

# *Virtute vir tutus*

Studi di letteratura greca, bizantina e  
umanistica offerti a Enrico V. Maltese

*a cura di*

Luigi Silvano, Anna Maria Taragna & Paolo Varalda



LYSA

Gent  
2023

# COLIBRI

Collected Studies in History and Literature

4

*Series Editors:* Jeroen De Keyser & Fabio Della Schiava

## *Advisory Board*

Guillermo Alvar Nuño    Laurent Baggioni    W. Scott Blanchard  
Maurizio Campanelli    Lucie Claire    Dina De Rentiis  
Clementina Marsico    Brian J. Maxson    John Monfasani  
Thomas Riesenweber    Cecilia Sideri

La pubblicazione del presente volume è stata realizzata con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Torino

D/2023/15310/003

NUR 694

ISSN 2795-7799

ISBN 9789464753110

e-ISBN 9789464753127

DOI 10.54179/2303

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of the publisher.

©2023 by LYSA Publishers – Ghent, Belgium

[www.lysapublishers.com](http://www.lysapublishers.com)

Cover illustration: *Stone with inscription VIRTUTE VIR TUTUS, found at Casa dei Siri (Palazzo Municipale of Albisola Superiore, Sala Giunta)*. Photo by Stefano Badano

Cover design by Evelien Gillis

Typeset in Arno by LYSA

Printed in October 2023 by die Keure

## Sommario

<i>Virtute vir tutus: un profilo di Enrico Valdo Maltese</i> Luigi Silvano, Anna Maria Taragna & Paolo Varalda	9
<i>Enrico V. Maltese: Bibliografia 1974-2023</i>	13
<i>Tabula gratulatoria</i>	29
<b>Saggi</b>	
<i>Abbreviazioni</i>	35
<i>La presenza di Omero nella biblioteca e nelle opere di Aulo Giano Parrasio</i> Giancarlo Abbamonte	37
<i>“These devices are the writer’s own technique.”</i> <i>Eustathios of Thessalonike and the Redefinition of Rhetorical Genres</i> Panagiotis A. Agapitos	63
<i>Sugli esametri tetracoli. Tendenze stilistiche e sclerotizzazione</i> <i>dell’esametro tardoantico</i> Gianfranco Agosti	99
<i>Un preteso “srotolapapiri”</i> Mario Capasso	125
<i>Belisario: il potere e l’invidia. Un capitolo di storia letteraria greca,</i> <i>da un’edizione cinquecentesca al teatro delle ombre</i> Caterina Carpinato	129
<i>Friedrich Staphylus e la translatio studiorum Graecorum</i> <i>nella Germania della Riforma</i> Federica Ciccolella	137
<i>Sul testo dell’Onomasticon di Giulio Polluce</i> Ferruccio Conti Bizzarro	155
<i>Apuleio il grande?</i> Aldo Corcella	165
<i>“Perché tramonti, o sole?” La poesia di Manuele Olobolo per la prokypsis</i> <i>di Anna di Ungheria. Linguaggio metaforico e rilevanza politica</i> Carolina Cupane	183

<i>Rinuccio Aretino's Translations of Pseudopythagorica</i> Jeroen De Keyser	207
<i>Tra metafora e reificazione: la critica "graffiante" di Eschilo ai prologhi euripidei nelle Rane di Aristofane</i> Massimo Di Marco	237
<i>Lexikographisches aus griechischen und lateinischen Quellen</i> Johannes Diethart	257
<i>Crónica de la familia Meliseno (Berol. Phill. 1456)</i> José M. Floristán	275
<i>Guarino von Verona in Konstantinopel</i> Christian Gastgeber	301
<i>Zur Sprache und zum Text des Syntipas</i> Martin Hinterberger	367
<i>The Encomium of George Akropolites for St George (BHG 684a)</i> Sofia Kotzabassi	383
<i>Unicorn or No Unicorn: Stephanites and Ichnelates, Prol. 3.10</i> Marc D. Lauxtermann	409
<i>Teodoro Prodromo, Rhod. Dos. 9.201: critica testuale ed esegesi</i> Enrico Magnelli	429
<i>Aristofane, Ecclesiazuse 500-13</i> Giuseppe Mastromarco	447
<i>Tre note alle Coefore di Eschilo</i> Enrico Medda	453
<i>Periautologia e antirrhesis nell'Oratio 62 F. di Libanio, Contra irrisores</i> Antonino M. Milazzo	471
<i>Some Unedited Writings of Lauro Quirini and a Catalogue of His Works</i> John Monfasani	487
<i>Tradizione indiretta, papiri e edizioni critiche: il caso di Omero</i> Franco Montanari	535
<i>The Three-Armed Candlestick of Bishop Pantoleon in George of Gallipoli's Verses</i> Stefano Parenti	543

<i>Historias que definen lugares. El Cáucaso de Prometeo en las Parécbolas a Dionisio Periegeta de Eustacio de Tesalónica</i> Inmaculada Pérez Martín	551
<i>Un unicismo teocrito: Laerte περίπλαγχος (Theoc. 16.56)</i> Antonietta Porro	571
<i>Dukas der Erzähler versus Dukas den Historiker</i> Diether Roderich Reinsch	581
<i>Handschrift und Inschrift. Liturgische Verse des Nikephoros Kallistou Xanthopoulos und ihre sekundäre Verwendung</i> Andreas Rhoby	595
<i>“Quella piccola goccia di miele.” Migrazione di una parabola dall’Oriente a Bisanzio e da Bisanzio all’Occidente</i> Silvia Ronchey	603
<i>Zeitzeichen und Falkenmotiv nach Horapollon in ms. Royal 12 C III (British Library)</i> Helmut Seng	625
<i>“Es bienaventurado varón el que en concilio malicioso no anduvo descuidado.” La Metáfrasis de los Salmos de Apolinario de Laodicea: una aproximación a los modos de reescritura en poesía tardoantigua</i> Juan Signes Codoñer	643
<i>Descriptions in Verse in the Late Byzantine Literature</i> Ilias Taxidis	661
<i>Ripensando al Marciano greco 470, tra Trivizia e Callisto</i> Andrea Tessier	671
<i>Une homélie pseudo-chrysostomienne: l’In catechumenos (CPG 4623). Édition critique</i> Peter Van Deun	681
<i>Indice dei manoscritti</i>	697
<i>Indice dei nomi</i>	700
<i>Abstracts</i>	709



# “Quella piccola goccia di miele.” Migrazione di una parabola dall’Oriente a Bisanzio e da Bisanzio all’Occidente

*Silvia Ronchey*

## 1. L’uomo nel burrone

Un uomo è inseguito da un unicorno imbizzarrito. Non riesce a sopportare il suo terrificante nitrito. Nella fuga inciampa e cade in un burrone. Mentre precipita tende le mani, riesce ad afferrare un arbusto, vi si aggrappa con tutte le forze, punta i piedi e riprende fiato. Guardando bene, però, si accorge che due topi, uno bianco e uno nero, stanno rosicchiando le radici dell’arbusto, che sono sul punto di cedere. Guarda in fondo al burrone e vede un drago spaventoso, che lo aspetta a fauci spalancate. Aguzza lo sguardo per esaminare il punto di appoggio dei piedi e scorge quattro teste di serpenti che spuntano dalla parete di roccia proprio a quell’altezza. Allora alza gli occhi e si accorge che dai rami dell’arbusto sta colando del miele. Smette di pensare all’unicorno che lo insegue, al drago che lo aspetta, al fatto che l’arbusto al quale è aggrappato sta per cedere, alla base insidiosa su cui si sta puntellando: dimentica ogni cosa e con tutte le forze si concentra sulla dolcezza di quella piccola goccia di miele.

Spiegava Friedrich Max Müller nella sua conferenza *Sulla migrazione delle fiabe*, tenuta nel 1870 alla Royal Institution di Londra, che una delle attrattive principali “di quel manuale di teologia cristiana” che è il *Barlaam e Ioasaf* “consisteva nella serie di fiabe e parabole che gli danno vita” e respiro e lo rendono universale e di fatto interconfessionale. E aggiungeva: “Per la maggior parte di loro è stata rintracciata una fonte indiana.”<sup>1</sup> Gli studi recenti hanno smentito almeno in parte, come vedremo, questa derivazione, e l’applicabilità stessa di un “lignaggio”, ossia di una genealogia lineare, alla narrazione del *Barlaam* così come agli apologhi che la scandiscono. Ciò non toglie che l’intuizione resti del tutto valida per la parabola più nota, la quarta, cosiddetta del Vian-

<sup>1</sup> “One of the chief attractions of this manual of Christian theology consisted in a number of fables and parables with which it is enlivened. Most of them have been tracked to an Indian source”: Müller 1881, 535-36.

dante e dell'Unicorno, che grazie al *Barlaam e Ioasaf* (e in parte anche allo *Stephanites e Ichnelates*)<sup>2</sup> si è trasmessa in modo più o meno letterale alla *koiné* letteraria, artistica e anche religiosa del mondo occidentale,<sup>3</sup> medievale anzitutto, prima che vi giungesse per altri tramiti, a partire dalla versione più nota, quella contenuta nel *Mahābhārata*,<sup>4</sup> e dalle amabili varianti del buddhismo zen.<sup>5</sup>

È stata la presenza di questa parabola a far sì che l'origine indiana dell'intera narrazione balzasse agli occhi dei primi orientalisti che si occuparono del *Barlaam e Ioasaf*: Stanislas Julien, il comparatista del Collège de France, il poeta, il politico comunardo divenuto senatore della Terza Repubblica, l'attivista antischiavista, l'inventore intellettuale della Statua della Libertà di New York, che è stato il primo studioso moderno a notare, non senza perplessità, la somiglianza tra la storia del *bodhisattva* fornita dal *Lalitavistara* e quella del *Barlaam e Ioasaf* cristiano;<sup>6</sup> e Édouard de Laboulaye, nella seconda parte della sua recensione ai volumi di Julien contenenti la traduzione degli *Avadāna*, in cui si ritrovava una versione cinese della vita del Buddha complementare al *Buddhacarita*.<sup>7</sup>

Alla peregrinazione dell'apologo che si inserisce come quarto all'interno del *Barlaam e Ioasaf* e che, avvolto nel suo involucro narrativo, venne trasportato al di là del Mediterraneo nell'Occidente medievale,<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Derivante dal *Kalīla wa-Dimna* e originariamente mancante dell'unicorno, che vi fu poi inserito per influsso del *Barlaam e Ioasaf*: vd. Lauxtermann 2023, 410-11, 413-15; per la diffusione iconografica cf. in part. n. 11-17.

<sup>3</sup> "Which has found its way into almost every literature of the world": *ibidem*.

<sup>4</sup> Sulla presenza dell'apologo nel *Mahābhārata* e le discussioni in proposito vd. meglio avanti, "Una giungla di radici", 615-17.

<sup>5</sup> Vd. avanti, "Il buio e il miele", 612-14.

<sup>6</sup> Julien 1859. L'agnizione, in realtà, era stata già anticipata alla fine del Cinquecento da Diogo do Couto, dotto intellettuale di formazione gesuitica, cronista del regno portoghese stanziato a Goa, dove attendendo alle sue *Décadas da Ásia* aveva desunto da un'anonima glossa marginale a un manoscritto del *Milione* di Marco Polo la flagrante analogia tra la vita di "san Ioasaf" e quella del Buddha: cf. Esteves Pereira 1916; Moldenhauer 1929; Manselli (1957) 1995, in part. 197.

<sup>7</sup> De Laboulaye 1859. Sul quarto apologo del *Barlaam e Ioasaf*, la sua origine indiana, le sue differenti ramificazioni testuali, le stratificazioni di elementi eterogenei progressivamente aggiunte al nucleo narrativo, il più aggiornato e puntuale contributo è quello di Tagliatesta 2009, con ampia ed esaustiva bibliografia; cf. anche Piras 2011, in part. 275-77.

<sup>8</sup> Sul ruolo che nella diffusione occidentale dell'apologo ebbe anche la versione eugeniana dello *Stephanites e Ichnelates* cf. Lauxtermann 2023, *passim*.



dedicheremo, in questo articolo, alcune brevi considerazioni.<sup>9</sup> Non senza prima tratteggiarne, ancora più brevemente, il contesto.

## 2. La Via del Deserto

La civiltà di Bisanzio era stata naturalmente sincretistica fin dall'inizio della sua storia. Lo era stata nella sua fisionomia politica, poiché lo stato bizantino era il prodotto della fusione di pensiero greco, dottrina del potere ellenistica (nonché, a partire dalle conquiste di Eraclio, persiana) e tradizione giuridico-amministrativa romana. Lo era stata nella sua dimensione speculativa, poiché proprio la capacità di amalgamare le dottrine tradizionali del tardo platonismo (essenzialmente plotiniano, ma senza escludere le sue evoluzioni e contaminazioni neopitagoriche, orfiche, caldaiche, oltreché gnostiche) alla nuova dottrina del cristianesimo, divenuto a Bisanzio religione di stato, rese possibile lo strutturarsi di quella che è tuttora la costruzione teologica cristiana.

E lo era stata sul piano culturale: mai come nel millennio bizantino quella che Fernand Braudel ha chiamato la “circolazione dei beni culturali”<sup>10</sup> – non solo forme e tecniche artistiche, pittoriche, plastiche, architettoniche, prosodiche e musicali trasmesse attraverso manufatti e manoscritti, ma anche un ininterrotto flusso orale di versi e canti, storie e leggende, credenze e culti, discipline spirituali e mistiche – si era dispiegata in modo così ampio, potente e globale attraverso i solchi della rete viaria tardoromana.

Lo stato bizantino, insediato a presidio delle due orbite geopolitiche asiatica e mediterranea, era erede della politica provinciale dei cesari tardoantichi. Le grandi direttrici militari sfruttate dall'imperialismo romano avevano e sempre avrebbero, a Bisanzio, assolto a una doppia funzione, facendosi vie di scambio prolungate nelle grandi direttrici mediante cui l'impero bizantino si congiungeva agli altri grandi imperi

<sup>9</sup> Alle vicende tradizionali dello stesso apologo in quel che può ricostruirsi della perduta recensione eugeniana dello *Stephanites e Ichnelates*, Prol. III.10, è dedicato il contributo di Lauxtermann 2023.

<sup>10</sup> Braudel 2002, 228. Sulla veicolazione dei “beni culturali” lungo le direttrici – largamente sovrapponibili a quelle militari – dei tragitti mercantili, come “merce di merito spendibile nei loro punti nevralgici”, e in particolare sul legame tra lo sviluppo della mercatura e il diffondersi della “costellazione di opere racchiuse nell'effigie di due nomi, Barlaam e Josaphat”, cf. Piras 2011, 273, 282-84.

del globo per raggiungere quello cinese: le cosiddette Vie della Seta. E non c'è fase della storia del Medioevo in cui, se si vuole comprendere quanto accadeva in Europa, non si debba osservare quanto stava passando attraverso le “porte aperte”<sup>11</sup> di Bisanzio sul macrosistema del mondo medievale: a nord-est, da e verso l'Asia Centrale, attraverso il Mar Nero, lungo la Via delle Steppe, ma soprattutto a sud-est, da e verso il grande Oriente indoiranico, attraverso la Mesopotamia, lungo la Via del Deserto.

“È per questa strada – dall'Oriente a Bisanzio, da Bisanzio all'Occidente – che uno straordinario patrimonio narrativo, con il bagaglio delle sue mature e sofisticate soluzioni strutturali, transita e diviene disponibile ai letterati e ai lettori europei,” ha scritto Enrico Maltese. “Anche qui Bisanzio conferma la sua peculiare vocazione storica a svolgere un ruolo di mediazione e trasmissione culturale, non solo in senso verticale (diacronico), come veicolo dell'eredità greca antica, ma anche in senso orizzontale (sincronico): frontiera, porta aperta sull'Oriente, Bisanzio resta, fino alla caduta dell'Impero, il ponte tra due mondi.”<sup>12</sup> Su cui transitano anche rimescolamenti “da Occidente a Oriente di una varietà di forme, temi, motivi e trame greco-ellenistiche, bibliche e neotestamentarie, insieme a passaggi di storie indiane e buddhiste” come quelle del *Pañcatantra*, del *Kalīla wa-Dimna* e dello stesso *Barlaam e Ioasaf*, operati dal grande vettore del manicheismo.<sup>13</sup>

La porta della Via del Deserto si schiudeva sulle antiche distese della Sogdiana e della Bactriana, sull'Afghanistan, sul Pakistan e sull'India. Dopo la chiusura delle scuole elleniche sotto Giustiniano, l'avevano percorsa gli accademici ateniesi diretti alla corte di Cosroe. Era la via del sincretismo platonico, delle commistioni ascetiche, delle intese mistiche; del teatro d'ombre, del romanzo di Alessandro; dei cantastorie, degli innografi; degli architetti selgiuchidi che ispirarono il gotico occidentale. Da quella porta, dopo i persiani, gli àvari e gli arabi, giungeranno a Costantinopoli gli osmani. Ma anche il *Libro di Sindbad* – nella

<sup>11</sup> Per la definizione di “porte aperte” vd. Guillou 1974, 21-22. Sulla “Via del Deserto” vd. *ibidem*; cf. anche Pigulewskaja 1969. Una “teoria delle Tre Porte” è abbozzata in Ronchey 2019.

<sup>12</sup> Maltese [s.a.], 3.

<sup>13</sup> Cf. Piras 2011, 272-73 e *passim*. Questa ricostruzione delle modalità della circolazione di idee tra buddhismo e filosofia occidentale è stata recentemente messa in discussione da Beckwith 2015; cf. anche Sen & Martini 2014.

versione bizantina: *Biblos tou Syntipa* – e, come abbiamo visto, lo *Stephanites e Ichnelates*, derivante dal *Kalila wa-Dimna*.<sup>14</sup> E il *Barlaam e Ioasaf*, la vita del Buddha trasformata in *speculum principis* (ossia, come il *Pañcatantra*, in “una serie di narrazioni che devono esemplificare, *ad usum principis* appunto, gli obiettivi e i metodi del buon governo”)<sup>15</sup> lungo un sinuoso itinerario, per approdare, cristianizzandosi, alla lingua georgiana, e di qui trasferirsi in quella greca<sup>16</sup> sull’Athos del X sec. ad opera di Eutimio di Iviron (nonché forse di suo padre Giovanni), per poi dilagare in Occidente.

### 3. Convergenze metafrastiche

Con il progredire delle analisi (e degli strumenti di analisi) del testo greco, sempre più probabili appaiono la committenza e la collaborazione del circolo costantinopolitano di Simeone Metafrasta. Lo stretto rapporto del dettato di Eutimio con il *corpus* metafrastico era stato già intuito dal grande studioso georgiano Korneli Kekelidze;<sup>17</sup> un rapporto che appare impressionante là dove si possiede anche la fonte in originale, come ad esempio nel caso della *Vita di Maria Egiziaca*. Da questo testo agiografico, composto da Sofronio di Gerusalemme tra il VI e il VII sec., deriva una parte essenziale del prologo del *Barlaam e Ioasaf*, nonché la presentazione di Barlaam, ripresa da quella di Zosimas; un suo influsso si riconosce anche nell’epilogo. Tradotta dal greco in georgiano da Eutimio, confluì nel Menologio di Metafrasta per tramite del *Barlaam e Ioasaf* e nella forma che vi aveva assunto. Fra gli altri testi agiografici utilizzati, deve menzionarsi l’impiego, da parte di Eutimio, della *Narratio* dello pseudo-Nilo di Ancira, la cui edizione critica è stata fornita da Fabrizio Conca (Leipzig 1983) con *eliminatio*, nella costituzione del testo, della testimonianza tradizionale costituita dalla sua epitome metafrastica (a XXII). Tuttavia, come argomentato da Volk

<sup>14</sup> Per un inquadramento di queste due opere, così come del *Barlaam e Ioasaf*, nella “rivoluzione letteraria” del XIII sec. europeo, che “inaugura la stagione dei *fabliaux* e delle novelle e prepara la strada a Boccaccio e a Chaucer”, vd. Maltese 2007; Redondo 2011.

<sup>15</sup> Maltese [s.a.], 7; Maltese 2007.

<sup>16</sup> Fondamentali, per la ricostruzione del contributo georgiano alla trasmissione del *Barlaam e Ioasaf*, gli studi di Khintibidze: Khintibidze 1976; Khintibidze 1996; Khintibidze 1997; vd. anche Mustafayev & al. 2016.

<sup>17</sup> Kekelidze (1956) 1960, in part. 66-67.

nella sua monumentale introduzione all'edizione critica del *Barlaam e Ioasaf*,<sup>18</sup> la pressoché letterale coincidenza del dettato della *Narratio* metafrastica con quello degli *excerpta* del *Barlaam e Ioasaf* è una conferma della conoscenza di quest'ultimo, se non anche della sua committenza, da parte di Metafrasta.

A confermare l'idea di Kekelidze, poi suffragata da David Lang<sup>19</sup> e da Viktor Tiftixoglu,<sup>20</sup> è stato in effetti il raffronto sistematico, condotto da Volk grazie alla prodigiosa efficienza del *TLG*, tra i centoquarantotto testi normalizzati del Menologio metafrastico e le citazioni agiografiche del *Barlaam* eutimiano. Secondo Volk, quarantasei di questi paralleli sono così chiari, frequenti e significativi da potersi considerare veri e propri "mattoni testuali".<sup>21</sup> Il che corrobora l'ulteriore ipotesi, avanzata dagli stessi studiosi, di un rapporto personale e diretto tra Eutimio e Simeone nella stesura del *Barlaam e Ioasaf*. La traduzione del *Balavariani* potrebbe essere stata commissionata a Eutimio personalmente dal Metafrasta, o condotta per essere da lui impiegata, o addirittura essere in parte frutto di lavoro comune,<sup>22</sup> che potrebbe essersi svolto tra Costantinopoli e l'Athos e avere coinvolto, aggiungiamo, anche colti esponenti dell'aristocrazia di corte, la cui frequentazione dei monasteri athoniti, e in particolare di quello di Iviron, non è inattestata.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 118-20.

<sup>19</sup> Lang 1967, XXXI-XXXIII.

<sup>20</sup> Tiftixoglu 1980.

<sup>21</sup> Nel loro ricorrere, indicano nel *Barlaam e Ioasaf* quanto meno il mediatore tra una serie di fonti agiografiche e il *corpus* del Metafrasta: Volk 2003.

<sup>22</sup> Anche se secondo Volk lo stile del *Barlaam e Ioasaf* è nettamente superiore a quello della letteratura metafrastica, e lo studioso ritiene che l'affinamento stilistico sia frutto di una rielaborazione successiva alla collaborazione con il Metafrasta: i *loci paralleli* individuati nel testo si rivelano provenienti da un esemplare della famiglia "c", che rispecchia la più antica redazione di Eutimio e cui deve essere appartenuta la copia di lavoro del Metafrasta, mentre in base all'analisi della tradizione manoscritta si deve supporre che Eutimio abbia ripreso in mano il *Barlaam e Ioasaf* dopo la rinuncia all'igumenato, in anni quindi di poco successivi alla morte di Simeone (987), e rielaborato l'opera nella forma che ha oggi l'eccellente famiglia "a": cf. Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 59, 142. Per converso, secondo Lang 1967, XXX, lo stile del *Barlaam e Ioasaf* si deve a "the extensive polishing and metaphrastic embellishment which the text underwent before it was presented to the sophisticated Byzantine reading public."

<sup>23</sup> È ad esempio documentata dalle fonti, anche se in epoca successiva, l'assidua frequentazione del monastero di Iviron da parte di Maria d'Alania, figlia del re di Georgia Bagrat IV, inviata in ostaggio a Costantinopoli per esservi educata e in seguito tornata nella *Polis* come sposa prima di Michele VII Ducas, poi di Niceforo III Botaniata e infine come amante di Alessio I Comneno: fu da questa coltissima aristocratica

#### 4. La giostra

Questo per quanto riguarda la paternità del *Barlaam* greco, la sua datazione e il possibile inquadramento della sua stesura non solo nella *Stimmung* culturale del X sec. costantinopolitano, ma anche, materialmente, nei suoi ambienti e nelle sue officine testuali. Diverso è il discorso sulla fase precedente della vicenda che consegnò la stringa narrativa della vita del Buddha e le parabole che vi sono incastonate alla versione cristianizzata georgiana del *Balavariani* e di qui a quella greca di Eutimio, secondo la ricostruzione storica e la metodologia filologica adottate, tenendo presente la quasi totalità degli studi precedenti, nel ponderoso studio di Volk. L'una e l'altra sono state tuttavia riviste e criticate in studi successivi e molto recenti, anzitutto quelli di Sergio Basso.

L'approccio di Basso<sup>24</sup> colloca il *Barlaam e Ioasaf* nella più ampia categoria di testi i cui autori sono anonimi e il cui contenuto è aperto, già additata in un celebre saggio da Giorgio Pasquali.<sup>25</sup> Per la trasmissione di testi simili Basso ha proposto una teoria esplicativa che ha denominato *Karussell-Modell* e contrapposto al *Baum-Modell* del metodo filologico di ascendenza lachmanniana, considerando la diffusione di questo tipo di storie sostanzialmente circolare, improntata a uno schema “a giostra” irriducibile a quello delle ramificazioni “ad albero”.

Secondo Basso le storie “aperte”, a differenza dei testi chiusi, viaggiarono muovendosi a spirale, come la navetta di un telaio, lungo gli itinerari culturali del mondo tardoantico, dall'India e dall'Iran alla Grecia attraverso la Siria, per poi invertire il corso e rivolgersi indietro, in una sorta di *Rückwanderung*. Questa interazione lungo l'asse est-ovest e ritorno è all'origine del *Barlaam e Ioasaf* e perciò Basso considera insoddisfacente la ricostruzione prevalente,<sup>26</sup> secondo cui il nucleo del *Barlaam e Ioasaf* è *tout court* la cristianizzazione della vita di Śākyamuni Gautama, il Buddha storico.

Secondo la teoria appena descritta, occorre distinguere tra “storia del racconto” e “storia del testo”; essere consapevoli che il metodo lachmanniano va applicato solo a quest'ultimo; non cercare di organiz-

georgiana che Anna Comnena bambina, nel Gran Palazzo di Costantinopoli, ricevette la raffinata istruzione classica di cui risplende la sua *Alessiade*.

<sup>24</sup> Basso 2020.

<sup>25</sup> Pasquali 1952, 126.

<sup>26</sup> Oltre alla ricostruzione di Volk e a quelle menzionate finora, cf. Bádenas de la Peña 2015; de la Cruz Palma 2015; Toral-Niehoff 2000; Cupane & Krönung 2016.

zare le diverse traduzioni del *Barlaam e Ioasaf* (in arabo, georgiano, persiano, greco, latino) in uno stemma, agganciando la loro diffusione a un modello ad albero e racchiudendo la tradizione della storia nella gabbia chiusa di un testo. Non è necessario, secondo Basso, presumere che il racconto abbia viaggiato dall'India settentrionale alla Grecia, che la sua tradizione si svolga da traduzione a traduzione e che questa riguardi un unico testo in sé compiuto, a volte abbreviato, a volte ampliato (*redactio brevior vs. longior*).

Come già ipotizzato da Andrea Piras,<sup>27</sup> i vettori della trama furono invece, probabilmente, frammenti più piccoli, *story bits* (secondo la denominazione delle moderne teorie della sceneggiatura), che si aggregarono attorno a uno scheletro di base, simile a quel *Grundschrift* invocato dagli studiosi di patristica per opere della letteratura siriana del II-IV sec.<sup>28</sup>

Basso ha chiamato in causa, per spiegarne l'origine, l'idea di "menù narrativo", una sorta di algoritmo dello *storytelling*. Già nei primi secoli d.C., nella stessa India da cui proviene la nostra storia, i primi predicatori buddhisti si basavano su una sorta di canovaccio, ritagli di carta contenenti parole chiave che li aiutavano a ricordare le lunghe parabole con cui avrebbero dovuto ammaestrare le masse di uditori, come ha recentemente suggerito anche la ricerca di Timothy Lenz.<sup>29</sup> L'ampliamento, l'abbellimento o l'esclusione totale di un dato lemma dalla lista dipendeva da fattori individuali: da ciò che il predicatore in questione ricordava a memoria e dal suo talento, oltre che dalla struttura che prendeva la sua improvvisazione orale.

Ogni *performance* della parabola era pertanto diversa. E la trasmissione era fondamentalmente orale, anche se occasionalmente qualcuno poteva cimentarsi a parlarla in forma scritta, per ragioni catechetiche o per uso privato o per un pubblico limitato.<sup>30</sup> Ulteriori prove dell'esistenza di questi "menù narrativi" sono peraltro fornite dai posteriori rotoli buddhisti cinesi risalenti alla dinastia Sui (VI sec.) e da altri esempi di manoscritti citati da Basso.

A viaggiare e a essere tradotti non furono quindi i libri: furono i "menù". In effetti, i frammenti più antichi della saga del *Barlaam e Ioasaf* finora ritrovati dagli archeologi e decifrati dagli studiosi (in proto-

<sup>27</sup> Cf. Piras 2011.

<sup>28</sup> Rehm 1939; Strecker 2003.

<sup>29</sup> Lenz 2010.

<sup>30</sup> Cf. Nienhauser 1986; Schopen 2009.

neopersiano) sono *folia* singoli e non manoscritti o loro parti. Questo accade semplicemente, stando alla tesi di Basso, perché non furono concepiti come parti di un libro, bensì come elenchi di frammenti, mappe mentali di un copione orale.<sup>31</sup>

La teoria di Basso attende di essere ulteriormente approfondita e argomentata ma si inserisce in un filone interpretativo recente e autorevole degli studi di orientalistica, finora trascurato dai bizantinisti.<sup>32</sup> E non è solo degna di nota e foriera di spunti preziosi per lo studio della trasmigrazione della stringa narrativa primaria del *Barlaam e Ioasaf*, ossia della cosiddetta “vita del Buddha” cristianizzata a partire dalla versione georgiana. Ci fa anche guardare in una diversa luce la presenza nel testo dei celebri apologhi, che lo scandiscono e ne costituiscono la parte più nota e fortunata nella metamorfosi e trasfigurazione occidentale di quella materia narrativa composita e fluida che a Bisanzio si irrigidì in testo e, da “menù” che era, si fece libro, costellato, però, di inserti più o meno costanti o fluttuanti.

Come notò Max Müller, a fare la fortuna del *Barlaam* è questa serie di fiabe nella fiaba,<sup>33</sup> “una struttura”, secondo la definizione di Maltese, “che costituisce forse il più autorevole e riuscito esempio di un ben noto schema di inserimento della narrativa orientale: una cornice include racconti destinati a provare un determinato asserto, una tesi, per lo più con fini pedagogici, per esempio per ammaestrare un giovane principe nelle cose della vita,” come appunto avviene nel *Pañcatantra*, trasposto nel *Kalila wa-Dimna* e di qui nello *Stephanites e Ichnelates* bizantino.

Questa struttura “orientale”, intarsiata di apologhi o parabole, si ritrova sia nelle versioni greca e georgiana, sia in quelle arabe del *Barlaam e Ioasaf*;<sup>34</sup> come del resto in tutti i testi tradizionali, che, se

<sup>31</sup> Vuković 2014.

<sup>32</sup> Sul movimento circolare ed essenzialmente centrifugo di questo tipo di testi e sulla necessità di evitare le categorie filologiche classiche di interpolazione o peggio contaminazione per descriverne i meccanismi di *cross-copying* (come appunto, ad esempio, tra *recensio* eugeniana dello *Stephanites e Ichnelates* e *Barlaam e Ioasaf* greco) cf. tuttavia le considerazioni di Lauxtermann 2023, 416, 418.

<sup>33</sup> Maltese [s.a.], 5-6; Maltese 2007; cf. Genequand 2014.

<sup>34</sup> Non c'è alcuna parabola che compaia nel testo greco e in quello arabo e manchi invece nel testo georgiano. I dati che abbiamo in merito sono precisi, derivando dal confronto sinottico tra i contenuti del *Balavariani* e quelli della versione araba, condotto da David Lang (Lang 1957, in part. 394-98; cf. Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 100), che prova la dipendenza del testo georgiano da quello

anche non ambiscono a considerarsi “sacri” come la Scrittura giudaica e cristiana o come il Corano islamico, mirano comunque a fornire un ammaestramento mistico-spirituale universale e archetipico.<sup>35</sup>

## 5. Il buio e il miele

Come quello fornito dalla parabola cosiddetta del Viandante e dell’Unicorno.<sup>36</sup> Della quale, secondo gli orientalisti che per primi ne studiarono la presenza nella rielaborazione bizantina della vita del Buddha, “c’è a stento bisogno di spiegazione”.<sup>37</sup> L’unicorno è la morte, che insegue l’uomo.<sup>38</sup> Il burrone è il mondo. L’arbusto è la vita umana,

arabo. Possiamo quindi affermare che le parabole del *Barlaam* greco derivano dalla versione araba, fonte di quella georgiana. Vi sono invece apologhi che risalgono al testo arabo e sono presenti nel testo georgiano ma non in quello greco. Ad esempio quello, che il re racconta al mago Teuta per confidargli i suoi dubbi sulla fede negli dèi, della moglie inappagata del guerriero (di contenuto forse troppo profano per Eutimio): cf. *The Balavariani*, 142-43; Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 101. Un’altra parabola, non assunta nel *Barlaam* greco per la sua crudezza, narra di un re che accompagnato dalla famiglia in una campagna militare è costretto a cibarsi insieme a sua moglie di uno dei figli bambini: su questa parabola, detta del Re Cannibale, vd. Lang 1957, 395 e Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 101. Compaiono solo nel testo arabo tre parabole, Il Giardiniere, L’Uccello Qadim e La Lingua degli Animali, sulla natura dei profeti: cf. Lang 1957, 395 e Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 101. Inoltre, nella parabola della Tromba di Morte, è al testo georgiano che si deve la tromba, mentre nella versione araba troviamo un tamburo. È evidente che il *Bilawhar* arabo non può essere il modello del testo greco anche perché l’eremita pagano Nachor, che si traveste da Barlaam per essere sconfitto in una disputa religiosa, è una figura introdotta nel *Balavariani* georgiano, così come quella dell’unico cristiano presente alla disputa, Barachias. Ulteriori prove del fatto che la versione greca non può dipendere in linea diretta da quella araba ma è condotta su quella georgiana sono le lacune, ad esempio la mancanza dell’episodio in cui il giovane Ioasaf, sconvolto dall’incontro con il vecchio, si ferisce con un coltello: cf. Lang 1957, 395 e Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 100. Eutimio apportò infine rispetto al suo esemplare georgiano alcune modifiche agli apologhi, non molte ma significative.

<sup>35</sup> Gli apologhi del *Barlaam e Ioasaf* sono stati ampiamente studiati come testi a sé stanti: cf. in primis Sonet 1949, 18-49. Per una disamina aggiornata sulla circolazione delle parabole in Asia centrale cf. Morano 2009; Morano 2013; Van Tongerloo 2017; Basso 2023.

<sup>36</sup> Per il *Barlaam e Ioasaf* come veicolo della parabola in Occidente vd. la sintetica trattazione di Siclari (Siclari 1999); Tagliatesta 2009, *passim*.

<sup>37</sup> “An explanation is hardly required”: Müller 1881, 171.

<sup>38</sup> Diverse interpretazioni dell’unicorno in Lauxtermann 2023, 413-14.



costantemente erosa dal topo bianco e dal topo nero, ossia dal trascorrere dei giorni e delle notti. I quattro serpenti sono i quattro elementi di cui si compone il corpo umano. Le fauci del drago sono quelle degli inferi. Sul precipizio di tenebra di tutti questi orrori, l'uomo è tuttavia capace di dimenticarli e di pensare solo agli effimeri piaceri che come rare stille di miele colano tra le sue labbra dall'albero della vita.<sup>39</sup>

“C'è a stento bisogno di spiegazione”: sia concesso dissentire. La parabola può e dev'essere interpretata anche altrimenti, e proprio lo spazio che lasciò e tuttora lascia alle diverse interpretazioni o allegorie spiega la sua inquietante bellezza e la sua diffusione virale lungo i secoli e i continenti. Il topo bianco e il topo nero possono essere, secondo alcuni esegeti, non il giorno e la notte ma il bene e il male. Sui quattro serpenti, che mancano nella più nota tra le antiche versioni indiane dell'apologo, il *Mahābhārata*, una discussione interminabile, che comporta anche interpretazioni dissonanti sulla genesi dell'apologo, ha opposto e ancora divide gli studiosi. È stato ipotizzato che siano immagine dei quattro umori del corpo e si siano insinuati attraverso la già citata versione della parabola fornita da Barzoe nell'introduzione autobiografica premessa quale Terzo Prolegomeno alla traduzione del *Pañcatantra* dal sanscrito al medio-persiano.<sup>40</sup> Barzoe, in quanto medico di corte (come, non a caso forse, l'ebreo Simeone Seth, che per altri rami bizantinizzerà il *Kalila wa-Dimna* nello *Stephanites e Ichneutes* e che esercitava la professione medica oltreché l'astronomia alla corte di Alessio I Comneno), è in effetti candidato calzante per l'inserimento di un accenno alla patologia degli umori, propria della medicina araba e greca. È stato evidenziato, tuttavia, che i quattro serpenti si trovano già nelle più antiche attestazioni figurative dell'apologo, che abbondano in ambito indiano e nell'arte buddhista ben prima dell'VIII sec., dal 150 al 250 d.C. All'origine della varietà caleidoscopica delle versioni orientali,

<sup>39</sup> Questa l'interpretazione di Max Müller; per l'albero come *axis mundi* o albero della vita (un fico, nel mosaico della cattedrale di Otranto, su cui torneremo più avanti, come nella tradizione buddhista) cf. anche Tagliatesta 2009, 16-17; sull'interpretazione generale dell'apologo vd. anche Piras 2011, 275-76.

<sup>40</sup> Sulla versione mediopersiana composta nel VI sec. dal dotto iranico e medico di corte Barzoe (Burzōy) all'interno del *Kalila wa-Dimna*, poi tradotta in arabo da Ibn al-Muqfafa', autore anche della versione araba dell'VIII sec. del *Barlaam e Ioasaf*, cf. il classico De Blois 1990.

prima ancora che occidentali, occorrerebbe quindi postulare un *cluster* di fonti, che gli studi odierni tendono a collocare in ambito giainista.<sup>41</sup>

Una versione puntualizza che le gocce di miele provengono da un nido d'api (questo dettaglio si trova nel *Mahābhārata* oltre che nella traduzione medio-persiana di Barzoe, mentre nella versione araba, nel *Balavariani* e nel *Barlaam e Ioasaf* si parla genericamente di uno stillare di miele). Che cosa simboleggia l'alveare? Forse il potere anestetizzante del lavoro ordinato, unico rimedio alla vertigine esistenziale? In un'altra versione, a deliziare il protagonista è una fragola, o comunque un frutto maturo: è la variante che ritroviamo nella letteratura zen, dove la parabola acquista la sua più profonda e autentica suggestione filosofica, facendosi metafora della capacità del saggio, sospeso tra l'essere e il nulla, di immergersi in un presente che è tutto ciò che esiste e la cui esperienza solo la mente, con le sue memorie e previsioni, può inquinare.<sup>42</sup> In accordo con la variante zen, tra i moderni la parabola è stata letta come elogio del coraggio di chi riesce a cogliere l'attimo e gustare il sapore della vita pur nella piena consapevolezza della sua tragicità e follia. Baudelaire non si lasciò ingannare da questa lettura protoesistenzialista o neoepicurea. Nel *Mio cuore messo a nudo* mostra di conoscere non solo la parabola, ma, si direbbe, anche il suo contesto, quando conclude che l'unico possibile piacere è diventare "un santo per se stessi":

Le goût du plaisir nous attache au présent. Le soin de notre salut nous suspend à l'avenir. Celui qui s'attache au plaisir, c'est-à-dire au présent, me fait l'effet d'un homme roulant sur une pente, et qui voulant se raccrocher aux arbustes, les arracherait et les emporterait dans sa chute. Avant tout, être un grand homme et un saint pour soi-même.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Vd. Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 109, n. 51, e soprattutto 111-13, con elenco delle fonti giainiste.

<sup>42</sup> Per una contestualizzazione dell'apologo nella letteratura zen e una sua esposizione sinteticamente quanto efficacemente commentata vd. Senzaki & Reys 1973, 35; ma anche Lamparelli 1996, 45-46. Una garbata analisi della "peregrinazione" dell'apologo dagli *avadāna* buddhisti fino alle letterature d'Occidente si legge peraltro in Matsubara 1973.

<sup>43</sup> Baudelaire 1961, 1286 ("Il godimento del piacere ci lega al presente. La cura della salvezza ci tiene sospesi al futuro. Chi si attacca al piacere, cioè al presente, mi fa l'effetto di un uomo che rotolando in un precipizio e volendo aggrapparsi agli arbusti sia destinato a sradicarli e a trascinarli con sé nella caduta. Anzitutto, essere un grande uomo e un santo per se stessi.")

## 6. Una giungla di radici

Nelle versioni indiane all'origine della folle corsa del viandante non c'è un unicorno ma un elefante infuriato, simbolo dell'angoscia e dell'incubo di chi vive immerso nell'illusorietà dell'esistenza terrena. A sostituzione della figura dell'elefante Eutimio ha introdotto quella dell'unicorno (*monokeros*), che monopolizzerà quasi completamente la fortuna iconografica cristiana dell'apologo.<sup>44</sup> Si è ipotizzato che l'idea di un elefante impazzito a caccia di un uomo non dovesse sembrargli convincente. Nel mondo greco-bizantino l'elefante era in effetti simbolo dell'intelligenza, della docilità e dell'amicizia dell'animale verso l'uomo, mentre l'unicorno, talvolta scambiato col rinoceronte, mai però con l'elefante, era figura di irrazionalità, imprevedibilità, minaccia di morte, oltre che di selvatichezza, e di qui simbolo di isolamento e solitudine. Va comunque detto che il tema dell'elefante imbizzarrito non era sconosciuto al mondo greco-bizantino, e che l'elefante è presente, sebbene marginalmente, nella figurazione dell'apologo nel mosaico di Otranto, forse la più interessante tra quelle occidentali, sebbene certamente ibridata con altre fonti novellistiche di ascendenza orientale e bizantina.<sup>45</sup>

L'originaria presenza dell'elefante in luogo dell'unicorno è emblematica. Pur non potendosi postulare, come si diceva sopra, una sola fonte, il concetto stesso di ascendenza lineare essendo inadeguato alla "giostra" di trasmigrazioni che trasporta nei secoli dall'uno all'altro lato del mondo la storia della vita del *bodhisattva* e tutto il suo bagaglio di intarsi novellistici, e non potendosi quindi dare – alla lettera – la precedenza, o almeno la preminenza, al ragionamento genealogico, è comunque indubitabile che l'ambiente originario da cui si genera la parabola che figura come quarta nel *Barlaam e Ioasaf*, e che ritroviamo alla fine del terzo prologo dello *Stephanites e Ichnelates*, fu quello indiano. Anche

<sup>44</sup> Sull'unicorno cf. Einhorn (1972) 1982, dove l'apologo del *Barlaam e Ioasaf* è specificamente analizzato; e naturalmente ora Lauxtermann 2023.

<sup>45</sup> Cf. Tagliatesta 2009, 19, con ulteriori riflessioni sul significato simbolico dell'animale nell'epopea indiana; sull'occorrenza dell'unicorno in questa e soprattutto nelle altre elaborazioni iconografiche occidentali della parabola cf. *ibidem*, 22. Sull'insieme di questa figurazione dell'apologo vd. in particolare l'analisi iconografica condotta *ibidem*, 10, con illustrazioni, e l'indagine e discussione iconologica alle pagine 16-17. In generale sul mosaico di Otranto cf. Frugoni 1968; cf. anche l'appassionata lettura del padre Gianfreda (Gianfreda 1999, 53-76).

se la parabola era stata studiata per primo da Friedrich Rückert, il poeta romantico e orientalista,<sup>46</sup> e pubblicata come testo a sé stante da de Laboulaye a partire dalla traduzione francese del *Barlaam e Ioasaf* di Jean de Billy (1574),<sup>47</sup> la versione più nota – dove al posto del burrone c'è un pozzo occultato da folte piante e liane, nel cui intrico il brahmano protagonista rimane impigliato a testa in giù “come il frutto dell'albero del pane” – è quella narrata dal saggio Vidura al re cieco Dhṛtāraṣṭra all'interno, come abbiamo anticipato, dello sterminato monumento dell'epica induista, il *Mahābhārata*, nella quinta lezione del libro undicesimo, al termine dei diciotto giorni di battaglia tra il Gange e la Yamuna.<sup>48</sup>

Cosicché fu al *Mahābhārata* che Ernst Kuhn diede il primo posto, per l'origine della parabola dell'“uomo nel pozzo”, nella pionieristica monografia dedicatale nel 1888.<sup>49</sup> Ma va detto che Kuhn non conosceva la versione giainista, che è considerata oggi dagli studiosi, come pure si accennava, alla base delle successive elaborazioni, com'è provato anzitutto dallo studio dell'iconografia orientale,<sup>50</sup> che mostra come le pur aggrovigliate radici giainiste e buddhiste siano le più antiche sia nel nucleo simbolico, sia nello sviluppo del tema narrativo.

Del resto, fin dall'inizio degli studi degli orientalisti comparatisti sul *Barlaam e Ioasaf* altre fonti erano state indicate con altrettanta se non maggiore ragione. Come abbiamo anticipato, nel 1859 Stanislas Julien, nella sua edizione francese degli *Avadāna*, notò la contiguità con il *Lalitavistara*, e Édouard de Laboulaye, nella sua recensione a quest'opera, ipotizzò la provenienza dell'apologo da una versione cinese degli *Avadāna* complementare al *Buddhacarita*.<sup>51</sup> La fondamentale ascendenza buddhista del testo bizantino fu postulata nello stesso anno anche da Theodor Benfey nella sua traduzione dal sanscrito del

<sup>46</sup> Cf. Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 110, n. 52.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>48</sup> *Mahābhārata* 11.5.10-24: cf. la traduzione di Zucco (Zucco 1971, 54-55); vd. anche Tagliatesta 2009, 4 e n. 1.

<sup>49</sup> Kuhn 1888.

<sup>50</sup> Si vedano i materiali messi a disposizione da Monika Zinn, in base ai quali Volk arriva a stabilire che solo dalle testimonianze iconografiche si possono dedurre una cronologia e un itinerario della parabola minimamente attendibili: Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 109, n. 51, e soprattutto 110-13, con elenco delle fonti giainiste.

<sup>51</sup> Julien 1859, 132, 191.

*Pañcatantra*,<sup>52</sup> ma soprattutto documentata in modo scientifico, l'anno dopo, da Felix Liebrecht, uno degli studiosi cui più dobbiamo le nostre conoscenze in materia, che doveva la sua minuziosa padronanza del *Barlaam e Ioasaf* alla traduzione in tedesco pubblicatane già nel 1847, basandosi sull'edizione greca di Boissonade,<sup>53</sup> e che nel suo fondamentale lavoro sulle fonti del *Barlaam e Ioasaf* indicò una serie inoppugnabile di coincidenze e analogie.<sup>54</sup> Insomma, nonostante quanto ritenuto in saggi anche recenti,<sup>55</sup> oggi “nessun indologo crede più che la versione originaria sia quella del *Mahābhārata*.”<sup>56</sup>

### 7. *Homo vanitatis similis factus est*

La differenza fra Oriente brahmanico, vedico, giainista e buddhista da un lato e Occidente cristiano dall'altro è incolmabile proprio nell'impianto dell'interpretazione morale dell'apologo. Per la filosofia indiana, nel cui contesto la storia dell'uomo nel burrone è stata analizzata a partire dalla dottrina delle *Upaniṣad* vediche, gli antichi “segreti commentari” e “compimenti” dei *Veda*, dove pure si ritrovano vari degli elementi confluiti nell'apologo,<sup>57</sup> questo esprime il carattere illusorio della vita, il fatto che l'esistenza fenomenica è apparenza, dissolta nella labilità di un tormentoso sogno, eventualmente riscattabile solo dalla salvezza nel risveglio, nel ritorno al Brahman eterno.

Passando dall'India, e dalla “giostra” di circolazioni orientali dell'apologo, all'Occidente, la parabola si trasforma da metafora del carattere onirico dell'esistenza in immagine di una condizione umana sconsolante proprio perché “non è sogno ma tragica realtà dalla quale non ci si può risvegliare ma soltanto essere salvati.”<sup>58</sup> Le lusinghe del mondo materiale, da cui l'essere umano si fa distrarre, sono vanità delle vanità. Non a caso, nella sua straordinaria fortuna iconografica occiden-

<sup>52</sup> Benfey 1859, 80-83.

<sup>53</sup> Giovanni Damasceno, *Barlaam und Josaphat*.

<sup>54</sup> Liebrecht 1860; per la presenza nel *Tripitaka* cinese e per le referenze agli ulteriori studi di ambito orientalistico vd. Tagliatesta 2009, 4 e n. 2.

<sup>55</sup> Cf. ad esempio Zucco 1971, 49, secondo cui “la patria d'origine della parabola è l'India brahmanica, non del buddhismo, come ritenne il Benfey.”

<sup>56</sup> Così Monika Zinn, citata in Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 111.

<sup>57</sup> Cf. Zucco 1971, in part. 9, che si riallaccia a Kuhn 1888.

<sup>58</sup> Siclari 1999, 369.

tale, che ha origine nelle miniature dei manoscritti, l'apologo viene accostato all'*Ecclesiaste*: proprio come nel testo greco di Eutimio, dove la parabola non solo è introdotta dalla fatidica citazione di Eccl. 1.14; 2.11.17.26; 4.4.16; 6.9, ma dalla polarità tra "l'incorruzione del divino battesimo" e le "vicende della vita che sono corruttibili e caduche."<sup>59</sup> Altrettanto spesso, e forse ancora più suggestivamente, è associata al quarto versetto del Salmo 144: "Homo vanitatis similis factus est, dies eius sicut umbra praetereunt."<sup>60</sup> Una miniatura ispirata alla parabola del Viandante e dell'Unicorno si ritrova affiancata al versetto in questione in un salterio del ms. Londra, British Library, Add. 19352 [Diktyon 38960] datato al 1066, certamente derivante da un esemplare miniato del *Barlaam e Ioasaf* completo. È questo il primo documento dell'uso autonomo dell'illustrazione di un singolo apologo. Allo stato attuale delle conoscenze, il 1066 costituisce dunque il *terminus post quem* per la nascita a Bisanzio della lunga tradizione iconografica che si svilupperà e moltiplicherà in proporzione geometrica dopo l'ingresso, appunto, del tema nel salterio, che favorirà peraltro la circolazione autonoma dell'apologo nella letteratura e ne verrà a sua volta, in un circolo virtuoso, favorita.

L'utilizzo della parabola come *exemplum* nella letteratura edificante dell'Occidente<sup>61</sup> – che, come argomentato da Piras, trova un parallelo nelle analoghe tipologie asiatiche "di evangelizzazione-intrattenimento" sia nell'attività di assimilazione e rielaborazione letteraria svolta nei grandi complessi monastici, sia in quella di predicazione itinerante<sup>62</sup> –

<sup>59</sup> Cf. Ronchey & Cesaretti 2012, 87: "Abbiamo scienza, infatti, che questo santo voto monastico è foriero d'irreprensibilità, e ausilio a preservare l'incorruzione che ci è data dal divino battesimo. Seguendo gli insegnamenti di quei beati, noi ripudiamo queste vicende della vita che sono corruttibili e caduche, nelle quali non è dato trovare alcunché di certo né di stabile né di costante: 'ma tutto è vanità, e un pascersi di vento.'"

<sup>60</sup> Vd. Der Nersessian 1937, 66; cf. già Muñoz 1904, 140, e la restante bibliografia addotta in Siclari 1999, 363, n. 63-64; Tagliatesta 2009, 8-9, con documentata analisi delle varianti iconografiche e delle loro diverse ascendenze; oltre alla sezione dei prolegomeni di Volk dedicata agli *Illustrationszyklen* (Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 525-81).

<sup>61</sup> Cf. Siclari 1999, 372: "La storia in questione corrisponde dunque alle esigenze pedagogiche della produzione esemplaristica" essendo "un racconto breve che si poteva agevolmente inserire con profitto nei sermoni edificanti, che rispettano la retorica della persuasione e hanno come obiettivo non soltanto la buona condotta dell'ascoltatore [...], ma la sua salute eterna."

<sup>62</sup> Piras 2011, 281-82.

ha la sua spiegazione più chiara e diffusa nel sunto di Iacopo da Varazze, che inserì il *Barlaam e Ioasaf* nella sua *Legenda aurea*, uno degli snodi fondamentali nella catena di trasmissione del *Barlaam e Ioasaf* in Occidente.<sup>63</sup> Sull'orlo di un baratro, prossimo a precipitare, incalzato dal male e dalle passioni, l'uomo, questo sciocco, non si preoccupa della salvezza eterna. L'apologo non solo acquista una patina didascalico-moralistica estranea alla sua originaria ascendenza sapienziale, ma diventa strumento di propaganda confessionale. In quanto tale verrà ampiamente utilizzato nella predicazione medievale occidentale<sup>64</sup> e anche per questo ricorrerà nell'arte ecclesiastica. In ambito italiano, ricordiamo in particolare il bassorilievo scolpito da Benedetto Antelami nella lunetta del portale meridionale del battistero di Parma e le altre occorrenze figurative analizzate dagli studiosi nell'Italia dei secoli XII e XIV:<sup>65</sup> il battistero di Parma,<sup>66</sup> la cappella di Sant'Isidoro nella basilica di San Marco a Venezia,<sup>67</sup> il rilievo della cattedra del duomo di Ferrara,<sup>68</sup> gli affreschi dell'abbazia delle Tre Fontane a Roma e gli affreschi di Palazzo Corboli ad Asciano.<sup>69</sup> L'apologo raggiunse anche le chiese lombarde,<sup>70</sup> e naturalmente il già menzionato, meraviglioso mosaico della cattedrale di Otranto.

Ben più banale, la morale cristiana,<sup>71</sup> e ben più coercitiva l'univocità dei predicatori rispetto alla sorridente ambiguità e libertà della versione indiana, distaccata e lievemente beffarda come quello che Hermann Hesse definirà il “costante, tranquillo, sottile, impenetrabile, forse benigno, forse sardonico, malizioso, saggio sorriso dalle molte rughe di Gautama, il Buddha.”<sup>72</sup>

<sup>63</sup> Insieme allo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais. Prima di questi due testi non vi è “nessuna prova della circolazione della storia in forma scritta in Italia”: Chiesa 1998, 24, n. 37. Attraverso le versioni del *Barlaam e Ioasaf* ricavate dai due repertori nelle varie lingue le perle di saggezza della storia di Ioasaf si nebulizzarono in tutto l'Occidente: vd. Cordoni 2010, 130-33, 172-74, 192-96, 234-35, 237-39, 245-47, 260-65; cf. Dunn-Lardeau 1986.

<sup>64</sup> Cf. Delcorno 1989, 9.

<sup>65</sup> Siclari 1999, 364-65 e *passim*; Tagliatesta 2009, con ampio corredo illustrativo.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 12.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 12-13.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 13-15.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 15-16.

<sup>70</sup> Nobile 2016.

<sup>71</sup> Perfino il devoto Volk deplora “l'astrazione un po' arida della parabola greca”, contrapposta “alla freschezza narrativa” dei suoi antecedenti, in particolare di quello arabo: Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, 107.

<sup>72</sup> Hesse 1973, 155-56.

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Giovanni Damasceno, *Barlaam und Josaphat* • F. Liebrecht (tr.), R. von Beckedorff (intr.), *Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat*, Münster 1847.
- Giovanni Damasceno, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* • R. Volk (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 6.1, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung*, Berlin – New York 2009.
- The Balavariani* • D.M. Lang (tr.), I.V. Abuladze (intr.), *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East*, Berkeley – Los Angeles 1966.

### Letteratura secondaria

- Bádenas de la Peña 2015 • P. Bádenas de la Peña, “La rédaction byzantine de *Barlaam et Josaphat*. Considérations sur la paternité et la composition”, in Cordoni & Meyer 2015, 1-19.
- Baltrušaitis 1977 • J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano 1977.
- Basso 2020 • S. Basso, “Circulation périphérique et ‘fluidité’ des textes: l'exemple du ‘Barlaam et Ioasaph’ au XI<sup>e</sup> siècle”, *Études Byzantines et Post-Byzantines*, n.s. 2 (2020), 25-40.
- Basso 2023 • S. Basso, “Manichaean Fragments Related to the Barlaam and Joasaph Saga”, *Analecta Manichaica* 3, 1-17.
- Baudelaire 1961 • C. Baudelaire, “Mon cœur mis a nu”, in C. Pichois, Y.-G. Le Dantec (ed.), Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, Paris 1961, 1271-1301.
- Beckwith 2015 • C.I. Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton 2015.
- Benfey 1859 • T. Benfey, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen*, vol. 1, Leipzig 1859.
- Braudel 2002 • F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, vol. 1, Torino 2002.
- Chiesa 1998 • P. Chiesa, “Il contributo dei testi agiografici alla conoscenza dell'Oriente nel Medioevo latino”, in A. Degl'Innocenti, F. Ferrari (ed.), *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, Trento 1998, 9-29.
- Cordoni 2010 • C. Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*, Wien 2010.
- Cordoni & Meyer 2015 • C. Cordoni, M. Meyer (ed.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin – Boston 2015.
- Cupane & Krönung 2016 • C. Cupane, B. Krönung (ed.), *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*, Leiden – Boston 2016.
- De Blois 1990 • F. de Blois, *Burzöy's Voyage to India and the Origin of the Book of 'Kalīlah wa Dimnah'*, London 1990.
- De la Cruz Palma 2015 • Ó. de la Cruz Palma, “Vita beatorum Barlaam et Iosaphat. BHL 979 epitome \*F”, in Cordoni & Meyer 2015, 441-526.
- De Laboulaye 1859 • E. de Laboulaye, “Le Barlaam et le Lalita-vistara”, *Journal des Débats Politiques et Littéraires* (26 luglio 1859), 2-3.
- Delcorno 1989 • C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, Bologna 1989.



- Der Nersessian 1937 • S. Der Nersessian, *L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph*, 2 vol., Paris 1937.
- Dunn-Lardeau 1986 • B. Dunn-Lardeau (ed.), *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, Montréal 1986.
- Einhorn (1972) 1982 • J.W. Einhorn, "Das Einhorn als Sinnzeiche des Todes. Die Parabel vom Mann im Abgrund", *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), 381-417 [riprodotto e ampliato sotto il titolo "Die Parabel vom Mann im Abgrund: das Einhorn als Sinnzeichen des Tods", in Id., *Spiritualis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München 1982, 310-23].
- Esteves Pereira 1916 • F.M. Esteves Pereira, "A Historia de Barlaam e Josaphat en Portugal", *Boletim de Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa* 10 (1916), 350-68.
- Frugoni 1968 • C. Frugoni, "Per una lettura del mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 80 (1968), 213-56.
- Genequand 2014 • Ch. Genequand, "Aux sources de la légende de Barlaam: le calife et l'ascète", in M. Uhlig, Y. Foehr-Janssens (ed.), *D'Orient en Occident: les recueils de fables enchâssées avant les 'Mille et une nuits' de Galland (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des sept sages)*, Turnhout 2014, 67-77.
- Gianfreda 1999 • G. Gianfreda, *La fiaba di Barlaam e Ioasaf in India, nell'impero iconoclasta, nel mosaico di Otranto, nel mondo contemporaneo*, Lecce 1999.
- Guillou 1974 • A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris 1974.
- Hesse 1973 • M. Mila (tr. it.), H. Hesse, *Siddharta*, Milano 1973.
- Julien 1859 • S. Julien, *Les Avadānas. Contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour, suivis de fables, de poésies et de nouvelles chinoises*, 3 vol., Paris 1859.
- Kekelidze (1956) 1960 • K.S. Kekelidze, "Balavaris romani k'rist'ianul mts'erlobaši", *Lit'erat'urul dziebanši* 11 (1956), 145-72 [repr. in Id., *Et'iudebi dzveli k'art'uli lit'eraturis ist'oriidan*, Tbilisi 1960, 41-71].
- Khintibidze 1976 • E. Khintibidze, *Concerning the Relationship of the Georgian and Greek Versions of Barlaam and Ioasaph*, Paris 1976.
- Khintibidze 1996 • E. Khintibidze, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, Amsterdam 1996.
- Khintibidze 1997 • E. Khintibidze, "New Materials on the Origin of Barlaam and Ioasaf", *Orientalia Christiana Periodica* 63 (1997), 491-501.
- Kuhn 1888 • E. Kuhn, "Der Mann im Brunnen. Geschichte eines indischen Gleichniss", in *Festsgruss an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinem Freunden*, Stuttgart 1888, 68-76.
- Lamparelli 1996 • C. Lamparelli, *Il libro delle 399 meditazioni zen*, Milano 1996.
- Lang 1957 • D.M. Lang, "The Life of the Blessed Iodasaph: a New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library, Georgian Ms. 140)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957), 389-407.
- Lang 1967 • D.M. Lang, "Introduction", in G.R. Woodward, H. Mattingly (ed.), *Barlaam and Ioasaph*, London - Cambridge, MA 1967, I-XXXV.
- Lauxtermann 2023 • M.D. Lauxtermann, "Unicorn or No Unicorn: *Stephanites and Ichmelates*, Prol. 3.10", in questo volume, 409-28.
- Lenz 2010 • T. Lenz, *Gandhāran Avadānas: British Library Kharoṣṭhi Fragments 1-3 and 21 and Supplementary Fragments A-C*, Seattle 2010.

- Liebrecht 1860 • F. Liebrecht, "Die Quellen des Barlaam und Josaphat", *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* 2 (1860), 314-44.
- Maltese [s.a.] • E.V. Maltese, "La novella bizantina tra Oriente e Occidente", *Impero Romano d'Oriente* [s.a.], 1-14 [<http://www.imperobizantino.it/documenti/EVMaltese-Novellabizantina.pdf>].
- Maltese 2007 • E.V. Maltese, "La migrazione dei testi: il caso di Bisanzio", in Id., *Dimensioni bizantine. Tra autori, testi e lettori*, Alessandria 2007, 233-46.
- Manselli (1957) 1995 • R. Manselli, "The Legend of Barlaam and Joasaph in Byzantium and in the Romance Europe", *East and West* 7 (1957), 331-40; traduzione italiana: "La leggenda di Barlaam e Joasaph a Bisanzio e nell'Europa romanza", in Id., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1995, 195-208.
- Matsubara 1973 • H. Matsubara, "À propos du 'Dit de l'Unicorne', pérégrination d'un avadana", *La Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises* 22 (1973), 1-10.
- Moldenhauer 1929 • G. Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchungen und Texte*, 2 vol., Halle 1929.
- Morano 2009 • E. Morano, "Sogdian Tales in Manichaean Script", in W. Sundermann, D. Durkin, C. Reck, D. Weber (ed.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden 2009, 173-200.
- Morano 2013 • E. Morano, "Una pagina da un libro sogdiano manicheo di storielle, parabole e aforismi", in M. Muscariello (ed.), *ΦΙΛΟΙΝ*, *Scritti in onore di Mario Enrietti e Renato Gendre*, Alessandria 2013, 327-34 [= Ἀλεξάνδρεια – Alessandria, *Rivista di Glottologia*, 6-7 (2012-13)]
- Müller 1881 • F.M. Müller, "On the Migration of Fables", in Id., *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, vol. 1, New York 1881, 500-47.
- Muñoz 1904 • A. Muñoz, "Le rappresentazioni allegoriche della vita nell'arte", *L'Arte* 7 (1904), 130-45.
- Mustafayev & al. 2016 • Ş. Mustafayev, M. Espagne, S. Gorshenina, C. Rapin, A. Berdimuradov, F. Grenet (ed.), *Asie centrale: transferts culturels le long de la route de la soie*, Paris 2016.
- Nienhauser 1986 • W.H. Nienhauser (ed.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington 1986.
- Nobile 2016 • D. Nobile, "Influssi dell'India antica nell'arte dell'Occidente medievale: un apologo d'origine indiana nella chiesa di San Francesco a Pozzuolo Martesana", *Arte Lombarda* 178.3 (2016), 15-21.
- Pasquali 1952 • G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952.
- Pigulewskaja 1969 • N.V. Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlin 1969.
- Piras 2011 • A. Piras, "Mercanzie di racconti. Echi di una novella buddhista nel Boccaccio", *Intersezioni* 31.2 (2011), 269-85.
- Redondo 2011 • J. Redondo, "Is Really Syntipas a Translation? The Case of The Faithful Dog", *Graeco-Latina Brunensia* 16 (2011), 49-59.
- Rehm 1939 • B. Rehm, "Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1939), 77-184.
- Ronchey & Cesaretti 2012 • S. Ronchey, P. Cesaretti, *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, Torino 2012.
- Ronchey 2019 • S. Ronchey, *Lo stato bizantino*, Torino 2019<sup>2</sup>.

- Schopen 2009 • G. Schopen, "On the Absence of Urtexts and Otiose Ācāryas: Buildings, Books and Lay Buddhist Ritual at Gilgit", in G. Colas, G. Gerschheimer (ed.), *Écrire et transmettre en Inde classique*, Paris 2009, 189-219.
- Sen & Martini 2014 • T. Sen, G. Martini (ed.), *Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, vol. 1, Singapore – New Delhi 2014.
- Senzaki & Reps 1973 • N. Senzaki, P. Reps, *101 storie zen*, Milano 1973.
- Siclari 1999 • A. Siclari, "L'apologo del 'Barlaam e Joasaph' e la letteratura agiografica degli *exempla*", in G. Schianchi (ed.), *Il battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Milano 1999, 351-73.
- Sonet 1949 • J. Sonet, *Le roman de Barlaam et Josaphat. Recherches sur la tradition manuscrite latine et française*, vol. 1, Louvain – Namur – Paris 1949.
- Strecker 2003 • G. Strecker, "The Pseudo-Clementines", in W. Schneemelcher, R. McLachlan Wilson (ed.), *New Testament Apocrypha: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, Westminster 2003, 483-93.
- Tagliatesta 2009 • F. Tagliatesta, "Les représentations iconographiques du IV<sup>e</sup> apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien", *Arts Asiatiques* 64 (2009), 3-25.
- Tiftixoglu 1980 • V. Tiftixoglu, "Der byzantinische Barlaam-Roman. Metaphrase einer georgischen Vorlage", in W. Voigt (ed.), *XX. Deutscher Orientalistentag vom 3.-8. Oktober 1977*, Wiesbaden 1980, 197-99.
- Toral-Niehoff 2000 • I. Toral-Niehoff, "Die Legende 'Barlaam und Josaphat' in der arabisch-muslimischen Literatur: ein arabistischer Beitrag zur 'Barlaam-Frage'", *Die Welt des Orients* 31 (2000), 110-44.
- Van Tongerloo 2017 • A. van Tongerloo, "A Nobleman in Trouble, or the Consequences of Drunkenness", in Team "Turfanforschung" (ed.), *Zur lichten Heimat. Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann*, Wiesbaden 2017, 287-305.
- Volk 2003 • R. Volk, "Das Fortwirken der Legende von Barlaam und Ioasaph in der byzantinischen Hagiographie, insbesondere in den Werken des Symeon Metaphrastes", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 53 (2003), 127-69.
- Vuković 2014 • M. Vuković, "The Barlaam and Joasaph Novel: the Voyage of Influences and Images", *Patrimonium* 12 (2014), 93-104.
- Zucco 1971 • A. Zucco, *Il significato originario di un'antica parabola (Mahābh., XI, 5, 6, 7) e la sua diffusione letteraria e artistica in Oriente e in Occidente*, Genova 1971.

