

Introduzione  
*Il Buddha bizantino*  
di Silvia Ronchey



Il passato è un prologo.

W. SHAKESPEARE, *La tempesta*, atto II, scena I.

*Prologo. Teheran, 1883.*

Teheran, 1883, anno 1261 dell'Egira. Mentre l'impero britannico e quello zarista si contendono il controllo dei confini persiani e della precaria sovranità rimasta allo scià Nasser ad-Dīn e alla dinastia Qajar, sempre piú erosa all'esterno e all'interno, malgrado le riforme, e stretta fra la crisi economica, le contese tribali e la fronda ecclesiastica, da un'officina litografica esce la prima edizione del *kitāb Kamāl-ad-dīn*, un antico libro risalente all'età del califfato fatimide, opera del dotto sciita Ibn Bābūya<sup>1</sup>. L'edizione di Teheran anticipava di soli sei anni quella, pure litografica, di un'altra antica opera araba, dal contenuto simile: il *kitāb Bilawbar wa Būdāsf*, che sarebbe stato pubblicato a Bombay nell'anno 1266 dell'Egira, ossia tra il 1888 e il 1889<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Alī b. Ḥusain b. Mūsā al-Qummī al-Ṣadūq, originario del Khurasan ma in seguito migrato a Baghdad, dove annoverò tra i suoi discepoli una quantità di dotti iranici, fu uno dei massimi raccoglitori delle tradizioni dello sciismo islamico: su di lui vedi anzitutto M. Hidayet Hosain, s.v. *Ibn Bābūya*, in *Encyclopaedia of Islam*, voll. I-IV, prima edizione, Leiden 1913-36; sull'edizione ottocentesca di Teheran cfr. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, Leiden 1967<sup>9</sup>, p. 54; l'edizione oggi normativa del testo di Ibn Bābūya è quella di A. A. al-Ghāffārī, *Kamāl-ad-dīn wa tamām al-ni'ma fi itbāt al-ghayba wa kaṣf al-bayra*, Teheran 1985, pp. 577-637.

<sup>2</sup> Sull'edizione di Bombay di questo «libro di Balawar e Budasaf pieno di sapienza in esortazioni e parabole» cfr. Sezgin, *Geschichte* cit., p. 54; E. Kuhn, *Barlaam und Josaphat. Eine bibliographisch-literar-geschichtliche Studie*, in «Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse», vol. XX (1893), pp. 1-88: 13; vedi anche B. Hemmerding, *Saint Jean Damascène, Barlaam et Joasaph: l'intermédiaire arabe*, in «Byzantinische Zeitschrift»,

Entrambe le opere narravano, in versione islamico-ismailitica, la storia del Buddha. Entrambe, accanto a quella del bodhisattva, introducevano la figura di un maestro, Bilawhar appunto, un eremita. Entrambe facevano morire il principe Buddha nel Kashmir. Ma è dalla prima che venne folgorato Mirza Ghulam Ahmad, un carismatico musulmano del Punjab che si riteneva il messia promesso dalle scritture per il Secondo Avvento, il *mahdī* atteso per la Fine dei Giorni, il Ben Guidato che avrebbe riportato l'islam e tutte le religioni all'originaria purezza<sup>3</sup>.

Nel *Kamāl-ad-dīn* il Buddha non veniva chiamato Budasaf, ossia bodhisattva<sup>4</sup>, come nel *Bilawhar wa Būdāsf*: veniva chiamato Iudasaf. Il Ben Guidato volle leggere Iuzasaf e ritenne si trattasse di una variante araba del nome di Gesù<sup>5</sup>. Non solo: ne rilevò la coincidenza con il nome Yus Asaf, iscritto, in una cripta di Shrinagar nel Kashmir, su una tomba di origine buddhista o induista, che nel XIV secolo, con l'invasione islamica della zona, era stata riorientata verso la Mecca.

vol. LXIV (1971), pp. 35-36; ulteriori dati in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. VI/1. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung*, a cura di R. Volk, De Gruyter (*Patristische Texte und Studien*, 61), Berlin - New York 2009 (d'ora in poi citato come Volk, *Einführung*), p. 29 e note 129-30. L'edizione oggi normativa del *Bilawhar* è quella di D. Gimaret: *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, Dar el-Machreq, Beyrouth 1972; vedi anche la traduzione francese dello stesso Gimaret: *Le livre de Bilawhar wa Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Droz, Gand-Paris 1971.

<sup>3</sup> La dimostrazione che fu il *Kamāl-ad-dīn* e non il *kitāb Bilawhar wa Būdāsf* la fonte di Ghulam Ahmad si deve a Norbert Klatt: vedi N. Klatt, *Lebte Jesus in Indien? Eine religionsgeschichtliche Klärung*, Wallstein, Göttingen 1988, pp. 40 con nota 78 e 57 con note 128-30.

<sup>4</sup> Che la dizione Budasaf provenga non dal nome Buddha ma – correttamente, trattandosi qui del suo percorso di perfezionamento spirituale – da quello di bodhisattva, benché intuibile è stato colto dagli studiosi a partire da F. Max Müller, *On the Migration of Fables*, in Id., *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, Longmans, Green, & Co., New York 1881, p. 546 («only putting the name of Joasaph or Josaphat, i.e. Bodhisattva»).

<sup>5</sup> Che normalmente è o *Īsā* o *Yassou*: quest'ultimo è il nome arabo cristiano di Gesù, mentre *Īsā* è la versione musulmana usata nel Corano.

Il santo buddhista era stato da allora spacciato per santo islamico, ma secondo Ghulam Ahmad non era né l'uno né l'altro, o anzi era tutti e due. In quell'ipòtasi sincretistica si stringevano infatti le tre grandi religioni che convivevano a quei tempi nell'ecumène: buddhismo, islamismo e cristianesimo.

La lettura del *Kamāl-ad-dīn* aveva peraltro procurato a Ghulam Ahmad un'altra illuminazione divina. Gesù non era morto sulla croce. Era solo svenuto. Quand'era già nel sepolcro, si era ripreso. Curato dai discepoli, era fuggito, sulle orme di Alessandro Magno, in India. Qui, dopo una lunga vita di predicazione, si era ritirato sulle montagne del Kashmir ed era morto centenario, appunto a Shrinagar, nel distretto dei laghi ancora oggi famosi per le loro case galleggianti.

Su questa rivelazione Ghulam Ahmad fondò il movimento Ahmadiyya, detto anche Qadianismo, da Qādyān, la città del Punjab in cui il venerato *masīh* nacque, visse e predicò. Questa setta islamica è ancora oggi molto seguita<sup>6</sup>, sebbene ripetutamente sconfessata dall'islam ortodosso. La sua dottrina del «Gesù indiano» ha affascinato anche la letteratura confessionale cristiana. Suscitando, naturalmente, pervicaci polemiche<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Su Ghulam Ahmad cfr. J. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Oxford University Press, New Delhi 2003; S. Ross-Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, Hurst & Co., New York 2008; per un'introduzione confessionale vedi I. Adamson, *Mirza Ghulam Ahmad von Qadian: Der Verbeissene Messias und Mahdi*, Der Islam, Frankfurt 1992.

<sup>7</sup> Cfr. l'accorato dibattito in Volk, *Einführung*, pp. 156-57, che contestando anzitutto su base etimologica l'identificazione tra i due nomi (presa in considerazione non solo da Max Müller ma anche e soprattutto dalla letteratura ecclesiastica tra fine Ottocento e Novecento, poi apparentemente bandita a fine secolo dagli studiosi: cfr. G. Grönbold, *Jesus in Indien. Das Ende einer Legende*, Kösel, München 1985, p. 52: «Chi oggi volesse sostenere che il nome della tomba del Kashmir sia il nome di Gesù si colloca fuori da ogni ragionevole discussione e deve rassegnarsi ad essere considerato pazzo») polemizza con un filone ancora vivo

*Le vie del sincretismo.*

Le vie del sincretismo sono infinite. E i bizantini erano stati da sempre disinvolti su questo piano. La civiltà di Bisanzio, bacino collettore per undici secoli di culti e culture, confessioni e religioni, era fin dall'inizio della sua storia naturalmente sincretistica.

Lo era sul piano politico, essendo lo stato bizantino già *in nuce* il prodotto della fusione di pensiero greco, dottrina del potere ellenistica – su cui poi si sarebbe innestata, con la sconfitta di Cosroe II a opera di Eraclio, quella persiana – e tradizione giuridico-amministrativa romana.

Lo era sul piano filosofico, se si pensa che proprio la capacità di amalgamare le dottrine del tardo platonismo – con le loro contaminazioni neopitagoriche, orfiche e caldaiche, e con le loro derivate gnostiche – alla nuova fede cristiana, divenuta a Bisanzio religione di stato, aveva reso possibile la costruzione di quello che è tuttora l'edificio teologico del cristianesimo.

E lo era sul piano artistico e letterario: un profluvio di versi e di canti in tutte le lingue del mondo conosciuto, una corrente continua di storie e leggende, di inni e poemi, di forme ritmiche e prosodiche, di armonie musicali, una cascata incessante di tessere vitree, di sbalzi e di smalti, un labirinto di decorazioni, un vortice di geometrie e forme plastiche si incanalavano nel solco della grande rete viaria tardoromana e percorrevano le direttrici principali attraverso cui l'impero bizantino si mantenne in contatto con gli altri grandi imperi del globo: da quello persiano a quello cinese, passando per l'impero Kushana, l'impero Gupta, il

nella letteratura (cfr. ad esempio H. Kersten, *Jesus lebte in Indien. Sein geheimes Leben vor und nach der Kreuzigung*, Ullstein, München 1994<sup>2</sup>, ma vedi R. Heiligenthal, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*, Primus, Darmstadt 1997, pp. 105-8).

regno di Gandhara, il tollerante impero selgiuchide, l'immenso, pacifico impero mongolo.

Nato dai confini della *pars orientalis* di Diocleziano, l'impero bizantino era il prodotto della politica provinciale del tardo impero romano e della sua imponente opera viaria. Le grandi direttrici militari sfruttate dall'imperialismo romano erano anche vie di scambio «dei beni culturali», secondo la formula di Fernand Braudel<sup>8</sup>, e la loro doppia funzione rimase immutata per tutti gli undici secoli di vita di Bisanzio.

Quelle vie furono per l'impero altrettante porte aperte<sup>9</sup> sul macrosistema del mondo medievale. E data la naturale posizione dello stato bizantino, a presidio delle due orbite geopolitiche asiatica e mediterranea, non c'è fase della storia medievale in cui, per capire quanto accadeva in Europa, non si debba osservare quanto stava passando dalle due grandi porte che delimitavano lo sterminato territorio di Bisanzio: quella aperta a nord-est sull'Asia Centrale e soprattutto quella aperta a sud-est, attraverso la Mesopotamia, sul Grande Oriente indoiranico.

La Via delle Steppe partiva dal nord-est del Mar Nero vicino all'attuale Odessa, all'altezza del delta del Danubio, attraversava l'Ucraina sotto Kiev e seguiva il Dnepr, piegando lungo il corso della Dvina Occidentale verso l'odierno golfo di Riga e seguendo la costa nord del Baltico

<sup>8</sup> F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 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», cfr. A. Piras, *Mercanzie di racconti. Echi di una novella buddhista nel Boccaccio*, in «Intersezioni», vol. XXXI, 2 (2011), pp. 269-85, in particolare pp. 273 e 282-84.

<sup>9</sup> Per la definizione di «porte aperte» vedi A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Arthaud, Paris 1974, pp. 21-22. Sulla «Via del Deserto» vedi *ibid.*; cfr. anche N. V. Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Akademie, Berlin 1969.

fino all'altezza dell'attuale Tallin, da dove si raggiungevano gli altri grandi porti nordici. Nella sua diramazione occidentale deviava da Kiev e sfruttando i corsi fluviali a nord dei Carpazi raggiungeva l'attuale Praga, e di lì le grandi capitali d'Europa. Una terza diramazione, al di sotto del Danubio, arrivava alla valle dell'Ebro, l'attuale Maritza, e alla Tracia orientale, da dove i corsi fluviali della stessa Maritza assicuravano il collegamento tra il nord-ovest e il sud-est della penisola balcanica fino a Costantinopoli. Di qui passarono le grandi migrazioni germaniche e slave, i bulgari, i peceneghi, i russi che nell'XI secolo discesero il Danubio con le loro imbarcazioni da guerra scavate nei tronchi; e, per finire, le tribù turche. Nel Trecento entrò per questa via a Bisanzio Tamerlano; nel Quattrocento la seguirono, nell'ultimo tentativo di difendere l'impero dai turchi osmani, il condottiero albanese Scanderbeg e i cavalieri della crociata di Varna. È la porta di Costantino-Cirillo e di Metodio, dell'evangelizzazione delle Russie, dei pellegrini esicasti, ma anche dei «terribili guerrieri dalle ciglia bionde e dagli occhi azzurri»: così erano chiamati nelle cronache – e anche da Michele Psello nella *Cronografia* – i mercenari scandinavi e teutonici che formavano l'élite dell'esercito bizantino.

Ma è la Via del Deserto quella che qui ci interessa di più. Dai rilievi del nord della Mesopotamia, o dai valichi di Amano presso Alessandretta, o dalla sponda orientale del Mar Nero attraverso il Caucaso, la sua porta si apriva sulle antiche distese della Sogdiana e della Bactriana, sull'Afghanistan, sul Pakistan e sull'India. Era stata la via della migrazione degli accademici ateniesi alla corte di Cosroe dopo la chiusura delle scuole filosofiche elleniche da parte di Giustiniano; la via del sincretismo platonico, poi del misticismo e dell'aniconismo giudaico e islamico; la via della musica e dell'innografia, poi dell'aristotelismo, forse della grande importazione di libri antichi sotto l'imperatore ico-

noclasta Teofilo<sup>10</sup>, che aveva permesso la traslitterazione in minuscola della maggior parte del patrimonio letterario antico, parzialmente disperso nelle ex province orientali. È la porta per cui, molti secoli dopo i persiani, gli àvari e gli arabi, passeranno i turchi osmani a invadere Costantinopoli. Ed è la porta attraverso cui arrivarono a Bisanzio le *Mille e una notte* trasfuse nel *Sintipa*, il *Pañcatantra* trasposto nel *Kalīla wa Dimna*, poi nello *Stefanite* e *Icnelate*<sup>11</sup>, e il libro che qui presentiamo: il *Barlaam e Ioasaf*, la vita del Buddha trasformata in *speculum principis*<sup>12</sup>, mediante una scatola cinese di rielaborazioni e traduzioni<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Secondo l'ipotesi di B. Hemmerdinger, *La culture grecque classique du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, in «Byzantion», vol. XXXIV (1964), pp. 125-33: 131-133, ripresa per primo in Italia da S. Impellizzeri, *L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della «Biblioteca» di Fozio*, in Id., *Storia della letteratura bizantina*, Sansoni-Accademia, Firenze 1975, pp. 297-365.

<sup>11</sup> Per un inquadramento delle prime due opere, il *Libro di Sindbad* – nella versione bizantina: *Biblos tou Syntipa* – e lo *Stephanites kai Ichneulates* di Simeone Seth, così come del *Barlaam e Ioasaf*, nella «rivoluzione letteraria» del XIII secolo europeo, che «inaugura la stagione dei *fabliaux* e delle novelle e prepara la strada a Boccaccio e a Chaucer», vedi E. V. Maltese, *La novella bizantina tra Oriente e Occidente, in Impero Romano d'Oriente* (pubblicazione online), p. 2; E. V. Maltese, *La migrazione dei testi: il caso di Bisanzio*, in Id., *Dimensioni bizantine. Tra autori, testi e lettori*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, pp. 233-46.

<sup>12</sup> Ossia, come il *Pañcatantra*, in «una serie di narrazioni che devono esemplificare, *ad usum principis* appunto, gli obiettivi e i metodi del buon governo»: Maltese, *La novella bizantina* cit., p. 7; Id., *La migrazione dei testi* cit.

<sup>13</sup> «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. 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»: così Maltese, *La novella bizantina* cit., p. 3. Per converso, sui 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*

*Una scatola cinese.*

Per cercare di riassumere senza tormentare il lettore la complessa migrazione e mimetizzazione – mai tuttavia snaturante – della vita del Buddha<sup>14</sup>, dobbiamo tornare ai due libri arabi che furono pubblicati negli anni ottanta dell'Ottocento, l'uno a Teheran, l'altro a Bombay. È attraverso la mediazione dell'islam ismailitico che la leggenda dell'ammaestramento del bodhisattva approda alla koiné bizantina, multiculturale, interculturale, cristiana<sup>15</sup>. Dal *kitāb Bilawbar wa Būdāsf*, e forse anche dal *kitāb Kamāl-ad-dīn*<sup>16</sup>,

*wa Dimna* e del *Barlaam e Ioasaf*, operati dal grande vettore del manicheismo, cfr. Piras, *Mercanzie di racconti* cit., pp. 272-73 et al.; vedi anche *infra*, § *Una scatola cinese* e § *Buddha «en travesti»*, con note.

<sup>14</sup> Cfr. anche *infra*, *Avvertenza*, pp. CXIII-CXIV.

<sup>15</sup> «In definitiva, se il Buddha è diventato un santo cristiano, è stato solo dopo essere prima rinato come mistico musulmano» («In the end, when the Buddha became a Christian saint, it was only after he had first reborn as a Muslim mystic»), come ha scritto F. de Blois, *On the Sources of the Barlaam Romance, or: How the Buddha Became a Christian Saint*, in D. Durkin-Meisterernst et al. (a cura di), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, Reichert, Wiesbaden 2009, pp. 7-26: 24, sottolineando la centralità del ruolo del misticismo islamico e delle sue componenti sufi per l'assimilazione di elementi indo-buddhisti corrispondenti a qualità dell'islam più interiore e devozionale, come la pietà personale (*'ibādah*) e l'ascesi (*zūbd*). Sul primato della cultura musulmana non solo in generale come focus di espansione della cultura antica in età medievale ma anche in particolare nella trafila degli snodi testuali da Oriente a Occidente di «questo libro sacro a più di venti popoli di circa trenta lingue e dieci diverse confessioni» che è il *Barlaam e Ioasaf*, cfr. anche Piras, *Mercanzie di racconti* cit., pp. 277-79 e 280-81, con note.

<sup>16</sup> Il manoscritto del *Kamāl* conservato alla Bibliothèque Nationale de France è uno dei quattro che Daniel Gimaret usa per la sua edizione del *Bilawbar*. Sulla qualità e ricchezza del *Kamāl-ad-dīn*, «punto di estuario di materiali indiani e iranici» (Piras, *Mercanzie di racconti* cit., p. 274), e la sua utilità per gli studiosi vedi S. M. Stern e S. Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*, Oxford University Press, London 1971; Z. Matar, *The Buddha Legend: A Footnote from an Arabic Source*, in «Oriens», vol. XXXII (1990), pp. 440-42; le introduzioni alla traduzione francese di Gimaret, *Le livre de Bilawbar wa Būdāsf* cit., e a quella inglese

di D. M. Lang, *The Wisdom of Balabvar: A Christian Legend of the Buddha*, Allen & Unwin, London - New York 1957; oltre a quanto premesso da Gimaret, pp. 11-20, alla sua già citata edizione del *kitāb Bilawbar wa Būdāsf*. Blois, *On the Sources of the Barlaam Romance* cit., p. 26, fornisce una proposta di stemma genealogico (*A Tentative Genealogy of the Book of Barlaam and Josaphat*) della profiliazione islamico-persiana e delle sue principali diramazioni, da cui si nota l'importanza della *recensio brevior* della versione araba, citata da Ibn Bābūya (m. 991), per il formarsi di una diramazione di matrice manichea, testimoniata anzitutto dal frammento in turco uiguro scoperto nell'oasi di Turfan nel Turkestan cinese, l'attuale Xinjiang, da A. von Le Coq e da questi edito per primo (vedi oggi la trad. it. di A. van Tongerloo, con bibliografia e commento, in G. Gnoli [a cura di], *Il Manicheismo*, vol. III. *Il mito e la dottrina. Testi manichei dall'Asia centrale e dalla Cina*, Fondazione Valla, Milano 2003, pp. 244-57 e 486-492) e dagli altri frammenti di manoscritti manichei legati al *Barlaam e Ioasaf* e portati alla luce dalle spedizioni archeologiche internazionali di inizio Novecento: vedi W. B. Henning, *Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdākī*, in Id., *Selected Papers*, vol. II, Téhéran-Liège 1977, pp. 559-74 (originariamente in *A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, Percy Lund, Humphries & Co., London 1962, pp. 89-104); cfr. F. Tagliatesta, *Les représentations iconographiques du IV<sup>e</sup> apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien*, in «Arts Asiatiques», vol. LXIV (2009), pp. 3-25: 5, e nota 7. Blois, *On the Sources of the Barlaam Romance* cit., pp. 20-23, ridimensiona rispetto ad autori precedenti (come Lang, Henning, Asmussen, Klimkeit) il fattore manicheo dal punto di vista elaborativo, sottolineando il suo ruolo di mediazione e trasmissione di un materiale già rifiuto in ambiente islamico, cui attinsero, oltre che Ibn Bābūya, i copisti che vergarono i frammenti di cui sopra. In particolare quello neo-persiano, scritto in grafia manichea e non "araba", identificato per primo da Henning, *Persian Poetical Manuscripts* cit., e senza dubbio appartenente alla trafia del *Barlaam e Ioasaf*, attesta la versatilità di scribi formati in ambienti linguisticamente e culturalmente eterogenei, come quelli di Samarqanda e di Bucharadi. Un altro frammento databile al X secolo, in grafia manichea e in uno stile imitativo del poeta Rūdākī, dimostra l'adattabilità camaleontica del manicheismo nell'assumere un linguaggio islamico per dissimulare i propri insegnamenti dottrinali. Per queste testimonianze non si può parlare dunque di un'origine manichea, ma solo di una circolazione ampia e interconfessionale di storie edificanti, con una forte componente profetica assimilata e declinata in proprio da religioni che, come l'islam e il manicheismo, attingevano a un comune *humus* abramitico e giudeo-cristiano. Sull'argomento resta fondamentale lo studio, con traduzione, della variante «separata» (*mufrad*), isolata (Būdāsf rimane solo), del ciclo, fornito da G. Scarzia, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, che per primo ha posto in rilievo la componente manichea e centroasiatica come fattore di ricezione e trasmissione, di elaborazione, di eclettismo e eterodossia all'interno di un islam non monolitico ma anzi versatile nell'accogliere spunti narrativi eterogenei con finalità didattiche (pp. 20-21), progressi-

versioni arabe a loro volta attinte a esemplari persiani<sup>17</sup>, dipende per via diretta un'opera in lingua georgiana, che ne è la fedele traduzione: il *Balavariani*<sup>18</sup>, il libro che fa da

vamente islamizzati nel tempo, e in cui gli elementi buddhisti sarebbero marginali rispetto a quelli cristiani e zurvaniti. Dobbiamo la conoscenza di questi testi, così come queste e altre circostanziate indicazioni sul ruolo della mediazione manichea nella diffusione del *Barlaam e Ioasaf*, ad Andrea Piras, che qui teniamo particolarmente a ringraziare e cui rimandiamo per una più compiuta esposizione della problematica, con più ampia bibliografia: Piras, *Mercanzie di racconti* cit., pp. 277-79 e note.

<sup>17</sup> La più antica attestazione del *kitāb Bilawhar wa Būdāsf* si trova nell'*index librorum* della prima storia della letteratura araba, il *kitāb al-Fibrīst* di Ibn al-Nadīm, composto a Baghdad nel 987-88. Se il *kitāb Bilawhar wa Būdāsf* è sicuramente derivante da una o più versioni persiane, e la data di composizione del *kitāb al-Fibrīst* ne fornisce sicuramente il *terminus ante quem*, è tuttavia probabile che la prima traduzione dal pahlavi, il medio-persiano, vada ricondotta a Ibn al-Muqqafa' (morto nel 759) e/o ai suoi scolari, dunque all'VIII secolo: cfr. Volk, *Einführung*, p. 99, nota 8. Le opere arabe sulla leggenda del Buddha nominate nel *kitāb al-Fibrīst* sono peraltro più d'una, tutte risalenti a originali persiani. Secondo 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)*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XX (1957), pp. 389-407: 394, nella forma odierna del testo arabo sono confluiti elementi di altri libri buddhisti, estratti dei quali, interpolati nel prototipo dell'edizione di Bombay (e peraltro presenti solo nella sua seconda metà), potrebbero non essere stati presenti nel modello arabo del *Balavariani* al momento in cui fu utilizzato dal traduttore georgiano: vedi *ibid.*, pp. 396-98.

<sup>18</sup> Sull'esistenza di una versione georgiana *brevior*, segnalata dallo stesso Lang, vedi *infra*, § *La vita del Buddha*. Basandosi sull'impossibilità di una derivazione del testo greco da questa versione, A. Kazhdan, *Where, When and by Whom was the Greek Barlaam and Ioasaph not Written*, in AA.VV., *Zu Alexander der Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86*, vol. II, Hakkert, Amsterdam 1988, pp. 1187-209, imbastiva la sua refutazione dell'origine georgiana del *Barlaam e Ioasaf* (forse parzialmente e inconsciamente ideologica: non dimentichiamo quali inquietanti associazioni la nazione georgiana e i suoi seminari ecclesiastici suscitassero in uno studioso sovietico novecentesco). Lo riteneva invece opera di quel fantomatico «monaco Giovanni» del monastero palestinese di San Saba, che si ritrova menzionato più volte nei titoli della sua immensa tradizione manoscritta (vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre; Avvertenza*, pp. CIX-CXI, con note e bibliografia *ad locc.*). Ma in tutta la sua ricostruzione Kazhdan era sviato dalla mancata conoscenza del *Balavariani*, che è invece la fonte diretta della versione greca, come dimo-

cerniera fra le tradizioni “orientali” della vita del Buddha e quelle cristianizzate, di cui è capostipite<sup>19</sup>.

Sono poche le certezze intorno a quest’opera, tranne che deve risalire al periodo della dominazione araba in Georgia<sup>20</sup>. Il piccolo dominio caucasico, fin dall’antichità classica chiamato Iberia<sup>21</sup>, era uno degli stati cuscinetto cruciali già nello scacchiere romano. Alternativamente satellite di Roma e vassallo della Persia, aveva sempre goduto, per questo, di una relativa autonomia. Il controllo bizantino delle terre degli ibèri era stato assicurato, dopo la conquista dell’impero persiano, dall’imperatore Eraclio. Il cui fato aveva poi subito un rovesciamento imperscrutabile, da tragedia greca: la supremazia di Costantinopoli, sul Caucaso come sul Nordafrica e su tutti i territori dell’ex impero persiano, era stata quasi immediatamente travolta dall’ondata araba.

A metà del VII secolo l’Iberia era diventata tributaria del califfato e un emiro era stato insediato a Tblisi. Dopo un

strato ormai inoppugnabilmente dal confronto testuale: accurato resoconto in Volk, *Einführung*, pp. 98-115, con note ed esaustiva bibliografia. È dal *Balavariani* che si ritiene peraltro originata l’evoluzione greca e latina del nome del bodhisattva: la forma georgiana Yodasap<sup>4</sup>, che vi si ritrova, è «esito di una svista tra i grafemi <b> e <y> dell’arabo, distinti solo da uno e due punti»: cfr. Piras, *Mercanzie di racconti* cit., p. 274, nota 6.

<sup>19</sup> Non fu dunque in Palestina che nacque il *Balavariani*, e neppure, come si legge invece nell’*inscriptio* del romanzo greco, nella «Città Santa», ossia a Gerusalemme (anche se qui, nel monastero georgiano della Santa Croce, fu copiato il suo attuale *codex unicus*, il Georg. 140 del Patriarcato di Gerusalemme, in realtà posteriore alla versione greca: vedi *infra*, § *Magnifici ospiti*), ma in ambito caucasico, e di lì fu portato in territorio bizantino, con ogni probabilità direttamente sull’Athos, da Giovanni/Abulherit o dal suo illustre parente Giovanni Tornicio: così I. Toral-Niehoff, *Die Legende «Barlaam und Josaphat» in der arabisch-muslimischen Literatur. Ein arabischer Beitrag zur «Barlaam-Frage»*, in «Die Welt des Oriens», vol. XXXI (2000-2001), p. 127 e nota 80.

<sup>20</sup> È invece posteriore la versione arabo-cristiana, tradotta dal greco: vedi Volk, *Einführung*, pp. 498-502; *infra*, § *Buddha «en travesti»*. Per le informazioni di base sul *Balavariani* e un’essenziale bibliografia vedi *infra*, *Avvertenza*, pp. CXIII-CXIV e note 16-19.

<sup>21</sup> O Iberia Caucasica, per distinguerla dalla Spagna.

periodo di lotte, tra la fine del ix e la metà del x secolo, nel 975 era stata però riunificata e proclamata indipendente, all'interno della sfera d'influenza bizantina. Per questo il *terminus ante quem* per la traduzione dall'arabo della vita del Buddha, verosimilmente compilata nel periodo dell'emirato di Tblisi, è fissato a quell'anno.

Era quello il ventesimo anno di vita di un aristocratico georgiano di cui non sappiamo molto, se non che era nato nella regione di Tao-Klardžeti, sull'estrema sponda orientale del Mar Nero, non lontano dall'odierna Erzurum, intorno al 955<sup>22</sup>; che era figlio di un dignitario di corte del principe David di Iberia, il cui primo nome, arabo, era Abulherit<sup>23</sup>, a sua volta cugino del potente generale Giovanni Tornicio (Tornik'), da tempo al servizio della corte bizantina; e che, a garanzia della fedeltà all'impero della classe dirigente del recuperato regno satellite, era stato inviato come ostaggio, insieme ad altri ragazzi di nobili stirpi georgiane, alla corte imperiale di Costantinopoli<sup>24</sup>. Il padre, anche lui ostaggio, si era ritirato a vita monastica in Bitinia, ai piedi del Monte Olimpo, ancora oggi denominato in turco Keşiş Dağı o Montagna dei Monaci, allora noto *tout court* come Sacra Montagna. Al figlio, nella capitale, era stata impartita la sofisticata educazione che la Polis offriva alle élite pluriethniche che vi convergevano per studiare, e in particolare proprio agli ostaggi stranieri, metodicamente blanditi e cooptati nella vita studentesca dei rampolli delle migliori famiglie<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Forse dopo, in ogni caso non prima: cfr. Volk, *Einführung*, p. 77 e nota 396.

<sup>23</sup> Sul primo nome del padre di Eutimio, le notizie che fornisce su di lui il Sinassario Georgiano e le discussioni degli studiosi in proposito cfr. *ibid.*, p. 77 e note 396-97.

<sup>24</sup> Questo era avvenuto nel 964, quando il basileus Niceforo Foca aveva affidato il governo della regione appunto al principe (*kuropalates*) georgiano David: cfr. *ibid.*, p. 78.

<sup>25</sup> Cfr. *Avvertenza*, pp. cx-cxi. Secondo la (parzialmente leggendaria) *Vita di Giovanni e Eutimio* (vedi *infra*, § *Magnifici ospiti*), fu invece

*Primo intermezzo. Sacra Montagna, 979.*

Nel nord della Grecia, dalla penisola Calcidica si allungano verso il mare Egeo tre promontori, che hanno l'aspetto di tre dita protese. L'ultimo, quello piú a est, è dominato da un monte, l'Athos, che tra foreste e strapiombi si innalza a 2033 metri dal livello del mare blu-violetto, baluginante intorno alle coste frastagliate del promontorio che ne prende il nome.

Anticamente si diceva che tra quei picchi e quelle valli, spinti dai lapíti, conducessero la loro vita selvatica i centauri, metà bestie e metà umani, creature dei boschi dalla profonda sapienza. Tra l'VIII e il IX secolo, nel periodo della persecuzione iconoclasta, quando i monasteri delle campagne di Bisanzio erano stati investiti dal terrore e dalla distruzione dei piú estremisti fra i sovrani che avevano dichiarato guerra alle immagini<sup>26</sup>, quell'aspra regione era andata popolan-

il padre a istruirlo, insegnandogli il georgiano e il greco, dopo averlo rapidamente riscattato e portato con sé nel monastero microasiatico del Monte Olimpo in cui aveva preso i voti. Padre e figlio passarono poi alla lavra di Atanasio sul Monte Athos prima del 969: vedi B. Martin-Hisard, *La «Vie de Jean et Euthyme» et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos*, in «*Révue des Etudes Byzantines*», vol. XLIX (1991), pp. 67-142. È comunque probabile che sia stato effettivamente il padre, come narra la *Vita di Giovanni e Eutimio* (rr. 532-36 Martin-Hisard), a incoraggiare il figlio a tradurre libri dal greco in georgiano, per arricchire la cultura della sua patria: cfr. il *kolophon* autografo che si legge alla fine della traduzione della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, citato in Volk, *Einführung*, p. 79.

<sup>26</sup> Che i primi insediamenti ascetici sul Monte Athos risalgano al periodo iconoclasta è congetturato dagli studiosi e confermato dagli atti del sinodo di Costantinopoli dell'843, i quali menzionano la partecipazione di monaci «dell'Olimpo, dell'Ida e dell'Athos» al dibattito teologico che sancí la definitiva conclusione dell'iconomachia. Il primo elemento di documentazione della vita monastica sull'Athos indicato dalle fonti risale a pochi anni dopo ed è il *sigillion*, oggi perduto, con il quale Basilio I sancí, nell'872, la fondazione del monastero di Kolobou, a Ierissos, eretto, appunto, da Giovanni Kolobos, appena fuori dagli attuali confini dell'Athos.

dosi, invece, di monaci, creature che fuggivano dalla vita del mondo per praticare la saggezza ascetica, come aveva fatto Gautama Śākyamuni prima di raggiungere la propria estinzione ai confini col Nepal, nel distretto di Kushinagar, e come secondo l'eresia islamica degli ahmadiyyani aveva fatto il profeta 'Īsā, detto anche Gesù o Yassou o Yus Asaf, prima di morire tra le montagne del Kashmir.

Alla fine del ix secolo, ascesa al trono la sanguinaria e devota dinastia macedone, esattamente mille anni prima che l'*editio princeps* del *kitāb Kamāl-ad-dīn* uscisse a Teheran e quarant'anni dopo la liquidazione della contesa iconoclastica<sup>27</sup>, nell'883 il monte incantato aveva conseguito statuto di indipendenza. Il flusso di monaci ed eremiti era cresciuto e aveva cominciato a strutturarsi in comunità, che sfidavano non solo l'antico prestigio di quelle un tempo fondate in Egitto, Siria e Palestina, eredi del monachesimo dei padri del deserto, ormai inserite nei territori del califfato, ma anche degli altri monasteri della provincia bizantina, come quelli del Monte Olimpo in Asia Minore, dove si era inizialmente ritirato, prendendo il nome monastico di Giovanni, il nobile Abulherit, che insieme a suo figlio era ostaggio dell'imperatore dei Romèi.

Proprio negli anni della loro permanenza a Bisanzio la nuova Sacra Montagna dell'Athos aveva preso ad attirare come un potente magnete non solo semplici anacoreti, ma mistici, maestri spirituali e figure carismatiche di imprenditori monastici come Atanasio di Trebisonda, un colto professore che dopo avere studiato e insegnato nelle università di Costantinopoli si era anche lui dapprima ritirato presso il Monte Olimpo, di lì era poi partito per la Calcidica e nel 963 vi aveva fondato, con il sostegno del potente generale

<sup>27</sup> Risalgono all'843 la deposizione del patriarca Giovanni Grammatico da parte dell'imperatrice reggente Teodora, la sua sostituzione con l'iconodulo Metodio e la formale condanna dell'iconoclastia.

e in seguito imperatore Niceforo Foca, la prima comunità cenobitica: la Grande Lavra.

Giovanni, con suo figlio, che nel frattempo aveva assunto il nome di Eutimio, e il loro illustre parente Giovanni Tornicio, ancora ben connesso alla politica anche se trascorso dalla vita militare a quella monastica, seguirono la sua strada, e furono a loro volta seguiti da altri georgiani<sup>28</sup>. Nel frattempo la vita di coloro che non erano usciti dal mondo, ma tenevano il potere a Costantinopoli, era insidiata dalla guerra civile e la nave dello stato bizantino si trovava nella tempesta. Un temibile esponente della nobiltà militare di origine caucasica, Barda Sclero, tentava di usurpare il trono dei due giovanissimi imperatori che finalmente, dopo più di un decennio di manovre di corte per la successione, erano ascesi al trono: Basilio II e Costantino VIII<sup>29</sup>.

L'imperatrice madre, Teofàno, una donna di grande intelligenza politica, chiese aiuto a Tornicio, che riprese le armi e grazie al formidabile contingente militare ottenuto dal *kuropalates* georgiano David riportò la vittoria decisiva contro Sclero nel 979. Nello stesso anno, la gratitudine di Teofàno e di suo figlio Basilio fornirono a Giovanni Tornicio, ad Abulherit, che aveva anche lui preso il nome di Giovanni, e a suo figlio Eutimio il denaro e l'appoggio per costruire sull'Athos un nuovo monastero, destinato ai georgiani<sup>30</sup>. Fu così che nel 979, sulla costa nord-orientale

<sup>28</sup> Come si è visto, secondo la già menzionata *Vita di Giovanni e Eutimio* padre e figlio passarono, anche se non permanentemente, alla lavra di Atanasio sul Monte Athos già prima del 969.

<sup>29</sup> Vedi anche *Avvertenza*, pp. cxii-cxiii.

<sup>30</sup> Secondo le testimonianze degli archivi di Iviron, nel 975, anno al quale si data l'inizio dell'attività traduttoria di Eutimio (i primi testi completi risalgono al 976-77), esisteva già un piccolo monastero dei georgiani sul Monte Athos, una succursale della lavra di Atanasio, situata a un miglio di distanza da questa: il monastero di San Giovanni Evangelista, che contava otto monaci, tra cui «Giovanni Ibèro», il padre di Eutimio, Giovanni Tornicio, cugino di questi, ed Eutimio stesso: vedi

del terzo dito della penisola Calcidica, sopra un'insenatura, vicino a un torrente, fu fondato il monastero degli ibèri.

Ancora oggi il grande e magnifico monastero di Iviron si erge quasi sulla riva del mare, formando un vasto quadrilatero di edifici, addossati alle mura e disposti attorno al cortile centrale, dove sorgono la chiesa principale e le altre costruzioni. È il terzo per importanza dei monasteri dell'Athos e contiene opere d'arte come l'icona miracolosa della Panaghía Portaitíssa, dipinta secondo la leggenda dalla mano stessa di Luca, o i meravigliosi affreschi del *katholikòn*, ma soprattutto una grande biblioteca, la piú ricca di libri e documenti dopo quella della Grande Lavra di Atanasio. Possiede circa millecinquecento codici, tra cui molti manoscritti in lingua georgiana su pergamena. I primi dei quali risalgono all'iniziativa personale del primo igúmeno, che oltre a raccogliere testi aveva organizzato uno scriptorio per la loro copiatura e per quella delle opere di suo figlio, che principalmente a Iviron mise a frutto la sapienza linguistica, letteraria, filosofica e teologica acquisita a Costantinopoli. Come traduttore, anzitutto.

### *Magnifici ospiti.*

Le traduzioni dal greco al georgiano attribuite a Eutimio sono, secondo le fonti, ben centosettanta<sup>31</sup>. Invece quel-

Volk, *Einführung*, p. 80 e note. L'esordio letterario di Eutimio non sarebbe dunque necessariamente da collocarsi sul Monte Olimpo (come in genere si ritiene), ma forse da collegarsi ai suoi soggiorni sul Monte Athos oltre che ai numerosi viaggi, a Costantinopoli e altrove (*Vita di Giovanni e Eutimio*, rr. 548-50 Martin-Hisard: «Car il effectuait ses traductions non seulement sur l'Olympe ou sur la Sainte Montagne – et nous ne pouvons tout énumérer – mais aussi dans la Ville royale, en voyage, ailleurs encore»).

<sup>31</sup> La biografia di Eutimio è tracciata in Volk, *Einführung*, pp. 77-87; sulla sua infaticabile attività traduttrice vedi in particolare p. 81; cfr. anche *Avvertenza*, p. cxiii, con bibliografia alla nota 14.

le dal georgiano al greco sono ben poche, stando all'auto-re della *Vita dei santi Giovanni e Eutimio*<sup>32</sup>, che menziona solo due titoli: il *Balabvari*, ossia appunto il *Barlaam e Ioasaf*, e l'*Abukuray*, un romanzo agiografico connesso in più punti col primo<sup>33</sup>.

Può sembrare strano che Eutimio, un "barbaro", fosse così versato nella lingua greca. Ma, in realtà, per chi conosce Bisanzio, non lo è affatto. Gli ostaggi delle aristocrazie degli stati satelliti erano tradizionalmente coltissimi. Basta pensare, per fare un esempio etnicamente e cronologicamente vicino, alla sebasta Maria Sclerena, l'aristocratica amante georgiana di Costantino IX Monomaco, di cui parla Michele Psello nella *Cronografia*: celebrata, oltretutto per gli obliqui occhi di smeraldo da circassa, per la sua co-

<sup>32</sup> La *Vita dei santi Giovanni e Eutimio*, scritta nel 1044-45 dal monaco georgiano athonita Giorgi M'ac'mideli, altrimenti noto come Giorgio Agiorita, e tradotta in latino dal padre Peeters alla fine della prima guerra mondiale (P. Peeters, *Vie de SS. Jean et Euthyme*, in Id., *Histoires monastiques géorgiennes*, in «Analecta Bollandiana», voll. XXXVI-XXXVII [1917-19], pp. 5-318: 8-68), è stata studiata e pubblicata in traduzione francese, come si è visto sopra, da Bernadette Martin-Hisard.

<sup>33</sup> La versione greca di questo martirio è confluita nella *Vita di Teodoro di Edessa*, una sorta di doppio del suo omonimo Teodoro Abu Qurra da cui l'*Abukuray* deriva il titolo, come è stato chiarito da Paul Peeters. Se, com'è stato recentemente segnalato, l'originale georgiano è ancora rintracciabile in un manoscritto del IX secolo conservato a Ivron, anche il manoscritto più antico della *Vita greca*, del 1023, ne proviene: vedi Volk, *Einführung*, p. 81. Concordanze significative legano peraltro la *Vita di Teodoro* ad alcuni del «mattoni testuali» del *Barlaam e Ioasaf*, e se già Peeters aveva dimostrato la dipendenza dalla fonte georgiana dei capp. 19-34, Volk ipotizza che il testo sia *tout court* opera di Eutimio, che avrebbe ampliato un esemplare georgiano, come nel caso del *Barlaam*: una sorta di romanzo agiografico, in questo caso di pura finzione, ottenuto combinando e adattando più elementi preesistenti; cfr. Volk, *Einführung*, p. 84. Sia Peeters sia Volk, infine, stabiliscono una connessione fra le titolature dei manoscritti del *Barlaam* che recano l'attribuzione del testo a un Giovanni monaco di San Saba (a torto, come si è anticipato: cfr. *supra*, § *Una scatola cinese*; ma soprattutto *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*; *Avvertenza*, p. CXIV; cfr. Volk, *Einführung*, p. 1: «die Autorschaft eines Johannes von Sabaskloster ganz und gar Fiktion ist») e il «monaco Giovanni della terra di Babilonia» che nella *Vita di Teodoro* narra degli asceti cristiani in India.

noscenza degli antichi testi greci, così compiuta da renderle naturale, durante una processione di corte, completare senza esitazione il verso dell'*Iliade* sussurrato a metà, al suo passaggio, dal galante e insidioso dignitario (che riesce a rimproverarle solo una lieve svista metrica)<sup>34</sup>. O si pensi, per fare un altro esempio, alla sfortunata imperatrice Maria d'Alania, figlia del re di Georgia Bagrat IV, inviata in ostaggio a Costantinopoli per essere educata e in seguito tornata nella Polis come sposa prima di Michele VII Ducas, poi di Niceforo III Botaniata, infine amante di Alessio I Comneno<sup>35</sup>.

La sua statuaria bellezza caucasica dalle sottili sopracciglia arcuate sopra i cangianti occhi verdeazzurri, che vediamo nella miniatura del codice Coislinoiano 79 della Bibliothèque Nationale di Parigi, è descritta da Anna Comnena, che da lei sarà a sua volta educata, bambina, nel Gran Palazzo di Costantinopoli. Fu da un'aristocratica georgiana che la figlia di Alessio I ricevette la raffinata e poi nei secoli vantata istruzione classica, di cui risplende la sua *Alessiade*<sup>36</sup>.

A contraddistinguere Bisanzio non era stato solo, dunque, il sincretismo culturale, filosofico, artistico, cui ab-

<sup>34</sup> Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*, introduzione di D. Del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, traduzione di S. Ronchey, vol. II, Mondadori, Milano 1984, p. 150 (VI 201).

<sup>35</sup> Della raffinata cultura di Maria d'Alania è testimonianza anche l'epistolario con il grande teologo e politico Teofilatto di Ocrida. È inoltre documentata dalle fonti una sua assidua frequentazione dei monasteri georgiani, e in particolare di quello di Iviron. Sulla sua figura vedi L. Garland e S. Rapp, *Mary "of Alania": Woman and Empress Between Two Worlds*, in L. Garland (a cura di), *Byzantine Women. Varieties of Experience. AD 800-1200*, Ashgate, London 2006, pp. 91-123; in particolare per il suo rapporto con il monastero di Iviron vedi pp. 114-15.

<sup>36</sup> Anne Comnène, *Alessiade: règne de l'empereur Alexis I<sup>er</sup> Comnène*, 1081-1118, a cura di B. Leib, 4 voll., Paris 1967-76, vol. I, pp. 107-8 (l'edizione critica piú recente, ma priva di traduzione, è *Annae Comnenae Alexias*, cura di A. Kambylis e D. R. Reinsch, De Gruyter [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 40], Berlin 2001).

biamo accennato. Il *melting pot* si applicava anche, se non soprattutto, al sistema sociale. La fusione di culti e culture, di dottrine e tradizioni, la circolazione di forme d'arte e di merci, di razze e di nazionalità, erano il frutto di quel principio di assimilazione attraverso la cooptazione che fin dagli esordi del millennio bizantino aveva messo l'antica *pars orientalis* dell'impero romano in grado di sopravvivere a quei sommovimenti e slittamenti di popoli che vanno sotto il nome di «invasioni barbariche»; e anzi, grazie al loro apporto, di rafforzarsi. La storia dell'impero di Bisanzio (romano in realtà, e che tale si autodenominava), cominciata in quella turbolenta età, è scandita, come pure si è visto, dalle aggressioni e pressioni etniche che a ondate successive lo investirono e lo plasmarono. Ma la principale differenza tra impero d'Occidente e impero d'Oriente, una differenza per così dire di *imprinting*, è che a Costantinopoli l'elemento straniero fu subito inglobato nella preesistente classe politica e legittimato all'interno delle forme statali oltre che sociali.

Questa particolare capacità dello stato bizantino di acculturare, politicamente e non solo, le etnie straniere assicurò il ricambio al vertice della classe dirigente, secondo il principio del «dinamismo verticale» enunciato da Alexander Kazhdan, ben oltre la cosiddetta crisi etnica del v secolo. Il continuo ricambio periferia-centro, lo sfruttamento dell'immenso serbatoio sociale della provincia, l'acquisizione della ricchezza e molteplicità di energie delle élite alloctone furono una costante sollecitudine dello stato centrale<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Il rapido avvicinarsi dell'aristocrazia di toga attorno al basileus non faceva peraltro che rafforzare la sua figura e i suoi poteri, secondo il paradosso bizantino per cui è proprio la mobilità verticale, la fluidità del ricambio della classe politica, a garantire l'immutabilità e la rigidità della forma di stato, impedendo la crescita di una classe di oppositori e innovatori esclusa dal potere e capace di entrarvi in dialettica. Era proprio questa la grande differenza rispetto all'Europa feudale. L'afflusso

Furono pluri-etnici i quadri della classe notevole, le file del clero, i ranghi dell'*intelligencija*. In tutte le sue strutture l'impero amalgamò una varietà di razze e popoli accomunati dalla formazione alla *paideia* greca e dalla partecipazione alla cultura statale romana: greci e balcanici, serbi, dalmati, bulgari, ungheresi, peceneghi, russi e variaghi, cumani, alani, georgiani cazarzi, turchi selgiuchidi, armeni e curdi, oltretutto gli ebrei, i molti arabi, i mercenari normanni e italiani, e dopo il Duecento gli eredi dei crociati franchi. Il principio dell'assimilazione etnica riguardò anche, come nel caso di Maria d'Alania, le dinastie coronate, e le alleanze matrimoniali dei porfirogeniti e delle grandi famiglie aristocratiche costantinopolitane immisero nella genealogia imperiale di Bisanzio sangue franco, germanico, slavo, turco, cazarzo oltre che alano e georgiano.

Era un mondo in cui dunque non deve stupire che un giovane e aristocratico ostaggio circasso fosse talmente educato a quella *paideia*, e nello stesso tempo talmente consapevole di trovarsi a un crocevia tra culture, e che lo scambio, la traduzione o traslazione da una lingua all'altra, era il

di sempre nuove élite dalla provincia grande-bizantina, incrementando l'alternanza del ceto dirigente, rafforzava il potere dell'imperatore e rialimentava dunque continuamente l'autocrazia. Il reclutamento interetnico nell'impero statalista riuscì sempre a rimettere in moto il meccanismo di circolazione della parte alta della società, impedendo lo stabilizzarsi al potere di un'oligarchia insieme politicamente bene inserita e socialmente ed economicamente potente, com'era avvenuto e sarebbe continuato ad avvenire invece in Occidente. Provenendo dalle province e dagli stati satelliti, le élite alloctone si avvicinavano d'altronde al potere centrale attraverso i *curricula* di studio nelle università costantinopolitane. Cosicché il meccanismo di selezione delle classi dirigenti conduceva, per una sorta di centrifugazione, non solo dalla periferia al centro, ma anche al vertice: sul principio cosiddetto del «dinamismo verticale» all'interno della classe dirigente bizantina, sulla stratificazione sociale e i meccanismi di formazione delle élite a Bisanzio e sulle loro differenze rispetto al medioevo occidentale, cfr. A. Kazhdan e S. Ronchey, *L'aristocrazia bizantina*, Sellerio, Palermo 1999<sup>2</sup>, pp. 51-152, che offre una rassegna di testimonianze concettuali (offerte dagli storici) e materiali (offerte dalle fonti d'archivio e in particolare dal materiale sigillografico).

meccanismo vitale dell'unica e molteplice civiltà formata a Bisanzio dall'incontro di etnie diverse e diverse culture, da farne lo scopo della sua vita. Era del resto la missione cui entrambe le sue patrie lo avevano destinato, una missione insieme letteraria e morale, politica e religiosa<sup>38</sup>.

Eutimio, nel monastero degli ibèri fondato insieme al padre Giovanni sulla nuova Sacra Montagna dell' Athos, dedicò buona parte della sua vita a tradurre i testi chiave della filosofia, della teologia e della letteratura greca nella lingua del suo paese d'origine<sup>39</sup>. E a fare, almeno in un caso, l'inverso: tradurre dal georgiano al greco un'opera di grande utilità per l'anima, quale era, appunto, il *Balavariani*<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Come si legge nella *Vita di Giovanni e Eutimio*, questi «lavorava giorno e notte, senza tregua, per distillare il dolce miele dai libri di Dio», e tradusse «talmente tante divine opere che nessuno potrebbe enumerarle»: Martin-Hisard, *loc. cit.* Su Eutimio come «straordinaria figura di mediatore culturale» e dunque «perfetto esempio di intellettuale del *Commonwealth bizantino*» vedi *infra*, *Avvertenza*, p. CXII.

<sup>39</sup> Se ai tempi del soggiorno al Monte Olimpo furono iniziati i primi lavori (la traduzione georgiana del Nuovo Testamento e di una prima serie di scritti teologici), è ai lunghi anni di Iviron che si ascrive il *Barlaam*, in particolare a quelli in cui il padre tenne l'igumenato fino alla morte (1005), e poi a quelli successivi all'igumenato dello stesso Eutimio (cui rinunciò dopo quattordici anni, nel 1019, per dedicarsi completamente all'attività letteraria): fu in questa fase, secondo Volk, che rielaborò il testo del *Barlaam* portandolo dal livello dei più antichi testimoni manoscritti, quelli della famiglia «c», all'eccellenza della famiglia «a». Sull'esistenza di una doppia versione d'autore cfr. anche *Avvertenza*, p. CX.

<sup>40</sup> Il *codex unicus* del *Balavariani* (Georg. 140 del Patriarcato Greco di Gerusalemme) è, come già anticipato (vedi *supra*, § *Una scatola cinese*), posteriore alla stesura del *Barlaam e Ioasaf*: fu copiato a Gerusalemme, nel monastero georgiano della Santa Croce, fondato nel 1038 da Procoro (m. 1066), un allievo di Eutimio. Questa circostanza, lungi dal rafforzare, come pure si è anticipato e secondo quanto alcuni studiosi in passato hanno potuto credere, l'ipotesi di un filtro palestinese tra le versioni arabe della vita del Buddha e quella greca, testimonia invece la continuità athonita e colloca con ulteriore certezza la genesi e la prima fortuna del *Barlaam e Ioasaf* all'interno dell'ambiente monastico georgiano. È fornita da Volk, *Einführung*, p. 100, la prova filologica del fatto che l'esemplare di Eutimio non poté essere quello di Gerusalemme. (Il che non toglie comunque che potesse essere lo stesso esemplare cui attinge il *codex unicus* gerosolimitano).

*Secondo intermezzo. Londra, 1870.*

Nel 1870, alla Royal Institution di Londra, Friedrich Max Müller tenne una conferenza *Sulla migrazione delle fiabe*, nella quale diede ai suoi ascoltatori questo riassunto del *Barlaam e Ioasaf*:

Un re indiano, nemico e persecutore dei cristiani, ha un unico figlio<sup>41</sup>. [...] Un astrologo predice che diverrà un re glorioso. Non, tuttavia, del regno paterno, ma di uno piú alto e migliore: abbraccerà la nuova e perseguitata religione dei cristiani. Il re fa di tutto per evitare che ciò avvenga. Tiene il figlio rinchiuso in un magnifico palazzo, circondato da ogni sorta di piaceri, e prende ogni precauzione per tenerlo nell'ignoranza della malattia, della vecchiaia e della morte. Dopo un certo tempo, però, gli dà il permesso di uscire. Durante una di queste uscite il giovane principe vede due uomini, uno lebbroso e l'altro cieco. Domanda chi siano, e gli viene detto che sono dei malati. Domanda allora se tutti gli uomini sono soggetti alla malattia, e se si sa in anticipo chi ne soffrirà e chi ne sarà immune. Quando gli viene detta la verità, si rattrista e torna a casa. Un'altra volta, durante una seconda sortita, si imbatte in un vecchio dal volto rugoso e dalle gambe malferme, curvo, i capelli bianchi, sdentato, la voce tremante. Di nuovo domanda che cosa significhi, e gli viene detto che è quanto capita a tutti gli uomini e che nessuno può sfuggire alla vecchiaia e che alla fine tutti devono morire. A sentire questo torna a casa a meditare sulla morte, finché alla fine un eremita appare e dischiude ai suoi occhi una piú alta visione della vita, quella contenuta nel Vangelo di Cristo<sup>42</sup>.

Nella stessa conferenza, Max Müller paragonò lo schema a quello del *Lalitavistara Sūtra* o «Sūtra del Gioco», un sūtra di datazione discussa, comunque non posteriore al III

<sup>41</sup> Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 537.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 540-41.

secolo dopo Cristo<sup>43</sup>, le cui versioni sia sanscrita sia tibetana comprendono, come il *Barlaam e Ioasaf*, solo la prima parte della vita del Buddha, quella precedente al suo apostolato:

Nel *Lalitavistara* – vita, anche se indubbiamente leggendaria, del Buddha – il padre del Buddha è un re. Alla nascita del figlio, il brahmano Asita predice che avrà grande gloria e diventerà o un potente re oppure, rinunciando al trono e abbracciando la vita eremitica, un Buddha. L'obiettivo del padre è impedirlo a ogni costo. Per questo rinchiude il giovane principe, durante la crescita, nei suoi giardini e palazzi, circondato da tutti quei piaceri che possano distrarlo dalla contemplazione e concentrarlo sul godimento. In particolare, non deve sapere nulla della malattia, della vecchiaia e della morte, che potrebbero aprire i suoi occhi sulla miseria e inconsistenza della vita. Dopo un certo tempo però il principe riceve il permesso di uscire. Seguono le Quattro Uscite, così famose nella storia buddhista. I luoghi delle Uscite saranno commemorati da torri, ancora in piedi al tempo del viaggio in India di Fa Hien<sup>44</sup>, all'inizio del quinto secolo dopo Cristo, e fino al tempo di Hsüan-tsang<sup>45</sup>, nel settimo secolo.

<sup>43</sup> Le datazioni proposte per questo sūtra, facente parte del cosiddetto Canone del Nord, oscillano tra il II secolo avanti Cristo e il III dopo Cristo: cfr. P. L. Vaidya (a cura di), *Lalavistara Sutra*, The Mithila Institute, Darbhanga 1958.

<sup>44</sup> Il monaco buddista cinese Fa Hian' (anche Faxian, Fa-hsien) tra il 399 e il 414 compì un lungo viaggio nella regione cinese dell'attuale Xinjiang, in Afghanistan, Pakistan, Nepal, India e Sri Lanka, alla ricerca dei testi di disciplina buddhista. La sua *Relazione sui paesi buddhisti* può leggersi nella traduzione inglese di J. Legge: *A Record of Buddhistic Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.d. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline, translated and annotated with a Korean recension of the Chinese text by James Legge*, Clarendon Press, Oxford 1886.

<sup>45</sup> Il grande scrittore e filosofo cinese Hsüan-tsang (anche Xuánzàng, Sanzang) nel VII secolo viaggiò attraverso l'India per imparare di più sul buddhismo; fu fra l'altro lo scopritore delle due colossali statue di Bamiyan, distrutte dai talebani afgani nel 2001, che descrive all'epoca «decorate con oro e splendidi gioielli». La sua vita, scritta dal monaco Hui-li, può leggersi nella traduzione francese di Stanislas Julien: *Hui-Li, Histoire de la vie de Hiouen-Tsang et de ses voyages dans l'Inde: depuis l'an 629 jusqu'en 645*, Impr. impériale, Paris 1853 (rist. Charleston 2011), o

### Conclude Max Müller:

La vita del giovane Ioasaf è esattamente la stessa di quella del Buddha<sup>46</sup>. [...] Nessuno, credo, può leggere queste due storie senza convincersi che l'una è stata ripresa dall'altra<sup>47</sup>. [...] Volendo, sarebbe facile additare coincidenze ancora più minute tra la vita di Ioasaf e quella del fondatore della religione buddhista. Entrambi alla fine convertono i loro padri regali, entrambi combattono strenuamente contro gli assalti della carne e del diavolo, entrambi vengono considerati santi dopo la morte. È possibile che anche un nome proprio si sia trasferito quasi intatto dal sacro Canone dei buddhisti alle pagine dello scrittore greco. Il cocchiere che guida la carrozza del Buddha quando fugge di notte dal palazzo in cui lascia la moglie, l'unico figlio e tutti i suoi tesori per dedicarsi alla vita contemplativa, si chiama Chandaka, in birmano Sanna. L'amico e compagno di Barlaam si chiama Zardan<sup>48</sup>.

Anche senza entrare nel merito dei singoli prestiti e riecheggiamenti o addirittura delle coincidenze e consonanze glottologiche ed etimologiche che gli orientalisti hanno voluto scorgere, a volte a ragione, a volte in un

in quella inglese di S. Beal: *The Life of Hiuen-Tsiang, translated from the Chinese of Shaman (monk) Hwui Li by Samuel Beal*, Kegan Paul, London 1911 (rist. New Delhi 1973).

<sup>46</sup> Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 540.

<sup>47</sup> E aggiunge: «E poiché Fa Hian', tre secoli prima di Giovanni Damasceno, vide ancora in piedi tra le rovine della città reale di Kapilavastu le torri che commemoravano le Tre Uscite del Buddha, ne consegue che il Padre greco derivò il suo soggetto dalle scritture buddhiste»: Max Müller si atteneva ancora all'attribuzione tradizionale del *Barlaam e Ioasaf*, per la quale vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>48</sup> Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 541. Lo studioso nota anche delle «coincidenze letterali» fra il testo del *Lalitavistara* e quello attreo: cfr. pp. 541-42, nota 2, in cui non solo vengono sottoposte ad analisi comparativa le versioni delle Tre Uscite date dal testo sanscrito e da quello greco (e la diversa redistribuzione, in questo, degli incontri), ma viene sottolineato il fatto che «le stringhe di aggettivi del greco e del sanscrito sono stranamente simili»: ovviamente oggi, alla luce degli studi successivi, dobbiamo ritenere che le analogie si siano mantenute costanti lungo i diversi tramiti che separano il testo sanscrito da quello greco.

delirio indoeuropeistico, fra il dettato greco e quello sanscrito, ignorando all'epoca<sup>49</sup> la molteplicità dei passaggi e delle mediazioni linguistiche, letterarie e culturali che separano i due, è la stringa di base che conta. La catena di fatti e circostanze, di archetipi e simboli, era così forte e stringente da rimanere sostanzialmente inalterata nel processo di smontaggio, riassettraggio e rigenerazione della macchina narrativa che trasportava l'incomparabile, l'eletto<sup>50</sup>, il tenuto in disparte (*eklektos*) «perché fiorisce puro e strano come pianta di serra», il «malato di desiderio, languente nella "ricerca di un uomo capace di dirgli una parola nuova", il principe turbato», l'adolescente filosofo che aveva ricevuto in sorte il dono dello stupore<sup>51</sup>.

### *La vita del Buddha.*

La prima menzione del Buddha nella storia della letteratura europea si trova negli *Stromata*, i «Tappeti» letterari di Clemente di Alessandria. «Paragonata a quella di un dio che accondiscende ad assumere forma umana e muore crocifisso tra due ladri, la storia del principe che lascia il suo palazzo e professa una vita austera è molto più povera», ha ammesso Borges<sup>52</sup>. Eppure, Clemente segnala che «in India alcuni

<sup>49</sup> E cioè prima della svolta di Kuhn (poi sviluppata e corretta da Peeters e Lang): vedi *supra*, § *Una scatola cinese*.

<sup>50</sup> Cfr. J. L. Borges, *Cos'è il buddismo*, Newton Compton, Roma 1995, p. 22.

<sup>51</sup> Cfr. S. Ronchey e P. Cesaretti, *Note sulla fiaba di Barlaam e Ioasaf*, in *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*, introduzione, traduzione, note e repertorio biblico di S. Ronchey (parte I) e P. Cesaretti (parte II), Rusconi, Milano 1980, pp. 5-20: 13-14, riprodotta *infra*, pp. 281-94.

<sup>52</sup> Aggiungendo: «Si rifletta tuttavia sul fatto che la negazione della personalità è uno dei dogmi essenziali del buddismo e che avere inventato una personalità attraente dal punto di vista umano avrebbe significato contraddire il proposito fondamentale della sua dottrina»: Borges, *Cos'è il buddismo* cit., p. 32.

seguono gli ammaestramenti di Butta, che per la sua eccezionale eminenza (*semnotes*) venerano come un dio»<sup>53</sup>. Clemente non fornisce però alcuna informazione sulla sua vita.

Le vicende della vita del Gautama Śākyamuni, il fondatore del buddhismo, non sono d'altronde codificate in modo univoco nello sconfinato bacino della tradizione buddhista. Il buddhismo, più di una filosofia ma meno di una religione<sup>54</sup>, è deliberatamente disarticolato nella sua dottrina, prende forme diverse a seconda delle aree geografiche e culturali che permea e dei loro precedenti substrati religiosi. Anche per questo l'insegnamento del Buddha non ha una Scrittura, ma adattandosi alle diverse culture si rappresenta diversamente nelle loro scritture.

La via buddhista è per eccellenza antidottrinale. Come è stato scritto, «il buddhismo è un'ortoprassi, più che un'ortodossia: ciò che importa è l'armonia del comportamento, non l'armonia delle dottrine»<sup>55</sup>.

La vita del Buddha è dunque per eccellenza leggendaria – del resto nel leggendario, nel mitico, l'essenza del buddhismo ha trovato la sua espressione più profonda<sup>56</sup> – e alla base della sua narrazione non c'è un'unica opera, per quanto di genesi dubbia e complessa come i vangeli, canonici o extracanonici, dei cristiani. Siamo ben lontani dalla nozione di Testamento Sacro, che domina le religioni confessionali<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Il che non è del tutto vero: nella squisita sintesi di Borges (*ibid.*, p. 94) «il buddhismo ignora ogni relazione personale con un dio, giacché è una dottrina essenzialmente atea nella quale non esistono né il credente né la divinità».

<sup>54</sup> Oltretutto, e per evocare di nuovo la sintesi borgesiana (*ibid.*, p. 67), «il Buddha, come Cristo, non ebbe il proposito di fondare una religione. Il suo fine fu la salvezza personale di un gruppo di monaci che credevano nella reincarnazione e volevano sfuggire ad essa».

<sup>55</sup> P. Williams, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, Ubaldini, Roma 2002, p. 97.

<sup>56</sup> Borges, *Cos'è il buddismo* cit., p. 21.

<sup>57</sup> Sull'evoluzione e diffusione delle principali scuole buddhiste, la mutazione e assimilazione di usi e costumi locali e la formazione di

I primi, straordinari intellettuali e studiosi che nell'Ottocento hanno ricondotto il *Barlaam e Ioasaf* alle fonti buddhiste, come Édouard de Laboulaye<sup>58</sup> e Jules Barthélémy-Saint-Hilaire<sup>59</sup>, poi più circostanziatamente Felix Liebrecht<sup>60</sup> e di

una pluralità di tradizioni di insegnamento, nonché, in particolare, sulla nascita del cosiddetto Canone del Sud, in lingua pāli, redatto dall'antica comunità monastica dello Sri Lanka e rimasto integro fino a oggi, base di comparazione per il Canone sanscrito, cosiddetto del Nord, perduto nella sua interezza con le invasioni musulmane e le distruzioni di università e monasteri buddhisti nell'India settentrionale, una chiara e sintetica trattazione introduttiva è quella di Williams, *Il Buddhismo dell'India* cit.; ma vedi anche E. Conze, *Breve storia del buddhismo*, Rizzoli, Milano 1994, e, per un quadro più propriamente storico-filosofico, I. Vecchiotti, *Storia del buddhismo indiano*, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 2007-10. Sulla vita del Buddha come non-testo torneremo in seguito: cfr. *infra*, § *Non dirò nulla di mio*.

<sup>58</sup> Vedi anzitutto E. de Laboulaye, *Le Barlaam et le Lalita-vistara*, in «Journal des Débats Politiques et Littéraires», 26 luglio 1859. Nel recensire la traduzione francese degli *Avadāna* pubblicata da Stanislas Julien (S. Julien, *Les Avadānas. Contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour, suivis de fables, de poésies et de nouvelles chinoises*, 3 voll., Duprat, Paris 1859), in cui si ritrovava una versione cinese della vita del Buddha complementare al *Buddhacarita*, Laboulaye – 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 – 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. L'agnizione, in realtà, era stata già anticipata da Diogo do Couto, per il quale vedi *infra*, § *Epilogo*. Goa, 1612; cfr. R. Manselli, *The Legend of Barlaam and Joasaph in Byzantium and in the Romance Europe*, in «East and West», vol. VII (1957), pp. 331-40 (trad. it. *La leggenda di Barlaam e Joasaph a Bisanzio e nell'Europa romanza*, in AA.VV., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1995, pp. 195-208, in particolare p. 197).

<sup>59</sup> Anche questi personalità eccezionale di erudito e politico, dapprima intellettuale *engagé* e giornalista, poi filosofo e comparatista al Collège de France, infine statista, senatore a vita e ministro degli esteri del governo di Jules Ferry. Per le ipotesi sulle fonti buddhiste del *Barlaam e Ioasaf* vedi anzitutto J. Barthélémy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, Didier et C. ie, Paris 1860.

<sup>60</sup> F. Liebrecht, *Die Quellen des Barlaam und Josaphat*, in «Jahrbuch für romanische und englische Literatur», vol. II (1860), pp. 314-34, in cui lo studioso, indicando una serie inoppugnabile di coincidenze e analogie, fu il primo a documentare in modo scientifico la fondamentale

qui Friedrich Max Müller<sup>61</sup>, si sono concentrati, come abbiamo visto, sul *Lalitavistara Sūtra*<sup>62</sup>. In seguito altre ipotesi si sono succedute: come quella proposta, a partire dall'individuazione di un possibile canale di trasmissione sanscritocinese in età kushanica, da Thomas Rhys Davids, il grande comparatista inglese pioniere degli studi di letteratura pāli, lo stesso che all'inizio del Novecento aveva avanzato, quasi contemporaneamente alle congetture di Max Müller sull'arianesimo, la squisita teoria dell'affinità "razziale" dei britannici con il buddhismo<sup>63</sup>. Dall'Ottocento al Novecento,

ascendenza buddhista del testo bizantino. Liebrecht, uno degli studiosi cui più dobbiamo le nostre conoscenze in materia, doveva la sua minuziosa padronanza del *Barlaam e Ioasaf* alla traduzione in tedesco che ne aveva pubblicato già nel 1847, basandosi sull'edizione greca di Boissonade: *Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat, aus dem griechischen übertragen von Felix Liebrecht, mit einem Vorwort von Rudolph von Beckedorff*, Theissing, Münster 1847.

<sup>61</sup> Max Müller si richiama apertamente all'amico Liebrecht, oltre che a Laboulaye, nel già menzionato saggio *On the Migration of Fables*, in particolare p. 542.

<sup>62</sup> In generale, per l'iniziale dibattito sulle ascendenze buddhiste del *Barlaam e Ioasaf* tra gli studiosi ottocenteschi vedi la datata ma sempre geniale trattazione di H. Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopiennes*, Impr. nationale, Paris 1886, pp. 63-69.

<sup>63</sup> Il fatto che nessuna delle versioni della vita del Buddha, né del Canone del Nord, né delle varie redazioni pāli, cingalesi, birmane, siamesi tramandate all'interno del cosiddetto Canone buddhista del Sud, riproducesse le parabole del *Barlaam e Ioasaf*, o ne contenesse gli esuberanti elementi prodigiosi e mitologici, aveva portato all'individuazione di un testo cinese, il *Fo-pen-hing*, una parafrasi dell'*Abbinishkramana Sūtra* condotta da Jñānagupta, monaco buddhista del Gandhara che risiedette in Cina, presso l'imperatore Wen della dinastia Sui, verso la fine del VI secolo d.C. Nella versione cinese la narrazione era, come nel testo greco, intercalata da una serie di *jātaka*, parabole appunto: traduzione inglese in S. Beal, *A Romantic Legend of Śākya Buddha: from the Chinese-Sanskrit*, Trübner, London 1875. Lo stesso Samuel Beal peraltro, nella sua traduzione dei viaggi di Fa Hian', un pellegrino buddhista del V secolo, aveva già sottolineato, indipendentemente dagli studiosi precedenti, l'affinità tra il *Barlaam e Ioasaf* e la vita del Buddha: cfr. S. Beal, *Travels of Fah-Kian and Sung-Yun, Buddhist Pilgrims, from China to India (400 A.D. and 518 A.D.)*, Trübner, London 1869. Da questa pista cinese si sviluppò l'ipotesi

le ipotesi si susseguiranno, in un crescendo, fino all'individuazione del corretto tramite iranico-islamico-georgiano, che abbiamo già descritto<sup>64</sup>.

di Rhys Davids, secondo cui la versione cristiana sarebbe stata redatta a partire da una raccolta di *jātaka*, preceduta, come nel Canone pāli, da un sunto della vita del Buddha: cfr. T. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories, or Jataka Tales*, Trübner, London 1880, t. I, pp. xxxvii; Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph* cit., pp. 66-67. Ulteriori informazioni sugli esordi degli studi ottocenteschi sulle fonti buddhiste del *Barlaam e Joasaph* possono trovarsi in E. Cosquin, *La Légende des Saints Barlaam et Josaphat, son origine*, in «Revue des Questions Historiques», vol. XXVIII (1880), pp. 579-600. Non tedieremo il lettore elencando ognuna delle avvincenti congetture avanzate dagli orientalisti che tentarono di individuare, nei decenni successivi, una diretta fonte buddhista del *Barlaam* cristiano: un chiaro e sintetico resoconto della materia può leggersi in A. Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Joasaph» e la letteratura agiografica degli «exempla»*, in G. Schianchi (a cura di), *Il battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 351-73: 352-54.

<sup>64</sup> Vedi *supra*, § *Una scatola cinese*; cfr. anche Tagliatesta, *Les présentations iconographiques* cit., p. 5 e note. Il primo a postulare il tramite iranico-islamico sistematicamente, a parte le intuizioni presenti negli scritti del già citato Hermann Zotenberg, fu, come accennato sopra (vedi § *Prologo. Teberan, 1883*), Kuhn, *Barlaam und Josaphat* cit., il quale congetturò (felicitemente) che il primo intermediario fosse una traduzione del testo sanscrito in pahlavi, ma ipotizzò (erroneamente) che il secondo segmento fosse costituito da una versione siriana, da cui sarebbe stato tradotto il testo greco e dal quale poi, attraverso la redazione arabocristiana (da esso effettivamente dipendente), si sarebbero originate le versioni copta, due versioni armena e la prima versione latina. Dopo la scoperta, all'inizio del Novecento, del frammento di versione turca (segnalato nel 1909, come abbiamo visto, dal grande esploratore tedesco dell'Asia Centrale Albert von Le Coq; cfr. *supra*, § *Una scatola cinese*, nota 16), che la forma *Būdāf* ricollegava a un tramite arabo, rettificeranno le ipotesi di Kuhn e svilupperanno il suo primo tentativo di ricostruzione sistematica gli studi, altrettanto miliari, del bollandista Paul Peeters nel 1931 e nel 1957 del britannico David Marshall Lang, spia del gruppo di Cambridge al servizio di Sua Maestà dislocata sul fronte caucasico: prima ufficiale nella seconda guerra mondiale, poi viceconsole a Tabriz e attento osservatore della questione armena, studioso di cultura bulgara e cattedratico di lingua georgiana durante la guerra fredda, a cavallo tra Stati Uniti e Unione Sovietica, infine alla testa della Royal Asiatic Society di Londra, Lang è un altro glorioso esponente dell'avventurosa, eccentrica *lignée* di intellettuali catturati dallo straordinario caso della cristianizzazione della vita del Buddha. Se fu il padre Peeters il primo ad avanzare, documentandola, l'ipotesi di una fonte georgia-

Non c'è comunque dubbio che la sequenza dei fatti, per così dire la stringa genetica delle varie e per loro intrinseca vocazione non canonizzate versioni della vita del Gautama Śākyamuni, si ripeta identica in quella scatola cinese narrativa che dalle versioni persiane a quelle islamiche si era dischiusa nel *Balavariani*, e che da questo esito si era trasmessa al *Barlaam e Ioasaf*.

La nascita regale. Le profezie degli astrologi di corte, secondo cui il bambino diventerà signore di un grande regno. La reazione del padre, che fraintendendo la natura spirituale del dominio profetizzato lo confina nel palazzo senza contatto col mondo, circondandolo di infinite precauzioni perché la sua purezza non venga contaminata dalla cognizione del dolore. La superiore intelligenza del giovane principe, che non si sazia degli insegnamenti dei maestri chiamati dal padre. Le uscite e la scoperta dei tre principali aspetti della dolorosa condizione esistenziale umana: la malattia, la vecchiaia e la morte. La rivelazione che morire è la legge di chiunque nasce. La conseguente disillusione e presa di coscienza della precarietà e transitorietà del suo stato. L'incontro con un eremita che non desidera morire né vivere: Barlaam nella versione cristianizzata, dove acquista

na, escludendo non solo la possibilità di un ascendente siriano ma anche quella di modelli armeni o copti (Peeters, *La première traduction latine* cit.), è stato Lang a indicare l'esistenza di due versioni georgiane coeve (IX-X secolo), una *brevior* e una *maior* (il già menzionato esemplare di Gerusalemme del *Balavariani*), a individuare in quest'ultima la fonte sia della versione georgiana *brevior* sia della rielaborazione greca, e soprattutto, come abbiamo visto (cfr. *supra*, § *Una scatola cinese* e § *Magnifici ospiti*), a dimostrare la dipendenza del *Balavariani* dal *Bilawhar* arabo, a sua volta derivante dalla versione in pahlavi: Lang, *The Life of the Blessed Iodasaph* cit. Sarà pubblicata dieci anni dopo con l'introduzione dello stesso Ilia Abuladze, già editore del manoscritto (*Balavarianis K'art'uli redakciebi*, Tiflis 1957), la sua traduzione inglese dello stesso *Balavariani*: *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East*, traduzione dall'antico georgiano di D. M. Lang, introduzione di I. V. Abuladze, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1966.

un rilievo maggiore il personaggio di monaco già presente, si è visto, nelle versioni georgiana e islamica, e già delineato nelle antiche fonti buddhiste<sup>65</sup>. La rinuncia al trono. La sofferta ricerca spirituale, le tentazioni, la lotta contro il mago e contro lo spirito del male, Māra per il Buddha, Satana per Ioasaf. La fuga notturna per abbracciare la vita ascetica e perseguire quella ricerca spirituale che porta il bodhisattva all'illuminazione e Ioasaf alla rivelazione. La conversione del padre.

Questa sequenza di elementi, piú facilmente riconoscibile come tale nelle antichissime testimonianze figurative del mondo indiano, ma presente comunque negli scritti sacri del buddhismo e sufficientemente consolidata almeno fin dal I secolo avanti Cristo, costituisce la prima parte della vita del Buddha. Sarà seguita, nella tradizione orientale, dalla narrazione della sua ricerca individuale della Via, dei suoi viaggi, della sua predicazione e infine, come si è già visto, della sua estinzione.

### *Buddha «en travesti».*

È a partire da questo primo decalcarsi dell'impronta buddhista nello stampo bizantino che la stessa sequenza di eventi si riprodurrà e riplasmerà nella letteratura occidentale<sup>66</sup>. La storia del bodhisattva Ioasaf sarà uno dei libri

<sup>65</sup> Cfr. *supra*, § Prologo. Teheran, 1883.

<sup>66</sup> Come già sentenziato dal pioniere degli studi sulla sua fortuna, PETERS, *La première traduction latine* cit., p. 276, e ribadito dal suo editore critico Robert Volk, l'immensa quantità di letteratura che il *Barlaam e Ioasaf* ha generato è un *mare magnum* nel quale ogni studioso rischia di naufragare: esplorarla è «un'opera di scala così globale» – come ha scritto Keiko Ikegami, studiosa delle sue versioni giapponesi – «da essere al di là delle capacità di un singolo studioso darne conto o di un singolo volume comprenderla»: cfr. K. Ikegami, *Barlaam and Josaphat. A transcription of MS Egerton 876 with notes, glossary, and comparative study of the Middle*

piú diffusi del medioevo globale. Dal testo greco passerà allo slavo ecclesiastico, di qui al russo e al serbo. Nell'est del mondo la versione di Eutimio sarà tradotta, oltre che ancora in arabo, in etiopico, armeno, ebraico, siriano<sup>67</sup>. L'ovest vedrà narrazioni occitane, antico-francesi, medio-alto-tedesche, inglesi, spagnole, boeme, polacche<sup>68</sup>. Detti e fatti dell'interpretazione cristiana del principe Siddhārtha risuoneranno in ogni lingua europea con «una diffusione non raggiunta, forse, da nessun'altra leggenda»<sup>69</sup>.

Cosí come, secondo lo spericolato mito creato a fine Ottocento dall'eresia islamica degli ahmadiyyani, il Gesù dei cristiani lasciò clandestinamente la Palestina per migrare in Oriente seguendo le orme di Alessandro Magno e assumendo le vesti di un predicatore buddhista, non diversamente, in fondo, il Buddha percorse le terre d'Occidente viaggiando in incognito, o *en travesti*, sotto il falso nome di quel santo Ioasaf-Iudasaf-Budasaf, che in realtà aveva etimologicamente origine proprio dal suo.

Attraverso la Vulgata latina, la sua storia raggiunse la Provenza dei catari e degli albigesi, in un'esposizione in prosa influenzata dal manicheismo orientale<sup>70</sup>. Si trasmise alla prima anonima *chanson de geste*:

*English and Japanese versions*, AMS Press, New York 1999, p. 60, nota 39. Per una rassegna completa dell'oltrevita del *Barlaam* e *Ioasaf* occorre attendere dunque la pubblicazione di quella «bibliografia aggiornata, contenente tutte le informazioni possibili», allestita grazie a una collaborazione internazionale tra studiosi, che la stessa Ikegami ha annunciato per un «futuro prossimo» (cfr. Volk, *Einführung*, p. 141, nota 2), ma che non è ancora apparsa. Ci limiteremo in questa sede ad alcuni accenni.

<sup>67</sup> Elenco completo delle traduzioni orientali, con informazioni complete e bibliografia, in Volk, *Einführung*, pp. 495-515.

<sup>68</sup> Per queste ed altre traduzioni occidentali vedi ancora l'elenco esaustivo *ibid.*, con dovizia di raggugli e sistematica bibliografia.

<sup>69</sup> Manselli, *La leggenda di Barlaam e Ioasaph* cit., p. 198.

<sup>70</sup> Sulla «pista manichea» cfr. piú circostanziatamente *supra*, § *Una scatola cinese*, nota 16; vedi anche D. M. Lang, *Introduction*, in [St John Damascene,] *Barlaam and Ioasaph*, a cura di G. R. Woodward e H. Mattingly, Harvard University Press, London - Cambridge (Mass.) 1967, pp.

Li cuers me dit et amoneste  
 Que en romans mete la geste  
 E les vies de deus ermites  
 Si com ges ai el cuer escrites<sup>71</sup>,

fino al piú famoso dei poemi epici medievali in *langue d'oïl* che le saranno dedicati, il *Balaham et Josaphas* di Gui de Cambrai<sup>72</sup>,

ki l'a rimée  
 Et en roumanch l'a translatee,

fino a versioni sceniche come il *Miracle de Barlaam* o il *Mystère du roy Advenir*<sup>73</sup>.

xv-xviii. «Grandi affabulatori e centrifugatori di novelle e parabole edificanti», secondo la definizione di Andrea Piras, i manichei, pur trasmettendo un materiale già elaborato in veste islamica, favorirono comunque la circolazione della vicenda del bodhisattva e in specie delle sue parabole: cfr. anche *infra*, § *Vanitas vanitatum*, nota 126. La versione in prosa in lingua occitana del *Barlaam e Ioasaf* è stata pubblicata da F. Heuckenkamp, *Die provenzalische Prosa-Redaktion des geistlichen Romans von Barlaam und Josaphat, nebst einem Anhang über einige deutsche Drücke des xvii. Jahrhunderts*, Niemeyer, Halle 1912; cfr. anche R. Lavaud e R. Nelli (a cura di), *Le roman spirituel de Barlaam et Josaphat*, in *Les Troubadours*, vol. I. *Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, pp. 1071-221.

<sup>71</sup> *Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts von Gui de Cambrai, nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen*, a cura di H. Zotenberg e P. Meyer, Litterarischer Verein, Stuttgart 1864 (fotorist. Amsterdam 1966), pp. 335-46; sull'autore vedi J. Sonet, *Le roman de Barlaam et Josaphat. Recherches sur la tradition manuscrite latine et française*, 2 voll., Bibliothèque de L'Université, Louvain-Namur-Paris 1949, vol. I, p. 447; E. C. Armstrong, *The French Metrical Versions of Barlaam and Josaphat, with Special Reference to the Termination in Gui de Cambrai*, Champion, Paris 1922, p. 4; e la nuova ipotesi di E. G. Ouellette, *A comparative Study of the Three French Versions in Verse of the Story of Barlaam et Josaphat*, Ph. D., University of Oklahoma, 2001, p. 27.

<sup>72</sup> *Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht* cit.; Gui von Cambrai, *Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Cassino*, a cura di C. Appel, Niemeyer, Halle 1907; Gui de Cambrai, *Barlaam et Josaphat. Edition du ms. BNF. fr. 1553*, a cura di O. Collet (testo consultabile online).

<sup>73</sup> Vedi Armstrong, *The French Metrical Versions* cit. Una posizione innovativa sulla datazione del poema di Gui de Cambrai è assunta da B.

Arrivò ai poemi medio-alto-tedeschi: il *Laubacher Barlaam* di Ottone di Frisinga, lo *Zürcher Barlaam*, il celebre *Barlaam und Josaphat* di Rudolf von Ems<sup>74</sup>, firmato alla fine in acrostico, diffuso poi anche in esposizioni in prosa<sup>75</sup>. Si affrancò dal latino nei *fabliaux*, nei sunti dei *Leggendari*, nei misteri popolari, nelle ballate e nei ludi medievali del *Maggio*. Stupì il pubblico nelle piazze e nelle sacre rappresentazioni.

Sedusse l'Italia piú mistica, ma affascinò anche le sue corti. Si trasfuse al Trecento senese nei versi di Neri di Landoccio Pagliaresi, il segretario di Caterina<sup>76</sup>, e da Siena la sua fortuna permeò tutta la Toscana<sup>77</sup>. Forse attraverso

Gicquel, *Chronologie et composition du Balaham et Josaphas de Gui de Cambrai*, in «Romania», vol. CVII (1986), pp. 113-23. Sui tramiti che portarono a Gui de Cambrai la storia di Ioasaf e in generale sulle traduzioni francesi della Vulgata e la letteratura che se ne generò resta fondamentale il classico studio di Sonet, *Le roman de Barlaam et Josaphat* cit.

<sup>74</sup> Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*, a cura di F. Pfeiffer, F. Söhns e Heinz Rupp, De Gruyter, Berlin 1965.

<sup>75</sup> Sulle piú tarde versioni tedesche vedi S. Calomino, *From Verse to Prose: The Barlaam and Josaphat Legend in Fifteenth-Century Germany*, Scripta Humanistica, Potomac 1990.

<sup>76</sup> Attraverso la tradizione mistica senese, la leggenda si diffonderà capillarmente oltre la fine del Medioevo: «Vulgata ben oltre lo scadere del Medioevo e affidata fino al secolo scorso a numerose stampe “ad uso del popolo”, la leggenda risulta diffusa almeno nel Trecento in due versioni in prosa volgare: una piú breve (*Vita*), che omette gli apologhi, ed una piú fedele all'originaria consistenza del testo (*Storia*), incluse le parabole»: M. Donato, *Un ciclo pittorico ad Asciano (Siena), Palazzo pubblico, e l'iconografia “politica” alla fine del Medioevo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, vol. XVIII (1988), n. 3, pp. 1237-38; Id., *Barlaam e Iosafat*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. II, Treccani, Roma 1992, pp. 99-102. Vedi anche G. Dapelo, *Il romanzo latino di Barlaam e Josaphat* (BHL 979): *preparando l'edizione*, in «Filologia Mediolatina», vol. VIII (2001), pp. 182-85 e 190-91.

<sup>77</sup> Attraverso la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (di cui si dirà tra breve): prima di questi due testi «non vi è al momento nessuna prova della circolazione della storia in forma scritta in Italia», come è stato osservato da P. Chiesa, *Il contributo dei testi agiografici alla conoscenza dell'Oriente nel Medioevo latino*, in AA.VV., *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in*

il *Novellino* si trasmise al *Decameron* di Boccaccio, dove il leitmotiv del principe recluso dal padre ricorre nell'introduzione alla quarta giornata<sup>78</sup>.

Sull'onda della passione bizantina che aveva pervaso la corte medicea dopo il concilio del 1439 per l'unione delle chiese, arrivò al Quattrocento fiorentino: è la memoria viva e culturale degli ultimi regnanti Paleologi e del colto popolo dei delegati ecclesiastici greci a giustificare la scelta, la complessità e l'ambizione del *Barlaam e Giosafat* di Bernardo Pulci, dove a celarsi dietro le ieratiche maschere di Ioasaf e di suo padre Abenner, nella sacra rappresentazione allestita a San Marco, saranno proprio Lorenzo il Magnifico e Piero de' Medici. Nell'afflato platonico trasmesso all'umanesimo fiorentino anzitutto da Bessarione e dal suo maestro Giorgio Gemisto Pletone, Pulci riuscì «a intessere una raffinatissima trama encomiastica, ma anche un ancor più abile sottotesto politico tutto in favore delle manovre condotte dal Magnifico in quegli anni»<sup>79</sup>.

*età medievale*, Università degli Studi di Trento, Trento 1998, p. 24, nota 37. Sul problema tuttora irrisolto delle traduzioni dal latino in italiano, sistematicamente affrontato nella tesi, inedita, di Erminia Michelini Tocci, menzionata da Manselli, *La leggenda di Barlaam e Josaphat* cit., pp. 203-4, nota 31, oltre che dall'utile tesi di dottorato, consultabile online, di Constanza Cordoni (*Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*, Wien 2010, pp. 181-204, con bibliografia aggiornata), cfr. A. Calabretta, *Premesse ad uno studio della tradizione manoscritta delle versioni toscane del «Barlaam et Josaphat» provenzale*, in «Ecdotica ed esegesi», vol. IX (1992), pp. 57-58.

<sup>78</sup> Qui, «sotto il reggimento di Filostrato», nella novella di Filippo Balducci, è evocata la fiaba dei Demoni (da Boccaccio ironicamente trasformati in papere) che fanno errare gli Uomini: cfr. *in primis* Piras, *Mercanzie di racconti* cit.; vedi anche Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., p. 8. Nel *Decameron* si ritrovano anche altri echi del *Barlaam e Ioasaf*, come, nella prima novella della decima giornata, quello della parabola delle Quattro Arche: vedi *infra*, § *Altre migrazioni*.

<sup>79</sup> La rappresentazione ebbe luogo nel 1474, come evidenziato da alcuni documenti d'archivio: vedi G. Cicali, *L'occultamento del principe. Lorenzo il Magnifico e il Barlaam e Josafat di Bernardo Pulci*, in «Quaderni d'Italianistica», vol. XXVII (2006), n. 2, pp. 57-70.

Intanto, le perle di saggezza della storia di Ioasaf si erano riflesse nello *Speculum* di Vincenzo di Beauvais<sup>80</sup> e il suo lucente pulviscolo leggendario si era depositato nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze<sup>81</sup> e nebulizzato in tutto l'Occidente<sup>82</sup>.

La storia aveva attraversato i confini settentrionali dell'Europa, si era sparsa in ambito nederlandese, aveva avuto più versioni scandinave, l'anonima *Saga* in lingua antico-nordica e i tre *abregé*, due svedesi e uno islandese<sup>83</sup>. Lo *Iosaphaz* di Chardry, composto nel nord della Francia al tempo dell'invasione di Costantinopoli nella Quarta Crociata, l'aveva testimoniata diffusa ovunque<sup>84</sup>:

<sup>80</sup> Vincentius Bellovacensis, *Speculum quadruplex sive Speculum majus*, Douai 1624, vol. IV (fotorist. Graz 1964); sulla figura di Vincenzo di Beauvais e la ricezione della sua opera cfr. *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, atti del XIV convegno dell'Institut d'études médiévales (27-30 aprile 1988), Bellarmin, Paris 1990.

<sup>81</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di G. P. Maggioni, 2 voll., Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998. La redazione abbreviata del *Barlaam e Ioasaf*, che si legge nel vol. II (CLXXVI, *De sanctis Barlaam et Iosaphat*), è inserita nel contesto dell'anno liturgico e del meseale romano. Perciò il termine *legenda* va inteso «nel significato strettamente canonico di *lectio*»: V. Marucci, *Nota introduttiva* a Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, in *Racconti esemplari del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, 4 voll., Salerno editrice, Roma 1993, vol. I, p. 8.

<sup>82</sup> Attraverso le versioni del *Barlaam e Ioasaf* ricavate dai due repertori nelle varie lingue: vedi Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur* cit., pp. 130-33, 172-74, 192-96, 234-35, 237-39, 245-47, 260-65; cfr. B. Dunn-Lardeau (a cura di), *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, Bellarmin, Montréal 1986.

<sup>83</sup> Che la *Saga* scandinava sia opera del re di Norvegia Haakon IV il Giovane è ipotesi non più accettata dagli studiosi. Su questa e sulle altre versioni antico-nordiche del *Barlaam e Ioasaf* vedi recentemente O. E. Haugen e K. G. Johansson, *De nordiske versjonene av Barlaam-legenden*, in K. G. Johansson e M. Arvidsson (a cura di), *Barlaam i nord. Legendene om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen*, Novus, Oslo 2009, pp. 11-29.

<sup>84</sup> Un quadro della diffusione e ramificazione nel mondo occidentale del *Barlaam e Ioasaf* attraverso i vari tramiti - la Vulgata latina, le

En Lumbardie desk'en France,  
 Par Engleterre e Normandie,  
 Par Brettainne e par Hungrie,  
 Par Burgoinne e Alemainne,  
 Par Russie e par Espainne,  
 Par Loerenne e par Peitou,  
 Par Flandres e par Angou  
 E d'Auverne desk'en Irlande<sup>85</sup>.

Fu forse proprio lo *Iosaphaz* a portarla nelle isole britanniche e celtiche, dove se ne ebbero varianti minori<sup>86</sup> ma capillarmente diffuse – dalla *Vernon Legend*<sup>87</sup> alla *Confessio amantis* di John Gower<sup>88</sup> alla redazione in prosa del codice Peterhouse 257 di Cambridge<sup>89</sup> –, irrorando il terreno su cui in seguito avrebbe attecchito l'adattamento inglese della *Legenda Aurea* stampato da William Caxton

diverse traduzioni in volgare – si può trovare nel classico studio di G. Paris, *Poèmes et légendes du Moyen Âge*, Société d'édition artistique, Paris 1900, pp. 181-214; vedi anche Manselli, *La leggenda di Barlaam e Iosaph* cit., p. 198, nota 9; P. Chiesa, *Ambiente e tradizioni nella prima redazione latina della leggenda di Barlaam e Josaphat*, in «Studi Medievali», s. III, a. XXIV, 2 (1983), pp. 521-44; Id., *Il contributo dei testi agiografici* cit., p. 23, nota 35; cfr. Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Josaph»* cit., pp. 356-59; Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., p. 8.

<sup>85</sup> J. Koch (a cura di), *Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet. Dichtungen in der anglo-normannischen Mundart des XIII. Jahrhunderts zum ersten Mal vollständig*, Heilbronn 1879, vv. 58-65; vedi Sonet, *Le roman de Barlaam et Josaphat* cit., vol. I, pp. 151-53; cfr. anche Armstrong, *The French Metrical Versions* cit.

<sup>86</sup> Cfr. J. Jacobs, *Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha*, Nutt, London 1896, p. vii: «The English versions of the Barlaam legend are but poor things, contracted and truncated to such an extent that scarcely anything remains of their resemblance to the original».

<sup>87</sup> Vedi D. Pearsall (a cura di), *Studies in the Vernon Manuscript*, Brewer, Cambridge 1990.

<sup>88</sup> John Gower, *Confessio amantis*, in *The English Works of John Gower*, a cura di G. Macaulay, London 1957<sup>2</sup>, vol. II.

<sup>89</sup> J. Hirsh (a cura di), *Barlam and Iosaphat. A Middle English Life of Buddha [...] from MS Peterhouse 257*, Oxford University Press, London - New York - Toronto 1986.

a Westminster nel 1483<sup>90</sup>, che a sua volta l'avrebbe portata al teatro di Shakespeare<sup>91</sup>.

Intanto, si erano affacciate versioni castigliane, portoghesi, catalane<sup>92</sup>. Se già nel XIV secolo la sequenza di fatti e situazioni, di archetipi e simboli della vita del Buddha si era replicata in alcuni significativi testi e specialmente nei drammi neolatini<sup>93</sup>, le rielaborazioni e i riadattamenti avrebbero trovato la loro massima fortuna nel Siglo de Oro.

Nell'età della Controriforma, partendo dalla rigorosa traduzione francese e soprattutto dall'edizione scientifica latina dei fratelli de Billy<sup>94</sup>, la storia di Buddha-Ioasaf, oltre che arrivare in Polonia, in Olanda e a Port-Royal, rinoverà la sua fortuna in Spagna, dove Lope de Vega ne trarrà il suo *Barlán y Josafá*<sup>95</sup>, per il cui tramite il giovane

<sup>90</sup> F. S. Ellis (a cura di), *Of Balaam the Hermyte*, in *William Caxton. The Golden Legend*, vol. III, Kelmscott, London 1892, pp. 1152-66.

<sup>91</sup> Che nel *Mercante di Venezia* riproporrà la parabola delle Quattro Arche: vedi anche *infra*, § *Altre migrazioni*.

<sup>92</sup> Della diffusione del *Barlaam e Ioasaf* in Spagna e Portogallo, dopo Ernst Kuhn e Fonger de Haan, si è occupato principalmente G. Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchungen um Texte*, 2 voll., Niemeyer, Halle 1929; utili precisazioni nella recensione di B. de Gaiffier, in «*Analecta Bollandiana*», vol. XLVIII (1930), pp. 428-29.

<sup>93</sup> È stato un celebre saggio di Hiram Peri a mettere in luce la lunga serie di opere sceniche rappresentate nelle varie lingue, in Francia, Italia e Spagna tra cui (vedi qui sotto) il *Barlán y Josafá* di Lope de Vega: cfr. H. Peri (Pflaum), *Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1959.

<sup>94</sup> Vedi *infra*, § *Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048*.

<sup>95</sup> O. de la Cruz, *El Barlaam y Josafat de Lope de Vega*, in «*Anuario Lope de Vega*», vol. V (1999), pp. 73-82; M. Silva, *El Barlaam y Josafat de Lope de Vega y su fuente. Estudio de reelaboración para el teatro*, in G. Rossaroli de Brevédan (a cura di), *Pervivencias de Barlaam e Josafat en la literatura hispánica*, Ediuns, Bahía Blanca (Argentina) 1998, pp. 75-101. Il *Barlán y Josafá* di Lope de Vega, scritto nel 1611, era stato forse ispirato a un interessante testo trecentesco, pubblicato tuttavia nel 1608 e intitolato *La Historia de los dos soldados de Cristo, Barlaam y Josafat*, di don Juan Manuel, principe del sangue, il cui zio era Alfonso X e il cui nonno era Ferdinando III il Santo, cugino di san Luigi IX di Francia.

principe isolato dal mondo e assorbito nel sogno troverà il più completo ritratto occidentale ne *La vida es sueño* di Calderón de la Barca.

Sarà attraverso Calderón che la trama della vita del Buddha – questa leggenda dalle mille facce, questo punto dello spazio letterario che contiene una pluralità di altri punti, proprio come l'Aleph borgesiano<sup>96</sup> – si trasmetterà alla letteratura otto e novecentesca e troverà nella *finis Austriae* ancora un interprete, forse inconsapevole, in Hugo von Hofmannsthal<sup>97</sup>. Se l'ultimo Ioasaf è il Siddhārtha di Hermann Hesse, Marcel Schwob, nella sua prefazione al *Saint Julien l'Hospitalier* di Flaubert aveva già scritto<sup>98</sup>: «La leggenda dei santi Barlaam e Josaphat, che figura insieme a quella di Giuliano nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais e nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, è l'adattamento della vita di Siddhārtha, ossia del Buddha,

Sulle implicazioni ideologiche e politiche di quest'opera in rapporto alla figura dell'autore, alla sua mistica cavalleresca e alla sua cospirazione contro Alfonso XI, così come sullo *speculum principis* che inserì nel suo *Libro de los Estados*, detto anche *Libro del infante*, vedi I. Macpherson e R. B. Tate (a cura di), *Don Juan Manuel. El libro de los estados*, Castalia, Madrid 1991; cfr. D. Becker, *Panorama de la littérature espagnole du Moyen Âge au XIX<sup>e</sup> siècle*, première partie, Paris 2012 ([www.clio.fr](http://www.clio.fr)).

<sup>96</sup> Non a caso il *Barlaam e Ioasaf* ricorrerà più volte nelle opere di Jorge Luis Borges (che, come abbiamo visto, vi arrivò attraverso lo studio del buddhismo): vedi J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 150; Id., *Opera critica*, vol. I, Librodot.com 2008 (pubblicazione online), p. 152.

<sup>97</sup> Cfr. Ronchey e Cesaretti, *Note sulla fiaba di Barlaam e Ioasaf cit.*, p. 20, riprodotta *infra*, p. 294.

<sup>98</sup> M. Schwob, *Saint Julien l'hospitalier. Préface à «La Légende de saint Julien l'Hospitalier» de Gustave Flaubert*, Ferroud, Paris 1895, ripreso in Id., *Spicilege*, Société du Mercure de France, Paris 1896: «La légende des saints Barlaam et Josaphat, qui figure avec celle de Julien dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais et dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, est l'adaptation de la vie de Siddārtha, ou de Bouddha, ainsi qu'il a été reconnu par Laboulaye, Liebrecht, Max Müller [...]. M. Amélineau a pu extraire de l'hagiographie copte deux volumes de contes chrétiens d'Égypte. Les histoires populaires qui servaient à Aristophane se retrouvent encore partiellement dans les vies des saints russes».

com'è stato riconosciuto da Laboulaye, Liebrecht, Max Müller. Amélineau è riuscito a trarre dall'agiografia copta due volumi di racconti cristiani d'Egitto. Le storie popolari usate da Aristofane si ritrovano ancora parzialmente nelle vite dei santi russi».

Nella Grande Russia ortodossa una lunga tradizione aveva poco prima sospinto il *Barlaam e Ioasaf* fino a Tolstoj. Come si legge nella sua *Confessione*, la conoscenza sia della «vita del principe Joassaf (la storia del Buddha)», sia della «parabola del viandante nel pozzo» gli venne dalla lettura delle *Čet'imej*, il monumentale menologio nel quale a metà del Cinquecento, sotto il regno di Ivan Grožnyj detto il Terribile, il metropolita di Mosca Makarij aveva fatto confluire la traduzione dal greco delle vite dei santi dei giorni dell'anno, a volte aggiungendo, riscrivendo, omologando, proprio come Simeone Metafrasta aveva fatto nel x secolo bizantino, ma con un preciso intento di esaltazione patriottica della sapienza religiosa della Terza Roma: Mosca.

Confessa Tolstoj che il menologio russo divenne la sua lettura preferita e che il *Barlaam e Ioasaf* gli insegnò a leggere le altre vite dei santi «a prescindere dai miracoli», ossia «intendendoli come apologhi miranti a esprimere un pensiero», e «gli rivelò il senso della vita»<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> L. Tolstoj, *La confessione* (1882), Se, Milano 2010, cap. 14: «[Le *Čet'imej*] diventarono la mia lettura preferita. A prescindere dai miracoli, ognuno dei quali io consideravo come un apologo mirante a esprimere un pensiero centrale, quella lettura mi rivelava il senso della vita. C'era la vita [...] del principe Joassaf (la storia di Buddha), c'era [...] la parabola del viandante nel pozzo». Alla prima parte della vita del Buddha e al significato della sua reclusione e dei suoi incontri con la malattia, la vecchiaia e la morte sono dedicati altri e cruciali passaggi della *Confessione*, in particolare nei capp. 6 e 7: vedi *infra*, § *Altre migrazioni*. Le affermazioni del cap. 14 ci suggeriscono che in realtà il veicolo principale per la conoscenza della vita del Buddha da parte di Tolstoj sia stato proprio il *Barlaam e Ioasaf*. Un approfondimento potrà condursi esaminando i paralleli nella letteratura russa forniti da Tatiana Sklanczenko, *The Legend of Buddha's Life in the Works of Russian Writers*, in «Études Slaves et Est-Européennes», vol. IV (1959-60), pp. 226-34: 230, cit. in Volk, *Einführung*, p. 143, nota 13.

*Il pozzo e il miele.*

Nelle versioni arabe della vita del Buddha la struttura portante, in cui si narravano la sua nascita e formazione, era già intercalata da una serie di fiabe nella fiaba<sup>100</sup>, apologhi o parabole, come del resto avviene in tutti i testi tradizionali, che, se 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>101</sup>. È infatti attraverso la metafora, l’immagine, il simbolo, che l’insegnamento riesce a penetrare meglio nella psiche umana<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> È questa «una struttura che costituisce forse il piú 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 piú 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 *Stefanita e Icnelata* bizantino (vedi *supra*, § *Le vie del sincretismo*): Maltese, *La novella bizantina* cit., pp. 5-6; Id., *La migrazione dei testi* cit.

<sup>101</sup> Gli apologhi del *Barlaam e Ioasaf* sono stati ampiamente studiati come testi a sé stanti: cfr. *in primis* Sonet, *Le roman de Barlaam et Josaphat* cit., vol. I, pp. 18 sgg.; vedi anche *infra*, § *Altre migrazioni*.

<sup>102</sup> Non c’è nessuna parabola che compaia nel testo greco e nel testo arabo e manchi invece nel testo georgiano: cfr. *infra*, p. 37, nota B. 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 (*The Life of the Blessed Iodasaph* cit., pp. 394-98; cfr. Volk, *Einführung*, p. 100), che prova inoppugnabilmente la dipendenza del testo georgiano da quello arabo. Possiamo quindi affermare che in linea genetica 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): cfr. *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)* cit., pp. 142-43; Volk, *Einführung*, p. 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: sulla parabola del «re cannibale» vedi

Come spiegava Max Müller al pubblico inglese della Royal Institution, 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>103</sup>. Questo non è del tutto vero.

O meglio, è certamente vero per la parabola più nota, la terza, quella del Viandante e dell'Unicorno, che attraverso il canale del *Barlaam e Ioasaf* è dilagata in quasi tutte le letterature del mondo<sup>104</sup>, e che più limpidamente ha fatto balzare agli occhi l'origine indiana dell'intera narrazione<sup>105</sup>.

Lang, *The Life of the Blessed Iodasaph* cit., p. 395 e Volk, *Einführung*, p. 101. Compagno solo nel testo arabo tre parabole, Il Giardiniere, L'Uccello Qadim e La Lingua degli Animali, sulla natura dei profeti: cfr. Lang, *The Life of the Blessed Iodasaph* cit., p. 395 e Volk, *Einführung*, p. 101. Inoltre, nella parabola della Tromba di Morte, è al testo georgiano che si deve la tromba, mentre nella versione araba troviamo un tamburo: cfr. *infra*, p. 37 nota B. È evidente che il *Bilawbar* 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*, così come quella dell'unico cristiano presente alla disputa, Barachias: cfr. *infra*, pp. 181-82. 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: cfr. Lang, *The Life of the Blessed Iodasaph* cit., p. 395 e Volk, *Einführung*, p. 100. Eutimio apportò infine rispetto al suo esemplare georgiano alcune modifiche agli apologhi, non molte ma significative: cfr. *infra*, p. 37, nota B.

<sup>103</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»: Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., pp. 535-36.

<sup>104</sup> «Which has found its way into almost every literature of the world»: *ibid.*

<sup>105</sup> Volk, *Einführung*, p. 24 e note 98-100, dà conto dei primi studiosi che in Occidente, come si è visto, fecero questa scoperta: Stanislas Julien, nella sua traduzione degli *Avadāna*, e Édouard de Laboulaye, nella seconda parte della sua recensione ai volumi di Julien (Laboulaye, *Le Barlaam et le Lalita-vistara* cit., pp. 2-3): vedi *supra*, § *La vita del Buddha*

Un uomo è inseguito da un unicorno imbizzarrito. Non riesce a sopportare il suo terrificante nitrìto. 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 con le fauci spalancate. Aguzza lo sguardo per esaminare il punto di appoggio dei piedi e vede quattro teste di serpenti che spuntano dalla parete di roccia proprio a quell'altezza. Allora alza gli occhi al cielo e vede 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.

Uno dei piú incontestabili titoli di merito del *Barlaam e Ioasaf* è avere portato in Occidente questa parabola<sup>106</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>107</sup>. L'unicorno è la morte, che insegue l'uomo. Il burrone è il mondo. L'arbusto è la vita umana, costantemente erosa

e anche *infra*, § *Epilogo. Goa, 1612*. 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 piú aggiornato e puntuale contributo è quello di Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., con ampia ed esaustiva bibliografia; cfr. anche Piras, *Mercanzie di racconti* cit., pp. 275-77.

<sup>106</sup> Per il *Barlaam e Ioasaf* come veicolo della parabola in Occidente vedi la sintetica trattazione di Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Joasaph»* cit., pp. 356-67; Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., *passim*.

<sup>107</sup> «An explanation is hardly required»: Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 171.

dal topo bianco e dal topo nero, ossia dal passare 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. Circondato da 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>108</sup>.

«C'è a stento bisogno di spiegazione»: si potrebbe sentire. La parabola può essere interpretata altrimenti, e proprio lo spazio che lascia all'interpretazione spiega la sua inquietante bellezza e la sua diffusione virale in tutto il mondo antico<sup>109</sup>. Per esempio il topo bianco e il topo nero potrebbero essere non il giorno e la notte, ma il bene e il male. Sui quattro serpenti una discussione interminabile, che comporta anche interpretazioni dissonanti sulla genesi dell'apologo, ha opposto e ancora divide gli studiosi<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> Questa l'interpretazione di Max Müller, *ibid.*, p. 536; per l'albero come *axis mundi* o albero della vita (un fico, nel mosaico di Otranto – sul quale vedi *infra*, § *Vanitas vanitatum* – come nella tradizione buddhista) cfr. anche Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., pp. 16-17; sull'interpretazione generale dell'apologo vedi recentemente anche Piras, *Mercanzie di racconti* cit., pp. 275-76.

<sup>109</sup> Sarà lo stesso Ibn al-Muqfafa', l'autore della versione araba dell'VIII secolo del *Barlaam e Ioasaf*, a tradurre in arabo la versione medio-persiana composta nel VI secolo dal dotto iranico e medico di corte Barzoe (Burzōy) – non dunque, come precedentemente postulato, attraverso una mediazione siriana – all'interno del *Kalila wa Dimna* (altro testo che, per altri rami, si bizantinizzerà, come abbiamo visto, nello *Stefanita e Icnelata*, il cui autore, l'ebreo Simeone Seth, era anch'egli medico, non a caso forse, oltreché astronomo alla corte di Alessio I Comneno): cfr. F. de Blois, *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of «Kalilah wa Dimnah»*, Royal Asiatic Society, London 1990, pp. 34-37; Volk, *Einführung*, p. 108.

<sup>110</sup> Il particolare dei serpenti manca nella più nota tra le antiche versioni indiane dell'apologo, il *Mahābhārata* (per cui vedi *infra*, § *Vanitas vanitatum*). È stato ipotizzato che i quattro serpenti, immagine dei quattro umori del corpo, si siano insinuati nel *Barlaam e Ioasaf* proprio dalla versione della parabola fornita da Barzoe nell'introduzione autobiografica premessa quale Terzo Prolegomeno alla traduzione del *Pañcatantra* dal sanscrito al medio-persiano: vedi Volk, *Einführung*, pp. 109-10. Bar-

Una versione puntualizza che le gocce di miele provengono da un alveare: che cosa simboleggia?<sup>111</sup>. 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, come 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>112</sup>. Tra i moderni, la parabola è stata letta, in accordo in fondo con la variante zen, come elogio del coraggio di chi riesce a cogliere l'attimo e a 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,

zoe, in quanto medico di corte, è in effetti un candidato calzante per l'inserimento di questo accenno alla patologia degli umori, propria della medicina araba e greca. È stato evidenziato, tuttavia, che i quattro serpenti sono già nelle più antiche attestazioni figurative dell'apologo, che abbondano in ambito indiano e nell'arte buddhista ben prima dell'VIII secolo (dal 150 al 250 d.C.). All'origine della varietà caleidoscopica delle versioni orientali, prima ancora che occidentali, occorre quindi postulare una più antica fonte comune o, meglio, una pluralità di fonti, che gli studi odierni tendono a collocare in ambito giainista: vedi Volk, *Einführung*, pp. 111-13.

<sup>111</sup> Il dettaglio per cui il miele proviene da un nido di api è già nel *Mahābhārata* oltre che nella traduzione medio-persiana di Barzoe; nella versione araba, nel *Balavariani* e nel *Barlaam e Ioasaf* si parla genericamente di uno stillare di miele.

<sup>112</sup> Per una contestualizzazione dell'apologo nella letteratura zen e una sua esposizione sinteticamente quanto efficacemente commentata vedi N. Senzaki e P. Reys, *101 storie zen*, Adelphi, Milano 1973, p. 35; ma anche C. Lamparelli, *Il libro delle 399 meditazioni zen*, Mondadori, Milano 1996, pp. 45-46 (testo trasmessoci da Paolo Cesaretti). Una garbata analisi della "peregrinazione" dell'apologo dagli *avadāna* buddhisti fino alle letterature d'Occidente si legge peraltro in H. Matsubara, *À propos du «Dit de l'Unicorne», pérégrination d'un avadana*, in «La Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises», vol. XXII (1973), pp. 1-10.

si direbbe, anche il suo contesto, quando conclude che l'unico possibile piacere è diventare «un santo per se stessi».

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*<sup>113</sup>.

### *Vanitas vanitatum.*

La differenza fra Oriente e Occidente è incolmabile proprio nell'impianto dell'interpretazione morale dell'apologo. Per la filosofia indiana, nel cui contesto è stato analizzato a partire dalla dottrina delle *Upaniṣad* vediche<sup>114</sup>, gli antichi «segreti commentari» e «compimenti» dei *Veda*, esprime il carattere illusorio della vita, il fatto che l'esistenza fenomenica è apparenza, dissolta nella labilità di un tormentoso sogno – nelle versioni indiane all'origine della folle corsa non c'è un unicorno ma un elefante infuriato, simbolo dell'angoscia e dell'incubo «di chi vive immerso nell'oceano dell'esistenza terrena» – ed eventualmente

<sup>113</sup> C. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), Paris 1961, XXIV, p. 1286: «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>114</sup> Dove si ritrovano vari degli elementi confluiti nell'apologo: cfr. 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*, Istituto di glottologia, Genova 1971, in particolare p. 9, che si riallaccia a E. Kuhn, *Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnis*, in *Festschrift an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinem Freunden*, Kohlhammer, Stuttgart 1888, pp. 68-76.

riscattabile solo dalla salvezza nel risveglio, nel ritorno al Brahman eterno.

Anche se l'unicorno (*monokeros*) è stato introdotto da Eutimio<sup>115</sup>, è quindi indubitabilmente indiana la fonte originaria della quarta parabola del *Barlaam e Ioasaf*<sup>116</sup>. Ammesso che si possa postulare una sola fonte, o comunque dare a una sola la precedenza o la preminenza. La versione piú 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 Dhṛtarāṣṭra all'interno dello sterminato monumento dell'epica induista, il *Mahābhārata*, nella quinta lezione del libro undicesimo, al termine dei diciotto giorni

<sup>115</sup> Al quale non doveva sembrare convincente che un elefante impazzito desse la caccia a un uomo: nel mondo greco-bizantino l'elefante era simbolo dell'intelligenza, della docilità e dell'amicizia dell'animale verso l'uomo (anche se il tema dell'elefante imbrozzarrito non era sconosciuto: cfr. Volk, *Einführung*, pp. 105-6 e note), 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: cfr. J. W. Einhorn [sic!], *Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes. Die Parabel vom Mann im Abgrund*, in «Frühmittelalterliche Studien», vol. VI (1972), pp. 381-417, riprodotto e ampliato sotto il titolo *Die Parabel vom Mann im Abgrund: das Einhorn als Sinnzeichen des Todes*, in Id., *Spiritualis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, Fink, München 1998<sup>2</sup>, pp. 310-23, dove l'apologo del *Barlaam e Ioasaf* è specificamente analizzato. L'elefante è presente anche, sebbene marginalmente, nella figurazione del mosaico di Otranto (sul quale vedi *infra*, § *Vanitas vanitatum*): cfr. Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., p. 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 cfr. *ibid.*, p. 22.

<sup>116</sup> È stato Ernst Kuhn, nella monografia dedicata alla parabola dell'«uomo nel pozzo», a dare il primo posto, per l'origine, al *Mahābhārata*: Kuhn, *Der Mann im Brunnen* cit.; Kuhn non conosceva tuttavia la versione giainista, che, come si accennerà qui sotto, è considerata oggi dagli studiosi alla base delle successive elaborazioni: vedi Volk, *Einführung*, p. 109, nota 51, e soprattutto pp. 111-13, con elenco delle fonti giainiste.

di battaglia tra il Gange e la Yamuna<sup>117</sup>. Ma fin dall'inizio degli studi degli orientalisti comparatisti sul *Barlaam e Ioasaf* altre fonti sono state indicate con altrettanta se non maggiore ragione<sup>118</sup>. Nonostante quanto ritenuto in saggi anche recenti<sup>119</sup>, oggi «nessun indologo crede piú che la versione originaria sia quella del *Mahābhārata*»<sup>120</sup>. Com'è provato dallo studio dell'iconografia orientale<sup>121</sup>, le fonti giainiste e buddhiste sono sicuramente piú antiche sia nel nucleo simbolico, sia nello sviluppo del tema narrativo<sup>122</sup>.

Passando dall'India all'Occidente, la parabola si trasforma da metafora del carattere onirico dell'esistenza in im-

<sup>117</sup> *Mahābhārata* XI, V, 10-24: cfr. la traduzione di Zucco, *Il significato originario* cit., pp. 54-55; vedi anche Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., p. 4 e note.

<sup>118</sup> Secondo Stanislas Julien, come si è accennato, la parabola proveniva da una versione cinese degli *Avadāna*: Julien, *Les Avadānas* cit., vol. I, pp. 132 e 191. Nello stesso anno Theodor Benfey, pubblicando la traduzione dal sanscrito del *Pañcatantra*, ne postulò l'origine buddhista: T. Benfey, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen*, vol. I, Brockhaus, Leipzig 1859, pp. 80-83. L'anno dopo Felix Liebrecht ne trattò nel suo fondamentale lavoro sulle fonti del *Barlaam e Ioasaf*: Liebrecht, *Die Quellen des Barlaam und Josaphat* cit., pp. 314-44; per la presenza nel *Tripitaka* cinese e per le referenze agli ulteriori studi di ambito orientalistico vedi Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., p. 4 e note. Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 536, nota 2, rimanda già anche a paralleli e sviluppi occidentali per i quali vedi *supra*, § *Buddha «en travesti»*. La parabola era stata studiata per primo da Friedrich Rückert, il poeta romantico e orientalista: vedi Volk, *Einführung*, p. 110, nota 52. Fu pubblicata come testo a sé stante da Laboulaye a partire dalla traduzione francese del *Barlaam e Ioasaf* di Jean de Billy (1574): cfr. Volk, *Einführung*, p. 24.

<sup>119</sup> Cfr. ad esempio Zucco, *Il significato originario* cit., p. 49, secondo cui «la patria d'origine della parabola è l'India brahmanica, non del buddhismo, come ritenne il Benfey».

<sup>120</sup> Così Monika Zinn, cit. in Volk, *Einführung*, p. 111.

<sup>121</sup> In base ai materiali messi a disposizione da Monika Zinn, l'editore critico arriva a stabilire che solo dalle testimonianze iconografiche si possono dedurre una cronologia e un itinerario della parabola minimamente attendibili: vedi *ibid.*, pp. 110-11.

<sup>122</sup> Un elenco delle fonti giainiste oltreché buddhiste può trovarsi, come già indicato, *ibid.*, pp. 112-13.

magine 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>123</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 occidentale, che ha origine nelle miniature dei manoscritti, l'apologo viene accostato al *Qobelet*, proprio come nel testo greco di Eutimio<sup>124</sup>, e al quarto versetto del *Salmo* 144: «Homo vanitatis similis factus est, dies eius sicut umbra praetereunt»<sup>125</sup>.

L'utilizzo della parabola come *exemplum* nella letteratura edificante dell'Occidente<sup>126</sup> trova la sua spiegazione più

<sup>123</sup> Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Joasaph»* cit., p. 369.

<sup>124</sup> La parabola non solo è introdotta dalla fatidica citazione di *Qobelet* 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»: cfr. *infra*, p. 87 e *Repertorio biblico, ad loc.*

<sup>125</sup> È in un salterio del British Museum (Add. Num. 19, 352-208 Bl.) datato al 1066 che una miniatura ispirata alla parabola del Viandante e dell'Unicorno si ritrova affiancata al versetto in questione: certamente derivante da un esemplare miniato del *Barlaam e Joasaph* completo, è 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): vedi S. Der Nersessian, *L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph*, De Boccard, Paris 1937, p. 66; cfr. già A. Muñoz, *Le rappresentazioni allegoriche della vita nell'arte*, in «L'Arte», vol. VII (1904), p. 140, e la restante bibliografia addotta in Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Joasaph»* cit., p. 363, note 63-64; Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., pp. 8-9, con documentata analisi delle varianti iconografiche e delle loro diverse ascendenze; oltre alla sezione dei prolegomeni di Volk dedicata agli *Illustrationszyklen* (Volk, *Einführung*, pp. 525-81).

<sup>126</sup> Cfr. Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Joasaph»* cit., p. 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

chiaro e diffusa proprio nel sunto di Iacopo da Varazze<sup>127</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<sup>128</sup>. Ben più banale, la morale

buona condotta dell'ascoltatore [...], ma la sua salute eterna». Cfr. anche Piras, *Mercanzie di racconti* cit., pp. 281-82, per un parallelo con le 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>127</sup> Che, come abbiamo visto, inserì il *Barlaam e Ioasaf* nella sua *Legenda aurea*, uno degli snodi fondamentali nella catena di trasmissione del *Barlaam e Ioasaf* in Occidente: vedi *supra*, § *Buddha «en travesti»*.

<sup>128</sup> In quanto tale verrà ampiamente utilizzato nella predicazione medievale occidentale: cfr. C. Del Corno, *Exemplum e letteratura*, il Mulino, Bologna 1989, p. 9; e ricorrerà anche per questo nell'arte ecclesiastica: cfr. in particolare il bassorilievo scolpito da Benedetto Antelami nella lunetta del portale meridionale del battistero di Parma e le altre cinque occorrenze figurative individuate dagli studiosi nell'Italia dei secoli XII e XIV, per cui vedi Siclari, *L'apologo del «Barlaam e Ioasaph»* cit., *passim* e pp. 364-65; Tagliatesta, *Les représentations iconographiques* cit., pp. 11-12 (battistero di Parma), 12 (cappella di Sant'Isidoro nella basilica di San Marco a Venezia), 12-13 (rilievo della cattedra del duomo di Ferrara), 13-15 (affreschi dell'abbazia delle Tre Fontane a Roma), 15-16 (affreschi di Palazzo Corboli ad Asciano), con ampio corredo illustrativo; per la figurazione scorta nel mosaico della cattedrale di Otranto (certamente ibridata tuttavia con altre fonti novellistiche di ascendenza orientale e bizantina) vedi in particolare l'analisi iconografica condotta *ibid.*, p. 10, con illustrazioni, e l'indagine e discussione iconologica alle pp. 16-17; in generale sul mosaico di Otranto cfr. C. Frugoni, *Per una lettura del mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», vol. LXXX (1968), pp. 213-56; cfr. anche l'appassionata lettura del padre G. Gianfreda, *La fiaba di Barlaam e Ioasaf in India, nell'impero iconoclasta, nel mosaico di Otranto, nel mondo contemporaneo*, Edizioni del Grifo, Lecce 1999, pp. 53-76. La fortuna del *Barlaam e Ioasaf* nelle arti figurative occidentali è peraltro ben più ampia: dagli affreschi del XIII secolo ancora oggi visibili nella Gozzoburg di Krens al rilievo del monumento funebre di Adelaide di Champagne a Sainte Jeanne de Joigny, l'irradiazione artistica del romanzo e delle sue parabole è attestata da innumerevoli esempi iconografici. J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Mondadori, Milano 1977, all'interno del capitolo VII («Grandi temi buddhisti», pp. 225-54), menziona il *Barlaam e Ioasaf* (p. 235) nel contesto della trattazione della Danza macabra, a proposito dell'incontro del vivo col morto.

cristiana, e ben piú coercitiva l'univocità dei predicatori<sup>129</sup> rispetto alla sorridente ambiguità e libertà di senso della versione indiana, distaccata e 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>130</sup>.

*Altre migrazioni.*

Anche nelle altre parabole si percepisce un influsso orientale, ma nella maggior parte dei casi, contrariamente a quanto affermato da Max Müller, è difficile individuare una fonte indiana precisa. È il caso della prima e della seconda parabola, saldate insieme a formare un dittico: la storia della Tromba di Morte – il re la fa suonare davanti alla porta del fratello che ha osato rimproverargli la sua deferenza poco regale verso un gruppo di eremiti laceri e scheletrici dal digiuno: in realtà è lo stesso annuncio di morte che quegli asceti hanno fatto risuonare nell'animo del sovrano e per il quale meritano la sua umile riconoscenza<sup>131</sup> – e quella

<sup>129</sup> Il giudizio è, almeno stilisticamente, condiviso da Volk, *Einführung*, p. 107, dove è deplorata «l'astrazione un po' arida della parabola greca», contrapposta «alla freschezza narrativa» dei suoi antecedenti, in particolare di quello arabo.

<sup>130</sup> H. Hesse, *Siddharta*, traduzione italiana di M. Mila, Adelphi, Milano 1973, pp. 155-56.

<sup>131</sup> Nella versione araba anziché la tromba si trovava, come si è accennato, un tamburo: cfr. anche *infra*, pp. 37-38, nota v. Questa prima «doppia parabola» è stata studiata fin dall'Ottocento: le è dedicata la breve monografia di E. Braunholtz, *Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung*, Niemeyer, Halle 1884, i cui contenuti sono ripresi da Kuhn, *Barlaam und Josaphat* cit., pp. 74-75 e da J. Jacobs, *Barlaam and Josaphat. English Lives of Buddha*, Nutt, London 1896, pp. lvi-lxvii; nuova trattazione in J. C. Hirsh, *Barlaam and Iosaphat. A Middle English Life of Buddha*, Oxford University Press, London - New York - Toronto 1986, pp. 197-99; cfr. Volk, *Einführung*, p. 105, nota 34.

delle Quattro Arche, due dorate all'esterno ma riempite di ossa di morto, due spalmate di pece e bitume ma piene di gemme e profumi rari, parabola del divario tra sostanza e apparenza, ben nota in Occidente se non altro, come si è accennato, grazie al *Decameron* di Boccaccio<sup>132</sup> e al *Mercante di Venezia* di Shakespeare<sup>133</sup>.

Si è esitato a postulare una fonte originaria indiana per la terza parabola, quella dell'Uccellatore e dell'Usignolo, confronto tra un cacciatore e la sua preda, che riesce a sfuggirgli grazie alla sua saggezza. Se l'usignolo parlante e pensante è una figura nota alle fiabe, simboleggiando la lucidità dell'intellettuale rispetto alla forza coercitiva e all'avidità cieca del potere, nessun parallelo preciso è stato trovato in Oriente per questa sua ennesima declinazione<sup>134</sup>. Forse,

<sup>132</sup> Vedi Gower, *Confessio amantis* cit., pp. 495-96, in cui Macaulay, accostando la versione della prima novella della decima giornata del *Decameron* a quella della *Confessio amantis* di John Gower, scrive: «The tale of the *Two Coffers* is essentially the same story as that which we find in Boccaccio *Decam.* X. 1., and essentially different from that which is told in *Vit. Barlaam et Josaphat*, cap. VI, as a sequel to the story of the *Trump of Death*. The story which we have here and in Boccaccio is not at all connected with the idea of choosing by the outward appearance. The coffers are exactly alike, and the very point of the situation lies in the fact that the choice is a purely fortuitous one. The object was to show that they who complained were persons who had fortune against them, and that this was the cause of their having failed of reward, and total neglect on the part of the king»; cfr. anche *supra*, § *Buddha «en travesti»*.

<sup>133</sup> «Though it is used there for a different purpose», come segnalato già in Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 536, nota 1; Shakespeare attinse verosimilmente la fiaba alla versione inglese della *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, stampata da William Caxton a Westminster nel 1483: vedi *supra*, § *Buddha «en travesti»*.

<sup>134</sup> Le osservazioni su questa parabola di Kuhn, *Barlaam und Josaphat* cit., pp. 75-76, sono il punto di partenza per la monografia di Franz Tyroller sulla sua «diffusione nella letteratura mondiale», in cui è anche fornito ai lettori un tentativo di *stemma* genealogico: F. Tyroller, *Die Fabel von dem Mann und dem Vogel in ihrer Verbreitung in der Weltliteratur. Mit einem Stammbaum*, Felber, Berlin 1912. Né Tyroller (p. 164), né Hirsh, *Barlaam and Josaphat* cit., p. 199, hanno individuato un nucleo indiano d'origine: cfr. Volk, *Einführung*, p. 105 e nota 36.

come è stato ipotizzato, si tratta di una *Rückwanderung*, la migrazione di ritorno di «un germoglio greco» che «nell'età di Alessandro è stato trapiantato e fatto fiorire nel giardino delle meraviglie indiane»; finché il *Barlaam e Ioasaf* non l'ha riportato a diffondersi «in tutte le nazioni per l'utilità e la gioia di migliaia di lettori»<sup>135</sup>.

Per vie traverse la parabola dell'Uomo che aveva Tre Amici – che si inserisce nella narrazione come quinta, dopo l'apologo del Viandante e dell'Unicorno – ha dato luogo a una vasta letteratura. L'ingratitude dei due amici prediletti in virtù delle loro vistose qualità, la fedeltà di quello sottovalutato e trascurato, rientrando nell'universale esperienza umana, si prestavano a una pluralità di insegnamenti. Se nell'esegesi moraleggiante cristiana che ne dà Barlaam dietro richiesta di Ioasaf i primi due amici rappresentano gli effimeri beni terreni – il denaro e la famiglia, che già i vangeli prescrivevano di abbandonare nel cammino verso la salvezza – mentre il terzo, più mesto e dimesso amico incarna le buone azioni compiute, una varietà di altri significati serpeggia, in particolare, nella versione ebraica, forse influenzata da quella islamica, dei cosiddetti *Pirke De-Rabbi Eliezer*, un *midrash* che riprende gli insegnamenti dell'omonimo *tanna*, uno dei cosiddetti Saggi del Talmud<sup>136</sup>.

La sesta parabola, il Re di un Anno, narra l'antica usanza di «una grande città-stato» di nominare suo re un ignoto conferendogli il potere assoluto per un anno; salvo poi, alla scadenza del mandato, privarlo di tutto e condannarlo a uno spietato esilio. La fiaba, che trova modelli nella poe-

<sup>135</sup> Tyroller, *Die Fabel von dem Mann und dem Vogel* cit., p. 176.

<sup>136</sup> Si tratta probabilmente di un'opera pseudoepigrafica: cfr. I. Lévi, *Éléments chrétiens dans le Pirke Rabbi Eliezer*, in «Revue des Études Juives», vol. XVIII (1889), pp. 83-86, e la restante bibliografia citata in Volk, *Einführung*, p. 114, nota 66. Per i paralleli islamici vedi *ibid.*, p. 114 e note. Neanche in questo caso è identificabile una fonte indiana: vedi Kuhn, *Barlaam und Josaphat* cit., pp. 78-79.

sia gnomica buddhista<sup>137</sup>, potrebbe prestarsi anche a una lettura storico-antropologica, ricordando stranamente, ad esempio, l'antico rito ellenico del *tyrannos/pharmakòs*, in cui re e capro espiatorio si identificano<sup>138</sup>. Nella lettura di Barlaam invece, ben lontana dalla memoria del sacrificio precristiano, l'anno di regno è la vita, l'esilio è la morte, il destino dell'uomo non è segnato ma può riscattarsi in una ricchezza di vita ultraterrena.

La settima parabola, il Re e la Coppia Felice, racconta di un re saggio e del suo consigliere che in una passeggiata notturna osservano non visti una coppia poverissima vivere felicemente in un'abitazione sotterranea. Lo stupore del re per quella strana gioia di vivere, così lontana dal tedio della sua fastosa esistenza, è destinato a crescere quando apprende che, in un vertiginoso rovesciamento, è in realtà lui il povero che vive nella tenebra dell'ignoranza della «via che è senza pedaggio». Anche se non totalmente priva di paralleli indiani, questa fiaba, una delle ultime componenti della leggenda di *Barlaam*, già presente nella versione araba, è forse nata nel mondo islamico<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> Vedi *ibid.*, pp. 79-80. Da questa fiaba si diramerà prima un filone letterario autonomo in Olanda e Inghilterra e poi una storia teatrale a sé: cfr. Volk, *Einführung*, pp. 114 e 152 con nota 80. Partendo dal Re di un Anno il gesuita seicentesco Jakob Bidermann comporrà ad esempio la sua *Cosmarchia sive Mundi respublica*, il cui testo latino sarà tradotto in tedesco nel 1956 e rappresentato alla fine dello stesso anno a Ettal: vedi *ibid.*, p. 152 e note 77-78.

<sup>138</sup> Cfr. *infra*, p. 94, nota A; vedi anche Ronchey e Cesaretti, *Note sulla fiaba di Barlaam e Ioasaf* cit., p. 15, riprodotta *infra*, p. 289.

<sup>139</sup> È un altro dei casi in cui Eutimio innova: nella versione araba e nel *Balavariani* la coppia abita in un antro scavato in un mucchio di rifiuti e arredato con mobili plasmati nello sterco, mentre nel *Barlaam e Ioasaf* si tratta di uno scantinato a forma di grotta. Se una diretta fonte indiana è esclusa sia da Kuhn, sia da Volk, *Einführung*, p. 114, alcuni paralleli manichei e buddhisti e possibili assonanze con proverbi circolanti nell'antica India sono menzionati da Hirsh, *Barlaam and Iosaphat* cit., p. 201. Per i paralleli persiani e arabi, o meglio le variazioni sul celebre tema del re, o in questi casi del califfo, che percorre in incognito la città notturna, tuttavia di epoca posteriore, vedi Volk, *Einführung*, p. 114 e note.

Mancano del tutto precedenti indiani per l'ottava parabola, il Giovane Ricco e la Povera Fanciulla – cronaca del classico incontro tra il figlio di un ricco, sfuggito a un matrimonio di convenienza, e la figlia di un povero, che in realtà scopre piú ricca di lui sia moralmente sia materialmente – cosí come per la nona, quella, dal fondo ancora aspro ed enigmatico, della Gazzella Addomesticata che fugge dal palazzo del ricco sognando il deserto<sup>140</sup>.

Per l'ultima parabola, sui Demoni che fanno errare gli Uomini, raccontata dal mago Teuta, un apologo sulla potenza e inesorabilità dell'attrazione sessuale del maschio per la femmina, si ritrovano analogie con testi indiani, come il *Mahābhārata*<sup>141</sup> e il *Rāmāyaṇa*<sup>142</sup>, anche se nella narrazione di Eutimio la censura dei dettagli erotici, già evidente rispetto alle versioni georgiana e islamica, la misoginia monastica e l'appiattimento sullo stereotipo agiografico cristiano della tentazione dell'asceta disinnescano l'iniziale e paradossale umorismo dell'apologo, colto invece da Boccaccio<sup>143</sup>.

<sup>140</sup> Su queste due parabole vedi Jacobs, *Barlaam and Josaphat* cit., pp. CXXV-CXXVI, e Hirsh, *Barlaam and Iosaphat* cit., pp. 202-3.

<sup>141</sup> *Mahābhārata* III, 110-13: vedi Hirsh, *Barlaam and Iosaphat* cit., p. 203; Volk, *Einführung*, p. 115.

<sup>142</sup> Cfr. R. Volk, *Medizinisches im Barlaam-Roman. Ein Streifzug durch den hochsprachlichen griechischen Text, seine Vorläufer, Parallelen und Nachdichtungen*, in «Byzantinische Zeitschrift», vol. IC (2006), pp. 145-93: 184 e note 164-65.

<sup>143</sup> Come osserva Volk, *Einführung*, p. 115, nei paralleli con il *Mahābhārata* e con il *Rāmāyaṇa* la parabola è contestualizzata in un episodio, tradizionalmente agiografico, di tentazione di giovani asceti. Nella versione araba e nel *Balavariani* la storia ha un diverso sviluppo. Dopo la narrazione dell'apologo, i servitori del palazzo vengono sostituiti da giovani donne. Ma le arti seduttive femminili vengono rappresentate nel *Bilawbar* e nel *Balavariani* in modo molto piú ampio che nel *Barlaam* e *Ioasaf*. Manca inoltre sia nel *Bilawbar* sia nel *Balavariani* la strenua reazione di difesa del principe, presente solo nel testo greco. Elemento di censura il primo, tratto di moralismo il secondo, certamente legati all'intento di Eutimio, che non era solo di ellenizzare ma anche di cristianizzare, e al suo pubblico, che era in prima istanza monastico. La fiaba avrà una fortuna autonoma e si ritroverà ad esempio, come si è visto (cfr. *supra*, § *Buddha*

Per altri elementi, lasciamo al lettore il piacere di constatare le metamorfosi che dal *Mahābhārata*, dal *Rāmāyaṇa*, dal *Pañcatantra* e dalle altre possibili fonti induiste, giainiste e buddhiste hanno subito gli apologhi nella loro versione cristiana. E la sorpresa di riscoprirne le tracce, con ancora nuove trasformazioni e ulteriori adattamenti, nella letteratura occidentale, che continuerà a trasmetterli e ripulmarli incessantemente aggiornandone e attualizzandone i significati.

#### *Quattro vie.*

Come quelle dell'Uccellatore e dell'Usignolo, del Re di un Anno, dell'Uomo che aveva Tre Amici, della Tromba di Morte e delle Quattro Arche<sup>144</sup>, anche la parabola del Viandante

«*en travesti*»), nel *Novellino* e nell'introduzione alla quarta giornata del *Decameron* di Boccaccio, il cui rapporto con il *Barlaam e Iosaf* è stato ampiamente studiato: cfr. da ultimo Piras, *Mercanzie di racconti* cit.; vedi inoltre G. Frosini, *Fra donne, demoni e papere. Motivi narrativi e trame testuali a confronto nella Storia di Barlaam e Iosafas, nel Novellino e nel Decameron*, in «Medioevo Letterario d'Italia», vol. III (2006), pp. 9-36; vedi anche, della stessa: *Il principe e l'eremita. Sulla tradizione dei testi italiani della storia di Barlaam e Iosafas*, in «Nuovi Studi Medievali», vol. XXXVII (1996), pp. 1-63; *Dall'Oriente all'Occidente. Il romanzo di Barlaam e Iosafas: circolazione e utilizzazione dei testi*, in «Quaderni del M. AE. S.», vol. II (1999), pp. 113-43; *Dinamiche della traduzione, sistemi linguistici e interferenze culturali nei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc della Storia di Barlaam e Iosafas*, in «Hagiographica», vol. X (2003), pp. 215-40.

<sup>144</sup> La fiaba dell'Uccellatore e dell'Usignolo, già peraltro apparsa nel Giappone del Seicento, dove era stata portata, insieme al resto del *Barlaam e Iosaf*, dalla predicazione missionaria gesuita (vedi *infra*, § *Epilogo*). *Goa, 1612*), fu pubblicata come testo a sé stante a Monaco nel 1813 dal curatore di una raccolta di fiabe esopiche, Bernhard Joseph Docen. Undici anni dopo, a Vienna, in una rivista letteraria («*Jahrbücher der Literatur*», vol. XXVI [1824], pp. 20-52), Friedrich Wilhelm Valentin Schmidt (1787-1831), futuro studioso di Calderón de la Barca, pubblicò altre quattro parabole: il Viandante e l'Unicorno, l'Uomo che aveva Tre Amici, il Re di un Anno, il dittico della Tromba di Morte e delle Quattro Arche, nel contesto di una lunga recensione alla seconda edizione della

e dell'Unicorno arriverà all'Ottocento. Quasi contemporaneamente a Baudelaire nel *Mio cuore messo a nudo*, Tolstoj nelle sue *Confessioni* non solo menzionerà, come abbiamo visto, la «vita di Josaphat il Principe», identificandola *tout court* con «la vita del Buddha»<sup>145</sup>, ma citerà ampiamente la parabola «dell'uomo che precipita nel baratro» nel tracciare lo schema delle «quattro vie» aperte all'uomo moderno:

La prima via è quella dell'ignoranza. Consiste nel non sapere, nel non capire che la vita è male e insensatezza. Le persone di questa categoria – per la maggior parte donne, oppure uomini molto giovani e molto ottusi – non hanno ancora capito il problema esistenziale che si era presentato a Schopenhauer, a Salomone, a Buddha. Non vedono né il drago che le aspetta, né i topi che rodono gli arbusti cui si reggono, e leccano le gocce di miele. Ma lo fanno solo fino al momento in cui qualcosa attira la loro attenzione sul drago e sui topi, e allora il loro leccare il miele finisce. Da loro non ho nulla da imparare, non si può smettere di sapere quello che si sa.

La seconda via è quella dell'epicureismo. Consiste nell'approfittare per il momento dei beni che ci sono, pur conoscendo la condizione disperata della vita, nel non guardare né il drago né i topi, ma nel leccare il miele nel miglior modo possibile, specialmente se sull'arbusto ce n'è molto. È quello che Salomone esprime così: «Ho lodato la gioia, perché per l'uomo non c'è altro bene sotto il sole tranne il mangiare, il bere e il gioire. È ciò che lo accompagnerà in mezzo al suo lavoro, durante i giorni di vita che Dio gli dà sotto il sole. Mangia il tuo pane con gioia e bevi il tuo vino con cuore allegro. Godi la vita con la donna che ami durante tutti i giorni della vana vita che Dio ti ha dato sotto il sole per tutto il tempo della

*History of Fiction* di John Dunlop (Edinburgh 1816), in cui l'autore toccava anche la questione della paternità del *Barlaam e Joasaf* come insieme: cfr. Volk, *Medizinisches im Barlaam-Roman* cit. Un'edizione critica del testo greco di tutte le parabole (oltreché di alcuni passi teologici) venne data nel 1887 da Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph* cit., pp. 96-126, affiancata a estratti delle loro versioni araba ed etiopica.

<sup>145</sup> Cfr. *supra*, § *Buddha «en travesti»*.

tua vanità. Perché questa è la tua parte nella vita, in mezzo a tutta la fatica che fai sotto il sole. Tutto ciò che trova da fare la tua mano, fallo con tutte le tue forze. Perché nella dimora dei morti, dove andrai, non c'è più né lavoro, né pensiero, né scienza, né sapienza». A questa seconda via si attiene la maggioranza delle persone del nostro ambiente.

La terza via è quella della forza e dell'azione. Consiste nel distruggere la vita, una volta che si è capito che è male e insensatezza. Fanno così le rare persone forti e coerenti. Colta tutta la stupidità dello scherzo che è stato loro giocato, compreso che «il bene dei morti è superiore al bene dei vivi e che la cosa migliore è il non essere», si comportano di conseguenza e mettono bruscamente fine allo stupido scherzo, tanto più che per fortuna i mezzi ci sono: un cappio al collo, l'acqua, un coltello per trafiggersi il cuore, i treni sulle strade ferrate<sup>146</sup>. E le persone del nostro ambiente che agiscono così stanno diventando sempre più numerose. E, per lo più, agiscono così nel periodo migliore della vita, quando la forza d'animo è in piena fioritura e hanno acquisito ancora poche delle abitudini degradanti per l'intelletto umano. Io vedevo che questa era la via d'uscita più degna e avrei voluto agire così.

La quarta via è quella della debolezza. Consiste nel continuare a trascinare la vita, pur comprendendone il male e l'insensatezza e sapendo in anticipo che non ne può venire nulla. Le persone di questa categoria sanno che la morte è meglio della vita, ma non avendo la forza di agire ragionevolmente, di mettere al più presto fine all'inganno e di uccidersi, è come se aspettassero qualcosa. Questa è la via d'uscita della debolezza: se io so cosa è meglio e il meglio è in mio potere, perché non mi concedo il meglio?

Io appartenevo a questa categoria. Le persone della mia stessa specie, quindi, si salvano dalla terribile contraddizione attraverso quattro vie. Per quanto spasmodicamente mi concentrassi, tranne queste quattro vie non vedevo nient'altro<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> Tuttavia, ci sia consentito aggiungere, secondo il mantra di Dorothy Parker, «Razors pain you; | Rivers are damp; | Acids stain you; | And drugs cause cramp. | Guns aren't lawful; | Nooses give; | Gas smells awful; | You might as well live».

<sup>147</sup> Tolstoj, *La confessione* cit., cap. 7.

Tolstoj paragona implicitamente il precipitare del viandante alla caduta interiore da lui stesso sperimentata quando, nella sua ricerca di verità, dalla sapienza orale e sorgiva del popolo illetterato era scivolato negli approfondimenti scritti dei credenti:

Se ascoltavo i discorsi di un mužik su Dio, sulla fede, sulla vita, sulla salvezza, sentivo che mi si rivelava una conoscenza. Se mi avvicinavo al popolo, ascoltando i suoi giudizi sulla vita e sulla fede, sempre piú capivo la verità. [...] Ma bastava che incontrassi credenti istruiti, o che prendessi in mano i loro libri, e subito nasceva in me una specie di insicurezza, scontentezza, insofferenza alla conversazione, e sentivo che quanto piú andavo a fondo nei loro discorsi, tanto piú mi allontanavo dalla verità e sprofondavo nell'abisso<sup>148</sup>.

Nei novecento anni che separano le campagne russe di Tolstoj dall'Athos di Eutimio, l'apologo buddhista era stato ripasmato e perpetuato dalla tradizione ortodossa, che da Bisanzio si era trasmessa al nuovo impero russo, detentore, dopo la caduta di Costantinopoli in mano all'islam turco, del vessillo dell'ortodossia. Si era moltiplicato, all'inizio, nelle miniature, nelle stoffe e nelle altre creazioni dell'universo figurativo bizantino<sup>149</sup>. Aveva percorso un cammino sotterraneo, carsico, con alcuni affioramenti letterari nei versi degli ultimi poeti greci. Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo<sup>150</sup> era emerso nelle poesie di Manuele File,

<sup>148</sup> *Ibid.*, cap. 14; cfr. *supra*, § *Buddha «en travesti»*, dove abbiamo anche ipotizzato, in base appunto alle frasi del cap. 14 e all'immagine dello sprofondamento, che il *Barlaam e Ioasaf* sia stato il tramite principale di Tolstoj per la conoscenza della vita del Buddha.

<sup>149</sup> È un frammento di stoffa copta del X secolo, oggi conservato al Louvre (Inv. X 4903), a offrire quella che si ritiene in assoluto la prima testimonianza figurativa della parabola: vedi A. Kakovkin, *Koptskaja tkan' s izobraženiem pritčī iz «Povesti o Varlaame i Ioasafe»*, in «Vizantijskij Vremennik», vol. LIX (2000), pp. 222-25. Sulle prime miniature che la raffigurano vedi *supra*, § *Vanitas vanitatum*.

<sup>150</sup> Quando la doppia parabola della Tromba di Morte e delle Quattro Arche si ritrova nel poema demotico di Tommaso Sebastocratore:

per poi riaffondare nel grande bacino del sapere popolare e riemergere nuovamente a Creta nell'*Apokopos* demotico di Mpergades<sup>151</sup>.

Ma, prima di doppiare il xv secolo cretese e dirigerci di nuovo verso occidentale, guardiamo cosa accadde in un pomeggio d'estate dell'xi secolo tra le mura di Costantinopoli.

*Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048.*

Alla metà dell'xi secolo, nel sesto anno di regno del basileus Costantino Monomaco, uno sconosciuto latino si trovava «stretto da severi incarichi all'interno delle mura ricurve della Signora delle Città». Il suo «ardente amore per la ricerca» lo aveva portato «a cercare di trarre qualcosa di memorabile dai libri greci», come «un'ape tra i fiori variegati degli achèi».

Oppresso dalla solitudine, lontano da casa, «perplesso sul presente, inquieto sul futuro», mentre era assorto nei turbamenti un amico fraterno, di nome Leone, gli mise in mano un libro chiedendogli «di tradurlo, dal greco al latino, in un linguaggio semplice, come offerta a Dio e in memoria del santo Barlaam». Si trattava, gli disse, «di un'opera sconosciuta, risalente ai tempi dei tempi, che non era stata mai tradotta e fino ad allora rimasta sepolta nell'oblio».

Forse l'amico Leone era anche lui un latino, può darsi fosse in rapporto con il convento benedettino «degli amal-

vedi G. Danzeles, *Grammatologikes kai metrikes paratereseis ste Diegese tou sebastokratora Thoma*, in «Thesaurismata», vol. XXVII (1997), pp. 27-35: 27-31; R. Volk, *Das Fortwirken der Legende von Barlaam und Iosaph in der byzantinischen Hagiographie, insbesondere in den Werken des Symeon Metaphrastes*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», vol. LIII (2003), pp. 127-69: 127-28.

<sup>151</sup> Testo critico in Mpergades, *Apokopos; He boskopoula*, a cura di A. Stylianos, Ermes, Athena 1979<sup>3</sup>; lo sviluppo della parabola si trova ai vv. 1-66; cfr. Volk, *Das Fortwirken* cit., pp. 129-30 con nota 5.

fitani», che si trovava sull'Athos vicino a quello degli ibèri, e da lí avesse portato a Costantinopoli quell'esemplare del *Barlaam* greco<sup>152</sup>. Comunque, piú che per dovere di amicizia fu per eludere l'assillo dell'ansia «che portava la sua mente a errare qua e là» che l'occidentale angosciato cedette alle insistenze dell'amico e accettò il lavoro, impegnandosi «a tradurre parola per parola e alla lettera, secondo l'uso degli antichi» e ripromettendosi anzi «di chiarire il senso in certi punti, o anche modificarlo parzialmente», cosí che la sua versione «allo stesso tempo addolcisse la bocca al lettore diligente e la chiudesse al critico capzioso»<sup>153</sup>.

Questo si legge nel prologo dell'anonima traduzione latina, condotta «in sexto anno sanctissimi et triumphatoris domni Constantini Monomachi», dunque nei dodici mesi successivi all'11 giugno 1048<sup>154</sup>. Era il sessantesimo anno del suo autore, il trentunesimo della sua permanenza a Costantinopoli, e dalla redazione di Eutimio era in realtà trascorso solo qualche decennio<sup>155</sup>. Ancora meno era pas-

<sup>152</sup> Vedi *Hystoria Barlae et Josaphat. (La Historia De Barlaam y Josafat. Edición de Manuscrito VIII.B.10 de la Biblioteca Nacional de Nápoles*, a cura di J. Martínez Gázquez, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1997, p. 3; cfr. H. Peri (Pflaum), *La plus ancienne traduction latine du roman grec de Barlaam et Josaphat et son auteur*, in «Studi Medio-latini e Volgari», voll. VI-VII (1959), pp. 169-89; Chiesa, *Ambiente e tradizioni* cit., pp. 522-23; vedi anche Peeters, *La première traduction latine* cit., pp. 286-88; Kuhn, *Barlaam und Josaphat* cit., pp. 57 sgg.

<sup>153</sup> Vedi *Hystoria Barlae et Josaphat* cit.; cfr. Chiesa, *Ambiente e tradizioni* cit.; Peeters, *La première traduction latine* cit., pp. 276-312; Lang, *Introduction* cit., p. XXVII.

<sup>154</sup> Descrizione, notizie e bibliografia completa sull'anonima traduzione latina del 1048 (BHL 979b) in Volk, *Einführung*, pp. 495-98.

<sup>155</sup> Discende da questa versione costantinopolitana, leggendosi nel titolo e nel colophon rinvenuto da Wolff all'interno di un suo testimone, l'inaccurato codice della Biblioteca Nazionale di Napoli del XIV secolo censito da Poncelet (cfr. *infra*, § *Idoli e icone* e soprattutto § *Epilogo Goa, 1612*), una delle sole tre menzioni che in tutta la tradizione manoscritta del *Barlaam* e *Ioasaf* si trovano del nome di Eutimio quale autore, peraltro mendosamente traslitterato: *Hystoria Barlae et Josaphat* cit., p. 193, 2-3. Le altre due eccezioni alla concorde omertà dei testimoni del

sato dall'inclusione ufficiale di san Ioasaf nel Sinassario georgiano (1042-44)<sup>156</sup> e dalla stesura, da parte di un monaco georgiano, della lunga *Vita dei santi Giovanni e Eutimio* (1044-45)<sup>157</sup>.

Non fu questa prima traduzione, ma l'altra delle almeno due circolanti in Occidente nel XII secolo, a diventare la cosiddetta Vulgata latina del *Barlaam e Ioasaf*<sup>158</sup>. Il suo

*Barlaam* greco sono costituite dal coevo e altrettanto trascurato codice Parigino L (n. 112, pp. 421-24, in Volk, *Einführung*) e dal più antico (XII-XIV secolo) codice Marciano M (n. 151, pp. 476-82, *ibid.*), il cui titolo tuttavia, riscritto su superficie abrasa e poco leggibile, è forse contaminato proprio con la traduzione latina del 1048: vedi *ibid.*, pp. 91-92. Se «l'enigma dell'autore del romanzo greco di Barlaam e Joasaph sembra oggi risolto in modo soddisfacente», va ricordato dunque che «fino al tardo XIX secolo, nel dibattito erudito, di Eutimio Agiorita non si parlava neppure e il suo nome quale autore del *Barlaam* rischiava di cadere nel più completo oblio»: *ibid.*, pp. 94-95; vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>156</sup> Vedi Volk, *Einführung*, p. 87; san Io(d)asaf risulta comunque già venerato in Georgia nel IX-X secolo: cfr. *ibid.*, p. 146, e *infra*, § *Seta lavorata a damasco*.

<sup>157</sup> Sulla datazione della già menzionata *Vita dei santi Giovanni e Eutimio* vedi *supra*, § *Magnifici ospiti*.

<sup>158</sup> Descrizione, notizie e bibliografia completa sulla traduzione latina cosiddetta Vulgata (BHL 979) in Volk, *Einführung*, pp. 506-9; cfr. anche Sonet, *Le roman de Barlaam et Josaphat* cit., vol. I, pp. 73 sgg. Il titolo della Vulgata, edita due volte nel XV e più spesso nel XVI secolo, non indica il nome del traduttore latino, ma quello del presunto autore della versione greca: *Liber gestorum Barlaam et Josaphat servorum Dei, editus graeco sermone a Iohanne Damasceno viro sancto et erudito*, indicazione da cui peraltro deriva il diffondersi dell'errata attribuzione a Damasceno in Occidente, che si ritroverà attestata di lì a poco anche in Oriente. Interrogandosi sulla sua genesi, gli studiosi hanno rapidamente congetturato che l'originale greco su cui la traduzione era stata condotta fosse acefalo: doveva essere privo non solo dell'*inscriptio* originale, ma anche del prologo e del primo terzo del primo capitolo, dato che esordiva «Cum cepissent monasteria construi», con lunga lacuna all'inizio del testo. Era quindi probabile che il titolo provenisse dal traduttore, il quale poteva avere attribuito l'opera a Damasceno o in base a un'annotazione marginale (che costituirebbe allora la prima attestazione greca di questa paternità, indicata in seguito da alcuni manoscritti del XIII secolo e già peraltro presente in una *Vita* di Damasceno [BHG 884] prodotta in ambito arabo nell'XI, per la quale vedi Volk,

esemplare greco era stato portato da Costantinopoli all'abbazia di Saint-Denis, appena fuori Parigi, nel 1167<sup>159</sup>. Fu da questo ceppo che la storia del Buddha contagiò maggiormente il mondo occidentale e diede subito origine, come si è visto, a una nuova pandemia letteraria in volgare<sup>160</sup>.

A partire dalla traduzione Vulgata del *Barlaam e Ioasaf* i fratelli de Billy lavorarono alla traduzione filologica firmata da Jacques e stampata nel 1577, dopo che nel 1574 Jean, come si è visto, ne aveva pubblicato quella francese<sup>161</sup>.

*Einführung*, pp. 35 sgg.), oppure desumendola dalle numerose citazioni damasceniche presenti nell'opera. Sull'attribuzione a Damasceno vedi anche *infra*, § *Seta lavorata a damasco*.

<sup>159</sup> Dal futuro abate Willelmus Medicus (Guillaume De Gap o Guillaume La Mire), che lo aveva portato da Costantinopoli nel 1167 insieme ad altri codici greci, tra cui una preziosa copia del corpus dello pseudo Dionigi Areopagita (l'attuale Par. gr. 933), opera già dal IX secolo eminentemente legata sia alla storia dell'abbazia, sia a quella della fortuna della mistica e della dottrina del potere regale di Bisanzio in Occidente: cfr. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Puf, Paris 1975, pp. 133 sgg.; R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde*, Aubier, Paris 1954; R.-J. Loenertz, *La légende parisienne de Saint Denis l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, in «*Analecta Bollandiana*», vol. LXIX (1951), pp. 217-37 (= Id., *Byzantina et Franco-Graeca*, vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1970, pp. 163-83). Sull'arrivo per questo tramite del *Barlaam e Ioasaf* in Francia vedi Volk, *Einführung*, p. 2, con bibliografia alle note 8 e 9.

<sup>160</sup> Vedi *supra*, § *Buddha «en travesti»*.

<sup>161</sup> Dall'edizione del 1577 discende la divisione del testo in 40 capitoli, che da allora in poi sarà introdotta anche nelle edizioni recensorie basate sulla Vulgata: cfr. *infra*, *Nota al testo*, p. cxxi. I due dotti fratelli de Billy corressero la Vulgata nell'edizione basileense del 1535 (vedi Volk, *Einführung*, p. 5, nota 19), accostandovi il testo greco del manoscritto Par. gr. 1125, un rappresentante della famiglia «c» (la traduzione da correggere seguiva invece la famiglia «b»: *ibid.*, p. 11; per la divisione della tradizione manoscritta in famiglie vedi *infra*, *Avvertenza*, pp. cx-cxi). Come ha dimostrato Emil Gamillscheg (cit. in Volk, *Einführung*, p. 10, nota 33), sul *recto* del primo foglio di questo codice cartaceo del XV secolo la mano dell'umanista Pierre Moreau aveva vergato un breve titolo, con una glossa latina che indicava quale autore un monaco Giovanni (non di San Saba ma Sinaita); la stessa mano aveva integrato coerentemente il titolo al f. 2r (in origine f. 1). Se Jean de Billy, nella traduzione francese del 1574, lasciava al lettore la scelta tra i due Giovanni – il Damasceno

Entrambe contribuirono ulteriormente alla diffusione del romanzo di Barlaam. Ma fu da quella latina del 1577, contenente l'*incipit* originale, mancante invece nella Vulgata, che l'Occidente ebbe notizia della sua matrice indiana.

Erano gli anni in cui nella Roma della Controriforma Cesare Baronio e i suoi amici revisori dell'Indice stavano costituendo il *Martirologio Romano*. Nel 1583 Barlaam e Ioasaf vi furono inseriti, al giorno 27 novembre (la chiesa greca ortodossa festeggia invece san Ioasaf il 26 agosto), come santi «apud Indos Persis finitimos, quorum actus mirandos sanctus Johannes Damascenus conscripsit». Fu piú disincantata che drastica la riflessione di Roberto Bellarmino, il quale, giustamente scettico sull'attribuzione del *Barlaam e Ioasaf* a Damasceno<sup>162</sup>, molto dubbioso sia dell'autenticità sia

no e il misterioso Giovanni monaco menzionato dalla maggior parte dei manoscritti greci –, Jacques (Iacobus Billius), nella traduzione latina del 1577, pubblicata in calce alla piú ampia versione delle opere di Damasceno (vedi *ibid.*, p. 13, nota 42), si pronunciava, prevedibilmente, a favore della paternità di costui, corroborato peraltro dai già menzionati elementi testuali: non solo dall'abbondanza di formule e argomenti teologici direttamente derivanti da Damasceno, ma anche e soprattutto dall'affinità fra la tecnica quasi musiva d'intarsio di citazioni nel *Barlaam e Ioasaf* (per la quale vedi *infra*, § *Seta lavorata a damasco*) e il metodo damascenico del «creare citando». Come Damasceno non solo nel *De fide orthodoxa* ma in quasi tutte le sue opere inglobava nell'argomentazione *excerpta* di Basilio, Gregorio di Nazianzo e altri padri, così, secondo Billius, l'autore del *Barlaam*, ma senza citare la fonte. Jacques de Billy fu in effetti il primo a dipanare, come abbiamo accennato, nel *Barlaam e Ioasaf*, non solo l'intreccio di citazioni bibliche, ma anche, e ancor piú, la rete di quelle patristiche (cfr. *ibid.*, pp. 13-14 e note). Per la discussione sulla paternità e le ulteriori ancorché fallaci argomentazioni addotte dai successivi studiosi a favore dell'attribuzione a Damasceno, dominante in Occidente ma solo minoritariamente e tardivamente diffusa, come si è detto, nei manoscritti bizantini, vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>162</sup> Bellarmino, che confrontava le traduzioni latine senza il testo greco, dubitava della paternità damascenica anche per la presenza, tra gli insegnamenti impartiti da Barlaam, della versione occidentale della dottrina della processione dello Spirito Santo: dal Padre e dal Figlio (il famoso *Filioque*), anziché dal Padre *attraverso il Figlio*, secondo l'ortodossia orientale direttamente derivante dal simbolo niceno-costantinopolitano: «Historia Barlaam et Josaphat insignis et utilis est. Sed quia Barlaam dum insti-

della genuinità di quell'*opus fabulosum*<sup>163</sup>, finì per addurne quale prova la tautologica circostanza «che l'autore alla fine

tuit discipulum suum Josaphat jubet eum credere in Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedentem, dubitatio exorta est, an hoc opus esse potuerit Joannis Damasceni»; ma controbieitava a se stesso che «particula illa ex Filio videtur addita ab aliquo; nam in nova editione per Billium castigata non habetur ex Filio»: R. Bellarmino, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Romae 1613, cit. in L. Allatius, *De S. Joanne Damasceno prolegomena. Ex opere ejusdem inedito «De libris apocryphis»* (pubblicazione postuma), in *Joannis Damasceni [...] Opera omnia*, a cura di M. Lequien, vol. I, Delespine, Paris 1712, rist. in PG 94, coll. 118-92: 153-54; cfr. Volk, *Einführung*, p. 16. Il *Filioque*, una delle cause formali della scissione del 1054 tra le chiese ortodossa e cattolica, era stato in effetti inserito dal traduttore della Vulgata, che lavorava un secolo dopo il cosiddetto scisma d'Oriente. Il grande gesuita aveva comunque ragione sull'inautenticità dell'attribuzione a Damasceno, che sarebbe stata intuita in seguito da più di un attento studioso (citiamo fra tutti, oltre all'implicito giudizio di Leone Allacci, i pronunciamenti espliciti di Matthaeus Rader, Casimir Oudin, Friedrich Wilhelm Valentin Schmidt: cfr. *ibid.*, pp. 21-22) oltre che da Michel Lequien (il quale, nella sua edizione dell'*Opera omnia*, esclude il *Barlaam e Ioasaf* dal novero degli scritti autentici di Damasceno: vedi M. Lequien, *Praefatio generalis*, in *Joannis Damasceni [...] Opera omnia* cit., §§ 12 e 21), e sarà inoppugnabilmente dimostrata negli studi e nella nuova edizione critica di Robert Volk, pubblicata tra il 2006 (vol. II) e il 2009 (vol. I), che solo oggi ha sostituito l'*editio princeps* di Jean François Boissonade, pubblicata nel 1832 nel quarto volume dei suoi *Anecdota Graeca*, entrata nella *Patrologia Graeca* del Migne a partire dal 1860 e sulla quale gli studiosi avevano lavorato finora: vedi *Avvertenza*, p. CIX, nota 4. Della questione della paternità parleremo ancora *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>163</sup> Sulla differenza tra testi agiografici «autentici» (nel senso della veridicità storica) e «genuini» (in senso filologico) nella classificazione di Baronio e degli altri estensori del Martirologio Romano cfr. S. Ronchey, *Indagine sul martirio di San Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, introduzione di G. Clemente, Istituto Storico Italiano per il Medioevo (*Nuovi Studi Storici*, 6), Roma 1990, pp. 225-40, riprodotto con integrazioni in S. Ronchey, *Il Martirio di San Policarpo e gli antichi Atti dei martiri da Baronio a oggi: dottrina ufficiale e realtà storica*, in R. F. Taft (a cura di), *The Christian East, its Institutions & its Thought. A Critical Reflection*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1996, pp. 651-70, e in S. Ronchey, *Baronio e gli antichi Atti dei Martiri: dottrina ufficiale e realtà storica*, in L. Gulia (a cura di), *Baronio e le sue fonti*, atti del convegno internazionale di studi (Sora, 10-13 ottobre 2007), Sora 2009, pp. 301-25. Sul *Barlaam e Ioasaf* come *opus fabulosum* vedi quanto scrive Friedrich Wilhelm Valentin Schmidt nella sua citata recensione alla *History of Fiction* di John Dunlop, considerando nondimeno l'opera «una delle apologie più significative della vita eremitica che si potrebbero mai comporre» (pp. 29-30).

del racconto invochi i santi Barlaam e Ioasaf e che la Santa Romana Chiesa li veneri come tali il 27 novembre»<sup>164</sup>. Da parte sua, l'ancora piú sapiente Leone Allacci commentò che i due santi non avevano piú probabilità di essere realmente esistiti dell'Utòpia di Tommaso Moro<sup>165</sup>.

Anche il dotto greco prestato alla Roma dei papi doveva essere non poco disincantato sull'attribuzione a Damasceno se aggiunse, con appena dissimulata ironia, che alcune delle frasi presenti nella storia potevano essergli attribuite in quanto un neoconvertito come Ioasaf non sarebbe stato in grado di citare a mente tanti passi della Bibbia. In seguito, l'assunzione di Ioasaf tra i santi cristiani sarà definita «una barzelletta della storia delle religioni»<sup>166</sup>.

Se tutto questo non faceva che testimoniare tanto piú la forza di suggestione subliminale, l'attrattiva interconfessio-

<sup>164</sup> È una *variatio* dell'argomento addotto dello stesso Billius: il dotto benedettino aveva dichiarato che dubitare delle parole conclusive dell'autore, in cui afferma di avere ricevuto la storia di Barlaam e Ioasaf da «rispettabili persone incapaci di menzogna», avrebbe significato «prestare piú fede ai propri sospetti che alla carità cristiana, la quale tutto crede»: vedi I. Billius, in *Domini Ioannis Damasceni De Barlaam et Iosaphat Historia*, in *Sancti Ioannis Damasceni opera, multo quam unquam antehac auctiora, magnaue ex parte nunc de integro conversa per Iacobum Billium Prunaecum*, Parisiis 1577, f. 557r-v (*Prolegomena*).

<sup>165</sup> Furono pubblicati postumi nel 1712, all'interno dell'edizione damascenica di Lequien, i *Prolegomena* di Allacci, dove il *Barlaam e Ioasaf* è accostato anche alla *Ciropedia* di Senofonte e dove in onore della «ragion di chiesa» vengono addotte motivazioni di facciata non meno pretestuose di quelle di Bellarmino: il fatto in sé che i due santi siano inclusi non solo nei *Menei* dei greci ma anche nel *Martirologio* della chiesa romana impedisce di supporli leggendari: vedi Allatius, *De S. Joanne Damasceno prolegomena* cit., coll. 153-54.

<sup>166</sup> «Witz der Religionsgeschichte»: M. Henning, *Der «Götze» Buddha – ein Heiliger der katholischen Kirche*, in «Das freie Wort», vol. I (1902), pp. 157-59: 157, cit. in Volk, *Einführung*, p. 148. Le traduzioni latina e francese dei fratelli de Billy saranno seguite da quella tedesca, pubblicata postuma all'inizio del Seicento, del conte Schweickhart di Helfenstein (*ibid.*, pp. 148-49 e note). Nel 1642 un'altra traduzione francese sarà fornita dal gesuita Antoine Girard (*ibid.*, p. 150, nota 64). Per le ulteriori traduzioni ottocentesche e novecentesche vedi *ibid.*, pp. 512-15.

nale, l'oggettivo magnetismo di quella storia di estraniamento e risveglio dall'inganno del mondo, nessuno realizzava però, nonostante l'ormai esplicita indicazione della provenienza «dalle terre indiane», chi fosse realmente l'esotico e seducente santo suo protagonista, chi si celasse sotto il nome di Ioasaf, quale formidabile travestimento avesse trovato il bodhisattva per spingere la sua predicazione nelle plaghe occidentali dominate da quel Gesù - Yassou - Yus Asaf che secondo il guru islamico Mirza Ghulam Ahmad non poteva non essere anche lui *naturaliter* buddhista, e in quanto tale seppellito definitivamente, dopo la sua resurrezione, nelle lontane montagne del Kashmir.

*Seta lavorata a damasco.*

In realtà Ioasaf era già considerato santo in Georgia nel IX-X secolo<sup>167</sup>, prima del suo inserimento nel Sinassario e prima che nascesse il *Barlaam e Ioasaf*. Quell'iniziale santificazione era evidentemente legata al *Balavariani*, che dunque, al momento in cui Eutimio si accinse a tradurlo, o meglio a trasportarlo e trasferirlo nell'alveo intellettuale bizantino, era già un testo importante per il cristianesimo georgiano. Ma, se il *Balavariani* è la prima rielaborazione cristiana di una materia alla sua origine buddhista, poi diventata musulmana, e dipende dalla versione araba, a sua volta dipendente da quella persiana<sup>168</sup>, il *Barlaam e Ioasaf* greco, nella sua sostanza, è solo in parte una traduzione

<sup>167</sup> San Io(d)asaf veniva allora festeggiato in Georgia il 19 maggio, come attesta un inno a lui dedicato, pubblicato nel 1961 e sul quale vedi H. Métrévéli, *Du nouveau sur l'hymne de Ioasaph*, in «Muséon», vol. C (1987), pp. 251-58; cfr. Volk, *Einführung*, p. 58 e nota 294, p. 146 e nota 32. L'ingresso ufficiale nel Sinassario risale invece agli anni quaranta dell'XI secolo: vedi *supra*, § Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048.

<sup>168</sup> Cfr. *supra*, § Una scatola cinese e § Magnifici ospiti.

del *Balavariani*. Le trasformazioni che la struttura narrativa e le dieci «fiabe nella fiaba» attorno alle quali si svolge la storia del Buddha bizantino subirono nel loro cammino dal *Mahābhārata*, dal *Rāmāyaṇa*, dal *Pañcatantra* e dalle altre fonti indiane e orientali furono in definitiva modeste rispetto a quelle che apportò ad altre parti del testo<sup>169</sup> il nobile caucasico arrivato a Bisanzio a nove anni, nel 964, e consacrato per quasi mezzo secolo, fra gli anni settanta del novecento e gli anni venti del Mille dopo Cristo, a un'opera di mediazione tra culture che comportava anche la creazione consapevole di nuovo materiale.

Sull'ordito di eventi e parabole della prima versione cristiana della vita del Buddha, già di per sé abbastanza nota e venerata in ambito georgiano da promuovere il suo protagonista nuovo santo, Eutimio intrecciò una trama teologica della finezza di un damasco: un tessuto di seta con ordito e trama di un colore, il cui disegno risalta dal fondo per contrasto di lucentezza.

Il *Barlaam e Ioasaf* è seta, lavorata a damasco. Del resto, «per mano di un monaco bizantino questa fiaba penetrò, come il seme del baco da seta, i confini dell'Impero dei Romèi, per poi proliferare nei vivai delle parti slave e occidentali»<sup>170</sup>.

Nel cangiante lavoro di tessitura dell'ospite straniero allevato alla *paideia* ellenica di Costantinopoli, il disegno d'insieme dell'opera si occidentalizza e assume una speciale luminosità greca. Forse Eutimio non fu il solo a lavorarci: forse furono piú d'uno ad alternarsi al telaio, in una gara

<sup>169</sup> Eutimio modifica, ampliandoli, raffinandoli o comunque adattandoli al suo pubblico, anche elementi della narrazione vera e propria, intervenendo sul suo modello con una sensibilità e un'attenzione che smentiscono i giudizi di alcuni studiosi (per i quali vedi *infra*, § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*): cfr. Volk, *Einführung*, pp. 101-4.

<sup>170</sup> Ronchey e Cesaretti, *Note sulla fiaba di Barlaam e Ioasaf* cit., p. 19, riprodotta *infra*, p. 292.

di bravura simile ad alcuni dei giochi di società praticati alla corte di Costantinopoli e nelle dimore delle sue cerchie intellettuali<sup>171</sup>.

Le componenti principali e piú ovvie dell'orchestrazione del testo, che già nell'Ottocento inducevano gli orientalisti a constatare con tristezza come la vita bizantina del Buddha fosse in fondo solo un'«esposizione didattica delle principali dottrine della religione cristiana»<sup>172</sup>, sono, accanto al basso continuo delle citazioni scritturali, voci ecclesiastiche dei primi secoli dell'impero. Nella partitura si fondono i padri cappadoci – Gregorio di Nazianzo e Basilio anzitutto – e Giovanni Crisostomo<sup>173</sup>, ma anche apologeti e storici della chiesa<sup>174</sup>, e poi testi ascetici – come la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, che sappiamo Eutimio tradusse<sup>175</sup> – e,

<sup>171</sup> È stata implicitamente o esplicitamente ipotizzata da alcuni studiosi (vedi in particolare Lang, *The Life of the Blessed Iodasaph* cit., p. 406; cfr. *infra*, § *Epilogo. Goa, 1612*) e in definitiva avvalorata da Volk, pp. 94-95, la presenza intorno a Eutimio di un gruppo di lavoro, se non di un vero e proprio colto circolo letterario, al quale poterono appartenere, oltre all'igumeno Giovanni/Abulherit, anche personalità intellettuali esterne al monastero di Iviron, di ambiente costantinopolitano. Sulla paternità di Eutimio, le sue modalità di lavoro e l'ipotesi che l'anonimato sia stato, da lui e/o dal suo gruppo, fin dall'inizio deliberatamente perseguito, vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre e § Epilogo. Goa, 1612*.

<sup>172</sup> Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 535: «The real object of the book is to give a simple exposition of the principal doctrines of the Christian religion».

<sup>173</sup> Nella maggior parte tramite il florilegio crisostomico di Teodoro Dafnopata, per la cui rilevanza ai fini della datazione dell'opera, vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*. Nel testo si trovano altri intarsi di citazioni crisostomiche, di provenienza a volte spuria, come quello segnalato *infra*, p. 117, nota D, simile al sapiente montaggio di citazioni di Nazianzeno e Damasceno incastrate tra loro alle pp. 128-30, su cui vedi nota A.

<sup>174</sup> A parte l'*Apologia* di Aristide (per la quale vedi *infra*, § *Idoli e icone*), ad esempio Nemesio di Emesa: sue citazioni sono incastonate nell'esposizione sul libero arbitrio di p. 104, un collage di *auctoritates* patristiche tra cui Nemesio spicca accanto a Damasceno (vedi nota c *ad loc.*) o Teodoreto di Cirro (vedi p. 259 con nota B).

<sup>175</sup> Vedi *supra*, § *Una scatola cinese*.

naturalmente, agiografici<sup>176</sup>. Se qua e là risuonano echi di testi classici e profani<sup>177</sup>, forse il timbro piú sorprendente è quello dato, a sorpresa, da alcune sequenze derivate dal testo cardine della teoria bizantina della regalità<sup>178</sup>: i *Capitoli parenetici* dello pseudo Agapeto, inseriti con quasi impercettibile variazione di tono in luogo del meno sonante *speculum principis* che si ritrova nell'antecedente georgiano, a sua volta mutuato da quello islamico<sup>179</sup>.

Ma il motivo ricorrente, il *pattern* che piú di ogni altro spicca è la presenza fissa, l'insistita efflorescenza degli svi-

<sup>176</sup> Come la *Vita di Maria Egiziaca*, composta da Sofronio di Gerusalemme tra il VI e il VII secolo: ne derivano 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. Anch'essa tradotta in georgiano da Eutimio, confluisce nel *Menologio* di Simeone Metafrasta per il tramite del *Barlaam e Ioasaf* e nella forma che vi aveva assunto: vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre*. Fra gli altri testi agiografici utilizzati, merita menzione qui 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 (p. xxii). Tuttavia, come argomentato da Volk, *Einführung*, pp. 118-20, 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. Sull'importante questione del rapporto tra Simeone Metafrasta ed Eutimio vedi *infra*, § *Damasceno piccolo grande padre* e § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*.

<sup>177</sup> Come ad esempio il riecheggiamento da Euripide o l'episodio mitologico probabilmente tratto da Apollodoro, sul mito di Zeus che fulmina Asclepio: vedi *infra*, p. 191, nota c. Tra le citazioni profane possiamo includere anche i proverbi, di cui Eutimio fa uso, peraltro con esplicito riferimento alla tradizione paremiografica: vedi ad esempio p. 167 con nota b.

<sup>178</sup> Cfr. p. 159 e soprattutto pp. 237 e 253-54.

<sup>179</sup> Dell'inserimento del testo dello pseudo Agapeto nel *Barlaam e Ioasaf* si dà ulteriore conto *infra*, § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*; sullo *speculum principis* del *Balavariani* (*The Balavariani [Barlaam and Josaphat]* cit., pp. 174-78), desunto dal *Bilawbar*, vedi G. Prinzing, *Beobachtungen zu «integrierten» Fürstenspiegeln der Byzantiner*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», vol. XXXVIII (1988), pp. 1-31: 5-6 e nota 12.

luppi di un tema cruciale: la teologia dell'immagine, uno dei grandi nodi della filosofia bizantina.

Il nucleo piú importante e piú ampiamente svolto nell'opera si articola in citazioni del grande padre della chiesa che fu il teologo di riferimento della Bisanzio posticonoclasta, il faro dell'ortodossia: Giovanni Damasceno<sup>180</sup>.

*Damasceno piccolo grande padre.*

Molti hanno creduto che Damasceno, «il Tommaso d'Oriente», fosse l'autore del *Barlaam e Ioasaf*: tra gli occidentali e tra i moderni<sup>181</sup>, ma già in alcuni casi tra gli antichi e tra i bizantini<sup>182</sup>. Questa attribuzione, seppure forse in-

<sup>180</sup> Come già colto da Billius e come già anticipato sopra a proposito della sua traduzione: vedi § *Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048*. In particolare deriva dall'*Expositio fidei*, che si citerà nelle note al testo secondo l'edizione critica di Kotter: vedi *infra*, p. 41, nota A.

<sup>181</sup> L'attribuzione a Giovanni Damasceno del *Barlaam e Ioasaf* nella bizantinistica moderna si deve principalmente all'influsso di Franz Dölger, il quale, inizialmente concorde con la posizione di Peeters, se ne discostò in modo drastico, diventando il piú acceso sostenitore della paternità damascenica, durante il suo soggiorno del 1946-48 nell'abbazia benedettina di Scheyern in Baviera: cfr. *Avvertenza*, p. CXI e nota 9. Le obiezioni di Dölger alla tesi di Peeters si sono rivelate, tuttavia, tanto piú insostenibili dopo gli studi di Viktor Tiftixoglu, le cui puntuali controdeduzioni, tratte dal manoscritto della sua relazione al XX Congresso degli Orientalisti Tedeschi del 1977 (rimasto inedito nella sua interezza, ma vedi V. Tiftixoglu, *Der byzantinische Barlaam-Roman, Metaphrase einer georgischen Vorlage*, in W. Voigt [a cura di], *XX. Deutscher Orientalistentag vom 3.-8. Oktober 1977*, Steiner, Wiesbaden 1980, pp. 197-99: 198) sono esposte da Volk, *Einführung*, pp. 62-66; e dopo le ricerche di Volk stesso, svolte peraltro nel contesto della medesima abbazia di Scheyern: vedi *ibid.*, pp. 47 sgg.

<sup>182</sup> Come si è anticipato sopra, § *Terzo intermezzo. Costantinopoli 1048*, nei manoscritti bizantini l'attribuzione del *Barlaam e Ioasaf* a Damasceno non è antica, ma è attestata solo a partire dalla fine dell'XI secolo, peraltro sulla base di un'interpretazione errata, o «orientata» del suo *incipit*: il «Giovanni monaco di San Saba» che è detto «avere recato» la storia a Gerusalemme «dalle piú remote plaghe della Terra degli Etiopi,

consapevolmente, assecondava uno schema che in età post-iconoclasta si era applicato anche ad altri scritti di paternità discussa, vuoi perché incerta, vuoi perché l'autore era sospettabile di appartenere alla fazione iconoclasta; o anche semplicemente perché i testi in questione intervenivano su temi propri del dibattito teologico del tempo della lotta sulle immagini. In casi del genere, la paternità veniva attribuita al campione dell'ortodossia iconodula quanto meno per garantirne, sotto il nome illustre, la trasmissione<sup>183</sup>.

È il meccanismo indicato ad esempio nel XII secolo da Eustazio di Tessalonica, forse il più grande di tutti i filologi bizantini, per il sontuoso, difficilissimo canone giambico sulla Pentecoste incluso nel cosiddetto corpus di Cosma e Giovanni: un inno ancora oggi in uso nella liturgia bizantina

detta anche degli Indiani», viene *tout court* considerato autore del testo: cfr. *Avvertenza*, p. CXI e nota 8. L'erronea attribuzione è riconducibile anche a inferenza dalla già menzionata *Vita* di Damasceno redatta nel 1085 ad Antiochia (vedi *supra*, § *Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048*). Ma nella voce che a Damasceno dedica il lessico Suida il *Barlaam e Ioasaf* non è menzionato. Se come abbiamo accennato (cfr. *supra*, § *Seta lavorata a damasco*) Simeone Metafrasta, il gran dignitario di corte, il grande enciclopedista sistematore dell'agiografia bizantina, riprenderà letteralmente, nel suo *Menologio*, ampi passi del *Barlaam e Ioasaf*, e ne condividerà a tal punto gli antichi modelli agiografici da far supporre una collaborazione diretta tra lui ed Eutimio (vedi *infra*, § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*), nel XII secolo Michele Glica ricorrerà più volte in diverse opere al *Barlaam e Ioasaf* su aporie scritturali, considerandolo un'autorità teologica di per sé, senza citare Damasceno ma come fonte dogmatica autonoma: vedi Volk, *Einführung*, p. 5 con note 16-17. Si dovrà aspettare il XV secolo perché l'attribuzione del *Barlaam e Ioasaf* a Damasceno venga sostenuta da un dotto bizantino, il latinòfrono Giorgio di Trebisonda, la cui discutibile *auctoritas* verrà comunque invocata da Iacobus Billius nella sua traduzione latina: vedi Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph* cit., pp. 12-13. Sull'altrettanto erronea attribuzione a Giorgio di Trebisonda della traduzione latina Vulgata del *Barlaam e Ioasaf*, affiorata in età umanistica, vedi Volk, *Einführung*, p. 6, con nota 20 e soprattutto 22.

<sup>183</sup> Cfr. P. Cesaretti, *Introduzione storico-letteraria*, in P. Cesaretti e S. Ronchey (a cura di), *Eustazio di Tessalonica. La esegesi del canone giambico pentecostale*, De Gruyter, Berlin - New York 2012 (in corso di stampa).

e attribuito tradizionalmente a Giovanni Damasceno oppure, proprio come il *Barlaam e Ioasaf*, a un «Giovanni monaco di San Saba», ossia a un religioso dello stesso monastero palestinese di cui Damasceno era il piú noto esponente<sup>184</sup>. Esattamente lo stesso schema attributivo che troviamo nella sterminata tradizione manoscritta del *Barlaam e Ioasaf*<sup>185</sup>.

Che quest'ultimo non sia in realtà opera né di Giovanni Damasceno – padre della chiesa, padre dell'ortodossia iconodula e piccolo grande padre putativo di tutta la letteratura bizantina in cerca d'autore<sup>186</sup> – né di un fantomatico Giovanni monaco di San Saba, e neppure di un autore di età iconoclastica, ma del colto ostaggio circasso conosciuto sull'Athos col nome Eutimio, è stato dimostrato ormai con assoluta certezza<sup>187</sup>. Come nel caso esaminato da Eustazio

<sup>184</sup> L'inno, in cui si ritrovano termini presenti nell'opera di Damasceno, e comunque terminologie e tematiche proprie del dibattito di età iconomaca, è in realtà opera, rivela Eustazio, di un non altrimenti noto Giovanni Arcla, autore tanto sapiente e illustre quanto invisio ad alcuni, almeno, dei suoi contemporanei; costoro gli attribuirono l'epiteto ingiurioso di «Arklas», che viene da Eustazio accostato al nome «Cherobosco» («porcaro», ma anche «lenone») attribuito al contemporaneo dotto grammatico e filosofo costantinopolitano Giorgio, la cui appartenenza alla corte del secondo iconoclasmo è stata di recente congetturata: Cesaretti, *Introduzione storico-letteraria* cit.; cfr. S. Ronchey, *An Introduction to Eustathios's Exegesis in Canonem Iambicum*, in «Dumbarton Oaks Papers», vol. XLV (1991), pp. 149-58: 155-57; Id., *Those «whose Writings were Exchanged». John of Damascus, George Choeroboscus and John «Arklas» according to the Prooimion of Eustathios's Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste*, in C. Sode e S. Takacs (a cura di), *Novum Millennium. Studies in Honour of Paul Speck*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 327-36; vedi fra l'altro *infra*, p. 76 e nota B.

<sup>185</sup> Per la quale cfr. la formidabile *recensio* di Volk, i cui dati si possono consultare nella sezione quinta (*Die Überlieferung*) dei prolegomeni alla sua nuova edizione critica: Volk, *Einführung*, pp. 240-495; cfr. *Avvertenza*, pp. CIX-CX.

<sup>186</sup> Cfr. Cesaretti e Ronchey (a cura di), *Eustazio di Tessalonica* cit., *Prooemium*, rr. 60-72; 119-23; 264-80.

<sup>187</sup> La paternità di Eutimio era stata sostenuta per la prima volta nel 1888 dal barone Viktor Romanovič in base all'informazione, contenuta alla fine del prologo della *Vita di Giovanni e Eutimio*, secondo cui

l'autore non è né l'uno né l'altro Giovanni, ma un terzo omonimo e illustre «sapiente», così anche qui, dietro il simulacro del Giovanni monaco menzionato dalla maggior parte della tradizione manoscritta c'è l'erudito – e forse deliberatamente mascherato – Eutimio<sup>188</sup>.

quest'ultimo avrebbe tradotto dal georgiano al greco «il *Balavari*, l'*Abukuray* e alcuni altri libri». In seguito era stata confermata da Paul Peeters nel suo fondamentale studio del 1931 (*La première traduction latine* cit.; vedi anche *supra*, § *La vita del Buddha*), che per la prima volta raccoglieva le testimonianze sparse – greche, georgiane, latine – sull'argomento; e ribadita peraltro da Robert Lee Wolff in due articoli apparsi sulla «*Harvard Theological Review*» nel 1937 e nel 1939 (vedi *infra*, § *Epilogo*. *Goa*, 1612). Dopo la restaurazione damascena degli anni quaranta, dovuta anzitutto ai lavori di Franz Dölger (vedi *supra*, nota 181), la corretta intuizione di Rozen e Peeters verrà ripresa negli anni cinquanta e sessanta da David Lang (D. M. Lang, *St Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance*, in «*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London», vol. XVII [1955], pp. 306-25; Id., *Introduction* cit., pp. xxvi-xxxii) prima di essere definitivamente provata da Volk. Le teorie sulla paternità di Eutimio erano dunque già diffuse più di un secolo prima della pubblicazione dell'edizione critica del *Barlaam* e *Ioasaf*. Ma erano state relativamente poco recepite, in mancanza di un puntuale raffronto con il testo georgiano, disponibile in inglese solo dal 1966, e tanto meno con la versione araba. Quando Viktor Tiftixoglu, nel già menzionato e fondamentale intervento del 1977 al XX Congresso degli Orientalisti Tedeschi (cfr. Tiftixoglu, *Der byzantinische Barlaam-Roman* cit.), eseguirà l'auspicato confronto tra la versione georgiana *maior* e il *Barlaam* greco, dimostrando la derivazione del secondo dalla prima, le pur frammentarie notizie sul rapporto di Eutimio col testo verranno scrutinate dalla comunità erudita internazionale con maggiore attenzione. Per queste e altre tappe della tormentata storia dell'attribuzione a Eutimio vedi più dettagliatamente Volk, *Einführung*, pp. 1-95, in particolare pp. 28-66; vedi anche *infra*, *Avvertenza*, pp. cxii-cxiii.

<sup>188</sup> Sulla quasi totale assenza, nella tradizione manoscritta, di menzioni di Eutimio quale autore o traduttore del *Barlaam* (cfr. *supra*, § *Terzo intermezzo*. *Costantinopoli*, 1048) e sull'ipotesi che il suo nome mancasse già dalla titolatura originale, che dunque il silenzio dei codici vada ascritto a deliberata ricerca di anonimato da parte di Eutimio (e/o dei suoi collaboratori: vedi *supra*, § *Magnifici ospiti*; *infra*, § *Epilogo*. *Goa*, 1612), cfr. Volk, *Einführung*, pp. 94-95: «È un caso che tanti codici antichi del *Barlaam* siano acefali? pose forse lui stesso le premesse di questa evoluzione? Si potrebbe in effetti avere l'impressione che abbia voluto velare la sua persona e le circostanze della genesi della leggenda di *Barlaam* [...] Il nome di Eutimio si leggeva effettivamente nel titolo originale greco, o lo affidò a un colophon? oppure fu tramandato da

L'argomentazione fornita dal primo editore critico, Robert Volk<sup>189</sup>, lo dimostra anzitutto con prove, interne ed

terzi e all'inizio solo oralmente?» Inoltre: Eutimio scelse le sue citazioni in modo che il *Barlaam* sembrasse scritto non già nel x secolo ma molto tempo prima? si può credere sia stato allora un lapsus l'aver citato le *Ecloghe* crisostomiche di Teodoro Dafnopata, opera a lui quasi contemporanea? o fu una sorta di firma? All'ipotesi, avanzata già per paradosso da Franz Dölger, di una possibile *damnatio memoriae*, testimoniata dalla *Vita* georgiana di Giovanni e Eutimio (là dove afferma che dopo la morte di quest'ultimo, nel 1028, si cercò «di togliere ai georgiani il loro monastero e di cacciarli dall'Athos», e che addirittura i loro nomi furono «cancellati dal Sacro Monte»), Volk, come già Lang, non crede troppo, propendendo invece per una seconda spiegazione, appunto quella del deliberato occultamento, o anzi mascheramento, dell'autore o degli autori: vedi *supra*, § *Seta lavorata a damasco*. Quella del «monaco Giovanni», tuttavia, potrebbe non essere una maschera vuota. Fu effettivamente Giovanni/Abhulerit, stando a quanto implica la *Vita* di Giovanni e Eutimio, il cercatore e collezionatore di codici, incluso quello del *Balavariani*. Se si prescindesse dalla indicazione sviante «monasterii Sancti Sabe», sarebbe quindi sostanzialmente verosimile quanto riportato nel titolo della traduzione latina del 1048, secondo cui la storia fu «de interiori Ethiopia deducta per Iohannem venerabilem monachum» e «translata in Eolico [sic] per Eufinum sanctum virum»: Giovanni, il padre, ha importato quel testo da lontano, Eutimio, il figlio, lo ha tradotto da una strana lingua (con confusione tra l'abasgo e l'indiano: come abbiamo visto *supra*, § *Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048*, il colophon nascosto nel codice di Napoli precisa poi «ex Indico sermone»). Poiché Eutimio lavorò al *Barlaam* e *Ioasaf* a due riprese, la seconda dopo la morte del padre, e in quest'ultima rifinì l'opera, è congetturabile che, per rendergli omaggio, abbia dato spicco al suo ruolo nel titolo definitivo. Poi, solo brandelli di verità potrebbero essere rimasti impigliati in una tradizione manoscritta già ramificata, e di qui in avanti sempre più ampia, multilingue ed esposta agli equivoci. Residui tuttavia sufficienti, se volessimo seguire quest'ipotesi, a identificare ambedue i nomi, con la congetturabile preminenza nell'*inscriptio* originale, per umiltà e devozione filiale, di quello di Giovanni, che spiegherebbe allora come mai si sia insinuata l'identificazione con Damasceno, corroborata peraltro dalle numerosissime citazioni interne. D'altronde, per un testo derivante dall'arabo, il tramite georgiano era inconsueto anche per i bizantini, e San Saba un monastero ben più noto, all'epoca, di Iviron. Cfr. anche *infra*, § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*.

<sup>189</sup> Come si è anticipato, la nuova edizione critica di Volk ha solo oggi sostituito l'*editio princeps* di Jean François Boissonade, pubblicata nel 1832 ed entrata nella *Patrologia Graeca* del Migne dal 1860. La nostra è la prima traduzione adeguata al testo di Volk (vedi *Nota al testo*, pp.

esterne, sulla sua datazione. Quello di Volk sul *Barlaam e Ioasaf* è un trionfo del metodo filologico nella più classica delle accezioni e nell'applicazione più disarmantemente germanica dei dispositivi della storia della tradizione e della critica del testo. Ottenuto, tuttavia, mediante l'arma assoluta del mondo contemporaneo: il computer, la digitalizzazione del sapere, la consultabilità globale dei testi per via telematica, una variabile altamente tecnologica di quell'enciclopedismo che i bizantini sperimentarono nel x secolo<sup>190</sup>.

CXXI-CXXII), e questo saggio è il primo ancorché sintetico bilancio sulla questione del *Barlaam e Ioasaf* stilato tenendo presenti i suoi monumentali prolegomeni e dando conto delle loro acquisizioni scientifiche.

<sup>190</sup> Lo scioglimento della *Barlaamfrage* è stato in effetti ottenuto coniugando un'acribica quanto conservativa prassi filologica con le nuove risorse dell'elettronica. Usando il *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), l'imponente biblioteca digitale che, fondata nel 1972, ha da allora censito e inglobato la maggior parte dei testi letterari in lingua greca da Omero alla caduta di Bisanzio nel 1453, Volk ha definitivamente risolto la questione della datazione e della paternità del testo. Che i criteri interni fossero dirimenti a questo fine era già chiaro dalle argomentazioni di Dölger, e prima ancora da quelle di Billius (vedi *supra*, § Terzo intermezzo. *Costantinopoli*, 1048). Ma per un completo chiarimento filologico era necessario vagliare e confrontare tutte le citazioni contenute nel *Barlaam e Ioasaf* con un'esauistività meccanica umanamente inattuabile, cui né l'abate seicentesco, né il bizantinista novecentesco potevano ambire. Si legge invece in Volk, *Einführung*, pp. 70-74, il resoconto di come il TLG, permettendogli per la prima volta quel vaglio in modalità elettronica, gli abbia consentito di confermare lo stretto rapporto del dettato di Eutimio con il corpus di Simeone Metafrasta, già intuito dal grande studioso georgiano Korneli Kekelidze: K. S. Kekelidze, *Balavaris romani k'rist'ianul mts'erlobaši* (1956), rist. in Id., *Et' iudebi dzveli k'art'uli lit'eraturis ist'oriidan* («Studies in the History of Old Georgian Literature»), vol. VI, Tblisi 1960, pp. 41-71: 66-67; un rapporto che ci appare impressionante là dove possediamo anche la fonte in originale, come ad esempio nel caso della *Vita di Maria Egiziaca* (vedi *supra*, § *Seta lavorata a damasco* e *infra*, § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*). Soprattutto, il sistematico raffronto reso possibile dal TLG ha permesso a Volk di fissare con certezza la datazione dell'opera a un'età posteriore a quella di Giovanni Damasceno. La constatazione fra l'altro della presenza di brani tratti dalla raccolta di *eklogai* pseudocrisostomiche di Teodoro Dafnopata (cfr. *supra*, § *Seta lavorata a damasco*) fissava un primo *terminus post quem* per l'iniziale costituzione dell'opera intorno al 950 (vedi *infra*, pp. 53-54 e nota c); mentre il *terminus ante quem* doveva

Che Eutimio sia stato l'autore in senso bizantino, ossia l'ultimo decisivo interpolatore e traditore, in quanto traduttore e traspositore della storia precedentemente passata dal sanscrito al persiano, dal persiano all'arabo e dall'arabo al georgiano, è oggi verità *more geometrico demonstrata*.

### *Idoli e icone.*

È perciò con ogni probabilità anche escluso che il *Barlaam e Ioasaf* sia «il *pamphlet* di una colta opposizione iconodula» che sotto il travestimento indiano celi personaggi e vicende reali, un *Puppenspiel* in cui si narra in realtà di personaggi della corte iconoclasta e in cui sotto la maschera del monarca asiatico Abenner, quando «ordina di tagliare la lingua, di cavare gli occhi, di amputare mani e piedi», si celi l'imperatore iconoclasta Costantino V Copronimo, o, quando emana decreti che impongono ai cristiani l'abiura dei propri culti, il basileus legislatore Leone III Isaurico<sup>191</sup>.

identificarsi con il 987, l'anno di morte di Simeone Metafrasta, che usa indubbiamente il *Barlaam e Ioasaf* nel suo *Menologio* (vedi *infra*, § *Gli studiosi smarriti nel puzzle*). Gli estremi individuati, incompatibili con Damasceno, calzavano invece perfettamente con la cronologia di Eutimio, la cui nascita, come si è visto, si colloca nel 955, l'inizio della cui attività letteraria è datata al 975 e il cui lavoro sul *Barlaam e Ioasaf*, come testimoniato dalla tradizione manoscritta (vedi *supra*, § *Magnifici ospiti*) si svolse in due riprese, la prima fino all'elezione a *prostates* nel 1005, la seconda dal 1019, anno in cui rinunciò alla carica, fino alla morte nel 1028. A favore della sua paternità parlavano d'altronde, come pure si è accennato, vari altri elementi esterni e interni al testo, in *primis* la menzione del suo nome da parte dell'anonimo autore della prima traduzione latina, di pochi decenni successiva alla stesura del testo greco (vedi *supra*, § *Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048*). Ma è stato il mezzo informatico a fornire la prova dirimente per cui «con una probabilità che confina con la certezza la storia edificante di *Barlaam e Ioasaf* è opera dell'abate athonita Eutimio, di origine georgiana (circa 955-1028)»: Volk, *Einführung*, p. 74.

<sup>191</sup> Cfr. Ronchey e Cesaretti, *Note sulla fiaba di Barlaam e Ioasaf* cit., p. 19, riprodotta *infra*, p. 293: nel *Barlaam e Ioasaf* è «sempre possibile leggere il *pamphlet* di una colta opposizione iconodula, sotto

Anche se a qualcuno in qualche tempo è piaciuto pensarlo, il *Barlaam e Ioasaf* non è nato sotto l'iconoclasmo. È invece una meditata opera composta a cavallo dell'anno Mille, in cui i temi del dibattito iconoclastico, da più di un secolo concluso, sono trattati con sottigliezza e passione. In cui, anzi, proprio su questi temi si focalizza di più il contributo intellettuale "autonomo" che l'autore innestò sul suo lavoro di rielaborazione del *Balavariani*<sup>192</sup>.

La questione dell'attinenza del *Barlaam e Ioasaf* alla disputa iconoclastica resta però complessa. Anche perché Eutimio dipanò la sua tessitura, in parte, da una seconda spola: la cosiddetta *Apologia* di Aristide, un testo dell'età di Marco Aurelio che non ci è pervenuto altrimenti, se non per frammenti papiracei o attraverso versioni orientali, e che esprime la polemica dei primi cristiani contro i pagani adoratori di simulacri, non solo gli idolatri ellèni, ma anche i pirolatri e gli astrolatri persiani e orientali in genere. Nelle parole di Max Müller, «un primo tentativo di teologia comparata»<sup>193</sup>. Ma, soprattutto, una polemica contro

il travestimento indoetiope scorgere personaggi e vicende reali»; vedi anche, fra gli altri, con cautela, il già citato contributo (di carattere non scientifico ma con utili intuizioni e riflessioni) di Gianfreda, *La fiaba di Barlaam e Ioasaf* cit., pp. 45-50, che conclude: «L'iconodulo bizantino riconosce la Fiaba come uno specchio ove compaiono avvenimenti, finalità e personaggi contemporanei in vesti di personaggi, avvenimenti e finalità di altri tempi: fa agire e parlare gente dell'India al posto di gente bizantina. [...] La Fiaba, nell'Impero della Restaurazione, diventa una metafora che racconta le pene degli iconoduli».

<sup>192</sup> Anche se nel testo alcuni hanno ravvisato incongruenze teologico-dogmatiche rispetto a Damasceno: vedi Volk, *Einführung*, pp. 75-76 e note (oltre al già menzionato adattamento alla versione cattolico-romana della processione dello Spirito Santo, che certamente risale alla traduzione Vulgata latina, di età immediatamente post-scismatica, e che fu come si è visto rilevata da Roberto Bellarmino, ma non ha a che fare né con il testo greco né con la teologia delle immagini: cfr. *supra*, § *Terzo intermezzo. Costantinopoli, 1048*).

<sup>193</sup> «A first attempt at comparative theology, for in the course of the story there is a disputation on the merits of the principal religions

gli adoratori di statue antropomorfe degli dèi del cosiddetto politeismo greco.

Nel suo iniziale affermarsi il cristianesimo, eresia giudaica e in quanto tale inizialmente aniconica, ramo della filiera platonica e in quanto tale naturalmente avverso alla rappresentazione dell'intelligibile – figurarsi del non pienamente intelligibile, qual era, per la teologia negativa del misticismo cristiano orientale, la divinità –, aveva nutrito la sua apologetica di una veemente predicazione contro gli «idoli» degli ellèni, i simulacri che nell'orizzonte visivo oltreché culturale del mondo classico sembravano usurpare al dio del monoteismo la sua unicità, irraggiungibilità e astrazione.

Fatta proferire, nel *Barlaam e Ioasaf*, al non cristiano eremita Nachor, ma soprattutto contestualizzata nel dibattito mediobizantino sull'immagine, la presenza nel testo di un reperto paleocristiano come l'*Apologia* di Aristide ha suscitato sorpresa negli studiosi<sup>194</sup>. I quali hanno cercato di spiegarla in vari modi: anzitutto come un mezzo per accreditare la versione cristianizzata della leggenda del Buddha simulandone o suggerendone una maggiore antichità.

In realtà, nell'inserimento di una polemica contro gli «idoli muti e insensibili»<sup>195</sup> e nel reimpiego letterale di un'argomentazione che condanna la consuetudine di rappresentare l'irrapresentabile e incircoscrittibile divinità con fattezze umane e di venerarla attraverso feticci mate-

of the world – the Chaldaean, the Egyptian, the Greek, the Jewish, and the Christian»: Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., p. 535.

<sup>194</sup> Lo *spolium* paleocristiano dell'*Apologia* di Aristide occupa il cap. xxvii del *Barlaam e Ioasaf*, costituendone di fatto l'unica versione occidentale superstite: cfr. *Avvertenza*, p. cxiv e nota a p. 186, con informazioni di base ed essenziale bibliografia. Sulle circostanze di questo "salvataggio" di Eutimio, che doveva disporre di un esemplare antico in seguito perduto, cfr. Volk, *Einführung*, pp. 122-35.

<sup>195</sup> Cfr. *infra*, p. 194.

riali, «simulacri morti e inutili»<sup>196</sup>, è difficile leggere solo una ricerca di arcaismo.

Certo, l'intenzione di attribuire alla vita di Barlaam e Ioasaf la venerabile autorità, l'abissale antichità di cui parlò all'anonimo traduttore latino l'amico Leone<sup>197</sup> dicendola emersa dalla notte dei secoli e da un presunto lunghissimo oblio – affermazione veritiera se applicata alla fonte originaria indiana ma certo tendenziosa se riferita alla fresca ridipintura in vernice cristiana, se pure patinata di antico – è coglibile qui come in altri reimpieghi agiografici e patriistici: nelle molte altre tessere di mosaico brunite e anticate dal tempo che Eutimio aggiunse per ellenizzare e ulteriormente cristianizzare il testo. E trova un preciso riscontro nel linguaggio dell'opera, volutamente arcaizzante<sup>198</sup>.

<sup>196</sup> *Infra*, p. 187. La condanna è peraltro applicata, oltre che ai caldei, agli egizi e agli ellèni, anche ai giudei, di cui è rievocata la parentesi idolatra del Vitello d'Oro fatto plasmare da Aronne durante l'assenza di Mosè: cfr. p. 195. Quanto al cristianesimo, caratterizzato, rispetto al giudaismo, dalla fede in Cristo, il testo insiste sul simbolo della croce, la cui rappresentazione sarebbe in effetti rimasta l'unica ammessa dagli iconoclasti. Era del resto comune tra gli apologeti cristiani spiegare «la differenza tra la venerazione di uno *xoanon* ligneo e quella di una altrettanto lignea croce col fatto che, mentre il primo era solo un pezzo di materia inerte, la seconda era invece nobilitata dalla divinità di Colui a cui rimandava: cfr. ad esempio Giovanni Damasceno, *Oratio de imaginibus* III, 88 e Niceforo Patriarca, *Refutatio et eversio*, 92 (entrambi peraltro si rifanno a Leonzio di Neapoli)»: così T. Braccini, *Nekra xoana, nekra agalmata kai anofele: la percezione della statua a Bisanzio*, tesi di dottorato, Siena 2006, p. 63.

<sup>197</sup> Vedi *supra*, § Terzo intermezzo. *Costantinopoli*, 1048; *infra*, § Epilogo. *Goa*, 1612.

<sup>198</sup> Per rispecchiare questa peculiarità del *Barlaam e Ioasaf* nel 1979-1980 gli autori della presente traduzione avevano adottato, nella resa italiana, un analogo arcaismo stilistico. Scelta che oggi, a posteriori, può forse considerarsi dettata da un eccesso di zelo giovanile: in effetti disattendeva l'esigenza, già manifestata al primo traduttore latino dall'amico Leone, di semplificare se mai, nel volgerlo in altra lingua, l'antiquato greco di Eutimio. In questa nuova edizione si è pertanto cercato di attenuare o "meglio temperare" la patina arcaizzante allora conferita al testo, pur mantenendola e considerandola giustificata dalla ricerca di fedeltà all'intento del suo autore: vedi *infra*, *Nota al testo*, p. CXXI.

Ma, se è vero che la discussione sulle immagini emerge nel *Barlaam e Ioasaf* come un prepotente e ben concertato leitmotiv, si stenta a considerare del tutto neutro e meccanico il riuso dell'*Apologia* di Aristide<sup>199</sup>. Sembra quasi, invece, che accanto alle ragioni dell'iconodulia, innervate nell'opera attraverso le frasi del suo campione Damasceno, affiori in filigrana dal testo anche una sorta di diffida dottrinale, una messa in guardia dal rischio di ricadere nell'estremo opposto. Un invito a guardarsi dal culto indiscriminato delle immagini, un richiamo alla necessità di subordinare a precisi canoni la loro accettazione e venerazione<sup>200</sup>, perché gli iconolatri non ricadano nell'accusa

<sup>199</sup> Diversa sembrerebbe l'opinione degli editori critici Bernard Pouderon e Marie-Joseph Pierre (B. Pouderon e M.-J. Pierre, *Introduction, in Apologie d'Aristide*, Cerf, Paris 2003), nel momento in cui sottolineano che nel Commonwealth cristiano-bizantino (vi è anche un caso di riuso georgiano) l'*Apologia* di Aristide tendeva a essere recuperata e riciclata quale semplice collezione di *topoi* antipagani, e non per riattualizzazione connessa a una specifica polemica antidolatrca. Ci si domanda tuttavia se una simile neutralità sia immaginabile da parte di Eutimio, in un contesto in cui non solo il tema delle immagini è preponderante e trattato con estrema attenzione, ma è costantemente affidato alle esatte formulazioni dogmatiche del campione dell'iconodulia Damasceno. Peraltro i bizantini stessi, come si è visto per Michele Glica, avrebbero citato il *Barlaam e Ioasaf* quale autorità teologica autonoma e altamente valutato la competenza dottrinale di Eutimio: vedi *supra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>200</sup> La necessità di distinguere, nell'accettazione e venerazione dell'immagine, tra icone pure e perfette e idoli materiali e imperfetti sembra sottolineata, in particolare, da un campione dell'iconodulia come il patriarca di Costantinopoli Niceforo I, in un brano particolarmente significativo in questo senso, leggibile in *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815*, a cura di J. M. Featherstone, Brepols, Turnhout 1997, 83, 84-88. Come argomentato da Braccini, *Nekra xoana, nekra agalmata kai anofele* cit., p. 64, «sono ovviamente gli autori maggiormente coinvolti nella controversia iconoclasta ad essere maggiormente interessati alla tematica dell'idolo, nella volontà di rimarcarne le caratteristiche in modo da differenziarlo dall'icona e contrapporlo ad essa. Nei frammenti di una *Vita di S. Pancrazio* tramandati dal patriarca di Costantinopoli Niceforo I (*Refutatio et eversio*, 83, 84-8), in carica dall'806 all'815, si legge di come il santo (un discepolo di san Pietro che si portava dietro un ritratto dell'apostolo

di «idolatria» già immanente alla controversia iconoclasta conclusa un secolo prima<sup>201</sup>.

L'attualizzazione dell'*Apologia* di Aristide, piú che una strategia di radicamento nella dogmatica cristiana antica o una volontà di retrodatazione e brunitura filosofica del testo attuata con virtuosismo – e forse con qualche ludicità –, sembra tradire la dichiarazione d'intenti di un *insider* della discussione teologica mediobizantina. Nel *Barlaam e Ioasaf* sembra delinearsi un bilancio complesso e sofisticato della questione delle immagini. E profilarsi un'intimità non solo con le strenue acrobazie dogmatiche dei vincitori, ma anche, occasionalmente, con le convulsioni di quel platonismo cristiano, che nella disputa teologica iconoclastica vede insieme la sua espressione estrema e la sua disfatta.

*Non dirò nulla di mio.*

Può sembrare strano che proprio il materiale nuovo, e per così dire personale di Eutimio, il suo apporto creativo

ed uno di Gesù) ad un certo punto si avvicinasse ad un *andrias* (certo un idolo pagano) e lo colpisse con la propria mano: e quello, completamente inerte, “non fa né un motto né un sospiro”. Pancrazio a questo punto, elevando preghiere e scongiuri, fa sí “che i demoni sollevino la statua e la scagliano in mare a trenta stadi di distanza”. Sempre Niceforo osserva (*Refutatio et eversio*, 145, 44-8), sul tema dell'immobilità degli idoli: “I pagani infatti, rinchiudendo i loro *xoana* tra pareti, recessi e luoghi tenebrosi (poiché sono davvero degni di oscurità), stupidamente ritengono che chi vi è insediato sia confinato soltanto là, essendo legni, pietre, e qualsiasi altra materia”. Il contrasto è con il Cristo che, dopo l'Ascensione, non è piú circoscrittibile in alcun luogo».

<sup>201</sup> Se la ripresa degli argomenti antipagani dei primi apologeti, che ritroviamo nel *Barlaam e Ioasaf*, era stata già attuata dagli iconoclasti, il tendenziale aniconismo cristiano dei primi secoli, allora impiegato nella polemica contro l'*eidolatreia* dei culti popolari ellenici, in età iconomaca era stato piegato ai fini e ai termini della lotta contro la «nuova idolatria» del culto popolare delle icone: cfr. Braccini, *Nekra xoana, nekra agalmata kai anofele* cit., p. 63.

individuale, sia, apparentemente almeno, il meno originale<sup>202</sup>. In realtà il paradosso ci avvicina all'essenza della letteratura bizantina.

L'elaborazione letteraria del *Barlaam e Ioasaf* è definita da uno dei suoi principali e per altri versi più geniali studiosi, l'inglese David Lang, «dopotutto una specie di pasticcio», in cui si intrecciano «luoghi comuni» dei padri della chiesa, «in modo ripetitivo» quanto a volte goffo. Il risultato è descritto, nella prosa della spia di Cambridge, come «una compilazione costruita intorno all'originario nucleo degli apologhi da un monaco con la testa zeppa di citazioni bibliche e patristiche. Abbiamo ampia prova che in effetti la testa di sant'Eutimio ne debordasse»<sup>203</sup>.

Anche secondo le definizioni di altri studiosi, più spesso orientalisti che bizantinisti, il *Barlaam e Ioasaf* è di volta in volta un *pastiche*, un'opera di compilazione aridamente affastellata, un centone di fonti patristiche accavallate l'una sull'altra. Nella loro ottica moderna, questi studiosi non hanno capito quanto consapevole, precisa e a suo modo creativa fosse invece la scelta di Eutimio.

<sup>202</sup> L'opera di tessitura spirituale e teologica dell'originale si vede bene nel testo greco dell'edizione critica di Robert Volk (*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. VI/2. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices*, a cura di R. Volk, De Gruyter [*Patristische Texte und Studien*, 60], Berlin - New York 2006, pp. 5-405), che ha evidenziato le citazioni introdotte da Eutimio, ponendo in grassetto quelle bibliche, in corsivo le altre. Già solo l'impatto visivo suggerisce non solo l'ampiezza e la complessità degli interventi di Eutimio sul *Balavariani*, ma anche la loro natura, appunto, musiva. Ciò che non è né in grassetto né in corsivo corrisponde grossomodo alla narrazione del *Balavariani*, con le libertà che Eutimio si è preso nel tradurlo e con le rielaborazioni e amplificazioni non solo stilistiche ma anche contenutistiche, cui abbiamo accennato *supra*, § *Il pozzo e il miele*, § *Vanitas vanitatum*, § *Altre migrazioni* e § *Seta lavorata a damasco*.

<sup>203</sup> «Something of a pastiche» ecc.: cfr. Lang, *St Euthymius the Georgian* cit., p. 321, riprodotto in Volk, *Einführung*, p. 77.

In un mondo come quello bizantino – in questo forse simile al nostro – in cui l'archivio delle conoscenze era sterminato e gli intellettuali ne erano gli instancabili conservatori, restauratori e custodi; in cui si venerava il passato nella convinzione, peraltro condivisibile, che tutto l'essenziale fosse già stato detto, tutto stato già scritto, e che l'unica possibile creazione fosse la citazione; in un mondo postclassico e già essenzialmente umanistico, il lavoro di composizione attraverso la tessitura o l'intarsio o il mosaico era l'unico modo di fare letteratura. C'era un'ideologia o anzi una filosofia esatta e malinconica alla base di questa concezione “debole” dell'autorialità.

*Ero emon ouden*, «non dirò nulla di mio», era già stato dichiarato da Giovanni Damasceno<sup>204</sup>: un detto che potrebbe mettersi a exergo di tutta la letteratura bizantina. *Non dirò nulla di mio. Tutto è già stato detto, tutto è stato già scritto*, dai filosofi e dai filologi, dai mistici e dai teologi. Ogni sapienza è già scaturita dalle fonti, dai classici latini, che si rifacevano ai classici greci, che a loro volta attingevano all'immensa tradizione orientale, che si allargava come un alveo sotterraneo e in cui erano sprofondate le radici della sapienza classica: di questo all'epoca si era ben consapevoli. Lo scopo era se mai ricondurla, insieme ai suoi sviluppi cristiani, a quelle radici, rimetterla in circolo in quel grande bacino di tradizioni orientali-occidentali, che l'impero di Bisanzio presidiava, collocandosi al suo centro<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> A sua volta, peraltro, citando: Giovanni Damasceno, *Dialectica*, pp. 53 e 55 Kotter (= Prooem. 60 e 2, 9).

<sup>205</sup> Il meccanismo del ritorno circolare o *Rückwanderung* è forse proprio per questo tipico dei flussi culturali bizantini. Nel lungo spazio-tempo di Bisanzio e del suo peculiare sincretismo, oggetti di conoscenza e strumenti sapienziali, pratiche ascetiche e discipline spirituali si avvicendarono più di una volta tra est e ovest, tornando e ritornando in circolo da dove erano venuti. È il caso, ad esempio, dell'antichissima tecnica dell'estasi legata alla respirazione diaframmatica, che, provenendo probabilmente dall'oriente indoiranico, aveva permeato già nei primi secoli

Affluita dalle province e dagli stati satelliti per formarsi nelle università della capitale, l'élite multiethnica e plurilingue degli intellettuali dell'impero annoverava fra i propri obblighi, sommandolo ai compiti burocratici, l'impegno a favorire la circolazione, o il ritorno circolare, di testi e pensieri all'interno dell'universo bizantino. Usare i mezzi di trasmissione del sapere impartiti nei grandi palazzi all'istmo tra Oriente e Occidente significava condurre un'opera di traduzione in senso non solo linguistico, ma anche più pienamente culturale: trasportare, travasare, trasfondere per traslazione, trasferire una tradizione.

Se il verbo tradurre proviene dal latino *traduco*, la parola tradizione viene dal latino *tradere*, che significa trasmettere. E dalla stessa radice deriva anche la parola tradimento: «traditore» è per lo storico classico chi tradisce, per l'esegeta cristiano chi «consegna» i libri sacri, con ciò rinnegando il mistero di fede. Il maestro trasmette ciò che voglia-

della nostra era sia gli esercizi mistici degli ultimi neoplatonici pagani, sia le forme di meditazione dei primi padri cristiani del deserto. Dalle une e dagli altri per diversi tramiti portata di nuovo a oriente intorno al VI secolo, sarebbe rifluita già, si ritiene, durante il XII nel sultanato d'Iconio, dando vita a quello che chiamiamo l'esicasmò bizantino. Per poi tornare, attraverso il mondo slavo (con il *revival* della Filocalia, unito all'ininterrotta tradizione monastica ortodossa, nella fine Ottocento del *Pellegrino russo* amato da Tolstoj), alla cultura occidentale moderna. Ed è il caso, come abbiamo visto, di alcune delle parabole del *Barlaam e Ioasaf*, così come in definitiva del suo nucleo narrativo stesso. Non a caso, scoccata la metà del Novecento, a partire dalla traduzione inglese di E. Kadloubovsky e G. E. H. Palmer della *Filocalia*, pubblicata a Londra nel 1951, Endre von Ivánka ipotizzò che dovesse collegarsi proprio alla diffusione del *Barlaam e Ioasaf* la nascita (o rinascita) dell'esicasmò (probabilmente coeva, anche se formalizzata due secoli più tardi nella *methodos* di Niceforo il Solitario), così evidentemente simile allo yoga indiano. La deduzione, anche se probabilmente erronea (cfr. già R. Gnoli, *Hesychasm and Yoga*, in «East and West», vol. IV [1953], pp. 98-100; fino ai vari e recenti studi di A. Rigo, di cui può trovarsi una sintesi in Id. [a cura di], *Mistici bizantini*, Einaudi, Torino 2008), derivava dalla corretta identificazione, nell'uno e nell'altro caso, di un analogo modello di «migrazione circolare».

mo sia conosciuto, il traditore, invece, diffonde ciò che si vorrebbe tenere segreto. Ma, come è stato argomentato, tra i due non c'è gran differenza. Trasmettere tradizione è anche sempre tradire, a fin di bene, un segreto. Il Testo è comunque occulto, che si tratti degli Oracoli Sibillini o della Bibbia, del Corano o dei Veda, oppure del Non-Testo, di quel testo proteiforme, ubiquo, virtuale, inconsistente e quasi trasparente, se non assente, che era da secoli e secoli – come giustamente fu riferito da Leone all'amico latino – la vita del Buddha<sup>206</sup>.

La tradizione per eccellenza trasmette l'oggetto ottimo e massimo: la conoscenza dell'essere. Convivere con la tradizione significa frequentare il pensiero vivo negli scritti dei morti: Platone o Buddha, Yūs Asaf o 'Īsā-Yassou-Gesù. La loro compagnia è preferibile a quella dei viventi: «Vivi essendo piuttosto i morti che non coloro nei quali scorre il loro sangue, facilmente illusi di inventare ciò che è pura reviviscenza». Ed è altrettanto vero che questo genere di testo «non tanto è letto e giudicato, quanto legge e giudica chi lo accosti»<sup>207</sup>.

Così è per il *Barlaam e Ioasaf*, un'opera che a qualcuno è parsa degna del premio Nobel<sup>208</sup>. E così si spiega il suo im-

<sup>206</sup> Si ricordi quanto narrato dal celebre romanzo buddhista cinese, intitolato *Viaggio all'Ovest*, in cui una scimmia (l'intelligenza), un cavallo (lo spirito) e un maiale (la sensualità) vanno in pellegrinaggio in India alla ricerca di libri sacri: avventurosamente li recuperano, ma al ritorno scoprono che i testi sono senza parole: cfr. Borges, *Cos'è il buddismo* cit., pp. 84-85. La diffidenza per tutto ciò che è fissato in linguaggio è una costante del buddhismo. In alcuni monasteri zen «le scritture sacre sono destinate a fini ignobili», come segnala Borges (*ibid.*, p. 92), evocando al proposito, non senza ironia, la dibattuta intuizione paolina secondo cui «la lettera uccide» (2Cor 3, 6).

<sup>207</sup> Le due citazioni virgolettate sono tratte da E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Adelphi, Milano 1998, pp. 133 e 19; per i concetti precedenti vedi *ibid.*, pp. 21-23, 133-34 *et al.*

<sup>208</sup> Così il grande bizantinista belga Henri Grégoire, citato in Volk, *Einführung*, p. 1.

menso, planetario successo. La vita del Buddha, quella prodigiosa trama di situazioni e simboli che l'oriente buddhista aveva lasciato fluttuare per le sue distese come una ragnatela capace di sovrapporsi a ogni realtà, una trama volatile, suscettibile di continue metamorfosi, in cui poteva impigliarsi una molteplicità di sedimenti delle diverse civiltà, per tesserla ogni volta in modo diverso, quel non-testo, anticonfessionale e antidottrinale per eccellenza, Eutimio l'aveva coniugato alla filosofia di Bisanzio e intriso di senso cristiano; e così facendo, per la prima volta, lo aveva fatto diventare un testo.

Testo non facilmente definibile, ma certo testo per eccellenza, tradizione, e traduzione, di tradizioni: non solo di apologi o novelle, non solo una stoffa di seta damascata, filata da molti raccolti e marezzata da molte filature, non solo un mosaico di citazioni composto con sapienza, un intarsio simile a quelle trine di pietra che ancora oggi adornano le architetture ecclesiastiche dell'Imerezia, non lontano da Kutaisi, tra i verdi rilievi georgiani lungo il fiume Rioni, nell'antica Colchide che Erodoto considerava il confine tra Asia e Europa.

Il *Barlaam e Ioasaf* è il pregiato, pluriornato deposito di una saggezza interconfessionale, o che va comunque al di là della confessione per congiungersi all'essenza della tradizione. Che ha potuto sopravvivere a ogni traduzione perché è un patrimonio spirituale universale di un'unica cultura orientale-occidentale, indo-iranico-islamica e insieme giudaica e cristiana, per undici secoli composta e pacificata in quella civiltà del testo che è stata Bisanzio.

*Gli studiosi smarriti nel puzzle.*

Gli studiosi che tra Otto e Novecento hanno considerato con disappunto la rielaborazione cristiana della vita del Buddha un trasandato *pastiche* non hanno colto il piú attuale

insegnamento del *Barlaam e Ioasaf*: la cultura – bizantina, moderna, umanistica – è riscritta. Il testo di Eutimio è una sequela di citazioni intrecciate con tanto illusionistica naturalezza alla struttura concettuale e narrativa da figurare a volte più congrue nell'*opus* letterario del x secolo che nell'opera originaria da cui erano state tratte.

Facendo così smarrire nel *puzzle* gli studiosi moderni. Che dal gioco bizantino di Eutimio sono stati spesso, per contrappasso, beffati. Le tessere del mosaico erano così bene connesse fra loro, le citazioni saldate in modo così impercettibile che a volte, dopo averle riconosciute, hanno ritenuto di trovarsi davanti all'originale e si sono indotti a ridatare la fonte, posponendola alla citazione. Naturalmente a torto, e finendo con ciò in un labirinto di speculazioni e contraddizioni, che ha dominato la cosiddetta *Barlaamfrage* fino al risolutivo scioglimento operato dal metodo, contemporaneamente conservativo e postmoderno, sicuramente umanistico, di Volk<sup>209</sup>.

Un buon esempio è il caso del già menzionato pseudo Agapeto. Il *Balavariani* aveva tratto dal modello arabo un suo *speculum principis*<sup>210</sup>. Eutimio lo sostituì col più noto degli analoghi bizantini, clamorosamente eppure così dissimulatamente che l'abilità dell'intarsio ha indotto gli studiosi a errare, spesso, doppiamente<sup>211</sup>: non solo a postdatare l'originale ma anche a retrodatare il *Barlaam e Ioasaf* rispetto al x secolo, presumendolo anteriore all'epoca di quell'en-

<sup>209</sup> Come abbiamo visto, la datazione definitiva dell'opera appare stretta nell'esigua forbice di anni che separa la silloge crisostomica di Teodoro Dafnopata, indubitabilmente citata nel *Barlaam e Ioasaf*, dalla morte di Metafrasta, da cui il *Barlaam* è citato a sua volta: cfr. *supra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>210</sup> Vedi Volk, *Einführung*, pp. 135-38.

<sup>211</sup> Vedi *in primis* i tormentosi dubbi formulati da K. Praechter, *Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel*, in «Byzantinische Zeitschrift», vol. II (1893), pp. 444-60.

ciclopedismo bizantino in cui Eutimio invece si formò e di cui la sua disciplina lo dimostra esponente<sup>212</sup>.

Se la vita del Buddha è per eccellenza leggendaria e non solo non è irrigidita in un unico testo sacro ma neppure trasmessa da un'unica opera di universale prestigio, e se il buddhismo, volutamente fluido nella sua dottrina, assume forme diverse a seconda delle aree cui approda<sup>213</sup>, così anche il *Barlaam e Ioasaf* ha un nucleo di elementi sapienziali costituzionalmente adattabili al pubblico cui è destinato<sup>214</sup>. In entrambi i casi, siamo di fronte a un'autorialità diversa da quella propriamente occidentale. Non solo a un'autorialità debole. Di più, a un'autorialità che non prevede un autore individuato o manifesto.

Se l'unica possibile creazione è la citazione, se lo scopo primo della letteratura è la composizione attraverso la tessitura o l'intarsio, allora non solo la paternità dissimulata,

<sup>212</sup> Günther Prinzing, *Beobachtungen zu «integrierten» Fürstenspiegeln* cit., in base al raffronto col *Balavariani* (*The Balavariani [Barlaam and Josaphat]* cit., pp. 177-78), ha segnalato l'affinità del contesto, oltre all'affinità tematica, dell'uno e dell'altro *Fürstenspiegel*, sottolineando l'abilità della sostituzione. È stato per primo Igor Čičurov (*Gesetz und Gerechtigkeit in den byzantinischen Fürstenspiegeln des 6.-9. Jahrhunderts*, in L. Burgmann, M. T. Fögen e A. Schminck [a cura di], *Cupido legum*, Lowenklaus Gesellschaft, Frankfurt 1985, pp. 33-45) a dare per certo (vedi in particolare p. 38) che sia il *Barlaam e Ioasaf* a citare Agapeto e non viceversa. Gli studiosi precedenti erano stati tuttavia tratti in inganno. L'argomento, avanzato da Hermann Zotenberg e citato da Karl Praechter (*Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel* cit., pp. 449-50), secondo cui sarebbe Agapeto a citare il *Barlaam e Ioasaf* perché i brani in questione «stanno meglio nel *Barlaam* che in Agapeto», è usato da Volk per ribadire che Eutimio non è solo un erudito ma anche un ottimo scrittore (in senso, aggiungiamo, bizantino), attento, nell'innalzare qui come in altri casi il registro letterario e concettuale del suo esemplare, alla coerenza dei contenuti e alle attese del suo pubblico; non certo un casuale affastellatore, quale invece precedenti studiosi lo avevano ritenuto: Volk, *Einführung*, p. 138.

<sup>213</sup> Vedi *supra*, § *La vita del Buddha*.

<sup>214</sup> Come si è visto considerando la sua fortuna in Occidente: vedi *supra*, § *Buddha «en travesti»*, § *Il pozzo e il miele*, § *Altre migrazioni*.

ma perfino la dissimulazione dell'origine delle varie parti del nuovo insieme diventano una necessità.

Anche per controbilanciare l'eccentricità confessionale dei materiali primi si era reso necessario disseminarli di elementi identitari, dall'apologia di Aristide alla teologia di Damasceno. E a questo pure serviva il linguaggio arcaizante, o meglio l'ambizione a creare, tanto quanto un testo dottrinale senza spazio, che riunisse in un solo punto i molti dello spazio letterario di Bisanzio e delle irradiazioni orientali che da secoli e secoli lo moltiplicavano, così anche un testo senza tempo, scritto in una lingua che sfidasse la cronologia.

Eutimio fu il suo autore in senso bizantino, in quanto rielaboratore e alacre tessitore di fatti e detti altrui: indiani, persiani, islamici, georgiani, lontani non solo nello spazio e nel tempo ma anche, almeno superficialmente, nel credo. Fu forse per oscurare non solo se stesso, ma anche l'origine acristiana della leggenda, che vi proiettò l'ombra di «Giovanni monaco»<sup>215</sup>, insieme a quanti operarono con lui.

È così, passando non da Giovanni Damasceno né dal monastero palestinese di San Saba, legato a filo doppio con la capitale durante l'età iconoclastica, ma dal veicolo apparentemente eccentrico di un'aristocrazia "barbarica" trapiantata dal Caucaso alle pendici dell'Athos, in realtà precedentemente educata nei palazzi di Costantinopoli e solo di lì rifluita nella provincia, secondo il principio kazhdaniano del dinamismo verticale<sup>216</sup>, che la storia cristia-

<sup>215</sup> Il quale, tolta l'errata indicazione di un'appartenenza sabaita, potrebbe poi non essere altri, come si è ipoteticamente accennato sopra, che Giovanni/Abulherit, effettivo «importatore», stando alla *Vita georgiana* di Giovanni e Eutimio, del manoscritto del *Balavariani*, che restituiva, per la prima volta in versione cristianizzata (ma ben più superficialmente di quanto farà Eutimio), la materia sapienziale proveniente in origine dall'oriente giainista e buddhista: vedi *supra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

<sup>216</sup> Cfr. *supra*, § *Magnifici ospiti*.

nizzata del Buddha, facendosi per la prima volta testo, ha pervaso la letteratura di tutto il mondo.

È dal x secolo, dall'età di quello che Paul Lemerle ha chiamato il primo umanesimo bizantino e più precisamente dalla fase detta dell'enciclopedismo bizantino, cui Eutimio e i suoi amici parteciparono tanto quanto il suo buon conoscente e possibile "committente" costantinopolitano, il logoteta Simeone Metafrasta<sup>217</sup>, che comincia la straordinaria avventura del *Barlaam e Ioasaf*. A partire da quel ponte tra Asia e Europa che era la capitale dell'impero non si diffonderà solo in Occidente, ma anche, di nuovo, in Oriente<sup>218</sup>.

<sup>217</sup> Cfr. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au x<sup>e</sup> siècle*, Puf, Paris 1971. Il raffronto sistematico, condotto da Volk grazie alla prodigiosa efficienza del TLG, tra i 148 testi normalizzati del *Menologio* metafrastico e le citazioni agiografiche del *Barlaam e Ioasaf* (cfr. *supra*, § *Seta lavorata a damasco* e § *Damasceno piccolo grande padre*) ha individuato in 46 di essi paralleli con il testo di Eutimio chiari, frequenti e significativi. Il ricorrere di questi veri e propri «mattoni testuali», che indicano nel *Barlaam e Ioasaf* il mediatore tra una serie di fonti agiografiche e il corpus del Metafrasta, ha corroborato l'ipotesi, formulata per primo da Kekelidze, *Balavaris romani* cit., pp. 66-67, che Eutimio e Simeone Metafrasta fossero in rapporto personale e diretto: vedi l'analisi di Volk, *Das Fortwirken* cit., pp. 127-69. Più circostanziatamente, i *loci paralleli* 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: in base all'analisi della tradizione manoscritta, come abbiamo visto, 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 del Metafrasta (987), e rielaborato l'opera nella forma che ha oggi l'eccellente famiglia «a» (vedi *supra*, § *Magnifici ospiti*). Secondo l'ipotesi di Kekelidze, poi suffragata e perfezionata da Lang, *Introduction* cit., pp. xxxi-xxxiii, e da Tiftixoglu, *Der byzantinische Barlaam-Roman* cit., 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 («the extensive polishing and metaphrastic embellishment which the text underwent before it was presented to the sophisticated Byzantine reading public»: Lang, *Introduction* cit., p. xxx; anche se lo stile del *Barlaam e Ioasaf* è nettamente superiore a quello della letteratura metafrastica): cfr. Volk, *Einführung*, p. 59; vedi anche p. 142.

<sup>218</sup> Sul «ritorno a oriente», nel XVI-XVII secolo, della storia cristianizzata del Buddha vedi *infra*, § *Epilogo. Goa 1612*.

Abbiamo già ripercorso, in breve, la fortuna che la vita bizantina del Buddha ha avuto fino al Novecento, il suo oltrevita letterario, il suo trasfondersi nella letteratura, il suo propagarsi mediante l'innesto bizantino, l'ibridazione cristiana, la fioritura di versioni latine, il suo crescere in progressione geometrica come una ninfea. Ma non abbiamo ancora indicato il punto preciso, in questa distesa spaziotemporale, in cui la maschera al Buddha fu tolta: il tempo e il luogo in cui in Ioasaf fu riconosciuto il bodhisattva, e questi prese a viaggiare in Occidente non piú *en travesti*. Si tratta di un tempo buio, e di un luogo assoluto.

*Epilogo. Goa, 1612.*

Nella seconda metà del Cinquecento, mentre a occidente ferveva la Controriforma e la Spagna e il Portogallo gareggiavano nella colonizzazione delle terre piú remote cominciata quando la caduta di Costantinopoli, consegnando il dominio degli Stretti ai turchi osmani, aveva cambiato custode alla via delle Indie, un dotto e integerrimo intellettuale di nome Diogo do Couto, di formazione gesuitica, di professione cronista del regno e vecchio amico del grande Luís de Camões<sup>219</sup>, aveva fatto, a metà della vita, una sag-

<sup>219</sup> Quando era partito la prima volta per l'Oriente, a meno di vent'anni, Diogo do Couto lo aveva incontrato in Mozambico, indebitato e senza un soldo. Con altri amici aveva organizzato una colletta, grazie alla quale il giovane poeta era riuscito a tornare in patria, a Lisbona, e a scrivere il suo capolavoro, i *Lusiadi*. Ma in quel poema epico, che si rifaceva a Omero e a Virgilio e reinventava la storia del colonialismo portoghese frantumandola in un caleidoscopio di miti e leggende, e che si apriva proprio con la scoperta della nuova via marittima per le Indie, Camões non ripropose gli elementi della storia cristianizzata del Buddha: vedi F. M. Esteves Pereira, *A Historia de Barlaam e Josaphat en Portugal*, in «Boletim de segunda classe da Academia das Ciências de Lisboa», vol. X (1916), pp. 350-68, oltre a Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Josaphat* cit.

gia scelta: si era trasferito a Goa, sulla costa sud-occidentale del subcontinente indiano, tra le sconfinite spiagge bianche e le distese della giungla nera. La colonia portoghese, disseminata di missioni, popolata da funzionari occidentali rozzi e infrequentabili se non a volte autenticamente criminali<sup>220</sup>, era comunque un luogo perfetto in cui isolarsi e lavorare alle *Décadas da Ásia*, cui Diogo do Couto attese su quelle rive dagli anni settanta del Cinquecento fino alla morte, che lo colse nel 1616.

Tra le fonti che aveva a disposizione c'era, ovviamente, il *Milione* di Marco Polo. Il quale non sembra conoscere la storia di Barlaam e Ioasaf, ma, nella parte su Ceylon, racconta autonomamente quella del Buddha, commentando: «Certo che se fosse stato cristiano sarebbe stato un grande santo di Nostro Signore Gesù Cristo»<sup>221</sup>.

A margine di uno dei manoscritti del *Milione*<sup>222</sup>, una mano sconosciuta aveva tuttavia vergato una «ragionevole chiosa» a questa affermazione, in cui rilevava la somiglianza della leggenda raccolta da Marco Polo a Ceylon con «la vita di San Ioasaf»:

<sup>220</sup> Le *Décadas da Ásia*, iniziate da João de Barros, furono continuate da Diogo do Couto, che vi aggiunse nove tomi, per un totale di ben novanta libri. Il cronista del Regno, che era stato nominato ufficialmente tale da Filippo II, allora re di Spagna e Portogallo, si fece peraltro un punto d'onore nel denunciare gli abusi, le violenze e i crimini dei corrotti funzionari suoi compatrioti. Anche per questo, forse, i suoi volumi ebbero una travagliata storia editoriale: alcune parti del suo immenso lavoro di documentazione storica sono tuttora definitivamente perdute, bruciate o rubate, e un'edizione completa delle parti superstiti, in quattordici volumi, uscì solo alla fine del Settecento, quasi due secoli dopo la sua morte: cfr. E. M. Pope, *India in Portuguese Literature*, Asian Educational Services, New Delhi - Madras 1989, pp. 87-88.

<sup>221</sup> Marco Polo, *Il Milione*, a cura di L. F. Benedetto, Olschki, Firenze 1928, p. 194 (cap. 179, 46-47): «Car certes, se il fuissent esté cristiens, il seroit esté un grant sant avec nostre seignor Jesucrist».

<sup>222</sup> Il manoscritto veneziano, del 1446, è considerato peraltro «il peggiore, forse, dei testi poliani»: *ibid.*, p. CLXXXVII, nota 1.

Questo asomeia alla vita de san Ioasaf, lo qual fo fiolo del re Avenir de quelle parte de India, e fo convertido alla fe christiana per lo remito Barlam, secondo chome se legie nella vita e llegenda di sancti padri<sup>223</sup>.

Sembra che le informazioni decisive su questa vicenda ci siano arrivate cifrate e per via segreta, non attraverso le coerenti dichiarazioni dei titoli o le dirette disposizioni degli scrittori, ma grazie a oblique annotazioni di oscuri lettori. Così come l'associazione tra la paternità di Eutimio e l'ascendenza indiana non si ricava dalle titolature della tradizione manoscritta del *Barlaam e Ioasaf* greco<sup>224</sup>, ma dal *colophon* annidato all'interno di un codice napoletano dell'anonima e poco diffusa traduzione latina del 1048<sup>225</sup>, così nel manoscritto del *Milione* è di nuovo una nascosta nota marginale a svelare l'essenziale. Confermando che probabilmente non per caso, ma per un intento deliberato, come il vero autore del testo greco, così la vera origine della storia voleva, doveva restare occulta, o forse nota solo a pochi iniziati, o complici<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. CLXXXVI, nota 1.

<sup>224</sup> Vedi *supra*, § Terzo intermezzo. *Costantinopoli*, 1048.

<sup>225</sup> Scoperti rispettivamente da Robert Lee Wolff nel 1939 e da Albert Poncelet nel 1911, come si è accennato sopra. Quest'ultimo segnalò per la prima volta il manoscritto VIII.B.10 della Biblioteca Nazionale di Napoli (xiv secolo) all'interno della sua catalogazione dei codici latini agiografici napoletani: A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Neapolitanarum*, in «Analecta Bollandiana», vol. XXX (1911), pp. 173-77. Il colophon, stranamente collocato non alla fine del testo ma all'interno del cap. 40, riferiva che «Hunc autem libellum ex Indico sermone in Argolico transtulit primum quidam Eufimius monachus, Abasgo genere, stilo»: Wolff, *Barlaam and Joasaph* cit., p. 136 e nota 25; vedi Martínez Gázquez, *Hystoria Barlae et Josaphat* cit., pp. xxxiv-xxxv e (per il testo del colophon) 193, 2-3; Peeters, *La première traduction latine* cit., pp. 281 e 277-79; Peri (Pflaum), *La plus ancienne traduction latine* cit., pp. 174-75; Chiesa, *Ambiente e tradizioni* cit., pp. 522-23; cfr. Volk, *Einführung*, p. 89, e *supra*, § Terzo intermezzo. *Costantinopoli*, 1048 e § *Idoli e icone*.

<sup>226</sup> Cfr. *supra*, § *Damasceno piccolo grande padre*.

Ha scritto David Lang:

Se oggi sant'Eutimio Georgiano e i suoi confratelli athoniti fossero vivi, sarebbero indubbiamente deliziati dal successo della loro beffa letteraria: il loro devoto *pastiche* attribuito a un grande padre della chiesa, i suoi eroi buddhisti venerati come santi cristiani e generazioni di studiosi ai ferri corti sul problema della trasmissione della storia dall'India all'occidente<sup>227</sup>.

Non sapremo mai se la trasposizione bizantina della vita del Buddha e il suo impeccabile paludamento cristiano siano stati, come suppone Lang, una specie di beffa o di gioco letterario, né se Eutimio e i suoi eventuali collaboratori abbiano consapevolmente occultato il nome dell'autore, così come, sotto l'ortodossia della vernice dogmatica e l'arcaismo della patina letteraria, la vera origine della storia.

In ogni caso, come, a quanto sembra, l'anonimo veneziano che vergò la «ragionevole chiosa» sull'affinità tra la narrazione cingalese e la vita di quel «san Ioasaf, lo qual fo fiolo del re Avenir», e come del resto quasi ogni intellettuale del suo tempo, Diogo do Couto aveva a portata di mano, oltre al *Milione* di Marco Polo, la *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze<sup>228</sup>.

Fu l'accostamento tra i due libri che gli permise, nella *Década* quinta, di collegare per la prima volta le due narrazioni e di svelare il rapporto tra la vita del Buddha e il romanzo di *Barlaam*<sup>229</sup>.

<sup>227</sup> Lang, *The Life of the Blessed Iodasaph* cit., p. 406.

<sup>228</sup> Dove, come abbiamo visto, una redazione ridotta del *Barlaam e Ioasaf* era confluita alla fine del Duecento, costituendo il veicolo principale per la sua conoscenza e diffusione in Occidente: cfr. *supra*, § *Buddha «en travesti»*.

<sup>229</sup> D. do Couto, *Década V da Ásia*, Lissabon 1612, libro VI, cap. II, cit. in *Vida do bonrado infante Josaphate filbo del rey Avenir. Versão de frei Hilário da Lourinhã e a identificação, por Diogo do Couto (1542-1616), de Josaphate com o Buda*, introduzione e note di M. Corrêa de Lacerda, Junta de Investigações do Ultramar, Lissabon 1963, pp. 22-24; cfr. Lang, *The Wisdom of Balahvar* cit., p. 12.

«In quanto figlio del suo tempo credeva naturalmente alla versione cristiana: vedeva nel Buddha il suo Iosafat trasformato dai “pagani” e non in Iosafat un secondo Buddha in panni cristiani», ha spiegato uno studioso novecentesco. Aggiungendo: «Ma anche se avesse capito la corretta successione cronologica delle due figure, l’Inquisizione gli avrebbe proibito di divulgarla»<sup>230</sup>.

Al Buddha bizantino si spalancheranno le scintillanti distese degli oceani. I navigatori e gli esploratori portoghesi lo porteranno con sé. L’avventura geografico-proselitistica dei gesuiti riproietterà la stringa genetica originaria del buddhismo negli infiniti spazi dell’Asia. Secondo il meccanismo circolare della *Rückwanderung* o migrazione di ritorno, la concatenazione di fatti e circostanze, di archetipi e simboli migrata mille anni prima a occidente, secondo alcuni proprio attraverso l’espansione del buddhismo in Cina, penetrerà di nuovo, con la versione cristianizzata, nel tardo impero Ming.

Sappiamo che una rielaborazione cinese del *Barlaam e Iosaf* esisteva prima del 1610<sup>231</sup>. Già alla fine del XVI secolo, nel periodo del commercio Nanban con i «barbari meridionali», quando gli affaristi portoghesi intrapresero la penetrazione mercantile del Giappone, una versione ridotta si diffuse nella predicazione missionaria con cui i gesuiti cercarono di conquistare quegli stessi buddhisti zen, che già un millennio prima avevano sognato che la vita è sogno e impermanenza, e l’unica conquista è la perdita di sé.

Come ha scritto Keiko Ikegami:

Nata in Asia, dopo avere viaggiato fino alla lontana Europa, fu in Asia che tornò a fiorire questa storia dal *pedigree* incredi-

<sup>230</sup> Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Josaphat* cit., vol. I, pp. 153-54; cfr. Volk, *Das Fortwirken* cit., p. 159, note 66-67.

<sup>231</sup> È menzionata dal benemerito Matteo Ricci e il *terminus ante quem* è dato quindi dal suo anno di morte, appunto il 1610: riferimento in Volk, *Einführung*, p. 153, nota 84.

bilmente complicato. Mentre all'indomani del Rinascimento le sue versioni medievali ancora prevalevano nelle nazioni europee, prodigiosamente, al principio dell'età moderna, tornò in un paese dell'Estremo Oriente. Per ironia della storia, quella narrazione originata dalla vita del Buddha fu portata in Giappone, dove il clero buddhista deteneva il massimo potere politico, come mezzo di conversione al cristianesimo dei pagani, ossia principalmente dei buddhisti<sup>232</sup>.

Quando, a metà del Seicento, nel periodo Edo, le carnicine di cristiani dello shogunato Tokugawa e la promulgazione del *sakoku* da parte dello shōgun Iemitsu costrinsero alla fine i colti e avventurosi animi della Compagnia di Gesù ad abbandonare l'impero, della loro predicazione sopravvisse, nella cultura giapponese, una fiaba: quella dell'Uccellatore e dell'Usignolo<sup>233</sup>. E, naturalmente, la storia in cui si incastonava, che era già da un millennio possesso di quella cultura<sup>234</sup>.

Questa è la storia, forse la storia leggendaria, ma a tutti gli effetti la storia riconosciuta del Gautama Śākyamuni, a noi meglio noto con il nome di Buddha

ha scritto Max Müller.

<sup>232</sup> Ikegami, *Barlaam and Josaphat* cit., p. 31.

<sup>233</sup> Sarà inclusa quindici anni dopo, nel 1659, in una raccolta di fiabe epiche: vedi H. Matsubara, *The Migration of a Buddhist Theme*, in J. Toyama e N. Ochner (a cura di), *Literary Relations East and West. Selected Essays*, University of Hawaii, Honolulu 1990, pp. 162-65; vedi Volk, *Einführung*, p. 153, nota 83.

<sup>234</sup> Nel 1653 a Tangiore sarà rappresentato un dramma su Ioasaf in lingua tamil, nel 1712 un missionario gesuita tradurrà il *Barlaam* in tagalico, la lingua classica delle Filippine: cfr. Volk, *Einführung*, pp. 153-54 e nota 87. Nel frattempo, la storia continuava a essere variamente sceneggiata dai gesuiti in Occidente. È del 1614 la *comœdia* rappresentata nel Jesuitengymnasium di Innsbruck, mentre la *pièce* latina *Iosaphatus, sive drama de Josaphato et Barlaamo*, pubblicata nel 1666 dal già menzionato gesuita Jakob Bidermann, sarà rappresentata per la prima volta in Germania nel 1983: vedi *ibid.*, p. 151 e note 74-76; Peri (Pflaum), *Die Religionsdisput des Barlaamlegende* cit., p. 258.

Il Buddha è diventato un santo della Chiesa Romana. Il sapiente di Kapilavastu, il fondatore di una religione che, qualsiasi cosa si possa pensare della sua dottrina, è, nella purezza della sua morale, piú vicina al cristianesimo di ogni altra, e che conta ancora oggi, dopo duemilaquattrocento anni di esistenza, piú fedeli di qualsiasi altro culto, ha ricevuto il piú alto onore che la chiesa cristiana possa conferire. E qualsiasi cosa si possa pensare della santità dei suoi santi, coloro che mettono in dubbio il diritto del Buddha ad avere un posto tra loro leggano la storia della sua vita. [...] Pochi santi avrebbero maggiore diritto del Buddha di rivendicare la santità, e nessuno, né nella chiesa greca né in quella romana, dovrebbe vergognarsi di avere tributato alla memoria del Buddha l'onore destinato a San Josaphat, il principe, l'eremita, il santo. La Storia, qui come altrove, è piú strana della finzione. E una fata gentile, che gli esseri umani chiamano Caso, ha, qui come altrove, rimediato all'ingratitude e all'ingiustizia del mondo<sup>235</sup>.

C'è un personaggio singolare, in questo libro, cui viene dato il nome di Guaritore dei Discorsi. Quando nella discussione si profila un dissidio insanabile, un'aporìa, questo terapeuta (*therapeutes*) interviene a sanarne i termini: a curare i tranelli delle domande, prima ancora che le risposte,

<sup>235</sup> Max Müller, *On the Migration of Fables* cit., pp. 546-47: «This is the story, it may be the legendary story, but at all events the recognised story of Gautama Sâkyamuni, best known to us under the name of the Buddha. [...] Buddha has become a Saint in the Roman Church; [...] though under a different name, the sage of Kapilavastu, the founder of a religion which, whatever we may think of its dogma, is, in the purity of its morals, nearer to Christianity than any other religion, and which counts even now, after an existence of 2400 years, more believers than any other creed, has received the highest honours that the Christian Church can bestow. And whatever we may think of the sanctity of saints, let those who doubt the right of Buddha to a place among them read the story of his life [...] Few saints have a better claim to the title than Buddha; and no one either in the Greek or in the Roman Church needs to be ashamed of having paid to Buddha's memory the honour that was intended for St Josaphat, the prince, the hermit, and the saint. History, here as elsewhere, is stranger than fiction; and a kind fairy, whom men call Chance, has here, as elsewhere, remedied the ingratitude and injustice of the world».

per far uscire il discorso dall'*impasse* in cui è caduto e guarire il dialogo malato, evitando il degenerare dei conflitti<sup>236</sup>.

Anche questo libro guarisce. Cura, ad esempio, i nostri discorsi sul presunto scontro di civiltà che dalla fine del xx secolo, dopo la caduta dei due imperi eredi di Bisanzio – l'impero ottomano all'inizio del Novecento, quello zarista, poi sovietico, alla sua fine –, sembra dominare il mondo attuale. Le faglie di attrito, le aree incandescenti del conflitto etnico sono il Mar Nero e il Caucaso, l'Ircania e la Corduena, la Bactriana e la Sogdiana, che oggi si chiamano Kurdistan, Cecenia, Iraq, Iran, Afghanistan, Pakistan: le stesse zone, a cavallo tra Asia e Europa, lungo cui si è snodata la nostra vicenda, a dimostrazione che invece queste civiltà erano state in fervido, fruttuoso contatto con Bisanzio. L'islam e il cristianesimo si erano parlati spesso a vicenda e trasmessi sapienza: come nel caso del *Barlaam e Ioasaf*, che attraverso la mediazione araba aveva portato l'Occidente a conoscenza della storia del bodhisattva, di quel Ioasaf o Yus Asaf che secondo l'audace dottrina degli ahmadiyyani non era poi altri se non 'Īsā-Yassou-Gesù, che a sua volta era un avatar del Buddha.

Il *Barlaam e Ioasaf*, non solo con la sua storia ma già nella storia della sua storia, cura la nostra logica. Il *monstrum* interconfessionale che ci consegna è l'epifania di un passato che garantisce la composizione degli scontri. Un passato bizantino fatto di ortodossia, ma anche di convivenza e mediazione religiosa, che col suo stesso esistere ci ricorda come tra civiltà siano invece possibili, spesso, degli incontri.

<sup>236</sup> «Io sono il Guaritore dei Discorsi. Se avviene che sia riscontrata ferita o infermità in parole o conversazioni, con appropriati farmaci io saprò guarirla, sí che il male non abbia a diffondersi ulteriormente»: vedi *infra*, p. 21.

## AVVERTENZA

Nella collana dedicata dall'Istituto bizantino dell'abbazia benedettina di Scheyern (Baviera) alle opere di Giovanni Damasceno sono stati recentemente pubblicati, per le cure di Robert Volk, due volumi di oltre mille pagine complessive sulla *Storia di Barlaam e Ioasaf* bizantina, contenenti l'uno l'edizione critica del testo, l'altro la piú ampia e documentata ricognizione della sua tradizione manoscritta, delle sue traduzioni, delle sue edizioni oltreché delle sue fonti, della sua fortuna, del dibattito critico concernente la sua paternità, che sia mai stata prodotta. Molto piú di una semplice «Introduzione», come invece recita il titolo<sup>1</sup>.

È stato osservato dalla critica che la «somme d'érudition mise en œuvre est stupéfiante»<sup>2</sup>, e occorrerà tempo per cogliere in tutta la sua portata l'opera che il Volk avviò negli anni ottanta del secolo scorso raccogliendo il testimone dal benemerito editore di Giovanni Damasceno, il padre benedettino Bonifatius Kotter (1912-1987). Del resto lo

<sup>1</sup> *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. VI/1. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung*, a cura di R. Volk, De Gruyter (*Patristische Texte und Studien*, 61), Berlin - New York 2009; vol. VI/2. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices*, a cura di R. Volk, De Gruyter (*Patristische Texte und Studien*, 60), Berlin - New York 2006. Il volume "introduttivo", apparso dopo l'edizione critica, contiene anche una sintetica parafrasi del testo e produce le didascalie che in alcuni manoscritti hanno accompagnato un ciclo iconografico dedicato alla *Storia di Barlaam e Ioasaf*.

<sup>2</sup> J. Schamp, recensione a *Die Schriften* cit., vol. VI/2, in «Byzantion», vol. LXIX (2009), pp. 611-13; 613.

stesso Volk, in uno degli articoli da lui progressivamente dedicati allo sviluppo del suo lavoro per il beneficio degli studiosi, e che costituiscono una sorta di «diario filologico in pubblico», aveva previsto la pubblicazione delle sue fatiche nel 1996<sup>3</sup>: per vederne il compimento gli è stato necessario attendere tredici anni di più.

Resta peraltro facile pronosticare che la pubblicazione del Volk costituirà uno spartiacque per la fortuna della *Storia di Barlaam e Ioasaf*, e si finirà per parlare di questo testo *prima* di Volk e *dopo* di lui: non solo per ciò che attiene all'edizione critica, che sostituisce tutte le precedenti<sup>4</sup>, ma anche in termini di interpretazione complessiva, in base a quella integrazione di comprensione letterale e di ermeneutica che è il «segreto semplice» degli studi filologici. Accade in effetti – e forse paradossalmente – che la pubblicazione del testo nel corpus degli scritti del Padre della Chiesa san Giovanni Damasceno (675-749 circa) segni anche la conclusione della lunga *querelle* erudita relativa alla sua paternità: e ciò *a sfavore* del Damasceno, tanto che l'opera viene caratterizzata da Volk, sin dal titolo, come *spuria*.

A questo esito si giunge sulla base non di sempre opinabili ancorché autorevoli orientamenti del gusto o del pensiero (che avevano determinato i pronunciamenti, pro o contro il

<sup>3</sup> R. Volk, *Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuauflage*, in «Byzantinische Zeitschrift», voll. LXXXVI-LXXXVII (1993-94), pp. 442-61: 442.

<sup>4</sup> *Editio princeps* dell'opera completa: *Anecdota Graeca e codicibus regis descriptis annotatione illustravit J. Fr. Boissonade*, vol. IV, Paris 1832 (fotorist. Hildesheim 1962), pp. v-x, 1-365. L'edizione Boissonade venne riprodotta, con errori e omissioni tipografiche, in PG XCVI, coll. 857-1246, con la traduzione latina di Jacques de Billy (vedi *Nota al testo*, p. cxxi). L'edizione corredata di traduzione inglese pubblicata da G. R. Woodward e H. Mattingly – ovvero [St John Damascene,] *Barlaam and Ioasaph*, Harvard University Press (*Loeb Classical Library*, 34), London-Cambridge (Mass.) 1914 sgg. – ripropone il testo del Migne con errori aggiuntivi. La ristampa del 1967 sgg. contiene una buona introduzione di D. M. Lang.