедия (2012). *Осетинская этнографическая энциклопедия*. Владикавказ: Проект-Пресс.
- Томеллери, Витторио Спрингфильд; Сальватори, Микеле (2013). «Несколько соображений о переводе «Осетинской лиры» Коста на итальянский язык». *Известия Северо-Осетинского Института Гуманитарных и Социальных Исследований*, 10(49), 10-19. URL http://izvestia-soigsi.ru/izvestia/2013/issue10/v_s_tomellery_m_salvatory.pdf.
- Хадарцева, Аза Асламурзаевна (1955). *Творческая история «Осетинской лиры»*. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство.

Anna Achmatova e Kosta Chetagurov

La genesi del testo poetico

Vittorio Tomelleri

(Università degli Studi di Macerata, Italia)

Abstract Anna Akhmatova's translations are usually considered to be a secondary aspect of her literary activity; they deserve, however, to be seen not only as the sad consequence of adverse life circumstances, but also as a major contribution to poetry. In particular, her translation of the poem "Či dæ", written by the Ossetian poet Kosta Khetagurov, gives us the possibility to compare three slightly different versions. The analysis of the translation variants allows a glimpse of Akhmatova's smythly, pointing out to the fact that she performed this extremely difficult task very scrupulously. At the end the three versions of the Russian text are synoptically edited.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Kosta Chetagurov. – 3 Či dæ? – 4 Anna Achmatova e le traduzioni. – 5 Tipologia delle traduzioni. – 6 Tappe dell'evoluzione testuale. – 7 Sulla tecnica di traduzione. – 8 Conclusioni. – Kto ty? – Edizione sinottica della traduzione di Anna Achmatova.

Keywords Anna Akhmatova. Translations. Kosta Khetagurov. Či dæ? (Kto ty?).

1 Introduzione

Не повторяй – душа твоя богата –
Того, что было сказано когда-то,
Но, может быть, поэзия сама –
Одна великолепная цитата
(A. Achmatova, 4 Settembre 1956)

L'attività traduttoria costituisce un capitolo affatto particolare della produzione letteraria di Anna Andreevna Gorenko (1889-1966), meglio nota sotto lo pseudonimo di Anna Achmatova (d'ora in avanti A.A.).¹ Gli svariati

1 A.A., in questo modo, intendeva affermare il proprio legame matrilineare con l'ultimo khan dell'Orda, Achmat (Kovalenko 2001, 7), in un'epoca in cui verosimilmente non era ancora cosciente del suo futuro di poetessa russa (Šilov 1989, 5). Nell'autobiografia A.A. così commemora l'illustre antenato: «Моего предка хана Ахмата убил ночью в его шатре подкупленный русский убийца, и этим, как повествует Карамзин, кончилось на Руси монгольское иго. В этот день, как в память о счастливом событии, из Сретенского монастыря в Москве шел крестный ход. Этот Ахмат, как известно, был чингизидом» (Akhmatova 1986, 240, cit. in Pavlovskij 1991, 4).

e a volte addirittura contraddittori pareri espressi sulle sue traduzioni rivelano un disagio che non fu solo quello della protagonista, sempre combattuta fra la vocazione creativa e la dura realtà della vita quotidiana di artista osteggiata dal regime sovietico, ma anche della critica, oscillante fra l'apprezzamento incondizionato - un poeta è sempre un poeta, anche quando traduce -² e il rifiuto pregiudiziale di tutto ciò che non sia il frutto di produzione originale.

Il presente lavoro si propone di toccare un minuscolo tassello del ricco e variegato mosaico di traduzioni prodotte da A.A., allo scopo di evidenziarne non soltanto l'aspetto poetico - nel senso etimologico del termine - ma anche il significato storico-biografico, culturale e letterario: si tratta della traduzione di un componimento lirico del poeta osseto Kosta Chetagurov, pubblicata per la prima volta nel 1951 (cf. *infra* § 6). Il testo è degno di nota per almeno tre ragioni:

1. innanzitutto perché è la prima volta che appare ufficialmente il nome di A.A. come traduttrice (Mkrtčjan 1992a, 29);
2. poi perché, per la prima volta dopo la disposizione di Andrej Aleksandrovič Ždanov (cf. *infra* § 4), A.A. non viene menzionata in relazione all'intervento censorio e repressivo del regime sovietico (Timenčik 2005, 307);
3. infine perché di esso sono attestate ben tre differenti versioni che documentano il costante lavoro di revisione e intervento redazionale condotto da A.A. sulle traduzioni, a conferma dell'impegno profuso in questa attività tanto disprezzata a parole quanto affrontata, nei fatti, con estrema serietà (Mkrtčjan 1992a, 77; Najman 1999, 215).

L'esistenza di varianti testimonia le comprensibili incertezze di A.A., estremamente rispettosa del testo di partenza e, al contempo, istintivamente tesa a creare un componimento poetico nella lingua di arrivo. Proprio ad alcuni aspetti legati alla presenza di *variae lectiones* nella traduzione russa del testo osseto sono dedicate le seguenti riflessioni. Il confronto fra le varianti infatti è interessante perché mette in luce il laboratorio poetico di A.A., alla continua e forse disperata ricerca della sintesi fra forma e contenuto (Mkrtčjan 1992a, 79). In appendice proponiamo un'edizione sinottica, disposta su tre colonne, delle varianti del testo russo, alle quali abbiamo assegnato un numero progressivo senza con questo voler stabilire una gerarchia cronologica delle differenti versioni. Prima di entrare nel vivo della questione, sarà però opportuno presentare brevemente il poeta tradotto da A.A.

2 Al riguardo Èjdlin afferma che «Переводы Ахматовой так же принадлежат ей, как и собственные стихи» (1969, 217); Mkrtčjan scrive che «Но так не бывает, чтобы в переводе не отразилась личность переводчика, если переводчик - поэт» (1992a, 53; cf. anche Mkrtčjan 1992b, 65).

2 Kosta Chetagurov

Весь мир – мой храм, любовь – моя святыня,
 Вселенная – отечество мое...
 (Kosta Chetagurov)

Considerato unanimemente il principale scrittore osseto, Kosta Levanovič Chetagurov (1859-1906) si è guadagnato con merito un posto nella letteratura non solo sovietica (Rennert 1967; Germanov, Dudevski, Boeva 1989, 387), ma anche mondiale (Knobloch 1951; Dictionnaire 1992, 832; Christol 1994).³

L'opera principale di Kosta Chetagurov è *Iron fændyr* (in russo *Osetinskaja lira*), espressione concentrata della coscienza nazionale degli osseti (Bigulaeva 1999, 13). Si tratta di una raccolta di componimenti poetici di vario genere e contenuto, come indica chiaramente il sottotitolo: pensieri del cuore, canti, poemi e favole (*zærdæjy sağæstæ, zardžytæ, kaddžytæ æmæ æmbisændtæ*). L'esplicito riferimento allo strumento musicale a corde che accompagnava l'esecuzione di canti – in particolare i poemi della saga epica dei Narti –, simboleggia il legame organico della nuova arte con la tradizione popolare (Abaev 1958/1996, 447-8). *Iron fændyr* è l'unica raccolta di poesie di Kosta Chetagurov in lingua osseta; il poeta vi lavorò a partire dall'estate del 1885 fino al termine del suo percorso creativo (Džusojty 1976, 37).⁴ L'importanza di questa raccolta era stata già intuita dai contemporanei: all'entusiastico parere espresso dal primo lettore dell'opera, Christofor Džioev (Bigulaeva 1999, 16 e 68), seguì l'azzeccata profezia del primo biografo, G. Dzasochov: «Да, если когда либо суждено будет развиваться осетинской литературе, то стихотворения Коста в ней займут самое почтенное место» (Dzasochov 1909/1999, 8).

Cantore delle sofferenze e della miseria del suo popolo, Kosta Chetagurov elevò a dignità letteraria la propria lingua madre, contribuendo in maniera decisiva alla creazione di una coscienza linguistico-culturale e anticipando la codificazione di una lingua standard, realizzatasi poi nell'ambito dell'ampio e lungimirante progetto di *language planning* che il potere bolscevico portò avanti fra gli anni '20 e '30 del XX secolo.

Primo poeta, primo artista, primo scrittore e drammaturgo, primo etnografo, primo traduttore professionale, primo democratico-rivoluzionario (Dzachov 1996, 3), Kosta Chetagurov è stato definito, non senza enfasi retorica, una specie di Leonardo da Vinci (Fadeev 1941b, 4), di Orfeo

3 Informazioni sulla vita e l'attività di Kosta Chetagurov si possono ricavare, fra gli altri, da Dzasochov (1909/1999, 5-10), Kaloev (1999, 6-119), Tomelleri, Salvatori (2014, 124-6) e Ferrari (2015, 115-33).

4 Le vicende che accompagnarono la pubblicazione del testo, avvenuta il 20 Maggio 1899, sono descritte da Bigulaeva 1999, 13-40.

(Knobloch 1951, 285), o anche di Nekrasov osseto (Svirskij 1941, 146; Christol 1994, 1889), dunque un personaggio poliedrico, lirico raffinato e al contempo socialmente impegnato: i suoi versi sono spesso pieni di rabbia nei confronti degli oppressori del popolo. L'eccezionalità di Kosta Chetagurov risiede inoltre non solo nel fatto che egli sia stato l'iniziatore della letteratura osseta, ma anche e soprattutto nel contributo da lui dato alla formazione dell'*intelligencija* in Ossezia e nel Caucaso settentrionale.

Accanto a favole, alcune delle quali tradotte o adattate da Ivan Andreevič Krylov (Sabaev 1989, 8), *Iron fændyr* contiene rime per bambini, componimenti ispirati a tradizioni e credenze popolari, liriche d'amore e poesie dedicate al tragico destino del popolo osseto o alla funzione civile della poesia (Dzachov 1996, 10); non sono infrequenti degli accenni, più o meno espliciti, alla vita stessa del poeta. In particolare, Kosta Chetagurov maledice con toni aspri e commoventi il dramma personale e le sofferenze del suo popolo, canta l'amore appassionato e non corrisposto per Anna Calikova, descrive scenari di vita pastorale e offre squarci dei suggestivi luoghi montagnosi del Caucaso.

L'opera, tradotta in diverse lingue,⁵ rappresenta un poema *sui generis*, un'enciclopedia della vita del popolo osseto, così come *l'Evgenij Onegin*, a detta di Vissarion Grigor'evič Belinskij, ha rappresentato il primo autentico poema nazionale russo (Dzachov 1996, 7).

3 Či dæ?

Мыккагæй мæ ма фæрс
Уæздан лæг нæ дæн

Не спрашивай, кто я?
Ведь я не уздень.

Una delle liriche più celebri della raccolta *Iron fændyr* è il poema *Či dæ* ('Chi sei?'), componimento solo in parte autobiografico (Epchiev 1951, 39; Chadarceva 1955, 25). L'autore vi tratteggia in modo vivido la dura vita del montanaro, dall'infanzia fino alla maturità (Malinkin 1941, 26; Sabaev 1989, 29): rimasto orfano fin da piccolo, il protagonista è costretto, da adolescente, a vagabondare mendicando nei cortili; da giovane sopporta le sofferenze della vita di pastore e da adulto, infine, affronta la dura e so-

5 Ricordiamo la versione inglese interlineare di Tamerlan Guriev (2009) e la traduzione ungherese, disponibile in rete: http://hetagurov.ru/po_kosta/perevody/if/ir_mag/ (2017-04-23). Solo bibliograficamente mi è nota la traduzione inglese a cura di Walter May (*Ossetian harp*. Moscow: Translator, 1988), conservata alla biblioteca della *School of Oriental and African Studies* di Londra, <http://copac.jisc.ac.uk/id/43450481?style=html&title=0ssetian%20harp> (2017-04-26). Ugualmente inaccessibile è una traduzione bulgara (*Osetinska lira*. Sb. *stihotvorenija*, prev. ot rus., Sofija 1983, cit. da Germanov, Dudevski, Boeva 1989, 387), condotta non direttamente sull'originale osseto, ma attraverso mediazione russa. Naira Bepieva (Tbilisi) ha recentemente lavorato alla traduzione georgiana del testo.

litaria vita lavorativa. Non riesce nemmeno a coronare il sogno di farsi una famiglia: infatti, benché il suo amore sia corrisposto ed egli sia in grado di pagare il *kalym*, ovvero il riscatto che lo sposo, come da consuetudine, era tenuto a dare ai genitori della sposa (Kalojev 1999, 107), il povero lavoratore si scontra con l'opposizione ferma del padre dell'amata. Nel rapporto che Christofor Džioev inviò il 25 Ottobre 1898 al provveditore agli studi del distretto caucasico, leggiamo il seguente riassunto del poema:

Круглый сирота, вскормленный на милость одной сердобольной женщиной, переносит массу невзгод в борьбе с нищетой. Наконец, благодаря неимоверному трудолюбию и трезвости, достигает полного материального благосостояния и хочет жениться на одной девушке. Родители, вопреки желанию самой девушки не соглашаются выдать дочь за человека безродного. В конце стихотворения этот юноша с болью в сердце произносит: "Я одинокий, горький сирота!". (Bigulaeva 1999, 15-16 e 66)

Il diniego paterno riguarda l'origine umile del pretendente, e non la sua condizione economica, come invece ritiene Džusojty (1976, 42).

Questo testo offre uno spaccato della vita penosa del montanaro, aggiungendovi l'amarezza della delusione amorosa. Kosta Chetagurov dipinge a tinte fosche il destino del giovane, che ama la vita e affronta con estremo coraggio e determinazione tutte le avversità; in termini sociali (e socialisti), il testo può essere letto come un atto di protesta contro le disegualtanze sociali (Eрchiev 1951, 39).

4 Anna Achmatova e le traduzioni

Для чего я лучшие годы
Продаю за чужие слова?
Ах, восточные переводы,
Как болит от вас голова
(A. Tarkovskij, *Perevodčik*)

A.A. tradusse le opere di 150 poeti da 78 lingue, per un totale di circa 20.000 versi. Nel suo fondo, conservato alla Biblioteca Nazionale di San Pietroburgo (*Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka*) e comprendente 2.154 unità, sono ben 218 le traduzioni, di cui 109 autografe, per un totale di 3.000 versi di 31 poeti, tradotti da 15 lingue, in parte ancora inediti (Krajneva, Pesockij 1989, 39). Nel percorso intellettuale e biografico di A.A. si individuano tre diverse fasi:

1. nel novero dei semplici esperimenti giovanili vanno collocate due traduzioni, una dal tedesco e l'altra dal portoghese; siamo fra gli

anni '10 e '20, quando A.A. traduceva ancora per sé (*dlja sebja*), prima dunque che l'attività di traduttrice diventasse il suo lavoro letterario quotidiano (Imposti 2011, 151-2). A quel tempo A.A. tradusse *Einsamkeit* di Rainer Maria Rilke (1875-1926) e *Zara* di Antero de Quental (1842-1891); quest'ultima è l'unica traduzione che A.A. inserì in una sua raccolta di composizioni originali, *Podorožnik*, pubblicata nel 1921 (Achmatova 1921, 53; cf. anche Glen 1986, 437; Mkrtčjan 1992a, 18 e Koroleva 2004, 18). A questi due prodotti del primo periodo andrebbe poi aggiunta la traduzione a margine di una breve poesia di Li Bai (701-762), inserita a mano nell'antologia della poesia cinese a cura di Vjač. Egorov e V. Markov, *Svirel' Kitaja*, pubblicata nel 1914 a San Pietroburgo dall'Obščestvo Chudožnikov «Sojuz molodeži» (Mkrtčjan 1992a, 16-7).

2. Gli anni '30 segnano l'inizio della fase professionale di A.A. traduttrice, che dalla metà di questo decennio comincia a dedicarsi anche alla poesia (Mkrtčjan 1992a, 21); le sue traduzioni vengono pubblicate in periodici, raccolte di poeti da lei tradotti, miscellanee e antologie (Glen 1986, 436). In alcuni casi, per sostenere colleghi bisognosi, giovani poeti o scrittori appena riabilitati, A.A. si offrì a fare da prestanome (Koroleva 2004, 9); per questo non è sempre facile distinguere le traduzioni realizzate dall'Achmatova da quelle di altre persone, uscite però a firma della poetessa (Koroleva 2004, 12-3).⁶
3. L'acme della sua attività traduttoria va però collocato fra gli anni '50 e '60 e coincide con il silenzio al quale fu costretta A.A. dal regime sovietico. Il 14 Agosto del 1946 infatti il Comitato Centrale del Partito Comunista aveva emanato una disposizione severa nei confronti delle riviste letterarie *Zvezda* e *Leningrad*, espellendo poco dopo A.A. e Michail Michajlovič Zoščenko dall'Unione degli scrittori sovietici e, automaticamente, dal *Literaturnyj fond* (Levonevskij 1988; Èventov 1988). Dopo la condanna da parte di Andrej Aleksandrovič Ždanov, l'attività poetica di A.A. subì un'interruzione forzata (Imposti 2011, 155); le traduzioni, pagate 15 rubli a riga, rappresentavano per lei ormai l'unica fonte accessibile di sostentamento (Chardžiev 1992, 229; Najman 1999, 215). A.A. si trovò così a condividere la sorte di tanti validissimi scrittori, in particolare poeti, costretti a sbarcare il lunario traducendo opere altrui;⁷ traduceva

6 In un articolo del 1992 Chardžiev elenca una serie di traduzioni erroneamente ascritte a A.A., e in realtà sue, risalenti al periodo di collaborazione interrottosi agli inizi degli anni '60.

7 Emblematico è il caso di Boris Pasternak, che dopo la distruzione, da parte della censura, del suo volume *Izbrannoe* (Moskva: Sovetskij pisatel', 1948), in una lettera del 29 Aprile 1948, indirizzata a Kajsyn Kaliev e Elena Dmitrievna Orlovskaja, parla di "maledette traduzioni":

tutti i giorni, fino a ora di pranzo, mentre la produzione originale si svolgeva a singhiozzo, subendo a volte interruzioni prolungate (Najman 1999, 215). La stessa A.A. fece coincidere l'inizio della sua attività lavorativa con le traduzioni: «А собственные стихи?» – «Что вы?, – улыбнулась она, – это не работа, а удовольствие» (Ėjdlin 1969, 210; cf. anche Mkrtčjan 1992b, 65).⁸

5 Tipologia delle traduzioni

- Как вы живете, Анна Андреевна? – нашелся я. – Переводами,
- сказала она, поняв мой вопрос в простом материальном смысле.
- Я перевожу поэтов древних времен.
- Вы сами переводите? – удивился я.
- Нет, конечно; несколько специалистов дают мне дословные переводы, я их перекладываю в русские стихи. (Anrep 1989, 61)

Nell'ampio e variegato repertorio di poeti tradotti da A.A. non si riflettevano necessariamente le sue preferenze letterarie; la scelta di autori e opere dipendeva spessissimo dalle case editrici o dagli stessi poeti (Glen 1986, 435-6; Mkrtčjan 1992b, 66).⁹ Fra le proposte che riceveva tuttavia A.A. sceglieva di regola i classici e i poeti particolarmente talentuosi. Di fatto, benché confidasse a Lev Ozerov che era meglio tradurre poeti non affini (*sozvučnye*),¹⁰ le sue preferenze andavano a composizioni esprimenti stati d'animo vicini alla propria lirica (Mkrtčjan 1992a, 32-33 e 1992b, 66, n. 2). Anche Levik (1966, 263) rileva una certa consonanza fra le opere scelte e l'inclinazione poetica di A.A.:

она стала переводить только то, что любила, и к выбору оригинала относилась очень строго, всегда отдавая себе отчет в характере

«скоро опять придется заниматься проклятыми переводами (проклятый даже фауст)» (Pasternak 1990, 262). Anche Osip Emil'evič Mandel'stam era un acerrimo nemico delle traduzioni poetiche: «Мандельштам знал, что в переводах утекает творческая энергия» (Achmatova 1989, 29).

8 Questa posizione è in aperto contrasto con quanto riferisce Struve: «Заговорили о переводах. [...] – Не кажется ли вам, что переводить страшно легко? Мне даже кажется иногда, что я как-бы кого-то обманываю, так это легко получается. В другой беседе Ахматова жаловалась, что ей приходится переводить поэтесс, которые ей же подражают: – Омерзительнейшая работа» (1989, 123).

9 Sui condizionamenti della censura sovietica nella scelta dei testi e dei collaboratori cf. Koroleva 2004, 8.

10 «Не обязательно подыскивать материал, близкий мне, похожий на то, что я сама пишу. Иногда далекое мне понятней и ближе» (cit. da Mkrtčjan 1992a, 32).

своего дарования и никогда, несмотря на просьбы редакций, не берясь за то, что было ей чуждо. [...] она никогда не насильовала ни свое дарование, ни чужое произведение.

Per questo le sue traduzioni spesso assomigliano ai testi originali per ispirazione, struttura e tono; del resto, è possibile ricreare l'atmosfera poetica dell'originale solo quando la traduzione non costituisca un corpo estraneo, ma si combini armonicamente con la poesia del traduttore (Ejdlin 1969, 210).

Al di là delle affinità tematiche, A.A. visse in generale il tradurre come un'attività di ripiego, priva di ispirazione poetica, un semplice mezzo di sostentamento per fronteggiare il freddo inverno dell'isolamento morale e materiale nel quale era stata confinata (Imposti 2011, 150). La contrapposizione fra momento creativo del poeta e traduzione è evocata da Lidija Korneevna Čukovskaja, alla quale A.A., il 1 Agosto del 1952, avrebbe confidato che tradurre equivale a mangiarsi il cervello:

– А помните, – спросила я, – очень давно, в Ленинграде, вы говорили, что никогда не станете переводить? – Да, помню. – И, медленным голосом: – Теперь-то мне уже все равно, а в творческий период поэту, конечно, переводить нельзя. Это то же самое, что есть свой мозг. (Čukovskaja 1996, 41)

A ulteriore testimonianza della scarsa considerazione assegnata alle traduzioni, Koroleva (2004, 7) ricorda l'avvertimento della stessa A.A. a non pubblicare le sue poesie insieme alle traduzioni (cf. anche Mkrtčjan 1992a, 3 e 1992b, 65).¹¹ Non è un caso che i due volumi delle opere recentemente pubblicati dalla casa editrice Ellis Lak, il settimo e l'ottavo rispettivamente, abbiano ricevuto la significativa denominazione di supplementari (*dopolnitel'nye*).

Dato l'ampio spettro di lingue coinvolte nel lavoro di traduzione, A.A., nella maggior parte dei casi, si serviva dei cosiddetti *podstročniki* (Glen 1986, 435; Koroleva 2004, 10; Najfonova 2005, 49), ossia "puntuali traduzioni interlineari dotate di dettagliate notazioni stilistiche e metriche" (Imposti 2011, 150-1), che venivano poi da lei trasposte in versi. A chi criticava questa pratica piuttosto diffusa, A.A. rispondeva asserendo il carattere per così dire universale del procedimento: «Мы все переводим с подстрочника: тот, кто знает язык оригинала, на какой-то стадии все равно видит перед собой подстрочник» (Najman 1999, 216).

¹¹ Oltre al già citato *Podorožnik* del 1921, si potrebbe considerare un'eccezione il volume *Stichotvorenija* del 1958, peraltro non da lei curato (Glen 1986, 436).

La qualità di una traduzione eseguita a partire da una lingua non conosciuta non dipende, evidentemente, solo dalle qualità poetiche di chi redige il testo di arrivo - che nel caso di A.A. non si discutono nemmeno -, ma anche e soprattutto dal testo di partenza, il *podstročnik*. Le traduzioni condotte secondo questo modello prevedono un duplice procedimento, compiuto da personalità differenti: il primo traduttore seleziona un significato lessicale in base al contesto o al proprio gusto interpretativo; il versificatore o, se si preferisce, secondo traduttore, lo modifica poi sulla base delle proprie associazioni poetiche; non mancano interessanti testimonianze relativamente al controllo finale, da parte di entrambi, della traduzione russa, nuovamente confrontata con il testo di partenza allo scopo di ridurre al minimo le inevitabili perdite (Imposti 2011, 151).

A.A. traduceva alla lettera, senza concedersi licenza alcuna (Mkrtčjan 1992a, 41 e 68, e 1992b, 72). Negli appunti di Marija Sergeevna Petrovyč (*Iz pis'mennogo stola*, in particolare il paragrafo intitolato *O perevodčeskoj rabote Anny Achmatovoj*, 366-369) leggiamo interessanti considerazioni e valutazioni, non sempre lusinghiere, sul suo modo di tradurre, ritenuto troppo ossequioso nei confronti del testo di partenza. M.S. Petrovyč rivela di aver fornito consigli ad A.A. in fatto di traduzioni; voleva infatti che quest'ultima si liberasse dall'eccessivo letteralismo che a volte la impacciava.¹² Le pareva, inoltre, che A.A. traducesse più facilmente e naturalmente i testi che le piacevano e fosse tesa di fronte a testi a lei non vicini (Petrovyč 1991, 366-7). Molto più forte è un'altra affermazione secondo cui A.A., pur avendo tradotto molto, non solo non avrebbe creduto nella possibilità di tradurre versi,¹³ ma non sarebbe nemmeno stata una traduttrice: «В переводы лирических стихов Ан. Ан. не верила. Она ведь в переводе была буквалисткой. Она переводила много, но переводчицей никогда не была» (Petrovyč 1991, 364). A.A. aveva inoltre non poche difficoltà con la rima (Najman 1999, 217). In un intervento del 1957, nel quale paragonava le poesie coreane alla pittura, osservava come l'assenza della rima lasciasse maggiore libertà al traduttore, permettendogli allo stesso tempo di rendere la traduzione particolarmente precisa. La rima, che nel processo creativo mette le ali all'ispirazione poetica, si rivela, per il traduttore, un'insopportabile zavorra: «Известно, если в собственных стихах рифмы - крылья, то при переводе они превращаются в гири» (Pisateli 1957, 12; Mkrtčjan 1992b, 65).

12 L'aderenza al testo originario è confermata anche da Ejdlin: «Близость стихов Ахматовой к словам подстрочника поражает» (1969, 216).

13 Cf. un'affermazione della stessa Achmatova, risalente al 31 Dicembre 1952: «Драму можно переводить, прозу тоже, но в переводы лирических стихов я не верю» (Čukovskaja 1996, 44).

6 Tappe dell'evoluzione testuale

Лаборатория Ахматовой-переводчицы делает ей честь.
В рукописях ее переводов мы находим прекрасные стихи,
по тем или иным причинам отвергнутые ею. (Mkrčjan 1992a, 79)

Nel 1951, con il patrocinio congiunto dell'Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica e dell'Istituto di Ricerche Scientifiche dell'Ossezia del Nord, esce una raccolta delle opere di Kosta Chetagurov in tre volumi, il primo dei quali contenente *Iron fændyr* con traduzione russa a fronte, dovuta alla penna di importanti poeti russi, fra cui "Či dæ" tradotto da A.A. Non si tratta della prima traduzione, visto che dodici anni prima aveva visto la luce, in un'antologia di poesie di Kosta Chetagurov (Chetagurov 1939, 21-9), la traduzione di E. Blaginina, ricordata anche nell'utile bibliografia a cura di Trilati (1958, 116).

Appena un anno dopo, nel 1952, il Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury pubblica la prima antologia sovietica della letteratura osseta, all'interno della quale è inserito il 30% circa delle poesie contenute in *Iron fændyr*, fra cui anche la traduzione, a firma di A.A., della poesia *Kto ty?* (Britaev, Šervinskij 1952, 98-101). Curiosamente il testo russo si discosta parzialmente da quello che affianca l'originale osseto nell'edizione precedente del 1951 e in quella successiva del 1959.

Nell'archivio di A.A. è inoltre conservata un'altra versione della poesia, che sembra testimoniare un lavoro stilistico-redazionale sul testo.¹⁴ Questa terza traduzione riveste particolare importanza testuale, poiché permette di tracciare, sia pure in modo sommario e spesso intuitivo, l'evoluzione del testo poetico: «Сличение вариантов, изучение рифмы, метрики, звукописи, поэтического сложения текста – все это возможно определить путём тщательного текстологического анализа» (Najfonova s. l. et a.). Recuperando il *podstročnik* messo a disposizione di A.A., si potrebbe addirittura tentare di afferrare la fase di genesi della poesia a partire dall'ossatura interlineare.

7 Sulla tecnica di traduzione

цель реалистического (не будем бояться терминологической неувязки!) стихотворного перевода – представить иноязычный оригинал в наиболее верном его сути и духу воплощении. (Tarkovskij 1965, 7)

¹⁴ Ringrazio di cuore Laura Sestri per avermi cortesemente procurato le fotografie digitali di questa versione.

Prendiamo dunque in esame alcune significative divergenze che si riscontrano nelle tre versioni, per le quali adotteremo la numerazione romana (I = 1951 e 1959, II = 1952 e III = versione inedita scritta a macchina). Come quadro teorico di riferimento utilizzeremo l'«ennealogo» proposto da Nikolaj Stepanovič Gumilëv (1886-1921) nel suo saggio dedicato alla traduzione di testi poetici, intitolato «Perevody stichotvornye»,¹⁵ qui citato dall'edizione del 1994.

Gumilëv (1994, 607) distingue tre tipi di traduzione poetica:

1. il primo, da lui bollato come dilettantistico, si caratterizza per un impiego casuale della struttura metrica e ritmica, per un lessico estraneo a quello dell'autore e, infine, per arbitrari interventi di ampliamento e abbreviazione dell'originale;
2. il secondo tipo, particolarmente in voga nel XVIII secolo e rifiutato in quello seguente, è sostanzialmente identico al primo, ma giustifica, da un punto di vista teorico, l'approccio di adattamento modernizzante del testo alle esigenze del lettore e della lingua di arrivo;
3. al terzo tipo, che prevede un attento rispetto della forma, vista come unico mezzo per esprimere lo spirito, sono dedicati nove comandamenti.¹⁶ Essi impongono al traduttore, che deve essere necessariamente un poeta e al contempo sacrificare la propria personalità per far emergere quella dell'autore da lui tradotto,¹⁷ di tenere in debito conto i seguenti aspetti:
 1. il numero delle righe
 2. la struttura metrica
 3. l'alternanza delle rime
 4. l'*enjambement*
 5. il carattere delle rime
 6. il tipo di lessico
 7. le similitudini
 8. i particolari procedimenti artistici e infine
 9. i cambiamenti di tono.

Koroleva (2005, 9) afferma che A.A. possedeva il dono miracoloso di trasformare i testi alloglotti in poesie russe, riuscendo al contempo a conservare

¹⁵ Non saprei dire quanto sia casuale la scelta di colui il quale per 8 anni, dal 1910 al 1918, fu marito di A.A.

¹⁶ Gumilëv (1994, 612) conclude argutamente la sua rassegna augurandosi che, essendo uno in meno di quelli di Mosè, i comandamenti da lui proposti possano essere osservati.

¹⁷ «переводчик поэта должен быть сам поэтом, а кроме того, внимательным исследователем и проникновенным критиком, который, выбирая наиболее характерное для каждого автора, позволяет себе, в случае необходимости, жертвовать остальным. И он должен забыть свою личность, думая только о личности автора. В идеале переводы не должны быть подписными» (Gumilëv 1994, 612).

un'allusione all'originaria provenienza dei testi. Se questo procedimento sembra irrispettoso della posizione espressa da Gumilëv, Arsenij Tarkovskij, curatore di una raccolta di traduzioni di A.A., pubblicata a Mosca nel 1965, sottolinea la capacità della poetessa di tirarsi modestamente in disparte pur senza rinunciare ad essere se stessa,¹⁸ posizione non del tutto conciliabile ma nemmeno in aperto contrasto con l'auspicio formulato da Gumilëv; l'essenza artistica del poeta traduttore consisterebbe, secondo Tarkovskij, non nella competizione fra autore e traduttore, ma nella comunione di sentimento e ispirazione. Sarà dunque interessante verificare, sia pure senza pretesa di completezza, in che misura il lavoro di A.A. si conformi ai principi poetici enunciati da Gumilëv. Metteremo poi a confronto alcune significative varianti traduttive del componimento poetico oggetto della nostra analisi.

Fra la categoria di traduttori in cui prevale il principio dell'oggettività (*ob"ektivnoe načalo*), come A.S. Puškin e A. Tolstoj, e quella in cui prende il sopravvento un approccio soggettivo (*sub"ektivnyj sklad*), rappresentata da B. Pasternak, A.A. occupa una posizione intermedia, pur tendendo verso il tipo soggettivo (Levik 1966, 263).

Nella traduzione *Kto ty?* A.A. rispetta fedelmente il numero di righe dell'originale, formato da strofe di quattro versi ciascuna (punto 1). Anche la struttura metrica ricalca quella dell'originale osseto, che prevede l'alternanza di esassillabi nei versi dispari e pentassillabi nei versi pari, con arsi sui piedi secondo e quinto in entrambi i casi (punto 2).¹⁹ La rima è di tipo alternante (abab) nel testo osseto (punti 3 e 5), mentre nella traduzione di A.A. essa compare solo fra i versi pari; questo fatto ha sicuramente contribuito all'impoverimento espressivo del testo (Dzachov 1996, 24).

A proposito del lessico (punto 6), è notevole la conservazione, nel testo russo, di elementi lessicali marcati, esotici, che rimandano esplicitamente all'ambito culturale caucasico. Per esempio, il termine *uzden'*, che compare nella prima strofa, designa la piccola o media nobiltà del Caucaso e non è altro che un adattamento russo del corrispondente osseto *wæzdan*. Nel

18 «Анна Ахматова в своих переводах скромно отступает на второй план, подчиняя свое вдохновение потоку вдохновения извне, и в то же время остается собой» (Tarkovskij 1965, 8).

19 Le caratteristiche prosodiche della lingua osseta, ossia l'accento frasale e la scarsa mobilità dell'accento di parola, posto sulla prima o seconda sillaba a seconda del carattere forte o debole della vocale della prima sillaba, avrebbero permesso di comporre anche poesie sillabiche; tuttavia Kosta Chetagurov optò per il verso sillabotonico, che verrà poi adottato da tutte le generazioni successive di poeti (Džusojty 1976, 45-6). Kosta Chetagurov poté realizzare tale 'riforma' da solo e in un tempo relativamente breve perché conosceva bene i modelli classici della poesia russa, in particolare Puškin, Lermontov e Nekrasov (Sabaev 1989, 20). Nell'affermare il carattere non meccanico dell'introduzione del verso sillabotonico, Sabaev (1989, 20) e Džusojty (1976, 45) esprimono posizioni diametralmente opposte: mentre il primo ritiene di riscontrare una vicinanza accentuale fra la lingua osseta e quella russa, il secondo sottolinea il carattere frasale, e non lessicale, dell'accento osseto.

suo preziosissimo dizionario storico-etimologico della lingua osseta Vasilij Ivanovič Abaev (1989/1996, 103) spiega che nel periodo feudale questo termine indicava una persona che occupava, nella gerarchia sociale, una posizione intermedia fra il principe e il semplice contadino. In seguito all'invasione mongola, che ebbe conseguenze disastrose per gli Alani, antenati degli Osseti, le differenze di ceto persero il loro significato originario; tuttavia, prima della rivoluzione d'ottobre, in ogni vallata dell'Ossezia c'erano alcune famiglie che ancora si arrogavano questo titolo e godevano di privilegi riconosciuti loro dal potere zarista. Vale la pena di rimarcare come nel dizionario di Abaev compaia, fra i traducenti russi di *wæzdan*, la forma russa *uzden'*, evidente adattamento russo del termine alloglotto.

Anche gli scarponi del montanaro, *ærc'itæ*, sono un altro evidente riferimento a un mondo molto lontano da quello del lettore russo; si tratta di calzature in cui la tomaia è fatta da un pezzo intero, mentre la suola è costituita da cinturini intrecciati, che proteggono dalle scivolote (Abaev 1958/1996, 177).

In un altro passo il padre della donna amata, che proprio non vuole saperne di concedere al pretendente la mano della figlia, è presentato come scorbutico e insolente e paragonato a una figura dell'epos osseto dei Narti, Syrdon (Džaparova 2014, 109-10), celebre per la sua slealtà e crudeltà (Dumézil 1965, 151-69; 1969, 153-72; 1986, 131-80).²⁰

Non sono mancate voci critiche nei confronti di alcune scelte lessicali e/o stilistiche, come il già citato *uzden'* del verso iniziale. Motivo di biasimo sono inoltre i frequenti casi in cui ricorrono espressioni lontane dal dettato dell'originale, del quale si conserva integra soltanto la trama (Dzachov 1996, 24-5); le diverse traduzioni della strofa iniziale, per esempio, si discostano sensibilmente dal dettato del testo di partenza, soprattutto nella seconda parte (Džaparova 2014, 96):

Testo osseto

Мыккагæй мæ ма фæрс, —
Уæздан лæг нæ дæн;
Мæ уындмæ мын ма кæс,
Нæ бæззын чызгæн.

Non chiedermi il cognome,
non appartengo alla nobiltà;
non guardare al mio aspetto esteriore,
non posso competere con una ragazza.

Traduzione I e II

Не спрашивай, кто я?
Ведь я не уздень.
Я не из красавцев,
Хоть в шелк разодень.

Traduzione III

Не спрашивай, кто я!
О, я не уздень.
Не так я прекрасен,
Как радостный день.

²⁰ L'antroponimo è derivato, mediante il suffisso patronimico *-on*, dal sostantivo *syrd* 'bestia' (Abaev 1979/1996, 207-8)

Nella strofa «Куда же девались...», riportata qui sotto, sarebbe stato opportuno esplicitare le ragioni della vendita dei possedimenti, necessaria per far fronte ai numerosi e rovinosi banchetti funebri, come voleva una tradizione degli Osseti, presso i quali la perdita del *pater familias* portava in genere alla totale distruzione della famiglia: «Но эти “луга-то” несколько выбиваются из общего стилистического ряда стихотворения» (Dzachov 1996, 26):

Testo osseto

Ус хистытæ кодта,
Фæуæй кодта зæхх,
Цы ардта, уый хордта
Æввонгæй, дзæбæх.

La moglie allestì i pranzi funebri,
vendette la terra,
quello che trovava, lo mangiava,
senza problemi, bene.

Traduzione I e III

Куда же девались
Угодья мои?
Они на поминки
По мертвом пошли.

Traduzione II

Куда же девались
Луга-то мои?
Они, мол, давно
На поминки пошли.

A volte la traduzione effettivamente pubblicata si lascia preferire, dal punto di vista del contenuto, al testo inedito:

Testo osseto

Хæрз дзæггæл кæй зайын,
Уый базыдтон... Ку!
Кæуынæй кæй сайын? –
Дæсаздзыд лæг у!

Che sarei rimasto senza cure,
lo capii...piangi!
Ma chi inganno con il pianto?
A dieci anni – si è (già) un uomo.

Traduzione I e II

Я понял, что в мире
Я все потерял.
Что плакать? По нраву
Уж взрослым я стал.

Traduzione III

Я понял, что в мире
Я все потерял.
Уже не малец я,
Хоть взрослым не стал.

Dzachov (1996, 27) bolla come sciatteria lessicale e stilistica («лексический и стилевой хлам») anche la resa delle strofe finali; nel verso «житье-то, быттье», per esempio, non sarebbe più riconoscibile il testo di partenza:

Гъе, уый дын мæ митæ, –
Куыд фæнды цæ дом!
Фæрсыс ма мæ: чи дæ? –
Уæд иунæг – мæ ном!

Ecco, queste sono le mie cose,
Chiedi come desiderano loro!
Mi domandi ancora: chi sei? –
Allora (dirò che) solitario è il
mio nome!

Так видишь, какое
Житье-то, быттье?
Кто я? Одинокий –
Вот имя мое.

Nel passo in questione, la versione inedita si discosta ancora di più dall'originale osseto e forse per questa ragione, benché più soddisfacente dal punto di vista ritmico-musicale, è stata messa da parte dalla traduttrice:

Что хочешь, то думай
Об этой любви.
Меня ж “одиноким”
По праву зови.

Critiche e riserve nei confronti della traduzione di A.A. erano già state espresse in un articolo-recensione di T. Džatiev, apparso nella *Literaturnaja gazeta* del 17 Febbraio 1953, che Dzachov non sembra conoscere. A giudizio di Džatiev, nella traduzione si perdono molte tinte poetiche, l'originalità del testo o anche solo il suo significato originario (punti 7, 8 e 9 di Gumilëv). Due strofe permettono secondo lui di cogliere immediatamente l'incongruenza fra l'originale osseto, qui proposta nella traduzione letterale dello stesso Džatiev, e la traduzione russa:

Originale

Фæхъомыл дæн афтæ, –
Æдæрсгæ цыддæн...
Кæм заргæ, кæм кафгае
Æмбырдыл зылддæн...

Traduzione letterale

Дай пастуху бурку,
овчинную папаху,
кусок хлеба –
не тяжела тогда (будет) его
работа.

Traduzione I

В облезлой папахе
И в бурке бродил,
Но досыта хлеба! -
И я не тужил.

Džatiev conclude il confronto affermando che l'elenco di simili imprecisioni potrebbe continuare. Di fronte a questo, o ad altri analoghi giudizi critici, A.A. prese coscienza che la traduzione era una fatica improba; in una lettera del 1963, indirizzata a D.E. Maksimov, emerge chiaramente il suo stato d'animo addolorato e deluso: «Я окончательно убедилась, что для поэта переводы дело гибельное. Творческая энергия утекает и образуется то удушье, с которым совершенно нельзя бороться» (Timenčik 2005, 309).

Secondo Tarkovskij (1965, 7), come abbiamo visto, la traduzione poetica deve rappresentare l'originale alloglotto nella maniera il più possibile corrispondente al contenuto (*sut'*) e all'essenza spirituale (*duch*). Compito primario del traduttore, inoltre, è fare in modo che il lettore percepisca la particolarità psicologica dell'originale, superando le barriere delle associazioni letterarie (Dzachov 1996, 13-4). Questo è sicuramente un punto importante: l'opera di Kosta Chetagurov, collocandosi ai primordi della poesia osseta, non implica alcun riferimento intertestuale a liriche di altri poeti; non avendo predecessori, il poeta attingeva linfa vitale dal folclore e dalla tradizione linguistica popolare (Epchiev 1951, 5; Dzachov 1996, 6; Dzugaev 1981). Altrettanto non si può dire di contro per la lingua russa che vanta una ricca tradizione; del resto i componimenti poetici in lingua

russa di Kosta Chetagurov sono intrisi di riferimenti agli scrittori russi che lo ispirarono (Puškin, Lermontov, Nekrasov, Nadson). Questa caratteristica 'primordiale' dello stile e della lingua di Kosta Chetagurov rende particolarmente difficile, ammesso e non concesso che questa impresa sia possibile,²¹ ottenere una traduzione al contempo bella e fedele delle sue poesie. La pulsione che emana dalle diverse redazioni del testo di A.A. conferma appieno questa difficoltà, acuite dalla mediazione del *podstročnik*, a noi purtroppo ignoto, da lei utilizzato.

Sostanzialmente poco soddisfatto dalle traduzioni russe circolanti, Dzacov (1996, 159) ha fornito il seguente elenco di consigli pratici da osservare nella traduzione di Kosta Chetagurov:

1. riproduzione esatta del contenuto;
2. trasposizione fedele delle immagini poetiche che costituiscono l'originalità nazionale dei versi di Kosta;
3. adeguamento al livello delle espressioni idiomatiche e della fraseologia;
4. riproduzione della musicalità dei versi;
5. conservazione del ritmo, esatta corrispondenza di versi e strofe.

8 Conclusioni

Переводы - горький хлеб ее жизни

и ее неопенимый вклад в русскую поэзию. (Mkrtčjan 1992a, 89)

La creazione di nuove varianti al testo originario dimostra la volontà di A.A. di emanciparsi dall'influenza di alcuni dettagli dell'originale sulla libertà e naturalezza del verso russo: «Оригинал – это ведь еще и колодки, которые не должны ощущаться в хорошем переводе. Хороший перевод – он и сам по себе оригинал» (Mkrtčjan 1992a, 82).

Sappiamo che A.A. coinvolgeva amici e colleghi, declamando le sue opere, sia originali che di traduzione, e chiedendo consigli e pareri.²² È quindi assolutamente legittimo supporre che alcuni interventi siano il risultato della collaborazione con altre persone; tuttavia è piuttosto improbabile che A.A. ricevesse differenti varianti traduttive, in forma di *podstročnik*, dello stesso testo (Mkrtčjan 1992a, 77). Questa è proprio l'ipotesi, formulata da Najfonova (2015, 8), sulla base delle parole, per la verità un po' sibilline, del critico Semën Reznik: «Из переводов стихов Коста Хетагурова

21 Si è scritto che la poesia di Kosta Chetagurov, in traduzione, rischia di assomigliare ad Anteo staccato dalla madre terra: essa perderebbe tutto il suo vigore espressivo e stilistico, e questo indipendentemente dal livello del traduttore (Džusojty 1976, 47).

22 «Анна Андреевна иногда советовалась со мной по поводу переводов» (Petrovych 1991, 366).

запоминается как наиболее яркий «Кто ты?» – небольшая лирическая поэма в переводе Анны Ахматовой. Правда, есть в ней отдельные, подчеркнутые нами строки, которые требуют исправления». Ad A.A. sarebbe forse toccato il compito di rivedere, alla luce di un nuovo *podstročnik*, la traduzione già pubblicata.

Il confronto, per ora condotto a livello di prima ricognizione, ha evidenziato che in molti dei casi, nei quali si registrano delle differenze testuali significative, quella che qui è indicata come terza traduzione si allontana dal dettato dell'originale osseto rispetto alla prima. Si potrebbe pertanto pensare che A.A., dopo aver prodotto, avvalendosi di un *podstročnik*, una prima versione più letterale del testo, dunque più fedele al dettato dell'originale di Kosta Chetagurov, sia tornata sulla propria traduzione, introducendovi cambiamenti di carattere lessicale o stilistico rispetto al modello originario.²³ Non mancano peraltro casi nei quali si osserva invece una situazione del tutto differente, ossia una maggiore vicinanza al testo osseto:

Testo osseto

Цæмæн-иу мæм бахудт
Хъуызгæ-мидбылты?
Цæмæн мæ хъуыд агъуд, –
Ливорджын дæн цы?

Perché mi sorrideva,
furtivamente?
Perché ho avuto bisogno della fondina, –
Forse che sono armato di rivoltella?

Traduzione I e II

Зачем так бывала
Со мною мила?
Зачем кобуру мне
В подарок дала?

Traduzione III

Кабур подарила,
Как нежный привет,
Хоть я не любитель
Носить пистолет.

Nella traduzione inedita viene reso più esplicito il riferimento alla rivoltella e questo particolare lessicale rende il testo sicuramente più comprensibile.

Nella strofa che segue è significativo il fatto che la terza traduzione conservi un elemento lessicale 'indigeno', ovvero l'interiezione osseta *mardzæ*, così come anche la forma di vocativo «ragazzo nostro» (Džaparova 2014, 108-9). L'ultimo verso della traduzione III, invece, è piuttosto lontano dall'originale osseto, meglio tradotto nelle versioni I e II. Probabilmente ha pesato l'esigenza di creare una rima con la forma di nominativo singolare del sostantivo maschile *ogon'*, laddove il sintagma preposizionale *v ogne* delle traduzioni I e II ha permesso una resa più fedele del testo:

²³ Koroleva (2004, 25) menziona alcuni casi di intervento redazionale, volto a rendere il testo poetico più ritmico e più musicale.

Testo osseto

Фæзыны гæлæбу...
Зынг фесты зæрдæ...
Гъе, мардзæ, нæ лæппу! –
Цы фæдæ, кæм дæ?!

Appare la farfalla,
il cuore diventa come un carbone ardente,
dai, bravo, ragazzo nostro, –
dove sei finito, dove sei?

Traduzione I e II

Вот бабочек время...
А а сердце - в огне.
Эй молодец! Где ты,
В какой стороне?

Traduzione III

Вот бабочек время...
А сердце - огонь!
Эйт-мардза, наш парень
Такого не тронь!

Questo primo assaggio mostra chiaramente la complessità dei problemi legati alla traduzione poetica in generale e al testo qui esaminato in particolare; resta ancora questione aperta il rapporto testuale fra le tre varianti e, soprattutto, la loro cronologia relativa.

Pur comprendendo l'invito di Najman (1999, 218) a rispettare la volontà, ripetutamente espressa da A.A. a diversi interlocutori, di non ristampare nei suoi libri, dopo la sua morte, le traduzioni, che lo stesso Najman definisce «affare intricato, triste, coatto» (дело запутанное, невеселое, вынужденное), ci permettiamo tuttavia di dissentire da tale presa di posizione, ritenendo invece che sarebbe davvero un peccato, comunque si giudichi questa, così come le altre traduzioni di A.A., privarsi del piacere di gustare la poesia che emana da ogni suo verso.

Kto ty?

Edizione sinottica della traduzione di Anna Achmatova

Fonti

I traduzione

Osetinskaja literatura. Moskva: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, 1952, 98-101. [abbr. OL]

II traduzione

Kosta Chetagurov, *Sobranie sočinenij v trech tomach*, tom pervyj: Iron fændyr – Osetinskaja lira. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk, 1951, 144-163. [abbr. K1]

Kosta Chetagurov, *Sobranie sočinenij v pjati tomach*, tom pervyj: Iron fændyr – Osetinskaja lira. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk, 1959, 76-95. [abbr. K2]

Kosta Chetagurov, *Stichotvorenija i poëmy*, Vstupitel'naja stat'ja, so-stavlenie, podgotovka teksta i primečanija Nafi Džusojty. Leningrad: Sovetskij pisatel', 1976, 67-75. [abbr. K3]

Anna Achmatova, *Sobranie sočinenij*, tom 8 (Dopolnitel'nyj): Perevody. 1950-1960-e gody. Moskva: Èllis Lak 2000, 2005, 425-34. URL <http://anna-akhmatova.ru/translation/osetian/hetagurov01.php> (2018-02.01)

[abbr. A]

Anna Achmatova, *Perevody iz osetinskoj poëzii*. Vladikavkaz: Ir, 2015, 10-25. [abbr. N]

III traduzione

Versione a macchina da scrivere conservata nel fondo di Anna Achmatova (sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale di San Pietroburgo, f. 1973, ed. chr. 430). [abbr. M]

Le varianti di questa terza traduzione sono riportate anche in:

Anna Achmatova, *Sobranie sočinenij*, t. 8, dopolnitel'nyj: Perevody. 1950-1960-e g. Moskva: Èllis Lak 2000, 2005, 898-9.

Testo della poesia *Kto ty?*

OL

Кто ты?

Не спрашивай, кто я?
Ведь я не уздень.
Я не из красавцев,
Хоть в шелк разодень.

Рубашка – холстина,
Бешмет – полотно,
И выткано грубо
Черкески сукно.

Ношу я арчита,
И пояс мой – прут,
Но кто я, - прослушай
Внимательно тут.

В горах я родился,
Тот хлев еще цел,
Где друг твой впервые
На свет поглядел.

Да, мать родила там
В грязи и в пыли,
Ей места почище
У нас не нашли.

Гнетет оно память
Позора горой...
Боюсь пожелать я
Здоровья больной.

А чем еще может
Ей бедный помочь...
Всегда нависала
Над матерью ночь.

Отец мой суровый
Неласков был с ней,
Его покаравшей
Кончиной своей.

K1, K2, K3, A

Прутом подпоясан,
Арчита (K2 арчиты) ношу...
А кто я? Ну, слушай -
Вниманья прошу.

Боялся желать я (K3, A)

M

Variante inedita

Не спрашивай, кто я!
О, я не уздень.
Не так я прекрасен,
Как радостный день.

послушай

И

Но место почище

Доселе то место -
Позора печать,
Больным я не смею
Здоровья желать,-

Им

Чужая младенца
В свой дом приняла,
И грудью кормила,
И доброй была.

Дитя баловала
Заботой своей,
Те ранние годы
Всего мне милей.

И так подрастал я		
В беспечности сам,	там (А)	там
То с пеньем, то с пляской	песней	
Бродя по пирам.		

Хаматом зову я
Отца своего...
И мне не припомнить
Заботы его.

Он снова женился, -
Пришел я домой,
Всего натерпелся
От мачехи злой...

Подарки – побой
И ласки – пинки,
Изведал я тяжесть
Жестокой руки.

Отец на охоте
В далеких лесах,
Жена побиралась
В соседних дворах.

Как часто охотник	
На смерть обречен,	
Но редко бывает	Но труп его редко
В земле погребен.	

За туром гоняясь,	За туром бесстрашно
Был смел мой отец...	Погнался отец
Он в пропасти горной	И в пропасти горной
Свой принял конец.	Нашел свой конец.

Вдова для поминок
Луга продала,
И все промотала,
Что в доме нашла.

Такой же беспечный,
Что мог я сказать?
Кто мать свою смеет
В делах поучать!

Я понял, что в мире
Я все потерял.
Что плакать? По нраву
Уж взрослым я стал.

Уже не малец я,
Хоть взрослым не стал.

А мачеха в доме
Отца прожила
Недолго, и к мужу
Другому ушла,

Оставивши сына
В убогом дому,
Пора добывать, мол,
На хлеб самому.

В убогом жилье,
Чтоб сам о своем он
Подумал житье.

На что ж я был годен!
Грусти не грусти –
Пришлось за харчи мне
Ягняток пасти.

Пришлось за харчи лишь
Ягнят мне пасти.

Какое же бремя
Мальчишке нести?

Я жил у соседей,
На сене я спал,
Но все же «да-да-дай»
С весельем певал.

Скитался по саклям,

И вот из подпаска
Я стал пастухом,-
За скудную плату
Ячменным зерном.

Работал подпаском,
Служил пастухом -

В облезлой папахе
И в бурке бродил,
Но досыта хлеба! -
И я не тужил.

Побой и ругань –
Я все испытал
Но все же «да-да-дай»
Всегда распевал.

Шестнадцатилетний –
Мужчина почти,
Я всласть наигрался
В недолгом пути.

На этом пути

Косы заостренный
Изогнут конец,
Луга ею бреет
Искусный косец.

заостренной (А)

Как руки могучи
И как я косил!..
Но отчего луга
Я не возвратил.

Куда же девались
Угодья мои?
Они на поминки
По мертвом пошли.

Луга-то мои?

Они, мол, давно (N: Они на поминки)

На поминки пошли (N: Давно, мол, пошли).

Я долгие годы
Богатым служил.
Работал, работал,
Но редко тужил.

Тогда я батрачить
Пошел к богачам.
О, что я ни (КЗ, А: не) делал,
Кем не был я там!

Какого я только
Не знал ремесла?
Поклажи носил я
Быстрее осла.

И всякого понял
Я суть ремесла,

Могу похвалиться,
Что сукна я ткал
И золотом славно
Порой вышивал.

И золотом славным
Цветы вышивал.

Работал иголкой,
Как девушка я,
И тешила песня
«да-да-дай» меня.

О, как своенравно
Ты, сердце!..Ему
Не скажешь: ты плохо,
Не верит тому.

плохо -

Ты сердце мое!
Ну, как одолеть мне
Упрямстао твое?!

Уносится к солнцу
Счастливой мечтой,
А ночью желает
Скитаться с луной.

захочет

Как сердце ликует
В свободе своей,
Бурлит и клокочет,
Не хочет цепей.

Откуда у сердца
К свободе порыв?
И что так пылает
В нем кровь, забурлив?

Завиден твой, дева,
Удел золотой, -
Ты сердце пленила
Своей красотой.

Красавица! Доля
Завидна ее, -
Навек она сердце
Пленила мое.

Любовь, ты безумных
Виновница дум!
Что далее будет, -
Не ведает ум.

Как вспыхнуло чувство?
Безумцем я стал.
Что далее будет -
Совсем я не знал.

То нежность при встрече
Я чувствовал к ней,
То вдруг ненавидел
сильней и сильней.

Я близких чуждался,
Бродил наугад,
Забыв о работе
И жизни не рад.

И был я (КЗ в) работе,
Был жизни не рад.

С аулом враждуя,
Бежал от друзей.
Как, сердце, бороться
Мне с властью твоей.

Зачем на беднягу
Взглянула она,
Зачем проходила,
Как зорька ясна.

Глядела она,
приходила (А)
Как солнце, ясна?

Зачем так бывала
Со мною мила?
Зачем кобуру мне,
В подарок дала?

Кабур подарила,
Как нежный привет,
Хоть я не любитель
носить пистолет.

Прости, издалека
Веду я рассказ,
В печали и в горе
Бывал я не раз.

Зима нам – могила,
Обвал – не зевай!
Нам осень – работа,
Весна – это рай.

Приветливей солнце,
Пушистей лоза,
Уже не ворует
Солому коза.

На склонах потоки
И реки мутней,
И птицы летят к нам,
И дни все длинней.

Снег тает на склонах,

Вот бабочек время...
А сердце – в огне!
Эй, молодец! Где ты,
В какой стороне?

Вот бабочек время...
А сердце – огонь!
Эйт-мардза, наш парень
Такого не тронь!

Способности ныне
Свои докажи,
Родителям строгим
Калым покажи.

Калым приготовлен
Батрацким трудом,
Что должно, по счету
Находится в нем.

Всю эту скотину
Я солью кормил,
Для будущей тещи
Коня я добыл.

Я солью с ладони
Скотину кормил.

Им всем угодил я
Теперь наконец,
Но сердце тревожит
Невестин отец.

И (А)

Пред бедными гордый
И замкнутый он,
С соседями грубый,
А дома – Сырдон.

И горд и надменен
Пред бедными он;
С соседями груб он,

Не даст никому он
Ни слова сказать,
А девушка чахнет,
И мучится мать.

И в ярости мать.

С любимой поладил,
Мать – с нами. Да ведь
Отец у любимой –
Взъяренный медведь.

Но

Я с ней сговорился,
Согласна. Да ведь

Взъяренный медведь.

Господь не услышал
Молитвы моей,
И я растерялся,
Стал ночи темней.

А (А)

А сватом кто будет,
Кто бросит труды?
О как одинок ты,
Беспомощен ты.

дела?
О как одинок я,
Как жизнь тяжела!

Где свата найти мне?
И страшно мне то,
Что бранью он встретит
Почтенных сватов.

Что он искалечит

А сам не пойду я, -
Боюсь, не стерплю,
С отцом я заспорю
И все погублю.

А милую сватать
 Стал кто-то опять,
 Но этому, впрочем,
 Противится мать.

Решили опять
 И этому только

И девушка слышать
 Не хочет о том,
 И косы терзает,
 Льет слезы ручьем.

А
 И плачет ручьем.

Зовет меня громко:
 «Любимый, ты где?
 Не дай мне погибнуть
 В позорной беде!»

Так видишь, какое
 Житье-то, бытье?..
 Кто я? Одинокий –
 Вот имя мое.

Что хочешь, то думай
 Об этой любви.
 Меня ж “одиноким”
 По праву зови.

Bibliografia

- Abaev, Vasilij Ivanovič (1958, 1979, 1989). *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*. T. 1 (a-k'). Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1958; T. 3 (s-t'). Leningrad: Nauka, 1979; T. 4 (u-z). Leningrad: Nauka, 1989 [Reprintnoe vosproizvedenie. Moskva: Vikom, 1996].
- Achmatova, Anna (1921). *Podorožnik. Stichtovorenija*. Petrograd: Petropolis.
- Achmatova, Anna (1986). «Budka». *Sočinenija v dvuch tomach*. Tom vtoroj: Proza. Perevody. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 239-40.
- Achmatova, Anna (1989). «Listki iz Dnevnika. Vospominanija. Novella ob O.È. Mandel'stame (primečanija L.A. Il'juninoj i S.T. Snegovskoj)». *Zvezda*, 6, 20-38.
- Anrep, Boris Vasil'evič (1989). «O černom kol'ce». *Zvezda*, 6, 56-61.
- Bigulaeva, Irina Stepanovna (1999). *Pora Džioev. Pervyj cenzor sbornika Kosta Chetagurova 'Iron faendyr'*. Vladikavkaz: Severo-Osetinskij naučnyj centr.
- Britaev, Sozryko; Šervinskij, Sergej Vasil'evič (1952). *Osetinskaja literatura*. Moskva: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury.
- Chadarceva, Aza Aslamurzaevna (1955). *Tvorčeskaja istorija 'Osetinskoj liry'*. Ordžonikidze: Severo-Osetinskoe knižnoe izdatel'stvo.

- Chardžiev, Nikolaj Ivanovič (1992). «O perevodach v literaturnom nasledii Anny Achmatovoj». *Tajny remesla. Achmatovskie čtenija*, vypusk 2. Moskva: Nasledie, 229-32.
- Chetagurov, Kosta (1939). *Izbrannye stichi*. Moskva: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo 'Chudožestvennaja literatura'.
- Christol, Alain (1994). «Khetagurov Kosta, 1859-1906». *Dictionnaire universel des littératures*. Publié sous la direction de Béatrice Didier. Vol. 2 (G-O). Paris: Presses Universitaires de France, 1889.
- Čukovskaja, Lidija Korneevna (1996). *Zapiski ob Anne Achmatovoj*, tom II (1952-1962). Sankt-Peterburg: Neva; Char'kov: Folio.
- Dictionnaire des littératures française et étrangères* (1992). Sous la direction de J. Demougin. Paris: Larousse.
- Dumézil, Georges (1965). *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes*. Traduit de l'ossète avec une introduction et des notes par Georges Dumézil. Paris: Gallimard.
- Dumézil, Georges (1969). *Il libro degli Eroi. Leggende sui Narti*. Trad. di Bianca Candian. Milano: Adelphi.
- Dumézil, Georges (1986). *Loki*. Nouvelle édition refondue. Paris: Flammarion.
- Dzachov, Igor' Michajlovič (1996). *O perevodach 'Osetinskoj liry' Kosta*. Vladikavkaz: Ir.
- Džaparova, Elizaveta Borisovna (2014). «Ėkvivalentnost' leksičeskich edinic originala v variantach perevoda A.A. Achmatovoj poëmy K. Chetagurova 'Či dæ?' ('Kto ty?')». *Kosta i mirovoj istoriko-kul'turnyj process. Sbornik materialov Meždunarodnoj konferencii, posvjaščennoj 155-letiju so dnja roždenija K.L. Chetagurova*. Vladikavkaz: Severo-Osetinskij institut gumanitarnych i social'nych issledovanij, 96-115.
- Dzasochov, Gigo Batčerievič (Grigorij Ivanovič) (1909-1999). *Kosta Chetagurov. Kritiko-biografičeskij očerk. Stichotvorenija. Pis'ma i vospominanija. Dokumenty k biografii. Portrety*. Možajsk: Menedžer. Ristampa, a cura di A. Gutiev, dell'edizione Rostov na Donu: Ėlektro-tipografija M.I. Guzman, 1909.
- Džatiev, Totyrbek (1953). «Sočinenija Kosta Chetagurova». *Literaturnaja gazeta*, 21, 17 fevralja, 3.
- Džattiaty, Georgij Petrovič (1983). «Pervyj recenzent 'Osetinskoj liry' Kosta Chetagurova». *Izvestija Jugo-Osetinskogo Naučno-Issledovatel'skogo Instituta*, 28, 189-94.
- Džugaev, Georgij (1981). «Istoki poëzii Kosta. V narodnom tvorčestve». *Mjatežnaja lira gorca. Sbornik materialov prazdnovanija 120-letija so dnja roždenija Kosta Chetagurova*. Pod redakciej A.G. Kučieva. Ordžonikidze: Ir, 141-5.
- Džusojty, Nafi Grigor'evič (1976). «Kosta Chetagurov». Chetagurov, Kosta, *Stichotvorenija i poëmy*. Vstupitel'naja stat'ja, sostavlenie, podgotovka teksta i primečanija N. Džusojty. Leningrad: Sovetskij pisatel', 5-48.

- Èjdlin, Lel Zalmanovič (1969). «Kogda poèt perevodit... Vostok Anny Achmatovoj». *Inostrannaja literatura*, 12, 210-17.
- Epchiev, Tatari Aslanbekovič (1951). «O tvorčestve Kosta Chetagurova (Predislovie k izdaniju)». Chetagurov, Kosta, *Sobranie sočinenij v trech tomach*. Tom pervyj: *Iron fændyr – osetinskaja lira*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk, 5-58.
- Èventov, Isaak Stanislavovič (1988). «Posleslovie». *Zvezda*, 7, 199-205.
- Fadeev, Aleksandr Aleksandrovič (1941a). *Kosta Chetagurov. Sbornik pamjati velikogo osetinskogo poëta*. Pod redakciej A.A. Fadeeva. Moskva: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury.
- Fadeev, Aleksandr Aleksandrovič (1941b). «Bratstvo narodov». Fadeev 1941a, 3-5.
- Ferrari, Aldo (2015). *Quando la Russia incontrò il Caucaso. Cinque storie esemplari*. Milano: Guerini e Associati.
- Gasparov, Michail Leonovič (1993). *Storia del verso europeo*. Bologna: il Mulino. Traduzione di *Očerk istorii evropejskogo sticha*. Moskva: Nauka, 1989.
- Germanov, Georgi Dimitrov; Dudevski, Hristo Lalev; Boeva, Ljudmila Josifovna (redakcionna kollegija) (1989). *Pisateli na narodite na Săvetskija săjuz. Enciklopedičen spravočnik*. Sofija: Dăržavno izdatelstvo "D-r Petăr Beron".
- Glen, Nika Nikolaevna (1986). «Perevody». Achmatova, Anna, *Sočinenija v dvuch tomach*. Tom vtoroj: *Proza. Perevody*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 434-51.
- Glen, Nika Nikolaevna (1990). «Perevody». Achmatova, Anna, *Sočinenija v dvuch tomach*. Tom vtoroj: *Proza. Perevody, izdanie 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 467-83.
- Gumilëv, Nikolaj Stepanovič (1994). «Perevody stichotvornye». *Kogda ja byl vlyublen... (Stichotvorenija. Poëmy. P'esy v stichach. Perevody. Rasskazy)*. Moskva: Škola-Press, 607-12.
- Guriev, Tamerlan Aleksandrovič (2009). *Kosta. Selected poems*, interlinear translations by T.A. Guriev. Vladikavkaz: SOIGSI.
- Imposti, Gabriella (2011). «'Una faticosa forma di ozio'. Anna Achmatova e la traduzione letteraria». Palusci, Oriana (a cura di), *Traduttrici. Female Voices across Languages*. Trento: Tangram edizioni scientifiche, 147-59. Intersezioni/Intersections, collana di anglistica 4.
- Kaloev, Boris Aleksandrovič (1999). *Vtoraja rodina Kosta*. Vladikavkaz: Ir.
- Knobloch, Johann (1951). «Chetägkaty, Kosta (Konstantin Chetagurov)». Frauwallner, Erich; Giebisch, Hans; Heinzl, Erwin (Hrsg.), *Die Weltliteratur. Biographisches, literarhistorisches und bibliographisches Lexikon in Übersichten und Stichwörtern*. Bd. 1. Band (A-G; Aakjaer-Grieg). Wien: Brüder Hollinek, 285.
- Kovalenko, Svetlana Alekseevna (2001). «Anna Achmatova (Ličnost'. Realnost'. Mif)». *Anna Achmatova. Pro et contra. Antologija*. Tom 1. Sankt-

- Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 7-56.
- Koroleva, Nina Valerianovna (2004). «'I vot čužoe slovo prostupaet...'. O perevodach Anny Achmatovoj». Achmatova, Anna, *Sobranie sočinenij*. Tom 7 (dopolnitel'nyj): *Perevody 1910-1950-e gody*. Moskva: Èllis Lak 2000, 7-68.
- Koroleva, Nina Valerianovna (2005). «'I vot čužoe slovo prostupaet...'. O perevodach Anny Achmatovoj». Achmatova, Anna, *Sobranie sočinenij*. Tom 8 (dopolnitel'nyj): *Perevody 1950-1960-e gody*. Moskva: Èllis Lak 2000, 7-30.
- Krajneva, Natalija Ivanovna; Pesockij, Èrnest Viktorovič (1989). «Poètičeskie perevody Anny Achmatovoj». *Zvezda*, 6, 39-42.
- Levik, Boris Veniaminovič (1966). «Perevody Anny Achmatovoj». *Inostrannaja literatura*, 10, 262-4.
- Levonevskij, Dmitrij Anatol'evič (1988). «Istorija 'bol'sogo bloknota'». *Zvezda*, 7, 190-9.
- Malinkin, A.S. (1941). «Poèzija Kosta Chetagurova». Fadeev 1941a, 17-40.
- Mkrtčjan, Levon Mkrtyčevič (1992a). *Anna Achmatova. Žizn' i perevody*. Egvard: Samizdat.
- Mkrtčjan, Levon Mkrtyčevič (1992b). «V poslevoennye gody ja mnogo perevodila. Štrichi k portretu A. Achmatovoj - perevodčicy». *Vestnik Erevanskogo universiteta*, 1, 65-79.
- Najfonova, Fatima Tasoltanovna (2005). «Perevody Anny Achmatovoj iz osetinskoj poèzii». *Gornyj veter*, 7-8, 49-50.
- Najfonova, Fatima Tasoltanovna (2015). «... i uznajut golos moj». Achmatova, Anna, *Perevody iz osetinskoj poèzii*. Vladikavkaz: Ir.
- Najman, Anatolij Genrichovič (1999). *Rasskazy o Anne Achmatovoj*. Izdanie obnovlennoe i dopolnennoe. Moskva: Vagrius.
- Pasternak, Boris (1990). «Boris Pasternak i Kajsyn Kuliev». *Družba narodov*, 2, 259-70.
- Pavlovskij, Aleksej Il'ič (1991). *Anna Achmatova. Žizn' i tvorčestvo* (kniga dlja učitelja). Moskva: Prosveščenie.
- Petrovych, Marija Sergeevna (1991). *Izbrannoe. Stichotvorenija. Perevody. Iz pis'mennogo stola*. Sostavlenie, podgotovka teksta Ariny Vital'evny Golovačevoj, Niki Nikolaevny Glen. Moskva. Chudožestvennaja literatura.
- «Pisateli rasskazyvajut» (1957). *Kul'tura i žizn'*, 1 (janvar'), 11-4.
- Rennert, Helmut (1967). «Chetagurov Kosta». Jünger, Harri (Hrsg.), *Literaturen der Völker der Sowjetunion, mit 16 Phototafeln*. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 160.
- Sabaev, Sulejman Bazeevič (1989). *K.L. Chetagurov i russkaja literatura*. Ordžonikidze: Ir.
- Šilov, Lev Aleksevič (1989). *Anna Achmatova (100 let so dnja roždenija)*. Moskva: Znamja.

- Struve, Nikita Alekseevič (1989). «Vosem' časov s Annoj Achmatovoj». *Zvezda*, 6, 118-26.
- Svirskij, Aleksej Ivanovič (1941). «Osetinskij Nekrasov». Fadeev 1941a, 146.
- Takoev, R. (1959). «Kosta L. Khetagurov. On the Occasion of the Centenary of His Birth (1859-1959)». *Caucasian Review*, 9, 123-129.
- Tarkovskij, Arsenij Aleksandrovič (1965). «Predislovie». *Golosa poètov. Stichi zarubežnyh poètov v perevode Anny Achmatovoj*. Moskva: Progress. Mastera poètičeskogo perevoda, vypusk 4, 5-11.
- Tarkovskij, Arsenij Aleksandrovič (1974). «Pered snegom (1941-1962)». *Stichotvorenija*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 47-152.
- Timenčik, Roman Davidovič (2005). *Anna Achmatova v 1960-e gody*. Moskva; Toronto: Vodolej-The University of Toronto Publishers.
- Tomelleri, Vittorio; Salvatori, Michele (2014). «Per una traduzione dell'Osetinskaja lira di Kosta Chetagurov» [online]. Ferrari, Aldo; Guizzo Daniele (a cura di), *Al crocevia delle civiltà. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 123-47. *Eurasiatica. Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale* 1. DOI 10.14277/97735-54-0/EUR-1-5.
- Trilati, T. (1958). «Literature on Ossetia and the Ossetians». *Caucasian Review*, 6, 107-26.

Armenia, Caucaso e Asia Centrale

Ricerche 2017

a cura di Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli e Vittorio Tomelleri

Kosta Levanovič Chetagurov

Due poesie

Vittorio Tomelleri

(Università degli Studi di Macerata, Italia)

Michele Salvatori

(Università degli Studi di Macerata, Italia)

Presentiamo al pubblico italiano e italofono la traduzione di due brevi componimenti del poeta osseto Kosta Chetagurov, che fanno parte della raccolta *Iron Fændyr* (Lira osseta); per informazioni sulla vita e l'opera dell'autore si rinvia ai lavori di Tomelleri, Salvatori (2014) e Ferrari (2015, 115-33).

Il testo osseto, traslitterato e glossato lessicalmente e morfosintatticamente secondo le convenzioni delle *Leipzig Glossing Rules* (<https://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php>), viene pubblicato in ortografia moderna sulla base dell'edizione del 1999 a cura di Aza Aslamurzaevna Chadarceva (Chetagurov 1999).

Le traduzioni inglesi, che affiancano l'originale osseto, si devono alla penna del compianto Tamerlan Aleksandrovič Guriev (2009).

L'edizione osseta è inoltre accompagnata dalla riproduzione facsimilare dell'autografo (Chetagurov 1989).

La traduzione italiana vuole fornire un contributo alla comprensione del testo senza avere alcuna pretesa di poeticità.

Bibliografia

- Chetagurov [Xetægkaty], K'osta (1989). *Iron fændyr. Faksimilon rauağd*. Cxinval: Rauağdad «Iryston».
- Chetagurov, Kosta (1999). *Uacmysty æxxæst æmbyrdgond fondz tomæj / Polnoe sobranie sočinenij v pjati tomach, fyccag tom / tom per-vyj*. Dzæudžyq'æu: Gassity Viktory nomyl respublikon rauağdadon-poligrafion kuystuat.
- Chetagurov [Khétagourov], Kosta (2005). *Ossoba. Essai ethnographique (1894). L'Ossétie traditionnelle vue par un Ossète*. Traduit du russe et commenté par L. Arys-Djanaïéva et I. Lebedynsky. Paris: Errance.
- Ferrari, Aldo (2015). *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*. Milano: Guerini e Associati.
- Guriev, Tamerlan Aleksandrovič (2009). *Kosta. Selected poems*, interlinear translations by Tamerlan A. Guriev. Vladikavkaz: IPO SOIGSI.
- Tomelleri, Vittorio Springfield; Salvatori, Michele (2014). «Per una traduzione dell'Osetinskaja lira di Kosta Chetagurov» [online]. Ferrari, Aldo; Guizzo, Daniele (a cura di), *Al crocevia delle civiltà. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. Eurasiatica. Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale 1, 123-47. DOI 10.14277/97735-54-0/EUR-1-5.

Յօ՞ղիկ...

Ե Յօղիկ, - արժարեալ կայծնսցոյն,
 Բաւարձնսցոյն միև մա մարձ...
 - Քրիստոս Կ, քրիստոս, - շաղձնսցոյն,
 Ունայտան զամ զձ ձա յարձ!...

Յօղիկ, - արժեւորնսցոյն իւծոյ, -
 Մարմնաւոր, զի յարմար
 Մարմնաւոր զարմար կոյն, -
 Ամի արժարեալ մա իւծոյն
 Տարձան արժարեալ մա մոյն.

Ի՞նչ ձոն արժարեալ Կ մտնայն, -
 Ի՞նչ ձոն կայծնսցոյն մա ձոյն,
 Կի իւծոյն արժարեալ զձոյն,
 Ունայտան զամ ձա յարձ!...

Зонын

Зонын, æфсæрмæй кæудзыстут,
Бавæрдзыстут мын мæ мард,
«Рухсаг у, рухсаг, – зæгъдзыстут, –
Ницæмæн уал уыд дæ цард!»
Зонын, æргæвддзыстут исты, –
Мардыл ма чи дары ком? –
Алчи æфсæстæй мæ хисты
Ссардзæн арахъхъæй мæ ном.
Иу бон æгъгъæд у мысынæн,
Иу бон кæндзыстут мæ дзырд,
Уый фæстæ ферох уыдзынæн, –
Ничиуал зондзæн мæ цырт.

I know

I know – you'll cry in decency,
You'll bury my dead body (corpse), –
“May his memory live long – you'll say, –
Your life was of no use any longer!”
I know – you'll kill some animal, –
Who keeps the fast? –
Everybody will remember my name with *araq'*
At the funeral.
One day will be enough for memory,
A day you'll talk about me,
Then I'll be forgotten, –
No one will know my tombstone.

Lo so

Lo so, piangerete per rispetto,
seppellirete il mio cadavere,
direte “Possa tu essere luminoso,
la tua vita non ha più senso”.
Lo so, farete qualche sacrificio,
chi digiunerà ancora per il morto? –
Ognuno sazio al mio funerale
ricorderà il mio nome con la *araq'*.¹
Un giorno è sufficiente per ricordare,
un giorno parlerete di me,
dopo di che sarò dimenticato, –
nessuno saprà più dov'è la mia tomba.

1 La bevanda alcolica denominata *araq'* viene fra l'altro impiegata quando si pronuncia un'orazione funebre (Chetagurov 2005, 63).

Zon-yn
I know

zon-yn	æfsærm-æj	kæu-dzy-stut		
know.PRS-IND.1SG	shame-ABL	cry-FUT-2PL		
ba-vær-dzy-stut	myn	mæ	mard-Ø	
PFV-bury-FUT-2PL	CL.1SG.DAT	CL.1SG.GEN	corpse-NOM(DO)	
ruxsag u	ruxsag	zæğ-dzy-stut		
shiny be.IMP.2SG	shiny	say(PFV)-FUT-2PL		
ni-cæmæn	ual	uyd	dæ	card-Ø
NEG-PRON.INAN.nothing.DAT	ADV.more	be.PAST.3SG	CL.2SG.GEN	life-NOM(S)
zon-yn	ærgævd-dzy-stut	is-ty		
know.PRS-1SG	slaughter-FUT-2PL	INDEF.INAN.something.NOM(DO)		
mard-yl	ma	či	dar-y	kom-Ø
corpse-ADES	PTCL	INT.AN.NOM	hold.PRS-3SG	mouth-NOM(DO)
alči	æfsæst-æj	mæ	xist-y	
INDEF.AN.everyone.NOM	sated-ABL	CL.1SG.GEN	funeral-INES	
s-sar-dz-æn	araq-æj	mæ	nom-Ø	
PFV-find-FUT-3SG	araq'a-ABL	CL.1SG.GEN	name-NOM(DO)	
iu	bon-Ø	æğğæd u	mys-yn-æn,	
NUM.one	day-NOM(S)	enough be.PRS.3SG	remember-INF-DAT	
iu	bon-Ø	kæn-dzy-stut	mæ	dzyrd-Ø
NUM.one	day-NOM	make-FUT-2PL	CL.1SG.GEN	word-NOM(DO)
uyj	fæstæ	fe-rox	uy-dzyn-æn	niči-ual
DEM.GEN	POSTP.after	PFV-forgotten	be-FUT-1SG	INDEF.AN.nobody.NOM(S)-ADV.more
zon-dz-æn	mæ	cyrt-Ø		
know-FUT-3SG	CL.1SG.GEN	grave-NOM(DO)		

Խոյ, ճիւղիւն!..

Եւրօ քաղաքի մէջ շարժաւոր իրաւունք.

Եւրօ-ի մէջ իրաւունք!

Եւրօ քաղաքի մէջ իրաւունք
Եւրօ-ի մէջ իրաւունք.

-Խոյ, ճիւղիւն, - արտօք քաղաքի մէջ,
Եւրօ-ի մէջ

Ամէն քաղաքի մէջ իրաւունք
Եւրօ-ի մէջ իրաւունք!

Եւրօ-ի մէջ իրաւունք իրաւունքի մէջ
Եւրօ-ի մէջ իրաւունք

Եւրօ-ի մէջ իրաւունք իրաւունքի մէջ
Եւրօ-ի մէջ իրաւունք!..

Մաքուր իրաւունք

Æй, джиди!

Бирæ фæлмæн тынтæ зæрдæ нывæнды, –
 Бар ма йын ратт!..
 Бирæ цыдæртæ мæгуыры фæфæнды
 Иуæй-иу хатт.
 «Æй, джиди, – афтæ фæзæгъы йæхицæн, –
 Искуы æз дæр
 Адæмы фарнæй куы скæнин мæхицæн
 Кад æмæ сæр!
 Тарфдæр мæ зæрдæ йæхимæ куы хæссид
 Искæй зынад,
 Дунейы хæртæй хуыздæр мæм куы кæсид
 Уарзондзинад!..»

Oh, if only!

A lot of soft rays the heart radiates, -
 Give it will (right).
 A lot of things a poor wishes
 Sometimes.
 “Oh, if only, - he says usually to himself, -
 In future I could
 Make of people’s blessings
 Honour and fame for myself!
 Could my heart feel even better
 The sufferings of others,
 Of all the blessing I’d consider the best
 Love!

Oh, se solo!

Il cuore ordisce molti soffici panni [= il cuore nutre molte speranze]
 Lascialo fare!
 Un povero desidera molte cose
 di tanto in tanto.
 «Oh se – così è solito dire a se stesso –,
 se un giorno anch’io
 potessi procurarmi per effetto della fortuna del popolo
 gloria e fama!
 Potesse un giorno il mio cuore portare a se stesso più dolorosamente
 il dolore di qualcuno,
 Potesse un giorno apparirmi migliore tra tutti i beni del mondo
 l’amore!».

Æj, džidi!
Oh, if only...!

biræ fælmæn tyn-t-æ zærdæ-Ø nyvænd-y
 many soft cloth-PL-NOM(DO) heart-NOM(S) wrap-PRS.3SG

bar ma jyn ratt-Ø
 allow PTCL CL.3SG.DAT AUX.give(PFV)-IMP.2SG

biræ cy-dær-t-æ mæguyr-y
 many something.INTR-PTCL(INDEF)-PL-NOM poor-GEN

fæ-fænd-y iuæj-iu xatt
 HAB-wish-PRS.3SG many-FREQ times

æj džidi aftæ fæ-zæġ-y jæxicæn
 INTERJ if only ADV.so HAB-say(PFV)-3SG REFL.3SG.DAT

iskuy æz dær
 ADV.some time 1SG.NOM CONJ.also

adæm-y farn-æj kuy s-kæn-in mæxicæn
 people-GEN luck-ABL CONJ.if PFV-do-SBJV.1SG REFL.1SG.DAT

kad-Ø æmæ sær-Ø
 honour-NOM(DO) CONJ.and glory-NOM(DO)

tarf-dær mæ zærdæ-Ø jæximæ kuy
 painful-COMP CL.1SG.GEN heart-NOM(S) REFL.3SG.ALL CONJ.if

xæss-id is-kæj zynad-Ø
 carry-SBJV.PRS.3SG INDEF-AN.GEN complaint-NOM(DO)

dune(j)-y xærz-t-æj xuyz-dær mæm kuy
 world-GEN good\PL-PL-ABL better\COMP-COMP CL.1SG.ALL CONJ.if

kæc-id uarzondzinad-Ø
 appear-SBJV.PRS.3SG love-NOM(S)

Questo nuovo volume della serie Eurasiatica. Quaderni di Studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale delle Edizioni Ca' Foscari di Venezia raccoglie diversi articoli dedicati all'Armenia, al Caucaso e all'Asia Centrale. Gli articoli del volume vanno dall'archeologia alla letteratura, dal folclore alla storia, dalla storia del cristianesimo orientale all'arte, dalla narrazione di viaggio all'urbanistica. Un'intera sezione è dedicata agli studi osseti, di grande interesse non solo nell'ambito caucasico e in quello iranistico, ma anche per quel che riguarda la storia e la cultura russe.



Università
Ca'Foscari
Venezia

