PROGRESSUS

XI
1/2024

nuova immagine

Progressus è promosso da

nuova immagine

Progressus con Agrhistory Lab è membro di EURHO e un suo rappresentate fa parte del consiglio direttivo internazionale dell'associazione.

european rural history organisation

AgrHistory Lab

Direzione
Silvia Bianciardi (direttore scientifico), Giacomo Zanibelli (condirettore)

Redazione
Domenico Elia, Alessandra Mita, Maria Cristina Piva, Vito Ricci, Elisabetta Sellaroli, Alice Tavares

Comitato Scientifico
Fabio Bertini, Lea Cimino, Pietro Paolo Cannistraci, Piero Nicola di Girolamo, Roberto Fari- nelli, Eva Fernandéz Garcia, Luca Fiorito, Pasquale Iuso (coordinatore), Marina Garone Gravier, Antonella Meniconi, Outi Merisalo, Bruno Pellegrino, Edoardo Peñalosa, Andrea Sangiovanni, Alessandra Bulgarelli, Gavina Cherchi, Gioachino Chiarini, Giuseppe Conti, Marcello Marchioni, Gustavo Mola di Nomaglio, Stefano Moscadelli, Monika Poettinger, Pedro Porras, Maurizio Ridolfi, Diana Toccafondi, Manuel Vaquero Piñeiro, Stefano Traini, Mario Viana, Georges Virlogeus, Andrea Zagli.

Norme redazionali
http://www. rivistaprogressus. it/wp-content/uploads/Norme-redazionali-Progressus. pdf

Codice Etico
http://www. rivistaprogressus. it/wp-content/uploads/codice-etico. pdf

Registrazione Tribunale di Siena n. 2 del 29 aprile 2013
Direttore Responsabile: Giacomo Zanibelli

La rivista ha cadenza semestrale - Nuova serie

La rivista Progressus adotta il sistema di valutazione double blind peer review Progressus è

inserita tra le riviste scientifiche delle Aree 10, 11 e 14 dell'ANVUR ISSN 2532-7186

(CARTACEO) - 2284-0869 (ONLINE)

© nuova immagine editrice
Via Ucciano 3 I 53018 Sovicille
<http://nielibrionline.it> info@nuovaimmaginesiena.it

SOMMARIO

p. **SYMBOLAE**

5 "Non è il tuo medico a preservarti dalla malattia, ma io, l'unico, che ti cura". Il rapporto fra medicina e nel pensiero di Nachmanide (1194-1270)
Francesco Bianchi

25 Armenian merchant networks in sout-eastern Europe, 1350-1850: mobility, interactivity and adapatbility
Alexander Oxipian

47 Emblema e identità. Segni e simboli del mutamento sociale
Lorenzo G. Baglioni

SYMBOLAE

"NON È IL TUO MEDICO A PRESERVARTI DALLA MALATTIA, MA IO, L'UNICO, CHE TI CURA". IL RAPPORTO FRA MEDICINA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI NACHMANIDE (1194-1270)*

Francesco Bianchi

Riassunto: Esegeta, cabalista, leader politico e spirituale del giudasimo catalano, Mosè ben Nachman, (1194-1270) noto col nome latinizzato di Nachmanide esercitò anche la professione di medico. Questo articolo vuole indagare questo aspetto misconosciuto della sua vita, alla luce della formazione culturale e scientifica del medico ebreo medioevale. Le due testimonianze presenti nei responsa di Shelomoh ben Adret e l'analisi dei suoi scritti in cui abbondano sia le riflessioni teoriche sulla liceità di essere curato da un medico e sull'etica che il medico deve eseguire sia quelle pratiche sul cibo, su alcune malattie e soprattutto sul trattato ginecologico sottolineano la costante attenzione per la medicina. Pur avendo ben presente la "biblioteca medica" degli antichi, Nachmanide ritiene che il medico non potrà mai scorgere la realtà più profonda, il cosiddetto "miracolo nascosto", che si nasconde dietro ogni malattia e che può essere svelato soltanto dalla speculazione religiosa.

Parole Chiave: Mosè ben Nachman (Nachmanide), storia della medicina, ginecologia, cibo, etica medica

Abstract: An exegete, kabbalist, political, and spiritual leader of Catalan Judaism, Moses ben Nachman, (1194-1270) known by his Latinized name of Nachmanides also practiced medicine. This article seeks to investigate this misunderstood aspect of his life in light of the medieval Jewish physician's cultural and scientific training. The two testimonies in the responsa of Shelomoh ben Adret and the analysis of his writings in which both theoretical reflections on the permissibility of being treated by a physician and on the ethics to be performed by the physician abound and practical ones on food, certain diseases, and especially the gynecological treatise underscore the constant focus on medicine. Nachmanides is well aware of the "medical library" of the ancients, but he believes that the physician can never discern the deeper reality, the so-called "hidden miracle," which lies behind every disease and can only be revealed by religious speculation.

Keywords: Moses ben Nachman (Nachmanides), History of Medicine, gynecology, food rules, medical ethics

* Una prima versione di questo articolo fu presentata a Velletri il 6 giugno 2018 in occasione del Convegno di studi su "Religione e Medicina" tenutosi presso il locale "Museo delle Religioni R. Pettazzoni". Dal moemnto che la prevista pubblicazione degli atti non ha mai avuto luogo, ringrazio il curatore del convegno I. Baglioni per il permesso di pubblicarne in altra sede una versione rivista e aggiornata.

Mosè ben Nachman, noto con l'acronimo ebraico di Ramban e col nome latinizzato di Nachmanide fu una personalità poliedrica (Perani, 1998, pp. 30-52; Yisraeli 2020): nato a Girona nel regno d'Aragona (1194) fu commentatore della Torah, cabalista prudente e riservato, omileta, portavoce del giudaismo catalano nella controversia insorta con le comunità ebraiche di Provenza e di Spagna sul pensiero e sulle opere di Maimonide, difensore del giudaismo dalle accuse del domenicano Pau Christià *olim* Saul di Montpellier nella disputa di Barcellona (21-25 Luglio 1263). Avendo pubblicato un proprio resoconto della disputa, Nachmanide fu costretto ad abbandonare Barcellona e a trovare rifugio in terra di Israele dove morì nel 1270. Questa multiforme attività non gli impedì di esercitare anche la professione di medico. A differenza di Maimonide, la cui attività di medico in Egitto è ben documentata (Langermann, 2004, pp. 274-302) quella relativa a Nachmanide è pressoché ignorata (Roth, 2003, pp. 433-442: p. 437 rileva che nella sua arte condivise le superstizioni del suo tempo) oppure data per scontata a partire dall'età moderna nelle opere di R Gedaliah ibn Yahya e di R Yosef Solomon Delmedigo. Ci si accontenta di affermare, infatti, che Nachmanide "praticò la medicina per guadagnarsi da vivere" (Chavel, 1960, p. 17). Vale perciò la pena di esplorare di nuovo il rapporto fra il maestro di Girona e la medicina. Cominceremo dalla formazione che tradisce l'eredità biblico-talmudica e quella ippocratico-galenica, mediata attraverso il mondo arabo per passare al ruolo del medico nella *societas christiana* e nel giudaismo catalano della prima metà del XIII secolo. Esamineremo, poi, le poche testimonianze sull'esercizio della professione medica di Nachmanide e i potenziali campi d'intervento. Analizzeremo, infine, alcuni esempi del rapporto fra fede e medicina desunti dal Commento alla Torah e dalla *Torat ha'adam*.

L'eredità biblica e talmudica

All'inizio del XII secolo, fra le comunità ebraiche del mondo iberico, lo studio della medicina iniziava una volta conclusa l'istruzione religiosa (Abrahams, 1911, p. 336), intorno ai quattordici anni. Il futuro medico conosceva già le parti della letteratura biblica e talmudica interessate alla salute e all'igiene dell'uomo; il lessico biblico tradisce, infatti, una certa conoscenza dell'anatomia umana e di diverse malattie (Wolff, 1976, pp. 84-104; Testa, 1995, pp. 253-267), benché l'Israele antico non ebbe mai una classe di medici/sacerdoti come quella presente in Mesopotamia e in Egitto (Avalos, 1996; Brown, 2004, pp. 584-601). Il sacerdote si preoccupava di verificare l'integrità fisica e la purità rituale di chi accedeva al tempio di Gerusalemme. La presenza del medico, in ebraico *rofe'*, si limitava, come dimostra

il libro di Geremia (ad. es. Geremia 8,22), alla cura di traumi e ferite Solo nei libri delle Cronache, fra la fine dell'epoca persiana e l'inizio di quella ellenistica, l'attività del medico produsse reazioni polemiche. 2 Cronache 16,11 narra che il re Asa per guarire da una malattia di difficile identificazione si affidò ai medici piuttosto che a Dio e fu punito con la morte (Williamson, 2000, pp. 275-277). All'intervento divino mediato dal profeta Isaia, si affidò invece il re Ezechia ottenendo la guarigione. Il libro del Siracide – composto nella prima metà del II secolo – descrive per la prima volta il medico e del farmacista (De Virgilio, 2000, pp. 313-329). Nella pur incompleta versione ebraica del libro, Siracide 38,13 invita a onorare

> il medico per le sue prestazioni, perché il Signore ha creato anche lui; Dall'Altissimo, infatti, viene la guarigione e anche dal re riceve doni; la scienza del medico lo fa procedere a testa alta, egli è ammirato anche fra i grandi.

Il testo loda Dio per i medicamenti creati dalla terra per mezzo dei quali «il medico toglie il dolore e…il farmacista prepara le misture» (Siracide 38,14). La traduzione greca del libro è assai meno universalistica, poiché il medico è identificato con Mosè (Piwowar, 2019, pp. 31-62). Anche se il testo non fu mai accettato nel canone ebraico, è singolare che il Talmud e altri scritti giudaici lo citino per celebrare l'arte medica. Anche il Talmud accorda al medico una posizione importante (Preuss, 1923; Cosmacini, 2001, pp. 37-44): *bKiddushin* 66d consiglia di non vivere in una città senza medico, mentre *bBaba Qamma* 85a definisce "un medico lontano…utile quanto un occhio cieco". Molti trattati tamudici danno consigli sull'igiene del corpo, sulla perfezione fisica e morale, sul regime alimentare, sulle cure da seguire e sui farmaci da assumere, benché rimanga irrisolto il rapporto fra l'attività del medico e l'intervento di Dio (Efrati, 2008, pp. 107-111). Pure, la letteratura talmudica, come quella apocrifa, lamenta la perdita dei libri medici e dei ricettari farmaceutici scritti da Noè e giunti, attraverso Sem e Abramo, a Mosè e a Salomone (Caballero Navas 2020, p. 321). Così scriveva Mosè Maimonide, *Guida dei Perplessi* II & 71 (trad. Zonta, 2003):

> Sappi che molte scienze che servivano a verificare queste cose (astronomia…) e che esistevano nella nostra religione sono andate perdute nel corso dei tempi con il predominio su di noi delle false religioni". (pp. 250-251)

Anche Nachmanide afferma nel prologo al Commento alla Genesi (Chavel, 1971):

> Re Salomone, pace a lui, al quale Dio aveva concesso sapienza e conoscenza, la attinse tutta dalla Torah e da essa studiò finché conobbe il segreto di tutte le cose create, persino delle forze e delle proprietà delle piante, cosicché scrisse su di loro anche un libro di Medicina, com'è scritto (1 Re 5,13): *Ed egli parlò di alberi a partire dal cedro che si trova nel Libano fino all'issopo che germoglia dal muro.* (p. 12).

Il medioevo

Facendo tesoro di questa eredità il futuro medico si disponeva, come nel mondo islamico, alla sequela di un maestro capace di trasmettere le indispensabili conoscenze teoriche e pratiche. La professione era riservata esclusivamente agli uomini, benché C. Caballero Navas (2023, pp. 209-216) abbia rivelevato che alcune donne esercitavano informalmente l'arte medica. Su questa indispensabile trafila abbiamo le interessanti surveys di Valls i Pujol (2005, pp. 223-278) e di Veronese (2010, pp. 159-163). Luogo dell'apprendimento poteva essere la famiglia paterna – nel *Sefer Hasidim*, di ambiente askenazita, un padre chiede al figlio di studiare con lui la medicina – quella del futuro suocero, come informa un contratto redatto a Marsiglia nel 1431 o ancora un maestro a pagamento. In questo caso un contratto di ambiente provenzale prevede che l'allievo pagherà il proprio debito al maestro in due rate, all'inizio dell'istruzione e dopo aver superato l'esame abilitante. Il percorso educativo consisteva, come rileva Jankrift (2005, 330-335), nell'osservazione attenta del maestro e nell'applicazione dei suoi insegnamenti. Laddove nel mondo islamico la presenza di ospedali pubblici permetteva agli studenti di fare pratica, in quello occidentale – come pure in quello ebraico – i compendi che raccoglievano l'insegnamento di uno o più maestri erano fondamentali. Ne scaturiva la necessità di avere accesso alla cosiddetta letteratura specializzata essendo, "una biblioteca ben fornita la sorgente primaria della formazione professionale" (Cosmacini, 2001, p. 98; Caballero Navas, 2005, pp. 275-292). Il processo di autoistruzione e di autoaggiornamento dipendeva in gran parte dalle competenze linguistiche individuali che, nel caso di Nachmanide, erano assai profonde. Quando Nachmanide menziona nel Commento alla Torah i "libri di medicina" dobbiamo presupporre la conoscenza delle principali opere in lingua ebraica. Di questo variegato e ben noto materiale (Cosmacini, 2001, 50-70; Caballero Navas, 2005, pp. 275-292), ricordiamo: il *Sefer Asaph* – un'opera d'incerta attribuzione, composta forse nel VI secolo nel tentativo di conciliare gli insegnamenti di Ippocrate e Galeno con l'antica sapienza ebraica; la seminale introduzione alla medicina di Isaac Israeli vissuto nel IX secolo; il *Sefer ha-yaqar* di Shabbetai Donnolo (913-982), di cui resta il *Sefer Mirqahat*, una sorta di vademecum terapeutico che

insegna a preparare svariati farmaci sulla base dell'esperienza clinica (Cuscito, 2014, pp. 93-106) Nachmanide non conosceva, però, soltanto l'ebraico, ma secondo un'ardita congettura di R. Perles (1858, pp. 119-120), anche le lingue classiche, il greco e il latino, lo spagnolo, il persiano e l'arabo. Se un dottissimo studio di P. Capelli (2009, pp. 117-142) ha provato questa supposizione per il greco e per il latino e le ricerche di N. Caputo (2007, pp. 159-179) hanno fatto altrettanto per lo spagnolo e il catalano, la conoscenza dell'arabo, essenziale per la medicina, resta ancora in discussione. R. Jospe (1987, pp. 67-93) l'ha difesa, poiché Nachmanide utilizza traduzioni originali della Guida dei Perplessi indipendenti dalle traduzioni conosciute o della citazione di singoli lemmi e parole, mentre M.Z. Cohen (2011, pp. 385ss) l'ha respinta, ammettendo il possibile intervento di qualche discepolo per mediare quella conoscenza. In un caso, come ha ricordato D. Margalith (1956, pp. 306-308), c'è la prova di questa mediazione, poiché l'allievo Yosef haQatan, tradurrà per Nachmanide il *Kitab haShilshul*, l'opuscolo sulla dissenteria di Averroè.

Ammettere la conoscenza dell'arabo, significa riconoscere che Nachmanide avrebbe potuto accedere all'immensa *bibliotheca arabica medica*, che includeva, soltanto per citarne i pilastri, il Canone di Avicenna e i sette principali opuscoli medici di Maimonide, composti in arabo e quasi tutti tradotti in ebraico dopo la sua morte. Ci sembra possibile, in virtù della cosiddetta "la circolazione mediterranea delle idee" e degli argomenti di R. Jospe, riconoscere a Nachmanide una certa conoscenza dell'arabo. Concluso questo *cursus studiorum*, il medico aveva davanti a sé due strade; quella maggiormente battuta da diversi medici ebrei portava all'inserimento nel nascente sistema di medicalizzazione nato dopo la fine della medicina monastica (Pouchelle, 2004, pp. 658-673) che portava a lavorare per conto di città, monasteri o privati cittadini con contratti quinquennali. Conosciamo degli esempi di questa situazione professionale in Spagna (Assis, 1998, pp. 33-49) e in Italia, in particolare in Umbria (Toaff 1989, pp. 265-285) e in Sardegna (Tasca & Rapetti, 2015, pp. 31-54), anche se per molti intellettuali, "*medicine was guided exclusively by the desire of an income*" (Caballero Navas, 2012, pp. 320-342; p 328).

L'accesso a questo mercato assai concorrenziale non prevedeva ancora, come avverrà con la fondazione delle prime facoltà di medicina a Salamanca, Palencia e Montpellier, un esame abilitante di fronte a una commissione di colleghi[1]. L'altra strada, quella seguita dagli *alfaqim*, dall'arabo *alhakim* "il saggio" o "il medico", designava chi esercitava la medicina a tempo pieno o *part-time* a corte, senza disdegnare la partecipazione a imprese economiche o

[1] I medici ebrei e musulmani a cui era vietato frequentare la facoltà di medicina potevano sostenere un esame, per così dire, da privatisti davanti a una commissione che includeva un medico della propria religione.

commerciali. Benché diversi decreti pontifici vietassero ai cristiani di avvalersi di medici ebrei, quest'ultimi continuavano ad esercitare l'arte medica a corte, come David Bonsenyor, medico dell'infante d'Aragona e i curanti ebrei alla corte del pur piissimo Alfonso X il Sabio. L'attività medica permetteva di ottenere, come rilevò Assis (1997, pp. 246-248) sia privilegi commerciali o fiscali (ad. es. l'esenzione dalle tasse), sia l'esenzione dal portare l'odioso segno e da restrizioni riguardanti la libertà di movimento o il domicilio), svolgendo un ruolo di guida politica e religiosa per le proprie comunità.

Nachmanide e la medicina

A questo punto possiamo introdurre i due testi che menzionano l'attività medica di Nachmanide. Essi fanno parte degli oltre 3000 *responsa* cioè risposte che il successore di Nachmanide, Shelomoh ben Abraham ben Adret (1235-1310) più noto con l'acronimo di Rashba, diede ai quesiti provenienti dalle comunità ebraiche provenzali, castigliane, francesi e persino tedesche (Feliu, 2002/2003, pp. 35-109). Il primo r*esponsum* (I, 120) tratta il caso in cui un medico ebreo possa curare una donna cristiana, perché rimanesse incinta. L'interpellante considera questo intervento terapeutico una violazione del divieto talmudico, imposto a una donna ebrea, (*bAvodah Zarah* 26a) di assistere una donna gentile durante il parto, poiché quest'ultima avrebbe allevato il figlio nell'idolatria. La risposta di Rashba muove dall'interpretazione del divieto talmudico: la donna ebrea può aiutare una partoriente cristiana in cambio di un compenso, per non suscitare l'inimicizia dei cristiani- Applicando la regola ermeneutica del *qal wahomer* cioè dell'argomento dal minore al maggiore, la risposta è estesa al medico che cura qualunque malato, visto che il rifiuto potrebbe provocare un rancore assai maggiore. Rashba adduce l'esempio di Nachmanide: "Mosè ben Nachman, che la sua memoria sia in benedizione, si occupò della stessa questione in casa di cristiani in cambio di un onorario".

Il secondo quesito (I:167), posto da Abba Mari of Lunel (1250 ca-1306 ca), il portavoce della corrente ostile al pensiero di Maimonide (Schwartz, 2005), chiede se sia lecito incidere su una lastra d'oro o d'argento l'immagine anepigrafa di un leone, seguendo l'uso dei libri di medici, per curare i reni. L'interrogante insinua che si tratti una superstizione, tanto più grave poiché usa una parte dell'immagine teriomorfa, presente nella visione dei quattro animali del profeta Ezechiele (Ezechiele 1). Anche in questo caso Rashba esprime un parere positivo, condizionato però dalla presenza sul ciondolo della sola immagine, la cui efficacia era dimostrata dai medici stessi, dal Talmud e dall'assunto che questi elementi

naturali possiedono proprietà sconosciute e miracolose. A sostegno della propria decisione c'è di nuovo *l'exemplum* di Nachmanide (Feliu 2002/2003):

> Ho sentito dire che il mio maestro, Mosè ben Nachman, che la sua memoria sia in benedizione, era solito fare questa immagine di leone alla quale ti riferisci e non ha mai provato nessuna sfiducia in proposito (I, 167) (p. 45).

Nella fattispecie, Nachmanide non si era basato soltanto sulle tradizioni talmudiche e cabbalistiche in cui si narrava che l'Adam Qadmon fece ricorso al potere dei metalli poiché non trovò giovamento nelle erbe e nei rimedi naturali, ma anche sulle credenze medievali che mescolavano medicina e astrologia, diffuse presso l'università di Montpellier. A distanza di pochi decenni, nel 1300, come nel 2002/2003 ricordava E. Feliu (pp. 43-45), il medico, teologo e filosofo catalano, Arnau de Villanova, preparò un amuleto per guarire Bonifacio VIII dai calcoli Siamo nel campo della *melothesia*, quel procedimento che attribuiva un segno dello zodiaco ad altrettanti distretti anatomici e che insegnava perciò a fabbricare talismani per curare varie malattie (García Aviles, 2008, pp. 87-99). Per realizzarli furono composte apposite opere in ambiente cristiano (cfr. il perduto Libro delle Figure citato da Abba Mari, il *De sigillis* di Arnau de Villanova e un trattato di Bernardo Gordon sulla realizzazione di sigilli e immagini contro diverse malattie) sia in quello ebraico come ricorda J. Shatzmiller (1982/1983, pp. 383-407) a proposito del Libro delle dodici costellazioni. E' possibile che una scuola medica come quella di Montpellier conoscesse in questo campo qualche collaborazione fra medici cristiani e ebrei.

Queste magre testimonianze potrebbero far credere, seguendo J.O. Leibowitz (1983, pp. 209-219; 257-258 sommario inglese) che in seguito al trasferimento da Girona a Barcellona e alla mole crescente di impegni religiosi, amministrativi e comunitari, Nachmanide avesse effettivamente abbandonato la professione medica, pur mantenendo un vivo interesse per il tema evidente nei numerosi riferimenti nel Commento alla Torah. Pure, queste conclusioni non sembrano convincenti per almeno due motivi; il primo motivo risiede nel fatto che i due *responsa* di Rashba, purtroppo non datati, ricordano la centralità di Nachmanide per il giudaismo catalano; il secondo è insito nei molteplici passi del Commento alla Torah e della *Torat ha'Adam* dedicati ai temi medici. Tutto ciò fa pensare che la medicina faceva parte della pratica quotidiana e della riflessione teorica di Nachmanide.

Il rapporto fra Giudaismo e medicina secondo Nachmanide

Analizziamo adesso come Nachmanide descrive il rapporto fra giudaismo, pratica della medicina e ruolo del medico. Il testo-base è il brano del Commento a Levitico 26,11 in cui YHWH aveva annunciato al popolo di Israele che cosa sarebbe avvenuto se avesse osservato o violato i precetti e i comandamenti (Chavel 1974):

> In via generale, quando Israele è in armonia (scl. con Dio), essendo una grande moltitudine, i loro affari non seguono afafttolordine naturale delle cose, né riguardo a se stessi, né in riferimento alla propria Terra, né collettivamente né individualmente, poiché Dio benedice il loro pane e la loro acqua e allontana dai loro ranghi la malattia, in modo che non abbiano bisogno di un medico e non debbano osservare nessuna delle regole della medicina, proprio perché Egli (scl. Dio)" ha detto (Esodo 15,26): '*Io sono l'Eterno che ti cura*".(p. 461).

Nachmanide prosegue, ricordando al lettore la disobbedienza di Israele alle acque di Mara e l'intervento divino per mano di Mosè, ma allarga la riflessione attraverso i ben noti *exempla* storici di Asa ed Ezechia. Le vicissitudini sanitarie del pio Ezechia confermano che, in caso di malattia, il giusto non consulterà i medici, che si occupano soprattutto di cosa mangiare e di cosa bere ma il profeta. Questa è la conclusione di Nachmanide (Chavel 1974):

> ..Se la pratica [di consultare] i medici fosse stata abituale fra loro, perché mai il versetto dovrebbe menzionare [come un atto peccaminoso il fatto] che Asa consultò i medici, dal momento che la sua colpa consisteva [anche] nel non cercare Dio? (pp. 461-462).

Nachmanide adduce allora quei testi talmudici che sottolineano l'assoluta antinomia fra chi fa la volontà di Dio e chi frequenta i medici come pure la corretta relazione fra malattia e guarigione. A suo giudizio, quest'ultima dovrebbe scaturire dalla punizione divina del peccato, ma il ricorso alla medicina ha abbandonato l'uomo alla mercé degli eventi naturali e all'abitudine di recarsi dal medico. Alla luce di questa situazione il medico deve curare il paziente anche se non fosse ebrao, come Nachmanide spiega diffusamente (Chavel 1974):

> Dal momento che una persona che si ammala va [dal medico] per essere curata, perché è abituata a richiedere l'aiuto del medico e *non appartiene nemmeno alla*

> *comunità dell'Eterno, la cui parte è nella sua vita* (*Esodo* 27,3), il medico non dovrebbe rifiutarsi di curarlo; né per timore che il paziente muoia mentre lo cura dal momento che il medico è preparato nel proprio mestiere), né per il fatto che pensa che solo Dio guarisce ogni carne, poiché le persone hanno già dichiarato la propria abitudine di ricorrere alla medicina" (p. 463).

Questa lunga e per molti versi contorta citazione richiede alcuni chiarimenti, in primo luogo sull'identità del paziente che non fa parte della comunità di Dio. Il problema era stato già affrontato da Maimonide in ambito islamico con esiti contradditori, come ha dimostrato una ricerca di Ofir Shemesh (2018, pp. 18-31). Riprendendo la giurisprudenza rabbinica classica Maimonide aveva sancito, infatti, nei *Mishne Torah* l'impossibilità di eseguire per ragioni di carattere unicamente medico la circoncisione su pazienti non ebrei. Il medico ebreo non doveva salvare i non ebrei, ma nemmeno provocarne la morte (*Hilkhot Mila* 3,7); quanto al parto di donne non ebree, il medico ebreo non doveva prestare la sua opera né di sabato né in qualsiasi altra occasione (*Hilkhot Shabbat* 2,12); nel caso di una frana avvenuta di sabato il medico avrebbe dovuto prestare assistenza soltanto agli ebrei rimasti coinvolti (*Hilchot Shabbat* 2,20-21). In entrambi i casi si fa eccezione per i proseliti. Ciononostante, nella pratica, Maimonide non considerava i musulmani idolatri, visto che mussulmani erano molti dei pazienti aspettavano il suo ritorno a casa per essere visitati e curati. Il dilemma era destinato a restare irrisolto e si riflette pure nell'attività medica di Nachmanide. A chi si riferisce, infatti, la citazione? Si tratta di un cristiano oppure di un ebreo che col suo comportamento si è escluso dalla propria comunità? A mio avviso, le due possibilità non si escludono, poiché l'aspetto qui prevalente è il dovere del medico di curare. L'obbligo sarà ribadito anche nel *Torat ha'Adam*. Si tratta di un supercommentario alla giurisprudenza ebraica (B. Richler, 1983, pp. 216-218; pp. 263-265; pp. 265-2) in cui Nachmanide discute di malattia, morte, sepoltura e lutto, offrono un parere spesso accettato dallo Shulhan Arukh (*yore Deah* 336) e dall'*Arba Turim*. Il capitolo *'Inyan haSakanah* studiato da M. Weingartner (2015, pp. 227-243) ribadisce che Dio non ha dato al malato il permesso di essere curato dal medico ma ha imposto a quest'ultimo, pena diventare colui che sparge il sangue per non aver salvato una vita, il dovere di curarlo. In questo modo il medico compirà una *mitzwà* positiva verso il paziente salvandogli la vita, benché in realtà l'unica cura efficace resti il pentimento dai propri peccati. L'argomentazione tradisce la posizione ambivalente di Nachmanide verso la scienza, che emerge dalla controversia sull'insegnamento di Maimonide che aveva opposto il giudaismo spagnolo a quello provenzale. Dagli studi di Ribera i Florit (2005, pp. 19-36) emerge che

nella disputa fra i novatori spagnoli favorevoli alll'insegnamento di Maimonide e i conservatori provenzali che ne richiedevano il bando, Nachmanide attacca in primo luogo Aristotele, l'empirico per eccellenza, perché negava la creazione dal nulla. Come rileva D. Berger (1983, pp. 107-112), Nachmanide accentua il ruolo del 'miracolo nascosto'. Esso serve non solo a rafforzare alcuni importanti dogmi del giudaismo cioè la *creatio ex nihilo*, la divina onnipotenza e la divina onniscienza, ma a spiegare anche la longevità e la sorprendente generatività dei patriarchi che è «un aperto e noto miracolo che va contro la natura» (Chavel, 1971, p. 556).

Nachmanide riconosce, però, la parte della legge naturale e dei cosiddetti 'accidenti' cioè delle malattie alle quali "gli uomini di mezzo", né troppo buoni né troppo cattivi, sono soggetti per i loro peccati. Proprio per queste persone è disponibile il medico del quale illustra i diritti e i doveri. Riguardo ai primi Y. T. Langermann (1996, pp. 154-155) ha rilevato che il medico non doveva includere nell'onorario il tempo impiegato a studiare (cioè la sua sapienza), ma quello profuso con impegno per il suo intervento clinico ed eventualmente i farmaci, invero piuttosto costosi, per la cura. Dal momento che secondo il Talmud restituire la salute al malato equivale a rendergli un bene perduto, il medico diventerà quasi un *imitator dei* ed esigerà soltanto un giusto compenso. Se il medico approfittasse delle difficoltà del paziente per aumentare il prezzo, quest'ultimo sarebbe autorizzato a non pagare. Viceversa, se il paziente prometterà di pagare un onorario più alto in ossequio alla conoscenza dei dotti, allora pagherà. Questa riflessione sul tempo – come rileva Langermann – denota che Nachmanide vive il momento di passaggio dalla medicina esercitata, per così dire, semi professionalmente e affiancata cioè da altri lavori (il prestito e il commercio dei libri, per esempio) alla medicina professionale. Quest'ultima attività presentava nuovi rischi, poiché un cliente poteva rifiutava di pagare in caso di mancata guarigione o altri medici potevano rappresentare dei potenziali concorrenti. Al contrario, ben più articolata è l'esposizione dei doveri che il medico ha verso il paziente. In primo luogo Nachmanide discute un eventuale errore del medico. Il curante è paragonabile a un giudice che sta per emettere una sentenza. Finché non la rende pubblica, non è colpevole davanti agli uomini ma soltanto davanti a Dio. Applicando questa similitudine al medico, in caso di un intervento sbagliato costui dovrà risarcire il danno o andare in esilio. Secondo Nachmanide, lo stato giuridico del medico appare simile a quello di chi si è macchiato di un omicidio senza aver l'intenzione di uccidere. Il medico dovrà prendere perciò le precauzioni necessarie perché la propria negligenza, una diagnosi errata oppure dosi erronee di medicinali non provochino danni al paziente**.** Da ultimo Nachmanide affronta anche l'eventuale intervento di curanti non ebrei: dopo aver

discusso le fonti talmudiche che si oppongono a questa eventualità perché vi vedono il rischio di proselitismo, Nachmanide ne ammette l'intervento soltanto in caso di "chiara fama" del medico, della sua riconosciuta esperienza nel campo e dell'uso di medicine e non d'incantesimi o formule magiche.

Esaminiamo adesso alcuni esempi concreti della relazione fra medicina e religione. Il primo si trova nel Commento alla Genesi (Chavel, 1971, pp. 540-544) e riguarda l'uso dei "libri di medicina" per descrivere il trauma subito da Giacobbe nell'apprendere che il figlio Giuseppe era ancora vivo. Genesi 45,26 si limita ad affermare che "il suo cuore si fermò" (*wayaphag libbò*). Dopo aver confutato l'esegesi di Rashi, secondo la quale il significato del verbo è "fuggire", "svanire", Nachmanide rimarca che il sostantivo *phugah* indica invece "cessazione", "abolizione". Di conseguenza, il cuore di Giacobbe "rimase sospeso e il suo respiro cessò, poiché era cessato il battito del suo cuore era come morto" (Chavel, 1971, p. 540). Nachmanide ricorda che i libri di medicina riferiscono questa patologia a uomini anziani o deboli che, sopraffatti dalla gioia e incapaci di sopportare lo *shock* della notizia, svengono. Questa è dunque la sua conclusione (Chavel, 1971, 540): "Il cuore si apre e si chiude improvvisamente e il suo calore naturale si disperde nelle parti più esterne del corpo. Il cuore smette di funzionare perché è diventato freddo". Nachmanide annota che l'unica terapia possibile consiste nel gridare e far rinvenire la persona, perché accetti l'evento gioioso tranquillamente. Da questa descrizione si evince che Nachmanide alludeva alla sincope descritta per la prima volta da Galeno, benché non menziona nessuna delle cure, anche di carattere farmaceutico, note alla medicina araba (Margalith, 1956, 308-310).

Ben più singolare è invece il caso degli individui morsi da animali rabbiosi la condizione dei quali suscitava nel mondo medievale e in quello islamico grande attenzione, come ha dimostrato la panoramica di Dalfardi (2014, pp. 3-7). La discussione prende le mosse nel Commento al libro dei Numeri cap. 21; in questo capitolo si narra che per ordine di Dio Mosè fabbricò e innalzò un serpente di bronzo per guarire gli Israeliti morsi da serpenti a causa delle loro mormorazioni. Anche in questa occasione Nachmanide afferma che la cura cela uno dei segreti della Torah, perché "ogni azione contiene un miracolo nascosto in un altro miracolo" (Chavel, 1975, p. 235). La ferita sarà curata da ciò che l'ha provocata in base alla legge che vuole il simile curato dal suo simile. A sostegno di questa argomentazione Nachmanide difende il principio medico in virtù del quale un individuo, morso da creature velenose e da animali rabbiosi, si ammala gravemente e rischia di morire se, guardando nell'acqua, vi scorge le loro forme. Sempre nello stesso commento (Chavel, 1975, p. 236), il maestro di Girona ricorda che i libri di medicina e il Talmud (*bYom*a 84b) vietano di utilizzare

specchi e contenitori di rame. I dottori proteggono la salute dei malati non parlando in loro presenza dell'animale che li ha morsi e impedendo ad altri di fare altrettanto, per evitare che la loro mente ne sia straziata a morte. Non c'è traccia però di un vero e proprio intervento medico come quello descritto nel Trattato dei Veleni di Maimonide. In maniera assai singolare, Nachmanide invoca quanto empiricamente osservato dai medici che cioè, versando l'urina del malato in una provetta, dopo che la malattia è ormai conclamata, il liquido farà apparire l'immagine di un cucciolo di cane. Se si filtrerà invece il liquido organico con un tessuto, l'immagine scomparirà e riapparirà quando il liquido sarà versato ancora nella provetta. Questo "esperimento" ha una storia piuttosto singolare: se ne trova traccia già in un distico composto intorno al 700 dal poeta Utaiba ibn Mirdas Al Tameeny (o Ibn Faswa). Come rileva Abdel-Halim (2013, pp. 1-7), dopo aver ringraziato il medico Ibn Al Hohell che lo aveva guarito dal morso di un cane rabbioso, il poeta dichiara che la cura e l'aiuto di Dio lo aiutarono a espellere con l'urina le particelle a forma di cane. A distanza di secoli ritroviamo questa descrizione nel *Liber Canonis medicinae* di Avicenna, quarto libro parte terza. Alcuni ritengono che la fonte di Nachmanide fu proprio l'originale arabo di Avicenna, poiché la traduzione ebraica fu conclusa intorno al 1270, quando Nachmanide viveva ormai in terra di Israele. Malgrado questi riferimenti scientifici, Nachmanide individua la vera spiegazione del fenomeno nel potere dell'anima. Nel Commento al ventiduesimo capitolo del Libro dei Numeri Nachmanide ricorda che il re Balak cercò di costringere lo pseudoprofeta Balaam a concentrarsi con la vista e con la mente per maledire Israele. L'anima ha dunque il potere di fissare un determinato oggetto fino a provocarne la morte. A riprova di ciò Nachmanide menziona un apologo rabbinico (*Baba Kamma* 117a) secondo il quale r. Yochanan provocò soltanto con lo sguardo la morte di un rabbino venuto da Babilonia (Busi 1999, pp. 31-32; p. 503).

Il commento alla Torah accorda un posto rilevante alle leggi alimentari. Già Abraham ibn Ezra aveva decantato la dieta di Daniele e dei tre paggi alla corte babilonese, i quali si erano cibati esclusivamente di riso, verdure e acqua (Shemesh 2018), rispettando le regole della *kashrut*. Nachmanide ne conferma le regole ricorrendo ai libri di medicina e alle opere di Ippocrate o Galeno. Come si può vedere sia nel commento a Levitico 11 (Chavel 1974, pp. 140-141) e nel discorso sulla Perfezione della Torah (Idel, 1998, pp. 277-278 e relative note) l'impurità degli uccelli predatori discende dalla loro crudeltà che ne riscalda il sangue fino a farlo diventare denso e nero. Si genera così un fluido amaro nel corpo che rende crudele il loro cuore. L'argomentazione tradisce, evidentemente, l'influsso delle teorie ippocratiche e galeniche sugli umori presenti nel corpo umano. Secondo Nachmanide, i

quattro umori combinati dal potere divino e di diverso colore concorrerebbero a formare i corpi materiali (Chavel 1974, pp. 235-236; p. 256); Nachmanide vi aveva fatto cenno già nel terzo capitolo del Levitico discutendo la differenza fra il grasso separato dalla carne e quello in essa inframmezzato nella coda dell'animale. Secondo Nachmanide, gli studi naturalistici condotti dai medici dimostravano che il grasso mischiato alla carne nelle membra e nella coda dell'animale è caldo e umido, mentre quello separato dalla carne, come accade nei reni, è freddo e umido, spesso e grezzo. Chi si ciba del primo andrà incontro perciò a problemi digestivi tanto grandi da aumentare il fluido bianco e la costipazione. Nachmanide opera, infine, due audaci collegamenti fra il rispetto della *kashrut* e l'insorgere di malattie o patologie particolari. In un caso dichiara di aver trovato scritto nei libri di medicina che se un bambino berrà latte di scrofa diventerà lebbroso, mentre nell'altro rileva che cibarsi di animali impuri e perciò proibiti danneggia il sistema riproduttivo: "il seme che si raccoglie dalla loro umidità **è** freddo e umidissimo e non concepirà affatto o perlomeno nella maniera migliore e più adatta…" (Chavel, 1974, p. 141). Nell'uno come nell'altro caso le scienze mediche confermano che cibarsi di animali permessi produce un certo beneficio e protegge la purezza dell'anima che non diventa dura e pesante (Chavel, 1973, p 401). Nel commento a Esodo 23,25 Nachmanide attribuirà a Dio stesso questa spiegazione (Chavel 1973):

> *Porterò via la malattia da mezzo a voi* (Esodo 23,15). Vale a dire: per mezzo di loro (cioè il pane e l'acqua che benedirò), ti libererò dalle malattie, perché se il tuo cibo e la tua bevanda sono sani e salutari non ti faranno ammalare, ma al contarrio ti cureranno. Ed egli dichiara inoltre che non ci sarà in mezzo a voi nessuna donna che abortisca, *un ventre che abortisce* (Osea 9,18), né una sterile di ventre, né *una priva di latte* (Osea 9,18), perché quando il cibo e l'acqua e l'aria sono benedetti, il corpo umano diventa sano e gli organi della riproduzione funzionano bene. (p. 415).

Questa osservazione ci consente di passare al capitolo riproduttivo-ginecologico, già sfiorato nella pagina precedente e al quale Nachmanide deve gran parte della sua fama. Il tema, per così dire ginecologico, pervade tutta l'opera, come dimostrano le citazioni nel Commento alla Torah e la digressione all'interno del Discorso sulla perfezione della Torah (*Torat Adonai Temimà*: il titolo è tratto dal Salmo 19,8), pronunciata a Barcellona alla fine del luglio 1263 poco dopo la fine della disputa con Pau Christiani, in presenza di re Giacomo I. A riprova di questo interesse S. Faye Koren (2011, p. 105 e p. 218 n. 47) ha ipotizzato che

che Nachmanide conoscesse anche il trattato ginecologico scritto da Sheshet ben Isaac Benveniste (1209), l'antico nasi di Barcellona.

In entrambi le opere, come ha notato P. Capelli nel 2009, risuona la frequentazione del maestro di Gerona coi testi di Ippocrate, Aristotele e Galeno e con la medicina araba. L'attenzione di Nachmanide si rivolge in primo luogo alle teorie generali sulla generazione. In questo campo, come si avverte nel Commento al Levitico (Chavel, 1975, p. 156) e nel Discorso sulla perfezione della Torah (Idel, 1998, pp. 279-280), Nachmanide si rivela debitore del pensiero dei filosofi secondo i quali l'embrione si formava dalla sostanza del sangue materno, mentre il padre contribuiva con la forza generativa, la cosiddetta *hyle*, che dà forma alla materia. L'embrione sarebbe il frutto del seme maschile bianco (dal quale derivano gli organi bianchi) e dal sangue della donna rosso (dal quale derivano gli organi rossi) e da Dio stesso (*Nidda* 31a). Pure, come in altri testi ebraici medioevali (Busi 1999, 261-267), viene adombrato il terrificante potere del flusso mestruale e del suo sangue. Dopo aver evocato la possibilità che il feto potesse alimentasi col latte materno, Nachmanide afferma nel *Discorso sulla perfezione della Torah* (Idel 1998):

> Egli, Galeno, ha spiegato chiaramente che, se effettivamente proprio il sangue che viene espulso dalla mestruante entrasse in contatto con il feto, questo non potrebbe assolutamente restare in vita, a causa delle malefiche qualità di questo sangue (p. 280).

Nahmanide riprende idee diffuse nel mondo ebraico provenzale, per esempio in un'opera di D. Qimhi (Capelli, 2009, pp. 123-124), che consideravano il sangue della donna mestruata un veleno così mortale che, soltanto per un miracolo voluto da Dio, non uccide il feto che se ne nutre durante la gravidanza. Dal momento che la metrorragia cioè la comparsa del flusso sanguigno in gravidanza era considerata un segno assai pericoloso per la gestante, Nachmanide si interroga sul fatto che la perdita – uterina o vaginale – sia fonte di impurità. Sulla base del trattato *De Insomniis* 459b 26.32, un' opera a lungo attribuita ad Aristotele (Capelli 2009, 128-129), il maestro di Girona dichiara (Idel 1998):

> Se la mestruante all'inizio del suo periodo guarda fissando bene il proprio sguardo su uno specchio, si vedrà nello specchio una macchia rossa come una goccia di sangue grande quanto un granellino di senape. Ora, se questo sangue

> contagia lo specchio quanto più infetterà il bambino, trattandosi di un potere simile a quello della vipera, la quale uccide solo con lo sguardo (p. 280).

Questa affermazione ritorna nel Commento al Levitico 18,19 (Chavel 1974):

> I dottori ci hanno anche detto in relazione a questo tema, una vera esperienza diretta, che è *una delle meraviglie di colui la cui conoscenza è perfetta* (Giobbe 37,16) nella creazione che cioè se una mestruante all'inizio del ciclo fissa per qualche tempo il proprio sguardo su uno specchio di ferro levigato, nello specchio apparirebbero dei puntini rossi somiglianti a gocce di sangue, poiché la parte cattiva in esso (cioè nel ciclo), per sua natura nociva, causa un certo odio e la condizione insalubre dell'aria si attacca allo specchio proprio come una vipera[2] uccide lo sguardo (p. 256).

Senza contare il fatto, ricordato nel Commento a Genesi 31 (Chavel 1971, p. 387) che la sapienza dei filosofi insegna che il loro respiro è pericoloso, lo sguardo distruttivo e fa una brutta impressione.

Ancora il commento al Levitico 18,19 adombra la possibilità che se il venefico sangue delle mestruazioni entrasse in contatto con il feto renderà lebbroso il bambino. Questo tema che testimonia l'inestricabile intreccio fra scienza e fede nel pensiero medioevale rivela in quello di Nachmanide una situazione assai complessa. Da un lato Y. T. Langermann (1992, pp. 223-245; p. 229 e 245) sottolinea l'accettazione della scienza in quanto basata sull'osservazione dei fenomeni naturali, dall'altro ne evidenzia la svalutazione, poiché è priva di una metafisica che ne orienti l'interpretazione. Con una metafora si può parlare di "*una scienza con la s minuscola*". Applicando questa teoria generale al nostro caso Nachmanide sembra incline ad accettare la teoria purgativa di Aristotele, in virtù della quale la donna espelleva con il flusso mestruale gli umori che l'uomo espelleva invece con il sudore e le escrezioni. Le mestruazioni non avrebbero dovuto essere considerate perciò una malattia o una fonte di disprezzo. Ciononostante, le stesse teorie aristoteliche sulla differenza di genere e sulla stessa generazione, basate sull'esperienza, richiedono per la loro stessa debolezza una spiegazione di genere spirituale e metafisico. Anche qui si riverbera «quella bidimensionalità ontologica della realtà» (Perani, 1998, p. 145) che rende quanto c'è di terreno sia altrettanto

[2] Conservo il termine "vipera", ma l'effetto mortale dello sguardo fa pensare piuttosto al basilisco, il mitologico "re dei serpenri" che aveva il potere di uccidere con lo sguardo (Plinio, *Naturalis Historia* 8, 78-79).

reale rispetto a quello che è superiore. Questa chiave di lettura interpreta il pericolo della donna mestruata attraverso la sapienza velata ma vastissima. Riprendendo l'idea dei cabalisti castigliani che attribuiva le mestruazioni al terrificante lato sinistro dell'albero sefirotico, il lato del giudizio, Nachmanide sentenzia che il rapporto carnale con una donna mestruata merita la pena del *karet*. Se nel diritto rabbinico questa pena comportava l'estirpazione del colpevole dalla terra d'Israele, per Nachmanide determinava la rimozione dalla presenza della divinità. Anche qui opera quel miracolo nascosto che innerva l'esegesi nachmanidea, spiegando l'intervento divino nella storia.

Queste complesse riflessioni contribuiscono a spiegare perché a Nachmanide fu attribuita la composizione dell'operetta *Iggeret Hakkodesh* (nota anche con i titoli di *Porta della giustizia* o *Il segreto dell'unione sessuale*). Il suo vero autore, vissuto in Spagna verso la metà del XIII secolo e appartenenete ai circoli cabbalistici, come hanno evidenziato S. Campanini e G. Busi (1995, pp. 415-444) e poi Perani (2000, pp. 463-485) voleva rivalutare l'atto sessuale in tutte le sue dimensioni perché ne nascesse una santa progenie. Di qui una serie di consigli e di riferimenti che riprendono diverse osservazioni di Nachmanide. Ciononostante, per Nachmanide l'atto sessuale ha soltanto una funzione riproduttiva (Chavel 1974, p. 247): "Sappi che il rapporto sessuale è considerato sconveniente e disprezzata nella Torah a meno che non sia volto a perpetuare la specie, per cui il rapporto da cui non nasce nulla è proibito…" (p. 247).

Si farebbe torto a Nachmanide, tuttavia, se non si ricordasse la sua modernissima ed eticamente "alta" visione del rapporto fra medico e paziente, che emerge dalla *Torat ha'Adam*. S.S. Kottek (1998, pp. 163-172) ha ricordato come muovendo dalla riflessione rabbinica e talmudica Nachmanide rileva la necessità di seguire il malato dal punto di vista spirituale, pregando e invocando la misericordia di Dio sia da quello dei bisogni materiali più immediati. Rientrano in questo ambito alleviare lo stress provocato dalla malattia, consigliare ai parenti di seguire il piano terapeutico (medicine ed eventuali medicazioni) e al medico visite puntuali per valutare il decorso della malattia. Si allevia così il disagio del malato che può esternare la propria pena e il proprio dolore. Proprio questa visione eticamente alta piuttosto che le speculazioni consegnate ormai alla storia dell'esegesi, è destinata a rimanere ed essere apprezzata nel pensiero medico di Nachmanide.

Bibliografia

Abrahams, I. (1911). *Jewish Life in the Middle Age*. Philadelphia: The Jewish Society of America.

Abdel-Halim, R. (2013). *Medicine and Health in Medieval Arabic Poetry. An Historical Review*. In *International Journal of the History and Philosophy of Medicine*, 3, 1-7.

Assis, Y. T. (1997). *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon 1213-1327*. London: The Littman Library of Jewish Civilizations.

Assis, Y. T. (1998). Jewish Physicians and Medicine in Medieval Spain. In S. S. Kottek & L. García-Ballester (Eds.), *Medicine and Medical Ethics in Medieval and Early Modern Spain: An Intercultural Approach* (pp. 33-49). Jerusalem: Magnes Press.

Avalos, H. (1996). *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, Israel*, HSM 54. Atlanta GA: Scholars Press.

Berger, D. (1983). Miracles and the Natural Order in Nahmanides. In I. Tversky (Ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban*): *Explorations in his Religious and Literary Virtuosity* (pp. 107-112). Cambridge MASS.: Harvard University Press.

Brown, M. L. (2004). rp'-rāpā'. In *Theological Dictionary of the Old Testament* (vol. 13, pp. 594-601). Grand Rapids MI: Eerdmans.

Busi, G. (1999). *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*. Torino: Einaudi.

Caballero-Navas, C. (2005). Medical Knowlegde in Hebrew and Early Printed Books. *Medicina nei secoli. Arte e Scienza,* 17(2), 275-292. Disponibile in: https://rosa.uniroma1.it/rosa01/medicina_nei_secoli/article/view/612/560

Caballero-Navas, C. (2012a). Las lenguas científicas de las comunidades judías catalanas. In A. Alberni, L. Badia, L. Cifuentes & A. Fidora (Eds).*.El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis / Knowledge and Vernacular languages in the age of Llull and Eiximenis* (pp. 331-345; p. 321). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Caballero-Navas, C. (2012b), Medicine among Medieval Jews: The Science, the Art, and the Practice. In G. Freudenthal (Ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures* (pp. 320-342). Cambridge: Cambridge University Press.

Caballero Navas, C. (2023). Curar y cuidar en relación: la práctica sanitaria de las mujeres judías en la Edad Media. In B. Noria Serrano (Ed.) *Dinámicas sociales y roles entre mujeres. Percepciones en grupos de parentesco y espacios domésticos en el Oriente antiguo* (pp. 200-216). Oxford: Archaeopress.

Campanini, S. & Busi G. 1995. Lettera sulla santità. In G. Busi & E. Loewenthal (A cura di), *Mistica ebraica*. Torino: Einaudi.

Capelli, P. (2009). *Tre fonti mediche greche di Nachmanide*. In R. Gonzales Salinero & M. T. Ortega Monasterio (Eds.) *Fuentes Clasicas en el judaísmo. De Sophia a Hokhmah* (pp. 117-142). Madrid: Signifer Libros.

Caputo, N. (2007). *Nahmanides in Medieval Catalonia. History, Community, and Messianism*. Notre Dame IN.: University of Notre Dame Press.

Chavel, Ch. B. (1960). *Ramban. His Life and Teachings*. New York: Feldheim.

Chavel, Ch. B. (1971). *Ramban (Nachmanides*), *Commentary on the Torah. Sefer Bereshit. Genesis*. New York: Shilo Publishing House.

Chavel, Ch. B. (1973). *Ramban (Nachmanides), Commentary on the Torah. Sefer Shemot. Exodus*. New York: Shilo Publishing House.

Chavel, Ch. B. (1974). *Ramban (Nachmanides), Commentary on the Torah. Sefer Vayqra. Leviticus*. New York: Shilo Publishing House.

Chavel, Ch. B. (1975). *Ramban (Nachmanides), Commentary on the Torah. Sefer BaMidbar. Numbers*. New York: Shilo Publishing House.

Cohen, M. Z. (2011). *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics. Maimonides Biblical Hermenutics in light of His Geonic Andalusian Heritage and Muslim Milieu.* Leiden: Brill, pp. 385ss.

Cosmacini, G. (2001). *Medicina e mondo ebraico. Dalla Bibbia al secolo dei ghetti.* Roma-Bari: Editori LaTerza.

Cranz, I. (2018). Advice for a Successful Doctor's Visit: King Asa meets Ben Sira. *Catholic Biblical Quarterly,* 80(2), 231-246.

Cuscito, G. M. (2014). Il Sefer ha-yaqar di Sabbetay Donnolo: traduzione italiana commentata. *Sefer yuhasin,* 2, 93-106.

Dalfardi, B. et alii (2014). *Rabies in Medieval Persian Literature.* In *Journal of Infective Disease Poverty,* 3, 3-7. https://doi.org/10.1186/2049-995

Di Virgilio, G. (2000). Aspetti pratici e teologici della pratica farmaceutica nella Bibbia". In R. Fabris (A cura di), *Initium Sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno*, ABI SRB 36 (pp. 313-329). Bologna: Edizioni Dehoniane.

Efrati, C. (2008). Il medico e il paziente nella tradizione ebraica. *Rassegna mensile di Israel* , 74(3), 107-111.

Feliu, E. (2002/2003) Salomó ben Adret, mestre de la llei jueva. *Tamid,* 4, 35-109.

Garcìa Avilés, A. (2008). El cuerpo y los astros. Arte, astrología y medicina en la Baja Edad Media. *Studium Medievale: Revista de Cultura visual,* 1, 87-99.

Idel, M. & Perani, M. (1998). *Nachmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi.* Firenze: Giuntina.

Idel, M. (1998). Discorso sulla perfezione della Torah. In M. Idel & M. Perani (Eds.), *Nahmanide, esegeta e cabbalista. Studi e testi.* Firenze: Giuntina.

Jankriff, K. (2005). Jews in Medieval European Medicine in The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to the Fiftheenth Centuries). In Chr. Cluse (Ed). *Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, CELAMA 4 (pp. 330-340). Turnhout: Brepols.

Jospe, R. (1987). *Ramban* (Nahmanides) and Arabic. *Tarbiz,* 57, 67-93 (ebraico moderno).

Koren, S. F. (2011). *Forsaken. The Menstruant in the Medieval Jewish Misticism.* Providence RI: Brandeis University Press.

Kottek, S. S. (1996). Medical Practice and Jewish Law: Nahmanides' Sefer Torat haAdam. In S. S. Kottek & L. García-Ballester (Eds.), *Medicine and Medical Ethics in Medieval and Early Modern Spain: An Intercultural Approach* (pp. 163-172). Jerusalem: Magnes Press.

Langermann, Y. T. (1992) Acceptance and devaluation: Nahmanides' attitude towards science. *Journal of Jewish Thought & Philosophy,* 1(2), 223-245.

Langermann, Y. T. (1996). Fixing a Cost for Medical Care: Medical Ethics and Socio-Economic Reality in Christian Spain as Reflected in Jewish Sources. In S. S. Kottek & L. García Ballester (Eds.) *Medicine and Medical Ethics in Medieval and Early Modern Spain: An Intercultural Approach* (pp. 154-155). Jerusalem: Magnes Press.

Langermann, Y. T. (2004). L'oeuvre medicale de Maimonide: un aperçu general. In T. Levy & R. Rasheed (Eds.) *Maïmonide Philosophe et Savant* (pp- 274-.302). Peeters: Brepols.

Leibowitz, J. O. (1983). The Book Torat ha-Adam of rabbi Moses ben Nachman. *Koroth*, 8, 209-219 (in ebraico moderno); 257-264 (inglese); 258.

Margalith, D. (1956). Ramban as Physician. *Koroth,* 1 (9/10), 303-315; 306-308 (in ebraico moderno).

Mosè Maimonide (2003). *La Guida dei perplessi.* (A cura di M. Zonta). Torino: UTET.

Ofir Shemesh, A. (2018). The Physician vs, the Halakhic Man: Theory and Practice in Maimonides's Attitude towards Treating Gentiles. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 17(49), 18-31.

Perani, M. (1998). La vita, le opera e la derasha sulla perfezione della Torah. In M. Idel & M. Perani (A cura di), *Nachmanide esegeta e cabalista. Studi e testi* (pp. 30-52). Firenze: Giuntina.

Perani, M. (2000). Ebraismo e sessualità fra filosofia e Qabbalah: la Iggeret ha-Qodesh (Lettera sulla santità, sec. XIII). *Annali di Storia dell'Esegesi*, 17(2), 463-485.

Perles, F. (1858). Uber den Geist des Commentars des R. Moses ben Nachman zum Pentateuch und uber sein Verhaltniss zum Pentateuch-Commentar Raschi's. *MGWJ,* 7, 119-120.

Piwowar, A. (2019). Respect for the Doctor Sir 38,1-3. *The Biblical Annals*, 10(1), 31-62.

Pouchelle, M.-Chr. (2004). Medicina. In J. Le-Goff & J. C. Schmitt (A cura di), *Dizionario dell'Occidente Medievale* II (pp. 658-673). Torino: Einaudi.

Preuss, J. (1923). *Biblisch-talmudische Medizin; Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*. Berlin: Verlag von Karger.

Ribera i Florit, J. (2005). La controvèrsia Maimonidiana a Provença i Catalunya". In *Actes de II Congres per a l'etudi dels Jueus en territoris de Llengua Catalana* (pp. 19-36). Barcelona: Institut Europeo de la Mediterranìa.

B. Richler (1983), Manuscripts of r. Moses ben Nachman's Torat ha-Adam. *Korot*, 8, 216-218; 263-265; 265-269.

Rosner, F. (2000). *Encyclopedia of Medicine in the Bible and the Talmud*, Northvale New Jersey: Jason Aronson.

Roth, N. (2003). Medicine. In N. Roth (Ed.), *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia* (pp. 433-442). New York-London: Routlegde.

Schwartz, D. (2005). *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought.* Leiden: Brill.

Schatzmiller, J. (1982/1983). In Search of the 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century. *AJS Review*, 7–8, 383–407.

Shatzmiller**,** J**.** (1994). *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley CA: University of California Press.

Tasca, C. & Rapetti, M. (2015). Les médecins juifs en la Sardaine medieval. *Sefer yuhasin*, 3, 31-54.

Testa, E. (1995). Le malattie e il medico secondo la Bibbia. *Rivista Biblica,* 43, 253-267.

Toaff, A. (1989). *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo.* Bologna: Il Mulino.

Valls i Pujol, E. (2005). Estat de la questió del estudis sobre ciència jueva medieval als territoris de llengua catalana: Aproximació I. In *Actes de II Congres per a l'etudi dels Jueus en territoris de Llengua Catalana* (pp. 223-278). Barcelona: Institut Europeo de la Mediterranìa.

Valls-Pujol, E. (2020). Nahmanides' Astrological and Religious thinking and the views of the contemporaneous Catalan Christian Sages. *Perichoresis*, 18(4), 81–95.

Veronese, A. (2010). *Gli Ebrei nel Medioevo,* Roma: Jouvence.

Williamson, H. G. M. (2000). *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible. London-Grand Rapids Mi.: Eerdmans.

Weingartner, M. (2015). A Section from Ramban Inyan haSakanah. In K. Collins, E. Reichman & A. Steinberg (Eds.), *In the Pathways of Maimonides: Studies in Maimonides, Medical Ethics and Jewish Law: a Tribute to Dr Fred Rosner* (pp. 227-243). Haifa-New York: Maimonides Research Institute.

Wolff, H. W. (1976). *L'antropologia dell'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana.

Yisraeli, O. (2020). *Nachmanides. An Intellectual Biography*. Jerusalem: Magnes Press (ebraico moderno).

Francesco Bianchi (1960), dopo aver conseguito il dottorato di ricerca in Ebraistica (1992) è stato per diversi anni professore a contratto di Lingua e letetratura ebraica presso l'Università degli Studi di Roma "la Sapienza" (1993-2000) e di Lingua ebraica moderna presso l'estinta Facolta degli studi Orientali della stessa Università (2005-2010). Da oltre vent'anni insegna Religione Cattolica nella scuola secondaria di primo grado. Nel corso degli anni ha continuato a scrivere e pubblicare libri e articoli sul giudaismo e sui libri biblici di epoca persiana e ellenistica e sulla polemica ebraico-cristiana nel medioevo. L'ultimo libro, *L'arpa sospesa, David nell'esegesi ebraica e cristiana* (Cinisello Balsamo, San Paolo, 2023), mentre è in preparazione per l'editrice Paideia-Claudiana la prima traduzione italiana dei papiri aramaici di Samaria.

ARMENIAN MERCHANT NETWORKS IN SOUTH-EASTERN EUROPE, 1350-1850: MOBILITY, INTERACTIVITY AND ADAPTABILITY[1]

Alexandr Osipian

Riassunto: Questo articolo esamina il modo in cui le reti mercantili armene sono emerse e si sono diffuse in tutta l'Europa sudorientale. Si concentra sulle condizioni formali e informali del commercio a lunga distanza nella regione tra Adriatico, Mar Nero e Carpazi. L'attenzione principale è rivolta alle comunità armene nei Balcani ottomani, in Tracia e nei principati di Moldavia, Valacchia e Transilvania. Il presente lavoro sostiene che nel XVII secolo le comunità armene esistevano lungo le tre principali rotte commerciali: 1) Istanbul-Edirne-Iaşi-Suceava-Kamyanets-Lviv; 2) Istanbul-Edirne-Plovdiv-Sofia-Belgrado-Vienna; 3) Istanbul-Edirne-Plovdiv-Skopje-Sarajevo-Spalato-Venezia. L'articolo definisce quattro vie di migrazione armena verso l'Europa sudorientale. L'articolo sostiene che tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo molti mercanti armeni acquistarono i manieri nelle province asburgiche della Galizia, della Bucovina e della Transilvania e si trasformarono in proprietari terrieri, entrando poi nei ranghi della nobiltà.

Parole chiave: rete mercantile, rotte commerciali, mobilità, interattività, adattabilità

Abstract: This paper examines the issue of how Armenian merchant networks emerged and spread to the whole South-Eastern Europe. It focuses on the formal and informal conditions of the long-distance trade in the region between Adriatic, the Black Sea, and Carpathian Mountains. The main attention is paid to Armenian communities in the Ottoman Balkans, Thrace as well as in the principalities of Moldavia, Wallachia, and Transylvania. This paper argues that in the seventeenth century Armenian communities existed along the three main trade routes: 1) Istanbul-Edirne-Iaşi-Suceava-Kamyanets-Lviv; 2) Istanbul-Edirne-Plovdiv-Sofia-Belgrade-Vienna; 3) Istanbul-Edirne-Plovdiv-Skopje-Sarajevo-Split-Venice. This article defines four ways of Armenian migrations to South-Eastern Europe. This paper argues that in the late eighteenth and early nineteenth centuries many Armenian merchants bought the manors in the Habsburg provinces of Galizien, Bukowina and Transylvania and turned into landowners then joining the ranks of nobility.

Key words: merchant network, trade routes, mobility, interactivity, adaptability

[1] This paper was written thanks to the fellowship provided by the Philipp Schwartz Initiative of the Alexander von Humboldt Foundation.

For a long time, the early modern South-Eastern Europe was considered as the *Military Borderland* (*Militärgrenze*) between the Ottoman Empire and Christendom. Only in the last decades new approach was manifested – examining the region through prism of cultural transfer and intercultural communication. Cultural transfer could not be performed without mediators since objects – as well as ideas or customs – could not travel by themselves. As Stephen Greenblatt points out, "a specialized group of "mobilizers" – agents, gobetweens, translators, or intermediaries – often emerges to facilitate contact, and this group, along with the institutions that they serve, should form a key part of the analysis" (Greenblatt, 2009, p. 251). The mediators should have special skills to exercise their intermediary function. Armenian merchants have these skills as well as the networks of partners/co-believers in many parts of Europe and Asia.

Armenian communities in South-Eastern Europe emerged already in the Byzantine epoch – as early as in 750s. Most of these communities emerged because of forced population displacement from Armenia which was a borderland between the Byzantine Empire and the Khalifate. The population transfer practiced by the Byzantine emperors displaced urban and rural population of the whole districts. The displaced Armenians were settled in the Byzantine provinces of Thrace and Macedonia. The Armenian merchant communities along the main trade routes emerged much later – in the late medieval period.

The oldest Armenian merchant network in the region was established in the thirteenth-fourteenth centuries. At that time Armenian communities were founded in the Black Sea ports mostly controlled by the Genoese: Caffa/Kefe/Feodosiya, Soldaia/Sudak, Kilia and Moncastro,[2] with Armenian bishopric see in Caffa (Osipian, 2015, pp. 349-350). Then Armenian merchants settled in the inner parts of Moldavia and Ukraine along the trade route going through Iaşi, Suceava, Siret, Kamyanets-Podilskyi, and Lviv/Lemberg, with Armenian archbishopric see in Lviv (1364) (Osipian, 2012-2013, pp. 113-115). This cluster of Armenian merchant networks in the Crimea, Moldavia, and Poland-Lithuania had operated transit trade of spices, silk, and pearls from the Middle East to Western Europe (Osipian, 2021, pp. 405-424).

After the Ottoman sack of Constantinople in 1453, of Caffa and Soldaia in 1475, of Kilia and Moncastro in 1484, of Tabriz in 1514[3] many local merchants, including some Armenians among them, were resettled (*sürgun*) in Constantinople, because the Sultan

[2] Moncastro also known as Akkerman is present-day Bilhorod-Dnistrovskyi in Ukraine.
[3] In 1514 the Ottoman sultan Selim I conquered the city of Tabriz. "Selim stay'd not long at *Tauris,* but he carry'd away with him a wealthy booty, and three thousand families of artificers, the most part *Armenians,* whom he settled in *Constantinople*." (Chardin, 1686, p. 360).

Mehmed II Fatih intended to transform his new capital into the main centre of the East-West trade (Lowry, 1986, p. 325). Armenian bishopric was established in Istanbul in 1461, and in the early sixteenth century it was transformed into Armenian patriarchate (Bardakjian, 1982, pp. 89-90). According to the earliest surviving *defter* survey, dated 1477, there were 372 Armenian households in Constantinople and the Frankish trading town of Galata (Bryer, 2008, p. 871). At the top of the Armenian community of Istanbul were so-called *amiras* and *chelebis* that is wealthy Armenian merchants, bankers, and goldsmiths who established confident relations with the Ottoman dignitaries (Barsoumian, 2007, pp. 15-16). The first Armenian printing press was established in Istanbul in 1567 by Abgar Dpir Tokhatetsi (Kevorkian, 1999, pp. 173-174).

In the late fifteenth century, the land route through the lands of Moldavian principality to Adrianople and Constantinople became the main road for the Armenian merchants of Poland. In sixteenth-seventeenth centuries Armenian merchants exported to the Ottoman Empire the furs from Russia, amber from Danzig/Gdańsk, but mainly silver bullion – mostly Dutch thalers. They exported from the Ottoman Empire textiles, leather (morocco), horses, harness, decorated arms, precious stones, and Anatolian carpets. From Iran they exported raw silk, Persian carpets, silk sashes, and pearls (Dziubiński, 1997, pp. 138-141, 167-168; Osipian, 2022, pp. 317, 320-323).

In accordance with the Polish-Ottoman treaties (Panaite, 1994, pp. 259-276), the sultans granted the exterritorial jurisdiction to the Armenian caravans in the Ottoman domains. The sultan's privileges for the safe conduct/free passage were kept in Armenian city-halls in Lviv and Kamyanets, and handed to Armenian *caravanbashi* before every trip. *Caravanbashi* – a headman of caravan – was elected by the merchants and represented a caravan during the negotiations with local authorities and gangs. *Caravanbashi* also executed functions of the exterritorial judge for the members of caravan – merchants, apprentices, servants, cart-drivers, and fellow-travellers (Osipian, 2018, pp. 319-321).

Armenian merchants not only operated their commerce but also facilitated the circulation of information – commercial, political, and military. Some of them were employed by the rulers for secret diplomatic missions. Because of that, sometimes Armenian merchants were suspected of espionage and even persecuted in the time of political crises as it occurred in Moldavia in 1551, 1554, 1563, 1570 and 1573 (Osipian, 2019, pp. 164-167). The first large-scale persecution of Armenians in Moldavia took place on 16-19 August 1551 and spread to seven Moldavian cities with Armenian communities – Suceava, Botoşăni, Siret, Hotin, Iaşi, Roman, Vaslui. Persecution was lead by the prince Ştefan Rareş (1551-1552) in cooperation

with the Orthodox high clergy. Their main aim was forced conversion of the Armenians to Orthodoxy ("Greek faith"). Armenian churches were desecrated, locked and then demolished (probably, only wooden ones). Armenian priests and monks were imprisoned and tortured (Buiucliu, 1895, pp. 139-145). According to contemporary Moldavian chronicler: "the Armenians, some by their choosing, and swayed by promise, others by force, were then baptized and converted to true faith, but many left countries for Turkish or Polish land, and other countries, wishing to abide by their own faith" (Ureche & Dascălul, 2001, p. 118).

Though the persecutions of Armenians were motivated by their religious difference – so-called "Armenian heresy" – the real reason of their oppression by the state authorities was political. Majority of the princes obtained power with the evident assistance of powerful Polish aristocrats and wealthy merchants – Greeks, Jews, and Armenians. Every new prince had to visit a sultan in Istanbul, in order to get confirmation from him, which was actually bought with huge sums of money (Panaite, 2000, pp. 59-78; Pedani, 2007, pp. 193-209). The princes needed loans and became more and more dependent from wealthy merchants – Greeks, Jews, and Armenians – residents of Istanbul and Lviv. Many Moldavian boyars found their asylum in Poland, intriguing in behalf of new pretenders for the Moldavian throne. Thus, Armenians living in Moldavia and maintaining constant economic, religious and matrimonial relations with Armenians in Polish kingdom, were seen by the rulers of Moldavia as agents of Poland and as potential supporters of a new pretender for the throne. In the second half of sixteenth century almost every new prince was *de facto* appointed in Lviv and then confirmed in Istanbul. Istanbul and Lviv became the main scenes of Moldavian politics where the princes were made, and where many of them were executed. Every new prince at the initial stage of his short rule made deliberate efforts to diminish the influence of too influential merchant networks in his principality, which in cases of non-Orthodox Diasporas – Armenian, Saxon/Lutheran, Hungarian/Catholic, and Jewish – took form of forced baptism into "Wallachian faith" or expulsion.

The new – really massive – wave of Armenian migration to the Balkans took place in the early seventeenth century for several reasons. The first reason was a series of Celali/Jelali revolts in 1595-1610 in the eastern provinces of the Ottoman Empire (Shapiro, 2019, pp. 67-89). The rebels – irregular troops of *sekbans* and *sipahis* – led by provincial administrations disaffected by the dominance of the janissaries, turned out against the common people. And Armenians as infidels were particularly affected and many of them fled to the western provinces under the government control. As Armenian clergymen Grigor Daranaghtsi noted

in 1605: "They scattered about Anatolia and Rumelia, and in every city as far as Belgrade, and the lands of Moldavia and Poland" (Nshanian, 1915, p. 69; Aslanian, 2007, p. 124). When Armenian traveler Simeon Lekhatsi (Simeon of Poland) visited the Ottoman Empire in 1608-1619 he noted the small Armenian communities in the main trade centres with the multitude of Armenian newcomers everywhere. According to him, at that time in Istanbul: "There were only eighty native [Armenian] households here, but there were more than 40,000 households composed of [Armenian] immigrants and refugees in Istanbul, Galata, and Skudar. For the Jelali, [who were] on the other side [in Anatolia], had destroyed their homes. They were driven out and had taken refuge there [in Istanbul]. There was not a town, a village, or farm from Moldavia to Istanbul and from all of Rumeli to great Venice without Armenian residents" (Bournoutian, 2007, pp. 33-34). The number of Armenians – probably exaggerated – given by Simeon Lekhatsi is rather relevant to the Istanbul agglomeration which included Istanbul itself, Galata and Üsküdar/Skutari. In other part of his travelogue Simeon Lekhatsi wrote that there are 10,000 Armenian households in Istanbul (Bournoutian, 2007, p. 50).

Having no other professional skills many Armenian ex-peasants became petty traders, traveling vendors or peddlers selling goods in the countryside to small towns and villages. Paul Rycaut who was an English consul in the Ottoman Smyrna in 1667-1678 noted that "The Armenian Nation being much dispersed in many Countries of the Turks, through the encouragement of Trade and Traffick, to which they are much addicted, …" (Rycaut, 1679, p. 385). According to Rycaut, the very name of "Armenian" became a synonym of a peddler (*boghchaji*)[4] in the Ottoman Empire: "The Turks give them the name of *Bokegees*, and the Jews esteem them to have been of the ancient Race of the Amalekites, being a People whom they envy, because they will not easily be cheated by them in their dealings: Howsoever, I have known some of these men, who have received their Education in Italy, to be well accomplished, and men of an acute understanding, and pleasing in their behaviour" (Rycaut, 1679, pp. 387-388). Thus, by introducing the image of a cheating Jewish trader, Rycaut suggested that Armenian traders are no less experienced than the Jewish ones. Another kind of Armenians whom Rycaut defined as "well accomplished" could be wealthy Armenian-Catholic merchants doing their business in Italy. Some of them bought the real estate in Venice and Livorno and settled there. Anton Bogos Çelebi, a wealthy Armenian merchant of Smyrna, settled in Livorno in 1654 and built there his palazzo (destroyed during the WWII

[4] *Boghchaji* – a pedlar who goes from house to house with small wares, handkerchiefs, and the like. From *boghcha*, a bundle in a wrapper. (Redhouse, 1890, p. 403). I am grateful to Nicole Kançal-Ferrari for providing me with this information.

bombardments) and "Turkish bathes" (Pascal & Raveux, 2013, pp. 338-339; Calafat, 2012, p. 118; Pesciatini, 1998, pp. 73-101). The Armenian printing presses were established in Livorno in 1644 by Yovhannes Jughayetsi, 1669 by Oskan Yerevantsi, and 1696 (Baghdiantz-McCabe, 1998, pp. 59-71).

The second reason was the Ottoman-Persian War in 1603-1618 which heavily affected the Armenian highlands. Persian Shah Abbas I in 1604 implemented a "scorched earth" policy in the region against invading Ottoman forces. The policy involved the forced resettlement of up to 60,000 Armenian families to Persia. Most of them were convoyed to the province of Ghilan and employed for producing the raw silk. The wealthy Armenian merchants from the town of Julfa (Jugha/Djugha) were transferred to New Julfa (Նոր Ջուղա), a satellite-town the shah had established for the Armenians near his capital Isfahan. Shah encouraged them to continue in their silk trade, and in a few times the merchant network of New Julfa spread as far as to Amsterdam, Venice, Marseille, and Livorno in the west, and Madras, Calcutta, and Manila in the east (Bekius, 2012, pp. 259-284; Herzig, 1993, pp. 287-303). According to the "Universal Dictionary of Trade and Commerce" (originally published in 1757) "it is very common to meet with some Armenians at Leghorn, at Venice, in England, and in Holland" (Postlethwayt, 1774, ARM). In Western Europe they were generally known as "Jelfalines" (Fryer, 1698, p. 265), "Chelfaline" or "Chelfane" (Lithgow, 1906, p. 120), "Choffelins" or "Giulfalini".

On their way back Armenian merchants brought from Western Europe to the Middle East many goods, thereby, stimulating their manufacturing in the West: "The Armenians brought back also the cloths of England and Holland, brocades, Venice glass, cochineal, watches, and every thing they thought fit for their country, or the Indies. Could there be a finer establishment? To how many manufactures has it given rise in Europe and Asia?" (Tournefort, 1718, p. 293).

The Balkan peninsula was frequented by Armenian merchants as transit area. Already in 1470s Armenian merchants did their commerce with textiles in Dubrovnik. In sixteenth and seventeenth century they used Dubrovnik for transit trade between the Ottoman domains and Venice and Ancona (Hrabak, 1998, pp. 23-34). In 1657 Ioan Pauli acted in Dubrovnik as consul of Armenian and Persian merchants (Hrabak, 1998, p. 32).

The Julfan Armenians used the Ottoman Sea ports of Alexandretta and Smyrna to bring the Iranian raw silk to Venice and Marseille. It was already in 1609 when the Scottish traveler William Lithgow met Armenians among the passengers of the Greek ship coming from Corfu to Zante in Ionian Sea (Lithgow, 1906, p. 53). Together with the Ottoman

Armenians the Julfan merchants took land route through Istanbul and the Balkan provinces to Venice. Simeon Lekhatsi in 1611 travelled from Istanbul to Venice with "a large caravan […] with Angurian wool. With it were Armenian merchants" (Bournoutian, 2007, p. 68). The caravan made its way through the cities of Edirne, Plovdiv, Skopje, Yeni-Bazar, Bosna-Saray (Sarajevo), and then by sea from Split through Zadar to Venice. Simeon mentioned Armenians he met on his way. In Edirne "There was one stone Armenian church, six priests, two monks, one bishop, and two to three hundred Armenian households; few, however, are native Armenians." In Plovdiv "There was one priest and one hundred Armenian households." In Skopje "There were three Armenian families, who were gardeners" (Bournoutian, 2007, p. 69). In Sarajevo "We found four Armenian merchants there, who comforted us and received us with love and honor in their homes" (Bournoutian, 2007, p. 71). In Split they spent forty days in a quarantine (*lazaretto*). "In the evening, looking out of the window, we saw many merchants – Christians and Muslims – from various cities: Istanbul, Angora, Edirne, [New] Julfa and other lands" (Bournoutian, 2007, p. 73). In Venice "There was a solid stone Armenian church, […] two monks and one priest. […] There were ten Armenian families; the rest had converted [to Catholicism]. However, there were many [Armenian] merchants" (Bournoutian, 2007, p. 76).

Armenian migrants already settled in Venice in thirteenth-fourteenth centuries (Ortalli, 2004, p. 24; Zekiyan, 1990, p. 40; Ališan, 1893, pp. 15-17). In 1653 there were 73 permanent (*stabili*) Armenian residents in Venice (Lusso, 1998, p. 56). New wave of migrants contributed to the revival of Armenian religious and cultural life there. For instance, in Venice the small Armenian church (*Santa Croce degli Armeni*) from fifteenth century (Dursteler, 2013, p. 459) was enlarged in 1682-1688 thanks to a donation by *Gregorio di Girach di Mirman*, a merchant of New Julfa who settled in Venice (*Jughaietsi Mirmanents Geraki ord Grigor*) (Giordano, 1844, p. 63). His tombstone is still visible in the church (Gianighian, 2004, table 20; Aslanian, 2022, p. 93). The first Armenian printing press was established in Venice in 1512 by Hakob Meghapart, the second one by Khwaja Nahapet Gulnazar Aguletsi in 1687, and third one by Gaspar Shahrimanian in 1687 (Aslanian, 2012, p. 11). Shahrimanian or Sceriman family was among the most prosperous merchants of New Julfa. Already in 1613, the family owned a house in Venice. In 1684, eleven members of the family embraced Catholicism in New Julfa. In 1691, a Jesuit chapel – originally built in Isfahan in 1662 – was enlarged with financial assistance from the Sceriman family. In the 1690s, Sceriman invested about 720,000 Ducats in various Venetian banks, and offered other substantial loans to the republic. A papal bull of 1696, granted the family full citizenship of Rome and trading

privileges. In 1699, the Emperor Leopold I granted to Sceriman the titles of Counts in Hungary (Aslanian, 2011, pp. 150-151; Korsch, 2015, pp. 223-240).

The Armenian vending kiosks in Venice were situated just opposite to the principal portal of the San Marco cathedral. There are Armenian graffiti made in the marble columns of the portal, and many of them are dated from early-17th to mid-17th century (Gianighian, 2004). Ordinarily, these graffiti are quite short: "Ehiazar [Eleazar] in the year 1076[5] [1627]." My hypothesis is that the purpose of these graffiti was different from graffiti left by pilgrims. Most of Armenian merchants were Monophysite Christians considered as the heretics by the Catholic Church. There is no evidence that Armenians left their graffiti in other Catholic churches. Probably, the meaning of Armenian graffiti in Venice is closer to the graffiti that contemporary European travelers left on the ancient ruins in Egypt or Persepolis. By leaving graffiti the curious travelers confirmed that they really visited these distant places described in their travelogues. Therefore, the graffiti were left to convince the future travelers who will check an authenticity of the older travelogue authors. The graffiti carved by Armenian merchants on the San Marco portal confirmed that a certain merchant really reached Venice – a final destination for many of them. It makes sense because most of the long-distance trade was done not by the wealthy merchants but by their agents/factors.

The long-distance trade was based mostly on a form of partnership known in the Mediterranean as *commenda*. In accordance with a *commenda* contract (Armenian *enkeragir*), the investor/principal (*khoja*, *agha*, or *ter*) – who entrusts his money or merchandise – receives about three-fourths or two-thirds of the profit, while the agent/factor (*vakil* or *enker*) keeps the remainder (Aslanian, 2011, pp. 124-125). Sometimes it happens that factors abused money or merchandise they were provided with in order to deceive their principals and make extra-profit for themselves. The dishonest agents took different routes than agreed with their principals and sometimes were absent for many years or never come back. According to a learned French traveler Joseph Pitton de Tournefort, who travelled with Armenian merchant caravan in the Middle East: "The only thing to be blam'd in the Armenians, in relation to trade, is, that if they succeed ill in any foreign country where they are trading, they never return home again; they say they have not the face to shew themselves after they are become bankrupts: But their creditors obtain no satisfaction by this. However, this justice must be done them, to own there are very few bankrupts among them" (Tournefort, 1718, p. 295). Some of them went back to their principals, claiming they lost the merchandise because of

[5] The Armenian Era was used by the Armenians in the Middle Ages and early modern time. It differs from *Anno Domini* era for 551 years.

war or natural disasters. If accused by his principal in dishonest behaviour, an agent could prove his honesty among other things by graffiti. Other merchants present at that time in Venice could prove or disprove the suspect's claim.

Armenian factors were dispersed in many places in East and North-East Bulgaria and Macedonia. In the Ottoman fiscal documents, they were defined as "the scattered" [*perakende*] Armenians. They were not permanent residents in the specific town but typical merchants "passing along." It was customary practice that such groups of people identified as living in an inn – *han*, *bedesten* or marketplace – *çarşi* / *suk* and with identical tax status were treated by the Ottoman authorities as an entity, as a group responsible in cases of crimes or for the collection of taxes. The scattered merchants have to pay yearly "fixed" (*maktu*) tax which constituted about 200 *akçe* per capita in early 17th century (Ivanova, 2003, p. 686). From the scattered Armenians in the district (*kaza*) of Shumen was collected tax in sum of 12,000 *akçe* in 1622 which means at that time there operated about 600 Armenian traders. The tax in the district of Silistra amounted to 2590 *akçe* that is it was collected from about 130 non-resident Armenian traders (Ivanova, 2003, pp. 685-686). "The scattered" Armenians were mentioned in Bitola (Macedonia) in 1637. The document speaks also of Armenians coming for trade from Wallachia and Moldavia, from Austria, Hungary and Poland (Ivanova, 2003, p. 685).

Among the dispersed merchants there were many Persian Armenians. In the Ottoman sources they were defined as *Acem Ermeni* (an Armenian of Iran), *Acem tüccar* (a merchant of Iran), or *Acem taife* (a guild of Iranian [merchants]). They mostly traded with silk and cotton textiles (Ivanova, 2003, p. 691).

At the same time, some merchants settled in the cities with their families, invited priests and founded churches. Petar Bogdan Baksić (Petrus Deodatus Baksić), the Catholic Bishop of Sofia, in his "Description of the Bulgarian Empire" (1640) mentioned the Armenian communities in four cities: 200 households and "churches" in Sofia (Bakshev, 2001, p. 128), 200 households in Ruse "and all of them are merchants" (Bakshev, 2001, p. 129), 70 households in Razgrad "and all of them are artisans and carpenters that is housewrights" (Bakshev, 2001, p. 130), and 19 households and church in Preslav (Bakshev, 2001, p. 131). The cities of Preslav, Razgrad, and Ruse were situated along the trade route from Istanbul to Bucharest and further to Braşov in Transylvania. Sofia was situated on the trade route from Istanbul to Belgrade and Vienna.

It is quite likely that some Armenian merchants settled in Belgrade in the early 17th century. A French traveler, M. Quiclet had found in 1658 in Belgrade Armenian church and well-supplied shops of Armenian merchants doing their trade with Vienna by the Danube

route (Quiclet, 1665, p. 79). Belgrade was important point on the trade route between Istanbul and Venice. Another French traveller, Poullet, in 1666 began his trip from Venice to Istanbul in the company of Armenian merchants, one of them – Catchout (Khachatur ?) – headed the caravan on the distance from Belgrade to Edirne (Poullet, 1668, pp. 140, 178, 211). Edward Brown, a British physician, when in Belgrade in 1668 experienced hospitality of Armenian merchants: "We lodged at an Armenian Merchant's house, where we were handsomly accommodated. And we visited divers others, who had built them fair houses; one, in which there was a Fountain and handsom Bath, and Stoves, where we wanted not Coffee, Sherbet, and excellent Wines; such as the Neighbour Country affords. These Armenians are dispersed into all Trading Places, and have a Church here at Belgrade, and seem to be more plain dealing, and reasonable men to buy anything of than either Jews or Greeks" (Brown, 1685, p. 27). When Belgrade was retaken by the Ottomans in 1739, local Armenians settled in the Habsburg domains in the town of Novi Sad, and built their church in 1746 (destroyed in 1963) (Lazic, 2014).

Among the Armenian merchants of Belgrade was Hodja Muratkhan of Belgrade (†1634). His son Abro (Abraham) Çelebi of Belgrade (1621-1676) was among the most influential Armenians of the Ottoman Empire because of his confident relations with the Grand Vizier Köprülü Fazıl Ahmet Paşa (1661-1676). Abro made his fortune as a supplier of the Ottoman army (Hüseyin Pasha) during the Cretan war (1645-1669). His assets were estimated between 600,000 and 800,000 ducats (Hrabak, 1998, p. 35). While Abro moved to Istanbul (1661), his son Sarkis did his trade in Livorno (from 1658), and another son Matteos – in Smyrna (from 1668) (Dadaian, 2010). In 1692 Giorgio d'Abro Çelebi (son of Sarkis and grandson of Abro) bought parcel of land in Livorno to build there Armenian-Catholic church. In 1701 Armenians got approval of the Congregatio de Propaganda Fide and duke Cosimo III to build the church. The construction work was conducted in 1701-1713 and administered by Giorgio d'Abro Çelebi and from 1706 by another Armenian merchant – baron Deodato Agà di Mathus (1644-1709) (Ciocca, 1749, p. 6; Vivoli, 1846, p. 368; Moroni, 1846, pp. 88-89).

Some migrations caused by the military conflicts reveal how solidarity worked between the distant Armenian communities. In 1672 the Ottoman army took the Polish city of Kamyanets-Podilskyi with Armenian community there. Some Armenians left the city along with Polish army, others preferred to stay. Nevertheless, being oppressed by the Ottoman garrison about 600 Armenians left the city in 1673 to settle in the interior Ottoman provinces. Some of them took the land route to Edirne, others embarked on three ships in the Black

Sea port of Akkerman (Grabowski, 1845, p. 274; Rolle, 1878, pp. 26-27). Because of the storm one ship with 90 passengers sunk down while two others reached land in Sozopol and Varna. Abro Çelebi helped the unhappy migrants with 400 marcs. They got sultan's order to move in Macedonia but when in Plovdiv many of them died because of the epidemics. In 1675 thanks to the efforts of Abro Çelebi at the sultan's court one of the Orthodox churches in Plovdiv was delivered to Armenians. The renovation works in the church were paid in 1676 by Matteos Çelebi (1636 marcs) (Grigorian, 1980, pp. 89-90; Giligian, 2002, pp. 21-22). Abro Çelebi also sponsored the foundation of Armenian printing house in Istanbul in 1677. It was operated by Eremia Kömürjian, an Armenian historian and tutor of Abro Çelebi's sons (Aivazian, 2013, pp. 209-219).

Industrious Armenian merchants followed the changing economic environment. Following transformation of South-Eastern Europe into supplier of agrarian products to the growing urban centers, Armenian merchants gradually shifted from the transit of oriental goods to the shipment of agrarian products westwards.

In the late seventeenth century Armenians settled in Transylvania. However, some Armenians already visited Transylvania as early as in fourteenth century. When the Moldavian route was unpassable because of war, epidemics or floods Armenian merchants travelled to Poland through Wallachia and Transylvania. The Papal bull issued on 15 December 1399 by Pope Boniface IX mentioned heretics in the city of Braşov-Kronstadt: Greeks, Wallachians, Bulgarians, Armenians.[6] Some Armenian merchants are mentioned in the account-books of Braşov in 1529-1530, referring to people involved in foreign trade. On 4 November 1600, the Transylvanian Diet passed a bill prohibiting "Greeks, Vlachs, Dalmatians, and Armenians" from selling their goods except in designated places. In 1632, another bill regulated the participation of Armenian, Greek, Serbian, Bulgarian, Dalmatian, and other merchants in the commerce of Transylvania (Pál, 2005, p. 91). Most likely, these Armenians did their trade in Transylvania but not settled there.

The Ottoman-Polish war of 1672-1676 heavily affected the northern part of Moldavian principality – Bucovina. At the same time, Moldavian prince Gheorghe Duca accused Armenians of being supporters of the conspiracy and mutiny led by the boyar Mihalcea Hâncu and Durac against him in October 1671. Many Armenians, mostly from Suceava and Siret, led by their bishop, Minas Zilihtar (Ziliftar-oghlu) Tokathetsi, migrated to Transylvania.

[6] "…in Opido de corona seu vulgariter Brascho nuncuparo Strigonem dioc in confinibus [Crist]ianitatis situate in quo tam Grecos, Walachos, Bulgaros, Armenos, quam alios infidelis multitude quanda eccl(es)iam in Opido predicto pro eos usu et cultu deos habentium unacum [Cristi]fidelibus…" (Zimmermann, & Werner, 1902, p. 247).

Initially, their stay there was to be temporary, and after Duca's final fall in 1683, many Armenians came back to Moldavia. Nevertheless, many Armenians settled in Transylvania permanently. There, they were granted privileges by prince Michael Apafi (1661-1690). A charter issued by Apafi in 1680 gave Armenians autonomy, the right to exercise freely their trade and crafts and to elect their own judges (Dezső, 2018, p. 367). In 1699 Transylvania became part of the Habsburg Empire. In Transylvania Armenians initially settled in the city of Bistriţa. The competition between Saxon and Armenian merchants provoked a growing tension in Bistriţa. When in 1712 the city was affected by the plague, Armenians were accused of bringing the epidemics from their commercial trips to the Ottoman domains and expelled from Bistriţa (Ghiţan, 1972, pp. 117-127; Bartelmäss, 1897, pp. 5-6). Then Armenians settled in the towns of Armenierstadt (Gherla*,* Szamosújvár), Elisabethstadt (Dumbrăveni*,* Erzsébetváros), Gheorgheni (Gyergyószentmiklós, Niklasmarkt), and Frumoasa (Csíkszépvíz) (Bein, 1998, pp. 143-144).

By the end of the seventeenth century Armenians of Poland-Lithuania and Transylvania were united with the Catholic Church, thereby the Armenian-Catholic dioceses were established (Petrowicz, 1950; Pál, 2011; Kovács, 2006; Nagy, 2011a; Nagy, 2011b; Nagy, 2012).

In the late seventeenth and eighteenth centuries, one could also witness establishment of new Armenian colonies in Polish kingdom along the northern border of Moldavian principality – in Kuty, Stanisławów, Tysmenytsia, Horodenka, Lysiec and Mohyliv-Podilskyi. These new communities were founded thanks to the privileges from the Polish nobility – mostly of the powerful Potocki family – owners of these towns. Armenians living in these towns were merchants and artisans, mostly specializing in export of Moldavian cattle and horses westwards, and leather tanning, respectively. One could hypothesize that many of these new settlers were newcomers from the old Armenian colonies, situated in the northern part of Moldavia. The new Armenian settlements were also founded in the south part of Moldavian principality – in the Lower Danube region. Armenian churches were built in Focşani (St. George, in 1715, and Virgin Mary, in 1780), Brăila (Nativity of the Lord, in 1837), Constanţa (Virgin Mary, in 1840), Galaţi (Virgin Mary, in 1858). This construction activity reflected growth of Armenian population in the region caused mostly by the opportunity to take part in prosperous trade in agricultural produce exported from Moldavia and Wallachia by Danube to the Black Sea and then to Western Europe.

In the early modern time Armenian merchants of Poland and Moldavia were engaged into the cattle trade. At the beginning of the seventeenth century, Polish kingdom exported

about 60,000 oxen a year, mostly to the German principalities, Italy and Bohemia. Most of these cattle was breed and bought in Moldavia (Charewiczowa, 1924; Obuchowska-Pysiowa, 1973, pp. 507-512; Baszanowski, 1977). Armenian merchants bought cattle in fairs specialized in trade with Moldavian cattle – namely in Shypintsi, Botoşăni, Hotin and Chernivtsi – in Polish-Moldavian borderland. For instance, only in Chernivtsi fair in the 1590s, the turnout was around 30,000 oxen (Podgradskaia, 1968, pp. 107-108). The average number of cattle in one party shipped from Moldavia to Western Europe by wealthy Armenian merchants was anywhere from 500 to 700 oxen, and sometimes exceeded 1,000 oxen (Hrushevskyi, 1995, pp. 175-176; Kravchenko & Yakovenko, 1990, pp. 231-232; Podgradskaia, 1968, p. 101). The main business partners of Armenian merchants in Moldavia were great boyars, high officials and princes themselves – for instance, Petru Cazacul (Iorga, 1913, pp. 92-93), Aaron Tiranul (Podgradskaia, 1971, p. 218), and Movilă family.

In the eighteenth-century Armenian merchants of Transylvania were also engaged in the cattle trade. They transported the cattle to Budapest, Vienna, Silesia, Saxony, and Thuringia. According to the observation by the contemporary, Transylvanian Armenian purchased the cattle mostly in Moldavia, then fattened it on the Hungarian plain, and sold it in Vienna for the bills of exchange payable in two or three months. Then the cattle-traders passed the bills to the merchants purchasing their merchandise in Vienna. When back in Transylvania the latter paid back the former who in turn purchased the herds of cattle. Thus, bills of exchange circulated in Armenian merchant network. Because of that Armenians need not the large sums of cash and could bid on their competitors, thereby establishing a monopoly in the cattle trade (Marienburg, 1813, pp. 132-133; Pál, 2005, p. 121).

In 1772 Galicia (*Königreich Galizien und Lodomerien*) and in 1774 Bucovina (*Herzogtum Bukowina*) became Austrian provinces. In the last quarter of nineteenth century, many wealthy Armenian merchants rented and later bought the manors of Moldavian noblemen as well lands confiscated by the state from the secularized Orthodox monasteries (Dan, 1891, p. 30). According to the Register of the landowners in Bukowina composed in 1780, at that time Armenians rented 14 villages and owned one.[7] According to my calculations, by the mid-nineteenth century about 30 Armenian families owned about 30 per cent of all manors in Bukowina (Osipian, 2000, pp. 256-261). Armenian merchants and landowners of Galizien and Bukowina spread their business activity to the eastern part of Moldavian principality annexed by Russia in 1812 and renamed as Bessarabia province. According to the province description, Armenians rented villages in Hotyn district (Svin'in, 1867, p. 273). They breed

[7] State Archive of Chernivtsi Region, fond 29, holding 1, case 8, fol. 24-32.

cattle, sheep, and horses in Iaşi district (Svin'in, 1867, p. 290). Most of the cattle was transported westwards as far as to Olomouc/Olmütz and Vienna. Another part of cattle was slaughtered locally. Then, Armenians of mountainous district of Pokuttia – southern part of Galizien – mainly in the towns of Kuty and Sniatyn, produced salami of meat and morocco of leather.

In the late eighteenth and early nineteenth centuries many Armenian merchants-turned-landowners in the Habsburg provinces of Galizien, Bukowina and Transylvania were ennobled by the ruling dynasty (Dzikowski, 1857; Stopka, 2018). Wealthy Armenians were considered by the Habsburgs as loyal subjects in the provinces dominated by disloyal Polish, Moldavian, and Hungarian noblemen. In Galizien for a long time Armenians were considered by old Polish nobility as Austrian agents and second-rate noblemen (Stopka, 2017, p. 339). However, Armenian noblemen and merchants-turned-landowners made efforts to be culturally and socially integrated to the Hungarian and Polish noble estates. Only after the turmoils of 1848 (Pál, 2018, pp. 382-392) and reform of 1867 the Armenian noblemen were gradually adopted by the old nobility into its ranks.

Conclusion

Armenian migrations to South-Eastern Europe were of four sorts. In the first case it was a voluntary migration caused by economic reasons. In that case individual merchants settled along the trade routes. The most successful or ambitious of them ordinarily settled in a city/town the final destination of his previous commercial trips. The communities of merchants built their Armenian churches and were granted judicial and economic privileges by the rulers, particularly in case of Poland-Lithuania, Moldavia, and Transylvania. In the second case it was the forced mass migration of merchants and artisans ordered by the state authorities after conquering a certain city or province. In most cases migrants were settled in a capital city (Istanbul, Isfahan) and provided with religious and some judicial autonomy. That sort of population displacement was practiced by the Ottoman sultans and Persian shahs as well as by the Byzantine emperors before. In the third case it was the non-organized but de facto forced mass migration caused by military conflicts – interstate as well as domestic such as Jelali revolts in 1590-1610. In the fourth case migration was caused by the persecution: for political reasons (Moldavia in 1672), because of economic competition (Bistriţa in 1712), or under religious pretext (Moldavia in 1551).

The development of Armenian trading diaspora reached its zenith in seventeenth century when the cluster of merchant networks spread to the whole South-Eastern Europe.

At that time, Armenian communities existed along the three main trade routes: 1) Istanbul-Edirne-Iaşi-Suceava-Kamyanets-Lviv; 2) Istanbul-Edirne-Plovdiv-Sofia-Belgrade-Vienna; 3) Istanbul-Edirne-Plovdiv-Skopje-Sarajevo-Split-Venice. For the wealthy Armenian merchants, the cities of Lviv, Livorno and Venice were the most attractive destinations to settle. The great migration of the early seventeenth century turned Armenian community of Istanbul into the biggest one. The inland areas were considered as less attractive to settle for those who already made their fortune. Situation changed in the late seventeenth century – more and more merchants settled in small towns in order to export the agriculture products westwards. This trend developed further in the eighteenth century when the cattle trade became the most profitable business. In the late eighteenth and early nineteenth centuries many Armenian merchants bought the manors in the Habsburg provinces of Galizien, Bukowina and Transylvania and turned into landowners then joining the ranks of nobility. In that way they successfully accomplished their dreams of social advance and integrated into the host society. They were scattered in countryside as separate families that, in turn, accelerated their cultural assimilation.

After the fall of last Armenian state – the Armenian Kingdom of Cilicia in 1375 – the Armenians lacked the kings and aristocrats as the main commissioners and promoters of Armenian culture. Armenian cultural revival started in the early modern diaspora and merchants were the only sponsors of it. Armenian printing presses sponsored by the wealthy merchants were established in Venice, Istanbul, Lviv, Livorno, Marseille and Amsterdam in sixteenth-seventeenth centuries. From there Armenian books were distributed to Armenia and diasporas. Thus, the stateless Armenian diaspora provided its motherland with advanced cultural products.

Armenian merchant networks were characterized with high level of interactivity. On the one hand, it was caused by the transit trade they were engaged in. Various networks – of principal and factors/agents or of debtors and creditors – based on reputation and trust helped Armenians to promote their commerce despite the frequent military conflicts and change of state borders in the region. On the other hand, the fact that Armenian networks operated on the both sides of the *Military Border* helped them to protect their business. Acting as intermediaries and go-betweens Armenians provided the rulers with diplomatic services, conducted secret missions, gathered information, and ransomed the captives and prisoners of war. That, in turn, helped Armenian merchants to establish trustworthy relations with political establishment and, if necessary, ask for protection. Finally, the high level of interactivity was supported with well-developed Armenian church infrastructure, cultural ties

(spread of the printed books), and charity towards the co-believers forced to migrate because of the military conflicts and persecution.

References

Archival sources

State Archive of Chernivtsi Region, fond 29, holding 1, case 8, folio 24-32.

Printed works

Ališan, G. (1893). *L'Armeno-Veneto: compendio storico e documenti delle relazioni degli Armeni coi Veneziani: primo periodo, secoli XIII-XIV*. Lazzaro: Stab. Tip. Armeno.

Aslanian, S. (2007). The Circulation of Men and Credit: The Commenda and the Family Firm in Julfan Society. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 50(2-3), 124-171.

Aslanian, S. (2011). *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Berkeley: University of California Press.

Aslanian, S. (2012). "Wings on their Feet and on their Heads": Reflections on Port Armenians and Five Centuries of Global Armenian Print Culture. *The Armenian Weekly*, 9, 7-12.

Aslanian, S. (2022). "A Ship with Two Rudders?" Gregorio di Girach-Mirman of Venice, Global Armenian Trade Networks and Religious Ambiguity in the Age of Confessionalization. In H. C. Evans (Ed.). *Art and Religion in Medieval Armenia* (pp. 85-108). New York: The Metropolitan Museum of Art.

Aivazian, G. (2013). Yeremiya Celebi Kemurchian: zhizn i tvorchestvo (kratkii ocherk*)* [Yeremiya Celebi Kemurchian: life and writings (a short essay)]. *Balkanistic forum*, 3, 209-219.

Baghdiantz-McCabe, I. (1998). Merchant Capital and Knowledge: The Financing of Early Printing Presses by the Eurasian Silk Trade of New Julfa. In T. E. Mathews & R. S. Wieck (Eds.). *Treasures in Heaven: Armenian Art, Religion, and Society* (pp. 59-71). New York: Pierpont Morgan Library.

Bakshev, P. B. (2001). Opisanie na Tsarstvo Bolgarie [Description of Bulgarian Kingdom]. In Б. Димитров [B. Dimitrov] (Ed.). *Petr Bogdan Bakshev. Bolgarski politik i istorik ot XVII vek* [Petr Bogdan Bakshev. Bulgarian politician and historian of seventeenth century]. Vtoro izdanie [2nd edition]. Sofia: Nauka i izkustvo.

Bardakjian, K. (1982). The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople. In B. Braude & B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (pp. 89-100). New York: Holmes & Meier Publishers.

Barsoumian, H. L. (2007). *The Armenian amira class of Istanbul*. Yerevan: American University of Armenia.

Bartelmäss, M. (1897). Die Ausweissung der Armenier aus Bistritz in Folge der Pest im Jahre 1712. *Programm des evangelischen Obergymnasiums A. B. und der damit verbundenen Knabenelementarschule, dann der evangelischen Mädchenschule A.B. zu Bistritz*. Bistritz: Verlag des Bistritzer Gimnasiums. Druck von Theodor Botschar.

Baszanowski, J. (1977). *Z dziejów handlu polskiego w XVI-XVIII wieku: handel wołami*. Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bein, D. (1998). Armenier in Siebenbürgen. Anmerkungen zur Identität einer "kleinen Minderheit". *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde*, 21(2), 143-167.

Bekius, R. A. (2012). The Armenian Colony in Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Armenian Merchants from Julfa before and after the Fall of the Safavid Empire. In W. Floor & E. Herzig (Eds.). *Iran and the World in the Safavid Age* (pp. 259-284). New York: I. B. Tauris & Co.

Bournoutian, G. A. (Ed.). (2007). *The Travel Accounts of Simeon of Poland*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

Brown, E. (1685). *A Brief Account of Some Travels in Divers Parts of Europe, viz. Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola and Friuli, through a Great Part of Germany and the Low Countries, through Marca Trevisana, and Lombardy on Both Side the Po, with Some Observations on the Gold, Silver, Copper, Quick-silver Mines, and the Baths and Mineral Waters in Those Parts. The Description of Many Antiquities, Habits, Fortifications and Remarkable Places*. London: Benj. Tooke.

Bryer, A. (2008). The Roman Orthodox World (1393-1492). In J. Shepard (Ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buiucliu, G. (1895). Cânt de jălire asupra armenilor din ţara vlahilor cântat de diaconul Minas Tokhatzi. *Convorbiri literare*, 19, 139-145.

Chardin, J. (1686). *The travels of Sir John Chardin into Persia and the East-Indies*. London: Printed for Moses Pitt.

Calafat, G. (2012). Être étranger dans un port franc. Droits, privilèges et accès au travail à Livourne (1590-1715). *Cahiers de la Méditerranée*, 84, 103-122.

Charewiczowa, Ł. (1924). Handel Lwowa z Moldawia i Multanami w wiekach średnich. *Kwartalnik historyczny*, 38(1-2), 37-67.

Ciocca, J. (1749). *Osservazioni di fatto del dottore Jacopo Ciocca per servire di risposta alla dissertazione in liburnen. fabricate seu redditionis rationis dell'illustrissimo signor avvocato Carlo Niccolo Villani fatta per l'illustrissima nazione armena contra gl'illustrissimi signori eredi Agà di Mathus. Che fu pubblicata il di primo Dicembre 1749*. Lucca: Nella Stamperia di Filippo Maria Benedini.

Crăciun, M. S. (2003-2004). Tolerance and Persecution. Political Authority and Religious Difference in Late Medieval Moldavia. *Colloquia*, X-XI(1-2), 11-12.

Dadaian, H. (2010). *Istoriia roda Aproian (XVI v. — pervaia chetvert' XX v.)* [History of Aproian clan (sixteenth century – first quarter of the twentieth century)]. Trans. from Armenian by H. Aleksanian. Yerevan: Gasprint.

Dan, D. (1891). *Armenii orientali din Bucovina*. Cernauţi: Tipografia şi Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici.

Dezső, G. (2018). The Mercantile Forum, the Administrative and Legal Institution of the Armenians from Gheorgheni. In T. Ganjalyan, B. Kovács & S. Troebst (Eds.). *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie / Armenians in East Central Europe. (Anthology)* (pp. 367-381). Köln: Böhlau.

Dursteler, E. R. (Ed.). (2013). *A Companion to Venetian History, 1400-1797*. Leiden: Brill.

Dzikowski, M. (Ed.). (1857). *Poczet szlachty galicyjskiej i bukowinskiej*. Lwów: Drukarnia Instytutu Stauropigiańskiego pod zarządem Michała Dzikowskiego.

Dziubiński, A. (1997). *Na szlakach orientu: handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI-XVIII wieku*, Wroclaw: Leopoldinum.

Fryer, J. (1698). *A new account of East-India and Persia*. London: Chiswell.

Gianighian, G. N. (2004). Segni di una presenza. In B. L. Zekiyan & A. Ferrari (Eds.). *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sheriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria* (pp. 59-92). Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.

Giligian A. (2002). *Stranitsy iz istoriyata na armenskata kolonia v Plovdiv i neinata tserkva "Sv. Kevork" – 1675-1828-1998* [Essays on history of Armenian colony in Plovdiv and its church St. Kevork – 1675-1828-1998]. Plovdiv: ADG.

Giordano, B. A. (1844). *Venice described, translated by Robert Barton*. London.

Ghiţan, T. (1972). Expulzarea populaţiei armeneşti din Bistriţa cu ocazia epidemiei de ciuma din 1712. *File de Istorie. Muzeul de istorie Bistriţa*, 2, 117-127.

Grabowski, A. (Ed.). (1845). *Ojczyste spominki w pismach do dziejów dawnéj Polski, diaryusze, relacye, pamiętniki i.t.p. służyć mogące do objaśnienia dziejów krajowych tudzież listy historyczne do panowania królów Jana Kazimiérza i Michała Korybuta oraz listy Jana Sobieskiego marszałka i hetmana wielkiego koronnego* (vol. 2). Kraków: Józef Cyper.

Greenblatt, S. (2009). A Mobility Studies Manifesto. In S. Greenblatt (Ed.), *Cultural Mobility: A Manifesto*. Cambridge, Cambridge University Press.

Grigorian, V. (1980). *Istoriya armianskikh kolonii Ukrainy i Polshi: Armiane v Podolii* [History of Armenian colonies in Ukraine and Poland: Armenians in Podolia]. Yerevan: Izd-vo AN Armianskoi SSR.

Herzig, E. M. (1993). The Family Firm in the Commercial Organisation of the Julfa Armenians. In J. Calmard (Ed.). *Etudes Safavides* (pp. 287-303). Paris: Institut Français de recherche en Iran.

Hrabak, B. (1998). Yermeni u balkanskim zemlyama i Beogradu do kraia XVIII veka [Armenians in the Balkans and Belgrade till the end of eighteenth century]. *Zbornik radova Narodnog muzeia [National Museum Journal]*, 28, 21-51.

Hrushevskyi, M. (1995). *Istoriya Ukrainy-Rusi* [History of Ukraine-Rus] (vol. 6). Kyiv: Nauk. Dumka.

Iorga, N. (Ed.). (1913). *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*. Relaţiile comerciale ale ţerilor noastre cu Lembergul. Regeste şi documente din Archivele Oraşului Lembergul (vol. 23). Bucureşti: Tip. Marinescu Şerban.

Iutiş, G. (2006). Armenii în Ţara Moldovei, Organizarea ecleziastică (secolele XVI-XVII). In I. Toderaşcu (Ed.), *Etnie şi confesiune în Moldova medievala* (pp. 169-172). Iaşi: Editura Universităţii "Al. I. Cuza".

Ivanova, S. (2003). The Ottoman Empire's "Own" Foreigners: Armenians and acem tüccar in Rumeli in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Oriente Moderno. Nuova serie*, 22(83), 3, 681-703.

Kevorkian, R. H. (1999). Le livre imprimé en milieu arménien ottoman aux XVIe – XVIIIe siècles. *Révue des mondes musulmans et de la Méditerannée*, 87-88, 173–185.

Korsch, E. (2015). The Scerimans and Cross-Cultural Trade in Gems: The Armenian Diaspora in Venice and its Trading Networks in the First Half of the Eighteenth Century. In A. Caracausi & C. Jeggle (Eds.). *Commercial Networks and European Cities, 1400–1800* (pp. 223-240). London: Pickering and Chatto.

Kovács, B. (2006). Über Rom nach Siebenbürgen. Der armenische Missionar Minas Barun und die Siebenbürger armenische Kirche in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde*, 29(1), 44-50.

Kravchenko, V. & Yakovenko, N. (Eds.). (1990). *Torhivlia na Ukraini, XIV – seredyna XVII stolittya: Volyn' i Naddnipranshchyna* [The Commerce in Ukraine in 14th - mid-17th centuries. Volhyn and Dnipro Ukraine]. Kyiv: Nauk. dumka.

Lazic, L. (2014). *Yermenska tsrkva u Novom Sadu. Izbrisana bashtina* [Armenian church in Novy Sad. Lost heritage]. Novi Sad: Izlozhba Muzeia grada Novog Sada.

Lithgow, W. (1906). *The Totall Discourse of The Rare Adventures Painefull Peregrinations of long Nineteene Yeares Travayles from Scotland to the most famous Kingdomes in Europe, Asia and Affrica*. Glasgow: James MacLehose and Sons Publishers to the University.

Lowry, H. (1986). "From Lesser Wars to the Mightiest War": The Ottoman Conquest and Transformation of the Early Byzantine Urban Centres in the 15th Century. In A. Bryer & H. Lowry (Eds.), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Lusso, E. (1998). Notizie circa consistenza e distribuzione della nation armena a Venezia. In B. L. Zekiyan & C. Bonardi (Eds.). *Gli Armeni lungo le strade d'Italia: Atti del convegno internazionale: Torino, Genova, Livorno, 8-11 marzo 1997*: Giornata di studi a Livorno (pp. 47-72, 219-222). Pisa, Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Marienburg, L. J. (1813). *Geographie des Grossfürstenthums Siebenbürgen* (vol. 1). Hermannstadt: Hochmeister.

Moroni, G. (1846). *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro sino ai nostri.* Venezia: Tipografia Emiliana.

Nagy, K. (2011a). The Catholicization of Transylvanian Armenians (1685-1715). Integrative or Disintegrative? In A. Barszczewska (Ed.). *Integrating Minorities: Traditional Communities and Modernization* (pp. 33-56). Cluj-Napoca: Kriterion.

Nagy, K. (2011b). Did Vardapet Minas Tokhatetsi, Bishop of the Armenians in Transylvania, Make a Confession of Faith in the Roman Catholic Church in 1686? *Haigazian Armenological Review*, 31, 427-442.

Nagy, K. (2012). Archbishop Vardan Hunanean's Two Unpublished Letters of 1687 to the Holy See on the Armenians in Transylvania. *Haigazian Armenological Review*, 32, 309-320.

Nshanian, M. (Ed.). (1915). *Zhamanakagrut'yun Grigor vardapeti kamakhets'yo kam daranaghts'yo* [Chronicle of the Vardapet Grigor Kamakhetsi or Daranaghtsi]. Jerusalem: Saint James Monastery Press.

Obuchowska-Pysiowa, H. (1973). Handel wołami w świetle rejestru celnego komory krakowskiej z 1604 roku. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 21(3), 507-512.

Ortalli, G. (2004). Tra Venezia e l'Armenia: alle radici di un lungo rapporto. In B. L. Zekiyan, & A. Ferrari (Eds.). *Gli Armeni in Venezia: Dagli Sceriman a Mechitar* (pp. 21-40). Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.

Osipian, A. (2000). Orenda virmenamy zemel'nykh volodin' na Bukovyni v ostanniy chverti XVIII – pershii polovyni XIX st. [The Armenian Leasing of the Land Possessions in Bucovina, 1775-1850]. *Pytannia istorii ukrainy* [Issues of the History of Ukraine], 4, 256-261.

Osipian, A. (2012-2013). Trans-Cultural Trade in the Black Sea Region, 1250-1700: Integration of Armenian Trading Diaspora in Moldavian Principality. *New Europe College Black Sea Link Yearbook*, 3, 111-158.

Osipian, A. (2015). Practices of Integration and Segregation: Armenian Trading Diasporas and Their Interaction with the Genoese and Venetian Colonies in the Eastern Mediterranean and the Black Sea, 1289-1484. In G. Christ, F. J. Morche, R. Zaugg, W. Kaiser, S. Burkhardt, & A. D. Beihammer (Eds.), *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)* (pp. 349-361). Roma: Viella.

Osipian, A. (2018). Voting at home and on the move: elections of mayors and caravanbashi by Armenian merchants in Poland and the Ottoman Empire, 1500-1700. In S. Ferente, L. Kunčević, & M. Pattenden (Eds.), *Cultures of Voting in Pre-modern Europe* (pp. 310-328). London: Routledge.

Osipian, A. (2019). Performing the Ottoman Threat: Visual and Discursive Representations of Armenian Merchants in Early Modern Poland and Moldavia. In E. Crailsheim, & M. D. Elizalde (eds.), *The Representation of External Threat: From the Middle Ages to the Modern World* (pp. 155-185). Leiden, Boston: Brill.

Osipian, A. (2021). Armenian Diasporas between the Golden Horde, Rus', and Poland: Long-Distance Trade and Diplomatic Services. In A. V. Maiorov & R. Hautala (Eds.), *The Routledge Handbook on the Mongols and Central-Eastern Europe* (pp. 405-424). London: Routledge.

Osipian, A. (2022). The Ottoman and Persian Luxury between Fashion and Politics: Armenian Merchant Network and the Making of Sarmatian Culture in the Early Modern Poland-Lithuania. In A. Payne (Ed.), *From*

Riverbed to Seashore. Art on the Move in Eastern Europe and the Mediterranean in the Early Modern (pp. 311-333). Boston, Leiden: Brill.

Pál, J. (2005). *Armenians in Transylvania. Their Contribution to the Urbanization and the Economic Development of the Province*. Cluj-Napoca: Romanian Cultural Institute, Center for Transylvanian Studies.

Pál, J. (2011). Armenian image – Armenian identity – Assimilation of the Transylvanian Armenians in the 18th and 19th centuries. In A. Barszczewska (Ed.). *Integrating Minorities: Traditional Communities and Modernization* (pp. 13-32). Cluj-Napoca: Kriterion.

Pál, J. (2018). Changing Identities: The Armenians from Gherla and the Revolution of 1848 in Transylvania. In T. Ganjalyan, B. Kovács & S. Troebst (Eds.), *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie / Armenians in East Central Europe. (Anthology)* (pp. 382-392). Köln: Böhlau.

Panaite, V. (1994). Trade and Merchants in the Ottoman-Polish 'Ahdnames, 1489-1699. *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 32(3-4), 259-276.

Panaite, V. (2000). The Voivodes of the Danubian Principalities as Harâcgüzarlar of the Ottoman Sultans. In K. H. Karpat & R. Zins (Eds.), *Ottoman Borderlands: Issues, Personalities and Political Changes* (pp. 59-78). Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

Pascual, J. P. & Raveux O. (2013). Bains et étuves à la Turque de Livourne en 1706 d'après une description du Père Jean-Baptiste Labat. *Topoi*, 18(1), 333-342.

Pedani, M. P. (2007). Sultans and Voivodas in the 16th C. Gifts and Insigna. *Uluslararasu Sosyal Arastimalar Dergisi* [The Journal of International Social Research], 1(1), 193-209.

Pesciatini, D. (1998). Il "Celebì" del Bagno Turco. In L. Zēk'iean, C. Bonardi & C. Otten-Froux (eds.). *Gli Armeni lungo le strade d'Italia: atti del convegno internazionale: Torino, Genova, Livorno, 8-11 marzo 1997* (pp. 73-101). Pise-Rome: Istituti Editoriali e Poligraci Internazionali.

Petrowicz, G. (1950). *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

Podgradskaia, E. M. (1968). *Torgovye sviazi Moldavii so L'vovom v XVI–XVII vekakh* [The Commerce between Moldavia and Lviv in 16th-17th centuries]. Kishinev: Izd-vo TsK KP Moldavii.

Podgradskaia, E. M. (1971). Ob armianskikh poseleniiakh v Moldavii i ikh roli v razvitii torgovykh sviazei strany s zapadnoukrainskimi zemliami (XVI-XVII вв.) [Armenian Settlements in Moldavia and their Role in Development of Commercial Relations of the Country with Western Ukrainian Lands in 16th-17th Centuries]. In V. Voskanian (Ed.). *Istoricheskie sviazi i druzhba ukrainskogo i armianskogo narodov* (vol. 3). Yerevan: Izd-vo AN ArmSSR.

Postlethwayt, M. (1774). *The Universal Dictionary of Trade and Commerce*, fourth edition, 1. London: printed for W. Strahan.

Poullet (1668). *Nouvelles relations du Levant: Qui contiennent plusieurs remarques fort curieuses non encore obseruées touchant la religion, les moeurs & la politique de divers Peuples… et une dissertation sur le commerce des Anglois & des Hollandois dans le Levant*. Paris: Chez Louys Billaine.

Quiclet, M. (ca. 1665). *Le voyage de M. Quiclet à Constantinople par terre. Par le Sieur P. M. L.* Paris: Chez Pierre Promé.

Redhouse, J. W. (1890). *A Turkish and English lexicon, shewing in English the significations of the Turkish terms*. Constantinople: Printed for the American mission by A. H. Boyajian.

Rolle, A. J. (1878). Pod krzyżem. In A. J. Rolle (Ed.). *Nowe opowiadania historyczne* (pp. 3-78). Lwów: Nakładem Księgarni Gubrynowicza i Schmidta.

Rycaut, P. (1679). *The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi, 1678*. London: Printed for John Starkey.

Shapiro, H. (2019). The Great Armenian Flight: Migration and Cultural Change in the Seventeenth-Century Ottoman Empire, *Journal of Early Modern History,* 23(1), 67-89.

Teodor M. (1994). Politica confesională a lui Ştefan Rareş (1551-1552). *Revista istorică.* N.S, 5, 693-699.

Stopka, K. (2017). Tożsamość Ormian w Galicji. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, 144(2), 335-355.

Stopka, K. (2018). Die Armenier im österreichischen Galizien. In T. Ganjalyan, B. Kovács & S. Troebst (Eds.), *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie / Armenians in East Central Europe. (Anthology)* (pp. 393-433). Köln: Böhlau.

Svin'in, P. P. (1867). Opisanie Bessarabskoi oblasti [Description of Bessarabia province]. In *Zapiski Odesskogo obshchestva istorii i drevnostei* (vol. 6). Odessa.

Tournefort, J. P. de (1718). *A voyage into the Levant perform'd by command of the late French king, translated by J. Ozell.* London: printed for D. Browne, A. Bell, J. Darby, A. Bettesworth, J. Pemberton, C. Rivington, J. Hooke, R. Cruttenden and T. Cox, J. Battley, E. Symon, vol. 2.

Ureche G., & Dascălul, S. (2001). *Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron Vodă (1359-1595), ediţie comentată de C. C. Giurescu.* Craiova: Editura Scrisul Romanesc S.A.

Vivoli, G. (1846). *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840* (Tomo IV). Livorno: Tipografia e Litografia di Giulio Sardi.

Zekiyan, B. L. (1990). Gli armeni a Venezia e nel Veneto e san Lazaro degli armeni. In B. L. Zekiyan (Ed.). *Gli Armeni in Italia* (pp. 40-49). Rome: De Luca edizioni d'arte.

F. Zimmermann & C. Werner (Eds.). (1902). *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen.* Bd. 3 (1391-1415). Köln.

Dr. Alexandr Osipian is a Research Fellow at the Leibniz Institute for the History and Culture of Eastern Europe, Leipzig (2022-present). Alexandr Osipian is a historian specialized in the late medieval and early modern long-distance trade between the Middle East and Eastern Europe operated by Armenian merchant networks.

He was a Visiting Research Fellow at the Institute for European, Russian, and Eurasian Studies, the George Washington University, Washington, DC (2012); the Institute of Slavic, East European, and Eurasian Studies, the University of California, Berkeley, CA (2012); the New Europe College, Bucharest (2013); the International Cultural Centre, Krakow (2013); the Max-Planck Institut für Ethnologsche Forschung, Halle (2014); the Harvard University (2015); the Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel (2016); the Leibniz Institute for the History and Culture of Eastern Europe, Leipzig (2017-2020); the Osteuropa-Institut, Freie Universität Berlin (2020-2022).

In 2014-2015 he took part in the Harvard University research project "From Riverbed to Seashore. Art on the Move in Eastern Europe and the Mediterranean in the Early Modern Period". In 2017-2022 he took part in the research project DFG-Schwerpunktprogramm 1981: "Transottomanica: Osteuropäisch-osmanisch-persische Mobilitätsdynamiken." He was a Visiting Lecturer (DAAD) at the Orientalisches Institut, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (2015). He served as a Visiting Professor of History at the Justus-Liebig University of Giessen (October 2018-March 2019).

His articles are published in such journals as *Medieval Encounters*, *Global History*, *Russian History*, *Rives méditerranéennes*, *Historische Mitteilungen*, *Acta Poloniae Historica*, and numerous edited volumes by Routledge, Palgrave Macmillan, Brill, De Gruyter, Vandenhoeck & Ruprecht, Viella, Manchester University Press, and Florence University Press.
e-mail: alexandr.osipian@leibniz-gwzo.de

EMBLEMA E IDENTITÀ. SEGNI E SIMBOLI DEL MUTAMENTO SOCIALE

Lorenzo G. Baglioni

Riassunto: Poco dopo l'anno Mille si rileva una notevole diffusione dell'uso dell'emblema personale, localizzata in Europa Occidentale e attestata indifferentemente per ogni ceto. Questo fenomeno appare connesso alla costruzione dell'identità individuale e alla strutturazione dell'interdipendenza sociale. Nei secoli successivi quest'uso viene progressivamente circoscritto ai soli membri del ceto dirigente e viene sempre più vincolato alle convenzioni della nascente araldica. Scopo dell'articolo è mettere in luce la particolarità di questi fenomeni illustrando i caratteri dell'emblema e le dinamiche dell'identità all'interno del processo d'individualizzazione in una società che cambia.

Abstract : Shortly after the year 1000, a considerable spread of the use of the personal emblem is noted, localised in Western Europe and attested indifferently for every class. This phenomenon appears connected to the construction of individual identity and the structuring of social interdependence. In the following centuries, this use was progressively restricted to members of the ruling class and was increasingly bound to the conventions of the emerging heraldry. The aim of the article is to highlight the particularity of these phenomena by illustrating the characteristics of the emblem and the dynamics of identity within the process of individualisation in a changing society.

Scopo dell'articolo è mettere in luce i caratteri costitutivi e il significato identitario dell'emblema, sottolineandone la funzione sociale nelle dinamiche d'età medievale. Con emblema – dal verbo greco *embállo* composto da *én*, dentro, più *bállo*, colpire, gettare o collocare, ossia di un qualcosa che risulta inserito, come in guisa di mosaico – s'intende una vasta generalità di figure riportate su supporti differenti a scopo d'identificazione, come sigilli, monete, scudi, lapidi, vetrate o vessilli. In questo senso, l'emblema serve a rivelare l'identità e/o l'affiliazione di una persona oppure a dimostrare la proprietà e/o la provenienza di un oggetto. La diffusione dell'emblema, attestata indifferentemente per ogni ceto e localizzata in Europa Occidentale successivamente all'anno Mille, appare connessa alla diffusione dell'autodirezione (Riesman, 1956) in una società in forte trasformazione (Pirenne, 1972). Col tempo, quest'uso viene progressivamente circoscritto ai soli membri del ceto dirigente, mercé l'evolvere dell'equipaggiamento militare (Pastoureau, 1993). La manifestazione dell'autonomia personale, significata proprio dall'emblema, viene in tal modo monopolizzata dall'aristocrazia e dai membri più in vista della società cooptati tra le sue fila. Non solo, mentre in precedenza l'uso dell'emblema risulta libero anche dal punto vista stilistico, viene progressivamente vincolato alle convenzioni della nascente araldica (Brault, 1972), con un significato più tipicamente familiare, che individuale.

Perché in età medievale si assiste a questa diffusione? Si tratta di una necessità sociale che si deve principalmente a due fenomeni apparentemente antitetici, l'incellulamento della società e lo sviluppo dell'individualità. In merito al primo fenomeno, con "incellulamento" s'intende il progressivo collocarsi – o venir collocato – di ciascun singolo, gruppo, istituzione e territorio all'interno di una realtà più ampia (Fossier, 1982). Ciò dà vita ad un tipo di società costituita da una sorta di reticolo che va a formalizzare rapporti e appartenenze. Ognuno, ed ogni cosa, risulta come inserito in una cellula più grande che va a ricomprenderlo – spesso parte di un'altra cellula ancora più grande e così via. Ciò accade con l'affermarsi del sistema feudale (Bloch, 1984) e del moltiplicarsi dei corpi intermedi di rappresentanza (Leicht, 1937).

In merito al secondo fenomeno, con sviluppo dell'individualità s'intende l'emergere della persona come singolo ovvero della "persona alla ricerca dell'individuo" (Gurevic, 1996). La persona si attiva, cessa di essere una sorta di maschera – *persōna* o *prósôpon*, come inteso nel mondo classico – e anticipa di secoli la cosiddetta "scoperta dell'uomo", solitamente attribuita alla cultura rinascimentale (Burkhardt, 1953). Nel medioevo si assiste cioè alla nascita del processo d'individualizzazione (Baglioni, 2011), di un individuo responsabile per sé, autonomo autore delle proprie scelte. In entrambi i casi, sia che si tratti di dichiarare l'appartenenza e sia che si tratti di mostrare l'identità, ciò chiama in causa la necessità di un qualche tipo di supporto capace di indicare/rappresentare in modo inequivocabile la persona, ogni singola persona. L'emblema sembra la risposta a tale necessità ed è anche per suo tramite che inizia a palesarsi e a dispiegarsi il mutamento sociale.

Appare necessario precisare come l'emblema possieda una duplice funzione, insieme "segnaletica" e "simbolica" (Heidegger, 1970). La prima si esplicita nella figura e la seconda nell'idea a

cui la figura rinvia. Il rapporto tra le due è perciò lo stesso che corre tra la rappresentazione grafica e l'astrazione, perciò il segno è l'immagine che mostra l'identità e il simbolo è il concetto che evoca l'identità. Più precisamente, e in riferimento al segno, l'etimo sanscrito *sûc* – come poi il latino *signum* – si riferisce al segnare, quindi al comporre una scritta o al disegnare una figura. In merito al simbolo, il greco *sýmbolon* – insieme al latino *symbŏlum* – si riferisce all'attestare un dogma, quindi al rivelare un significato. Appare interessante evidenziare come questi vocaboli si riferiscano alle due distinte fasi di una medesima antica operazione che è l'incisione di un qualche segno o sigla – si veda *signare*, da cui la voce *signum* ed il diminutivo *sigillum* – su di una tavoletta che, poi spezzata e le parti affidate a persone diverse, risulta usata come mezzo di riconoscimento facendo combaciare le parti e verificando l'identità dei portatori – si veda *symbállo*, che ha dato origine a *sýmbolon*, composto da *sýn*, insieme, e da *bállo*, collocare, che ritroviamo nella stessa parola emblema.

È importante sottolineare come il simbolo forgi l'abito mentale dell'uomo d'età medievale. L'uso dell'allegoria risulta organico ad un preciso modo di pensare, di conoscere e di sentire, tornando costantemente nelle questioni spicciole del quotidiano, così come nello sfoggio di erudizione. Racchiude rinvii al cristianesimo, al paganesimo, alla mitologia antica – greca e romana, ma anche celtica e germanica – e alla superstizione popolare. Si tratta di tanti riferimenti, quantitativamente numerosi e qualitativamente diversi, che danno vita ad un corpo sincretico apparentemente privo di fratture comunicative. Difatti, i possibili livelli interpretativi di un segno non compromettono l'unitarietà dell'universo simbolico del tempo. Ciò accade perché il simbolo «non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solo a comunicare un contenuto concettuale bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza» (Cassirer, 1961, 20). Se quella umana è la "specie simbolica" per eccellenza (Deacon, 2001), l'uomo medievale ne è il rappresentante eponimo.

Il segno esiste come parte di un manufatto e il simbolo esiste come parte di un linguaggio. In età medievale, e a dispetto di un etimo spesso costruito in modo fantasioso, il significato della parola diviene la chiave della conoscenza, fa accedere alla verità. Il senso delle cose, ciò che conferisce ordine al mondo, viene infatti immaginato come nascosto nella parola stessa, nella sua radice simbolica. Il segno, attraverso il simbolo, cela un'informazione ulteriore rispetto alla figura o alla parola che rappresenta. Il simbolo esplica il segno, anche se non sempre lo esplicita fino in fondo, e trasferisce questa qualità signico-simbolica al suo portatore. Dando voce al segno, il simbolo diviene parte di un ambito della conoscenza che rinvia direttamente all'universo immateriale della sapienza e del divino, superiore rispetto all'universo materiale.

Si tratta di una relazione che si sviluppa fondamentalmente attraverso il canone dell'analogia (Le Goff, 1964), che agli occhi dell'uomo medievale appare naturale ed oggettiva e che produce un impatto sociale di tutto rilievo poiché, com'è ben noto in sociologia, ciò che in un dato tempo e luogo è ritenuto

reale, anche al di là della sua veridicità effettiva, sarà comunque reale nei suoi effetti sociali (Thomas, 1928). L'analogia medievale, in cui spesso la singola parte vale per il tutto, non si riduce ad una semplice questione di somiglianza fonetica o semiotica tra oggetti e concetti. Ha piuttosto l'intento di stabilire un legame tra l'emblema ed il suo senso celato. L'emblema è visibile per via del segno e fa parte del mondo materiale, attraverso il simbolo fa anche parte del mondo immateriale, del mito, del sacro, del soprannaturale e di ciò che non è immediatamente visibile o percepibile.

Il senso del segno è inoltre codeterminato dal suo essere in opposizione o in sintonia, in presenza o in assenza, di altri segni. Questo legame diviene fonte di significati dalla portata ancor più rilevante quando il meccanismo analogico viene sospeso da segni che esulano dall'ordinario ossia che si presentano come incompleti, invertiti o comunque diversi dal solito. L'avvertenza è che non è possibile decontestualizzare questa qualità signico-simbolica, a meno di non inficiarne la rappresentatività e l'efficacia, ed è sempre necessario riportarla alla sensibilità sociale e culturale dello spazio e del tempo che l'hanno forgiata, poiché se agli occhi dell'uomo contemporaneo tutto ciò appare velleitario, è invece ben tangibile per l'uomo medievale.

Nell'emblema convivono quindi significante e significato, inscindibili nelle loro rispettive funzioni, che sono il segno di riconoscimento e la metafora simbolica adottati da una singola persona, da un gruppo o da un'istituzione, stilisticamente variabile e variamente interpretabile. Occorre infatti precisare che quando l'emblema prende a diffondersi nella società, ovvero poco dopo il Mille, non esiste uno specifico gruppo sociale, di ceto o di mestiere che se ne fa custode e che ne prescrive le regole, ma tanti singoli, gruppi, associazioni, imprese, milizie, istituzioni, collettività e territori che prendono ad utilizzare questo tipo di comunicazione visiva, liberamente. È in questa valenza democratica dell'emblema che risiede lo specifico interesse della sociologia, in quanto strumento identitario a disposizione dei singoli e delle collettività parte di una realtà che sta maturando una profonda trasformazione sociale.

È infatti in età medievale che l'identità inizia ad acquisire uno spazio via via più importante per la persona intesa come autonomo attore sociale. «L'individuo autodiretto ha presto incorporato in sé un giroscopio psichico [ovvero un codice di condotta] che è messo in moto dai propri genitori e che può più tardi ricevere segnali da altre autorità a loro assomiglianti. Egli vive meno indipendentemente di quanto sembri, obbedendo al proprio pilota interno» (Riesman, 1956, 32), ciò nonostante è artefice della sua stessa vita ed è l'identità, plasmata in modo tipico, ad esserne il supporto. Al contrario, in età antica l'identità viene data per scontata e si collega automaticamente al genere, al ceto, alla stirpe e al territorio. «L'individuo diretto dalla tradizione sente urgere su di sé la propria cultura come un'unità, ma questa è nondimeno mediata attraverso lo specifico ed esiguo numero di individui con i quali egli è quotidianamente in contatto. Questi si aspettano non tanto che egli sia un certo tipo di persona, ma che si comporti nella maniera approvata» (Riesman, 1956, 32). Ciò immerge la persona in una rete di norme

sociali e di vincoli culturali che la assorbono in quanto parte finita di una realtà ordinata tendenzialmente immutabile.

Il divenire più complessa della società medievale richiede perciò alla persona la capacità di cimentarsi in più ambiti e più ruoli, mantenendo saldi i propri riferimenti e conservando inalterata la propria soggettività. Ne scaturisce un'identità di tipo affermativo che, anche attraverso il supporto dell'emblema, trova un'efficace e visibile dimostrazione di sé, nonostante sia soggetta alla forte pressione esercitata dalle istituzioni del tempo, ben lontana dalla possibilità di concepire una "distanza dal ruolo" (Goffman, 1979) o una "reversibilità delle scelte" (Luhmann, 1973). Tale identità risulta tendenzialmente stabile, ossia non sembra risentire in modo significativo dei mutamenti che possono intervenire nel corso della vita del singolo, in quanto l'unica possibile. Appare inoltre largamente coerente, ossia sembra aderire in modo efficace al sistema di norme e di valori interiorizzato, in quanto costruzione personale che attinge a codici collettivamente vincolanti. Non a caso, stabilità e coerenza sono anche le caratteristiche proprie dell'emblema.

L'identità è una questione di definizione, effettuata da sé, e di riconoscimento, effettuato dagli altri. Riguarda quindi il versante individuale e il versante sociale, entrambi cruciali per la persona, nettamente separabili solo in via analitica. L'emblema, ai fini della società medievale, riduce a immediatezza un dato complesso come quello identitario e ne diviene l'interprete più diretto. L'emblema si fa perciò testimone di una socializzazione all'autonomia che avviene all'insegna di una certa conformità sociale (Parsons, 1962). Mediando tra materiale e immateriale, l'emblema costituisce la chiave interpretativa attraverso la quale la persona sviluppa la propria condotta in un ambiente sociale fortemente cogente. Persona e società si rispecchiano l'uno nell'altra, parlano lo stesso linguaggio e danno vita ad un *continuum* tra soggettività e prescrittività, proprio grazie alla funzione assolta dall'emblema.

L'identità medievale si produce largamente rispettando i canoni e i valori della società di cui è figlia, ovvero la cosiddetta "società teologica", universo di miti e di credenze, in cui le scelte personali si compiono/determinano all'interno di una precisa cornice di codici e di istituzioni (Comte, 1967). Frutto di un'intenzione cosciente, ma anche riflesso di una forza immanente che informa di sé la realtà, l'identità diviene una facoltà assoluta, che esiste in quanto tale. Il cuore della società medievale pulsa perciò condividendo un sistema di valori solido, d'impronta comunitaria e fortemente gerarchizzato nell'ambito del quale la persona, parte di un corpo organico, inizia a prendere coscienza della propria individualità. Al di là del condizionamento di codici simbolici collettivamente vincolanti, è nella rielaborazione individuale di tali codici che trova spazio l'originalità della persona. Risulta perciò comprensibile come un singolo emblema, oggettivando l'identità in modo definito e definitivo, riesca a rappresentarla.

La formazione dell'identità prende avvio dalla possibilità individuale di essere oggetto rispetto a sé stesso e dall'apprendimento che scaturisce nella relazione interpersonale. Nasce cioè dalla facoltà personale di astrazione, ma anche dalla condivisione collettiva di un medesimo universo di significati.

Questo perché nell'interazione la persona si immedesima nell'altro, deve trascendersi, immaginando il significato che assume la sua comunicazione e l'effetto che questa può provocare. Nell'ambito di questo processo divengono fondamentali i cosiddetti "simboli significativi", linguistici ed extralinguistici, e ai nostri fini non solo la parola o l'immagine, ma anche l'emblema, che li comprende entrambi. Questi costrutti umani appaiono ben più cogenti dei "segni naturali". In tutto ciò diviene centrale la dialettica tra la componente dell'apprendimento sociale e la componente dell'originalità individuale, ossia tra "me" ed "io" (Mead, 1966), ed è possibile immaginare che la parte attinente alla socializzazione alle norme abbia un peso di tutto rilievo. Probabilmente, "me" ed "io" potrebbero rivelarsi anche coincidenti (Parsons, 1983), realizzando un'identità fedele alla struttura sociale e funzionale all'originalità personale, essendo quest'ultima ancora *in nuce*.

In età medievale immagine ed essenza appaiono perciò come sovrapponibili, un po' come accade nella relazione signico-simbolica. Diviene cioè difficile riuscire a distinguere tra "concezione di sé" e "immagine di sé" ossia tra l'essenza individuale come risultante di valori, credenze e aspirazioni ed il suo riflesso nelle percezioni altrui come rielaborazione di atteggiamenti e di comportamenti personali (Turner, 1983), così come tra identità prescritta e scelta. Scorrendo le componenti principali dell'identità (Sciolla, 1983), a fianco della dimensione "locativa", che marca la differenza tra la persona e gli altri, e della dimensione "selettiva", che ordina esperienze e preferenze, emerge l'importanza della dimensione "integrativa", che conferisce alla persona la capacità di mantenere nel tempo la propria identità e che si rivela in simbiosi con la questione dell'emblema. Detto in altri termini, la persona si pone per la prima volta domande sul senso del proprio essere, agire e perdurare nella società trovando risposte anche in sé e affidandosi al valore signico-simbolico dell'emblema.

È proprio questo interrogarsi che dà inizio alla questione dell'identità, e se in ogni società si verifica un certo grado di riflessività, in età medievale se ne ipotizza un decisivo aumento. Ciò significa che è solo in corrispondenza del presentarsi di una molteplicità di stimoli sociali che acquista senso la riflessione sull'identità e che sorge la necessità di una sua definizione. L'uomo medievale è consapevolmente intenzionato a risolverla e trova riferimenti utili nella comunità, nella famiglia, nel lavoro, nella politica, nella religione e nella miriade di corpi sociali intermedi, ma anche nei ruoli stabiliti per il genere, l'età, la professione e il ceto. Il risultato è la possibilità di una precisa definizione dell'identità in termini oggettivi, capace di materializzarsi in un preciso emblema.

La città possiede un ruolo di assoluta centralità nell'ambito di queste dinamiche (Mumford, 1999). È difatti all'interno dell'esperienza urbana che emerge con piena chiarezza il rapporto che lega autonomia personale e interdipendenza sociale. La convivenza di un gran numero di persone dalle origini sociali e geografiche più diverse scardina progressivamente i legami ereditati dall'età antica ed inaugura nuove modalità della vita associata. Nelle grandi città, e in specie nei Comuni (Weber, 1950), viene posta fine alle forme di servitù esistenti nelle campagne e si sperimentano inedite forme di libertà. Nelle assemblee

e nei consigli, al di là delle differenze di ceto, la rappresentanza politica spetta ai singoli cittadini. Nelle fiere e nei mercati, sotto il controllo delle corporazioni delle arti e dei mestieri, il successo economico diviene il segno dell'affermazione dei singoli cittadini. Sorgono i primi strumenti politici, i cosiddetti *jura* (Costa, 1999), e i primi strumenti economici, come il cambio o l'assicurazione (Pirenne, 1977), ed è la cultura, forgiata nell'insegnamento cristiano e intrisa di credenze popolari (Colish, 2001), che armonizza vecchi e nuovi tratti sociali.

È in questo partecipare e commerciare che la dimostrazione dell'identità ha un risvolto assolutamente pratico, che si collega alla stipula di contratti mercantili e al rogito di atti notarili, per l'appunto suggellati da emblemi pubblici e privati, come i sigilli. «Le funzioni che svolgono non sono semplicemente ornamentali e decorative, perché si pongono tra i mezzi di comunicazione più importanti di una società che appare avvezza ai messaggi visivi ed estremamente attenta a forme e motivi che si offrano all'occhio» (Zug Tucci, 1982, 68). I sigilli riportano l'emblema inciso sul fondo della matrice che, impressa su materiale reso malleabile e poi lasciato solidificare, produce un bollo in rilievo su lettere e documenti che in tal modo lo raffigura (figura 1). In un'epoca in cui il leggere e lo scrivere non sono abilità diffuse, serve inevitabilmente qualcosa di semplice, di memorizzabile e di ben visibile, ma soprattutto di esclusivamente personale, per essere chiaramente identificati. È quindi l'uso ricorrente di uno stesso emblema a rendere la persona socialmente riconoscibile, a testimoniare la veridicità della propria volontà, a legittimare il possesso di determinati beni.

Figura 1 – Sigillo

Sigillo | Emblema inciso sulla matrice | Emblema in rilievo sul bollo

I sigilli occupano un posto di rilievo tra gli emblemi, esistono fin dall'antichità, appaiono già nella Persia protostorica, sono attestati in Mesopotamia, sono diffusi in Egitto, Grecia e Roma (Collon, 1997). In età antica sono però solo i personaggi più influenti a possederne uno, depositari di ruoli economici e

politici di forte rilievo, necessitati a tutelare la riservatezza e l'autenticità del contenuto dei propri messaggi attraverso l'apposizione dell'emblema personale. Ricoprono questa stessa funzione di proteggere e di convalidare la corrispondenza privata e diplomatica anche in età successive, ma è solo in età medievale che vengono impiegati per la sottoscrizione di documenti pubblici e privati a fianco, e più spesso al posto, delle firme.

La funzione autografa dei sigilli li rende progressivamente comuni ad ogni ceto, sebbene in caso di controversia il loro valore giuridico non sia pieno, risulti insufficiente a garantire la validità formale di un documento – al pari della firma non autenticata di oggi. In questo caso, si ricorre all'apposizione di ulteriori sigilli di autorità pubbliche, che siano laiche o ecclesiastiche, o di personaggi eminenti, con posizioni sociali elevate o incarichi di spicco. E ciò conferma come la generalizzazione dell'uso dei sigilli non sia dipesa dal valore legale, ma dal valore signico-simbolico, per cui la funzione identitaria risulta più importante della funzione strumentale.

Risulta chiaro che non si tratta più di un privilegio per pochi. Tramite il sigillo, l'emblema diviene parte del corredo di ogni persona. È uno strumento importante, affermativo di identità e di volontà, la cui matrice viene accuratamente custodita dal possessore. Il sigillo, e ciò configura una dissonanza rispetto al successivo uso araldico, non può essere ereditario. Con la morte del possessore la matrice viene distrutta, resa inservibile oppure è sepolta con lui, allo scopo di evitarne un uso improprio o fraudolento. È perciò possibile affermare che il sigillo, ovvero l'emblema inciso sulla sua matrice, sia in qualche modo la persona stessa, sia il volere del possessore che ha effetto anche dopo la propria morte.

Ciò accade perché il sigillo mette in gioco un tipo di comunicazione dal carattere permanente, vale cioè dal momento in cui viene apposto in avanti. Possiede inoltre una duplice estensione, linguistica ed extralinguistica, con uno spazio dedicato alla comunicazione scritta (in genere sul bordo esterno) ed uno dedicato alla comunicazione simbolica (l'immagine usualmente posta al centro). Nel sigillo è possibile «osservare, tra l'altro, la differenziazione per ceto. Oltre agli alti prelati, ai principi, ai feudatari, ai cavalieri, anche i professionisti – dottori di leggi, giudici, notai, maestri – appaiono con gli abiti del loro rango, gli artigiani recano spesso gli emblemi della corporazione o gli strumenti del mestiere» (Bascapé, 1969, 126), ma anche salariati e contadini ne fanno uso, sebbene in minor proporzione. L'emblematica medievale attesta perciò non solo l'identità individuale, ma anche la posizione sociale. Il singolo è sempre inserito in un ordine che ne identifica il rango, la parentela e la professione.

A titolo d'esempio si presentano alcuni sigilli della collezione del Museo Nazionale del Bargello (figura 2). Acardo di Berengario mostra un mulo con basto (professione ignota, datazione incerta), Gaidiferro da Vallecchia mostra un cavaliere al galoppo con la spada in pugno senza insegne distintive visibili (nobile dei signori di Vallecchia, seconda metà del XIII secolo), Albino da Turano mostra un pellicano che nutre i piccoli in un nido minacciato da un serpente (si tratta probabilmente di un ecclesiastico del lodigiano, XIII-XIV secolo), Chele di Gherardino mostra tre serpenti attorcigliati

(professione ignota, XIV secolo), Geri di Doffo della Rena mostra un orso su un ramo in ricordo di una burla ideata da suo padre e immortalata in una novella del Sacchetti (mercante fiorentino, seconda metà del XIV secolo), mentre Cherico e Giachinotto de' Pazzi rappresentano la loro compagnia con l'effigie di due angeli sostenenti un segno mercantile sormontato da un giglio 'capponato' (associazione di mercanti fiorentini, ultimo quarto del XIII secolo).

Fig. 2 – Sigilli in stile pre-araldico

Ciò che si nota in questa prima serie di sigilli è la tendenziale libertà nell'uso della figura, mentre appare una costante tipologica la legenda che la contorna. L'emblema appare sostanzialmente esente da regole e prescrizioni. Quand'è che questo tipo di comunicazione visiva tendenzialmente libera viene progressivamente regolamentata? Detto in altro modo, quand'è che l'emblema viene stilizzato in arma araldica?

Sul tema sono state scritte tante cose, in specie per magnificare l'aristocrazia, ma conviene non farsene abbagliare, poiché molte di queste attribuiscono la paternità delle arme araldiche addirittura ad Adamo, Noè, Alessandro Magno, Re Davide o Re Artù (Ménestrier, 1976). Alcune di queste ipotesi, le meno auliche, hanno però resistito più di altre, come quella di una filiazione delle arme araldiche dalle insegne militari e familiari dell'età greco-romana, dalle rune germaniche o da usi segnaletici orientali. È

invece assodata una loro genesi autonoma, ma debitrice di pratiche emblematiche precedenti, come quelle appena descritte, che prende corpo progressivamente in Europa occidentale a partire dall'XI secolo.

Il processo di araldizzazione opera perciò una fusione di elementi diversi già visibili su differenti tipi di supporti emblematici. In particolare, dai sigilli vengono le figure e dai vessilli vengono i colori dell'araldica (Pastoureau 2005). I primi elementi araldici si notano a partire dagli inizi del XII secolo all'interno dei sigilli equestri, dapprima sulle raffigurazioni degli stendardi inalberati dai cavalieri, poi sulle gualdrappe dei cavalli e quindi sugli scudi. Nel XIII secolo tutta la società aristocratica, le associazioni e le istituzioni, ma anche parte del mondo delle professioni liberali e artigiane, risulta provvista di emblema in stile araldico – l'assoluta maggior parte di questi ci è nota proprio attraverso i sigilli. L'araldica prende definitivo sopravvento intorno al XVI secolo. Se l'araldica impone un determinato stile per l'emblema, ossia quello delle arme, e se l'arme araldica diviene propria di uno specifico ceto, ossia l'aristocrazia, al termine della fase transizionale, approssimativamente posta tra il XIII e il XV secolo, ogni altro ceto non potrà più fare un uso libero e legittimo di questo tipo di comunicazione visiva.

A testimoniare la progressiva avanzata dello stile araldico si presentano altri sigilli della collezione del Museo Nazionale del Bargello (figura 3). Erbolotto di Espedito degli Erbolotti mostra lo scudo con l'arme di famiglia, San Paolo con la spada, una stella e una mezzaluna (nobiluomo, seconda metà del XIII secolo), Filippo Paradisi mostra lo scudo con l'arme di famiglia (professione ignota, prima metà del XIII secolo), Sozzo di Tuccio Guicciardini mostra un cavaliere al galoppo con la spada in pugno, lo scudo e la gualdrappa recanti l'arme di famiglia (nobile fiorentino, capitano di San Miniato, podestà di Pistoia, anni tra il 1293 ed il 1315), Nuto di Amadore da Rabbiacanina mostra lo scudo con l'arme di famiglia (giudice fiorentino originario della Valdisieve, prima metà del XIV secolo), Arrigo di Ruggero Guidi mostra lo scudo con l'arme di famiglia sormontato da elmo con cimiero (conte di Romena, datazione incerta), Puccio di Rinaldo Pucci mostra lo scudo con l'arme di famiglia sormontato da elmo con cimiero completo di cercine e lambrecchini in perfetto stile araldico (nobile fiorentino, anno 1553).

Fig. 3 – Sigilli in stile araldico

Erbolotto di Espedito degli Erbolotti

Filippo Paradisi

Sozzo di Tuccio Guicciardini

Nuto di Amadore da Rabbiacanina

Arrigo di Ruggero Guidi

Puccio di Rinaldo Pucci

Ciò che si nota in questa seconda serie di sigilli, a parte la tipica legenda esterna, è la presenza costante dello scudo, che diventa sempre più centrale e sempre più guarnito con il passare del tempo. Osservando gli ultimi tre sigilli della serie ciò diviene palese: si passa dal solo scudo (prima metà del XIV secolo), allo scudo con cimiero (probabilmente XV secolo), allo scudo con cimiero e altri complementi araldici (metà XVI secolo). La figura che ricorre è solo e sempre quella dello scudo recante l'arme di famiglia, riferimento obbligatorio per l'araldica. Tutte le altre vengono progressivamente eliminate, uniformando lo stile dell'emblema e caricandolo dei vari complementi aulici tipici del nuovo linguaggio adottato.

L'araldica pone così in secondo piano il riferimento all'identità individuale, sottolineando piuttosto l'identità familiare e, in prospettiva, collettiva – come nel caso delle famiglie regnanti, il cui emblema diviene l'insegna dello Stato. La nascente "società di corte" (Elias, 1980), che segue l'esperienza comunale, va ad annullare l'autonomia della città, magnificando invece il signore che la governa e la sua famiglia. Il protagonismo delle città viene quindi assorbito dai nascenti stati regionali e poi nazionali (Tilly, 1984).

L'individualizzazione cambia senso e dall'"autodirezione" si avvicina all'"eterodirezione". «L'individuo eterodiretto impara a rispondere a segnali provenienti da una cerchia molto più ampia […]

deve essere capace di ricevere segnali provenienti da lontano e da vicino, le fonti sono molte e i cambiamenti rapidi. Ciò che interiorizza non è un codice di condotta, ma l'elaborato equipaggiamento necessario per prestare attenzione a tali messaggi e, in qualche caso, per partecipare alla loro circolazione» (Riesman, 1956, 32-34). Si tratta di una svolta nel senso del conformismo, massificante.

Da indice di apertura sociale e di crescita personale, l'emblema diviene un privilegio di famiglie potenti e di istituzioni pubbliche, un chiaro simbolo di *status* sociale. Ne è una riprova il mutare della foggia del sigillo, che diviene uno dei veicoli privilegiati per la diffusione dell'arme araldica. Acquista dimensioni più grandi e l'esecuzione della matrice si fa più raffinata. L'arme araldica trasferisce il lustro familiare al singolo e a tutta la sua parentela, passata, presente e futura, trascolorando il riferimento primigenio alla qualità della persona, che è invece tipico della pratica emblematica precedente. Nel giro di poco tempo, l'equivalenza tra emblema, nelle sue caratteristiche di arme araldica, e aristocrazia, nella sua funzione di ceto dirigente, diviene automatica. Il processo d'individualizzazione si sviluppa perciò facendo a meno di questo supporto signico-simbolico.

La comunicazione visiva tendenzialmente democratica collegata alla pratica emblematica dell'XI secolo, con il proprio senso identitario personale, a partire dal XII secolo, e poi sempre più vigorosamente dal XIII secolo, viene depotenziata dallo stile araldico, che impone un senso identitario dinastico-familiare. Parallelamente, il processo d'individualizzazione, apertosi all'insegna dell'"autodirezione", acquista le forme dell'"eterodirezione", consegnando alla persona un'identità meno originale di quella sperimentata poco dopo l'anno Mille.

Bibliografia

Baglioni, L.G. (2011). Individualizzazione. In G. Bettin Lattes, L. Raffini (eds.), *Manuale di sociologia*. Padova: Cedam.

Bascapé, G.C. (1969). *Sigillografia. Il sigillo nella diplomatica, nel diritto, nella storia, nell'arte. Sigillografia generale. I sigilli pubblici e quelli privati*. Milano: Giuffrè.

Bloch, M. (1984). *La società feudale*. Torino: Einaudi.

Brault, G.J (1972). *Early Blazon: Heraldic Terminology in the Twelfth and Thirteenth Centuries with Special Reference to Arthurian Heraldry*. Oxford: Clarendon Press.

Burckhardt, J. (1953). *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Firenze: Sansoni [1860].

Cassirer, E. (1961). *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*. Firenze: La Nuova Italia [1923].

Colish, M.L. (2001). *La cultura del Medioevo*. Bologna: Il Mulino.

Collon, D. (ed.) (1997). *7000 Years of Seals*. London: British Museum Press.

Comte, A. (1967). *Corso di filosofia positiva*. Torino: Utet [1830-1842].

Costa, P. (1999). *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale al settecento*. Roma-Bari: Laterza.

Deacon, T.W. (2001). *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*. Roma, Fioriti.

Elias, N. (1980). *La società di corte*. Bologna: Il Mulino.

Fossier, R. (1982). *L'enfance de l'Europe (X-XII)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Goffman, E. (1979). *Espressione e identità*. Milano: Mondadori [1961].

Gurevic, A.J. (1996). *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*. Roma-Bari: Laterza.

Heidegger, M. (1970). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi [1927].

Le Goff, J. (1964). *La civiltà dell'Occidente medievale*. Torino: Einaudi.

Leicht, P.S. (1937). *Corporazioni romane e arti medievali*. Torino: Einaudi.

Luhmann, N. (1973). Il senso come concetto fondamentale della sociologia. In J. Habermas, N. Luhmann. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano: Etas Kompass 1973.

Mead, G.H. (1966). *Mente, sé e società*. Firenze: Giunti & Barbera [1934].

Ménestrier, C.F. (1976). *La méthode du blason*. Paris: Edition de la Maisnie [1689].

Mumford, L. (1999). *La cultura delle città*. Torino: Comunità [1999].

Parsons, T. (1962). *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: Il Mulino [1937].

Parsons, T. (1983). Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione. In L. Sciolla (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Pastoureau, M. (1993). *Traité d'héraldique*. Paris: Picard.

Pastoureau, M. (2005). *Medioevo simbolico*. Roma-Bari: Laterza.

Pirenne, H. (1972). *Le città del Medioevo*. Bari: Laterza [1925].

Pirenne, H. (1977). *Storia economica e sociale del Medioevo*. Milano: Garzanti [1933].

Riesman, F. (1956). *La folla solitaria*. Bologna: Il Mulino.

Sciolla, L. (1983). Teorie dell'identità. In L. Sciolla (ed.). *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Rosenberg & Sellier: Torino.

Thomas, W.I. (1928). *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf Walford.

Tilly, C. (ed.) (1984). *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*. Bologna: Il Mulino.

Turner, R.H. (1983). La concezione di sé nell'interazione sociale. In L. Sciolla (ed.). *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Weber, M. (1950). *La città*. Milano: Bompiani [1920].

Zug Tucci, H. (1982). Istituzioni araldiche e pararaldiche nella vita toscana del Duecento. In D. Rugiadini Speroni (ed.). *Nobiltà e ceti dirigenti in Toscana nei secoli XI-XIII: strutture e concetti*. Firenze: Francesco Papafava Editore.

Lorenzo G. Baglioni, Sociologo (PhD), Direttore del "Centro Editoriale Accademico", Redattore di "SocietàMutamentoPolitica" e di "Studi di Sociologia".