

cate, da una parte, nel processo di ascesa e di rafforzamento dell'autorità papale, che sempre più si allarga dall'*Urbs* all'*Orbis*; dall'altra parte, nel fatto che anche la società romana conosceva in quel tempo una profonda trasformazione nella sua natura e nella sua ideologia.

DALL'ORIENTE ALL'OCCIDENTE: IL ROMANZO DI BARLAAM E IOSAFAS. CIRCOLAZIONE E UTILIZZAZIONE DEI TESTI

GIOVANNA FROSINI *

Il *Barlaam e Iosafas* è la storia di una meravigliosa conversione: la conversione di un principe giovinetto che abbandona potere, agi e ricchezze per consacrarsi a una vita di privazioni e di penitenza¹.

Un tempo lontano, di un'indefinita lontananza: tempo cristiano, in cui la moltitudine dei credenti comincia a crescere, tempo di conversione, che vede la nascita di eremitaggi e monasteri; un luogo di mitico esotismo, la Terra d'India (ossia l'Oriente), chiamata al cristianesimo dalla predicazione dell'apostolo Tommaso: in queste coordinate spazio-temporali si colloca la nascita lungamente attesa di un bam-

* *Relazione presentata il 3 ottobre 1998.*

¹ A questo argomento ho dedicato l'articolo *Il principe e l'eremita. Sulla tradizione dei testi italiani della storia di 'Barlaam e Iosafas'*, «Studi Medievali», 37 (1996), pagg. 1-63, che costituiva il primo risultato dei miei studi, iniziati come tesi di dottorato presso l'Università di Firenze. Rimando a quel contributo per un inquadramento della questione e per ogni più approfondito e specifico riferimento. L'edizione critica del testo del *Barlaam* secondo la versione del codice Riccardiano 1422 è in corso di stampa a mia cura per le Edizioni del Galluzzo di Firenze; da essa provengono le citazioni che compaiono in queste pagine.

bino, figlio di un re potente e crudele persecutore della nuova religione. Il bambino è "a meraviglia bello", "e la grande bellezza che in lui era figurava ciò che doveva venire di lui"; simile in questo ad Alessio, di cui si legge nell'antico *Ritmo benedettino* che proviene dalle Marche meridionali².

Ma la gioia e le grandi feste sono ben presto turbate dalla predizione del più saggio degli astrologi di corte, il quale annuncia al re che il figlio apparterrà ad un altro regno, e si convertirà alla religione dei cristiani. Turbato da questa notizia, il re decide di sottrarre il figlio al mondo, chiudendolo in un meraviglioso palazzo fatto costruire per lui, dove non gli dovrà mai giungere l'eco della vita vera, della malattia, della vecchiaia, della morte, e naturalmente della nuova religione, ma solo la conoscenza di "cose gioiose e dilettevoli".

Ma le mura di un palazzo non possono bastare a difendere il principe giovinetto dalla sua curiosità e dal suo desiderio di conoscenza, così che egli stesso comincia a interrogarsi sui motivi di quella reclusione; e infine, oppresso dalla tristezza e dalla solitudine, ottiene dal padre il consenso a uscire da quel luogo. Il contatto col mondo esterno significa in breve il contatto con la realtà dell'esistenza: Iosafas incontra prima un lebbroso e un cieco, poi un vecchio incanutito e curvo. La malattia, la miseria, la morte si fanno così, traumaticamente, incontro al fanciullo: che scopre la crudezza della vita, "amara" e "piena di cattivitate", e che finisce col disprezzare tutto ciò che vede intorno a sé.

² Editto da ultimo in: *Concordanze della lingua poetica italiana delle origini*, a cura di D. S. Avalle, vol. I, Milano - Napoli 1992, pagg. 3-4, a cui rimando anche per la bibliografia progressiva.

Dal deserto, per suggerimento dello Spirito Santo, si muove allora il vecchio eremita Barlaam, che porta a Iosafas la pietra preziosa della parabola evangelica, ossia la possibilità della conversione al cristianesimo. Attraverso lunghi colloqui, intessuti di riferimenti ai Vangeli, cadenzati dalla narrazione di una serie di apologhi con funzione esemplare, Barlaam trasmette al principe la dottrina cristiana, ne alimenta la fede fino al battesimo, gli dona utili ammaestramenti di vita.

L'affetto filiale, l'ammirazione, la devozione che il giovinetto prova per il maestro lo inducono a desiderare di seguirlo nella vita eremitica; ma Barlaam lo dissuade, ricordandogli i suoi doveri di principe ed esortandolo ad adoperarsi per la conversione del suo popolo; solo allora potrà ritirarsi nel deserto. Rimasto solo, Iosafas persevera con coraggio nella nuova fede, resistendo a ogni tentazione e respingendo ogni tentativo del padre di ricondurlo all'idolatria. In particolare, esce vittorioso da una pubblica disputa in cui si cerca di ingannarlo presentando un falso Barlaam, e supera - non senza difficoltà - la privatissima tentazione della carne, rappresentata da una fanciulla di rara bellezza che il padre gli ha inviato su consiglio del mago Teodas.

Quella del potere è l'ultima prova che Iosafas deve affrontare: messo a capo di metà del regno, egli opera la conversione del suo popolo; di fronte a tali prodigiose azioni, anche il padre recede dalla falsa religione, e abbraccia il cristianesimo scrivendo al figlio una lettera commovente, in cui riconosce i propri errori. Ogni dovere è così compiuto; e Iosafas, nominato al proprio posto un nuovo re, può finalmente abbandonare ogni cosa, e inoltrarsi nel deserto, dove -

dopo due anni di ricerche e di dura purificazione - ritrova Barlaam. Con lui trascorre anni di digiuni e preghiere, e, morto il maestro, ciò che anche a lui resta da vivere. Infine, i corpi dei due santi eremiti vengono traslati in città con ogni onore.

Questo, in breve, il tracciato di un'opera di grande suggestione, che offre molteplici possibilità di lettura: romanzo edificante, storia di un'anima dal paganesimo alla conversione, esempio tanto più efficace in quanto relativo a un principe; dunque anche una sorta di "manuale" di educazione - di romanzo di formazione, si direbbe - di un giovane destinato ad alte responsabilità; e ancora, testo di dottrina, tanto che nella parte della pubblica disputa secondo la versione latina del testo è stata riconosciuta la presenza di una delle più antiche opere della letteratura cristiana, la cosiddetta *Apologia di Aristide* (databile al II secolo); e poi, romanzo di avventura, dalla fascinosa connotazione esotica.

Ma in verità, oltre a tutto questo, ciò che colpisce leggendo anche solo uno dei punti terminali del cammino del testo, ossia le antiche versioni italiane, è la coinvolgente bellezza di questa storia, la delicata profondità con cui sono raccontati i mutamenti d'animo del giovane Iosafas, la paterna accoratezza di Barlaam, il progressivo dispiegarsi di una coscienza nuova che via via riconosce se stessa. E questo è sottolineato da una fitta trama di riferimenti alle fonti bibliche, in particolare profetiche ed evangeliche, con alcuni dei momenti più alti e umani del "Vangelo della misericordia", come la parabola del figliol prodigo, o meglio del padre misericordioso (Lc. 15, 11-32), e della pecorella smarrita (Lc. 15, 3-7).

Scandiscono i lunghi ammaestramenti di Barlaam dieci apologhi, che costituiscono quello che è stato chiamato un vero "sistema esemplare", e che attraverso storie di varia complessità (tra queste la scelta tra quattro scrigni di diverso aspetto e di diverso contenuto, l'arciere che si fa ingannare dall'usignolo, l'uomo che, attirato dai piaceri del mondo, dimentica l'incombere della morte e smarrisce il vero senso della vita: veri racconti nel racconto, dotati di una loro autonomia e coerente compiutezza) vogliono indurre a riflettere sulla vanità del mondo, sulla follia, sulla falsità delle apparenze, sulle tentazioni, e così via.

Non si è atteso troppo a riconoscere nel nucleo della storia di Iosafas una cristianizzazione delle vicende del Buddha: vari contributi di studiosi francesi e tedeschi nella seconda metà dell'Ottocento hanno definito la lontana origine indiana del racconto, sviluppando indicazioni e suggerimenti di più antica data³. Più complesso naturalmente individuare le vie attraverso le quali il racconto è giunto dall'Oriente all'Occidente, e ricostruire le linee formative di quella straordinaria creazione letteraria che si è prodotta intorno a questo nucleo narrativo.

Una consolidata tradizione attribuiva la composizione del romanzo in greco a Giovanni Damasceno: epigrafe prestigiosa⁴, che ne favorì certo la diffusione. In realtà, numerosi studi

³ Un utile panorama bibliografico è nella tesi di laurea di STEFANO MARCHETTI, *Seduzione e santità. Le versioni romanze del 'Barlaam e Josaphat'*, Università degli Studi di Trento, a. a. 1996/97, relatore Francesco Zambon, pag. 11 e segg.

⁴ E che ancora compare, seppure prudentemente racchiusa fra parentesi quadre, nel frontespizio dell'edizione della Loeb Classical Library:

di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento (fra i quali particolarmente rilevanti quelli del padre bollandista Peeters, e quindi la sintesi di Hiram Peri), hanno portato alla luce tutta una serie di versioni "intermedie" (persiane, arabe, georgiane) fra il testo indiano e quello greco, che hanno indotto a ripensare radicalmente l'antica paternità e a spostare in avanti di vari secoli la data di composizione dell'opera⁵.

Quel che è certo, è che nei primi decenni dell'XI secolo un testo greco ormai compiuto nella struttura narrativa e definito nell'operazione di cristianizzazione circola a Costantinopoli; esso potrebbe rifarsi alla redazione georgiana, ed essere opera di Eutimio l'Agiorita (m. 1028). A Costantinopoli il testo greco viene tradotto in latino: è questa la prima traduzione latina del *Barlaam*, eseguita da un monaco latino che conclude la sua opera nell'estate del 1047. L'origine del traduttore è forse italo-meridionale ed è possibile che egli sia stato in relazione con la colonia commerciale e col monastero degli Amalfitani a Costantinopoli. La traduzione è stata eseguita su commissione di un tal Leone, laico, (*nobilis vir Leo*) che compare sia nel prologo sia nell'epilogo del testo, e che ha anche fornito l'originale greco.

[St. John Damascene], *Barlaam and Ioasaph*, with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly, introduction by D. M. Lang, Cambridge (Mass.) 1967 (1a ediz.: 1914).

⁵ Riferimenti bibliografici: P. PEETERS, *La première traduction latine de 'Barlaam et Ioasaph' et son original grec*, «Analecta Bollandiana», 49 (1931), pagg. 276-312; P. PEETERS, *Le tréfond oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950; HIRAM PERI (PFLAUM), *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung (Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende)*, Salamanca 1959.

Questa prima versione latina - trasmessa da un unico manoscritto più tardo, del XIV secolo, conservato a Napoli (per questo si parla di solito di "traduzione napoletana") - non sembra aver avuto alcuna diffusione in Occidente. Più volte al centro dell'attenzione degli studiosi, essa è stata riesaminata negli ultimi anni da Paolo Chiesa, che ne ha discusso i problemi storici e letterari nel quadro più generale delle versioni dal greco al latino delle opere agiografiche nell'Alto Medioevo, individuandone, in particolare, i rapporti con le antiche scuole traduttorie di Roma e di Napoli⁶. È stata edita di recente⁷.

Fortuna ben diversa arrivò alla seconda traduzione latina, la cosiddetta *vulgata*, opera anonima eseguita nel XII secolo, e caratterizzata da una vasta lacuna iniziale, corrispondente all'incirca a un foglio (che potrebbe essere caduto già nell'esemplare greco, o nell'archetipo della traduzione). La *vulgata* è rappresentata da un elevato numero di manoscritti (un centinaio), un quinto dei quali risale appunto al XII secolo. Disponibile finora solo in tarde edizioni (è stata stampata nell'*Opera omnia* del Damasceno a Basilea a cominciare dal 1535), è sostanzialmente inesplorata nella sua tradizione manoscritta⁸. La ricostruzione del testo critico è il primo pas-

⁶ Dallo studio di P. CHIESA, *Ambiente e tradizioni nella prima redazione latina della leggenda di Barlaam e Josaphat*, «Studi Medievali», 24 (1983), pagg. 521-544, provengono gli elementi qui presentati.

⁷ J. M. GÁZQUEZ (ed.), *Hystoria Barlae et Ioasaphat (Bibl. Nacional de Nápoles VIII. B.10)*, Madrid 1997.

⁸ Ma essa è ora oggetto di studio da parte di Giovanna Datelo dell'Università di Genova, che ringrazio anche pubblicamente per le informazioni che con grande cortesia ha voluto darmi sulla sua ricerca.

so che permetterà di indagare più a fondo sul luogo di provenienza così come sul traduttore, elementi finora del tutto ignoti⁹.

E tuttavia, è proprio questa misteriosa *vulgata* che ha avuto una grande fortuna. Il testo latino fu epitomato in enciclopedie medievali di straordinaria diffusione, come lo *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, pubblicato a metà del Duecento, e la *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, che largamente si rifà al suo immediato predecessore¹⁰. Il dato è di grande importanza storico-culturale, in quanto l'opera del Bellocense e la *Legenda* (che costituisce la maggiore raccolta agiografica del Medioevo) hanno consentito la più vasta circolazione della storia di Barlaam, seppure in una veste variamente ridotta (più ampia nel caso dello *Speculum*, fortemente sintetizzata nella *Legenda*). In particolare, essa diventa in tal modo patrimonio comune nell'Ordine Domeni-

⁹ Recentemente Paolo Chiesa ha avanzato con prudenza l'ipotesi che questa seconda traduzione, da lui detta forma "settentrionale", si possa collegare all'ambiente di traduttori di provenienza o formazione costantinopolitana, come Cerbano e Giovanni Saraceno, ma operanti poi in area latina, e particolarmente interessati a testi di carattere teologico e agiografico; cfr. P. CHIESA, *Le traduzioni*, in: *Spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino*, diretto da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, vol. III: *La ricezione del testo*, Roma 1995, pagg. 165-196; pagg. 180-81).

¹⁰ Per Vincenzo di Beauvais vedi VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris. Tomus Quartus qui Speculum Historiale inscribitur...*, Duaci 1624, XV 1. È invece uscita di recente per le Edizioni del Galluzzo la nuova, monumentale edizione critica della *Leggenda Aurea (Legenda Aurea)*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze 1998; il cap. CLXXVI, *De sanctis Barlaam et Iosaphat*, si legge nel vol. II, alle pagg. 1238-1255.

cano, accessibile senza difficoltà ad ogni predicatore: Vincenzo e Iacopo furono personaggi di primo piano dell'Ordine, le loro opere ebbero una fortuna immediata e immensa, e furono normalmente presenti nelle biblioteche dei conventi¹¹. La *vulgata* latina è altresì alla base di tutte le traduzioni della storia di Barlaam che vennero compiute in Europa; e si trattò di traduzioni di raggio continentale, e non solo di ambito neolatino, dal momento che la storia è largamente conosciuta anche nel mondo germanico e sassone¹².

In area romanza, oltre ai testi spagnoli, catalani, portoghesi (tutti generalmente editi¹³), acquistano ai nostri fini particolare rilevanza quelli prodotti nell'area francese e, finalmente, italiana: e questo perché si verifica qui non solo il fenomeno che - con terminologia ormai consolidata¹⁴ - chia-

¹¹ Sulla circolazione dello *Speculum* e la sua utilizzazione nella *Legenda Aurea* rimando agli studi di Giuseppe Billanovich e della sua scuola: in particolare, G. BILLANOVICH - M. PRANDI - C. SCARPATI, *Lo "Speculum" di Vincenzo di Beauvais e la letteratura italiana dell'età gotica*, «Italia Medioevale e Umanistica», 19 (1976), pagg. 89-131.

¹² Mi limito qui a ricordare come esempio la versione in medio inglese, pubblicata da J. C. HIRSH: *Barlaam and Iosaphat, A Middle English Life of Buddha edited from Ms. Peterhouse 257*, London - New York - Toronto 1986. Offre un panorama della diffusione del *Barlaam* nell'area norrena R. BOYER, *Pélagie dans la saga noroise de Barlaam et Iosaphat*, in: *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, Paris 1984, t. II, pagg. 365-370.

¹³ Per un primo orientamento cfr. *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, IV. 2, *Le roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, t. 2, Heidelberg 1984, pagg. 84-85 e pag. 92.

¹⁴ Si fa riferimento al saggio di G. FOLENA, "Volgarizzare" e "tradurre": *idea e terminologia della traduzione dal Medio Evo italiano e romanzo all'Umanesimo europeo*, in: *La traduzione. Saggi e studi*, Trieste 1973, pagg. 57-120.

miamo della traduzione "verticale", ossia della traduzione dal latino, ma anche quello della traduzione "orizzontale", fra lingue sorelle, dal momento che sia la maggiore delle versioni in lingua d'oïl sia la versione in lingua d'oc hanno avuto la ventura d'essere trasportate in italiano.

Di là dalle Alpi, la storia di Barlaam ha conosciuto numerose versioni in antico francese, prosastiche e poetiche, lungamente indagate da vari studiosi e in particolare dal padre gesuita Jean Sonet, la cui opera costituisce un vero caposaldo degli studi in materia¹⁵; tra queste versioni, quella detta "champenoise", che risale probabilmente agli inizi del XIII secolo, è stata volgarizzata in Italia¹⁶.

Quanto alla lingua d'oc, ci è nota una sola traduzione, trasmessa in maniera integrale da un unico manoscritto¹⁷, correntemente menzionato nei repertori e nelle crestomazie provenzali e ripetutamente oggetto di studio e di edizione¹⁸.

pagg. 65-66.

¹⁵ Cfr. J. SONET, *Le Roman de Barlaam et Josaphat. Tome I. Recherches sur la tradition manuscrite latine et française*, Louvain 1949; *Tome II. La version anonyme française. Première Partie: Texte critique; Deuxième Partie: Études critiques et Mise en prose*, Namur - Paris 1950-1952.

¹⁶ Il testo francese è edito da L. R. MILIS: *L'histoire de Barlaam et Josaphat. Version champenoise d'après le ms. Reg. lat. 660 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Genève 1973.

¹⁷ Paris, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 1049.

¹⁸ F. HEUCKENKAMP, *Die Provenzalische Prosa-Redaktion des Geistlichen Romans von Barlaam und Josaphat*, Halle 1912; R. LAVAUD et R. NELLI, *Les Troubadours. Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat*, Bruges 1960 (e 1978²): *Le roman spirituel de Barlaam et Josaphat*, pagg. 1065-1221; M. BONNIER PITTS, *Barlam et Jozaphas. Roman du XIV^e siècle en langue d'Oc (BN, fr.*

Un riesame diretto del manoscritto in lingua d'oc mi ha permesso di rilevare l'identità della mano che ha esemplato il codice con quella del notaio Richard Lambert, che vi ha apposto una nota di possesso; il manoscritto risulta in base a questi dati copiato a Aix-en-Provence fra il 1345 e il 1346¹⁹. Si tratta dunque di un testimone tardo di un testo sicuramente assai più antico. La versione occitana è stata in particolare indagata in relazione a supposte tracce catare; la questione - rilanciata anche in tempi assai recenti - è assai complessa, e non si può considerare definitivamente risolta²⁰.

E veniamo finalmente alla situazione italiana, che si presenta particolarmente ricca di testimonianze. Guardando alle cose maggiori²¹, i testimoni finora individuati attraverso un nuovo censimento della tradizione configurano il quadro se-

1049), Paris 1989, con un ampio commento letterario.

¹⁹ Vedi FROSINI, *Il principe e l'eremita ...*, cit., pag. 7.

²⁰ Una discussione riepilogativa (ma non conclusiva) è in MARCHETTI, *Seduzione e santità ...*, cit., pagg. 122-34.

²¹ È necessario, preliminarmente, sgomberare il campo da tutte quelle versioni (poetiche, drammatiche, liturgiche) che non sono direttamente oggetto del mio studio, ma che contribuiscono comunque a delineare i contorni di una straordinaria fortuna in una molteplicità di testimonianze: sacre rappresentazioni, maggi, testi in ottava rima e così via. Si potrà per queste fare ancora riferimento agli studi di Alessandro D'Ancona, alla grande opera d'insieme di Ernst Kuhn e a quelle già menzionate del Sonet e del Peri, che hanno anche offerto i primi censimenti dei manoscritti e delle stampe; cfr. A. D'ANCONA, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, Firenze 1872; E. KUHN, *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie*, München 1893.

guente, con tre tipi di testo in prosa letteraria fondamentalmente diversi.

Un primo tipo è quello che chiameremo *Storia di Barlaam e Iosafas*, che risulta volgarizzato nelle sue varie forme dalle lingue transalpine. La ricerca ha messo in luce l'esistenza (non altrimenti nota) di un volgarizzamento dalla lingua d'oil, testimoniato in particolare dal ms. II IV 120 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, siglato Magl. nel mio repertorio. Si tratta di un codice autorevole, datato, per la parte che contiene il *Barlaam*, al 1323, linguisticamente fiorentino, appartenuto a Pier del Nero e quindi agli Accademici della Crusca, che lo utilizzarono per i loro spogli dalla I alla IV edizione del *Vocabolario*²². Oltre a questa versione, si sono individuati in una decina di manoscritti tre distinti volgarizzamenti dalla lingua d'oc, solo parzialmente (o confusamente) noti agli studiosi.

Un secondo tipo, da intitolarsi, sulla base della testimonianza dei manoscritti, *Leggenda di santo Iosafat*, è una versione autonoma e notevolmente abbreviata del testo latino, rispetto al quale presenta significative modifiche sia nella distribuzione della materia, sia nella denominazione dei personaggi, sia nell'introduzione di elementi nuovi. La *Leggenda* è trasmessa da un numero consistente di manoscritti (una quarantina quelli individuati finora) e di stampe, a cominciare dall'incunabolo veneziano del 1478-1480, uscito dalla tipografia detta appunto del San Giosafat, che segna l'inizio d'una imperitura fortuna di questo testo minore²³.

²² Su questo codice vedi FROSINI, *Il principe e l'eremita ...*, cit., pagg. 7-10.

²³ Ho dato un Regesto dei testimoni a me noti della *Leggenda* nel mio *Il*

Infine, è emerso di recente che il ms. Chigiano L V 175 della Biblioteca Apostolica Vaticana, risalente al XV secolo, di area senese, e arricchito da interessanti miniature, offre il volgarizzamento del testo latino nella forma intera e più fedele. Il codice era stato fatto conoscere dal De Luca già nel 1954, ma senza una precisa identificazione del testo²⁴.

Affrontiamo dunque la questione dei volgarizzamenti dalla lingua d'oc della *Storia di Barlaam e Iosafas*. Che la tradi-

Principe e l'eremita ..., cit., pagg. 42-63. Posso qui aggiungere notizia di altri manoscritti nel frattempo individuati: la *Leggenda de Iosafat* copiata da Andrea Vituri, veneziano, intorno alla metà del XV secolo, e conservata coi suoi codici nella Biblioteca del Museo Civico di Padova (cfr. G. FOLENA, *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova 1990, pagg. 391-392); la *Vita de sancto Iosafa* contenuta nelle cc. 51ra-69vb del codice delle *Vite dei Santi Padri* di Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Ital. 205, del XV secolo: cfr. C. DELCORNO, *Censimento dei manoscritti delle "Vite dei Santi Padri" di Domenico Cavalca. Le biblioteche straniere. I*, «Lettere Italiane», 49 (1997), pagg. 107-109. Ho anche potuto vedere il trecentesco ms. Rossiano 229 della Biblioteca Apostolica Vaticana, utilizzato da TELESORO BINI per la sua edizione di *Rime e Prose del buon secolo della lingua, tratte da manoscritti e in parte inedite*, Lucca 1852 (pagg. 124-152): la *Leggenda*, mutila, occupa le cc. 1-70; presenta tratti linguistici senesi, ed è arricchita da diciannove miniature riquadrate e intercalate al testo. Un'indicazione già in: G. DE LUCA, *Prosatori minori del Trecento, Tomo I. Scrittori di religione*, Milano - Napoli 1954, pag. 381.

²⁴ Cfr. DE LUCA, *Prosatori ...*, cit., pagg. 381-395; il frammento pubblicato corrisponde alle cc. 90r-96r. L'identificazione di questo volgarizzamento integrale del testo latino è di particolare interesse, dal momento che la circolazione dei manoscritti del *Barlaam* latino appare singolarmente limitata proprio in Italia: dalle ricerche di Giovanna Datelo risulta che su oltre centoquaranta testimoni (completi e parziali) censiti, solo dodici sono conservati in biblioteche italiane.

zione "maggiore" del *Barlaam* italiano fosse d'origine transalpina era già stato riconosciuto, ma in maniera ambigua, da Lionardo Salviati negli *Avvertimenti della lingua sopra 'l Decamerone* (Venezia, 1584, vol. I, pag. 118), laddove egli scriveva (a proposito di un manoscritto che non è stato finora possibile individuare): "Pensiamo, che dal francesco venga, ò dal Provenzale". Il problema fu invece sostanzialmente ignorato dal finora unico editore moderno della *Storia*, Giovanni Bottari, che, a latere dei lavori prestati per la IV impressione del Vocabolario della Crusca, allestì anche l'edizione della *Storia de' Ss. Barlaam e Giosaffatte ridotta alla sua antica purità di favella, coll'ajuto degli antichi testi a penna*, pubblicata a Roma presso Giovanni Maria Salvioni nel 1734.

L'opera di questo insigne erudito e filologo volgare, figura di spicco nell'ambiente fiorentino prima e romano poi, bibliotecario della Corsiniana e quindi custode della Vaticana, merita qualche parola, seppure in forma assai breve²⁵. Il Bottari compì con la sua edizione un'opera di squisito restauro filologico, segnando il ritorno ai testimoni manoscritti antichi ma anche (se guardiamo a posteriori) contribuendo non poco a complicare la già intricata vicenda di questi volgarizzamenti. Egli assunse come testimone-base il manoscritto ora Riccardiano 2622, trecentesco, relatore di uno dei volgarizzamenti dalla lingua d'oc, seppure depurandolo dalla evidente patina senese, ma integrandolo, correggen-

²⁵ Rimando complessivamente alla voce *Bottari Giovanni Gaetano* nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIII, Roma 1971, pagg. 409-418 (a cura di G. Pignatelli e A. Petrucci); inoltre, M. Vitale, *La IV edizione del "Vocabolario della Crusca"*, in: *L'oro della lingua*, Milano - Napoli 1986, pag. 356 e segg.

dolo, sostituendolo ad ogni piè sospinto col manoscritto fiorentino e vetusto posseduto dall'Accademia della Crusca, oggi II IV 120 della Nazionale di Firenze, che - come si è detto - testimonia invece il volgarizzamento dall'antico francese. Le cesure, realizzate con tanta sapienza, non sono riconoscibili se non a un esame minuto, che permette di individuare le nervature del testo edito, e di ravvedere la mano davvero sagace che l'ha costruito, ma che ha comunque prodotto un'opera artificiosa, senza riscontro nella realtà delle cose²⁶.

Solo con grande fatica sono stati compiuti passi progressivi in questa intricata vicenda, attraverso gli studi di Hermann Zotenberg e Paul Meyer (che, occupandosi di una redazione poetica francese, pure furono i primi a riconoscere con chiarezza la dipendenza dei testi italiani dalla redazione provenzale), quindi del Kuhn, di Ferdinand Heuckenamp, e soprattutto di Georg Maass, che nel 1915 pubblicò (non senza errori) il testo del ms.3383 della Biblioteca di Sainte-Geneviève a Parigi, del XIV secolo, riconoscendolo come volgarizzato dal provenzale e insieme sostanzialmente diverso dal testo dell'edizione Bottari. Risultava così finalmente impostato il problema centrale e più interessante, quello delle relazioni fra le differenti versioni italiane di provenienza occitanica²⁷.

²⁶ Maggiori dettagli su questo punto (sul quale peraltro mi riservo di tornare) in: FROSINI, *Il principe e l'eremita ...*, cit., pagg. 18-19.

²⁷ Cfr. H. ZOTENBERG e P. MEYER, *Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des Dreizehnten Jahrhunderts von Gui de Cambrai*, Stuttgart 1864; G. MAASS, *Die altitalienische Storia Josaphas*, Greifswald 1915.

L'analisi della tradizione manoscritta e a stampa mi ha portato a individuare tre distinte versioni dalla lingua d'oc, che ho identificato con le sigle G, α e β , e che sono legate da complessi rapporti reciproci²⁸. Le testimonianze individuate configurano una tradizione eminentemente "attiva" (secondo l'ormai consolidata definizione di Alberto Varvaro²⁹), in cui il copista si pone davanti al testo sentendolo come cosa viva, ritenendosi autorizzato - dalla stessa coinvolgente struttura di quello, dalla sua bellezza e suggestione - a operare interventi che possano renderlo più comprensibile, piano e contemporaneo, a introdurre completamenti e aggiunte,

²⁸ Il volgarizzamento chiamato G è rappresentato unicamente dal già menzionato manoscritto di Sainte-Geneviève, databile alla prima metà del Trecento (forse ancora entro il primo quarto: cfr. A. CASTELLANI, *La Toscana dialettale d'epoca antica*, «Studi linguistici italiani», 23 (1997), n. 3 a pag. 7). Il volgarizzamento α è conservato da quattro manoscritti: il Riccardiano 1422, assegnabile agli anni Venti del XIV secolo, il Palatino 148 della Nazionale di Firenze, del XV secolo (inoltrato), che è risultato *descriptus* del Riccardiano 1422, il Conventi Soppressi B. 3. 783 della Nazionale di Firenze, del 1452-1453, e, per un altro ramo della tradizione, il Riccardiano 1289, collocabile intorno al 1360. Un numero maggiore di codici trasmettono il volgarizzamento β : il più antico e bellissimo manoscritto Trivulziano 89, degli inizi del Trecento (su cui si dovrà tornare), il Madrileno Reservados 239, ad esso molto vicino, il Riccardiano 2622 utilizzato dal Bottari, i più tardi Riccardiani 1358 e 1446, e, su un altro versante della tradizione, il manoscritto Frullani 2 della Biblioteca Moreniana di Firenze, dei primi decenni del Trecento.

²⁹ Cfr. A. VARVARO, *Critica dei testi classica e romanza*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 45 (1970), pagg. 73-117; parzialmente ripreso in: *La critica del testo*, a cura di A. Stussi, Bologna 1985: pagg. 156-158.

a tradurlo nel proprio sistema linguistico, esponendolo, al tempo stesso, a continui rischi di errori, di banalizzazioni, di dispersioni delle varianti, di fortuiti recuperi, di cui poi non sempre è agevole per noi - che guardiamo le cose così da lontano - ricostruire gli accidentati percorsi.

Il volgarizzamento che abbiamo siglato G manifesta caratteri di estrema conservatività: si tratta di una versione in volgare pisano, opera di un traduttore privo di specifiche competenze in ambito dottrinale o religioso, che lavora senza preoccupazioni non si dice stilistiche, ma spesso nemmeno di effettiva comprensione del testo. La sua operazione è piuttosto al limite della trascrizione, in sostanza della trasposizione dalla lingua d'oc al pisano; come di chi lavori "a caldo", su un testo che, comunque sia, si vuole rapidamente tradotto, anche se esso è incompleto: il volgarizzamento presenta infatti una serie di lacune che risalgono con ogni probabilità al modello occitanico. Elementi, questi, che hanno indotto a porre G all'inizio delle vicende della diffusione del *Barlaam* provenzale in Italia.

La redazione β è caratterizzata da una resa più libera, guidata da una maggiore competenza culturale del traduttore, ispirata da una minore acquiescenza al dettato occitanico. Si tratta di una nuova traduzione, che muove da un modello provenzale strettamente affine a quello di G (con le stesse lacune e gli stessi errori), ma che affronta con migliore consapevolezza il passaggio fra due sistemi linguistici. Essa è inoltre caratterizzata da due elementi di rilievo: è l'unica che contenga manoscritti linguisticamente non toscani, per quanto l'originale di questa traduzione debba anch'esso essere collocato - con ogni probabilità - nella zona pisano-

lucchese; è inoltre l'unica recensione che presenti in alcuni testimoni un corredo iconografico di notevole portata.

Su un piano diverso si colloca il volgarizzamento α (per questo lasciato per ultimo, sovvertendo l'ordine delle sigle che riflette la probabile sequenza cronologica dell'esecuzione delle tre versioni). Esso risale a un modello in lingua d'oc non solo completo, ma portatore d'un testo qualitativamente migliore rispetto a quello a noi noto attraverso l'unico testimone provenzale, e anche più complesso, con aggiunte e rimaneggiamenti (e soprattutto ampliamenti delle parti dialogiche) che hanno determinato una profonda "ritessitura" della narrazione. Anche in questo caso, siamo di fronte con ogni probabilità a un originale pisano, ben riflesso dal manoscritto Riccardiano 1422, di salda e compatta caratterizzazione linguistica.

Una prima conclusione si può ricavare da questi dati: la conferma del primato culturale di Pisa e della Toscana occidentale, in particolare per ciò che riguarda la fase importantissima delle prose volgarizzate, prima dell'affermazione di Firenze.

Nell'arco tirrenico - tra Pisa e Genova - si colloca fra Due e Trecento un imponente fenomeno di trascrizione e traduzione di testi d'oltralpe (oltre che latini): all'ampia circolazione della prosa francese profana corrisponde la produzione di volgarizzamenti d'opere enciclopediche e di testi religiosi e agiografici. Sulla materia esiste ormai una imponente bibliografia, a cui si potrà accedere attraverso i lavori di Gianfranco Folena, Arrigo Castellani, Antonio Scolari, Roberto Bene-

detti, Fabrizio Cigni³⁰. L'allegazione a questo ambito del *Barlaam* permette ora di estendere l'attività di volgarizzamento alla prosa occitanica: fenomeno più raro, ma non di minore interesse, per completare la definizione d'un momento culturale e civile che tanta ricchezza trasse da questo intenso scambio di testi.

Come si è detto, il volgarizzamento β - unico fra i tre - presenta in alcuni testimoni un corredo di illustrazioni ad accompagnare una storia certo eminentemente "figurabile". Merita soffermarsi sul più antico di questi manoscritti, che è anche il primo, in senso cronologico, dei testimoni italiani del *Barlaam* tout-court. Il Trivulziano 89 (purtroppo acefalo, mutilo e lacunoso) è dotato di un ciclo completo di illustrazioni, di elevato livello, con struttura a vignetta, intercalate al testo; esse sono tracciate in inchiostro bruno, con pochi tratti in rosso, e sono accompagnate da didascalie identificative, in un latino non privo di elementi volgari, sicuramente contemporanee all'esecuzione delle illustrazioni.

³⁰ Indico qui solo i lemmi bibliografici principali: FOLENA, "Volgarizzare" e "tradurre" ... , cit., pag. 78; A. CASTELLANI, *Capitoli d'un'introduzione alla grammatica storica italiana. V: Le varietà toscane nel Medioevo*, «Studi linguistici italiani», 16 (1990), pagg. 155-222 e 18 (1992), pagg. 72-118; *Il romanzo di Tristano*, a cura di A. Scolari, Genova 1990, pag. 27; *La grant Queste del Saint Graal. La grande Ricerca del Santo Graal. Versione inedita della fine del XIII secolo del ms. Udine, Biblioteca Arcivescovile*, 177, Udine 1990, passim; F. CIGNI, *Manoscritti di prose cortesi compilati in Italia (secc. XIII-XIV): stato della questione e prospettive di ricerca*, in: *La filologia romanza e i codici*, Atti del convegno (Messina 1991) a cura di S. Guida e F. Latella, Messina 1993, vol. II, pagg. 419-441; F. CIGNI, *Il Romanzo arturiano di Rustichello da Pisa*, Pisa 1994, in particolare alle pagg. 9 e 14.

I caratteri della scrittura e della lingua (un modello toscano-occidentale probabilmente trascritto da un copista settentrionale) sembrano autorizzare a collocare il manoscritto nella fascia tirrenica, e forse a spingerlo fino a Genova, qualora si dia valore alla vicinanza della decorazione "filigranata" delle iniziali, qui presente, con quella di un gruppo di codici legati al convento di San Domenico di Genova, e anzi più esattamente - secondo Marie-Thérèse Gousset che di questo s'è a lungo occupata - prodotti da uno *scriptorium* che lavorava per i frati Predicatori³¹.

Come esempio del ciclo iconografico del manoscritto Trivulziano, e insieme *specimen* della complessità delle questioni legate al rapporto testo-immagine, vorrei anticipare in questa sede qualche notizia intorno a un caso famoso, sul quale mi riservo comunque di intervenire più estesamente. Si tratta dell'illustrazione relativa all'apologo dell'uomo che, inseguito dall'unicorno e spinto sull'orlo di un orribile abisso, cerca di salvarsi afferrando le radici di un albero (o salendo su un albero, secondo un'altra versione), ma si lascia poi distrarre e ingannare dal miele che vede colare, e causa così, per la vanità dei piaceri mondani, la propria rovina. L'illustrazione del codice Trivulziano è completa in ogni particolare, ed è accuratamente accompagnata dalle didascalie.

³¹ Rimandi bibliografici essenziali sono quelli ai *Manuscripts enluminés de la Bibliothèque Nationale. Manuscripts d'origine italienne, 2. XIII^e siècle*, par F. Avril et M. T. Gousset, Paris 1984, pagg. 23-53; M. T. GOUSSET, *Étude de la décoration filigranée et reconstitution des ateliers: le cas de Gênes à la fin du XIII^e siècle*, «Arte medievale», 2 (1988), pagg. 121-152.

La visualizzazione di questo apologo ha avuto - tra mondo greco, latino e volgare - un'amplessissima circolazione, anche extra-testuale (ossia svincolata dal *Barlaam*); essa è documentata in numerose varianti, a cominciare dai salteri bizantini³². Non sono mancate realizzazioni monumentali, anche molto famose, come la lunetta realizzata dall'Antelami per il Battistero di Parma, e ancora un rilievo del primo Trecento a Ferrara, e il rilievo trecentesco nella cappella di Sant'Isidoro a San Marco di Venezia. Fra le esecuzioni pittoriche, studi recenti di Maria Monica Donato e di Chiara Frugoni hanno richiamato l'attenzione su un'occorrenza (ormai quasi del tutto illeggibile) in un dipinto nell'abbazia cistercense delle Tre Fontane presso Roma, databile a fine Duecento o inizio Trecento, su un dipinto presente ad Asciano, presso Siena, in un edificio già destinato a uso pubblico, e collocabile nella prima metà del Trecento, e infine - anche se meno completo - su un dipinto conservato nella chiesa di San Francesco a Lucignano, non distante da Asciano³³. Si tratta dunque di una tradizione assai ricca, facilmente fruibile in ambienti e contesti diversi, religiosi e laici; essa si of-

³² Come primo orientamento vedi R. PITMAN e J. SCATTERGOOD, *Some Illustrations of the Unicorn Apologue from 'Barlaam and Ioasaph'*, «Scriptorium», 31 (1977), pagg. 85-90.

³³ Cfr. M. M. DONATO, *Un ciclo pittorico ad Asciano (Siena), Palazzo Pubblico e l'iconografia 'politica' alla fine del Medioevo*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 18 (1988), pagg. 1235-1246; C. FRUGONI, *Altri luoghi, cercando il Paradiso (Il ciclo di Buffalmacco nel Camposanto di Pisa e la committenza domenicana)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 18 (1988), pagg. 1627-1633.

fre come esempio non trascurabile di pluralità di letture e di intendimenti³⁴.

Il volgarizzamento α è indubbiamente quello di maggior valore letterario, per la compiutezza e la bellezza del dettato, lo sviluppo delle parti dialogiche, l'attenta costruzione degli apologhi, con accurata esplicitazione della loro funzione esemplare; e linguisticamente, e lessicalmente, il più interessante. Vari indizi³⁵ mi porterebbero a ipotizzare un collegamento di α attraverso il suo rappresentante più autorevole, il Riccardiano 1422, con l'ambiente che ruotava intorno al convento domenicano di Santa Caterina in Pisa. Lì lavorava un'equipe di volgarizzatori che faceva capo a Domenico Cavalca (ma anche a Bartolomeo di San Concordio e a Giordano da Pisa, personaggi tutti di primissimo piano), impegnati in una vera opera di divulgazione ideologica, anche attraverso le confraternite laicali legate al convento; opera di divulgazione che era sostenuta per di più dalla possibilità di una produzione materiale di codici interna al convento stesso³⁶.

³⁴ L'esame delle varie configurazioni che essa assume nei testimoni illustrati della tradizione del *Barlaam* italiano (oltre al ms. Trivulziano, il Madrileno e il Riccardiano 2622) sarà oggetto di un mio prossimo contributo.

³⁵ Ne ho parlato più diffusamente in: FROSINI, *Il principe e l'eremita ...*, cit., pagg. 39-42.

³⁶ Per Santa Caterina: O. BANTI, *La biblioteca e il convento di S. Caterina in Pisa tra il XIII e il XIV secolo, attraverso la testimonianza della 'Chronica Antiqua'*, «Bollettino Storico Pisano», 58 (1989), pagg. 173-187; sulla *Chronica*, che è documento di primaria importanza, edita da Francesco Bonaini «Archivio storico italiano», 6 (1845), pagg. 397-593, si veda ora lo studio innovativo e fondante di E. PANELLA, *Cronica di Santa Caterina*

Che nell'ambiente domenicano fosse conosciuta e letta la storia di Barlaam nelle varie vesti latine è fuori discussione: domenicani sono - come si è già ricordato - Vincenzo di Beauvais e Iacopo da Varazze; in conventi domenicani, come quello fiorentino di Santa Maria Novella, è documentata la presenza di codici (con ogni probabilità latini) del *Barlaam*³⁷. Ai domenicani stava particolarmente a cuore il rilancio del modello della vita eremitica, e dunque dei padri del deserto (come testimonia la grande traduzione realizzata dal Cavalca delle *Vite dei Santi Padri*), e nell'opera medio-ducecentesca di Bartolomeo da Trento anche l'esempio di Barlaam e Iosafas è allegato a quello dei santi eremiti³⁸. Più volte (e particolarmente in una predica fiorentina del febbraio 1305) Giordano da Pisa cita l'esempio del santo principe che si distacca dalla ricchezze e dalle vanità del mondo, probabilmente attingen-

in Pisa. *Copisti autori modelli*, «Memorie Domenicane», n. s., 27 (1996), pagg. 211-291.

³⁷ «*Barlaam et legende quorundam sanctorum*», da un frammento d'inventario in latino della metà circa del XIV secolo (Firenze, Biblioteca Nazionale, Conventi Soppressi, ms. F. 3. 565); cfr. G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento*, «Memorie Domenicane», n. s., 11 (1980), pagg. 325-470: pag. 327.

³⁸ Sul recupero del modello eremitico cfr. FRUGONI, *Altri luoghi ...*, cit., *passim*. Le *Vite* volgarizzate dal Cavalca sono da tempo oggetto di un monumentale studio storico e filologico da parte di Carlo Delcorno. Per la presenza della storia di Barlaam e Iosafas in Bartolomeo da Trento vedi A. BOUREAU, *Vitae Fratrum, Vitae Patrum. L'Ordre Dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle*, «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge - Temps Modernes», 99 (1987), pag. 84 e segg.

do (come di consueto) alle grandi raccolte ed enciclopedie dell'Ordine³⁹.

Ma a proposito dell'ambiente domenicano, vorrei qui proporre un altro elemento, che si collega a una questione lungamente dibattuta, poiché si riferisce al *Trionfo della Morte*, affrescato sulle pareti del Camposanto di Pisa - come ormai comunemente accettato - da Buonamico Buffalmacco negli anni Trenta del Trecento. Nella parte sinistra di quella celebre opera - nella quale, come nell'altro grande affresco della "Tebaide", si è riconosciuta la presenza quale *auctor intellectualis* del Cavalca - compare una allegra brigata di giovani che, tornando dalla caccia, si imbatte in tre bare scoperte, ed è ammonita da un eremita. Si tratta del noto motivo dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti, lungamente e dottamente indagato da Chiara Frugoni⁴⁰.

³⁹ Il passo in questione, contenuto nella predica del 14. II. 1305, si legge prioritariamente in: C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975, pag. 245; vedi poi (anche per il commento) i *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Roma 1993, vol. II, pagg. 199-200. Sulla questione, complessa ma di grande interesse, mi propongo di tornare più estesamente in futuro.

⁴⁰ Bibliografia di riferimento: L. BATTAGLIA RICCI, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del 'Trionfo della morte'*, Roma 1987; il volume complessivo *Il Camposanto di Pisa*, a cura di C. Baracchini e E. Castelnuovo, Torino 1996; le ricerche di CHIARA FRUGONI, *Il tema dell'Incontro dei tre vivi e dei tre morti nella tradizione medioevale italiana*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 364 (1967), 3, pagg. 145-251; FRUGONI, *Altri luoghi ...*, cit., *passim*.

Qui si vorrebbe solo sottolineare come nella rielaborazione pisana di questo tema tradizionale si notino particolari che hanno una precisa corrispondenza nel testo α del *Barlaam*: non solo e non tanto perché l'incontro è collocato in una spedizione di caccia, così come avviene quando Iosafas chiede di uscire dal palazzo e incontra il lebbroso e il cieco, e quindi il vecchio ingobbato, quanto soprattutto perché le "tronbe e ciambamelle e stormenti, cani e ucielli di diverse maniere" che lo precedono, e la "grande chonpagnia di giovani e adornati e bene vestiti riccamente" che va con lui, sembrano trovare una traduzione visiva esatta sui muri di Pisa.

Non mi sentirei dunque di escludere, in conclusione, che i predicatori di Santa Caterina abbiano voluto sostenere l'opera di volgarizzazione anche nel caso così edificante del *Barlaam*, con l'impiego a modo di repertorio della versione α , e la produzione del manoscritto ora Riccardiano 1422.

In ultimo, e come testimonianza della fortuna dell'opera, vorrei citare un esempio di utilizzazione letteraria del *Barlaam*. Per indurre il padre di Iosafas ad architettare contro il figlio la prova della seduzione, il mago Teodas racconta al re l'apologo del fanciullo che non aveva mai veduto le donne, ma che, non appena ne incontra una, ne è irresistibilmente attratto, più che da qualunque altra cosa. Il motivo ha, com'è noto, una celebre riutilizzazione nell'Introduzione alla IV giornata del *Decamerone*, là dove - a giustificazione sua e dell'opera - il Boccaccio introduce la novellina delle donne-papere⁴¹.

⁴¹ Cfr. GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1980,

Gli elementi che Boccaccio ricava dalla tradizione (e che genialmente modifica) si trovano già tutti sia nella redazione latina più ampia del *Barlaam*, sia, soprattutto, nel compendio della *Legenda Aurea*; e dunque o dall'uno o dall'altro testo, e più probabilmente dal secondo, lo scrittore li avrà assunti. Prima però del *Decamerone* (anche se certo non con quella straordinaria inventiva), il motivo era comparso nel *Novellino*, la raccolta assemblata - nel suo primo nucleo - alla fine del Duecento⁴². Il testo della novella XIV offre motivi di grande interesse, per la vicinanza col *Barlaam* nella versione α.

Confrontiamo i testi:

pagg. 459-470. Per la bibliografia specifica: F. SANGUINETI, *La novelletta delle papere nel 'Decameron'*, «Belfagor», 37 (1982), pagg. 137-146.

⁴² Sulla complessa questione del *Novellino* vedi in ultimo (anche come punto di riferimento della bibliografia precedente) C. SEGRE, *È possibile un'edizione critica del 'Novellino'?*, in: *Ecdotica e comparatistica romanze*, a cura di A. Conte, Milano - Napoli 1998, pagg. 101-108 (già apparso in: *Da una riva e dall'altra. Studi in onore di Antonio D'Andrea*, a cura di D. Della Terza, Firenze 1995, pagg. 61-68).

Barlaam, volgar. α⁴³

D'uno re troviamo che non potea avere figliuoli, e aveane molto grande pensiero in del suo cuore. E mentre che elli stava in tale diçio, uno figliuolo li nacque a meraviglia bello, unde elli ebbe molto grande gaugio. Ma li sterlobbi disseno a re che se quello fante vedesse lo sole o fuoco infine a tanto che li .x. anni non avesse passati, che perderè la vista. Quando lo re udicte questo, fecelo mectere inn una molto bella volta di pietre, e quine lo fece nodrire infine che li .x. anni funo passati. Quando li .x. anni funo compiuti e passati, lo re ne-l fece traggere fuora, e fu molto allegro ch'elli era scampato. Questo fante non avea nulla cosa veduta di questo mondo infine a quello tempo ch'io t'abbo contato. Sì comandò lo re che tucte cose li fusseno mostrate, ciascuna per sé: e feceli mostrare dimolte maniere di bestie e d'ucelli, e di tucte li fece dire li nomi; e sì li fece mostrare oro e ariente e pietre pretiose e belle armadure con diversi colori, e tucte altre cose che fusseno belle e che avesseno buoni odori; e poi al diretano sì lli fece mostrare una molto bella donçella e bene adrapata. E quando elli ebbe tucte queste cose vedute, sì dimandò questo fante come avea nome la donzella, e quelli che lli mostrava le cose sì disse ch'avea nome lo-dimonio-che-aciecha-li-omini. E quando tucte queste cose li funo mostrate, e lo re sì lo fece venire davanti a ssei, e dimandolo quale cosa li agradava più di tucte quelle ch'elli avea veduto. E lo fante rispuose e disse: "Padre, nulla cosa abbo veduta che così m'agradisca né così mi sia intrato in del cuore come lo-dimonio-che-acciecha-li-omini". Unde bene puoi vedere, re Avemur - disse Theodas - come elli est forte cosa l'amore dela femina, unde sappi che inn altra guiça non puote essere lo tuo figliuolo "vinto né appoderato".

⁴³ Lezione del ms. Ricc. 1422.

Novellino, XIV

A uno Re nacque uno figliuolo. Li savi strologi providdero che s'elli non stesse .x. anni che non vedesse lo sole, che perderebe lo vedere. Onde lo Re lo fece guardare et passato li .x. anni si li fece mostrare lo mondo et lo cielo, lo mare, l'oro et l'argento et le bestie et giènte; tra l'altre cose li fece mostrare belle femine. Lo giovano dimandò chi erano et lo Re li fece dire ch'erano dimoni. Allotta lo giovano disse: "Li dimoni ni piacciono sopra tutte l'altre cose". Et lo Re disse: "Ben si può vedere che istrana cosa hè bellezze di femina"⁴⁴.

A uno re nacque uno figliuolo. I savi strologi providero che s'elli non stesse anni diece che non vedesse il sole, [che perderebbe lo vedere]. Allora [il re] il fece notricare e guardare in tenebrose spelonche. Dopo il tempo detto lo fece trarre fuori, e innanzi lui fece mettere molte belle gioie e di molto belle donzelle, tutte cose nominando per nome. E dettoli le donzelle essere dimoni, e poi li domandaro qual d'esse li fosse più graziosa, rispuose: "I domoni". Allora lo re di ciò si maravigliò molto, dicendo: "Che cosa tirannia è bellore di donna!"⁴⁵

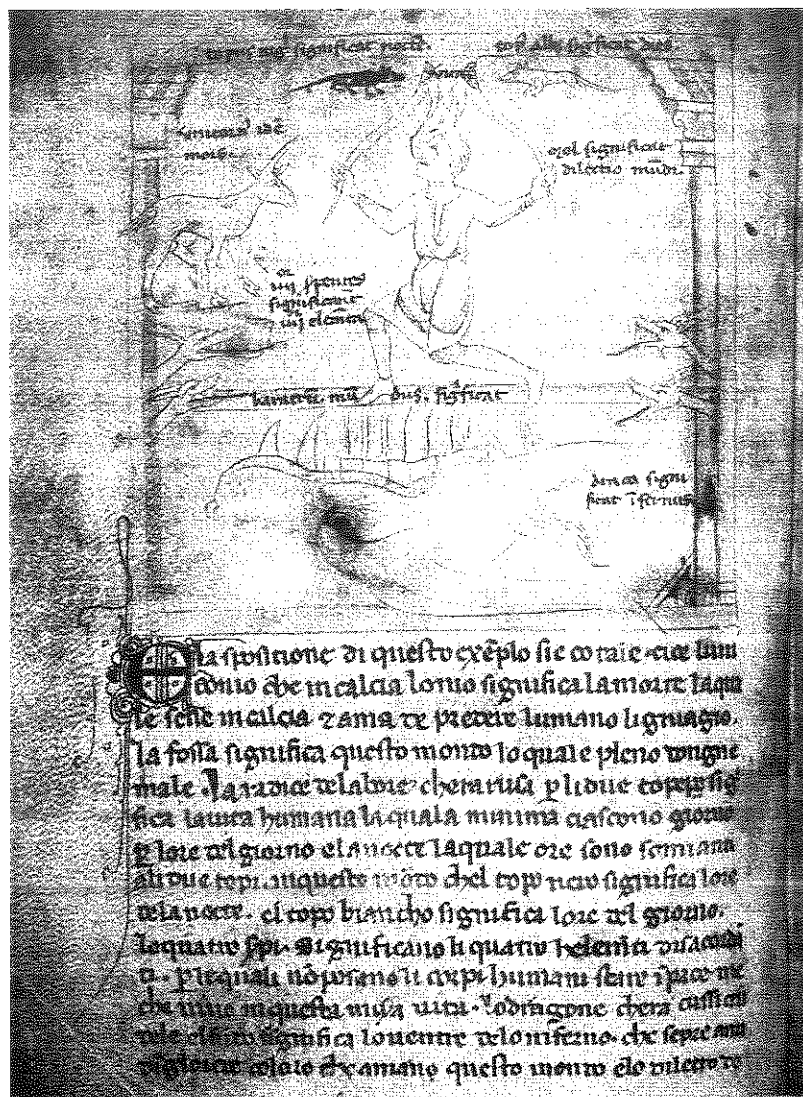
⁴⁴ *Libro di novelle et di bel parlare gientile*, (Firenze Biblioteca Nazionale, ms. Panciatichiano 32) edita in: *Le novelle antiche dei codici Panciatichiano-Palatino 138 e Laurenziano-Gaddiano 193, con una Introduzione sulla storia esterna del testo del Novellino per Guido Biagi*, Firenze 1880, pag. 25, ma qui trascritta direttamente dal manoscritto, cc. 18v-19r, dove è accompagnata dalla nota a margine: *Come la vagh[e]za delle fem[i]ne è piacievo[le] più che cosa del mondo*.

⁴⁵ Redazione del ms. Vat. lat. 3214 e della stampa Gualteruzzi, *Le ciento novelle antike*, Bologna 1525, pubblicata in ultimo nelle *Novelle italiane. Il Duecento. Il Trecento*, a cura di L. Battaglia Ricci, Milano 1995 (3), pagg. 106-107.

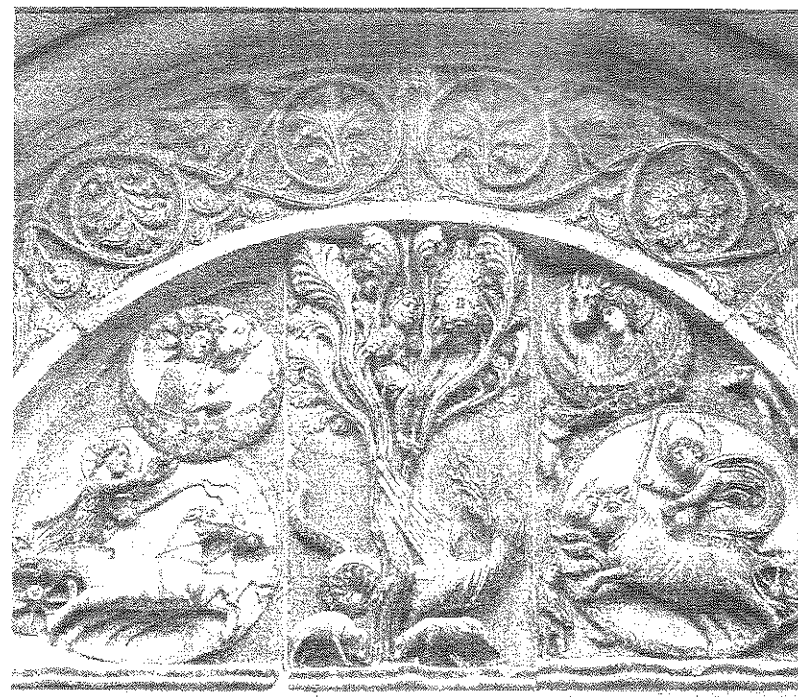
Pur nella ridotta schematicità del passaggio alla raccolta di novelle, il legame è evidente, in particolare con la redazione del Panciatichiano 32 (si veda l'elencazione puntuale degli oggetti mostrati al giovane principe).

Studi recenti hanno proposto per il più antico testimone del *Novellino* una collocazione nel primo quarto del Trecento ("presumibilmente intorno al 1320"), e richiamato una coloritura linguistica di tipo toscano-occidentale, seppure sfumata dalla presenza di elementi diversi: dati che verrebbero singolarmente ad accordarsi con quelli del Riccardiano 1422⁴⁶. Questo quanto ai concreti manufatti; ma, trattandosi in entrambi i casi di copie, altre implicazioni possono risultare per la datazione della versione α del *Barlaam*, che si è indotti a spostare entro il XIII secolo, a conferma dei dati risultanti dall'esame filologico sulla priorità di α rispetto a β (il cui primo testimone, il manoscritto Trivulziano, è da collocare agli inizi del Trecento). Ma la ricerca continua.

⁴⁶ Vedi S. BERTELLI, *Il copista del 'Novellino'*, «Studi di filologia italiana», 56 (1998), pagg. 31-45 (la citazione da pag. 43). Con Sandro Bertelli, che anche pubblicamente ringrazio, ho utilmente discusso vari punti del mio lavoro. Il riconoscimento di una patina occidentale - più probabilmente lucchese - del *Novellino* è in una consolidata bibliografia (attentamente riferita dal BERTELLI, *op. cit.*, pag. 43 n. 27); il Dardano, tuttavia, che ha studiato l'*Itinerario ai luoghi santi* che nel codice Panciatichiano precede il *Novellino*, riconosce la concomitante presenza di forme fiorentine, da lui attribuite all'antigrafo: M. DARDANO, *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, «Studi medievali», 7 (1966), pagg. 154-196. Nuovi, sistematici spogli potranno gettare altra luce sulla questione.



Pagina illustrata del manoscritto Trivulziano.



Parma, Battistero: lunetta del portale (Benedetto Antelami).