

Ricezione e riuso della tradizione esopica e tardo-antica nella favolistica armena medievale

Paolo Lucca

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The article provides a survey of the antique and late antique sources of the medieval Armenian fable tradition as attested in the collections ascribed to Mxit'ar Goš and Vardan Aygekc'i. Some examples of reuse of those sources are given, where the medieval Armenian authors/compilers recast and expanded their models, shifting from their original intent, adding to them didactic and parenetic discourses, or framing them in new *exempla* or fables.

Sommario 1 Introduzione. Le raccolte di Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i. – 2 Il *Baroyaxōs*. – 3 Le favole di Ołompian/Olpian. – 4 Conclusioni.

Keywords Armenian Fable Tradition. Mxit'ar Goš. Vardan Aygekc'i. Aesop. Physiologus.

1 Introduzione. Le raccolte di Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i

Tra il XII e il XIII secolo, mentre in Europa si compongono antologie di favole quali quelle di Maria di Francia, Odone di Cheriton, rabbi Berekyah ben Naṭroni ha-Naqdan, le *fabulae extravagantes* di Steinhöwel e il *Roman de Renart*, anche nella letteratura armena si assiste a un revival del genere favolistico, in particolare con Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i (Manoukian 1997, 105).

Il primo, nato a Ganjak, nell'Albania caucasica (odierno Azerbaigian), nel secondo quarto del XII secolo, fu monaco ed ebbe una vita itinerante nel corso della quale viaggiò spostandosi tra il territorio dell'Armenia storica e il regno di Cilicia, prima di tornare definitivamente in Armenia e morire nel 1213 nel monastero di Nor Getik, da lui stesso fondato. Mxit'ar Goš è noto soprattutto per il suo codice legale (*Datastanagirk'*), nel quale raccolse pratiche tradizionali e, in assenza di tradizioni autoctone, stabilì nuove regole per fornire agli armeni «un codice proprio per dirimere le questioni concernenti la vita della comunità» (Thomson 2000, 15). Accanto ad altri scritti di carattere religioso e poetico, a Mxit'ar Goš è tradizionalmente attribuita una raccolta di centonovanta favole attestata in una dozzina di manoscritti, il più antico dei quali datato al 1283, dove i protagonisti sono

nell'ordine corpi celesti, piante, frutti e ortaggi, animali ed esseri umani e il cui contenuto, seguito da un epimitio in genere di intento didattico, si traduce spesso in un ammonimento contro i pericoli insiti nel sovvertimento o nella disintegrazione dell'ordine sociale codificato dall'autore nel *Datastanagirk'*. *L'editio princeps* fu stampata a Venezia nel 1790 (*Arakk'* 1790, 7-154); a questa prima edizione ne seguì una seconda, stampata sempre a Venezia nel 1842 (*Arakk' Mxit'aray Goši* 1842, 5-164), dove alle favole di Goš erano fatte seguire quelle di Ołompianos (cf. *infra*).

Vardan Aygekc'i, nato nel terzo quarto del XII secolo a Tluk', in Cilicia, dopo aver compiuto i propri studi nel monastero di Ark'ak'alın ed essere stato attivo per alcuni anni come predicatore itinerante, si stabilì nel 1210 nel monastero di Aygek, nei pressi di Antiochia, dove morì intorno al 1235. Vardan Aygekc'i è l'autore di un trattato anti-calcedonita, di una ventina di sermoni - o «consigli» (*xratk'*), come recita il titolo armeno - che già includono materiale folclorico e favolistico, e di una raccolta di ventotto favole il cui numero sarebbe aumentato nei secoli successivi fino a trecentottanta. All'interno delle antologie circolanti sotto il suo nome, ampliate da autori più o meno anonimi di epoche più tarde, sarebbero confluite anche ventisette favole attestata nell'opera di Mxit'ar Goš.¹ Di queste trecentottanta favole, centosessantaquattro furono stampate per la prima volta ad Amsterdam nel 1668 con il titolo di *Aluēsagirk'* (Libro della volpe). Rispetto alle favole di Mxit'ar Goš, volte soprattutto a preservare l'impianto rigidamente gerarchico della società dell'Armenia storica così come rispecchiato nel *Datastanagirk'*, in cui i poveri e i deboli dovevano per natura obbedienza ai ricchi e ai potenti, i quali a loro volta dovevano dimostrare di essere buoni cristiani preoccupati per il benessere dei loro sudditi, sottomettendosi in ultimo ai rappresentanti del clero (Dadoyan 2013, 231; Bedrosian 2002, 10), in quelle di Vardan Aygekc'i, composte nel contesto ecumenico e cosmopolita della Cilicia del XII-XIII secolo, è possibile in genere notare un afflato etico e morale più universale (Marr 1893, 1: 391) e una maggior attenzione verso i bisogni delle classi più deboli (Dadoyan 2013, 230), oltre a un più frequente ricorso a citazioni e allusioni bibliche nelle parentesi degli epimiti.

Non mi occuperò qui delle questioni riguardanti la paternità delle favole di Mxit'ar Goš e di quali testi, tra quelli contenuti nel corpus vardaniano, possano essere effettivamente ascritti a Vardan Aygekc'i; per quanto concerne il secondo caso, impiegherò l'aggettivo 'vardaniano' per indicare sia le favole di Vardan sia quelle attribuibili ai compilatori più tardi delle raccolte che circolano sotto il suo nome. Nemmeno cercherò di stabilire quali tra le storie di Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i possano essere conside-

¹ Cf. Marr 1893, 1, 76 ss., il quale conclude che entrambe le raccolte abbiano attinto da materiali comuni senza che vi siano tra le due rapporti di dipendenza diretta. L'argomento resta comunque da approfondire.

rate favole a tutti gli effetti, facendo mia la definizione piuttosto generica e aperta di Adrados della favola come «a genre defined by the presence of many features, some of which may be lacking here or there; one that is hard to separate from other genres, one with not very clearly defined limits» (Adrados 1999, 17); tanto più che la maggior parte dei testi presenti nelle due raccolte sono detti dai loro stessi autori/compileri *arak*, il cui significato, anche in questo caso alquanto evasivo, può variare da 'proverbio' a 'exemplum', 'parabola' e 'favola'. Nei prossimi paragrafi presenterò alcuni esempi di come materiali provenienti dalla tradizione esopica e più in generale tardo-antica (in particolare quella rappresentata nella versione armena del *Fisiologo* e nel gruppo di favole circolante in armeno sotto il nome di *Ołompian/Olpian*) siano stati variamente inglobati e riutilizzati nelle compilazioni di favole attribuite a Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i.

2 Il *Baroyaxōs*

Per quanto molti dei testi contenuti nelle raccolte di Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i siano originali o variamente ispirati al folclore autoctono o al testo biblico, alcuni di essi mostrano una chiara dipendenza da motivi esopici - attraverso la tradizione armena o altre tradizioni - e dall'immaginario del *Fisiologo*, un bestiario di epoca tardo-antica nel quale alle caratteristiche delle piante e ai comportamenti e alle usanze degli animali descritti è data un'interpretazione morale, metafisica e mistica, integrando i dati pseudo-botanici e zoologici con letture allegoriche di ispirazione cristiana (Curley 2009, xv, xxii-xxvi) e il cui originale greco fu tradotto in armeno probabilmente già nel V secolo con il titolo di *Baroyaxōs* (Moralista; cf. Muradyan 2005, 6). Ispirandosi alle informazioni contenute in quest'ultima opera, citate più o meno esplicitamente già da diversi autori armeni di epoca tardo-antica e alto-medievale, Mxit'ar Goš costruì in almeno quattro casi favole originali, mentre altre due storie della sua raccolta sembrerebbero mostrare una possibile dipendenza (Marr 1893, 1: 75; Muradyan 2005, 77); le medesime tradizioni erano note anche a Vardan Aygekc'i e ai compilatori più tardi del *corpus* vardaniano: almeno tre favole di Vardan e diciassette di composizione più tarda sono capitoli del *Fisiologo* armeno o incorporano, rivisitandoli, alcuni dei suoi materiali (Marr 1893, 1: 392, 426; Muradyan 2005, 77-9):

Baroyaxōs	Mxit'ar Goš	Vardan Aygekc'i	Corpus vardaniano
<i>Sulla lucertola</i> (cap. 1)			<i>Il serpente</i> (Marr 1893, 2: 263, nr. 233b).
<i>Sul leone</i> (cap. 2)	[<i>Gli animali e il leone</i>] (<i>Aiakk'</i> 1790, 74, nr. 84).		<i>Il leone e i cacciatori</i> (Marr 1893, 2: 3, nr. 3).
<i>Sull'antilope</i> (cap. 3)			<i>L'animale con le corna seghettate</i> (Marr 1893, 2: 100-1, nr. 80).
<i>Sul pesce spada</i> (cap. 5)	[<i>I pesci e i pescatori</i>] (<i>Aiakk'</i> 1790, 63-4, nr. 67).	ī	
<i>Sul calandro</i> (cap. 6)	[<i>Il calandro</i>] (<i>Aiakk'</i> 1790, 120, nr. 150).		<i>Un uccello medico</i> (Marr 1893, 2: 81, nrr. 61, 61a).
<i>Sulla tigre</i> (cap. 8bis)			<i>La tigre e i cacciatori con lo specchio</i> (Marr 1893, 2: 289-90, nr. 283).
<i>Sull'aquila</i> (cap. 9)			<i>Come l'aquila si rinnova</i> (Marr 1893, 2: 79-80, nrr. 60, 60a).
<i>Sull'upupa</i> (cap. 11)	[<i>L'upupa</i>] (<i>Aiakk'</i> 1790, 122-3, nr. 155).		<i>La cicogna, la cornacchia e l'upupa</i> (Marr 1893, 2: 229, nr. 198).
<i>Sul serpente</i> (cap. 14)			<i>Il serpente</i> (Marr 1893, 2: 262, nrr. 233, 233a).
<i>Sulla testuggine</i> (cap. 20)		<i>La bocca profumata di un animale marino</i> (Marr 1893, 3: 87, nr. 7b).	<i>Un animale marino e la sua bocca profumata</i> (Marr 1893, 2: 8, nr. 7); <i>Alessandro e la testuggine</i> (Marr 1893, 2: 215, nr. 181).
<i>Sulla pernice</i> (cap. 21)			<i>La pernice e l'uovo altrui</i> (Marr 1893, 2: 47, nr. 34).
<i>Sul formicaleone</i> (cap. 23)		<i>Il formicaleone</i> (Marr 1893, 3: 86-7, nr. 6b).	<i>Il formicaleone</i> (Marr 1893, 2, 82-3, nr. 63).
<i>Sul castoro</i> (cap. 26)			<i>Il castoro</i> (Marr 1893, 2, 225, nr. 194).
<i>Sulla lontra</i> (cap. 28)			<i>Il coccodrillo e il serpente</i> (Marr 1893, 2: 290-1, nr. 284).
<i>Sull'albero Peridexion</i> (cap. 30)			<i>Un albero dall'India</i> (Marr 1893, 2: 46, nrr. 33, 33a).
<i>Sulla tortora</i> (cap. 32)			<i>La cicogna e la tortora</i> (Marr 1893, 2: 228-9, nr. 197).
<i>Sul cervo</i> (cap. 34)	[<i>Il drago e il cervo</i>] (<i>Aiakk'</i> 1790, 92-3, nr. 109).		

<i>Sull'orso</i> (cap. 35)	<i>Un animale che si prepara per l'inverno</i> (Marr 1893, 3: 85-6, nr. 4b).	<i>L'orso che sverna</i> (Marr 1893, 2: 15-6, nrr. 13, 13a-b).
<i>Sulla perla</i> (recensione S)	[<i>La murena e il crostaceo</i>] (<i>Arakk'</i> 1790, 67-8, nr. 73).	

Se in molti casi, soprattutto nel *corpus* vardaniano, il materiale pseudo-zoologico del *Fisiologo* è inglobato senza particolari interventi di rielaborazione, in alcune occorrenze le due raccolte mostrano di alterare o ignorare completamente il senso originale della spiegazione allegorica e morale del loro modello.

L'esempio seguente è tratto dal secondo capitolo del *Baroyaxōs* sulle tre φύσει del leone: 1) il leone cancella le proprie tracce con la coda; 2) dorme con gli occhi aperti; 3) la leonessa dà alla luce il proprio cucciolo morto e il terzo giorno il leone maschio arriva, alita e ruggisce su di lui e lo rianima. Nelle due raccolte di favole armene viene riutilizzato materiale sulla prima natura, ossia sull'abitudine del leone di cancellare le proprie tracce con la coda. Il testo del *Baroyaxōs* (2,4-10) legge come segue:

Առաջին բարբն, յորժամ գնայ կամ ճեմեսցի, հոտ արկանի նմա որսողաց, ազոգս զհետն խաղաղէ, զի մի զհետն վարեացեն որսորդքն եւ գտանիցեն ի մորիոջն եւ կայցին: Նոյնպէս եւ որ գրեզ պահեր իմանալի եւ աներեւոյթ առեւծն, որ յաղթեաց աշխարհի յազգէ Յուդա ծագեալ եւ յարմատոյն Յեսսեայ, որ առաքեցաւ ի մշտնջենաւոր հարէն, ծածկեաց եւ խաղաղեաց զաներեւոյթ եւ զիմանալի զհետս իւր, այսինքն աստուածութիւնն. ընդ հրեշտակս հրեշտակ երեւեցաւ եւ ընդ աթոռսն աթոռ եւ ընդ իշխանութիւնսն իշխանութիւն, մինչեւ ի ժամանակ իջանելոյն իւրոյ. քանզի էջ յարգանդ Մարիամու, որպէսզի փրկեացէ զմոլորեալ ազգ մարդկան.
«Եւ բանն մարմին եղև եւ բնակեաց ի մեզ»: Վասն այնորիկ անծանաթ լեալ ի նմանէ վերին գուարթնցն, քանզի էջ յերկիր, եւ ասէին. «ո՛վ է սա թագաւոր փառաց»: Ապա հոգին տուր ասեր. «սա ինքն է թագաւոր փառաց»:
(Muradyan 2005, 88-9)

La sua prima natura: quando si muove e cammina ed è raggiunto dall'odore dei cacciatori nasconde le proprie tracce con la coda, perché i cacciatori non seguano le sue tracce, lo trovino nella sua tana e lo catturino. Allo stesso modo, il Leone intelligibile e invisibile che vi protegge, che ha trionfato su questo mondo, nato dalla tribù di Giuda e dal tronco di Iesse, inviato dal Padre eterno, occultò e nascose le proprie tracce invisibili e intelligibili, ossia la sua divinità. Con gli angeli assunse sembianza di un angelo, con i troni quella di un trono, con le potenze quella di una potenza, fino al momento della sua discesa. Giacché egli discese nel grembo di Maria per salvare la razza umana che si era smarrita.
«E il verbo si fece carne e venne a dimorare in mezzo a noi.»
Per questo, poiché non si era fatto riconoscere dagli angeli del cielo, quando egli discese sulla terra quelli dissero: «Chi è questo re della gloria?».
Al che lo Spirito Santo rispose: «Questi è il re della gloria».²

2 Qui e di seguito le traduzioni dei testi armeni e greci sono a cura dell'Autore.

È noto come l'interpretazione allegorica del *Fisiologo* dipenda dal tema gnostico di Cristo che discende attraverso gli eoni assumendo in ciascun cielo l'aspetto della potenza cosmica a esso preposta, per riuscire ad attraversare le diverse porte celesti e che, una volta giunto sulla terra, prende forma umana per nascondere la propria divinità e non essere riconosciuto dalle potenze ostili di questo mondo (Curley 2009, 68-9). Passi molto simili si ritrovano per esempio nell'*Ascensione di Isaia* (10,17-11,16), un apocrifo risalente alla seconda metà del II secolo, e nella teologia ofita (Ireneo, *Adv. haer.* 1,30,12-13), mentre l'immagine dello Spirito Santo che risponde alla domanda degli angeli con le parole del Salmo 24 può essere ricondotta al più ortodosso Giustino (*Dial.* 36,5-6). Questi paralleli sono già stati notati nella letteratura sul *Fisiologo*; poiché tuttavia questo intervento non si vuole occupare della questione delle fonti di questo testo, osserviamo invece come il tema della discesa di Cristo in incognito sia stato compreso e interpretato dall'autore della favola vardaniana ispirata a questo passo del *Baroyaxōs*.

Il terzo *arak* della raccolta, intitolato «Il leone e i cacciatori», è costituito da un'unica frase che riduce all'osso il materiale pseudo-zoologico del *Fisiologo*:

Առիւծ քարշէ զագին եւ խաղաղէ զհետ իւր
որսորդաց:
(Marr 1893, 2: 3, nr. 3)

Il leone trascina la propria coda e nasconde le proprie tracce ai cacciatori.

L'autore si limita a incorporare la tradizione tardo-antica del *Fisiologo* senza aggiungervi alcun inserto narrativo o abbellimento stilistico; anzi, elimina tutti quegli elementi che potrebbero migliorare la sua narrazione e che avrebbe potuto utilizzare per costruire una storia in cui aggiungere anche nuovo materiale: il leone che avverte l'odore dei cacciatori, la menzione della sua tana, il rischio di essere catturato; tutto questo avrebbe potuto essere usato per costruire quella che secondo la definizione di Adrados sarebbe stata una «favola di situazione» o un *agon* (Adrados 1999, 34-6), anche soltanto volgendo al passato i tempi verbali dell'originale. Ma questo non era evidentemente l'intento dell'autore armeno, com'è possibile osservare nell'epimitio:

Տուցանէ առակս, թէ Քրիստոս մարմնով
Աստուծոյ ծածկեաց զաստուածութիւնն
իւր, զի մի գիտցացէ բանսարկուն. նոյնպէս
արայ եւ դու, ո՛վ մարդ, եւ մի տար թուլ, որ
սատանայ հպարտացուցանէ զքեզ ի բարի
գործս քո, որպէս եւ Քրիստոս կոյ հրամայէ
թէ մի գիտացէ ձախ քո, թէ զինչ գործէ աչ
քո: (Marr 1893, 2: 3, nr. 3)

Questa favola mostra che Cristo, pur essendo sostanza di Dio, ha celato la propria divinità perché il diavolo non lo riconoscesse. Anche tu, uomo, fa' lo stesso e non permettere a Satana di renderti orgoglioso delle tue buone azioni, perché Cristo ha anche comandato: «Non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra».

Che la logica e la teologia dell'allegoria del leone che copre le proprie tracce come Cristo aveva nascosto se stesso nella propria discesa sulla terra suonassero quantomeno strane all'autore medievale della favola – non mi spingerei a dire che sembrassero eretiche, dal momento che molto probabilmente egli non ne conosceva le implicazioni gnostiche – è evidente dal fatto che questi scelga apertamente di ignorarle, riconducendole semplicemente al tema di Dio che inganna il diavolo tenendogli nascosta la nascita di Gesù, celandone la divinità dietro la natura umana. Questo tema, che trova il proprio fondamento scritturale in 1 Cor. 2,7-8: «Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta», sarebbe stato formulato in questi termini da Ignazio di Antiochia (*Eph.* 19) e Origene (*in Math.* 16,8) e avrebbe avuto fortuna anche tra i Padri cappadoci: la natura umana assunta da Gesù era servita da esca perché il diavolo abboccasse all'amo rappresentato dalla natura divina.³ Ma l'autore armeno sembra qui comprendere l'allegoria soltanto nella misura in cui essa mette in scena la dissimulazione di Cristo e l'ignoranza del diavolo – «Cristo [...] ha celato la propria divinità perché il diavolo non lo riconoscesse» – cosa che gli offre il destro per un inserto parenetico in cui il nesso logico con quanto precede è all'apparenza piuttosto debole: «Anche tu, uomo, fa' lo stesso [...]». Ma quello che gli manca in logica, possiamo dire che lo recuperi ampiamente in capacità immaginativa e creatività, collegando il tema di Gesù che nasconde al diavolo la propria vera natura con l'esortazione evangelica a non richiamare l'attenzione sulle nostre buone azioni e a non renderle note per non diventarne orgogliosi (cf. Mt. 6:3).

Mxit'ar Goš reimpiega il dato pseudo-zoologico del *Baroyaxōs* per costruire invece una favola di situazione – o un *agon* vero e proprio, volendola interpretare come un confronto tra gli animali e il leone – completamente nuova:

Անասուն կենդանեաց եկեալ ասեն
առիւծուն. Ամենայնիւ իբրեւ զիշխան
վարիս, այլ միով իբրեւ զգող, զի զհետ քո
անյայտ առնես: Եւ իբրեւ զվտանգեալ ի
նմանէ՝ հնարեցան խափանել: Ընդ այս
տրտմեալ յայտնի շրջէր, եւ զիտելով նոցա՝
ազատեալք ի նմանէ լինէին:
Հնարս առակս ուսուցանէ ի գովութեանց եւ
ի պարսաւանաց յոմանց ազատեալ ի չարէ:
(*Aiakk'* 1790, 74, nr. 84)

Gli animali andarono a dire al leone: «In ogni cosa ti comporti come un principe, ma in una come un ladro, perché rendi invisibili le tue tracce». Tentavano così di farlo smettere, perché questi era per loro un pericolo. Rattristato a causa di ciò, il leone cominciò a girare apertamente e gli animali, sapendolo, furono salvi da lui. Questa favola insegna come evitare il male lodando e rimproverando gli altri.

3 Cf. per esempio Gregorio di Nissa (*Or. cath.* 24,4) e Gregorio di Nazianzo (*Or.* 39,3,13). Cf. anche Denery 2015, 67-71.

Sullo sfondo è possibile forse intravedere il motivo orientale della corte del leone, attestato nella tradizione greca fin da Archiloco (Adrados 1999, 321); ma a essere particolarmente interessante in questo caso è ancora l'epimitio, in cui l'autore, ignorando l'allegoria della propria fonte, propone un'interpretazione utilitaristica della regola evangelica che ci esorta a rimproverare un fratello che pecca.⁴ Solo, il male che qui deve essere evitato è fisico, e gli animali rimproverano il leone non per ammonirlo fraternamente perché la sua abitudine di nascondere le sue tracce danneggia *lui* spiritualmente, ma perché rappresenta un pericolo concreto *per loro*. La morale della favola si caratterizza per un realismo laico ispirato a saggezza popolare in cui, senza che l'autorità del potente sia messa in discussione, si insegna ai più deboli come proteggersi dai suoi eccessi. Il consiglio che Mxit'ar Goš dà ai propri lettori ignora i frequenti ammonimenti biblici contro l'adulazione;⁵ se volessimo trovare un padre nobile per l'insegnamento di questa favola, esso non sarebbe tanto la Bibbia quanto il cosiddetto «metodo misto» di lode e biasimo insegnato da stoici ed epicurei⁶ e in seguito sviluppato dagli autori cristiani nel concetto di *vera amicitia* e della correzione fraterna come *litum melle gladium*.⁷ Ciononostante, se l'obiettivo lì era l'educazione morale e il miglioramento di chi era rimproverato, questo non è chiaramente il caso per la favola di Mxit'ar Goš, dove il consiglio utilitaristico di temperare la franchezza con l'adulazione per evitare conseguenze quando si ha a che fare con gli altri (e nello specifico con i potenti) potrebbe invece trovare un parallelo più stretto nell'etichetta di corte che nel XVII secolo La Fontaine avrebbe brillantemente sintetizzato negli ultimi versi de *La court du lion*: «Ne soyez à la Cour, si vous voulez y plaire/ Ni fade adulateur, ni parleur trop sincère» (La Fontaine, vol. 7, favola 7).

4 «Se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonagli» (Lc. 17,3).

5 Cf. per esempio Prov. 28,23, «Chi corregge un altro troverà alla fine più favore di chi ha una lingua adulatrice»; 26,28, «Una lingua bugiarda fa molti danni, una bocca adulatrice produce rovina»; cf. anche Prov. 29,5; Gb. 32,21-22; Sal. 12,3.

6 Si pensi al Περὶ παρηγορίας dell'epicureo Filodemo di Gadara o al *Quomodo adulator ab amico internoscatur* di Plutarco: «chi voglia correggere con intelligenza non dovrà far sentire a quanti hanno sbagliato la puntura e il dolore del suo rimprovero, temperandoli e alleviandoli con altri discorsi e parole piacevoli» (74d-e, in Babbitt 1927); cf. anche Glad 1995, 71-98.

7 Cf. Rylaarsdam 2006, 463-8; Ebbeler 2012, 45-50.

3 Le favole di Ołompian/Olpian

Nel suo studio sulla tradizione favolistica armena medievale, Marr individuava una settantina di favole armene dipendenti da tradizioni esopiche (Marr 1893, 1: 508-9.). Di queste, tuttavia, soltanto un gruppo ristretto sarebbe da considerarsi 'originale', ossia tradotto in armeno prima di Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i, in epoca tardo-antica o alto-medievale. Questo nucleo, che nella tradizione manoscritta è spesso preceduto o seguito nei codici da altre favole (quelle di Mxit'ar Goš, di Vardan o di altri autori più tardi e più o meno anonimi) o da testi di carattere didattico o morale come detti, proverbi e parabole, con i quali spesso tende a confondersi, è ascritto nei codici a un certo Ołompian. Delle ventitré favole armene pubblicate a stampa per la prima volta a Venezia nel 1842 sotto questo nome (*Arakk'* 1842, 169-87), solo le prime quindici sarebbero originali, mentre le restanti otto apparterrebbero invece alla tradizione vardaniana (Marr 1893, 1: 437, 438-56). Una di queste, la tredicesima, è citata dallo storico armeno T'ovma Arcruni (IX-X sec.) e da questi attribuita a un certo *Olpian p'ilisop'ay*, il «filosofo Olpian» (Thomson 1985, 190). Già nel 1853 Roth, collegando l'armeno Ołompian all'oscuro Ὀλυμπιάνειος σοφιστής citato nella Suda (O 213), ipotizzava che queste favole (tutte e ventitré, a suo parere) fossero state tradotte dal capitolo περὶ μυθῶν dei perduti *Progymnasmata* di questo altrimenti ignoto autore (Roth 1853, 133). Sulla scorta di questa ipotesi, emendando in Ołompian il *Olpian p'ilisop'ay* citato da T'ovma Arcruni e notando come questi testi mostrassero affinità con le versioni delle medesime favole attestate in greco presso Aftonio, Libanio ed Ermogene, anche Marr avrebbe sposato la tesi della loro origine nella letteratura dei *progymnasmata* (Marr 1893, 1: 433, 435). La medesima origine sarebbe stata riproposta da Perry, il quale, tuttavia, diversamente da Marr, considerava corrotta la forma Ołompian e, accettando la grafia del nome riportata da T'ovma Arcruni, ipotizzava che queste favole provenissero dal περὶ μυθῶν dei perduti *Progymnasmata* di quell'Ulpiano di Emesa (Suda, O 911) che di Libanio era stato il maestro (cit. in Zuckerman 1995, s.v. «Ulpianos»). Quale che sia la proposta corretta (considerato tra l'altro che anche le fonti greche mostrano di fare confusione tra le due forme, cf. Heath 2002, 135), è possibile comunque affermare con una certa sicurezza che una raccolta di favole di origine greca circolasse in armeno sotto il nome di Ołompian/Olpian già prima del IX secolo.

Di queste quindici favole, alcune furono reimpiegate da Vardan Aygekc'i e nel corpus vardaniano (cf. *infra*); Mxit'ar Goš attinse ad altre due - «Le lepri e le rane» (Perry 1952, nr. 138) e «Il corvo e il cigno» (Perry 1952, nr. 398) - rispettivamente per la sua novantacinquesima e centotrentacinquesima favola. Tra le ventitré pubblicate nel 1842 sotto il nome di Ołompian, anche la sedicesima - «L'aquila e lo scarafaggio» (Perry 1952, nr. 3), dove invece della lepre dell'originale greco troviamo in armeno la

pernice – e la diciassettesima – «La formica e la colomba» (Perry 1952, nr. 235) –, in cui la narrazione è ridotta agli elementi essenziali e che quindi pure potrebbero provenire da una qualche raccolta di esercizi retorici, potrebbero essere aggiunte alle prime quindici come di tradizione più antica. Per quanto riguarda le restanti sei, la ventesima – «La volpe dalle molte arti» – potrebbe essere ricondotta alla favola medievale «La volpe che conosceva molti trucchi e il gatto che ne conosceva solo uno» (Perry 1952, nr. 605, di ispirazione comunque archilochea, cf. Adrados 2003, 390); la diciottesima – «Il cacciatore e la pernice» (Perry 1952, nr. 265) – e la ventunesima – «La vedova e il figlio ladro» (Perry 1952, nr. 200) – hanno invece morali di origine cristiana (il che è sicuramente indice di una revisione ma non pregiudica comunque l'antichità del nucleo originale armeno, che potrebbe quindi precedere la versione contenuta del *corpus* vardaniano e non dovrebbe necessariamente puntare a Mxit'ar Goš come probabile autore, *pace* Langlois 1869, 37); le restanti tre – «La volpe e il ghiaccio» (cf. Marr 1893, 2: 94-5, nr. 73), «La volpe e l'aragosta» (cf. Marr 1893, 2: 36-7, nr. 29) e «La volpe che cacciava come il leone e il lupo» (cf. Marr 1893, 2: 98-9, nr. 78) – non sono invece attestate in greco.

Tradizione esopica	Ołompian/Olpian
<i>Il lupo e la vecchia</i> (Perry 158)	<i>Aiakk'</i> 1842, 169, nr. 1. Attestata anche in Aftonio (nr. 39). La fonte armena sembra qui essere vicina a Babrio (nr. 16) o altre versioni da questo dipendenti, in quanto la favola si chiude con il lupo che alla lupa dice di essere tornato a mani vuote perché ha prestato fiducia alle parole di una donna. L'epimitio misogino ricorda quello della parafrasi bodleiana (224). Un'altra versione è attestata nel corpus vardaniano (Marr 1893, 3: 105, nr. 34).
<i>La tartaruga e la lepre</i> (Perry 226)	<i>Aiakk'</i> 1842, 170, nr. 2. Attestata anche in Libanio (Gibson 2008, 2-5), che mostra di essere il modello seguito dall'armeno, sostituendo il cavallo alla lepre. Anche l'epimitio dell'armeno ricorda la prima parte di quello conservato in Libanio.
<i>Il leone e il contadino</i> (Perry 140)	<i>Aiakk'</i> 1842, 171, nr. 3. Il testo armeno si chiude con l'uccisione del leone come in Babrio (nr. 98) e Aftonio (nr. 7). L'ammonimento sul non spogliarsi delle armi di cui si è stati forniti dalla natura sembra essere originale o rifarsi a fonti ignote. La favola viene rielaborata nel corpus vardaniano, dove il leone si innamora della figlia di un re (Marr 1893, 2: 263, nr. 234).

<i>La donnola e Afrodite</i> (Perry 50)	<i>Aṙakk'</i> 1842, 171-2, nr. 4. Non attestata nella letteratura dei <i>Progymnasmata</i> . Il testo armeno è privo della parte in cui si dice che il matrimonio è annullato e Afrodite ritrasforma lo sposo in una donnola. Che Afrodite sia resa in armeno con Asttik è probabilmente indice dell'antichità della traduzione.
<i>Il leone e la volpe</i> (Perry 142)	<i>Aṙakk'</i> 1842, 172-3, nr. 5. L'epimittio sul saggio capace di scovare l'inganno potrebbe rimandare ad Aftonio (nr. 8) o alle versioni da esso dipendenti come possibile fonte. Attestata anche in Babrio (nr. 103). Nel corpus vardaniano si conserva una versione più breve (Marr 1893, 3: 105, nr. 35) e una seconda variante in cui il leopardo fa da guardiano all'ingresso della caverna del leone e il maiale ha la parte della volpe (Marr 1893, 2: 3-4, nr. 4).
<i>Il cerbiatto e il cervo</i> (Perry 351)	<i>Aṙakk'</i> 1842, 173, nr. 6. La «cerva» dell'armeno trova un parallelo in Aftonio (nr. 17), mentre la tradizione greca precedente riporta «cervo». Una versione più breve della favola si conserva nel corpus vardaniano (Marr 1893, 3: 105, nr. 36).
<i>La cornacchia e gli uccelli</i> (Perry 101)	<i>Aṙakk'</i> 1842, 173-5, nr. 7. Attestata anche in Aftonio (nr. 31), Libanio (Gibson 2008, 4-7) e Babrio (nr. 72). Che Zeus sia reso in armeno con Ormizd è probabilmente indice dell'antichità della traduzione. Due versioni più brevi della favola si conservano nel corpus vardaniano (Marr 1893, 2: 35-6, nr. 28; 3: 102-3, nr. 27); altre due versioni, precedenti a queste ma comunque posteriori a quella di Ołompian/Olpian, sono attestate in Nonno armeno e nel <i>Girk' pitoyc'</i> (Andrik 1905, 9-13; cf. anche Zanolli 1907, 65-8).
<i>Le lepri e le rane</i> (Perry 138)	<i>Aṙakk'</i> 1842, 175, nr. 8. Attestata anche in Aftonio (nr. 23) e Babrio (nr. 25). La forma testuale dell'armeno ricorda quella della parafrasi bodleiana (192). Mxit'ar Goš si ispira a questa favola nella composizione del suo novantacinquesimo aṙak (<i>Aṙakk'</i> 1790, 82, nr. 95). Nel corpus vardaniano è presente una versione in cui le lepri ringraziano Dio per aver scoperto che esistono animali più timorosi e indifesi e viene aggiunto un inserto didattico sulla consolazione (Marr 1893, 2: 194-5, nr. 163).
<i>Il corvo e il cigno</i> (Perry 398)	<i>Aṙakk'</i> 1842, 176, nr. 9. Attestata in greco soltanto in Aftonio (nr. 40). Il testo armeno è più sviluppato. Mxit'ar Goš si ispira a questa favola nella composizione del suo centotrentacinquesimo aṙak (<i>Aṙakk'</i> 1790, 111-12, nr. 135).

<i>L'asino con la pelle di leone</i> (Perry 188; 358)	<i>Arakk'</i> 1842, 176-7, nr. 10. Attestata anche in Aftonio (nr. 10) e Babrio (nr. 189). La forma testuale dell'armeno presenta alcuni paralleli con quella della parafrasi bodleiana (280). Una versione ridotta e una più elaborata sono contenute nel corpus vardaniano (Marr 1893, 3: 105-6, nr. 39; 2: 17-8, nr. 15).
<i>La rana medico</i> [Perry 289]	<i>Arakk'</i> 1842, 177-8, nr. 11. Attestata anche in Aftonio (nr. 24) e Babrio (nr. 120), che, come l'armeno, hanno per protagonista una rana e non un verme come nelle raccolte greche precedenti. Nel corpus vardaniano si conservano due redazioni della favola, una ridotta e una più elaborata (Marr 1893, 3: 106, nr. 40; 2: 296, nr. 293).
<i>I lupi e le pecore</i> (Perry 153)	<i>Arakk'</i> 1842, 178, nr. 12. Attestata anche in Aftonio (nr. 21), Libanio (Gibson 2008, 2-3) e Babrio (nr. 93). Nel corpus vardaniano si conservano due redazioni della favola, una ridotta (Marr 1893, 3: 106, nr. 41) e una più elaborata, in cui l'iniziativa è attribuita alle pecore (Marr 1893, 2: 41-5, nr. 31).
<i>I tre tori e il leone</i> (Perry 372)	<i>Arakk'</i> 1842, 179, nr. 13. Attestata anche in Aftonio (nr. 16) e Babrio (nr. 44). Nel testo armeno non è menzionato il numero dei tori; d'altro canto, l'omissione del numerale potrebbe essere dovuto ad aplografia: la favola è la numero tredici e nella tradizione potrebbe essere caduto il Գ che indicava il numero dei tori e che seguiva il ԺԳ che segnalava il numero progressivo della favola. L'intervento della volpe che aiuta il leone a mettere i tori l'uno contro l'altro rimanda a Temistio (Or. 22,278c-279a). Nel corpus vardaniano si conserva una versione ridotta della favola dove compare il numero dei tori (Marr 1893, 3: 106, nr. 42).
<i>Il corvo e la volpe</i> (Perry 124)	<i>Arakk'</i> 1842, 179-80, nr. 14. Attestata anche in Aftonio (nr. 29) e Babrio (nr. 77). Altre due versioni della favola sono contenute nel corpus vardaniano (Marr 1893, 2: 30, 31, nr. 24a, c; 3: 106, nr. 43).
<i>Le scimmie che fondano una città</i> (Perry 464)	<i>Arakk'</i> 1842, 181, nr. 15. Non attestata nella tradizione greca precedente i <i>Progymnasmata</i> di Ermogene, dove sono riportate due versioni della favola (cf. Kennedy 2003, 74-5). Una versione ridotta di questa favola si conserva nel corpus vardaniano (Marr 1893, 3: 106, nr. 44).
<i>L'aquila e lo scarafaggio</i> (Perry 3)	<i>Arakk'</i> 1842, 181-2, nr. 16. Non attestata nella letteratura dei <i>Progymnasmata</i> . L'armeno sostituisce la lepre del greco con una pernice e rende Zeus con un generico «re», probabile indice di una data di traduzione più tarda. Un'altra versione della favola è conservata nel corpus vardaniano (Marr 1893, 2: 109-11, nr. 93).

La formica e la colomba
(Perry 235)

Aiakk' 1842, 182, nr. 17.

Non attestata nella letteratura dei *Progymnasmata*. La forma testuale dell'armeno e ridotta ai minimi termini; l'epimitio è assente.

Una versione più elaborata e con epimitio è contenuta nel corpus vardaniano (Marr 1893, 2: 111, nr. 94; cf. *infra*).

Quelli che seguono sono due esempi di riuso di materiale esopico nelle raccolte ascritte a Mxit'ar Goš e Vardan Aygekc'i. Anche in questo caso, a essere interessante è il modo in cui gli autori/compileri medievali di queste favole intervengono sull'insegnamento legato alla favola tradizionale. Una di queste favole – «La formica e la colomba» – ripresa nel corpus vardaniano, era già contenuta nella collezione di Ołompian/Olpian e ha probabilmente avuto quest'ultima versione come proprio modello; l'altra – «Il mulo» (Perry 315) – sarebbe arrivata a Mxit'ar Goš per altri canali.

Di seguito, il testo dell'originale greco della seconda favola:

Ἡμίονός τις ἐκ κριθῆς παχυνθεῖσα ἀνεσκίρτησε
καθ' ἑαυτὴν βοῶσα· «Πατήρ μου ἔστιν ἵππος ὁ
ταχυδρόμος, κἀγὼ δὲ αὐτῷ ὄλη ἀφωμοιώθην.»
Καὶ δὴ ἐν μιᾷ ἀνάγκῃς ἐπελθούσης, ἠναγκάζετο
ἢ ἡμίονος τρέχειν· ὧς δὲ τοῦ δρόμου ἐπέπαυτο,
σκυθρωπάζουσα πατρὸς τοῦ ὄνου εὐθὺς
ἀνεμνήσθη.
Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι δεῖ, κἂν ὁ χρόνος ἐνέγκῃ τινὰ
εἰς δόξαν, τῆς ἑαυτοῦ ἀρχῆς μὴ ἐπιλαθέσθαι·
ἀβέβαιος γάρ ἐστιν ὁ βίος οὗτος.
(Chambry 1925, nr. 129)

Una mula, ben nutrita d'orzo, prese a saltare gridando tra sé e sé: «Mio padre è un cavallo veloce nella corsa e anch'io sono in tutto simile a lui!» Ma avvenne un giorno che la mula si trovasse costretta a correre per necessità. Appena però cessò la corsa, si ricordò immediatamente che suo padre era un asino e si rattristò.
La favola insegna che, anche se le circostanze possono portare qualcuno alla fama, non bisogna dimenticarsi della propria origine, giacché questa vita è precaria.

Il testo greco è probabilmente di origine orientale e ha il proprio fondamento letterario in un detto di Archiloco (232) sul tema delle false illusioni e della vanteria (Adrados 2003, 351). Il testo citato è corrotto: la «mula» dovrebbe essere un mulo e dovrebbe vantarsi del fatto che la madre fosse una giumenta per poi ricordarsi che il padre era invece un asino, come attestato già in Archiloco e in Babrio (nr. 62) (cf. Adrados 2003, 352). Nella propria raccolta, Mxit'ar Goš riprende il motivo del mulo che si vanta della propria madre, rielaborando tuttavia il contenuto della storia e mutandone l'insegnamento:

Նախատեին զգորի իշորդի լինել, եւ նա պարծեր մարբն, սակայն պարտեցաւ. զի հօր է ի հօրէ ազգ քան ի մօրէ: Բան յայտնի է առակիս, զի անկաւոր թագաւորութիւն եւ այլն ամենայն ի հարց քան ի մարց պատշաճի: (Ariakk' 1790, 90, nr. 105)

Insultavano un mulo per essere figlio di un asino, ma quello si vantava della propria madre. Ciononostante, fu sconfitto, perché la discendenza paterna è più importante di quella materna.

Il significato di questa favola è chiaro, perché un regno legittimo e qualsiasi altra cosa è opportuno che [si fondino sulla discendenza] dai padri piuttosto che dalle madri.

Pur conservando il tema originario – il mulo che si vanta di essere figlio di una giumenta – Mxit'ar trasforma quella che era una favola di situazione (Adrados 2003, 351) in un vero e proprio *agon*, animando la narrazione con l'aggiunta di anonimi deuteragonisti. Dopodiché, nell'epimitio, alla parenesi originale sulla consapevolezza della propria natura e sull'incoerenza della vita sostituisce una sintetica norma giuridica. Questa favola potrebbe dunque essere diretta a ricordare ai lettori la normativa tradizionale armena in materia di successione, in cui lignaggio e titoli erano passati di preferenza dal padre al figlio maschio, pur non escludendo, in loro assenza, una successione femminile (fermo restando che un'eventuale discendenza, almeno secondo il codice di Mxit'ar Goš, sarebbe stata considerata estranea alla famiglia; cf. Thomson 2000, 112-3); il «regno» menzionato nel testo potrebbe pertanto alludere a quello di Cilicia, e l'epimitio potrebbe essere considerato un ammonimento contro l'adozione da parte dei suoi governanti di usanze e leggi straniere per quanto riguarda la trasmissione della corona. Di fatto, sia prima sia dopo la sua fondazione nel 1199, le norme di successione nel regno di Cilicia non erano definite chiaramente e seguivano, oltre a quelle armene, anche usanze estranee alle tradizioni raccolte nel codice di Mxit'ar Goš secondo le quali il diritto di successione non solo poteva procedere per linea femminile ma poteva anche proseguire nella stessa linea, come nei vicini regni cristiani di Antiochia e Gerusalemme (Hodgson 2011).

Nel secondo esempio osserviamo invece come l'autore della favola «La formica e la colomba» nel corpus vardaniano, pur preservando inalterato il nucleo originale della storia, vi aggiunga un'interpretazione allegorica del tutto nuova.

Il testo greco legge come segue:

Μύρμηξ διψήσας καὶ κατελθὼν εἰς τὸν αἰγιαλὸν τῆς πηγῆς καὶ πιεῖν βουλόμενος ἀπεπνίγετο. Περιστερὰ δὲ ἐν τῷ πέτρᾳ ἐστηκυῖα εἰς δένδρον καθεζομένη ἐθέασατο αὐτὸν καὶ κόψασα κλάδον ἀπὸ τοῦ δένδρου ἔρριψεν εἰς τὴν πηγὴν· καὶ καθεσθεῖς ὁ μύρμηξ ἐπὶ τοῦ κλάδου ἐσώθη δι' αὐτοῦ. Ἰξευτῆς δὲ τις συνθεῖς τοὺς καλάμους τὴν περιστερὰν κρατῆσαι ἐβούλετο. Ὁ δὲ μύρμηξ θεασάμενος ἔδακε τὸν πόδα τοῦ ἰξευτοῦ. Ὁ δὲ ἀλήσας ἔρριψε τοὺς καλάμους καὶ ἐποίησε φυγεῖν τὴν περιστερὰν. Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι δεῖ τοὺς εὐεργέτας ἀντευεργετῆν τὰ ὅμοια.
(Chambray 1926, nr. 244, aliter II)

Una formica, assetata, essendo scesa al bordo di una fonte e volendo bere, stava affogando. Una colomba posata su un albero lì di fronte la vide e, staccato un ramo dall'albero, lo gettò nella fonte. E la formica, salendo sul ramo, si salvò grazie a esso. Ma un cacciatore, preparati i panioni, voleva catturare la colomba. Vedendolo, la formica morse il piede del cacciatore. Per il dolore, quello gettò i panioni e fece fuggire la colomba.
La favola mostra che bisogna ricambiare allo stesso modo quanti fanno del bene.

La versione armena conservata nella raccolta attribuita a Ołompian/Olpian dimostra di seguire la tradizione greca in cui la colomba getta una foglia e non un ramo alla formica e attua un cambiamento – o segue una tradizione già esistente altrimenti non attestata – in cui la formica morde il cacciatore non sul piede ma sulla coscia o nei lombi (arm. երանք):

Աղանիւն տերեւ ետ սրջմանն՝ որ ոչ խեղդէր
ի ջուրն. եւ սրջիսն ետար գերանս որսորդին,
յորմէ գերծաւ աղանիւն:
(Ariakk' 1842, 182, nr. 17)

La colomba diede una foglia alla formica perché questa non affogasse nell'acqua, la formica morse i lombi del cacciatore e la colomba si salvò da lui.

La forma testuale dell'armeno, che riduce ai minimi termini la narrazione e non presenta epimitio, potrebbe rimandare a un'origine della sua *Vorlage* greca in una qualche raccolta di esercizi di composizione retorica. Anche nella versione conservata nel corpus vardaniano, dove la colomba getta un ramo alla formica, la prima parte della favola è estremamente sintetica (non si fa menzione per esempio della sete della formica o del luogo in cui stava posata la colomba). La seconda parte, invece, quella in cui ha luogo l'azione della favola, è più elaborata dell'originale greco e sviluppa ulteriormente la variante già attestata in Ołompian/Olpian: la formica risale lungo i lombi del cacciatore; il piede del cacciatore diventa qui la sua 'estremità', da intendersi, come vedremo, alla luce dell'epimitio, come eufemismo per l'organo genitale.

Մրջիմն անկեալ ի ջուրն եւ հեղձէր. գայ աղանի եւ ձգէ ոստ մի ի ջուրն. եւ ելեալ մրջիմն ի յոստն եւ կենդանացաւ: Եւ ահայ ի նոյն ժամն հաւորաքն կանգ[ն]եաց զվարմն եւ կամէր առնել զաղանին. գայ մտանէ մրջիմն յերանքն նորա եւ էխած ի ծայր նորա. եւ նայ ի կսկծոյն յանկարծակի ի վեր թռաւ եւ մորմոքեցաւ. եւ շարժեցաւ եղեգն եւ վարմն. եւ աղանին թռաւ եւ ազատեցաւ: Տուցանէ առակս, թէ մահու չափ ճգնէ նմայ, որ յառաջ քեզ բարի արար. նայ եւ Քրիստոս յուսն մեր եւ թշնամեաց հրամայէ բարի առնել: Դարձեալ ցուցանէ առակս, թէ այս պէս ամենայն մարդ բորբոքեցաւ ի ցանկութիւն գէշ ախտի պորնկութեան եւ շնութեան եւ յալ մեղս եւ ի չար գործս. եւ իմացարուք, որ չար դէքն կապեցին զմեզ մեղաք ի յաշխարհիս եւ հանին ի յանձանց մերոց զկոռոյ զէնն մեր զհամբերութիւն եւ զխնարհութիւն եւ զարբութիւն եւ զայլ բարեգործութիւն. եւ հարեալ սպանցեն զհոգիս մեր: (Marr 1893, 2: 111, nr. 94)

Una formica era caduta nell'acqua e stava affogando. Arrivò una colomba e gettò un ramo nell'acqua e la formica si arrampicò sul ramo e si salvò. Ed ecco, proprio in quel momento, un cacciatore preparò la sua rete e voleva catturare la colomba. Arrivò la formica, che si insinuò nei suoi lombi e lo morse nella sua estremità. E quello, afflitto da quell'improvviso dolore, fece un balzo e scosse la canna e la rete, e la colomba volò via e si salvò. Questa favola mostra che ci si dovrebbe esporre a un pericolo mortale per chi ci ha fatto del bene; tanto più che, Cristo, nostra speranza, ci ha ordinato di fare del bene anche ai nostri nemici. Questa favola mostra anche che ogni uomo è acceso dal desiderio del cattivo vizio della fornicazione e dell'adulterio, e di altri peccati e azioni malvage. E sappiate che gli spiriti malvagi ci hanno incatenato con i peccati a questo mondo e rimuovono dalle nostre anime le nostre armi di battaglia – la pazienza, l'umiltà, la santità e altre cose buone – tormentando e uccidendo il nostro spirito.

Se in Ołompian/Olpian la sostituzione del 'piede' con i 'lombi' del cacciatore, fosse essa originariamente armena o provenisse da un'ignota fonte greca, può essere ancora considerata un intervento salace per dare più colore alla storia, nella versione contenuta nel corpus vardaniano essa viene sfruttata dall'autore armeno per ampliare la morale originaria – dove la favola è intesa come un *exemplum* positivo in cui sia la colomba sia la formica forniscono un modello di comportamento meritevole di essere imitato e offrono al lettore un insegnamento laico sulla gratitudine (insegnamento che pure l'autore reinterpretava in chiave cristiana, integrandolo con il comandamento evangelico di amare i propri nemici [Lc. 6,33; Mt. 5,43]) –, attuando un affascinante cambio di prospettiva nel ruolo dei protagonisti: il cacciatore, che nell'originale greco e nella prima parte dell'epimitio armeno rappresenta il pericolo ultimo che la formica riconoscente affronta per ripagare la colomba per l'aiuto che questa le aveva offerto, diventa immagine dell'uomo la cui possibilità di ottenere la vita spirituale – la colomba che se ne vola via – è messa a rischio dal desiderio sessuale, rappresentato qui dalla formica che morde il cacciatore nei genitali. A essere in pericolo è dunque l'uomo, non più la colomba né la formica, che diventa l'allegoria del «cattivo vizio della fornicazione e dell'adulterio». Entrambe le interpretazioni hanno come elemento centrale il bersaglio mancato; ma se nella prima esso è da considerarsi un risultato favorevole e positivo di un atto di gratitudine, nella seconda diventa una sinistra prospettiva per il lettore se anch'egli, come il cacciatore, soccombendo al desiderio sessuale,

dovesse lasciar cadere la propria rete – ossia le armi spirituali –, perdendo così la propria anima – la colomba.

4 Conclusioni

Se è vero che nella storia della favola antica si riscontra «une tension constante [...] entre création esthétique et finalité morale» e che questo genere può essere considerato come caratterizzato da «une recherche ininterrompue d'une *moralisation intégrée structurellement au conte animal exemplaire*» (Nøjgaard 1983, 225; enfasi nell'originale), gli esempi riportati in questo contributo sembrano confermare anche per la tradizione medievale armena la volontà di utilizzare e reimpiegare materiale tradizionale al quale applicare nuove morali in accordo con il contesto e le esigenze del pubblico al quale le favole erano raccontate. Molti altri esempi potrebbero essere portati a conferma della tendenza di Mxit'ar Goš a dirigere la propria attenzione su aspetti legati a questioni gerarchiche o concernenti i rapporti sociali – le regole, i valori e il modo in cui gli individui dovrebbero interagire perché una società sia funzionale – di contro agli insegnamenti etici e morali delle favole vardaniane, avvalorate da citazioni e allusioni bibliche. Altri ve ne sarebbero naturalmente che mostrerebbero un approccio diverso: diverse favole di Mxit'ar ricevono dal loro autore un'interpretazione di tipo religioso, mentre numerose tra le storie entrate in epoca più tarda nel *corpus* vardaniano hanno contenuti pensati per l'intrattenimento più che per l'edificazione spirituale (Marr 1893, 1: 240 ss.; Dadoyan 2013, 230).

A più di un secolo dalla pubblicazione dello studio di Marr sulla tradizione favolistica armena medievale, resta ancora molto lavoro da svolgere, in termini di critica testuale e di studio dei rapporti sia tra i singoli testi sia tra le diverse raccolte. Quelli qui presentati sono soltanto alcuni casi, che tuttavia riescono a mostrare come Mxit'ar Goš e i compilatori delle favole vardaniane abbiano reimpiegato tradizioni tardo-antiche, espandendole e sviluppandole, modificandone intento e ideologia originali, integrandole con inserti didattici e parenetici o creando nuovi *exempla* o favole attraverso le quali proporre nuove morali o insegnamenti indirizzati sia al vivere sociale sia alla vita spirituale.

Bibliografia

- Adrados, Francisco Rodríguez (1999). *Introduction and from the Origins to the Hellenistic Age*. Vol. 1 of *History of the Graeco-Latin Fable*. Leiden; Boston: Brill. Mnemosyne. Bibliotheca classica Batava, Supplementum 201.
- Adrados, Francisco Rodríguez (2003). *Inventory and Documentation of the Graeco-Latin Fable*. Vol. 3 of *History of the Graeco-Latin Fable*. Leiden; Boston: Brill. Mnemosyne, bibliotheca classica Batava, Supplementum 236.
- Andrik, N. (1905). «Ditołut' iun mə Ołimpianu araknerum vray». *Bazma-vep*, 63, 9-13.
- Arakk' ew otanawork' xratakank'* (1790). I Vēnētik, i vans Srboyn Łazaru: yanun Antoni Port'ōli.
- Arakk' Mxit'aray Goši* (1842). I Venetik: i Surb Łazar.
- Babbitt, Frank Cole (ed.) (1927). *Plutarch's moralia*, vol. 1. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bedrosian, Robert (2002). *The Fables of Mkhitar Gosh*. New York: New York : Ashod Press.
- Chambry, Émile (ed.) (1925). *Aesopi fabulae*. Pars prior. Paris: Les belles lettres.
- Chambry, Émile (ed.) (1926). *Aesopi fabulae*. Pars altera. Paris: Les belles lettres.
- Curley, Michael J. (2009). *Physiologus. A Medieval Book of Nature Lore*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Dadoyan, Seta B. (2013). *Armenian Realpolitik in the Islamic World and Diverging Paradigms. Case of Cilicia, Eleventh to Fourteenth Centuries*. Vol. 2 of *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction, Seventh to Fourteenth Centuries*. New Brunswick (NY); London: Transaction Publishers.
- Denery, Dallas G. (2015). *The Devil Wins. A History of Lying from the Garden of Eden to the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Ebbeler, Jennifer (2012). *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters*. Oxford: Oxford University Press. Oxford Studies in Late Antiquity.
- Gibson, Craig A. (2008). *Libanius's Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose, Composition, and Rhetoric*. Atlantam (GA): Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 27.
- Girk' Ašxarhac'. ew Arāspelabanut'eanc' or ē Ałuēsagirk'* (1688). YAmst'ēlōtamum.
- Glad, Clarence E. (1995). *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill. Supplements to Novum Testamentum 81.
- Heath, Malcolm (2002). «Theon and the History of the Progymnasmata». *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 43, 129-60.

- Hodgson, Natasha (2011). «Conflict and Cohabitation. Marriage and Diplomacy between Latins and Cilician Armenians, c. 1097-1253». Kostlick, Conor (ed.), *The Crusades and the Near East. Cultural Histories*. New York: Routledge, 83-106.
- Kennedy, George A. (2003). *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 10.
- Langlois, Victor (1869). «Mémoire sur la vie e les écrits du prince Grégoire Magistros, duc de la Mésopotamie, auteur arménien du XIe siècle». *Journal Asiatique*, s. 6, 13, 5-64.
- Manoukian, Nona (1997). «Interrelations Between Scholarship and Folklore in Medieval Armenian Culture». Awde, Nicholas (ed.), *Armenian Perspectives = 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes*. Richmond (UK): Curzon Press, 105-10. Caucasus Worlds Series.
- Marr, Nikolaj (1893-1899). *Sborniki pritč Vardana. Materialy dlja istorii srednevekovoj armjanskoj literatury*. 3 voll. Sanktpeterburg: tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Muradyan, Gohar (2005). *Physiologus. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*. Leuven; Paris; Dudley (MA): Peeters. Hebrew University Armenian Studies 6.
- Nøjgaard, Morten (1983). «La moralisation de la fable. d'Ésope à Romulus». Adrados, Francisco R. (ed.), *La fable. Huit exposés suivis de discussions*. Genève: Vandœuvres, 225-51. Entretiens sur l'antiquité classique 30.
- Perry, B.E. (1952). *Greek and Latin Texts*. Vol. 1 of *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Roth, K.L. (1853). «Die äsopische Fabel in Asien». *Philologus. Zeitschrift für das klassische Alterthum*, 8(1), 130-41.
- Rylaarsdam, David (2006). «Painful Preaching. John Chrysostom and the Philosophical Tradition of Guiding Souls». *Studia patristica*, 41, 463-8.
- Thomson, Robert W. (1985). *Thomas Artsruni. History of the House of the Artsrunik'.* Detroit: Wayne State University Press.
- Thomson, Robert W. (2000). *The Lawcode [Datastanagirk'] of Mxit'ar Goš*. Amsterdam; Atlanta (GA): Rodopi. Dutch Studies in Armenian Language and Literature 6.
- Zanolli, Almo (1907). «Fabellae Olympianae». *Giornale della Società asiatica italiana*, 20, 65-8.
- Zuckerman, C. (1995). *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem.

