



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia
UNIVERSITÉ MONTPELLIER III – PAUL-VALÉRY
Département d'Études Occitanes

Scuola di Dottorato di Ricerca
in STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E FILOLOGICI
Indirizzo: Letterature europee del Medioevo e del Rinascimento
Ciclo XXVI

École Doctorale
en LANGUES, LITTÉRATURES, CULTURES, CIVILISATIONS
Specialité: Études occitanes

«SENS E RAZOS D'UNA ESCRIPTURA»
EDIZIONE E STUDIO DELLA TRADUZIONE OCCITANA
DELL'EVANGELIUM NICODEMI

«SENS E RAZOS D'UNA ESCRIPTURA»
ÉDITION ET ÉTUDE DE LA TRADUCTION OCCITANE
DE L'EVANGELIUM NICODEMI

Relatori / Directeurs de thèse:
Chiar.mo Prof. Francesco Zambon
Chiar.ma Prof.ssa Gilda Caïti-Russo

Dottorando / Doctorant:
Alessio Collura

Coordinatori delle Scuole dottorali / Directeurs de l'Écoles doctorales:
Chiar.mo Prof. Fulvio Ferrari
Chiar.mo Prof. Jean Michel Ganteau

Commissione / Jury
Prof.ssa Gilda Caïti-Russo (Université Montpellier 3 – Paul Valéry)
Prof. Giosuè Lachin (Università degli Studi di Padova)
Prof.ssa Françoise Laurent (Université Clermont-Ferrand 2 – Blaise Pascal)
Prof. Francesco Zambon (Università degli Studi di Trento)

Anno Accademico 2012/2013

INDICE

<i>Résumé</i>	5
<i>Introduzione</i>	19
I. Dagli <i>Acta Pilati</i> all' <i>Evangelium Nicodemi</i>	21
1. L' <i>Evangelium Nicodemi</i> : testi, titoli, contesti e fortuna di un'opera	21
2. La diffusione romanza del 'Vangelo di Nicodemo'	33
II. <i>Sens e razos d'una escriptura</i>	47
1. Una traduzione occitana del 'Vangelo di Nicodemo'. Il testo e il suo contesto	47
2. I manoscritti: P ed L	64
3. La 'tradizione indiretta'	76
4. Temi, contenuto, struttura, fonti	84
5. La lingua	97
6. Criteri di edizione	111
<i>Edizione</i>	113
<i>Commento</i>	309
<i>Appendice</i>	507
I. L'edizione diplomatica del ms. Harley 7403 (L)	509
<i>Bibliografia</i>	541

RÉSUMÉ

«Sens e razos d'una escriptura». Édition et étude de la traduction occitane de l'*Evangelium Nicodemi*

L'*Évangile de Nicodème* est l'un des sujets les plus intéressants de la littérature chrétienne apocryphe. Pourtant, pendant ces dernières décennies aucun travail collectif n'a été publié à son sujet en dehors du livre édité par Izydorzcyk¹. En effet, les études sur l'*Evangelium Nicodemi* (EN) et celles consacrées à sa fortune dans l'Occident médiéval se limitent à quelques articles. Peu a été fait dans le domaine roman (par rapport aux domaines germanique et slave, par exemple) et, en particulier, occitan². À l'origine en grec et datant du IV^e siècle après J.C., l'écriture de la Passion a influencé la culture religieuse et marqué les esprits au cours des siècles suivants. L'*Evangelium Nicodemi* a eu un impact très important sur la culture médiévale car il est lié à l'intérêt pour l'œuvre du Christ entre sa mort et sa résurrection, à savoir la Descente aux enfers, événement qui devient dogme de foi au XIII^e siècle³.

Après un prologue où la paternité de l'écrit est attribuée à Nicodème et où est définie la chronologie des événements, l'*Evangelium Nicodemi* commence par une première section qui met en scène le procès de Jésus devant Pilate et la crucifixion. Ensuite, il y a une deuxième section où sont présentés les événements prouvant la résurrection et l'ascension du Christ, puis l'histoire chargée de 'merveilleux' de Joseph d'Arimathie. Enfin vient la partie du *Descensus Christi ad inferos*, dans laquelle le fils de Dieu défait Satan et libère les patriarches et les prophètes des limbes infernaux, celle-ci clôt l'apocryphe⁴. Toutefois, cette dernière section n'est pas contenue dans le manuscrit latin le plus ancien (*Palimpseste de Vienne*, VI^e siècle), ni dans la version grecque A ni dans les traductions orientales. Ainsi, on croit que l'EN que l'on connaît est le résultat de la mise en commun de deux œuvres indépendantes à l'origine, les *Acta* (ou *Gesta*) *Pilati* et le *Descensus*⁵.

Il y a trois versions principales de l'EN, les autres sont pour ainsi dire 'collatérales', résultat de contamination. En fait la tradition est très complexe. La première version (EN/A) est la plus populaire, elle conserve à la fois *Acta* et *Descensus* et représente le type latin le plus utilisé comme base dans plusieurs traductions occidentales. La deuxième (EN/B) apparaît dans certains manuscrits datant du XII^e au XV^e siècle; elle se distingue du type A par le prologue (*Ego enneas hebreus*), par la deuxième partie, plus approfondie, par certaines omissions et en particulier par un *Descensus* alternatif. La troisième version (EN/C) semble en rapport avec EN/A et elle se trouve dans 7 manuscrits, dont le plus ancien est d'origine catalane; la différence narrative principale est l'ajout d'un chapitre final relatif à la concertation de Pilate avec les Juifs à la synagogue⁶. Actuellement,

¹ Cf. IZYDORCZYK 1997.

² En revanche, dans le domaine de l'ancien et du moyen français, on doit signaler la Thèse de Lydie Lansard, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale (XIIe-XVIe siècle). Étude et éditions*: cf. LANSARD 2011.

³ Cf. GOUNELLE 2000.

⁴ Pour un *accessus* au texte de l'*Évangile de Nicodème*, on renvoie à GOUNELLE – IZYDORCZYK 1997.

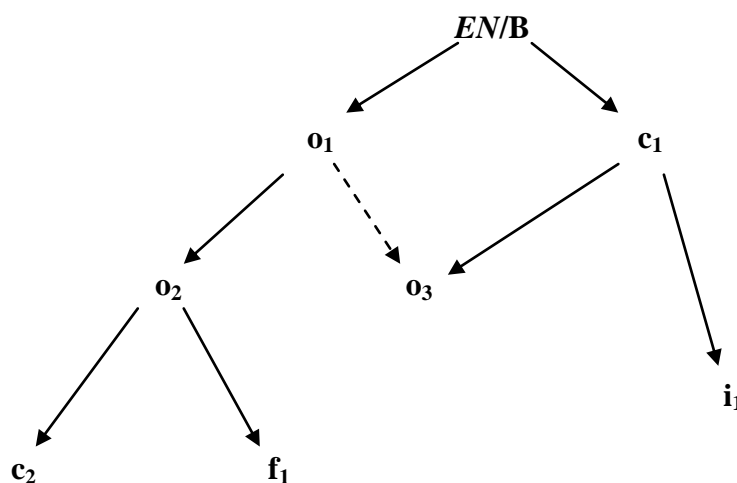
⁵ Voir IZYDORCZYK 1997, pp. 43-46.

⁶ Cf. IZYDORCZYK 1989, pp. 169-191 et IZYDORCZYK 1993.

l'édition de référence pour l'*Evangelium Nicodemi* est celle de Tischendorf: une édition éclectique qui contamine manuscrits provenant des trois versions principales⁷. Pour ce qui est du *Descensus*, cet épisode apparaît deux fois dans l'édition Tischendorf à cause de l'existence de deux versions différentes (*EN/A* et *EN/B*). Malgré le travail long et difficile qu'exige l'établissement d'un nouveau texte critique, il convient de mentionner les progrès réalisés au cours de la dernière décennie par une équipe dirigée par Zbigniew Izydorzyc et Rémi Gounelle. Leurs résultats sont regroupés dans le volume XXI (2010) de la revue *Apocrypha* à la suite d'un séminaire à Winnipeg en 2010⁸.

Le grand succès de l'*Evangelium Nicodemi* au Moyen Âge se traduit par le nombre important de manuscrits latins qui ont conservé le texte, mais aussi par la liste des traductions qui nous sont parvenues. Plus de 430 manuscrits transmettent l'œuvre nicodémienne en latin et ce nombre est certainement destiné à augmenter⁹. Quant à la tradition manuscrite des traductions dans les langues germaniques, slaves et romanes, elle est tout aussi importante. Pourtant, si la version A a donné lieu au plus grand nombre de traductions, la version B, quant à elle, a eu une diffusion un peu plus limitée, qui concerne seulement le domaine roman¹⁰. Il n'y a que sept versions: trois occitanes (*o*₁, *o*₂ e *o*₃), deux catalanes (*c*₁ e *c*₂), une française (*f*₁) et une italienne (*i*₁). Parmi celles-ci seulement deux versions sont le résultat d'une traduction directe du texte-source en latin, *o*₁ et *c*₁; alors que les autres sont des adaptations ou des traductions des deux versions romanes¹¹.

Voici un schéma des relations entre les versions vernaculaires dépendant de *EN/B*:



Ci-dessous la tradition manuscrite de *EN/B* en langue occitane:

⁷ Voir TISCHENDORF 1876², pp. 333-434.

⁸ L'atelier de l'University of Winnipeg (octobre 2010) avait le titre: *Editing the Acts of Pilate in Early Christian Languages: Theory and Practice* (<http://www.uwinnipeg.ca/index/acts-of-pilate>).

⁹ Voir IZYDORCZYK 1993.

¹⁰ Cf. IZYDORCZYK 1997, p. 51.

¹¹ Cf. IZQUIERDO 1994, pp. 17-48 et O'GORMAN 1997, pp. 103-131.

- version occitane en vers, *Sens e razos d'una escriptura* (o₁):
 - Paris, BNF, fr. 1745, XIII *ex.*-XIV *in.*, ff. 106a-125b (**P**); (JEANROY 1916, p. 18; BRUNEL 1935, n. 154; GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 68-77).
 - London, BL, Harley 7403, XIII *ex.*, ff. 1r-35v (**L**); (BRUNEL 1935, n. 21; ZAMUNER 2003, pp. 757-59).
- version occitane en prose du *Gamaliel* (o₂):
 - Paris, BNF, fr. 1919, XV siècle (**A**); (BRUNEL 1935, n. 158).
 - Paris, BNF, fr. 24945 (ex St. Victor 880), XV siècle, ff. 92-126 (**B**); (BRUNEL 1935, n. 197; MEYER 1898a, p. 129).
 - Rodez, Bibliothèque municipale, ms. 60, XV siècle, ff. 48-98 (**C**); (BRUNEL 1933, p. 5-26; BRUNEL 1935, n. 262).
- version occitane en prose de *Lo Gènesi* (o₃):
 - Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 24, XIV *ex.*, ff. 69a-75a (**A**); (SUCHIER 1883, pp. 387-97; BRUNEL 1935, n. 247).
 - Paris, BNF, fr. 6261, XV *in.* (**D**); (SUCHIER 1883, pp. 398-461 et 496; BRUNEL 1935, n. 174).
 - Paris, BNF, n. a. fr. 4131, XV *in.* (**G**); (LEPSY – RAYMOND 1876-1877).

La version o₃ est la traduction en occitan d'un texte d'origine catalane, nommé par la *vulgata* critique *Lo Gènesi*. Il s'agit d'une chronique universelle qui va de la Création jusqu'au règne de Constantin¹². Dans le cadre de l'œuvre il y a une traduction des chapitres 12-27 de *EN/B*. Le texte occitan, publié par Suchier (1883), met en évidence une relation entre la traduction des chapitres de *EN/B* dans *Lo Gènesi* et les vers 965-2144 de o₁ (cf. *infra*, *Sens e razos d'una escriptura*). Actuellement Philippe Biu, maître de conférences à l'Université de Pau, travaille sur une nouvelle édition du texte sur la base des deux manuscrits, **D** et **G**¹³.

La version en prose o₂, aussi connue sous le nom de *Gamaliel*, vient de l'union de traditions différentes qui associent Nicodème avec Gamaliel et de l'interaction de ces traditions et de l'*Evangelium Nicodemi*¹⁴. Les trois versions de l'œuvre occitane ont été récemment publiées par Ricketts et Hershon (2007), tandis que Armengol Valenzuela (1905) a publié la 'version catalane' du texte (c₂), alors qu'une autre édition (aussi inédite) est contenue dans la thèse de Madeleine Le Merrer (1968) et dans la thèse de Lydie Lansard (2011): il s'agit de la traduction en ancien français du texte occitan (f₁)¹⁵. Les études ultérieures de Josep Izquierdo ont montré que la source principale du *Gamaliel* est le poème occitan *Sens e razos d'una escriptura* (désormais *Sens e razos*), c'est-à-dire la version en vers ici nommée o₁¹⁶.

¹² Voir IZQUIERDO 1994, pp. 17-48 et IZQUIERDO 1997, pp. 152-159.

¹³ Voir l'édition de SUCHIER 1883. Pour les travaux de Philippe Biu, cf. BIU 2011 et BIU 2011b, pp. 123-132.

¹⁴ Cf. IZQUIERDO 1997, pp. 159-163.

¹⁵ Voir HERSHON – RICKETTS 2007, pp. 132-327 ; ARMENGOL VALENZUELA 1905; LE MERRER 1968 et LANSARD 2011.

¹⁶ Cf. IZQUIERDO 1994, pp. 17-48.

L'objet de cette étude porte sur la traduction en couplets d'octosyllabes transmise entièrement du ms. fr. 1745 (P) et en partie du ms. Harley 7403 (L). À ces deux manuscrits principaux il faut ajouter, comme exemple de tradition indirecte, le ms. catalan 451 de la Bibliothèque de Catalogne (C) (XV^e siècle), qui transmet au ff. 73v-88v 812 vers correspondant à la dernière section de *Sens e razos*, selon une leçon similaire au ms. parisien P. Dans un souci d'exhaustivité, il faut évoquer l'existence passée d'un manuscrit, dont la cote était Turin, Bibliothèque Nationale, ms. L VI. 36 (T) (XIV^e siècle), contenant une traduction partielle en ancien français de notre poème. De nos jours, l'œuvre est disponible dans l'édition Suchier (1883), qui est cependant dépassée et perfectible. L'auteur de la traduction o₁ traduit les 27 chapitres de *EN/B*, précédés par ce qu'on désigne normalement comme "premier prologue" (propre à *EN/B*). L'Anonyme introduit également une préface où il justifie son activité de traducteur et présente au lecteur la matière qu'il va exposer: un résumé "des mots et des faits" tirés d'une écriture *celada*, 'secrète'. En voici un extrait:

Sens e razos d'una escriptura
 quez ay trobada sancta e pura
 m'a mes e motz gran pessamen,
 cossi la puesca solamen
 de lati en romans tornar; (vv. 1-5)

et encore,

El tems que Dieus mori per nos,
 si con dizem sus en la cros,
 fon adoncs ganre fagz e digz
 que nos non o trobam escrigz,
 ni·ns ho retrazo li avangeli
 ni cell que nos fes lo sauteri.
 E per so car jeu ay trobada
 una escriptura que es celada
 e rescosta a motas gens,
 et jeu diray vos totz lo cens
 per bona rima e romans,
 e nom de Dieu e dels sieus Sans. (vv. 39-50)

Après une traduction assez fidèle de *EN/B*, le récit se poursuit avec l'histoire des apôtres et des disciples envoyés partout de par le monde pour prêcher la 'Bonne-Nouvelle'; il est suivi d'un *excursus* sur les tribulations de l'humanité, de l'histoire de l'Antéchrist, et enfin celle des Quinze Signes du Jugement qui donne un bref aperçu de ce dernier. Dans l'édition Suchier (1883) l'œuvre se compose de 2792 vv.; la partie concernant l'Antéchrist et les Signes est aussi contenue dans le manuscrit catalan 451. L'acquisition de ce dernier témoignage est importante pour l'histoire de o₁. L'existence d'un texte limité aux dernières sections de *Sens e razos*, soulève une série de questions: quell'est la version originale? Autrement dit, cette partie est-elle née avec la traduction occitane de l'*Evangelium Nicodemi* ou est-elle issue d'un texte déjà existant et intégrée par la suite à la traduction de l'apocryphe?

Les principales sources de la section sur l'Antéchrist sont le chapitre 10 du livre III de l'*Elucidarium* d'Honoré d'Autun et le *De ortu et tempore Antichristi*

d'Adson de Montier-en-Der¹⁷. Le récit montre quelques différences entre **PL** et **C**: en effet, ce dernier, au-delà de quelques omissions importantes, développe le récit en y ajoutant des éléments particuliers sur la nature et l'éducation de l'anti-héros. Ainsi le texte, préservé en **C**, pourrait être une version amplifiée de **PL** ou alors il s'agirait de la copie d'un texte complet et dans ce cas, **PL** serait une réduction du texte original.

La partie sur les Quinze Signes présente aussi une caractéristique particulière déterminée par des apories entre **P** et **L**. En effet il est à noter que les deux versions font une utilisation différente des sources: le chapitre 141 de l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur et ce qu'on désigne comme le 'récit des Quinze Signes' à la suite du mystère religieux anglo-normand, le *Jeu d'Adam*¹⁸.

La dernière section de *Sens e razos* commence par un petit prologue dans lequel l'œuvre de Jérôme est présentée comme la source principale de l'histoire; ensuite on passe à la description fidèle des quinze jours (avec les *signa* relatifs) qui précède le Jugement et enfin on arrive à la description de celui-ci. En ce qui concerne **C**, il s'accorde plus avec **P**, changeant en partie le contenu de certains signes ainsi que leur ordre. Mais c'est surtout dans le Jugement dernier que les différences entre **PL** et **C** sont plus évidentes. Les deux représentations, en fait, sont bien issues de différentes versions de l'histoire¹⁹.

On en vient à l'édition. À la fin du XIX^e siècle Suchier proposait un texte fondé sur la méthode *bédierienne*, à savoir une édition conservatrice basée sur le *bon manuscrit*. Le choix de Suchier était légitime, comme la tradition textuelle est limitée à un seul manuscrit complet, **P** (en effet un "bon manuscrit"). Cependant, les limites de cette édition ne résident pas seulement dans l'absence de commentaires ou de notes explicatives: elles se trouvent aussi dans la tendance à privilégier des leçons alternatives (de **L**), même lorsque des variantes indifférentes (dites aussi "adiaphores") sembleraient impliquer le choix du manuscrit de base. De plus, Suchier ne corrige pas des leçons dont l'incorrection est prouvée par une incohérence interne ou par la comparaison avec le modèle latin.

La nouvelle édition de *Sens e razos* vise à dépasser le texte de Suchier à partir d'une méthode basée sur l'objet d'étude. Les *realia* dont il faut bien partir sont: l'existence de deux manuscrits principaux (l'un complet **P**, l'autre incomplet **L**); une réalité textuelle composite issue de la combinaison de plusieurs sources; il s'agit d'une œuvre évidemment occitane qui a cependant été aussi traduite en ancien-français et en catalan tout de suite après; un texte qui, à son tour va servir de base à une traduction en prose, le *Gamaliel*; il y a donc une tradition particulièrement 'active' autour de ce texte.

La *collatio* entre **P** et **L** permet de supposer l'existence d'une traduction commune d'où viennent les versions contenues dans les deux manuscrits, et cela malgré la diversité de la graphie et de certains choix de remaniement. C'est ainsi

¹⁷ Pour l'*Elucidarium* cf. l'édition dans *PL*, vol. 172, coll. 1163-1164; pour l'œuvre de Adso, voir l'édition VERHELST 1976. Cf. aussi EMMERSON 1981, pp. 74-107.

¹⁸ Le drame anglo-normand est lisible dans AEBISCHER 1963 et dans BARILLARI 2010. L'œuvre a été très importante pour la diffusion du motif des 'Quinze Signes': cf. EBEL 1968, pp. 194-196. Pour la *Historia scholastica*, cf. *PL*, vol. 198, coll. 1611-1612.

¹⁹ Voir IZQUIERDO 1994.

que l'analyse de la *varia lectio* et la comparaison avec les sources permettent de définir une tradition remontant à un archétype.

Si l'existence de leçons séparatives propres aux *codices* individuels est avérée, on peut également trouver quelques leçons conjonctives. Voir, par exemple, les vv. 1426-27:

	P	L	EN/B
1426 1427	Am tan parletz yrnelamens <u>levetz</u> .j. savis de la ley:	Ab tant parlet irnelament <u>levet</u> .i. savi de la lei:	Quidam legis doctor <u>Levi</u> nomine dixit

Le v. 1427 semble corrompu dans les deux témoignages manuscrits. La solution doit être recherchée dans la source même, qui nous informe que le nom du *doctor legis* est *Levi*. L'incohérence du récit occitan (qui lit le verbe *levetz/levet*) sera due au copiste d'un antigraphe commun aux deux manuscrits: l'erreur conjonctive devient indicateur de l'existence d'un archétype. Dans ce cas, il semble naturel et économique de rétablir la leçon originale, qui devait être (selon **P**) *Am tan parletz yrnelamens / Levis, .j. savis de la ley* peut-être.

Un autre cas dans le vv. 1555-1556:

	P	L	EN/B
1555 1556	entre lo cals viro Gari e <u>Lensimon</u> .j. lur vezi	entre los quals viron Carin e <u>Laucision</u> .i. lor vezin	Inter quos Carinum et <u>Leucium</u> (<u>Lentius</u> AB) vidimus simul cum eis adesse

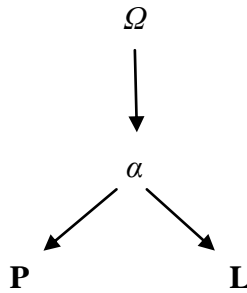
Il semble clair que les noms modifiés de Leucius, *Lensimon* (à interpréter comme *l'en Simon* peut-être: avec une référence à Siméon, le père des deux frères) et *Laucision*, ils sont dus à une leçon archétypique déjà fautive et que les leçons qui en sont issues constituent probablement un exemple de diffraction.

Enfin, on voit le v. 1725:

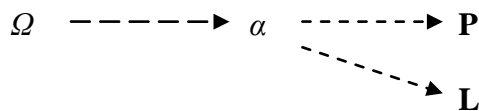
	P	L	EN/B
1725	Ab tan <u>Ifern</u> , lo ducs de mortz	Ab tant <u>Ifern</u> , lo ducs de mort	Tunc <u>Satanas</u> dux mortis

Les deux manuscrits lisent *Ifern*, mais il s'agit d'une erreur évidente, qu'on peut facilement corriger. En effet, le *ducs de mort(z)* doit être Satan et pas la personnification de l'Enfer: cfr. *EN/B* et aussi le v. 1823: «Dis al Satan, senher de mortz» (leçon de **P**).

D'après les quelques exemples que nous avons cités, on comprend que le lien entre **P** et **L** est reconnaissable. Ainsi la présence des erreurs conjonctives et séparatives conduirait à la mise en place d'un schéma bifide très évident:



Compte tenu des prémisses et en considérant l'activité rédactionnelle des copistes en relation avec un texte de ce genre, perçu comme un travail collectif, il est impossible de ne pas tenir compte de l'existence d'une certaine *mouvance*, peut-être à partir de l'archétype même. Donc, il serait préférable de construire le *stemma codicum* 'horizontal', de la façon suivante:



Bien que la tradition à deux témoins puisse suggérer l'idée de «dare una doppia edizione»²⁰ du texte, pour éviter toute contamination et pour être conservatif, dans ce cas la priorité quantitative (et même qualitative peut-être) d'un témoignage sur l'autre impose de suivre un seul manuscrit. Tout ce qui reste à faire est d'éditer *Sens e razos* selon **P**, le seul témoignage qui peut garantir un *accessus* au texte intégral. Il faut gérer le manuscrit selon les préceptes de la 'nouvelle philologie', en l'historicisant et en sauvegardant son individualité intrinsèque de 'source écrite'²¹. Il s'agit de l'image synchronique d'un *textus* (et d'une langue) dans son macrotexte composiet, résultat d'un contexte particulier de réception. Cependant, ceci ne peut pas exclure la possibilité d'intervenir – peut-être aussi dans un domaine spécifique de l'apparat critique, si ce n'est pas dans l'édition – en profitant de **L**, bien sûr, mais aussi des sources indirectes de **C** et des traductions en prose et des modèles latins. L'édition sera alors accompagnée d'une traduction moderne pour permettre une lecture plus immédiate. Pourtant, en réleguant l'autre témoignage manuscrit dans l'apparat critique, on fait tort à **L** dont le seule faute (si on peut parler de 'faute') est d'être un *codex* acéphale et incomplet, privé de ces *folii* qui permettraient, une fois retrouvés, de constituer une édition synoptique complète. Donc, pour assurer un minimum de légitimité à un manuscrit si important, qui est le ms. Harley 7403, nous avons préféré lui laisser la parole dans l'annexe, où vous en trouverez la transcription diplomatique.

En ce qui concerne la datation de *Sens e razos d'una escriptura*, le seul terme *ante quem* certain est proposé à partir du matériau de base des *codices* relatant du texte. En effet, **P** et **L** datant de la toute dernière décennie du XIII^e siècle peut-

²⁰ La citation est tirée de CONTINI 1977, p. 36.

²¹ Sur la 'nouvelle philologie' voir au moins CERQUIGLINI 1989.

être, en considérant plusieurs données internes et externes²². S'il est possible de fixer dans les grandes lignes ce périmètre chronologique, il est par contre difficile d'établir avec certitude une date de composition de la traduction occitane en vers. Évidemment l'utilisation de la versification met *Sens e razos* en relation avec les traductions anglo-normandes de l'*Evangelium Nicodemi* (de la première moitié du XIII^e siècle, ou à plus tard du milieu du siècle)²³ et donc avec une époque assez élevée par rapport à la tradition romane en prose. En outre, en prenant en compte une indication intéressante, l'*Evangelium Nicodemi* était connu dans le milieu monastique-religieux gallo-roman déjà entre les XI^e et XII^e siècles, comme en témoignent les lectures de Lucia Lazzerini sur l'*Aube bilingue de Fleury* (où, selon la philologue, se profile le motif cher à l'hymnodie de la descente du Christ aux Enfers²⁴) et sur la *Passion de Clermont-Ferrand*²⁵. Mais la présence simultanée du compte de l'Antéchrist et de l'histoire apocalyptique des Quinze Signes suggère aussi un autre cadre historique pour la traduction occitane par rapport à l'introduction des idées joachimienues dans le Midi. Au cours des années soixante-dix du XIII^e siècle se répand ce qu'on désigne comme "spiritualisme franciscain", qui, dans le contexte occitan, s'est nourri de la prédication de Pierre de Jean Olieu (dans l'axe Béziers – Narbonne – Montpellier) et de Hugues de Digne (vers l'est, entre Marseille et Hyères, et lui aussi relié à Montpellier). Les groupes des Spirituels répandus dans le Sud de la France étaient reliés par des particularités, comme une forte attente de l'arrivée de l'Antéchrist et du renouveau de l'Église. En outre, le lien entre *Sens e razos* et le milieu des Spirituels semble être prouvé par la nature même des *codices* qui relatent le poème. En effet, l'intervalle chronologique après tout limité entre la date de composition de *Sens e razos* et la période de la confection des manuscrits **P** et **L** permet de spéculer avec vraisemblance que le milieu de réalisation des manuscrits ne devrait pas être très différent du milieu où contextualiser la traduction métrique o₁.

Voyons de plus près les textes contenus dans les deux *codices*. Commençons avec **L**, qui est plus homogène d'un point de vue codicologique. Dans ce recueil de nature didactique-moralisante et à sujet religieux-édifiant, se trouvent:

- *Sens e razos d'una escriptura*, à savoir la traduction o₁ de l'*EN* (ff. 1r-35v);
- La *Légende de la croix*, traduction occitane du *Post peccatum Adae* (ff. 36v-48v);
- La traduction occitane de l'*Epistola ad Alexandrum de dieta servanda* (ff. 49r-62v);
- Le *Repentir du pécheur* en occitan (ff. 63r-109v);
- Le *Doctrinal* de Raimon de Castelnou (ff. 111r-133v).

L'ascendance franciscaine de toutes les œuvres est immédiatement évidente: chacune d'elles en participe à sa façon au climat culturel et religieux. L'*Epistola ad Alexandrum* soulève des problèmes peut-être, mais, même dans ce cas, on peut reconnecter, avec un minimum de réflexion, ce texte bien connu au contexte franciscain, non pas parce que ce dernier en constitue le lieu d'origine mais parce

²² Cf. ZAMUNER 2003, pp. 757-759; GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 68-77.

²³ Voir PARIS – BOS 1885.

²⁴ Voir LAZZERINI 2001, pp. 19-23.

²⁵ Voir LAZZERINI 2001, pp. 17-18.

qu'il était certainement l'un des milieux de réception et d'utilisation du texte pseudo-aristotélicien²⁶.

En tournant notre regard vers **P**, les conclusions ne sont pas différentes et aident à valider mon hypothèse. Le *codex* parisien est structuré comme suit:

- index des ff. 1-55 (f. 1v);
- version A du *Libre de vicis et de vertutz*, version occitane de la *Somme le Roi* (ff. 25-105v);
- *Sens e razos d'una escriptura*, à savoir la traduction o₁ de l'*EN* (ff. 106a-125b); |
- *Sept gauz de li mayre de Dieu*, version occitane des *Sept Joies de la Vierge* de Gui Folcueis (ff. 125c-127c);
- version occitane des *Sept Joies de la Vierge* anonymes (ff. 127d-130a);
- extrait du *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengau (ff. 130b-134d);
- *Arlabecca* (ff. 135c-136b);
- *Pistola a sa seror* de Matfre Ermengau (ff. 136c-137b);
- *Passio de nostra dona sancta Maria* (ff. 137c-144a);
- *Confessio*, version occitane de une formule latine de confession (ff. 144b-147a16);
- version occitane des indications latine sur les treize messes principales de l'année liturgique (f. 147a18-c4);
- indications occitanes des jours favorables de la saignée (f. 147c5-d15);
- calendrier occitan (ff. 148a-150d);
- présages occitans tirés de la lettre de dimanche et de l'âge de la lune (ff. 151a1-152a31);
- indications occitanes sur les jours dangereux selon le cycle lunaire, l'influence des constellations, les heures propices et dangereuses, les jours sombres (ff. 152a32-153a12);
- rédaction II de la version occitane B de l'*Enfant sage* (ff. 153a14-156b24);
- hymne occitan à la Vierge, *Flors de Paradis* (*BdT* 461.123) (ff. 156b26-157b19);
- *aube* religieuse occitane, *Esperansa de totz fermes esperans* de Guilhem d'Autpol (*BdT* 206.1) (f. 157b21-d26); |
- *Vida de sant Alexi*, version occitane de la *Vie de saint Alexis* (ff. 158r-166r); ||
- rédaction P² de la version II des *Évangiles de l'enfance de Jésus en occitan* (ff. 170r-181v);
- psalme latine 108 et paraphrase occitane (ff. 182r-185r)²⁷.

Même dans ce cas, les textes contenus dans la Miscellanée jouent comme des carreaux pour reconstruire notre mosaïque. De toute évidence, les *Sept Joies de la Vierge*, la *Passion de Marie*, l'extrait du *Breviari*, la *Confession*, sont bien placés dans la perspective ici proposée. Également, les pièces médicales-astronomiques rappellent la culture franciscaine.

En outre nous ne devons pas oublier la forte tendance anti-juive qui se dégage de notre traduction occitane. Une polémique illustrée en particulier par un vocabulaire riche, visant à stigmatiser et critiquer les *juzieus* en utilisant des épithètes et adjectifs péjoratifs. Cette polémique fait aussi système avec les données recueillies jusqu'ici et retrouve une certaine légitimité dans le travail des Spirituels du Languedoc, qui depuis le XIII^e siècle ont été impliqués dans la création d'une sorte de 'stéréotype anti-juif' et dans un véritable travail d'évangélisation des juifs mécréants. En effet, c'est justement à partir de la moitié

²⁶ Ceci est supporté par la culture scientifique et médicale des Franciscains du Midi, en particulier ceux qui gravitent autour de l'école de Montpellier. Cf. Atti Spoleto, pp. 3-18 et pp. 49-139.

²⁷ Pour une description codicologique détaillée de **P**, on renvoie à GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 68-77.

de ce même XIII^e siècle que se fait sentir l'exigence d'une prédication spécialement adressée aux Juifs.

Enfin, voici une petite note sur la localisation des deux manuscrits. Les études sur la langue et sur la *scripta* de **P** ont permis de placer la patrie du copiste du *codex* dans l'Hérault oriental, à situer environ entre Montpellier et Lunel²⁸. Les références géographiques et hagiographiques des textes démontrent un lien avec le diocèse d'Agde, à l'ouest de Montpellier, toujours dans l'Hérault. Ainsi, tout ces données indiquent une activité d'écriture et de compilation dans la zone autour de Montpellier qui coïncide à peu près avec l'axe de la prédication des Spirituels liés à Pierre de Jean Olieu. **L** semble avoir lui-même des caractères languedociens, voir peut-être narbonnais (même si un examen linguistique approfondi de **L** est encore à faire) en conformité avec le rayon d'action de Olieu. Une plus grande correction de **P** ainsi que une plus grande proximité aux axes de la prédication franciscaine par rapport aux manuscrits **L** et **C**, semblent faire état d'une relation plus directe à l'archétype: notez la position pour ainsi dire 'orientale' du manuscrit par rapport à **L** et à **C** (catalan). En effet, **L** témoigne par ses rimes imparfaites (mais perfectibles), ses hypometries et ses hypermetries, d'un voyage textuel de l'est vers l'ouest²⁹.

Pour conclure, dans cette perspective la nature composite et eschatologique de *Sens e razos d'una escriptura* trouve peut-être une explication plus profonde, qui peut insérer notre poème dans un cadre global de traductions de textes didactiques et religieux de nature apocryphe et apocalyptique qui ont eu succès au cours des dernières décennies du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle.

*

La rédaction *P* de *Sens e razos d'una escriptura* a des strates témoignant le passage par copistes des zones et d'époques rapprochées, bien que celles-ci soit issues de compétences pas homogènes.

Pour une meilleure lecture, le texte édité est divisé en 33 sections (<1>, <2>, <3>, etc.), dont chacune coïncide avec une partie définie des sources utilisées (par exemple, un chapitre de l'*Evangelium Nicodemi*) ou avec une partie thématique homogène (en particulier pour les macro-sections dernières sur l'Antéchrist et les *signa iudicii*).

En suivant le processus proposé par Roberta Manetti dans la *Pacion de Santa Marguerita*, je vais me limiter aux interventions minimales nécessaires: ainsi, j'accepte dans le texte critique les incohérences graphiques, même dans les rimes, lorsque la reconstruction phonologique permet d'accueillir ces rimes comme "parfaites"³⁰ (alors, je corrige *dichs* : *escrigz* 51-52, mais pas les rimes *dis* : *amics* ou *natz* : *atrasagz*, et même celles où il suffirait d'émender ou d'éliminer la désinence sigmatique de la déclinaison, que aussi évidemment je ne corrige pas).

En effet, la leçon du manuscrit est respectée de façon scrupuleuse, même lorsque la particularité graphique peut résulter d'une incompréhension, mais par

²⁸ Pour l'analyse de la langue de **P**, cf. VAN DER HORST 1981, pp. 329-351; GIANNINI - GASPERONI 2006, 68-77 et 165-173.

²⁹ Contrairement au cas de la tradition de la *Vie occitane de Sainte Marguerite* (cf. MANETTI 2012, pp. 10-33).

³⁰ Voir les *Criteri d'edizione* dans MANETTI 2012, p. 33.

contre j'interviens si l'erreur est évidente et si la solution est unique. Dans le cas des solutions équivalentes, je mets en évidence le lieu du texte par la *crux desperationis* ou je signe l'altération probable du texte par un astérisque, en proposant des solutions dans les notes, où nous discutons tous les *loci critici* plus ou moins résolubles. Toujours à la manière de Manetti, j'ai marqué par l'astérisque les rares *loci* de la pathologie complexe où j'ai fait des corrections qui sont sans doute perfectibles³¹.

Je marque les intégrations par des crochets, alors que toutes les leçons rejetées figurent dans l'apparat critique, au-dessous du texte. En particulier, l'apparat est structuré en une seule section jusqu'au v. 1377 (c'est-à-dire pour la partie de *Sens e razos* en témoignage unique). Dans cette section d'apparat il y a les leçons rejetées de **P** et les différentes 'lectures' (acceptées ou pas) des éditeurs précédents. Dans une deuxième section d'apparat, qui commence après le v. 1377, il y a les variantes de **L**, si celles-ci ne sont pas introduites dans la première section comme des leçons acceptées par les éditeurs précédents ou, plus rarement, comme leçons plus authentiques qui permettent de corriger les erreurs de **P**. Dans ce dernier cas, la mise au texte de la variante de **L** est justifiée par la comparaison avec la source latine ou avec le tradition indirecte (*Gamaliel* et *Lo Gènesi*). Au-dessous de l'apparat critique (en continuité du *verso* et du *recto* de deux pages consécutives) il y a les notes philologiques de justification, tandis que les notes littéraires, stylistiques et rhétoriques sont dans une partie du *Commento*. En effet, le commentaire suit l'ordre des 33 sections narratives et est structuré en deux parties: la première, discursive, est consacrée à des questions historiques et culturelles (relation avec les sources, évolutions des topoi et des motifs, comparaison avec des textes du même type, etc.); la deuxième, en suivant le nombre des vers, fournit un commentaire approfondi de la langue et de la rhétorique.

J'ai corrigé les erreurs d'énumération des vers de l'édition de Suchier et réalisé une analyse linguistique du texte *P* par échantillons, fonctionnelle à la compréhension de notre poème. Cette dernière permet également de légitimer la démarche philologique conservatrice qui a été adoptée dans l'édition. Un glossaire et une analyse lexicographique approfondie du poème viendront dans l'avenir compléter ce travail d'édition qui est consacré en priorité à l'établissement du texte et à son étude dans le cadre de l'histoire culturelle et religieuse.

La traduction en vers est "une traduction de service", la plus fidèle possible à l'original, respectant les alternances entre passé et présent bien connues par les lecteurs de récits médiévaux. Il s'agit d'une première forme de commentaire et d'interprétation du texte et n'a aucune prétention artistique. Je ne traduis pas les noms propres (sauf pour les noms historiques et bibliques, comme Salomon, Jésus-Christ ou Satan). Enfin, les doutes de traduction sont illustrés aussi dans la section de *Commento*.

³¹ Voir MANETTI 2012, p. 34.

INTRODUZIONE

I. Dagli *Acta Pilati* all'*Evangelium Nicodemi*

I.1 – L'*Evangelium Nicodemi*: testi, titoli, contesti e fortuna di un'opera

Nell'ambito degli studi storico-religiosi sugli apocrifi, è universalmente riconosciuta l'importanza di un testo appartenente ai cosiddetti «Vangeli della Passione e della Resurrezione» e a cui la critica attribuisce il nome di *Vangelo di Nicodemo*³². Si tratta di uno scritto risalente con ogni verosimiglianza al IV-V secolo d. C. e con attribuzione pseudepigrava a Nicodemo, «evidentemente il pavido “dottore” di Jo. III 1-20, incontratosi con Gesù nel segreto della notte»³³. Al *doctor legis* discepolo di Cristo si attribuisce dunque il merito di aver scritto o fatto scrivere in ebraico (per poi essere tradotti in greco) gli avvenimenti sul processo, sulla Passione e sulla resurrezione di Cristo: argomenti centrali dell'opera. Lungi dall'essere un valido strumento documentario, l'apocrifo è caratterizzato da un tono leggendario, da intenti chiaramente apologetici (in particolare nei confronti di Nicodemo e di un altro personaggio focale, Giuseppe d'Arimatea) e da un dettato fortemente drammatico che lo rendono un vero e proprio monumento letterario. La storia dell'*Evangelium Nicodemi* (questo il nome latino *vulgato*), però, non si esaurisce con la sezione riguardante il Processo e con gli argomenti comprovanti la Resurrezione (i cosiddetti *Acta* o *Gesta Pilati*); essa comprende anche una sorta di continuazione, che trova spazio nei manoscritti anche isolatamente, a cui si attribuisce il nome di *Descensus Christi ad inferos*: «l'opera non contiene nulla di eterodosso: il tema della discesa di Gesù all'inferno, della salvazione di alcuni benemeriti patriarchi dell'Antico Testamento e della sconfitta di Satana è molto antico e fa parte della tradizione cristiana e dell'apocalittica»³⁴. Ora, il grande interesse che suscita il *Vangelo di Nicodemo* è determinato non solo dall'imperituro successo dell'opera ma anche e soprattutto dalla problematicità, del tutto attuale, del suo *textus* e della sua collocazione storica³⁵.

³² Il termine 'apocrifo', attribuito a uno scritto religioso è considerato sinonimo di «erroneo», «eretico» in contrapposizione a 'canonico' che significherebbe «autentico», «veritiero». In verità il greco *κανών* significa letteralmente «asta, bastone», quindi «regolo per misure»: con questa sfumatura tecnica serviva a indicare la «norma», accezione accolta dalla patristica. Dal IV secolo, quindi, la Chiesa lo usa per designare tutti i testi di cui si autorizzava l'uso, mentre, per contrapposto, gli scritti esclusi dal catalogo venivano definiti apocrifi. *Ἀπόκρυφος* significa «segreto, nascosto», e nel contesto religioso indicava i libri segreti. In ambito cristiano il termine venne usato all'inizio non in relazione al 'canone', quanto per definire i testi gnostici caratterizzati da un linguaggio criptico ed ermetico. Col rifiuto dei Padri della Chiesa di questa tipologia di scritti, l'aggettivo 'apocrifo' finì con assumere il significato di 'spurio, falso', per poi essere esteso in un'accezione denigrativa «a tutti i testi sospetti di eresia o, comunque, non conformi alla "norma" dottrinale ufficialmente riconosciuta, ovvero a tutti gli scritti religiosi extracanonici, anche preesistenti alla formazione del canone stesso» (CRAVERI 2003⁵, p. 300). Per un'escussione sintetica sull'argomento si veda GIANOTTO 2009 (in particolare le pp. 38-54). Quanto al nome (e ai nomi) dell'apocrifo di nostra pertinenza, v. *infra*.

³³ CRAVERI 2003⁵, p. 299.

³⁴ CRAVERI 2003⁵, p. 300.

³⁵ Attualmente l'*Evangelium Nicodemi* si legge nell'edizione TISCHENDORF 1853, e questo nonostante a suo tempo DOBSCHUTZ 1902 ne avesse promessa una veramente critica. In effetti TISCHENDORF 1853 (a cui ogni studioso deve necessariamente richiamarsi) bada esclusivamente

In effetti parlare dell'*Evangelium Nicodemi* non è impresa del tutto semplice e lineare; e l'ostacolo più insidioso è rappresentato paradossalmente (ma forse no) proprio dal suo grande successo. Così, a esergo della curatela di Zbigniew Izydorczyk, *The Medieval Gospel of Nicodemus* – punto di partenza obbligato per qualsiasi studio sul nostro apocrifo – si legge:

At least twice in its fifteen hundred years of history the apocryphal *Gospel of Nicodemus* (GN) has been victim of its own success. First, at the close of the Middle Ages, its popularity and prestige attracted the censure of church reformers striving to rid Christian religion of fancy and superstition. Then, half a millennium later, the daunting multiplicity of its medieval versions and manuscripts, extant in most European languages, discouraged comprehensive, cross-linguistic studies of its literary career in Western Europe³⁶.

Il quadro delineato dal latinista polacco-canadese è chiaro: l'*Evangelium Nicodemi* è uno scritto che fin dal suo primo apparire non mostra affatto caratteri di stabilità; piuttosto, attraverso la sua lunga storia ha dimostrato la propria natura 'aperta', tipica di un testo dinamico e in continua evoluzione. Per questo, chi si è cimentato nel suo studio, al di là della prospettiva adottata o dell'obiettivo prefissato, è stato costretto a confrontarsi con un *textus* che vive in varianti multiformi³⁷. Un limite che anche chi scrive ha dovuto riconoscere. Nonostante la profonda influenza esercitata dall'*Evangelium Nicodemi*, sorprende che ancora oggi non esista un'edizione critica affidabile che tenga conto della pluralità dei testimoni manoscritti: poco lavoro è stato fatto dalla seconda metà del XIX secolo – quando appaiono il lavoro di Tischendorf sugli *Evangelia apocrypha* e la monografia pionieristica di Wülcker sulle traduzioni occidentali del Vangelo di Nicodemo – e la fine del XX secolo, che segna in qualche modo la rinascita degli studi nicodemiani³⁸. Per quanto ancora manchi un testo critico di riferimento (e il lavoro per approdare a una nuova edizione sia lungo e faticoso), fortunatamente, oltre alla miscellanea di Izydorczyk che riunisce validi e interessanti contributi sul successo e la diffusione medievale del testo, si possono riconoscere i grossi passi in avanti fatti nell'ultimo decennio da una équipe capitanata dallo stesso Izydorczyk e da Rémi Gounelle e i cui risultati sono confluiti in un volume della rivista *Apocrypha* a seguito di un workshop svoltosi a Winnipeg nel 2010³⁹.

alla *restitutio textus*, mentre DOBSCHUTZ 1902 e MOMMSEN 1902 si occupano della questione giuridica da cui provano a estrapolare informazioni sulla composizione del testo.

³⁶ Dalla 'Prefazione' a IZYDORCZYK 1997, p. IX.

³⁷ Si leggano, a proposito, le parole di IZYDORCZYK 1997a, pp. 74-75.

³⁸ Per l'edizione dei testi greci e latini degli apocrifi, cfr. TISCHENDORF 1853. Nonostante nello scorso secolo siano apparsi alcuni contributi su singole versioni in volgare dell'*Evangelium Nicodemi*, non molto è stato fatto per creare un quadro complessivo e sinergico degli studi sull'apocrifo e su tutte le sue forme testuali e letterarie: fino agli anni '90 del Novecento, l'unica indagine relativamente completa sulle traduzioni volgari e sull'influenza del Vangelo di Nicodemo restava WÜLCKER 1872. La rinascita degli studi sul vangelo apocrifo è segnata dalle pubblicazioni di IZYDORCZYK 1989, 1993 e 1997; e GOUNELLE – IZYDORCZYK 1997.

³⁹ Il workshop tenutosi all'University of Winnipeg (ottobre 2010) aveva come titolo: *Editing the Acts of Pilate in Early Christian Languages: Theory and Practice* (<http://www.uwinnipeg.ca/index/acts-of-pilate>). Il volume della rivista è il XXI del 2010. È importante ricordare anche il contributo di KIM 1973, che offre una nuova edizione di *EN* sulla base di un unico ms., il codice Einsidlensis 326.

Il successo plurisecolare del *Vangelo di Nicodemo* è sicuramente legato all'importanza attribuita alla Passione – in qualità di soggetto narrativo – nei più disparati contesti socio-culturali a partire già dalla prima letteratura cristiana e attraverso tutto il medioevo. La particolarità offerta dal nostro apocrifo è poi suggerita da un gusto teatrale e descrittivo che ha permesso di apportare numerosi dettagli e novità all'usitata storia dei quattro Vangeli canonici. La forma testuale più diffusa nel medioevo è quella strutturata in tre sezioni tematiche: un racconto sulla passione, morte e resurrezione di Cristo; la storia di Giuseppe d'Arimatea; infine il meraviglioso spaccato della Discesa di Cristo agli Inferi. La natura dinamica del testo, però, ha fatto sì che l'apocrifo non vivesse in una forma sclerotizzata ma si ricreasse continuamente nella pagina scritta, oltre che in funzione di diversi scopi editoriali anche in virtù delle attese di un pubblico in continua evoluzione. Il riflesso diretto di tale tendenza è ravvisabile nella stessa variabilità dei titoli attribuiti storicamente all'apocrifo nicodemiano. Bisogna riconoscere che l'appellativo medievale di *Evangelium Nicodemi* – per il quale fin dalla *vulgata* rinascimentale si parla genericamente di 'Vangelo di Nicodemo' – è abbastanza tardo e interviene a definire il complesso dell'opera, dalla Passione fino al *Descensus* compreso. A partire dall'edizione di Tischendorf (1853, 1876²) si è sviluppata la tendenza ad attribuire il nome di 'Vangelo di Nicodemo' solamente alla prime due sezioni dell'apocrifo (Passione e storia di Giuseppe d'Arimatea), affibbiando all'ultima la più coerente nomenclatura di *Descensus Christi ad inferos*⁴⁰. In alcuni manoscritti altomedievali compare, poi, il titolo di *Gesta Salvatoris*, anch'esso atto a definire la totalità del testo apocrifo, ma pare non abbia avuto particolare successo sia nella *vulgata* manoscritta e a stampa sia tra gli studiosi del Vangelo di Nicodemo⁴¹. Di contro ricorre spesso il nome di *Acta Pilati*, che trae origine soprattutto dalle fonti patristiche e si rintraccia in misura notevole nelle più antiche versioni greche dell'apocrifo; esso è usato innanzitutto in relazione alle prime due sezioni delle redazioni greche e orientali⁴². Per una questione di chiarezza, mi immetto programmaticamente nel solco della tradizione degli studi, e in questa sede parlerò esclusivamente di *Vangelo di Nicodemo* in riferimento alle traduzioni occidentali dell'apocrifo, oltre che per questioni generiche; di *Evangelium Nicodemi* per trattare i testi latini; e di *Descensus Christi ad inferos* in relazione all'ultima sezione tematica dell'opera nicodemiana⁴³.

⁴⁰ Si veda STAROWIEYSKI 1986, I, p. 420. In realtà Tischendorf chiama la prima parte *Gesta Pilati*, ma in ogni caso la sua scelta editoriale ha contribuito a demarcare in maniera più netta l'autonomia delle due porzioni, che vantano, effettivamente, un'origine indipendente e che solo in un secondo momento sono state accorpate. Cfr. TISCHENDORF 1876², pp. 333-432.

⁴¹ L'appellativo compare come sottotitolo dell'edizione KIM 1973 dell'apocrifo, basata sul codice Einsidlensis 326 (v. *infra*).

⁴² Cfr. IZYDORCZYK 1997, p. 2. Ricordo qui che le versioni 'orientali' non testimoniano la porzione del *Descensus*.

⁴³ «These inconsistent titling practices are potentially misleading. To avoid confusion and yet to remain within the bounds of scholarly tradition, this book adopts, whenever feasible, the following usage: the title *Gospel of Nicodemus* (abbreviated *GN*) refers to the apocryphon generically or to the European vernacular translations; *Evangelium Nicodemi* (*EN*) refers to the Latin texts; *Acta Pilati* (*AP*) refers to the earliest forms and to Greek and Oriental versions; *Gesta Pilati* (*GP*) refers to the first two thematic sections of the Latin apocryphon; and *Descensus Christi ad inferos* (*DI*) refers to the last thematic section of the apocryphon» (*Introduction* in IZYDORCZYK 1997, p. 2). Sui numerosi titoli dell'apocrifo, cfr. anche ORLANDI 1966, II, p. 37, n. 1.

Nonostante sia generalmente condivisa la datazione al IV secolo del primo lacerto testuale di quello che sarà il Vangelo di Nicodemo (essenzialmente la sezione degli *Acta Pilati*), purtroppo il periodo di formazione e di prima strutturazione dell'apocrifo non può essere indagato direttamente sulla base concreta dei documenti manoscritti. Bisogna accontentarsi dei riferimenti indiretti e delle citazioni ravvisabili negli scritti dei Padri della Chiesa; riferimenti che purtroppo non sono esenti da un certo grado di incertezza e ambiguità. Il primo a parlare di 'Atti' di Pilato è Giustino nella seconda metà del II secolo d.C. Nella *Prima Apologia* egli chiama in causa degli *acta* che possono testimoniare ai suoi avversari la veridicità sulla morte di Gesù; pare che Giustino si riferisse a un'opera scritta che avesse molta importanza se non addirittura carattere ufficiale, ma in realtà niente permette di garantirne l'effettiva esistenza: «This conclusion is further corroborated by the fact that Justin refers to the 'Acts' in the context of prophetic 'proofs' concerning Jesus' destiny»⁴⁴. Tertulliano, poi, nell'*Apologetico* sostiene che a Tiberio era stato illustrato quanto era accaduto e dimostrava la divinità di Gesù; e afferma «consulite commentarios vestros illic reperientis primum Neronem...» (*Apol.*, 5). Tertulliano era dunque convinto dell'esistenza di una relazione ufficiale inviata all'imperatore Tiberio: per questo «Eusebio di Cesarea cita quasi integralmente la versione greca di questo capitolo dell'*Apologetico*»⁴⁵. Così, all'inizio del IV secolo Eusebio, nella celebre *Storia ecclesiastica*, parla di «certe memorie di Pilato sul Salvatore, piene di empietà contro Cristo e per ordine dell'imperatore Massimino [...] diffuse in tutte le province» (*Hist. eccl.*, 9,5); e ancora, «nelle scuole i giovani [...] in bocca non hanno altro che Gesù e Pilato e quelle memorie redatte per ingiuriarci» (*Hist. eccl.*, 9,7). Per quanto Eusebio non faccia riferimento esplicito a quelli che noi appelliamo *Acta Pilati*, è comunque molto probabile che il vescovo greco sia «the first patristic writer to provide possible clues to the context and circumstances of the emergence of the AP»⁴⁶. Sembra, infatti, che gli *Acta Pilati* costituiscano una sorta di risposta cristiana alle polemiche contro il cristianesimo evocate proprio da Eusebio: essi probabilmente vengono composti nel IV secolo, in quella medesima temperie culturale e religiosa, proprio «per controbattere i numerosi 'Atti di Pilato' falsificati dai pagani e messi in circolazione con intento denigratorio nei confronti del cristianesimo»⁴⁷. Seguendo Craveri, si può supporre che il primo lacerto del nostro apocrifo «nella sua redazione primitiva, sia già stato a conoscenza Epifanio, il quale, intorno al 375, scrive che dagli *Atti di Pilato* è possibile sapere la data precisa della morte di Gesù, cioè il 25 marzo»⁴⁸. Ma è con

⁴⁴ IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 22. Il passo di Giustino cui si allude è in *Apologia I* 35,9: cfr. SANESI 1929. Per le diverse interpretazioni sul passo, si veda CAMERON 1982, p. 163.

⁴⁵ MORALDI 1996, p. 599. Ma si legga quanto affermano IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 23: «Tertullian's mention of the dispatch from Palestine is the first reflex of the tradition – closely associated with the *Gospel of Nicodemus* in the Middle Ages – of Pilate's correspondence with Rome; that he refers to the extant AP here, however, is doubtful».

⁴⁶ IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 23. Cfr. anche DUBOIS 1991, pp. 85-98. Per il testo e lo studio della *Storia ecclesiastica*, si vedano almeno CEVA – MASPERO 1979 e MORLET – PERRONE 2012.

⁴⁷ Cfr. MORALDI 1996, p. 601: «Alcuni studiosi (come Scholten, Lipsius, Harnack, E. von Dobschütz) pensano che la nostra opera sia stata composta per confutare quella diffusa dall'imperatore Massimino»; che rinvia a AMANN 1928, pp. 486-488.

⁴⁸ Le citazioni sono tratte da CRAVERI 2005³, p. 300. Si legga *Haeres.* 50,1: «ove è scritto che il Salvatore patì nell'ottava calenda di aprile... Di questi atti di Pilato ne trovai alcuni esemplari che davano la passione di Cristo come avvenuta prima della quindicesima calenda di aprile...» (in

Gregorio di Tours che si ha la certezza che quelle «Gesta Pilati ad Tiberium imperatorem missa» di cui parla nella *Historia Francorum*, siano assimilabili con certezza alle prime porzioni narrative del futuro *Vangelo di Nicodemo*. Gregorio, infatti, riporta l'arresto di Giuseppe d'Arimatea e la sua successiva liberazione da parte del Signore, così come alcuni episodi legati alla passione di Cristo secondo quanto riferiscono "le gesta di Pilato inviate a Tiberio"⁴⁹.

Se l'evocazione di Gregorio di Tours suggerisce la piena conoscenza nel VI secolo della macroporzione del Vangelo nicodemiano corrispondente a quelli che abbiamo chiamato *Acta Pilati*, la successiva tradizione manoscritta in latino, ampia e stratificata, dimostra inequivocabilmente l'uso e il consumo del nosto apocrifo per tutto il Medioevo occidentale. In effetti, per fortuna, la storia medievale dell'apocrifo emerge dalle fonti esistenti, alcune ancora da indagare e interpretare, ma il cui studio permette di tracciare le linee evolutive del testo e delle sue manifestazioni in tutta l'Occidente cristiano. Gli studiosi del Vangelo di Nicodemo sono concordi nell'attribuirvi un'origine greca, nonostante il più antico documento letterario che tramanda il testo sia latino⁵⁰. La tradizione greca è costituita da due redazioni principali, per la prima volta individuate da Tischendorf e definite rispettivamente A e B⁵¹. Nella loro forma più antica, gli *Atti di Pilato* erano intitolati "Atti" (o "Memorie") "di quanto accade a Nostro Signore Gesù Cristo sotto Ponzio Pilato, governatore di Giudea". Da questa versione, chiamata tradizionalmente *redazione greca A*, derivano le traduzioni in latino e nelle lingue orientali⁵². Essa si ritrova in una quindicina di manoscritti, il più antico dei quali risale al XII secolo, e racconta – dopo un prologo datante il testo – il processo, la morte, la resurrezione e l'ascensione di Cristo (in breve i capitoli 1-16 dell'edizione Tischendorf)⁵³. Nessun manoscritto di questa redazione conserva

MORALDI 1996, p. 600, da cui si cita). Cfr. anche IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 25: «A tangible proof of the existence of the Christian *Acts of Pilate* in the fourth century comes from the writings pertaining to the controversies about the fixation of the date of Easter», con riferimento al *Panarion* a Epifanio, e più avanti: «Thus by the end of the fourth century, the text of the *AP* appears to have already diversified, reflecting the diversity and even controversy among early Christian communities».

⁴⁹ Cfr. MORALDI 1996, p. 600. Per l'*Historia Francorum*, vedi KRUSCH – LEVISON 1951, pp. 17-19 e OLDONI 1981, vol I. IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 27, riporta: «he [= Gregory of Tours] gave an impression that the text consisted primarily of a miraculous narrative concerning Joseph of Arimathea combined with the story of the Passion. These two narratives indeed correspond to the first thirteen chapters of the extant *Acts of Pilate*. Gregory knew also the story of Pilate's suicide [...] but he seemed unaware of the narrative of the Descent into Hell, apparently not yet part of the *AP*. It is possible that he knew a version of the apocryphal text corresponding to Tischendorf's Greek recension A».

⁵⁰ Il manoscritto superstite più antico del Vangelo di Nicodemo è in latino: il cosiddetto *Palinsesto di Vienna* del V-VI secolo (v. *infra*). Quanto ai manoscritti greci, essi sono più tardi (il primo, appartenente alla *redazione greca A*, risale al XI secolo) ed è significativo il fatto che la *Bibliotheca* (o *Myriobiblon*) del vescovo costantinopolitano Fozio non faccia riferimento ad alcun testo che possa essere in qualche modo associato agli *Acta Pilati* (cfr. HENRY 1957-91; WILSON 1992; *TPC*).

⁵¹ Vedi TISCHENDORF 1853 [1876²], pp. 210-332. L'edizione di Constantinus de Tischendorf andava a rimpiazzare e aggiornare quelle precedenti: BIRCH 1804 e THILO 1832.

⁵² Ricordo le traduzioni in copto, siriano, aramaico-palestinese, armeno e georgiano.

⁵³ Il codice greco più antico è il ms. Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, graecus 276. È interessante che due mss. afferenti alla *redazione greca A* si aprano con un prologo aggiuntivo che raccoglie la scoperta dell'opera nicodemiana da parte di un certo *Anania*: si tratta dei mss. gr. 770 (an. 1315) e gr. 947 (an. 1574) della Bibliothèque Nationale de France. Questo 'primo prologo'

il *Descensus Christi ad inferos*, che manca da tutte le traduzioni orientali e molto probabilmente non apparteneva all'apocrifo originario: «It is from this form A of the Greek AP that all translations into Latin and Eastern languages were carried out»⁵⁴. La versione greca bizantina è stata battezzata da Tischendorf come *redazione greca B*. Essa non era stata particolarmente studiata fin quando Rémi Gounelle non l'ha posta al centro di un suo recente lavoro. Proprio a Gounelle si deve una nuova nomenclatura della versione, ribattezzata *redazione greca M* (ovvero *greca medievale*), «pour éviter toute confusion avec le récit de type latin B, avec lequel elle n'entretient aucune parenté»⁵⁵. La *redazione greca M* sopravvive in circa trenta testimoni risalenti al XIV e XV secolo ed è usualmente definita nelle rubriche manoscritte come *diēgēsis*, una narrazione dettagliata e puntuale. Essa si apre con un prologo che costituisce una sorta di fusione dei due presenti nella redazione classica e che asserisce che il testo sia stato scritto in ebraico da Anania per poi essere tradotto in greco da Nicodemo. Il corpo del dettato segue gli *Acta Pilati* originari, ma ne enfatizza alcuni elementi o personaggi: come la figura 'positiva' di Pilato o il ruolo ricoperto dalla Vergine Maria. L'aggiornamento più significativo, però, è costituito dall'aggiunta del *Descensus Christi ad inferos*, che il redattore della *redazione greca M* avrà mutuato sicuramente dalla versione latina *EN/A* (v. *infra*). Essa è probabilmente il risultato di una revisione dell'originale greco in chiave liturgica; e bisogna anche segnalare che a differenza della *redazione greca A* quella bizantino-medievale non è mai stata tradotta in altre lingue⁵⁶.

Ma veniamo alla tradizione latina. Ho avuto già modo di sottolineare come l'*Evangelium Nicodemi* – per quanto derivi da un testo greco – conservi radici storicamente accertabili in testimonianze manoscritte che addirittura risalgono a una cronologia più alta rispetto ai primi codici greci superstiti. Il più antico e sicuramente uno dei più significativi tra i manoscritti latini è il cosiddetto *Palinsesto di Vienna*: il ms. 563 della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna, risalente al V secolo⁵⁷. Il codice conserva, in apparenza, alcuni *excerpta* dei Padri della Chiesa trascritti da una mano dell'VIII secolo; ma dietro tale strato è stata portata in luce un fondo pregresso del V secolo che contiene, accanto ad alcuni passi del *Vangelo di Matteo* e dell'apocrifo *Vangelo dell'Infanzia di Tommaso*, una testimonianza del *Vangelo di Nicodemo*. Il testo nicodemiano preservato dal palinsesto risulta frammentario e conserva i due prologhi e alcune parti dei primi sedici capitoli dell'opera (coincidenti con gli *Acta Pilati*), ma non c'è traccia del *Descensus*: «The palimpsest may have lost some of its folios

(‘primo’ in ordine di apparizione nel dettato testuale) si ritrova – più o meno completo – nella più antica versione latina, nel testo copto e in quello siriano.

⁵⁴ IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 28.

⁵⁵ GOUNELLE 2008, p. 8. Tra gli studi più approfonditi della redazione greca medievale si annoverano anche GOUNELLE 1991 e GOUNELLE 1992, pp. 273-294. Tra i codici noti, il più antico è il ms. 58 dell'University Library d Ann Arbor (Michigan).

⁵⁶ Cfr. IZYDORCZYK - DUBOIS 1997, p. 29: «Furthermore, recension B incorporates the story of the Descent into Hell, quite similar to that of the so-called Latin version A [...]. It appears, therefore, that Greek B is a result of a careful revision of the original Greek text, perhaps with the aid of a Latin translation. Since chapters 1-12.2 of recension B occur in homiliaries among readings for Good Friday and chapters 12.3-17 among those for Easter Sunday, such revision might have been motivated liturgically». Si veda anche GOUNELLE 1991, II, p. 72.

⁵⁷ Sul codice palinsesto viennese, rimandi obbligati sono PHILIPPART 1972, pp. 391-411; DESPINEUX 1988, pp. 176-183; e l'edizione di PHILIPPART 1898, pp. 171-188.

through accidental damage, or, more likely, the *DI* may have been absent from its Greek source; the *DI* is attested neither in the early Greek version A of the apocryphon nor in the Oriental recensios translated from it»⁵⁸. A livello linguistico e stilistico, il testo del palinsesto mostra una profonda dipendenza dall'originale greco: il traduttore segue fedelmente il proprio modello, spesso ellenizzando il lessico e riproducendone la sintassi a costo di sacrificare il significato⁵⁹. La tradizione latina successiva è segnata praticamente da un vuoto documentario che viene ricolmato solamente con la metà del IX secolo. Le testimonianze tra VII e VIII secolo sono, in pratica, del tutto silenti. Gli studi di Izydorzcyk hanno evidenziato che la complessità dei codici sopravvissuti afferisce a tre distinte redazioni dell'apocrifo latino, denominate rispettivamente *EN/A*, *EN/B*, *EN/C*, «whose exact mutual relationships have not yet been determined»⁶⁰, ma che accanto alla porzione degli *Acta Pilati* contengono tutte indifferentemente la storia della Discesa agli inferi. In linea del tutto generica le differenze anche marcate tra le diverse versioni (che internamente si strutturano in famiglie e sottofamiglie) sono prova diretta dell'intensa attività di riscrittura cui è stato sottoposto l'*Evangelium Nicodemi* tra Alto e Basso Medioevo; costituiscono le espressioni della progressiva frammentazione ed evoluzione del testo⁶¹. Ugualmente – altra faccia della medaglia – le tre redazioni principali costituiranno i punti di partenza per i diversi volgarizzamenti occidentali. L'autonomia testuale tra *EN/A* ed *EN/B* era stata messa in luce già da Ernst von Dobschütz nel secondo decennio del '900, quando questi sottolineò come i manoscritti recensiti e collazionati da Tischendorf per la sua edizione appartenessero a due redazioni ben distinte⁶². In effetti, il testo approntato dall'editore tedesco presenta una certa ecletticità, giacché ingloba e contamina lezioni afferenti alle diverse versioni (almeno per i capitoli 1-16), mentre solamente la sezione del *Descensus* (capitoli 17-27) è editata due volte, separatamente, secondo *EN/A* e secondo *EN/B*.

La redazione A costituisce il tipo testuale più diffuso dal momento che risulta attestata nella maggior parte dei manoscritti latini a oggi conosciuti. Il testo-tipo di *EN/A* comincia con il secondo prologo della traduzione originaria (secondo lo schema conservato nel *Palinsesto di Vienna*) che fornisce la datazione della Passione; poi continua con la scena del processo e della Passione secondo un dettato abbastanza prossimo a quello del palinsesto viennese, ma se ne distanzia per la storia di Giuseppe d'Arimatea che risulta particolarmente scorciata. Tra i

⁵⁸ IZYDORCZYK 1997a, p. 46. A proposito della datazione del palinsesto, si veda quanto si legge a p. 44: «No explicit reference to the *EN* in the Latin writings of the fathers antedates the lower script of the palimpsest, and no Latin father quotes from or unambiguously describes a text that might be identified as the *EN*».

⁵⁹ Oltre al più volte citato IZYDORCZYK 1997a, il rimando obbligato è a DESPINEUX 1988, p. 180.

⁶⁰ IZYDORCZYK – DUBOIS 1997, p. 30, dove si legge anche: «Most numerous are texts of type A, the least of type C. The recensios differ, at times considerably, in terms of language, style, and, to some extent, contents».

⁶¹ Cfr. IZYDORCZYK 1997a, p. 43: «Throughout its long history in Latin Christendom, the *EN* developed a variety of textual forms, which we have only begun to disentangle». Sui manoscritti dell'*Evangelium Nicodemi* e sulle tre redazioni principali, rinvio allo studio pionieristico di IZYDORCZYK 1989 e soprattutto al censimento (tuttora *in fieri* e in continuo aggiornamento) contenuto in IZYDORCZYK 1993.

⁶² Si veda DOBSCHÜTZ 1919, p. 545, che comunque non riconosce che Tischendorf fa uso anche di un ms. di tipo C del XIV secolo: quello siglato *Ambr.*, ossia Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. O 35 Sup.

codici più antichi di *EN/A* è possibile distinguere due sottofamiglie in funzione della cronologia attribuita agli eventi: alcuni manoscritti fanno risalire la Passione al consolato di «Rufini et Rubellionis», mentre altri a quello di «Bassi et Taquillionis»; le differenze tra i gruppi, inoltre, emergono anche nel corso della narrazione del processo sotto Pilato e si manifestano in omissioni o aggiunte indipendenti⁶³. Naturalmente il dato più interessante rispetto al *Palinsesto* è costituito dall'aggiunta del soggetto della catabasi espresso dal *Descensus Christi ad inferos*. La trama di quest'ultimo – nonostante non si trovi nell'originario greco dell'apocrifo nicodemiano – deriverebbe comunque da una sorta di 'altro' archetipo greco che sarebbe circolato indipendentemente dagli *Acta Pilati* e che si sarebbe saldato con la prima macrosezione del Vangelo di Nicodemo solo nella redazione latina «some time between the fifth and the ninth centuries»⁶⁴.

La redazione B è veicolata da un discreto numero di manoscritti datati dal XII al XV secolo⁶⁵. Diversamente da *EN/A*, essa conserva il primo prologo contenuto nel palinsesto di Vienna, a volte anche introdotto da una sorta di prefazione omiletica («Audistis, fratres karissimi, quae acta sunt...»), e prosegue riproducendo in modo sostanzialmente fedele il dettato del codice viennese sia nella sezione del processo e della crocifissione sia in quella relativa al racconto di Giuseppe di Arimatea e dei tre rabbini, «both considerably abridged in A»⁶⁶. In generale, la maggior parte dei manoscritti appartenenti a *EN/B* presentano due comuni omissioni significative nella porzione degli *Acta Pilati*: una che elimina alcune battute del processo (*EN* 2.3-4.5), che vengono rimpiazzate con la sentenza «Quid multa? Iam omnia nota sunt vobis a sancto evangelio»⁶⁷; e un'altra che cancella o rielabora il racconto della liberazione di Barabba, la crocifissione e la morte di Cristo (*EN* 9-11). *Iuxta* Izydorcyk, si può affermare che «The redactor of this expurgated version was evidently interested in additional, extra-canonical details concerning the Passion and death of Christ». Quanto al *Descensus*, il tipo B si discosta notevolmente dal tipo A: esso dilata la scena del ritrovamento di Leucio e Carino, i due fratelli, figli di Simeone, testimoni della venuta di Cristo agli inferi;

⁶³ Per una disamina più dettagliata sui due sottogruppi e sui manoscritti ad essi afferneti, cfr. IZYDORCZYK 1989, pp.178-180.

⁶⁴ Cfr. IZYDORCZYK 1997a, pp. 47-48. La citazione è a p. 48, dove si legge: «Like the *Gesta Pilati* which it continues, the plot of the *DI* may have originated in the Greek-speaking world. Similar narratives found, for instance, in the fifth- or sixth-century homilies of pseudo-Eusebius of Alexandria and pseudo-Epiphanius are often assumed to have been derived from the Greek archetype of the *DI*. If such an archetypal narrative indeed existed, it must have circulated independently of the Greek *Acts*, for neither the oldest Greek versions nor the oldest Latin and Oriental translations contain any trace of it». Sul *Descensus* e sul suo retroterra narrativo e culturale, rinvio a MACCULLOCH 1930, il quale descrive le omelie dello pseudo-Eusebio e dello pseudo-Epifanio alle pp. 174-198. Si vedano anche i riferimenti in IZYDORCZYK 1997a, p. 48, n. 23. Quanto alla redazione greca del *Descensus*, essa compare solo in versioni del Vangelo di Nicodemo piuttosto tarde che appaiono influenzate dal testo latino: cfr. DOBSCHÜTZ 1919, p. 545 e GOUNELLE 1991, II, pp. 93-96. Sull'esistenza o meno di una redazione autonoma del *Descensus* latino, ossia indipendente e precedente all'unione con la porzione degli *Acta Pilati*, rinvio alla sintesi di IZYDORCZYK 1997a, pp. 49-50.

⁶⁵ IZYDORCZYK 1989, p. 181, elenca diciassette manoscritti, a cui bisogna aggiungere anche Praga, Státní knihovna, ms. IX. F. 4. Un testo di *EN/B* – tratto da Cambridge, Corpus Christi College (CCCC), ms. 288, ff. 39r-54r (del XIII sec.) – è stato editato in SMITH COLLETT 1981 e da GOUNELLE 1989.

⁶⁶ IZYDORCZYK 1997a, p. 51.

⁶⁷ Cfr. GOUNELLE 1989, pp. 44-45.

e rielabora alcuni elementi del loro racconto, aggiungendovi dettagli sull'arrivo all'inferno del Buon Ladrone e omettendo l'incontro di Enoch ed Elia nel paradiso⁶⁸.

La redazione C, infine, appare imparentata con *EN/A*, «although this relationship rests primarily on the coincidence of narrative contours, with lexicon, style, and minor factual details showing wide variance»⁶⁹. Il testo di *EN/C* si ritrova in sette manoscritti, i più antichi dei quali rimandano codicologicamente e paleograficamente alla Penisola Iberica (in particolare all'area catalana), e la medesima connessione è suggerita dal nome dato al Buon Ladrone in questa particolare versione dell'apocrifo, ovvero *Limas*⁷⁰. *EN/C* si apre nel bel mezzo del secondo prologo, con il peculiare incipit «Quodo inventum est in publicis codicibus praetorii Pontii Pilati...», e in generale conserva il dettato testuale di *EN/A* nonostante vi aggiunga una serie di dettagli ed episodi assenti sia nella redazione A che nella redazione B: come, ad esempio, il nome del messaggero di Pilato – appellato *Romanus* –, il fatto che gli stendardi che si abbassano all'ingresso di Cristo siano sormontati dalle immagini imperiali, o che Cristo abbia cenato con Lazzaro dopo averlo resuscitato. Dal capitolo 12 in avanti, inoltre, il testo dell'apocrifo nicodemiano secondo la redazione C risulta particolarmente scoriato e rielaborato⁷¹. Ma l'elemento più rappresentativo di *EN/C* è costituito dall'aggiunta di un capitolo finale che relaziona la consultazione di Pilato con gli ebrei nella sinagoga (il ventottesimo capitolo dell'edizione Tischendorf): in questo episodio i capi giudei consultano i libri sacri e scoprono che Cristo è il Messia da loro atteso; essi ammettono la loro colpevolezza e scongiurano Pilato a non rivelare la natura divina di Cristo⁷².

⁶⁸ Cfr. IZYDORCZYK 1997a, p. 51, da dove è tratta la citazione.

⁶⁹ IZYDORCZYK 1997a, p. 51.

⁷⁰ I codici sono elencati in IZYDORCZYK 1989, p. 183. A questa lista bisogna aggiungere: Lisbona, Biblioteca Nacional, ms. Alcobaça CCLXXXV/419 (XII sec.); Barcellona, Archivo de la Corona de Aragón, ms. Ripoll 106 (X sec.), appartenuto ai Benedettini di Ripoll, nella diocesi di Vich; Parigi, Bibliothèque nationale de France, ms. n. a. lat. 2171 (XI sec.), in scripta visigotica e appartenuto al monastero benedettino di Silos, nella diocesi di Burgos. A proposito del nome *Limas*, si legga l'analisi di IZYDORCZYK 1997a: «This name is exceedingly rare: apart from the *EN C*, it occurs [...] only in Spanish illustration of the Crucifixion in the Gerona codex (an. 975) of the commentary on the Apocalypse by an Asturian monk, Beatus of Liébana. In that illustration, possibly the work of En or Ende, a devout woman who collaborated with presbyter Emeterius on decoration of the codex, the name "Limas" identifies the Bad Thief (the Good Thief is called Gestas here). Although the Gerona codex reverses the Thieves's names, it is so far the only other witness to the name "Limas" and, therefore, a further link between *EN C* and the Iberian peninsula» (p. 52). L'illustrazione in questione del codice di Girona è riprodotta in WILLIAMS 1977, fig. 29; per una riflessione sul manoscritto e sulle sue miniature, rinvio a MARQUÉS CASANOVA – DUBLER – NEUSS 1962; CAMÓN AZNAR – MARTIN MARTINEZ – MARQUÉS CASANOVA 1975; e soprattutto, per l'edizione italiana, a CASSANELLI 1997.

⁷¹ Si veda IZYDORCZYK 1997a, p. 52 (e n. 36), dove si legge, ad esempio: «chapters 13.2, 15, 16.1, 16.3, 19.1 and 20.3 are foreshortened, while chapters 14.3, 16.2, 18.1-3, 21.3, and 25-26 (meeting with Enoch, Elijah, and the Good Thief) are entirely omitted. Considerable rearrangement of material occurs in chapters 2.4, 14.2, 22, 23, and 27».

⁷² Cfr. IZYDORCZYK 1997a, p. 53: «The entire episode demonstrates that the pharisees recognized Christ's divinity yet for political reasons maliciously concealed the truth. The motif of the Jews' wickedness, so strongly emphasized in the trial scene, is here enhanced and focused on the priestly cast. This chapter agrees so well with the preceding sections that, although it occurs only in relatively few manuscripts, it has been considered an integral part of the apocryphon by most of its editors, from Melchior Lotter (d. 1549) to Tischendorf».

Accanto alle tre redazioni principali dell'*Evangelium Nicodemi* esistono anche redazioni ibride e contaminate che giustappongono elementi tratti dalle tre versioni principali: si tratta di tradizioni testuali che sono essenzialmente frutto di quel processo di variazione e riscrittura cui ho accennato in esergo. Una di queste, in particolare, la cosiddetta 'Redazione troiana', presenta un'interessante eredità: conservata in quattordici manoscritti, essa deriva dall'unione di elementi di *EN/A* con tratti contenutistici e stilistici di *EN/C*, ed è così denominata dalla *vulgata* critica perché il testimone più antico a fornirne il testo è il ms. 1636 della Bibliothèque municipale di Troyes, attribuibile al XII secolo⁷³. A differenza delle altre versioni, la *Redazione troiana* conclude il secondo prologo (quello proprio di *EN/A*) dichiarando che la traduzione in latino è stata effettuata su richiesta dell'imperatore Teodosio; essa segue di base il dettato di *EN/C* inframmezzando lacerti di *EN/A* laddove la terza redazione presenta delle omissioni (questo vale soprattutto per il *Descensus ad inferos*, che è particolarmente scorciato in *EN/C*); e infine si conclude con il brano idiosincratico di *C*, ovvero il capitolo 28 dell'*Evangelium Nicodemi* riguardante la discussione tra Pilato e i capi giudei. Un'altra testimonianza della generale tendenza ad amplificare o accorciare il fondo della storia raccontata dell'apocrifo di Nicodemo è quella contenuta ai ff. 195v-197r del ms. Royal 13.A.14 della British Library. Il codice londinese tramanda un testo che sembra essere l'unica versione latina scorciata di provenienza irlandese o inglese: esso comincia *in media res*, direttamente con la storia di Giuseppe d'Arimatea e propone un dettato particolarmente sintetizzato⁷⁴.

In questo quadro variegato e complesso, però, Izydorczyk riconosce che nonostante le nette differenze, spesso macroscopicamente riconoscibili, tutte le redazioni latine sembrano in qualche modo condividere un antenato comune. Non resta che riprenderne le parole conclusive:

Their genetic relatedness is admittedly more pronounced in the *Gesta* than in the *DI*, for through the *Gesta* they all inherit some features of the original translation as preserved in the Vienna palimpsest. The accounts of the Descent into Hell are less congruent but not dissimilar; individual episodes may be rearranged, but they add up to essentially the same story told in often similar terms. Some redactions may have been corrected against Greek texts, but at present there is no evidence that the apocryphon in its entirety was translated from Greek to Latin more than once during the Middle Ages⁷⁵.

La fortuna arrisa al nostro apocrifo così come il processo di rielaborazione e di adattamento che lo ha contraddistinto non si esauriscono nell'ampia e stratificata tradizione manoscritta dell'*Evangelium Nicodemi* propriamente detto. Essi, infatti,

⁷³ Questa 'redazione' dell'*Evangelium Nicodemi* non è stata ancora editata. Sui manoscritti facenti capo a tale versione, rinvio allo studio di IZYDORCZYK 1995, pp. 265-279.

⁷⁴ Per l'edizione e lo studio del brano conservato nel codice della British Library, si veda LEWIS 1986. Cfr. anche WARNER – GIBSON, II, pp.82-84; e HERBERT – MCNAMARA 2004² [1989], pp. xxiv-xxv. Come evidenzia IZYDORCZYK 1997a, p. 53, alcune versioni dell'apocrifo aggiungono nuovi personaggi o altri episodi peculiari: ad es. il codice Oxford, Bodleian Library, ms. Additional A 367, ff. 25-25v, della fine del XII secolo (che accresce il numero di testimoni dei miracoli di Gesù), o il ms. lat. 5559 del XV secolo (che aggiunge un dialogo tra Giuda e i Capi Giudei durante l'arresto di Cristo); altre ancora rimaneggiano il testo, spesso eliminando, come avviene nella redazione *EN/B*, episodi relazionati nei vangeli canonici.

⁷⁵ IZYDORCZYK 1997a, p. 54.

vivono e si alimentano anche con un gruppo di scritti apocrifi che condividono con il nostro testo i retroscena e il contesto storico del dramma della Passione di Cristo: vere e proprie ‘appendici’ dell’*Evangelium Nicodemi* che gli stessi scrittori e lettori medievali percepivano come intimamente connesse tra loro, «as parts of one and the same, rather loosely defined, work»⁷⁶. Si tratta, innanzitutto, degli scritti appartenenti al cosiddetto «Ciclo di Pilato» che riallacciandosi al racconto del vangelo nicodemiano, lo completano; quindi, in seconda istanza, di testi come la *Dichiarazione di Giuseppe di Arimatea*, la *Cura sanitatis Tiberii*, la *Vindicta Salvatoris*, il *Somnium Neronis* e altri di minore incidenza⁷⁷. Del primo gruppo, la prosecuzione più diffusa dell’*Evangelium Nicodemi* è costituita dall’*Epistola Pilati ad Claudium*, che si ritrova in quasi tutti i manoscritti precedenti l’XI secolo: a testimonianza – se vogliamo – della precoce associazione col dettato testuale dell’apocrifo della Passione, forse in relazione al processo di ‘ufficializzazione’ documentale del *Vangelo di Nicodemo*⁷⁸. Nonostante nel Medioevo la lettera abbia circolato anche indipendentemente da *EN* e sia stata incorporata in numerose cronache, essa è stata comunque percepita come parte integrante del nostro apocrifo, come emerge d’altronde dalla scansione codicologica dei manoscritti in cui essa è preservata⁷⁹. Quanto ai secondi, vista la loro importanza – e date le mie modeste competenze – non intendo soffermarmi su questioni o approfondimenti che esulano dal presente lavoro e per i quali esiste una discreta bibliografia: il loro ‘richiamo’, piuttosto, mi serve semplicemente a evidenziare come la fortuna del *Vangelo di Nicodemo* passi anche attraverso una serie di opere che proprio da esso mutuano svariati elementi, che ne condividono parte della tradizione manoscritta e che con il loro successo medievale ne garantiscono una certa notorietà e longevità⁸⁰. Non bisogna sottovalutare, poi,

⁷⁶ IZYDORCZYK 1997a, p. 55.

⁷⁷ I testi di ‘minore incidenza’ sono: il *De Veronilla*, il *De Persecutoribus Christi*, un ‘Epilogo’ all’*EN* che si trova in pochi codici tardi di matrice francese o britannica, il *De imperatoribus*, il *De destructione Ierusalem* e il *De arbore crucis Domini*, per i quali rinvio alla sintesi di IZYDORCZYK 1997a, pp. 62-67, e note, ove sono elencati alcuni manoscritti significativi. Si veda anche THOMPSON 1881, pp. 241-243.

⁷⁸ Cfr. GEERARD 1992, n. 64. Questa epistola è stata editata come facente parte dell’apocrifo di Nicodemo da THILO 1832, pp. 796-800; TISCHENDORF 1876², pp. 413-416 (come capitolo 13 del *Descensus*, o 29 dell’*EN*); e da KIM 1973, pp. 49-50. Per una lista dei manoscritti cfr. IZYDORCZYK 1989, p. 178.

⁷⁹ Per le modalità attuate dai copisti per segnare il passaggio dall’*Evangelium Nicodemi* all’*Epistola*, cfr. IZYDORCZYK 1997a, pp. 56-57. Sottolineo, inoltre, che quando è presente il *colophon* di *EN*, esso segue la stessa *Epistola*, rendendola di fatto parte integrante dell’apocrifo: cfr. anche THILO 1832, p. 796. Quanto alle ‘cronache’ cui si fa riferimento, sono quelle di Ivo di Chartres, di Martino Polono e di Matteo di Parigi. Su Martino Polono, cfr. THILO 1832, p. 796-797; e IKAS 2001. Su Matteo Parisiensis, rimando a LUARD 1872, pp. 95-96;

⁸⁰ La *Dichiarazione di Giuseppe di Arimatea* è una tarda composizione medievale che prende spunto dai racconti degli *Acta Pilati*: attribuita al discepolo arimateo di Cristo che si definisce testimone oculare dell’arresto, del processo e della morte di Gesù, nonché beneficiario della prima apparizione del Risorto, «l’opera non ha scapolo di inventare fatti anche in contraddizione con i Vangeli canonici, che pure cita talvolta, e di modificare particolari della narrazione evangelica» (CRAVERI 2005³, p. 401). Il manoscritto superstite più antico della *Dichiarazione* risale al XII secolo, ma non è del tutto semplice capire la data di composizione dell’originale: TISCHENDORF 1853 ne ha ricostruito il testo sulla base di tale manoscritto (Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. E 190), collazionato con altri due testimoni. Per la *Cura sanitatis Tiberii* rimando: a DOBSCHÜTZ 1899, per lo studio e l’edizione; a IZYDORCZYK 1997a, pp. 57-59 e MORALDI 1994, I, pp. 730-732, per i rapporti intrattenuti con l’*EN*. La *Vindicta Salvatoris* rappresenta un ulteriore

come la diffusione di particolari racconti apocrifi durante tutto il Medioevo (e dunque anche quelli facenti capo all'*Evangelium Nicodemi*) sia stata garantita anche dalle continue traduzioni in lingue romanze (o genericamente occidentali) di tali opere-appendici⁸¹.

Altrettanto precocemente volgarizzate risultano due *summae* di grande successo che, accanto a quelle che Izydorczyk definisce «Appendices to the *Evangelium Nicodemi*», hanno giocato un ruolo fondamentale nell'espansione del racconto apocrifo di Nicodemo: mi riferisco a due compilazioni estremamente popolari nel Medioevo come lo *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais e la *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine⁸². In effetti, ampi estratti del *Vangelo di Nicodemo* latino risultano inframmezzati nelle due opere enciclopediche: lo *Speculum historiale*, ad esempio, contiene una narrazione sulla Passione di Cristo e sulla Discesa agli inferi che si indebita con l'*EN*; mentre Jacopo – nell'uso delle sue fonti apocrife – sfrutta l'*EN* in diversi punti della sua *Legenda aurea*, in particolare nella strutturazione dell'episodio del *Descensus*⁸³. Si leggano le parole di Izydorczyk:

approfondimento dei fatti successivi alla morte e alla resurrezione di Gesù, una «curiosa fantasia medievale, pervenutaci, con varianti e aggiunte, attraverso un discreto numero di manoscritti dal IX al XIV secolo» (CRAVERI 2005³, p. 411): cfr. TISCHENDORF 1853, pp. 448-463, DOBSCHÜTZ 1899, pp. 216 e 276; IZYDORCZYK 1997a, p. 60. Per il *Somnium Neronis* rimando a IZYDORCZYK 1997a, pp. 61-62.

⁸¹ Ad esempio, la *Vindicta Salvatoris* (in particolare gli episodi legati al personaggio di Veronica) ha avuto grande diffusione nel mondo anglosassone medievale e in Aquitania: si vedano GOODWIN 1851 e DARLEY 1913. La tradizione gallo-romanza della *Vindicta*, così come l'edizione e lo studio di una versione occitana sono stati i soggetti della dissertazione di laurea del dott. Gerardo Musuraca: cfr. MUSURACA 2012. Di recente pubblicazione è la monografia di THIOLIER-MÉJEAN 2012 sulla tradizione occitano-catalana della *Presa (o Distruzione) di Gerusalemme da parte di Vespasiano* (altro nome medievale della *Vindicta Salvatoris*). In ambito antico-italiano è da segnalare la recente monografia di BELLONE 2011b.

⁸² Il testo dello *Speculum historiale* si può leggere nella ristampa del 1965 della storica edizione del 1626 (per ulteriori precisazioni rimando alla *Bibliografia*) e in TARAYRE 1999. Quanto alla *Legenda aurea*, cfr. LEONARDI – STELLA – MAGGIONI 2007 e BOUREAU – DONADIEU RIGAUT – GOULLET 2004 (per l'edizione e la traduzione in francese). Entrambe le opere circolavano in centinaia, se non addirittura in migliaia di manoscritti: cfr. almeno DUCHENNE – GUZMAN – VOORBII 1987, pp. 286-294; FLEITH 1986, pp. 19-24.

⁸³ Lo *Speculum historiale* è una delle tre parti di cui si compone lo *Speculum Maius*, opera enciclopedica del teologo e scrittore francese Vincent de Beauvais. Revisionata prima del 1260, l'opera contiene una storia dell'umanità dalla Creazione fino al 1254, e si struttura a partire da materiale leggendario e scritturale (sia canonico che apocrifo). Ecco dove lo *Speculum historiale* si indebita con l'*EN*: nel cap. 40 (*De discussione causae eius coram Pilato*) il dialogo tra Cristo e Pilato deriva da una parafrasi di *EN* 3.2, 4.5, 5.1 e da 6.1 a 8; nel cap. 41 (*De illusione Herodis & iudicio Pilati*) si relaziona il sogno di Procula (la moglie di Pilato) sulla falsariga di *EN* 2.1; nel cap. 48 (*De sepultura Domini*) si racconta l'imprigionamento di Giuseppe d'Arimatea così come si trova in *EN* 12.1; infine, nei cap. 56-63 – che riguardano l'apparizione di Cristo all'Arimatea e la Discesa agli inferi – Vincent de Beauvais prende spunto dalle ultime due sezioni dell'*Evangelium Nicodemi* (capp. 12.2-27). Cfr. *Speculum historiale*, pp. 236, 238, 242-244. La *Legenda aurea*, d'altro canto, costituisce la più importante *summa* agiografica del medioevo. Compilata dal frate domenicano e arcivescovo di Genova Jacopo da Varagine (o da Varazze) a partire dagli anni sessanta del XIII secolo, essa riunisce numerose 'vite di santi' che fanno spesso ricorso a narrazioni apocrife. Ecco dove la *Legenda* si indebita con l'*EN*: nel cap. 53, riguardante il dialogo tra Pilato e Cristo circa la 'verità' (*EN* 3.2); nel cap. 67, sull'imprigionamento di Giuseppe d'Arimatea (*EN* 12); nel cap. 68, che relaziona il viaggio di Seth nel Paradiso terrestre (*EN* 19.1); ma soprattutto nel cap. 54 (*De resurrectione Domini*), in cui Jacopo riproduce per intero il *Descensus Christi ad inferos* (*EN* 18-27).

On the whole, the *Legenda* gives less of the *EN* than the *Speculum*, but it may have played a more central role in the apocryphon's dissemination, for its abbreviated version of the *DI* acquired a quasi-independent status and was often transmitted as a separate text.

Così, in qualità di 'fonti secondarie', l'ampia circolazione delle *summae* ha permesso con ogni probabilità la diffusione del *Vangelo di Nicodemo* e delle sue tematiche, oltre che del titolo di maggior successo (*Evangelium Nicodemi*) «which both of them employ repeatedly»⁸⁴.

A completare questo quadro cursorio sulla fortuna dell'Apocrifo nicodemiano in ambito mediolatino interviene un'adattamento metrico di *EN*, la cosiddetta *Palestra de victoria Christi*. Si tratta dell'unica parafrasi in versi latini del *Vangelo di Nicodemo* ad oggi conosciuta; un'opera che risale probabilmente al XIV secolo, trädita da più di dieci manoscritti e confezionata in area polacca (o comunque slava occidentale)⁸⁵.

I.2 – La diffusione romanza del 'Vangelo di Nicodemo'

Il *Vangelo di Nicodemo* conobbe una vasta diffusione in area romanza così come, più in generale, nella complessità dell'Occidente medievale⁸⁶. Tutto ciò si manifesta non solo nel buon numero di manoscritti latini dell'*Evangelium Nicodemi* la cui confezione o fortuna riconducono a zone galloromanze, iberoromanze o italiane, ma anche nelle numerose traduzioni di cui fu oggetto, nei rimaneggiamenti e nelle riprese in altri testi volgari. In particolare, dalla lettura del censimento effettuato da Izydorczyk sui codici contenenti qualunque delle redazioni latine dell'*Evangelium Nicodemi*, emerge che dei 436 manoscritti latori dell'apocrifo a oggi conosciuti (di cui solo 424 superstiti, mentre 12 sono recensiti in appendice tra i «Manuscripts Recently Lost or Destroyed»), e limitatamente ai testimoni ascrivibili ai secoli IX-XIV in. – fonti potenziali delle nostre traduzioni romanze medievali –, in numero di 143 ca., più di 100 rimanderebbero all'area romanza *tout court* per varie modalità di pertinenza (luogo di confezionamento, *scripta*, note di possesso, marche linguistiche, ecc.)⁸⁷. Questa constatazione,

⁸⁴ L'estratto in corpo minore e la citazione sono tratti da IZYDORCZYK 1997a, p. 74. Sulla presenza della letteratura apocriфа nella *Legenda aurea*, cfr. almeno MAGGIONI (G. P.) 2008, pp.146-181.

⁸⁵ Mi limito a riferire che: LANGOSCH 1964, p. 80, propone una datazione più alta (al XIII sec.) e una collocazione del testo alla Germania sud-orientale; di contro BEINE 1989, pp. 275-276, associa il poema al triangolo Praga-Breslavia-Cracovia attribuendo la composizione del testo all'inizio del XV secolo. In effetti, il dato più eclatante (già evidenziato dall'editore del testo, WALTHER 1959, n. 17323, sulla base delle informazioni desumibili dai codici latori del poema) è che «it appears [...] that the poem circulated widely in Poland and throughout central Europe in the fifteenth century»: sull'argomento rinvio alla sintesi di IZYDORCZYK 1997a, pp. 68-73 (la citazione è a p. 69).

⁸⁶ Cfr. IZYDORCZYK 1997. In particolare, sulle traduzioni dell'*Evangelium Nicodemi* in antico e medio inglese, rinvio a MARX 1997, pp. 207-259; per l'influenza dell'apocriφο nicodemiano nella letteratura norrena e scandinava, cfr. WOLF 1997, pp. 261-286; per la diffusione del Vangelo di Nicodemo in ambito tedesco, cfr. HOFFMANN 1997a e 1997b; sulla fortuna di *EN* in Irlanda e in Galles si vedano rispettivamente DOOLEY 1997 e KLAUSNER 1997.

⁸⁷ Fondamentale, a proposito, il contributo prodotto dal professore canadese: cfr. IZYDORCZYK 1993. Altre informazioni interessanti sono desumibili dallo studio della tradizione manoscritta dell'*Evangelium Nicodemi* in IZYDORCZYK 1989.

seppur superficiale, ci permette di apprezzare la fortuna dello scritto apocrifo di Nicodemo nelle aree europee occidentali di lingua neolatina. Restringendo il cerchio alle regioni francese e occitana e ai soli manoscritti del XII e del XIII secolo, ipoteticamente più vicini all'ambiente culturale di realizzazione di *Sens e razos d'una escriptura*, rintracciamo nel complesso una quarantina di codici dell'*Evangelium Nicodemi*, di cui 7 ca. sicuramente ascrivibili all'area meridionale.

Per la trattazione dei volgarizzamenti romanzi del nostro vangelo apocrifo, ho programmaticamente deciso, per una questione di chiarezza espositiva, di affrontare separatamente la mappatura dei manoscritti e dei diversi testi all'interno delle singole aree linguistiche, pur nella consapevolezza che, in quell'universo culturale e mobile rappresentato dal Medioevo letterario, spesso le interazioni tra lingue, redazioni testuali e codici stessi sono profonde e ricche di sfumature. Riservo una trattazione più dettagliata per l'area francese e occitana; a quest'ultima, poi, si dovrà legare quasi necessariamente una discussione sulla fortuna dell'*Evangelium Nicodemi* in ambito catalano, zona imparentata culturalmente e linguisticamente alla nostra area di pertinenza per chiari motivi di continuità territoriale e di ordine storico-sociale; non potrà mancare un accenno al successo dello scritto apocrifo nella letteratura italiana medievale. Una breve e inaspettata incursione, infine, ci porterà oltre Manica, in Inghilterra.

Secca ma precisa, e forse per questo in grado di assurgere a punto di partenza della nostra disquisizione, l'affermazione di Richard O'Gorman a proposito dell'ampio spettro di influenza del *Vangelo di Nicodemo* sulla letteratura 'vernacolare' della Francia medievale: «Old and Middle French literature experienced widespread influence from the apocryphal *Evangelium Nicodemi* (EN)». Un indebitamento, quello francese (ma di fatto generalizzabile alle altre aree), che si manifesta sostanzialmente attraverso un doppio canale: quello della «direct translation or adaptation of the Latin text», e l'altro, costituito dalla «appropriation of individual themes, motifs, or dramatic situations from the apocryphon»⁸⁸. In questa sede concentrerò la mia attenzione sulla prima forma esemplare della fortuna galloromanza dell'*Evangelium Nicodemi*, quella delle translitterazioni dirette e più o meno fedeli del testo latino, non mancando tuttavia di proporre qualche accenno al successo acquisito da alcuni motivi o episodi relazionati nel nostro scritto, ben presto entrati a tal punto a far parte dell'immaginario collettivo (sia religioso che schiettamente profano) da garantirsi un posto ben definito in altri generi letterari se non, addirittura, da costituirsi – agglomerando attorno a sé altri elementi e recidendo, quasi, i contatti con la fonte originaria – in vere e proprie opere autonome, dotate di vita propria e soggette a peculiari evoluzioni (usando un termine dei *media* si potrebbe parlare di *spin-off*). Questo secondo canale verrà illustrato anche nella sezione di commento a *Sens e razos d'una escriptura* riservata proprio alla pregnanza intertestuale di specifici e fruttuosi motivi che accomunano il *Vangelo di Nicodemo* con altre opere medievali di successo.

Affrontando l'intricata questione della stratificazione testuale di quello che oggi chiamiamo 'Vangelo di Nicodemo' e limitandoci al quadro cursorio della trasmissione dell'*Evangelium Nicodemi* definito *supra*, appare chiaro che riuscire

⁸⁸ Tutte le citazioni sono tratte da O'GORMAN 1997, p. 103.

a stabilire con certezza la fonte o le fonti latine alla base dei vari volgarizzamenti romanzeschi è impresa praticamente impossibile senza aver prima dipanato opportunamente i fili della matassa rappresentata dalla tradizione manoscritta dell'opera latina (figurarsi, poi, circoscrivere un unico *codex* o un gruppo di manoscritti superstiti!). Eppure facendo i conti con *data* e *realia* alcuni punti possono essere fissati e chiariti. Innanzitutto, che gli esempi oitanici costituiscono a livello cronologico i primi tentativi di traduzione di *EN* in suolo romanzo: infatti, le prime redazioni in volgare francese dell'apocrifo, completo di *Descensus* e di *Epistola Pilati*, cominciano ad apparire a partire dalla fine del XII secolo (quindi parallelamente alla fase di incremento e copia seriale della *redazione latina A* e di origine e diffusione della *redazione latina B* [v. *supra*]); in seconda istanza, che le 'vernacularizzazioni' del nostro vangelo extracanonico derivano indifferentemente da tutte le redazioni latine (*EN/A*, *EN/B* ed *EN/C*).

In area oitanica, dove l'*Evangelium Nicodemi* è stato alla base di numerosi scritti, si contano: tre traduzioni poetiche in rima, la prima delle quali ascrivibile al principio del XIII secolo; tre differenti redazioni di una versione 'corta' in prosa, tutte risalenti al pieno XIII secolo; e infine una versione in prosa 'lunga', sempre associabile alla seconda metà del '200.

Le prima delle versioni metriche, il *Roman de la Resurrection*, composta a Mont-Saint-Michel dal poeta normanno André de Coutances, è pervenuta in testimonianza unica⁸⁹. Si tratta di una traduzione parziale di *EN/A* dedicata alla dama *de Tribehou*: l'autore salta consapevolmente il racconto della Passione (considerandolo noto) per cominciare direttamente dagli eventi della Crocifissione (*EN* 11) e prolungarsi fino alla cosiddetta *Lettera a Claudio* (*EN* 28). Il poema si trova nel ms. Additional 10289 della British Library, un codice composto nell'abbazia di Mont-Saint-Michel verso la metà del XIII secolo e in cui si ravvisa l'operato di tre mani⁹⁰.

La seconda traduzione antico-francese risale alla prima metà del XIII secolo ed è di un tale Chrétien di probabili origini normanne. Questa versione, definita «work of simple, unpretentious piety»⁹¹, si apre con una dedica alla Trinità e riporta l'intero *EN/A*, di cui però accorcia la sezione del *Descensus*. L'opera è

⁸⁹ L'edizione e lo studio del testo si trovano nel datato lavoro di PARIS – BOS 1885, pp. 73-136. Sul poema di André de Coutances, si vedano anche BECKER 1913, pp. 903-912, e OWEN 1970, pp. 99-101. Negli ultimi anni è tornata sull'argomento Lydie Lansard, di cui ricordo alcuni importanti contributi: LANSARD 2005 e LANSARD 2011.

⁹⁰ Sul ms. Additional 10289, cfr. almeno WARD – HERBERT 1883-1910, I, pp. 179-180 e 812-813; II, pp. 259-265. La sezione centrale del codice, della mano 2, contiene – oltre alla traduzione di *EN* e al *Roman des Franceys*, sempre di André – una *chanson de geste* derivata dall'apocrifo *Vindicta Salvatoris*, un testo agiografico su San Nicasio, una traduzione anglo-normanna della *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonso, e il *Compendium amoris* estratto dal *Chastoiement des dames* di Robert de Blois. La natura miscelanea del codice in cui sopravvive il *Roman* suggerisce che questa 'riscrittura' di *EN* si inserisce in quel clima generale di traduzioni avvenute in territorio normanno e anglo-normanno proprio tra XII e XIII secolo. Essa partecipa al desiderio degli ambienti clericali e monastici di volgarizzare opere edificanti in modo da diffonderle a un pubblico di *illitterati*: cfr. LAURENT 1998, p. 630.

⁹¹ OWEN 1970, p. 101. Il poema di Chrétien è leggibile in PARIS – BOS 1885, pp. 1-69.

tràdita in due codici: Conventi Soppressi ms. 99 della Laurenziana di Firenze e il ms. McClean 123 del Fitzwilliam Museum (Cambridge)⁹².

La terza traduzione in versi – sempre anglo-normanna e ascrivibile alla seconda metà del XIII sec. – è anonima e conservata in un ms. inglese del XIV secolo, il 522 del Lambeth Palace (Londra). Come la versione di Chrétien, essa si apre con la dedica alla Trinità e contiene l'apocrifo nicodemiano per intero, compresa la 'Lettera di Pilato a Tiberio', ma a differenza dei suoi predecessori «tha anonymous writer provides no epilogue, no revelations or personal touches about himself or his condition»⁹³. Queste prime versioni metriche di *EN* sono tutte legate alla Normandia o all'Inghilterra anglo-normanna; ciò non stupisce se si pensa alla precocità con cui *EN* penetra nell'area insulare, e alla sua conseguente popolarità. Non bisogna poi dimenticare la centralità delle traduzioni di carattere sacro e didattico, in voga nel contesto normanno e anglo-normanno come momento basilare perché attecchiscano credenze e leggende popolari e religiose⁹⁴.

Senz'altro più copiose le tradizioni manoscritte (poi anche a stampa) delle varie versioni e redazioni in prosa. D'altronde è notoriamente il mezzo prosastico

⁹² Il manoscritto fiorentino presenta fatture anglo-normanne attribuibili al XIII secolo ed è codicologicamente bipartito: la prima sezione, la più importante (e quella che a noi interessa) conserva i *Sermons* di Morice de Sulli preceduti dal *Credo* o da estratti dei Vangeli in latino (ff. 1a-89a), il 'Vangelo di Nicodemo' tradotto da *Chrétien* (ff. 92r-110r), la *Vie de saint Gilles* di Guillaume de Berneville (ff. 111a-144a), e una *Vie de saint Jean Baptiste* (144b-146a) che trae spunto, oltre che da Luca, da alcuni scritti apocrifi. In questo caso la traduzione di *EN* si inserisce in un chiaro contesto agiografico. Quello di Cambridge, invece, è un esempio «of a volume which had an association with the nuns of the Order of Fontevraud and in particular with the house of Nuneaton» (HILL 2002, p. 191). Il codice, particolarmente danneggiato, è realizzato da sei mani: le prime del 1300 ca. ma comunque tutte ascrivibili al XIV secolo. Il ms. conserva il *Chateau d'Amour* di Robert Grosseteste (ff. 1r-7v), il cap. 17 del *Mirour de Seinte Églyse* (ff. 7v-9r), la traduzione normanna di Chrétien di *EN* (ff. 10v-27v), il *Bestiare* di Guillaume le clerc (ff. 36r-65v), l'*Apocalisse* con una traduzione francese in versi (ff. 66r-105v), le *Ore della Vergine* (ff. 106r-107r), la *Preghiera dello Pseudo-Agostino* (f. 109r), un secondo estratto dal *Mirour de Seinte Églyse* (ff. 110r-113r), la *Conduct of Life* (ff. 115r-120r). Tutti i testi sono di natura moralizzante e meditativa e rivestono una funzione didattico-educativa. Da quanto si apprende da BLAESS 1973, pp. 356-357, nel Medioevo dovevano esistere almeno altre due copie dell'opera di Chrétien conservate nell'Abbazia di Leicester.

⁹³ O'GORMAN 1997, p. 105. Il manoscritto del Lambeth Palace oltre al *Chateau d'Amour* contiene molti poemi devozionali in francese antico: il dato più eclatante è la centralità ricoperta da testi riguardanti la Passione di Cristo oppure incentrati sulla figura della Vergine; è presente anche un poema sui 'Quindici segni del Giudizio'. La versione antico-francese anonima dell'*Evangelium Nicodemi* è edita in PARIS – BOS 1885, pp. 139-212.

⁹⁴ Per una panoramica sulla storia della letteratura anglo-normanna, rinvio a LECCO 2011. In generale i contesti codicologici in cui compaiono queste prime traduzioni oitaniche suggeriscono una ricezione di *EN* entro ambienti monastici, sicuramente per fini edificanti e 'divulgativi'. D'altronde *EN* circolava in ambienti religiosi galloromanzi già tra XI e XII secolo, come attestano le letture di Lazzarini dell'*Alba bilingue di Fleury* (in cui, a detta della filologa, si profila il motivo caro all'innodia della discesa agli Inferi) e della *Passione di Clermont-Ferrand* (cfr. LAZZERINI 2001, pp. 19-23 e 17-18). Si veda anche quanto scrive O'Gorman nella sua sintesi: «These three metrical versions of the *Évangile de Nicodème* are all associated in one way or another with Normandy or with Anglo-Norman England. This suggests that the apocryphon was unusually popular in these regions, especially in the thirteenth century. Its vogue in the Norman sphere of influence is sometimes explained as a result of the serious and pious nature of much of Anglo-French verse during de period, an alternative explanation, as I suggest below, may connect it with the growing popularity in England of the cult of St. Joseph of Arimathea» (O'GORMAN 1997, pp. 105-106). Si vedano anche OWEN 1970, pp. 75-77; e LAGORIO 1975.

a veicolare diffusamente la letteratura religiosa e didattica a partire dalla prima metà del XIII secolo; ed è così che «[the] versions of the *Évangile de Nicodème* experienced their most widespread diffusion, as attested by their rich and complex manuscript traditions, both in the north of France and in Occitania»⁹⁵. Tra l'antico e il medio francese, indipendentemente dalla tipologia di redazione, sono oltre sessanta i codici che conservano il testo del nostro apocrifo, tutti di sicura importanza perché testimoniano quanto l'opera abbia mantenuto un enorme successo fino alla fine del Medioevo. Ugualmente, le plurime versioni a stampa prodottesi tra XV e XVI secolo contribuiscono a prolungare la popolarità del *Vangelo di Nicodemo* fino alle soglie dell'Età Moderna e oltre.

La versione che la *vulgata critica* definisce 'corta' è stata oggetto di studio e di edizione da parte di Alvin Ford. Nel suo complesso essa è testimoniata, pur con qualche esitazione, da ben 35 manoscritti smistabili entro tre distinte macrotradizioni redazionali. L'editore però conosceva solamente 24 codici e individuava due tradizioni denominate *A* e *B*, la seconda delle quali presentava un testo generalmente più scorciato e privo del prologo peculiare di *A*⁹⁶. Che il lavoro ecdotico di Ford lasciasse un po' a desiderare lo sottolineano già alcune recensioni coeve, e il concetto è ribadito dallo stesso O'Gorman nel suo saggio contenuto nella miscellanea *The Medieval Gospel of Nicodemus*. Quest'ultimo, sulla base degli spunti proposti da Hugh Shields, circoscrive tre testimoni manoscritti della tradizione *A* di Ford (a cui aggiunge anche un quarto codice) che farebbero sistema a sé costituendo una redazione indipendente (che qui chiamo *C*)⁹⁷.

⁹⁵ O'GORMAN 1997, p. 106; e cfr. anche la n. 13 per alcuni riferimenti sugli incunabuli medio-francesi del *Vangelo di Nicodemo*.

⁹⁶ Per l'edizione e lo studio della versione 'corta', si veda FORD 1973, che propone due realtà testuali in rappresentanza di ciascuna delle due *Traditions* individuate. Nonostante Ford conosca 24 codici, dichiara di limitare il suo studio a 23 manoscritti, «l'éditeur ne pouvant consulter le 24^e (Phillipps 3660) pour raisons de copyright» (FORD 1973, p. 9, n. 3). Nel demarcare le differenze tra la *Tradition A* e la *Tradition B*, l'editore evidenzia sei punti testuali peculiari, tra cui la citata *Préface* di *A* (cfr. p. 28), e una serie di "differenze d'espressione" (pp. 28-30). La sua, in fin dei conti, è un'edizione béderiana strutturata a partire da due manoscritti base, il ms. fr. 19525 (siglato *A* da Ford) per la *Tradition A*, e il ms. fr. 6447 (siglato *I*) per la *Tradition B*; ma «he fails to provide a justification for the filiation of the manuscripts of each tradition» (O'GORMAN 1997, p. 108).

⁹⁷ Le recensioni cui si fa riferimento sono quelle di SNEDDON 1977, pp. 441-442 e O'GORMAN 1976, pp. 59-61. O'GORMAN 1997, p. 108 afferma: «This edition leaves something to be desired». I tre manoscritti sono: Paris, BNF, ms. fr. 1859 (siglato *E* da Ford); Oxford, Queen's College, ms. 305 (siglato *F*); Dublin, Trinity College, ms. 951 (un codice frammentario siglato *G*); per alcune brevi note codicologiche, cfr. FORD 1973, pp. 22-23. A questi codici O'Gorman aggiunge Dijon, Bibliothèque municipale, ms. 525. I contributi di Hugh Shields si trovano in SHIELDS 1972, p. 499 e SHIELDS 1980, p. 66. La differenza sostanziale più significativa tra i mss. afferenti ad *A* e quelli di *C* si troverebbe nel famoso 'Prologo'; nella 'tradizione' *A* l'opera viene datata «al quinzime an que Tyberie Cesar aveit esté enpreeor de Rome», mentre nei mss. *EF* (in *G* manca) si legge: «Il avint el nonantiesme an de la seignorie Tyberij Cesar, l'enpreeor de Rome». Proprio la redazione *C* della versione 'corta' costituirebbe, così, la base delle interpolazioni presenti in due *romans* antico-francesi: nel cosiddetto *Livre d'Artus* (tràdito dal ms. fr. 337 della BNF; per cui si veda SOMMER 1913), dove a proposito degli avvenimenti del Vangelo di Nicodemo si legge: «Il auint fait li preudom u nonantiesme an de la seignorie Tiberij Cesar l'empereor de Rome» (SOMMER 1913, p. 247); e nel *Roman de Perceforest* (cfr. LODS 1951; TAYLOR 1979; ROUSSINEAU 1987, 1988-1993, 1999-2001, 2012), in cui leggiamo: «Il advint au dix neufiesme an de l'empire Tibere Cesar de Romme» (WÜLCKER 1872, p. 28). È interessante che IZYDORCZYK 1989, p. 183 identifichi una redazione tarda dell'*Evangelium Nicodemi* che commistiona elementi di *EN/A* e di

La versione ‘lunga’, più compatta al suo interno, si ritrova in 14 codici in antico o medio-francese dove compare con i titoli di *Livre de Gamaliel*, o *Passion selon Gamaliel* o ancora *Évangile selon Gamaliel*. Si tratta di un’opera originariamente occitana ma che ha avuto un grande successo tra Galloromania e Iberoromania. Un’edizione parziale della redazione ‘francese’ è stata approntata da Madeleine Le Merrer come «mémoire de maîtrise» all’Université de Caen. Di recente è tornata sull’argomento Lydie Lansard, che nella sua tesi di dottorato ha proposto l’edizione dell’*Évangile de Gamaliel* sulla base di sei codici dei secoli XIV-XVI e utilizzando come manoscritto base il ms. Liège, Bibliothèque du Grand Séminaire, 7D12⁹⁸.

Quanto agli ‘adattamenti’, la questione è complessa e ancora non del tutto indagata. È spesso difficile, se non impossibile, determinare con chiarezza la qualità e la quantità degli influssi e le direttrici che dall’apocrifo e da altre fonti congiunte, religiose o enciclopediche, spesso addirittura con esso indebitate, si allargano verso altre opere estremamente composite. Dagli studi incrociati di Alvin Ford e di Richard O’Gorman, sembra che possano essere circoscritte almeno quattro ‘parafrasi’ medievali del nostro vangelo, a cui bisogna aggiungere la traduzione francese dello *Speculum historiale* effettuata da Jean de Vignay e quella della *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine, che accolgono entrambe lunghi *excerpta* dell’*Evangelium Nicodemi*. Non bisogna dimenticare, poi, le suggestioni che potrebbe offrire lo studio di un’opera come la cosiddetta *Bible historiale*, che pare incorporare diverse porzioni dello scritto apocrifo: «This and other biblical and pseudo-biblical texts might well yield a rich harvest of apocryphal material».⁹⁹ Le parafrasi cui accennavo sono:

- un riassunto degli eventi dell’*Evangelium Nicodemi* molto simile a quello che si ritrova, poi, nello *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais: «it begins with the deposition from the cross and includes a much compressed account of the

EN/C e che data gli eventi della Passione proprio all’*anno nonagesimo* di Tiberio Claudio. Probabilmente essa sarà stata all’origine della redazione corta C: cfr. anche IZYDORCZYK 1995, pp. 265-279. Si legga anche KIM 1973, p. 13: «in anno xviii imperatoris Tyberii Caesaris».

⁹⁸ FORD 1973, p. 27 si limita a elencare i mss. latini della versione ‘lunga’: i mss. fr. 979, 12445 e 24438 della BNF; Sainte-Geneviève ms. 1194; Chantilly ms. 898; Grenoble, Bibliothèque municipale, ms. 468; Valenciennes ms. 541; BL, ms. Additional 32090; University Library della Pennsylvania, ms. fr. 41. O’GORMAN 1997, p. 111 aggiunge altri 5 codici: Bern, Bürgerbibliothek, ms. A 269; Besançon, Bibliothèque municipale, ms. 588; Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, ms. 5366; Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 888; e Città del Vaticano, BAV, ms. Reg. lat. 1728. Per l’edizione, seppur difficilmente accessibile, cfr. LE MERRER 1968. Sul *Livre de Gamaliel* (o semplicemente *Gamaliel*) e sulla sua fonte occitana si veda *infra*, e cfr. anche IZQUIERDO 1997, pp. 159-163. Partendo da un confronto tra il ms. francese più antico (quello di Grenoble, del XIV sec.) e il ms. occitano **B** (v. *infra*, Paris, BNF, ms. 24945), Madeleine Le Merrer è convinta della precedenza della versione occitana sul testo francese (cfr. anche LE MERRER 1980, pp. 47-48), e dello stesso avviso è HASENOHR 1981, p. 378. Si vedano, infine, gli aggiornamenti proposti da LANSARD 2011.

⁹⁹ O’GORMAN 1997, p. 118. La cosiddetta *Bible historiale* costituisce la principale traduzione medievale della Bibbia in francese, scritta per mano di Guiard des Moulins tra il 1291 e il 1295 e di cui sopravvivono più di 140 testimoni manoscritti. L’opera deriva dalla traduzione della *Vulgata* latina a cui si accompagnano numerosi passi tratti dall’*Historia scholastica* di Pietro Comestore. Per un’escussione sull’argomento, cfr. almeno BERGER 1884, pp. 157-199; BONNARD 1884, pp. 3-8; JAUSS 1968, pp. 29-30; MCGEER 1983, pp. 211-244; SNEDDON 1978.

Harrowing of Hell narrated by Carinus and Leucius»¹⁰⁰. Tale si conserva in Paris, BNF, ms. fr. 15219, ff. 37r-40r;

- un'opera composita anglo-normanna che collega estratti dell'apocrifo con un *Compianto della Vergine* derivato da fonti bibliche. Il testo è tradito da tre manoscritti: London, BL, ms. Royal 20 B. V; London, BL, ms. Egerton 2781; e Cambridge, University Library, ms. Dd. 4. 35¹⁰¹;

- «une autre [*Passion-Évangile de Nicodème*] encore plus longue»¹⁰², conosciuta dall'*incipit* col titolo di '*Selon la sentence du philozophe Aristote*', rintracciabile in 10 manoscritti e in 2 incunaboli;

- una compilazione francese di leggende apocrife testimoniata da Paris, BNF, ms. fr. 95 (conosciuto anche come 'manoscritto Andrius') e intitolata *La penitenza di Adamo*¹⁰³.

Spostandoci nel Midi, l'istanza traduttiva del *Vangelo di Nicodemo* si è storicamente concretizzata nel confezionamento di due opere *ab initio* in antico-occitano, una poetica e una prosastica; quest'ultima presenta una peculiare tradizione superstite multilingue che abbraccia l'area gallo-romanza nel suo complesso e la regione linguistica catalana. A queste bisogna aggiungere una terza traduzione in prosa, in realtà originariamente catalana (e per questo ne tratterò giusto dopo) ma che ha avuto una certa diffusione anche in ambito occitano (e non solo), come dimostrano i tre manoscritti latori di una versione occitana del testo¹⁰⁴.

Il volgarizzamento metrico, *Sens e razos d'una escriptura*, è nel concreto l'oggetto del nostro studio cui si è accennato nel *Résumé* e su cui tornerò a parlare

¹⁰⁰ O'GORMAN 1997, p. 112. Per l'edizione di questo brano, rinvio a O'GORMAN 1992, pp. 298-302.

¹⁰¹ Definito da O'GORMAN 1997 «an emotionally charged lament in the first person in the tradition of the *Mater Dolorosa*» (p. 112), il testo ingloba l'episodio della cattura di Giuseppe d'Arimatea (secondo il dettato dei capp. 12 e 15 del *Vangelo di Nicodemo*) e altri episodi legati all'arimatea tratti dai capp. 12-17. Per un *accessus* all'opera, cfr. MARX – DRENNAN 1987 e MARX 1991.

¹⁰² MICHA 1969, p. 1291. I manoscritti in cui compare tale parafrasi sono: Lyon, Bibliothèque municipale, ms. 864; i mss. fr. 968, 969, 973 e 975 della BNF (Paris); Bern, Bürgerbibliothek, ms. 82; Copenhagen, Kongelige Bibliotek, ms. De Thott 132; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 2076; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 6869; e Privas, Archives départementales de l'Ardèche, ms. 4 (I. 3). I due *incunabula* sono quelli descritti da ROY 1903-1904, p. 255. Si leggano le parole di O'GORMAN 1997, p. 113: «This text noticed by Micha is an extremely long work of a composite nature, unstudied, it would seem, by those working in the field. Though not, strictly speaking, a version of the *Évangile*, it is a Passion narrative combining a goodly amount of pious and moral material for meditation, drawn from a wide variety of sources, including the church fathers and medieval philosophers and theologians, with a liberal mixture of biblical narrative, canonical and apocryphal alike»; e cfr. anche p. 115 sui rapporti tra *Selon la sentence*, le *Meditationes vitae Christi* dello pseudo-Bonaventura e la *Passion Isabeau* (per cui si rinvia a DUBRUCK 1986, pp. 77-91; DUBRUCK 1990; e CAULFIELD 1993).

¹⁰³ Sull'argomento, rinvio a QUINN – DUFAU 1980.

¹⁰⁴ Si tratta dell'opera che la *vulgata critica* ha denominato *Lo Gènesi*: v. *infra*. I mss. occitani implicati nella conservazione dell'opera sono: Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 24 (sec. XIV^{ex}, siglato A); Paris, BNF, ms. fr. 6261 (sec. XVⁱⁿ, siglato D); Paris, BNF, n. a. fr. 4131 (sec. XV, siglato G). La versione occitana del testo è edita da SUCHIER 1883, pp. 398-461, che evidenzia oltretutto una relazione tra la traduzione dei capitoli di *EN/B* di *Lo Gènesi* e i vv. 965-2144 di *Sens e razos d'una escriptura* (cfr. pp. 495-496). Attualmente Philippe Biu, *docteur e professeur certifié* all'Université de Pau et des Pays de l'Adour, sta lavorando alla realizzazione di una nuova edizione 'sinottica' del testo sulla base dei mss. D e G: si veda BIU 2011.

diffusamente e approfonditamente nei prossimi paragrafi. Esso è tradito da due manoscritti miscelanei collocabili grosso modo tra la fine del XIII secolo e l'inizio del secolo successivo, essendo andato distrutto un terzo manoscritto che avrebbe dovuto contenere una parziale traduzione francese del poema¹⁰⁵.

L'opera in prosa, invece, è il cosiddetto *Gamaliel*. Il testo deriva dalla confluenza di varie tradizioni che associano Nicodemo con Gamaliele (nipote e zio) e dall'interazione di queste leggende con i contenuti dell'*Evangelium Nicodemi*. Il *Gamaliel* in prosa ha riscosso un enorme successo in Francia, Occitania e nel Regno d'Aragona, tanto da sopravvivere in 14 codici francesi, 3 occitani e 2 catalani; senza contare che l'opera è stata stampata più volte tra XV e XVI secolo e che è stata tradotta dal catalano al castigliano e al latino da Juan de Molina negli anni Venti del XVI secolo¹⁰⁶. È importante sottolineare la probabile dipendenza del *Gamaliel* dal nostro poema occitano *Sens e razos d'una escriptura*¹⁰⁷. Le testimonianze del *Gamaliel*, oltre a servire come prova del processo progressivo di sostituzione linguitica avvenuta nel Midi tra XIV e XV secolo – con il passaggio nell'uso scritto dall'occitano al potenziamento del francese –, fornisce anche un ottimo esempio di quell'ibridismo culturale che contraddistingue le regioni occitana e sub-pireneica¹⁰⁸. Nonostante il ristretto numero di manoscritti catalani implicati nella conservazione dell'opera, il suo successo tra contea barcellonense e regno aragonese è comunque dimostrato «by numerous references to *Gamaliel* in medieval inventories of manuscripts, which clearly show that the text was well known in Catalonia»¹⁰⁹.

Il traghettamento automatico all'area iberoromanza ci permette di parlare di un testo in prosa schiettamente catalano ma che, come si diceva (v. *supra*), vanta una buona quantità di testimonianze indirette: *Lo Gènesi*, una cronaca universale che va dalla Creazione fino al regno di Costantino. Conservata globalmente in nove manoscritti (cinque in catalano, tre in occitano e uno in italiano), l'opera dimostra vitalità e successo tra XIV e XV secolo¹¹⁰. I codici catalani latori del testo sono:

¹⁰⁵ Per una dettagliata riflessione sull'argomento, rinvio al capitolo II dell'*Introduzione*.

¹⁰⁶ Per i codici francesi, cfr. *supra*, n. 97. I mss. occitani sono: Paris, BNF, ms. fr. 1919 (sec. XV, siglato A); Paris, BNF, ms. fr. 24945 (sec. XV, siglato B); e Rodez, Bibliothèque municipale, ms. 60 (sec. XV, siglato C). I codici catalani sono: Città del Vaticano, BAV, ms. Reg. 2056 (1454 ca.); e Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 325 (sec. XVII). L'incunabolo è descritto in RIBELLES COMÍN 1929, I, pp. 450-457, mentre l'edizione del 1510 è descritta in NORTON 1978, p. 72. Come si diceva, la versione francese si trova nella dissertazione inedita di Le MERRER 1968. Quanto alle versioni catalana e occitana, esse sono leggibili rispettivamente in ARMENGOL VALENZUELA 1905 e in HERSHON – RICKETTS 2007.

¹⁰⁷ Cfr. IZQUIERDO 1994, pp. 46-47 e IZQUIERDO 1997, p. 161-163. I rapporti tra *Sens e razos d'una escriptura* e il *Gamaliel* sono via via esplicitati nel corso dell'analisi condotta nella sezione di *Commento* al testo critico.

¹⁰⁸ L'argomento si lega a quello più vasto delle relazioni tra Occitania e Catalogna nel Medioevo, indagato in modo approfondito da Lola Badia: cfr. BADIA 1989; e si veda anche ASPERTI 1985, pp. 50-103. Per quanto riguarda la letteratura religiosa, cfr. anche CINGOLANI 1987, CINGOLANI 1992-1993, CINGOLANI 1993-1994. Sul *Gamaliel* e le sue implicazioni linguistiche tra Occitania e Francia medievali, cfr. anche LANSARD 2009, LANSARD 2010a, LANSARD 2010b e LANSARD 2011.

¹⁰⁹ IZQUIERDO 1997, p. 160, n. 83.

¹¹⁰ Josep Izquierdo scrive: «I have located over fifty references to it in late medieval inventories of manuscripts; one of the oldest copies belonged in 1331 to Joan de Mitjavila, a merchant of València» (IZQUIERDO 1997, p. 154). Per i codici occitani di *Lo Gènesi*, cfr. *supra*, n. 73. Il codice

Paris, BNF, ms. esp. 205 (del 1400 ca.); Firenze, Biblioteca Laurenziana, ms. Rediano 149 (sec. XV); Paris, BNF, ms. esp. 46 (sec. XV^{ex}); Barcelona, ACA, Codicum fragmenta 5 (frammento di un *folio*, sec. XIV^{ex}); e Paris, BNF, ms. esp. 541 (del 1451 ca.). Quest'ultimo codice è quello utilizzato dal primo editore dell'opera catalana, Miquel Victorià Amer, nel XIX secolo¹¹¹. L'analisi di *Lo Gènesi* in rapporto con l'*Evangelium Nicodemi* ha permesso di evidenziare le sequenze narrative in cui la Cronaca catalana si indebita con l'apocrifo. La prima riguarda il Processo di Gesù: nella sezione intitolata «Com los juheus crucificaren Jhesucrist» il racconto segue da vicino l'*EN/A*, da cui mutua il contenuto dei capitoli 1, 2.5, 6, 7 e 9¹¹². La seconda sequenza, che riguarda gli avvenimenti successivi alla Resurrezione, si trova nel passo intitolato «De l'escrit de Nichodemus» e segue i capp. 12-27 di *EN/B*¹¹³.

Sul versante poetico si annovera *E la mira car tot era ensems*, un poema che rientra nel genere delle 'Passioni' in versi e infarcisce la storia-base dei vangeli con elementi leggendari – come la storia del legno della croce o la leggenda dei trenta denari – e temi apocrifi tratti proprio da *EN*. L'opera è conservata in un unico codice, purtroppo acefalo e anepigrafo, il ms. 1029 della Biblioteca de la Universitat de Barcelona, della metà del sec. XIV¹¹⁴. Nonostante l'incompletezza del testo sopravvissuto, «the poem is an interesting, perhaps even original example of a Passion narrative in verse, for it interpolates, in a unique way, the tale of Antichrist into a translation of the *Descensus* with feature of *EN C*»¹¹⁵.

L'area italo-romanza non è stata certo esente dall'influenza e dal prestigio tipicamente medievale dell'*Evangelium Nicodemi*; eppure, nonostante il riaccesso dibattito critico sull'apocrifo e sui diversi volgarizzamenti romanzi e non, la sua presenza e l'impatto sulla letteratura italiana medievale sono rimasti quasi del tutto inesplorati. La ricerca di Amilcare Iannucci ha infatti dimostrato che «the apocryphon was widely known in Italy, not only in its Latin versions, but also in several Italian translations»¹¹⁶. La tradizione manoscritta lo testimonia. Il

italiano è Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1362 (1444 ca.), descritto e in parte edito da SUCHIER 1883, pp. 497-498 e 573-588.

¹¹¹ Cfr. AMER 1873. L'edizione di Amer risulta viziata da una serie di errori: cfr. in proposito IZQUIERDO 1997, p. 152, n. 61.

¹¹² Vedi AMER 1873, pp. 197-207.

¹¹³ Cfr. AMER 1873, pp. 238-260. Si legga anche IZQUIERDO 1997, p. 155: «Each of these two adapted sequences appears to be based on a different version of the Latin *EN*, the first on version A, and the second on B».

¹¹⁴ Per una descrizione sommaria del ms., si veda MIQUEL ROSELL 1961.

¹¹⁵ IZQUIERDO 1997, p. 146. La particolarità di *E la mira* consiste proprio nell'uso di una pluralità di fonti che l'autore decide di unire e commistionare: l'Anonimo sembra spinto dalla volontà di collazionare in un'opera organica le più importanti e diffuse leggende apocrife circolanti tra XIII e XIV secolo. *EN* viene quindi sfruttato come base per il racconto su Giuseppe d'Arimatea e per la descrizione del *Descensus*: ciò non stupisce se si pensa che proprio queste due sezioni sono responsabili del grande successo dell'apocrifo; importante, poi, è anche la traduzione del capitolo 28 tipico di *EN/C*. Infine, come l'occitano *Sens e razos s'una escriptura*, *E la mira* include il racconto sull'Anticristo (inframmezzato nello stesso *Descensus*) e si conclude con una sezione consacrata ai 'Quindici Segni del Giudizio' ispirata a varie fonti, tra cui la *Legenda aurea*.

¹¹⁶ IANNUCCI 1997, p. 166. In ambito italiano, per quanto facciano capo a un altro testo apocrifo altamente significativo (comunque intimamente legato alla tradizione del *Vangelo di Nicodemo*) – la *Vindicta Salvatoris* – sono da ricordare i recenti contributi di Luca Bellone: BELLONE 2011a e BELLONE 2011b.

problema maggiore cui deve far capo il ricercatore che intenda cimentarsi in uno studio delle traduzioni italiane del ‘Vangelo di Nicodemo’ è, però, la quasi totale forma inedita del materiale manoscritto. Su una dozzina circa di testimonianze redazionali note a Iannucci, solamente due sono state pubblicate, entrambe in rarissime edizioni ottocentesche prive di apparato critico e dalla discutibile scelta metodologica. Una prima testimonianza, basata sull’*Evangelium Nicodemi A, Il Passio o Vangelo di Nicodemo*, a partire da un manoscritto del XV secolo appartenuto a Giuseppe Ceppi da Prato; e una seconda, *El Vangiolo di Nicchodemo*, imparentata con la tradizione latina B dell’apocrifo e contenuta in un codice fiorentino (Biblioteca Riccardiana, ms. 1362 [già P. III. 14])¹¹⁷. Quest’ultima redazione, in particolare, è di indiscusso interesse per in nostro generico discorso sulla tradizione-traduzione romanza del ‘Vangelo di Nicodemo’ giacché rappresenta la versione italiana di quella prosa catalana di successo che abbiamo chiamato *Lo Gènesi*¹¹⁸.

Un’ultima finestra va aperta su un’altra area europea occidentale: l’Inghilterra. L’appunto su un territorio di per sé extra-romanzo si giustifica con una serie di motivi: innanzitutto per il grandissimo successo di cui fu investito l’*Evangelium Nicodemi* nell’area insulare britannica, che sarà interessata dalla produzione di numerosi codici manoscritti dell’apocrifo e dal radicamento di credenze e leggende fortemente legate ai contenuti diffusi nel vangelo della Passione attribuito a Nicodemo¹¹⁹; in secondo luogo, per la precocità con cui nascono i primi volgarizzamenti di *EN* in *Old English*, nella metà dell’XI secolo, senz’altro anteriori a quelli propriamente romanzi; infine per una forma di continuità culturale e politica con i territori galloromanzi settentrionali promossa dal passaggio dall’Inghilterra anglosassone (quella delle prime traduzioni) al potere normanno dei conquistatori: passaggio che determinerà l’uso generalizzato di un dialetto oitanico, il cosiddetto anglo-normanno, che solo in un secondo momento verrà rigettato in favore del *Middle English*¹²⁰. Non per ultimo gli studi approfonditi di C. William Marx hanno dimostrato la vitalità prolungata degli

¹¹⁷ *Il Passio o Vangelo di Nicodemo* è edito in GUSTI 1862. Cfr. IANNUCCI 1997, p. 167: «It closely follows *EN A* until chapter 20, when it breaks off abruptly in the middle of the speech in which Hell points out to Satan the special nature of Christ’s salvific power. The man who is about to descend into hell has, through the power of his Word, already rescued several souls from his realm, including Lazarus. Indeed, the text ends just before the mention of the revival of Lazarus’s lifeless body». *El Vangiolo di Nicchodemo* venne parzialmente pubblicato da SUCHIER 1883, pp. 573-588. Cfr. IANNUCCI 1997, p. 168: «This translation in prose contains the last five chapters (12 to 16) of the *Gesta Pilati* and all eleven chapters (17-27) of the B text of the *Descensus Christi ad inferos*, although this material has been condensed somewhat. In other words, it focuses on the story of Joseph of arimathea, which unfolds principally in the last chapters of the *Gesta*, and the Harrowing of Hell. Suchier associates this Italian translation with several Provençal and Catalan prose versions of the *EN*, which are similarly abridged. Moreover, he suggests that these may in turn depend on a complete Provençal vers translation of the apocryphon. Whatever the case, there is absolutely no doubt that the ultimate source for all these vernacular renderings is *EN B*» (cfr. SUCHIER 1883, pp. 387-461 e 481-515; e si veda anche il commento a *Lo Gènesi* di IZQUIERDO 1997, pp. 152-159).

¹¹⁸ Vedi *supra*, n. 73.

¹¹⁹ Cfr. CROSS 1996.

¹²⁰ Cfr. LINDSTRÖM 1974 e MARX – DRENNAN 1987.

scambi (in contesti di traduzioni, richiami, adattamenti, ecc.) e delle interazioni tra i codici ‘inglesi’ e quelli ‘francesi’¹²¹.

Il quadro offerto è certo cursorio ma è comunque sufficiente per offrire una panoramica sulla fortuna manoscritta del nostro testo. Si diceva, poi, della difficoltà di individuare fonti e *codices* specifici usati nel processo di traduzione delle numerose versioni romanze. Ciò nonostante è stato generalmente possibile a grandi linee (e a volte anche entrando nel merito di questioni più sottili) – sulla base della struttura interna delle singole opere, sulla constatazione di rimandi specifici a tradizioni ben definite, sulla presenza contemporanea o meno dei due ‘Prologhi’ dell’*Evangelium Nicodemi* (vedi *supra*) – individuare a quale macro-tradizione latina (*EN/A*, *EN/B*, o *EN/C*) possano essere ricollegati i diversi volgarizzamenti¹²². Rimandando a un secondo momento la discussione approfondita sulla ‘fonte’ evangelico-apocrifica di *Sens e razos d’una escriptura*, e seguendo un ordine cronologico di classificazione, si può delineare il seguente specchio riassuntivo.

Dalla redazione *EN/A* derivano:

- la traduzione angl. norm. in versi di Chrétien (prima metà del XIII secolo);
- la traduzione angl. norm. in versi di André de Coutances (metà del XIII secolo);
- la traduzione angl. norm. in versi anonima (seconda metà del XIII secolo);
- due (su tre) redazioni della versione ‘corta’ in prosa antico-francese (metà del XIII secolo);
- Il *Passio o Vangelo di Nicodemo* in italiano antico (XIV-XV secolo).

Dalla redazione *EN/B* derivano:

- il poema occitano *Sens e razos d’una escriptura* (seconda metà XIII secolo);
- la versione ‘lunga’ in prosa antico-francese, ovvero il *Gamaliel* occitano (XIV secolo).
- *El Vangiolo di Nicodemo* in antico-italiano (XIV-XV secolo).

Dalla redazione *EN/C* deriva:

- il poema catalano *E la mira car tot era ensems* (XIV secolo).

Da una redazione ibrida che commistiona *EN/A* ed *EN/B* deriva:

- il testo in prosa *Lo Gènesi* dalla tradizione catalano-occitana (XIV secolo).

Da una redazione ibrida che commistiona *EN/A* ed *EN/C* deriva:

- uno dei tre esempi di versione ‘corta’ in prosa antico-francese (seconda metà del XIII secolo).

A dare credito alla fortuna e diffusione dell’*Evangelium Nicodemi* non risultano marginali le appropriazioni di temi e motivi appartenenti all’apocrifico da parte di scritti ‘altri’ afferenti a diverse tipologie poetiche e prosastiche, anche di natura ‘laica’. È soprattutto nel contesto letterario oitanico che compaiono, fin del XII secolo (se non da prima), riferimenti ad alcuni elementi, storie o personaggi del *Vangelo di Nicodemo* all’interno di *romans* o nei *credos* delle *chansons de geste*, a testimonianza della grande popolarità del nostro apocrifico. Sorvolando sul precoce appunto di Gregorio di Tours nella sua *Historia francorum*, è abbastanza noto agli studiosi come la leggenda e la storia di Giuseppe d’Arimatea si siano

¹²¹ Cfr. MARX 1997, pp. 207-259.

¹²² Su fonti latine e traduzioni romanze si veda, ad esempio, IZYDORCZYK 1995, pp. 265-279.

saldamente intrecciate con la florida letteratura francese del Graal¹²³. Alla fine del XII secolo Robert de Boron compone *Le Roman de l'estoire dou Graal*, noto anche come *Joseph d'Arimathie*, ovvero l'antefatto di quel *Conte du Graal* (o *Perceval*) non-finito di Chrétien de Troyes che possedeva già in nuce alcuni riferimenti all'*Evangelium Nicodemi*¹²⁴. Nel suo romanzo in versi Robert fa del graal di Chétien il 'Santo Graal', la coppa usata da Cristo per contenere il vino consacrato nell'Ultima Cena e riusata da Giuseppe d'Arimatea come recipiente per il sangue di Gesù durante la preparazione del corpo per la sepoltura. A livello contenutistico, la lettura dei vv. 439-960 del *Joseph d'Arimathie*, che raccontano la richiesta del corpo di Gesù da parte di Giuseppe e il conseguente imprigionamento dell'arimateo, non possono non richiamare i capitoli centrali del nostro apocrifo¹²⁵. Nel corso del XIII secolo compaiono le prime versioni in prosa del *Joseph d'Arimathie*, che assieme al *Perceval* in prosa (il *Didot-Perceval*) e al *Roman de Merlin* andrà a costituire una trilogia che servirà come base per una grande compilazione di romanzi prosastici: la cosiddetta *Vulgata* dei Romanzi arturiani¹²⁶. Naturalmente molte delle opere di questo vasto ciclo mutuano ed ereditano la leggenda di Giuseppe d'Arimatea, contribuendo a renderla sempre più popolare, tanto che «[the] basic story of Joseph of Arimathea was embroidered and transformed in numerous ways and absorbed into many thirteenth-century Grail romances»¹²⁷. Ma accanto agli eventi legati alla figura dell'arimateo, un altro tema originario dell'*Evangelium Nicodemi* riscuoterà ampio successo all'interno della letteratura medievale del Graal: il *Descensus Christi ad inferos*. Così, già ai vv. 593-609 del *Joseph d'Arimathie* si rintraccia un piccolo spaccato della Discesa di Gesù e della liberazione dei giusti dal limbo infernale; e poi, all'inizio del *Merlin*, Robert de Boron riprende tale riferimento al *Descensus* «by returning to that point in the narrative where the devil bemoans the loss of the "friends" of Christ»¹²⁸.

¹²³ Per l'*Historia francorum* e i riferimenti all'*Evangelium Nicodemi*, v. *supra*.

¹²⁴ Sul *Perceval*, cfr. almeno BUSBY 1993; ZAMBON 2005; e DUFURNET 2012. Si vedano, in particolare, i vv. 585-588.

¹²⁵ Il testo del *Joseph d'Arimathie* è leggibile in O'GORMAN 1995. Cfr. anche ZAMBON 2005. Si veda anche quanto afferma O'GORMAN 1997, p. 121: «Robert's vision led him to combine apocryphal elements of the Joseph story with other pseudo-canonical texts to produce a vast fictional canvas of the establishment of Christianity and its transfer to Britain, a sort of *translatio sacri*, to link up with the Arthurian legend in the process of elaboration at that time. It was Robert who conceived this remarkable idea of bridging the gap between Chrétien's *graal* and sacred history with a narrative centered on the figure of Joseph of Arimathea».

¹²⁶ Per il *Joseph* in prosa, cfr. O'GORMAN 1970, pp. 449-461; O'GORMAN 1971; O'GORMAN 1995. Sul *Roman de Merlin*, cfr. almeno l'edizione MICHA 1979; per il testo prosastico, cfr. PARIS – ULRICH 1965. Sul *Didot-Perceval*, si veda: ROACH 1977. Per la traduzione italiana della trilogia, cfr. ZAMBON 2005. La *Vulgate Version of the Arthurian Romances* è edita da SOMMER 1907-1913. Tra i romanzi che accolgono la storia dell'arimateo si veda l'*Estoire del Saint Graal*, fortemente indebitata con la versione in prosa del *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron.

¹²⁷ O'GORMAN 1997, p. 122.

¹²⁸ O'GORMAN 1997, pp. 122-123. I vv. 1-16 del *Roman de Merlin* sembrano indebitarsi con il capitolo 22 del *Descensus EN/A*: «Mout fu li ennemis courciez / quant enfer fu ainsi brisie, / car Jhesus de mort suscita, en enfer vint et le brisa. / Adam et Eve en ha gité / ki la furent en grant viuté. / O lui emmena ses amis / lassus ou ciel, en paradis. / Quant deable ce aperçurent, / ausi cum tout enrégié furent; / mout durement se merveillierent / et pour ce tout s'atropelerent / et disoient: "Qui est cist hon / qui ha teu vertu et tel non? / Car nos fermetez ha brisies, / les portes d'enfer

L'interesse verso il cosiddetto *Harrowing of Hell* è in realtà ben più remoto ed emerge già a partire dai primi esempi di letteratura in volgare romanzo: fin dalla cosiddetta *Passion di Clermont-Ferrand*¹²⁹. Quindi, progressivamente, la semplice allusione presente nell'ancestrale testo occitano diviene il tema centrale di numerose Passioni narrative in versi tra le quali si annovera la famosa *Passion des jongleurs*: «This narrative passion, surviving in several versions and in many manuscripts, was immensely popular and provided many of the apocryphal elements that passed into the dramatic literature of late medieval France»¹³⁰. In effetti l'influenza più marcata del motivo del *Descensus* si rintraccia nel dramma liturgico, di cui la letteratura francese medievale offre un ampio spaccato esemplificativo. Sarebbe inopportuno, in questa sede, ripercorrere in modo approfondito gli sviluppi del tema all'interno di un genere di per sé così complesso e dai multiformi esiti. Mi limito dunque a ricordare una serie di opere drammatiche in cui è palese l'influsso più o meno mediato del Vangelo di Nicodemo: la *Passion du Palatinus*, la *Passion d'Autun*, una *Resurrection du Sauveur*; accanto a cui bisogna segnalare i quattrocenteschi *Mystères de la Passion*: la *Passion de Semur*, la *Passion d'Arras* e la cosiddetta *Passion di Greban*¹³¹. Ma l'esempio più significativo dell'influenza di *EN* sulla letteratura teatrale è forse costituito dal *Mystère de la Passion Nostre Seigneur* contenuto nel ms. 1131 della Bibliothèque Sainte-Geneviève, «the first full-length Passion play of the French Middle Ages and a landmark in the evolution of the great mysteries of the fifteenth century»¹³².

depecies"» (cfr. MICHA 1979). Sulla fortuna della 'Discesa agli inferi' e sulla sua resa letteraria, cfr. anche TURNER 1966, pp. 179-187.

¹²⁹ Per uno sguardo generale ma approfondito sulle origini delle letterature romanze, rinvio ai contributi sempre attuali di MENEGHETTI 2004 (ove la discussione sul testo di Clermont-Ferrand si trova rispettivamente alle pp. 169, 179-180) e di ASPERTI 2006. Poi, per la *Passione di Clermont-Ferrand* si vedano almeno: AVALLE 1962 e LAZZERINI 2001, pp. 17-18. Nei 516 *octosyllabes* assonanzati a due a due si relazionano gli avvenimenti compresi tra l'ingresso di Gesù a Gerusalemme e la Pentecoste (inclusa la discesa agli Inferi). Tra i versi, si legge: «Qua e l'efèrn dunc asalit / fort Satan an lo venguet: / per soa mort si l'a vècut / que contra homne non a vertud / [...] / Equi era li om primers / el soi enfant per son pecchiad / [...] de cel enfern toz los livret, / en paradis los arberget».

¹³⁰ Sui motivi mutuati da *EN* e presenti nella *Passion des jongleurs* cfr. O'GORMAN 1997, pp. 124-125 (da cui è tratta la citazione) e n. 85. Sulla *Passion des jongleurs* si veda AMARI PERRY 1981.

¹³¹ Per la *Passion* 'del Palatino' e la *Passion d'Autun*, entrambe derivanti dall'opera narrativa *Passion des jongleurs* (v. *supra*), rinvio rispettivamente a FRANK - RIBARD 1992 e FRANK 1934. Per un *accessus* immediato si consulti anche FRANK 1960, pp. 126-131. La *Resurrection du Sauveur* in questione si trova nel ms. 1131 della Bibliothèque Sainte-Geneviève di Parigi: cfr. FRANK 1960, p. 139; un'edizione relativamente moderna – seppur difficilmente accessibile – si trova in BURKS 1957. La letteratura scientifica sui *Mystères* è abbastanza ampia; oltre a ROY 1903-1904, segnalo la *Bibliographie des miracles et mystères français* di Graham A. Runnalls (<http://toison.dor.byu.edu/fmddp/bmmf.html>). In area occitana, è indispensabile il rinvio a HENRARD 1998. Sulla *Passion de Semur*, che traduce interi capitoli dell'*EN*, cfr. ROY 1903-1904, p. 83; DURBIN – MUIR 1981. La *Passion d'Arras*, attribuita a Eustache Mercadé, sembra essere la più antica nel gruppo dei *Mystères*: cfr. BECKER 1913, pp. 942-953; RICHARD 1893; e BORDIER 1994, pp. 197-218. Per la *Passion Greban*, cfr. PARIS – RAYNAUD, 1878.

¹³² O'GORMAN 1997, p. 128, dove si legge anche: «With the exception of the canonical gospels, the *EN* represents the single most important source for the Sainte-Geneviève *Passion*, which draws extensively on a manuscript akin presumably to Tischendorf's Latin A». Per l'edizione della *Passion Sainte-Geneviève*, cfr. RUNNALLS 1974.

II. *Sens e razos d'una escriptura*

II.1 – Una traduzione occitana del ‘Vangelo di Nicodemo’. Il testo e il suo contesto

A eccezione dell'ormai datata edizione ottocentesca di Hermann Suchier (1883), non di meno corredata da un discreto apparato informativo, nessuno studio monografico è stato dedicato al poema *Sens e razos d'una escriptura*, un'opera composita che, commistionando e inglobando diverse ‘storie’ tratte da fonti differenti, prende sostanzialmente avvio da una traduzione-adattamento in versi abbastanza fedele dell'*Evangelium Nicodemi B*¹³³. Non è un caso che la *vulgata critica* lo abbia spesso definito come ‘Vangelo occitano di Nicodemo’¹³⁴. Dopo le pagine a esso consacrate da Paul Meyer nel suo storico volume XXXII dell'*Histoire littéraire de France* apparso nel 1898, si può richiamare soltanto il § III.1 («Les imitations de l'Évangile de Nicodème. La Passion selon Gamaliel et la Vie de Jésus-Christ de 1485») nello studio di Emile Roy del 1903 sui *Mystères de la Passion en France*; e per concludere, l'unico intervento “contemporaneo” interamente rivolto all'apocrifo occitano è la circoscritta sintesi interpretativa proposta da Joseph Izquierdo nel quadro del lavoro promosso da Izydorczyk in *The Medieval Gospel of Nicodemus*¹³⁵. Poche righe, dunque, bastano a riassumerne la storia della critica; e ciò nonostante

Les traductions ou paraphrases de l'Écriture sainte, des évangiles apocryphes, des vies des saints, des visions, des miracles, tous écrits que l'on peut comprendre sous la dénomination de légendes pieuses, occupent dans les littératures vulgaires du moyen âge une place considerable¹³⁶.

Opere, soprattutto quelle in versi, che possiedono un chiaro valore edificante apprezzato nel Medioevo sia dal clero che dai laici. Il dato, però, è maggiormente giustificabile se si pensa che «cette branche de la littérature paraît avoir été médiocrement en faveur dans le midi de la France»¹³⁷: il contrasto ‘al ribasso’ con il Nord (in particolare con l'area anglo-normanna) è sorprendente, e forse – indirettamente – ha determinato un certo disinteresse da parte dei romanisti.

Naturalmente anche dal punto di vista ecdotico la situazione non ha registrato alcun progresso dalla fine dell'Ottocento: dopo Suchier nessuno studioso ha

¹³³ La prima edizione completa del *Vangelo occitano di Nicodemo* si trova in SUCHIER 1883, alle pp. 1-84.

¹³⁴ Cfr. MEYER (P.) 1898, p. 103: «Le poème que nous appellerons, à l'exemple de Raynouard et de M. Suchier, Évangile de Nicodème porte à l'explicit, dans le manuscrit de Paris, le titre un peu vague de Passion de Jésus-Christ».

¹³⁵ MEYER (P.) 1898 affronta lo studio di *Sens e razos d'una escriptura* nel § consacrato alle «Versions provençales d'Évangiles apocryphes», in particolare alle pp. 102-106. Cfr. anche ROY 1903. Per la riflessione novecentesca sul poemetto occitano di nostra pertinenza, si veda IZQUIERDO 1997, che altro non è se non una traduzione (con qualche elemento di novità e aggiornamento) del contributo di IZQUIERDO 1994. Naturalmente è possibile rintracciare qualche riferimento anche nelle storie letterarie, ma si tratta per l'appunto di brevi e circoscritti accenni: cfr. ad es. ANGLADE 1921b, p. 167.

¹³⁶ MEYER (P.) 1898, p. 78.

¹³⁷ MEYER (P.) 1898, p. 79.

ripreso in mano i manoscritti latori di *Sens e razos* per provvedere a un'aggiornamento del testo critico dei *Denkmäler*; testo soggetto a inesattezze filologiche e di lettura. Andando a ritroso, per completare il quadro critico-editoriale, bisogna segnalare: la presenza di un piccolo lacerto edito da Paul Meyer nel 1877 e tratto dalla sezione sui 'Quindici segni del Giudizio'; le pubblicazioni di Bartsch, che inserisce due differenti estratti di circa 200 versi rispettivamente in *Die Erlösung* (1858) e poi nella sua *Chrestomathie* (II edizione del 1868); un lacerto di 15 versi introdotto da Champollion-Figeac nel *Tome IV* dei suoi *Documents historiques inédits* (1848); e per finire i frammenti disseminati nel *Lexique roman* di François Raynouard (1838) dove trova spazio anche l'edizione di un centinaio di versi tratti dalla sezione relativa al *Descensus Christi ad inferos*; dopo di che, niente più, nemmeno lavori provvisori o tentate edizioni come dissertazioni di laurea¹³⁸.

Il vuoto di attenzioni rivolte al cosiddetto *Vangelo occitano di Nicodemo* ha determinato la mancanza di definizioni o etichette, anche cursorie, affibbate al nostro testo; quelle lampanti epigrafi che spesso possono essere sfruttate come ottimi eserghi per nuovi lavori. E tutto ciò appare ancora più strano data la variegata mole di interrogativi dalla difficile soluzione che tutt'oggi caratterizzano *Sens e razos d'una escriptura*: l'anonimia, a cui si legano lo statuto dell'opera e la sua funzione; «il disaccordo [e] l'approssimazione [...] dei pochi studiosi precedenti riguardo a[i] dati bibliografici, essenziali in termini [...] non solo tassonomici quanto, soprattutto, interpretativi»; il rapporto con le fonti latine e non, «che rimanda ancora allo statuto dell'opera e alla cultura dell'autore»; la corretta decodifica della struttura interna del testo e della sua intertestualità, che permette di coglierne in pieno il contesto di formazione e il successo romanzo; la difficoltà (se non l'impossibilità) di allestire un testo critico unitario, per motivi essenzialmente filologici, codicologici e strutturali¹³⁹. Non si capisce, in effetti, come un'opera così suggestiva e fondata su un modello latino talmente fortunato possa essere stata a tal punto trascurata. Forse la ragione di tale disinteresse potrebbe essere imputata all'impossibilità di storicizzarla e contestualizzarla con certezza o magari alla mancata chiarezza su come si sia andata strutturando l'intricata tradizione della sua fonte principale, l'*Evangelium Nicodemi*¹⁴⁰. Probabilmente la stessa non-convenzionalità dell'opera ha giocato un ruolo altrettanto significativo¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. MEYER (P.) 1877, pp. 25-26, pubblica i vv. 2427-2477; BARTSCH 1868², pp. 371-376, pubblica i vv. 1-138; BARTSCH 1858, pp. XXIV-XXIX, pubblica i vv. 1701-1914; CHAMPOLLION-FIGEAC 1848, p. 422, pubblica i vv. 45-60; RAYNOUARD 1838, pp. 577-578, pubblica i vv. 1963-2097. L'estratto di Raynouard è stato poi inserito da René Nelli nel II volume della sua antologia sugli *Écrivains anticonformistes du Moyen Âge* dedicato a *Herétiques et politiques*, leggibile anche nella traduzione italiana a cura di Francesco Zambon: cfr. NELLI 1996, pp. 137-145.

¹³⁹ Le citazioni, così come l'ispirazione per l'impianto generale di questa breve introduzione all'oggetto della Tesi, sono tratte da MORLINO 2009, p. 1.

¹⁴⁰ Per i problemi connessi alla vasta tradizione pluriredazionale e plurilingue del Vangelo di Nicodemo rinvio ai §§ I.1 e I.2.

¹⁴¹ Si veda, a proposito, CORTI 1969, p. 357, che afferma «come siano spesso i minori meno convenzionali, meno sistemabili in un genere, ad essere rimasti nell'ombra». Nel caso del *Vangelo occitano di Nicodemo*, la "non-convenzionalità" si lega non tanto al suo trovarsi alla confluenza di più generi (vangelo apocrifo, Passione di Cristo, racconto di viaggio oltremondano, *visio escatologica*), quanto al suo rientrare – nel contesto letterario occitano – entro un'eccezione narrativa di natura religiosa probabilmente di per sé considerata minoritaria dalla *vulgata critica* e

La realtà ‘critica’ di *Sens e razos* è comunque quella in cui versa, in generale, gran parte delle opere letterarie neolatine nate sulle orme traduttive dell’*Evangelium Nicodemi*: a riprova, se vogliamo, di una *defectio studiorum* secolare non solo occitana ma pan-romanza. Anche in ambito antico-francese, ad esempio, solo di recente sono stati registrati alcuni passi in avanti e si è intravisto qualche barlume di novità editoriale e interpretativa¹⁴². In ambito ibero-romanzo non si è assistito ad alcun avanzamento sul piano ecdotico o storico-letterario; e lo stesso si può dire per l’area italiana, ricca di testimonianze inerenti al Vangelo di Nicodemo ma ancora quasi tutte da studiare, sia per quel che concerne la singolarità dei manoscritti (e dei testi-redazioni in essi contenuti), sia per quanto riguarda l’abbozzo dei rapporti tra le numerose versioni esistenti¹⁴³. Tutto ciò mi induce a considerare proprio l’emblematicità della tradizione del vangelo nicodemiano e le difficoltà connesse alla sua natura (da cui deriva, d’altronde, la difficoltà di stabilire un testo critico affidabile), le principali responsabili della marginalità con cui *Sens e razos d’una escriptura* è stato accolto dalla critica e dagli specialisti degli studi occitani.

Se è vero, dunque, che il lavoro sulle traduzioni e sugli adattamenti di *EN* è lungi dall’essere completo un po’ per tutte le zone romanze, bisogna comunque ammettere che il panorama offerto dalla letteratura religiosa occitana *tout court* e il tradizionale approccio ermeneutico che ne è derivato, avranno giocato un ruolo significativo per il disinteresse verso il *Vangelo occitano di Nicodemo*: un mosaico fatto da pochi tasselli, limitato quantitativamente e qualitativamente rispetto alle realtà testuali del Nord della Francia (sia continentale che insulare) verso cui si è concentrata l’attenzione degli studiosi. Inoltre, è innegabile che gli studi occitani del XX secolo abbiano prediletto tendenzialmente la tradizione lirica, la letteratura trobadorica e dei Canzonieri, relegando in secondo piano la complessità di quella “eccezione narrativa” entro cui, tutto sommato, è possibile inserire anche un testo religioso in versi come *Sens e razos*, che molto ha in comune con altri esempi di letteratura agiografica e didattico-religiosa. Si tratta di

per questo relegata a una stadio di indagine subalterno rispetto alla grandissima mole di studi sulla letteratura trobadorica in senso lato. Cfr. *infra*.

¹⁴² Nel versante oitanico sono particolarmente interessanti i contributi di LANSARD 2005 e 2011, rispettivamente, sulla traduzione anglo-normanna in versi di *EN* di André de Coutances e sull’edizione e lo studio del *Gamaliel* antico-francese (testo imparentato fortemente con la tradizione del *Vangelo di Nicodemo*); ma ancora molto resta da fare. Per l’area occitana, segnalo il lavoro di HERSHON – RICKETTS 2007 sul *Gamaliel* occitano.

¹⁴³ Per una visione d’insieme delle traduzioni romanze dell’*Evangelium Nicodemi*, v. *supra* § I.2. Dunque, a distanza di diciassette anni dalla panoramica offerta da Izydorczyk la situazione è rimasta pressappoco inalterata, tanto che si possono facilmente riciclare le parole dello studioso polacco: «Not all Western vernacular traditions of the *GN* have been researched to the same extent. The pseudo-gospel has been studied most intensely in the Germanic languages [...]. Although some work still remains to be done, especially in exploring the relationship between the apocryphon and various Passion tracts, publishing some of the unedited versions, and relating the extant texts to the Latin traditions, the impact of the *GN* on those literatures has been fairly well elucidated. [...] Less advances, it seems, is research on the *GN* in Romance languages, although much work is now in progress. In French, for example, more work is needed on the manuscripts of the *GN* and of various works that incorporate it in part or in full; in Catalan and Occitan, new editions to replace the sometimes unreliable nineteenth-century texts might further the study of the apocryphon; and in Italian, editions of the unstudied manuscripts of the *GN* are desiderata for assessing its place in and impact on Italian literature». Cfr. *Introduction* in IZYDORCZYK 1997, pp. 1-19; la citazione a p. 19.

una letteratura “anti-canonica”, marginalizzata dalla storia della critica nonostante l’intrinseca importanza per i secoli centrali del Medioevo¹⁴⁴. Riprendendo le parole di Edith Brayer, si può dire che:

La civilisation médiévale est une civilisation essentiellement chrétienne; aussi n’est-il pas étonnant de voir que la littérature du moyen âge comprend un grand nombre d’œuvres religieuses. A côté des traductions ou adaptations de la Bible, à côté des traités sur le dogme ou la morale, à côté des sermons, il existe une masse de petites pièces, prières, louanges, chansons, poésies, d’inspiration religieuse; certaines sont de médiocre facture, d’autres montrent de réelles qualités littéraires; tous témoignent de l’ardente dévotion de nos ancêtres¹⁴⁵.

In qualche modo, pur nell’evidente specificità del caso, si possono applicare anche al nostro testo le considerazioni di Luca Morlino riguardanti il *Livre d’Enanchet* nell’ambito della letteratura franco-italiana, quando, a proposito dello stato di trascuratezza del testo, si dice che esso è spia «di una lacuna che non è limitata a un singolo punto bensì diffusa a una più vasta area nell’attuale quadro storico-critico»; e ancora «alla scarsa conoscenza del testo si aggiunge cioè un’insoddisfacente definizione del contesto in cui esso va inquadrato per essere adeguatamente compreso»¹⁴⁶.

In effetti, è questo il quadro che emerge nel contributo di Stefano Maria Cingolani sulla *Letteratura religiosa in Occitania e Catalogna fra XI e XIII secolo*, apparso nel 1994, e che richiama indirettamente l’attenzione sul ‘Vangelo di Nicodemo’ solo nella breve *Postilla* in cui si allude ai lavori coevi di Josep Izquierdo, impegnato in quegli anni nella rivalutazione della tradizione occitano-catalana dell’*Evangelium Nicodemi*¹⁴⁷. Fortunatamente, l’appello di Cingolani per una revisione complessiva della letteratura religiosa del Midi ha, in qualche modo, avuto un seguito. Per quanto ancora manchi un contributo d’insieme che dia spazio in maniera organica e articolata alle varietà testuali, ai manoscritti, alle tradizioni, allo spiritualismo soggiacente, agli ambienti e agli scambi culturali, comunque, grazie ai lavori e ai contributi circoscritti e individuali apparsi negli ultimi decenni, il quadro è oggi un po’ più scandagliato, e dunque lasciato sempre meno alla mercé di valutazioni pregiudizievoli che tendono spesso a sfavorire il contesto urbano e borghese del Sud della Francia rispetto alle realtà culturalmente polivalenti delle corti e dei monasteri del Nord in grado di produrre dei prodotti letterari religiosi di ampio respiro.

Il pregiudizio è quindi un retaggio che, se vogliamo, risale ai primi tentativi di istituzionalizzare la *Littérature religieuse du Midi*, fin da Meyer, passando per

¹⁴⁴ Bisogna comunque sottolineare che l’innegabile e marcato discrimine quantitativo tra i mss. del Nord e del Sud della Francia non riguarda soltanto l’ambito religioso: «cette pénurie de l’écrit est générale dans le monde d’oc; elle affecte aussi bien la production latine que la production vernaculaire, les *Sommes* universitaires que la lyrique». Ricordiamo, ad esempio, che le poesie dei trovatori non furono consegnate allo scritto prima della metà del XIII secolo e che quasi due terzi dei canzonieri dei secoli XIII-XIV sono stati esemplati in Italia: «Il y a donc là un premier trait spécifique, celui d’une civilisation restée, semble-t-il, foncièrement et résolument orale». Cfr. HASENOHR 1988, p. 30.

¹⁴⁵ BRAYER 1968, p. 1.

¹⁴⁶ MORLINO 2009, p. 3.

¹⁴⁷ Cfr. CINGOLANI 1993-1994, pp. 37-55; IZQUIERDO 1994, pp. 17-48.

Anglade; per quanto, comunque, si riconosca che la letteratura meridionale nasce all'insegna di testi religiosi, ma che «dès que la poésie profane se développe, la poésie religieuse disparaît comme genre spécial; ou du moins [...] peu de monuments nous en sont parvenus»¹⁴⁸. Una letteratura che riappare, dunque, solamente nel XIII secolo, in un momento di *décadence* della poesia lirica e di ritorno in auge della poesia religiosa a seguito della Crociata antialbigese: «ses productions se multiplient au XIV^e siècle, et, avec moins de fréquence, au XV^e»; ma che viene nondimeno schiacciata dal peso della critica primonovecentesca. Si legga Anglade:

Cette poésie manque en général d'originalité; elle consiste principalement en traductions ou paraphrases d'ouvrages latins, quelquefois français, destinés à l'instruction des laïques ou à leur agrément. Les poésies en l'honneur du Christ et de la Vierge, les Vies des Saints sont nombreuses et se présentent le plus souvent, en dehors des prières ou des cantiques, sous forme narrative, épique ou didactique;

e ancora: «La plupart des poésies religieuses, en dehors des poésies lyriques, appartiennent à la période de décadence, au XIV^e siècle en particulier, et sont en général médiocres»¹⁴⁹.

Naturalmente in questa sede non intendo presentare un quadro completo della letteratura religiosa dell'Occitania medievale. Il progetto sarebbe eccessivamente ambizioso e senz'altro fuori dalla portata di chi scrive, sia in termini di economia del presente lavoro di tesi, sia perché rappresenta un ambito che, non solo richiederebbe, ma meriterebbe un'indagine approfondita di per sé, e che dunque potrebbe costituire l'oggetto di un'ulteriore indipendente riflessione¹⁵⁰. Piuttosto, quello che vorrei delineare e circoscrivere è solamente il contesto storico-letterario entro cui inserire il *Vangelo occitano di Nicodemo*: per fare ciò bisognerà partire, certamente, dallo *status quaestionis* sulla letteratura di tipo religioso, ma limitatamente a quei 'casi' che – vuoi per condivisione di temi, vuoi perché rientranti entro una medesima tipologia testuale, vuoi perché recepiti come affini o immediatamente connessi a partire dal pubblico più prossimo, e dunque, anche per questo, conglobati all'interno di opere più ampie o articolati e affiancati entro le stesse miscellanee medievali – permettono di spiegare, in una prospettiva programmaticamente intertestuale e comparatistica, il senso profondo del nostro poema.

Sens e razos d'una escriptura è tràdito in due manoscritti occitani esemplati tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo: il ms. fr. 1745 della Bibliothèque Nationale de France a Parigi (**P**) e il ms. Harley 7403 della British Library a Londra (**L**). I due codici, conosciuti già nell'Ottocento dai precedenti editori, sono stati oggetti di studio da parte di Hermann Suchier, il quale dimostra di conoscere anche il codice torinese (**T**) che conteneva una traduzione antico-francese del XIV

¹⁴⁸ ANGLADE 1921b, p. 161.

¹⁴⁹ Le citazioni sono tratte da ANGLADE 1921b, p. 162.

¹⁵⁰ Per una panoramica introduttiva sulla letteratura religiosa in lingua occitana rimando, oltre ad ANGLADE 1921b e a CINGOLANI 1993-1994, pp. 37-55, anche a: ZORZI 1954; VARVARO 1985, 83-137; LAZZERINI 2001, pp. 11-40, 176-184 e 228-231.

secolo del nostro testo¹⁵¹. La possibilità di rintracciare una traduzione-adattamento delle parti finali di *Sens e razos* entro il poemetto catalano *Barons, escoltats un partit* tràdito dal ms. 451 della Biblioteca de Catalunya a Barcellona (C), è un'acquisizione relativamente recente¹⁵². *Sens e razos* è un'opera composita in versi che lega a una traduzione del Vangelo di Nicodemo – incentrato sulla Passione di Cristo e sul *Descensus ad inferos* – la descrizione della Buona Novella, per poi dare spazio alla constatazione, attualizzante, dello svilimento della fede cristiana che lascia presagire l'immediato avvento dell'Anticristo e, di conseguenza, l'avvicinarsi dei Quindici segni del Giudizio¹⁵³. Si tratta, quindi, prima di tutto di un Vangelo, o meglio di un "Evangelo", apocrifo certo, ma comunque un testo che risponde a un intento di evangelizzazione, alla volontà di fornire un "lieto annunzio" attraverso il messaggio della redenzione in Gesù Cristo; messaggio che sta alla base della parabola del Nuovo Testamento¹⁵⁴. È uno scritto sulla Passione, e dunque in qualche modo assimilabile a tutta una serie di opere romanze (e nello specifico occitane) in versi, in prosa, storiche o drammatiche, incentrate sulla morte e la resurrezione di Cristo. È il racconto di una catabasi, un motivo tipico delle letterature indoeuropee che anche la *christianitas* ha fatto proprio e che è possibile rintracciare – pur sotto schemi o declinazioni diverse – in altri testi occitani. È la storia di prodigi futuri che può essere fatta rientrare entro il genere delle *visiones*, in particolare quelle di stampo apocalittico ed escatologico molto care alla cultura medievale¹⁵⁵.

L'intrinseca natura di vangelo, nel senso anche topologico del termine, ovvero "vangelo" come genere, ci permette di mettere *Sens e razos d'una escriptura* in relazione con gli altri esempi, canonici e non, rintracciabili entro il medesimo dominio linguistico; ma anche, più in generale, con tutta la letteratura neotestamentaria. Innanzitutto, emerge la quasi totale mancanza di traduzioni in versi della Bibbia (o di parti di essa) in occitano: il dato è interessante e marca una profonda differenza rispetto all'area galloromanza settentrionale, dove i Vangeli e gli altri libri sacri hanno fornito ai versificatori francesi il soggetto per numerosi poemi; è possibile, come sostiene Paul Meyer, che «s'il a été composé en provençal des poèmes sur la Bible, aucun ne nous est parvenu»¹⁵⁶. Le uniche

¹⁵¹ Lo studio di Suchier sui codici (siglati dall'editore tedesco A e B) si trova in SUCHIER 1883, pp. 481-488. Per un'analisi più dettagliata sui mss. cfr. *infra* § II.2. Sul rapporto tra i due mss. si veda, in particolare, il § II.2.3. La segnalazione di Suchier sul codice di Torino (T) – per cui si veda anche il § II.3.1 – è contenuta in SUCHIER 1884, p. 429.

¹⁵² Per il ms. catalano (siglato C) si veda il § II.3.1. Cfr. anche IZQUIERDO 1994, pp. 21-22 e 26-31; e IZQUIERDO 1997a, pp. 345-355.

¹⁵³ Per una descrizione più dettagliata della struttura del poemetto e delle sue fonti, rinvio al § II.4 (v. *infra*).

¹⁵⁴ Nel Nuovo Testamento, il messaggio evangelico è innanzitutto la proclamazione di Gesù che il Regno di Dio si è avvicinato, quindi la proclamazione degli Apostoli secondo cui – proprio nella vita, morte e resurrezione di Cristo – il Regno di Dio si stabilisce e che la salvezza, il perdono dei peccati e la vita eterna sono offerti a coloro che accolgono la fede.

¹⁵⁵ Naturalmente, anche il *Descensus ad inferos* è, oltre che catabasi, una *visio*. Una 'visione' mediata, più che immediata, visto che viene riferita da due personaggi del testo, redivivi (elemento non trascurabile), attraverso uno 'scritto' che viene quindi metaforicamente 'letto'. Sulle visioni dell'aldilà come genere letterario, cfr. CICCARESE 1990, pp. 266-277.

¹⁵⁶ MEYER (P.) 1898, p. 102, dove si legge anche: «Il peut sembler singulier que ni le Pentateuque, ni le Psautier, ni Job, ni les Évangiles, qui ont fourni aux versificateurs français la matière de poèmes nombreux, n'aient inspiré leurs émules du Midi». Si veda pure CLAVIER 1965, pp. 737-750.

eccezioni sono: una versione dei Salmi penitenziali tradita da un ms. di Avignone (conservato al Musée Calvet) e proveniente dalla certosa di Villeneuve-lez-Avignon; e una parafrasi occitana del salmo 108 (in latino) conservata proprio nel ms. P del *Vangelo occitano di Nicodemo*¹⁵⁷. La sopravvivenza di brevi estratti del *Salterio* non stupisce se si pensa alla centralità ricoperta da tale libro biblico nell'ambito più schiettamente liturgico (dunque anche appannaggio delle masse) e che esso costituisce «le premier livre biblique à avoir été traduit en français, sinon dans une langue romane quelconque»¹⁵⁸. Ma c'è di più: è proprio la storia travagliata delle province meridionali nella prima metà del XIII secolo a fornire, in qualche modo, una spiegazione per la penuria di testimonianze 'metriche' e per l'"eccezione" dei salmi. Con molta probabilità la fine del XII secolo, segnata dall'avanzamento della presa di coscienza religiosa da parte dell'*ordo laicorum*, che si sarebbe a sua volta esplicitata nella costituzione di vere e proprie comunità eretiche (ad es, Catari e Valdesi), avrebbe visto anche nel Midi «une impulsion puissante à la traduction du NT en langue vulgaire», e ciò nonostante non sia immediato «rattacher avec précision les traductions conservées en France, en particulièrement dans le midi, et en Italie, pour ne pas parler de la Catalogne, à ces divers mouvements de libération religieuse»¹⁵⁹. Purtroppo, però, la dura lotta contro il catarismo che troverà la sua espressione più alta nella famosa disfatta di Albi del 1229, segnerà un momento di rottura con la tradizione religiosa 'scritta' precedente, sentita preconceputamente come eretica dalle file della Chiesa ortodossa. Così, ad esempio, il Concilio di Tolosa del 1229, nell'articolo 14, vieterà ai laici il possesso di libri testamentari, con la sola eccezione proprio del *Salterio*, insieme al *Breviario* e alle *Ore della Vergine*, seppur in latino; nel 1234 a Terragona, un'assemblea ecclesiastica conferma l'interdizione per i laici di possedere libri biblici *in romanico*: «ils doivent être remis à l'évêque pour être brûlés». In effetti, tali prescrizioni «rendent compte pour une partie de la rareté des traductions en langue d'oc antérieures au second tiers du XIII^e siècle»¹⁶⁰. Cercando di approcciarsi al fenomeno del *christianisme méridional* e seguendo un taglio comparativo con le produzioni scritte di Francia del Nord e Italia, Geneviève Hasenohr evidenzia:

Impossible à mener, faute de documentation, pour la grande période d'effervescence religieuse des années 1140-1250, la confrontation pouvait se révéler riche d'enseignements, pour la période postérieure, qui vit l'effacement du catharisme en même temps que l'éclosion du mouvement des Spirituels (seconde moitié du XIII^e siècle-premier quart du XIV^e siècle), en attendant le triomphe définitif de l'orthodoxie (XIV^e siècle)¹⁶¹.

Bisogna riconoscere che l'attività traduttiva nel Midi legata al catarismo e al movimento valdese è comunque riuscita a far sfuggire al controllo della Chiesa

¹⁵⁷ L'edizione del Salmi della penitenza e del Salmo 108 si trova in CHABANEAU 1881, pp. 209-241; per il Salmo 108, cfr. anche BARTSCH 1966, pp. 71-75.

¹⁵⁸ DE POERCK 1968, p. 25. A proposito delle traduzioni bibliche in francese, cfr. ACHINARD 1839, PÉTAVEL 1864, ma soprattutto BERGER 1884. Sul *Salterio* francese in generale, si veda SUCHIER 1884, pp. 413-429, e FÖRSTER 1914.

¹⁵⁹ DE POERCK, p. 31.

¹⁶⁰ Le citazioni sono tratte da DE POERCK, p. 32. Si veda anche BERGER 1884, pp. 38-49.

¹⁶¹ HASENOHR 1988, p. 29.

ufficiali documenti esemplati già prima del discrimine del 1250, ma non tanto per le testimonianze metriche addotte poc'anzi, quanto per alcuni limitati esempi di traduzioni in prosa del Nuovo Testamento e in particolare dei Vangeli¹⁶². Se vogliamo, ciò non stupisce se si pensa che nel nord dell'area galloromanza, la «histoire des traductions et adaptations de la Bible en français au moyen âge débute par des ouvrages en prose», che anticipano di almeno quarant'anni (a partire dal 1100 circa) le rispettive traduzioni in versi. Parlando di vangeli, sia canonici che apocrifi, bisogna ricordare che per l'ambito oitanico del XII secolo non sussistono vere e proprie traduzioni-adattamenti in versi, piuttosto è possibile rintracciare testimonianze che ne traggono semplicemente ispirazione¹⁶³. Nel 1204 André de Coutances utilizza ancora liberamente l'*Evangelium Nicodemi* per confezionare il suo *Roman de la Resurrection*, e solo a partire dal pieno XIII secolo le altre due versioni metriche anglo-normanne del vangelo nicodemiano vi si avvicinano più da vicino, con maggiore fedeltà. Allo stesso modo, il poema biblico *Or entendez si faites pais*, del XIII secolo, non si limita a tradurre o adattare i *Vangeli dell'infanzia* latini ma include, in uno spaccato più ampio, il racconto della Passione *Oiez moi trestuit doucement*¹⁶⁴.

Anche per il Sud la situazione non dovrà essere stata molto diversa. In ambito prosastico risulta degno di nota il frammento del *Vangelo di Giovanni* (cap. XIII-XVII), la più antica traduzione occitana giunta fino a noi: di provenienza limosina e in copia unica, il ms. che la contiene (London, BL, Harley 2928) apparterebbe alla seconda metà del XII secolo¹⁶⁵. Mentre sarebbero già del pieno XIII secolo i *Vangeli provenzali* conservati in due redazioni nei codici: Paris, BNF, ms. fr. 6261 (completo, provenzale e del XV secolo) e ms. n.a. fr. 5386 (in precedenza Puget, Archives municipales; frammentario, proveniente dal dipartimento del Var e del XIV secolo). Si tratta di traduzioni condotte sulla base del testo di Alcuino ma che adottano l'antica divisione delle Bibbie linguadociane; questa versione, inoltre, servì da modello per la più antica traduzione catalana dei Vangeli¹⁶⁶.

¹⁶² Come ricorda SMEETS 1968, p. 48, «Les ovres de S. Berger [...] et J. Bonnard [...], parus tous les deux en 1884, ont inauguré une répartition stricte de la matière en deux groupes: celui des traductions-adaptations en prose [de la Bible], celui des traductions-adaptations en vers», e poi «Même abstraction faite de l'origine plus ou moins commune il y a des liens indéniables entre l'expression en prose et celle en vers». Le opere cui si fa riferimento sono: BERGER 1884 e BONNARD 1884.

¹⁶³ Cfr. SMEETS 1968, p. 56.

¹⁶⁴ Cfr. SMEETS 1968, pp. 56-57. Per il *Roman de la Resurrection* di André de Coutances così come per le altre due versioni metriche anglo-normanne di *EN*, v. *supra*, § I.2. Il poema *Or entendez si faites pais* è edito in KRAPPE 1911; sulla tradizione oitanica dei Vangeli dell'infanzia, complessa e non completamente indagata, rimando alle informazioni preliminari di BOULTON 1984, pp. 1-6. Cfr. anche BOULTON 1986.

¹⁶⁵ Oltre BERGER 1889, p. 353 e BERGER 1890, pp. 559-561, cfr. WUNDERLI 1969. Rinvio anche alla scheda 1508 di JAUSS 1968, II, p. 68. Per la questione delle traduzioni della Bibbia in antico-occitano, rinvio anche a BRUNEL-LOBRICHON 1998, pp. 247-254, che non manca di sottolineare i legami tra alcune sillogi contenenti estratti biblici (ad es. Assisi, Biblioteca Chiesa Nuova, ms. 9) e gli ambienti degli Spirituali. Cfr. anche HARRIS 1985, pp. 48-51.

¹⁶⁶ BERGER 1890, pp. 545-546 crede che tale versione sia legata agli ambienti catari e ritiene la traduzione «antérieure sinon au milieu tout au moins à la fin du XIII^e siècle» (BERGER 1890, p. 539), ovvero risalirebbe a un'epoca «où le catharisme n'était pas encore entièrement éteint dans le midi» (DE POERCK 1968, p. 38). Il fatto stesso di prendere come base la Bibbia di Alcuino sembrerebbe un argomento a favore dell'antiorità del testo rispetto alla seconda metà del XIII

L'elemento significativo è che nel ms. fr. 6261, i vangeli provenzali sono anticipati dal testo prosastico di *Lo Génesi*, la cronaca universale del XIV secolo dalla tradizione occitano-catalana che trae spunto dalle storie del Vecchio Testamento e legata oltretutto all'*Evangelium Nicodemi* e allo stesso poema *Sens e razos d'una escriptura*¹⁶⁷.

Se volessimo trasferire lo scarto cronologico oitanico anche nell'ambito occitano, si potrebbe verosimilmente supporre che le prime traduzioni in versi della letteratura neotestamentaria (in senso lato) del Midi risalissero al primo o al secondo quarto del XIII secolo: sono gli anni 'caldi' della lotta al Catarismo, segnati in Linguadoca dal progressivo passaggio politico del potere dai conti di Tolosa e dai re d'Aragona alla corona francese (iniziato nel 1229 e completatosi nel 1271); solo l'area di Montpellier, insieme alla Cerdagna e al Rossiglione continuarono a orbitare nei domini aragonesi, sotto il cosiddetto Regno di Maiorca. Per rafforzare la supposizione suddetta, potrebbe venire in soccorso la *Biblia rimada* di Siviglia, la più antica bibbia catalana esemplata probabilmente nel 1282 in occasione del matrimonio di Marquesa de Cabrera contessa d'Empúries, a cui l'opera è dedicata. La *Biblia* di Siviglia è senz'altro una composizione maestosa, di 11841 ottosillabi, che spazia dal Vecchio al Nuovo Testamento e che ingloba, alla fine, diverse leggende tratte dai vangeli apocrifi¹⁶⁸. Sebbene non esista una coeva "bibbia" occitana di pari natura, è interessante far notare che il testo catalano sia macchiettato qua e là da un certo numero di occitanismi¹⁶⁹. Questo marchio linguistico, se da un lato può apparire normale visti i contatti strettissimi tra Catalogna e Occitania nel XIII secolo, dall'altro potrebbe essere spia dell'uso – da parte dell'autore della bibbia sivigliana – di un antografo occitano, almeno per alcune delle storie che decide di relazionare; e se così fosse, il presunto codice occitano (non pervenuto) dovrebbe risalire grossomodo a un decennio o a un ventennio prima del confezionamento della *Biblia*, insomma almeno agli anni '60-'70 del XIII secolo. Tale idea sarebbe confermata dal fatto che ancora, a quest'altezza cronologica, gli scambi tra le due regioni transpirenaiche erano certo sbilanciati a favore della direttrice est-ovest, piuttosto che nel senso inverso¹⁷⁰. Verosimilmente, saranno sempre da ricollegare alla seconda metà del XIII secolo gli unici due esempi noti di traduzioni occitane in versi di due vangeli apocrifi: i *Vangeli dell'infanzia* (sopravvissuti in tre

secolo (cfr. DE POERCK 1968, p. 24). Quanto alla prima traduzione catalana dei Vangeli, cfr. BERGER 1890, pp. 507-508; BOHIGAS 1930, p. 98; BOHIGAS 1962, pp. 180-183

¹⁶⁷ Per *Lo Génesi*, si veda *supra*, § I.2. Cfr. anche DE POERCK 1968, p. 39.

¹⁶⁸ Il ms. che tramanda l'opera è: Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 7-7-6 (*olim* Y-30-15), del 1350-1360 circa. Tra le leggende apocrife inserite nella bibbia sivigliana ricordo: la leggenda di Giuda, a cui si lega anche la leggenda dei trenta denari; la storia di Pilato; la storia dell'imperatore Vespasiano; alcune di queste leggende si ritrovano nel ms. 1029 della Biblioteca Universitaria di Barcellona, lo stesso codice latore di *E la mira car tot era ensems*, il poema catalano che contiene anche una traduzione dell'*Evangelium Nicodemi*: cfr. *supra*, § I.2 e IZQUIERDO 1997, pp. 145-151. Su queste leggende entro il contesto della *Biblia rimada*, cfr. MOLINÉ I BRASÉS 1911; COROMINAS 1959, pp. 361-383; UKAS 1983, pp. 123-138; IZQUIERDO 1993, pp. 73-84. Per la *Biblia rimada de Sevilla*, cfr. anche BERGER 1890, pp. 507-509; UKAS 1981.

¹⁶⁹ Rinvio alla scheda 1814 di JAUSS 1968, II, p. 83.

¹⁷⁰ Si consideri, inoltre, quanto è stato affermato prima, ovvero la precedenza dell'Occitania nel confezionamento del *Vangelo di Giovanni* (XII secolo) e il fatto che furono i *Vangeli provenzali* del XIII secolo a servire da modello per i primi Vangeli catalani.

redazioni) e il *Vangelo di Nicodemo*, oggetto del presente studio¹⁷¹. Anche in questo caso, è probabile che lo spunto per una compita traduzione degli apocrifi latini sia stato offerto dai modelli oitanici, forse diffusi nel Midi proprio a seguito della ‘conquista francese’ delle regioni meridionali.

Lo spaccato fin qui proposto ha mostrato che anche i *vangeli* – seppure non come forme testuali originali ma in qualità di modelli traduttivi – hanno svolto una funzione importante nella ‘monumentalizzazione’ delle letterature volgari. Ma c’è di più:

Apparaît parallèlement ce qui aurait pu être l’amorce d’un cycle consacré à la vie du Christ et de sa Mère, tout particulièrement attentif aux épisodes les plus émouvants de leur pèlerinage terrestre, la Nativité e la Passion¹⁷².

Nel processo, un ruolo fondamentale fu ricoperto dal *milieu* francescano, e non stupisce se si pensa alla profondità dei legami che, specialmente in Linguadoca, unirono gli Spirituali all’*ordo laicorum* delle città del Sud¹⁷³; dunque, proprio al contesto spirituale andanno ricondotti i racconti consacrati alla vita di Gesù e di Maria¹⁷⁴. Nel Midi tali ‘racconti’ si concretizzano non tanto in cicli ampi e articolati (come possono essere, ad esempio, le *Meditationes vitae Christi*) quanto, piuttosto, in «textes de portée plus limitée [...] et d’inspiration hétérogène», alcuni dei quali impregnati di «merveilleux narratif»: ricordo lo *Sposalizio della Vergine*, la *Leggenda del legno della croce*, i *Vangeli dell’infanzia* e lo stesso *Vangelo di Nicodemo*; e ancora, testi più intimistici «destinés à porter la prière» come le *Ore di contemplazione della croce*, la *Contemplazione della Passione*, il *Débat della Vergine e della Croce* e soprattutto il *Planh* di Maria¹⁷⁵. *Sens e razos d’una escriptura* si inserisce perfettamente in questo quadro, rispondendo anche a quel gusto tipicamente meridionale che vede l’insegnamento religioso emergere in seno alla letteratura più che nella pastorale, prediligendo la rielaborazioni metriche alla concretezza e all’efficacia della prosa; e questo fino alla metà del XIV secolo.

In effetti, il *Vangelo di Nicodemo* non è semplicemente un apocrifo; è un racconto sulla Passione di Cristo: un episodio estremamente significativo della vita del Redentore – soprattutto per le sue implicazioni teologiche e teleologiche – che, pur prendendo le mosse dai Vangeli canonici, presenta una serie di testimonianze parallele sia tra gli stessi apocrifi sia in una miriade di scritti di varia tipologia e finalità. Le cosiddette *Passiones*, ad esempio, ebbero una straordinaria fioritura nel medioevo. Non solo: è proprio la relazione del sacrificio

¹⁷¹ Per i *Vangeli occitani dell’infanzia*, cfr. CARAVAGGI 1963; GIANNINI – GASPERONI 2006.

¹⁷² HASENOHR 1988, p. 31.

¹⁷³ Cfr. almeno MANSELLI 1959, e i saggi contenuti in *Cahiers de Fanjeaux 10* e *Cahiers de Fanjeaux 11*. Una panoramica interessante sul Francescanesimo spirituale in Linguadoca è offerto anche da LÉGLU 2013, pp. 165-184.

¹⁷⁴ A proposito dei capitoli XII-XVII del *Vangelo di Giovanni* in traduzione occitana, presenti nel ms. Harley 2928 e nel ms. 9 di Chiesa nuova di Assisi e riguardanti gli ultimi giorni della vita di Cristo prima della Passione, HARRIS 1985, pp. 48-51, spiega in modo convincente che tutti i temi rievocati in tali estratti dovevano essere particolarmente cari ai francescani e, soprattutto, *iuxta* BRUNEL-LOBRICHON 1998, p. 251, «à la branche la plus radicale de l’ordre, autour de Pierre Jean Olieu, dans le midi de la France».

¹⁷⁵ Cfr. HASENOHR 1988, p. 33.

di Cristo e della sua resurrezione a costituire il primo evento biblico ad avere risonanza in ambito romanzo, e naturalmente l'acquisizione è altrettanto valida per l'area occitana.

Risale all'ultimo terzo del X secolo il frammento volgare rinvenuto ad Augsburg «in cui non è stato difficile riconoscere un minuscolo compendio della Passione»¹⁷⁶. Nonostante si tratti di un lacerto, mi pare significativo quanto scrive Lucia Lazzerini:

Il relitto casualmente sopravvissuto offre spunti di grande interesse anche in rapporto alla successiva evoluzione del dramma sacro. Trascogliendo del racconto evangelico i particolari più densi di *pathos* – gli schiaffi (*alapas*, Io. 19, 3), gli omaggi derisori, l'offerta di aceto come bevanda dissetante – per preparare e potenziare l'impatto emotivo dell'evento centrale, la crocifissione, l'anonimo occitano apre la via che porterà nelle Passioni più tarde a una sconcertante *escalation* della violenza, con aggiunta di torture raccapriccianti e di scherni ovviamente estranei al testo biblico¹⁷⁷.

Già alla fine del § I.2 si accennava alla *Passion di Clermont-Ferrand*, un 'monumento' letterario più ampio e articolato, conservato in un manoscritto della città alverniata e probabilmente esemplato nello *scriptorium* cattedrale della stessa città, se non a Saint-Martial di Limoges¹⁷⁸. In essa si narrano gli avvenimenti tra l'ingresso di Cristo a Gerusalemme e la Pentecoste, «inclusa la discesa agli Inferi, che, estranea al racconto neotestamentario – la fonte è il vangelo apocrifto di Nicodemo –, è qui recepita in ossequio al Simbolo di Nicea»¹⁷⁹. Il dato è estremamente interessante, poiché non solo lo spaccato del *Descensus* ma anche altri parallelismi testuali potrebbero indurre a ipotizzare l'*Evangelium Nicodemi* come ipotesto utilizzato dall'Anonimo della *Passion*.

Tra le più antiche testimonianze degli esordi occitani, un ultimo esempio implicato nella descrizione della *Passio Christi* può essere lo *Sponsus*. Il testo, in realtà, è ben più complesso delle 'Passioni' precedenti: fortemente teatralizzato, esso costituisce un vero dramma liturgico incentrato sulla celebre parabola delle vergini sagge e delle vergini stolte. In esso però trova spazio una breve allusione alla morte di Gesù: «E fu batut, gablet e laidenjet, / sus en la crot pendut e claufiget, / eu monumen desoentre pauset»¹⁸⁰.

Alla luce degli *specimina* addotti sembra delinearsi un quadro chiaro: già tra la fine del X e la prima metà dell'XI secolo – nel contesto storico dell'emergere dei primi documenti romanzati – anche per il versante occitano si ha prova della precoce diffusione del *Vangelo di Nicodemo*; e ciò non stupisce se si considera l'influenza esercitata dalla Passione di Cristo nell'ambito della vita liturgica di

¹⁷⁶ LAZZERINI 2001, p. 14. La trascrizione è abbastanza complessa ma un ingegnoso tentativo di ricostruzione è stato proposto da HILTY 1995, p. 32. Si veda anche HILTY 1994, pp. 231-243; MENEGHETTI 2004, pp. 167-169. HENRARD 2001, pp. 243-256 ipotizza che questo breve testo paraliturgico costituisca una sorta di *planctus* profetico legato al periodo della Natività: cfr. il vaticinio di Salomone nel *Mystère d'Adam*, vv. 805-810 (in AEBISCHER 1964). BISCHOFF 1984, p. 57 ha riscontrato una corrispondenza tra il testo augustano e gli *Oracula Sibyllina*.

¹⁷⁷ LAZZERINI 2001, p. 16.

¹⁷⁸ AVALLE 1962, p. 17 propende per la provenienza da Saint-Martial a Limoges.

¹⁷⁹ LAZZERINI 2001, p. 17.

¹⁸⁰ Si tratta dei vv. 19-21 dell'edizione AVALLE – MONTEROSSO 1965; ma cfr. anche THOMAS 1951, pp. 222-228, e per un'introduzione generale MENEGHETTI 2004, pp. 185-189.

chierici e laici. Tenendo conto della lunga parentesi tra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XIII, dominati soprattutto dall'evoluzione interna al genere lirico profano – ove però si rintracciano vari esempi di canzoni dal contenuto evangelico e religioso – non è casuale se il ritorno a una riflessione *circa religionem* maturi entro la temperie antialbigese e in un rinnovato contesto di impulsi provenienti da Nord. È proprio in questo clima che fanno capolino i testi edificanti e agiografici più significativi del Midi francese e anche i più importanti tentativi di sintesi didattico-enciclopediche necessariamente implicati nell'aura della *Christianitas*; così sono da attribuire al medesimo contesto storico-culturale i nuovi esempi di *Passiones* in voga tra XIII e XIV secolo, e in generale tutti i racconti della *vita Christi*.

Anche l'episodio del *descensus ad Inferos* possiede una lunga storia medievale; in particolare, nel dominio occitano è testimoniato già a partire dall'XI secolo, come si evince dalle allusioni presenti nella *Passion di Clermont-Ferrand* e nell'*Alba bilingue di Fleury*. In quest'ultima, entro un contesto riferito alla Resurrezione, si ha «un *sol*-Cristo, *tenebras* diaboliche e [...] misteriose *poypas*: che saranno per l'appunto il castello del diavolo [...], in conformità all'immagine del Tartaro come cupa fortezza che, già virgiliana (*Eneide* VI, vv. 548-554), trapassa nell'esegesi patristica e nella poesia carolingia»¹⁸¹. Ma la rappresentazione dell'Inferno esemplata nel *Vangelo occitano di Nicodemo* si ricollega genericamente a tutta quella letteratura visionaria che ha come oggetto il viaggio oltremondano. Una letteratura che affonda le sue radici negli albori della cultura indoeuropea e costituita da viaggi, reali o immaginari, che vedono protagonisti personaggi liminari tanto nel Nord quanto nel Sud dell'Europa medievale¹⁸². Le letterature romanze (in particolare quella francese-antica) forniscono un'ampia casistica; il mondo anglo-germanico e quello celtico ne sono ugualmente pieni. Quanto all'Occitania, non si riscontrano storie autoctone, ma bisogna almeno ricordare le traduzioni linguadociane della *Visio Tnugdali*, della *Navigatio sancti Brendani*, della *Visio sancti Pauli*, frutto del passaggio di racconti nordici (soprattutto irlandesi) nel Midi attraverso la mediazione della fondamentale letteratura anglo-normanna e della sempre più imperante letteratura antico-francese *tout court*; un posto a parte merita il testo originale (seppur non originario) del *Viage al Purgatory* di Ramon de Perellos. Tutti questi testi – compreso il *descensus* del vangelo nicodemiano – sono espressione del successo di fonti letterarie apocrife, ma soprattutto sono accomunati dalla descrizione degli abissi infernali: senz'altro scarna ed essenziale quella di *Sens e razos d'una escriptura*, ben più articolata la rappresentazione offerta dalle altre *visiones*.

Il testo relativo al racconto di Tundalo è sopravvissuto in testimonianza unica in un codice tolosano finito di esemplare nel 1466, il ms. 894 della Bibliothèque Municipale di Toulouse: un manoscritto particolarmente interessante per gli studi sulle *visiones* occitane giacché ne preserva anche il *Viage al Purgatory* e la *Visio sancti Pauli*. Ma della *Visio Tnugdali* sarebbe esistita un'altra versione occitana,

¹⁸¹ LAZZERINI 2001, p. 21. Cfr. anche LAZZERINI 1979, pp. 155-156.

¹⁸² Per le narrazioni medievali riguardanti il tema del viaggio nell'aldilà, rinvio agli importanti lavori di CAROZZI 1994a e di POMEL 2001; e al panorama storico-artistico descritto da BASCHET 1993. Ma la bibliografia è vastissima e annovera i contributi di BAR 1946; DAVIDSON 1975; CAROZZI 1983, pp. 423-485; DINZELBACHER 1986, pp. 70-87; CICCARESE 1987; KAPPLER [ET AL.] 1987; ZALESKI 1987; CULIANU 1991; GARDINER 1993.

conosciuta come *Vision de Godalh*, anticamente conservata in un codice del XIII secolo (o del XIV?) oggi perduto, il ms. 4. 22. K della Biblioteca Nazionale di Torino¹⁸³.

Secondo le ricerche più aggiornate, il testo originario della *Navigatio sancti Brendani*, in latino e del X secolo, sarebbe d'origine continentale, forse della bassa Renania, nonostante le affinità tematiche con gli *immrama* irlandesi. L'opera è tradita da circa 100 mss. latini, provenienti da quasi tutti i paesi europei. La versione occitana della *Navigatio sancti Brendani*, anonima e databile al pieno Duecento, è conservata nel codice Parigi, Bibliothèque Nationale, fr. 9759, ai ff. 210r-213r, redatto all'inizio del XV secolo¹⁸⁴. Si tratta di una redazione in prosa che segue un testo scrociato della *Navigatio* latina ed è inserita nel corpo della versione occitana A della *Lengenda aurea* di Jacopo da Varazze, associata da Clovis Brunel all'area catalana, ma più verosimilmente di origine linguadociana¹⁸⁵.

Tra le varie rielaborazioni della leggenda del Purgatorio di San Patrizio, il *Viage al Purgatory* di Ramon de Perellos è particolarmente significativa: «l'autore, infatti, non si limita a riportare il racconto contenuto nel testo di Saltrey (Henry (?) de Saltrey, *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, redatta tra il 1179 e il 1190, opera latina che sancisce [...] il legame tra il Purgatorio e San Patrizio e che conoscerà vastissima diffusione), ma si sostituisce al cavaliere Owein, narrando in prima persona i fatti del viaggio da lui stesso compiuto. Il risultato, il *Viage al Purgatory*, è un testo originale in cui si intrecciano elementi biografici e leggendari»¹⁸⁶. L'opera sarà stata redatta alla fine del XIV secolo ed è riconosciuto che Ramon sia venuto a conoscenza della storia del cavaliere che visita il Purgatorio attraverso una delle tante versioni antico-francesi che circolavano nel Midi già dalla metà del XIV secolo¹⁸⁷. Il testo del *Viage* è

¹⁸³ Cfr. JAUSS 1968, II, p. 249. LACROIX 1847, p. 325, ne fornisce una sommaria descrizione: si trattava di un piccolo manoscritto di 122 fogli, cartaceo e la cui scrittura rimanderebbe ai secoli XIII-XIV; la rubrica iniziale avrebbe riportato: «Aquest libre conpauset lo reverent payre en Xrist frayre Bonaventura, de l'orde dels frayres menors e cardenal, loqual libre trames lo dich cardenal a una menoreta fort devota, laqual havia nom sor Cecilia, loqual libre es appellat *Contemplacion de la vida e miracles de Jhesu Crist*», mentre al f. 101 cominciava la *Vision de Godalh* introdotta dalla rubrica «Una vesion fou facta en Ibernica en l'an de Notre Senhor 1248 qui era lo segond an de papa Eugens quart». Le informazioni desunte dalla lettura di Lacroix sono interessanti: permettono infatti di legare la ricezione della *Visione occitana di Tundalo* all'ambiente dei Frati minori di San Bonaventura; in particolare l'appellativo di *cardenal* attribuito al *Doctor Seraphicus* permette di definire il *terminus post quem* per la composizione della presunta *Contemplacion*, ovvero il 3 giugno 1273.

¹⁸⁴ Per la *Navigatio* occitana, cfr. WAHLUND 1902, pp. 175-198; si veda anche la traduzione inglese di BURRELL 2002a, pp. 231-247.

¹⁸⁵ Torna l'usuale rapporto inestricabile tra Occitania e Catalogna. Cfr. BRUNEL 1935, p. 52, n° 176; BRUNEL-LOBRICHON 1976, pp. 219-265; MEYER (P.) 1898a, pp. 93-137. Sull'origine del testo, risulta illuminante il recente intervento di ZINELLI 2009, pp. 263-350. Quanto alla fortuna occitana e romanza della *Navigatio sancti Brendani* cfr. almeno BURRELL 1998, pp. 21-38 e BARTOLI 1993.

¹⁸⁶ La citazione è tratta dalla *Premessa al Viage al Purgatory* a cura di Margherita Boretti, consultabile su *Rialto*, <<http://www.rialto.unina.it/Prosanarrativa/Viage/Premessa.htm>>. A tale *Premessa* rinvio per le considerazioni riguardanti la biografia di Ramon de Perellos (nobile originario del Rossiglione), i rapporti con Giovanni I d'Aragona (alla base della genesi stessi dell'opera), la cronologia del testo.

¹⁸⁷ La tradizione antico-francese della storia del Purgatorio di San Patrizio è ben più complessa di quella occitana; per un *excursus* generale rinvio alle introduzioni ai lavori di LACHIN 2003 e

tramandato da due ms. occitani: Auch, Archives Départementales du Gers, ms. I 4066 (prima metà del XV secolo) e Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 894 (seconda metà del XV secolo); e da un incunabulo catalano stampato nel 1486, forse a Tolosa, ma andato perduto¹⁸⁸. L'opera è senz'altro più tarda rispetto al contesto traduttivo in cui inserire *Sens e razos* (lo scarto è di circa un secolo), eppure il dato interessante è offerto proprio dalla continuità della tradizione occitano-catalana nell'opera di Ramon de Perellos che ben si accorda con la prospettiva areale che coinvolge la ricezione "mediterranea" dell'*Evangelium Nicodemi*: ancora una volta, è sempre la Linguadoca, con i suoi naturali rapporti con la Catalogna, a fornire il tessuto spaziale per queste storie "visionarie"¹⁸⁹.

Quanto alla *Visio sancti Pauli* occitana, si rintracciano solamente due versioni vernacolari in prosa, tradite da due codici distinti. Nonostante l'esigua tradizione manoscritta, in realtà l'influenza dell'apocrifo paolino nella Francia meridionale risulta più forte e penetrante di quanto non possa sembrare. La cosiddetta versione *R*, ad esempio, è inclusa nel ms. fr. 22543 della BNF (Paris), ossia nel ben noto canzoniere *R* della lirica trobadorica. Il codice è datato al periodo 1292-1326 e risulta di provenienza linguadociana, probabilmente dal tolosano¹⁹⁰. Il testo *R* si trova nella parte finale del manoscritto, prima di due 'supplementi' e inserito in una sorta di piccola miscellanea religiosa (ff. 138v-140r) ove compaiono: l'*Enfant sage*, i sette sacramenti, le sette bontà, i sette peccati mortali, le sette virtù, i dieci comandamenti, dei salassi, il *Romans de mondana vida* di Folquet de Lunel e infine la *Visio* di San Paolo. La seconda versione (*T*) è contenuta nel noto ms. 894 di Tolosa, latore anche del *Viage al Purgatory* e della *Visio* di Tundalo, e di origine tolosano-albigese. Nella 'visione' è descritto il viaggio nel regno dei morti effettuato *in corpore* dall'apostolo, guidato dall'arcangelo Michele.

Malgrado lo schema diegetico di *Sens e razos* – sulla base stessa del modello fornito dall'*Evangelium Nicodemi* – risulti scheletrico ed essenziale, è comunque possibile trovare delle costanti con i testi appena elencati. Il parallelismo tra tutti questi esempi narrativi è rintracciabile sicuramente nella funzione svolta dall'eroe-viaggiatore: anche nel *descensus* nicodemiano, infatti, Gesù Cristo è in qualche modo assimilabile a colui che «traccia un percorso [...] che serve a guidare tutti coloro che sapranno seguire le sue tracce: è quindi, al contempo, colui che esplora l'ignoto, ma anche l'eletto che rende l'inconoscibile più vicino

BARILLARI 2004. Sul problema della dipendenza del *Viage* di Ramon de Perellos da un antigrafo oitanico della prima metà del XIII secolo, cfr. OWEN 1970, i cui argomenti sono stati ripresi e approfonditi da DI FEBBO 2013a e DI FEBBO 2013b, pp. 113-129.

¹⁸⁸ Per l'edizione del ms. di Auch, cfr. BORETTI 2009 e BORETTI 2010; per la vecchia edizione del ms. di Tolosa, cfr. JEANROY – VIGNEAUX 1903, pp. 4-53; La versione catalana, ormai perduta, è edita da MIQUEL Y PLANAS 1914, pp. 133-173.

¹⁸⁹ Ci si è interrogati a lungo sulla veste originale del *Viage al Purgatory*, e la questione resta controversa. È probabile che l'originale fosse occitano e che da questo derivasse un archetipo da cui dipendono i subarchetipi che reggono il ramo catalano e quello occitano. Sulla *vexata quaestio* si vedano COLÓN 1974, pp. 44-60; COLÓN 1980, pp. 429-440 e FINAZZI AGRÒ 1974, pp. 163-179.

¹⁹⁰ Sul canzoniere occitano *R* si vedano almeno TAVERA 1978 e 1992, EUSEBI 1983. Circa la localizzazione di *R*, AVALLE 1993, p. 91 ipotizza un'origine narbonese, mentre l'analisi linguistica di ZUFFEREY 1987, pp. 107-133, indirizza piuttosto verso Tolosa; per altra via si può ipotizzare un rapporto con l'ambiente del *Consistori del Gai Saber*: nuovi aggiornamenti in merito porta BRUNEL-LOBRICHON 1991 in un'approfondita indagine codicologica e iconologica. Per la suddivisione del codice, cfr. ZUFFEREY 1994, p. 6.

al sapere umano»¹⁹¹; allo stesso modo, per quanto quello di Cristo non sia tanto un viaggio allegorico (o meglio, non principalmente), quanto un viaggio storico, è innegabile che dietro la relazione di Leucio e Carino – i due redivivi figli di Simeone che nell’*Evangelium Nicodemi* raccontano ai giudei il *descensus Christi ad inferos* – vi sia la volontà di trasmettere un messaggio edificante (sia per i presenti che per i posteri). Così, il nostro vangelo apocrifio presenterebbe *in nuce* quell’idea di ‘viaggio’ come «realtà ontologica, tematizzata dal pensiero cristiano, in quanto pensiero dell’altrove» che avrà un particolare sviluppo nell’ambito del cattolicesimo medievale¹⁹². La *Visio sancti Pauli* assume, nella prospettiva che sto tentando di offrire, uno statuto peculiare. Essa costituisce infatti uno dei primi testi in cui viene introdotta la descrizione dei tormenti infernali e della beatitudine paradisiaca con finalità didattico-edificanti. Non solo: «l’Apocalypse de Paul est la première à s’intéresser à l’eschatologie immédiate et individuelle»; essa è la prima a «trasferire modalità di giudizio terrene in un aldilà in cui [...] la giustizia divina remunera o punisce le anime in base alle scelte compiute durante la vita terrena da individui ritenuti, per la prima volta, artefici del proprio destino»¹⁹³. Ora, anche se le descrizioni della catabasi si rintracciano fin dalla mitologia greca, il modello della discesa agli inferi ‘medievale’ è in parte diverso: «l’esistenza di una tradizione apocalittica – in cui il contenuto del testo viene presentato come svelamento e rivelazione a un eletto – di origine orientale [...], che si sviluppa dal III secolo a.C. nella cultura giudeo-cristiana ed è rappresentata da testi considerati apocrifi, conduce alla rielaborazione di elementi di antica tradizione concernenti il tema del viaggio nell’aldilà»¹⁹⁴. Un’“apocalittica” esemplata dalla “Visione di Paolo” (non a caso conosciuta anche come *Apocalisse di Paolo*) e che trova ulteriore espressione proprio in *Sens e razos d’una escriptura*, in quel *textus* composto in Occitania che collega in un’unica visione escatologica l’episodio della catabasi (il *descensus ad inferos*) e le profezie visionarie sull’Anticristo e sui *quindecim signa ante iudicium* relazionate nelle porzioni finali del poemetto occitano.

Sens e razos non è dunque solo ‘visione del passato’ – dell’atto fondativo della salvezza cristiana – ma è anche ‘visione del futuro’, di eventi percepiti come imminenti che segneranno il nuovo avvento di Cristo e dunque il pieno godimento dei frutti ultimi della redenzione: la venuta dell’Anticristo, la tribolazione dei *quindecim signa* e il momento vero e proprio del Giudizio Ultimo. Così, l’*historia* indagata dal poemetto occitano è una parabola della ‘redenzione’, che ne costituisce di fatto il principio ordinatore, il *fil rouge*. Ora, proprio la presenza del racconto sull’Anticristo e dello spaccato apocalittico sui Quindici Segni – presentati in una chiara prospettiva attualizzante – non può non suggerire un ulteriore legame con il clima religioso-culturale del Midi tardo-duecentesco, in particolare con l’introduzione delle idee gioachimite. Intorno agli anni ’70 del XIII secolo si diffuse il cosiddetto francescanesimo spirituale che, nel contesto occitano, fu alimentato dalla predicazione di Pietro di Giovanni Olivi a Montpellier e di Ugo di Digne, più a oriente, tra Marsiglia e Hyères, ma anch’esso

¹⁹¹ SERRA 2012, p. 18.

¹⁹² La citazione è tratta da BOLOGNA 1997, p. 267.

¹⁹³ Le due citazioni sono tratte rispettivamente da CAROZZI 1994b, p. 9 e SERRA 2012, p. 22.

¹⁹⁴ SERRA 2012, p. 21. Cfr. anche HIMMELFARB 1985; CAROZZI 1994a, pp. 2-3; POMEL 2001, pp. 26-27.

legato a Montpellier. È infatti noto che i gruppi di Spirituali diffusi nel sud della Francia erano accomunati da alcuni tratti, tra cui una forte attesa apocalittica dell'arrivo dell'Anticristo e del rinnovamento della Chiesa. Credo che un elemento interessante sia costituito proprio dalla centralità del capoluogo linguadociano, in cui era presente un importante «*studium generale* franciscain» entro cui l'attività dell'Olivi si concentra a partire dal suo ritorno in Linguadoca nel 1279-1282 e tra il 1289 e il 1292, quando l'Olivi tornerà a Narbonne, dove «non solo si dedicherà alle sue opere più impegnative (l'edizione della *Summa* e la *Lectura super Apocalipsim*), ma potrà sviluppare con più forza una proiezione della sua opera verso l'esterno della *societas christiana*, proponendo [...] un modello di *perfectio* valido per tutti secondo le proprie possibilità: non solo i professi, ma anche la società laica e i mercanti»¹⁹⁵; in effetti volendo allargare l'area di pertinenza della predicazione del frate spirituale, è possibile richiamare il noto triangolo beghino Narbonne – Béziers – Carcassonne¹⁹⁶. Alla luce di quanto detto, non sarebbe inverosimile supporre che l'origine di *Sens e razos d'una escriptura* sia in qualche modo connessa agli stimoli intellettuali correlati all'operato di Pietro di Giovanni Olivi tra Montpellier e Narbonne a cavallo tra anni '80 e '90 del XIII secolo; in un periodo, dunque, non lontano dalle date di confezionamento dei manoscritti che tramandano il testo occitano. D'altronde, il legame tra *Sens e razos* e gli ambienti degli Spirituali pare suffragato proprio dalla natura stessa dei *codices* latori del poemetto.

L'*excursus* presentato può senza dubbio essere 'illuminante', quantomeno come base necessaria per una corretta contestualizzazione di *Sens e razos d'una escriptura* entro il panorama frastagliato della letteratura religiosa in lingua d'oc. Ma credo che le informazioni più utili – e forse più concrete – siano quelle desumibili dai contesti codicologici entro cui ritroviamo il nostro poemetto occitano. I manoscritti latori del testo verranno analizzati nel § II.1 (v. *infra*); si anticipa solamente che essi sono ascrivibili, per una serie di dati intrinseci ed estrinseci, alla fine del XIII secolo, forse all'ultima decade se non proprio all'ultimo giro di anni. In questa sede, comunque, intendo riflettere sui codici in qualità di miscellanee religiose: l'intento è quello di gettare luce sul contesto ricezionale di *Sens e razos* in modo da illuminare retrospettivamente l'ambiente di produzione del testo.

Il codice parigino **P** è composito e codicologicamente stratificato. Concentriamo l'attenzione sulla porzione del manoscritto in cui è presente *Sens e razos*: si tratta di un complesso di fascicoli in cui sono contenuti 17 testi di variabile estensione e di diversa natura e dove il nostro poemetto primeggia in posizione incipitaria occupando 20 *folia* – contro una media di 3/4 *folia* per testo, ad eccezione dell'ottavo, la *Passio de Sancta Maria*, e dell'ultimo della sezione, la *Vida de sant Alexi*, distesi rispettivamente in 8 e 9 *folia*. Al di là del dato meramente quantitativo, il fatto che *Sens e razos* si trovi ad apertura di sezione potrebbe essere già spia dell'importanza e della centralità ricoperta dall'apocrifo nicodemiano entro il sistema-miscellanea. Inoltre, le altre due opere significative contenute nella medesima partizione codicologica, la *Passio Mariae* e l'agiografia di Sant'Alessio rientrano perfettamente in quel *milieu* storico-culturale del Midi tardo-duecentesco che abbiamo delineato *supra*, alimentandosi delle coeve spinte

¹⁹⁵ MONTEFUSCO 2012b. Si veda anche PIRON 2012a e PIRON 2012b.

¹⁹⁶ Cfr. MONTEFUSCO 2012a, pp. 257-259.

mariane e francescane. Vediamo più da vicino la natura degli altri testi. Le carte immediatamente successive a *Sens e razos* conservano due redazioni occitane delle *Sept Joies de la Vierge*, una attribuita al linguadociano Gui Folcueis (*Sept gaugz de li mayre de Dieu*) e l'altra anonima¹⁹⁷: si tratta di opere d'ispirazione antico-francese che, nel caso di Gui – vescovo di Puy, arcivescovo di Narbona (dal 1259) e futuro papa col nome di Clemente IV (1265-1268) – trovano maggiore giustificazione se si pensa al rapporto intrattenuto con il re-santo Luigi IX (sotto il quale, d'altronde, si assiste al passaggio della Provenza e della Linguadoca entro i domini della corona), e proprio dalle influenze settentrionali deriverà la volontà di cimentarsi in questa prova traduttiva quasi sicuramente risalente agli anni del vescovato di Puy. Da ricordare, inoltre, la solidarietà di Gui Folcueis/Clemente IV con i Domenicani e con l'ordine dei Minori e l'amicizia che lo legò con il frate e medico francescano Ruggero Bacone. Quello delle 'gioie' della Vergine è d'altronde uno dei motivi più rappresentativi della cultura spirituale del medioevo; ugualmente, la centralità della figura di Maria torna in due testi contenuti alla fine della sezione codicologica di nostra pertinenza, nell'inno *Flors de Paradis* (BdT 461.123) e nell'alba religiosa *Esperansa de totz fermes esperans* di Guilhem d'Autpol (BdT 206.1). Fanno seguito, quindi, un estratto del *Breviari d'Amor* di Matfre Ermengau e la lettera in versi inviata da Matfre alla sorella, inframmezzati dal poemetto *Arlabeca*¹⁹⁸. Il passo del *Breviari* corrisponde ai versi riguardanti il tema della *contricio* dei peccati e delle pene infernali: l'estratto si ricollega al generale motivo del "pentimento", entro cui si collocano anche l'*Arlabeca* e la *Confessio* occitana e che trova particolare linfa nell'operato e negli scritti dei principali rappresentanti dello spiritualismo francescano del Midi francese. Inutile ricordare la poliedrica figura di Matfre Ermengau, francescano, *legum magister* e trovatore originario di Béziers. Infine, i testi contenuti alle carte 147a-153a definiscono una piccola antologia calendariale in cui si ravvisa un interesse non solo religioso, ma anche medico e astronomico: e ciò non stupisce se lo si ricollega alla cultura francescana. Non si deve dimenticare, inoltre, la forte vena anti-giudaica che emerge in *Sens e razos*. Anche tale polemica fa sistema con i dati raccolti e trova una certa legittimità nell'operato degli Spirituali linguadociani, coinvolti fin dal XIII secolo nella creazione di una sorta di 'stereotipo anti-giudaico' e in una vera opera di evangelizzazione degli ebrei miscredenti: proprio dalla metà del secolo in avanti si concretizzò il desiderio di una predicazione rivolta agli ebrei.

Volgendo lo sguardo verso **L**, le conclusioni non sono diverse da quanto rilevato per **P** e contribuiscono ad avvalorare ulteriormente la mia ipotesi. Anche in questo caso i testi contenuti nel codice Harley 7403 giocano da tessere per la ricostruzione del nostro mosaico. Innanzitutto, il tenore religioso-edificante della miscellanea si allinea perfettamente con il quadro della sezione di **P** descritta poc'anzi. In secondo luogo, anche in **L** *Sens e razos d'una escriptura* si trova in

¹⁹⁷ Cfr. SUCHIER 1883, pp. 272-283 e 542-548; FABRE 1920; e JAUSS 1968, II, § 978. Per la redazione anonima, cfr. SUCHIER 1883, pp. 85-97 e 515-517; JAUSS 1968, II, § 966.

¹⁹⁸ L'estratto corrisponde ai vv. 15686-1637 dell'edizione AZAÏS 1862-1881 del *Breviari*; cfr. anche RICHTER 1974. La *Pistola a sa seror* di Matfre Ermengau è leggibile in AZAÏS 1862-1881, II, pp. 675-679. Per l'*Arlabeca*, cfr. PULEGA 1983, pp. 251-324 e INDINI 1985.

posizione iniziale¹⁹⁹. Il parallelismo tra i due manoscritti prosegue sul versante del contenuto: oltre ad annoverare il testo di una leggenda (quella del legno della croce), sempre di carattere apocrifo e collegata alla figura di Cristo e della redenzione, **L** come **P** presenta dei trattatelli moraleggianti legati al tema della *confessio*, ugualmente rivolti alla compagine laica e religiosa della società medievale e in cui si ravvisa oltretutto il tipico gusto francescano per il *topos* mariano. Si tratta di due dei pochissimi esempi occitani del genere: il *Pentimento del peccatore*, scritto nel secondo quarto del XIII secolo, introduce la confessione dei peccati con una preghiera rivolta alla Vergine; e il *Doctrinal* di Raimon de Castelnou, risalente alla seconda metà del XIII secolo, rappresenta un catechismo poetico probabilmente destinato alla recitazione pubblica²⁰⁰. Infine, risulta altrettanto interessante la presenza della traduzione occitana dell'*Epistola ad Alexandrum de dieta servanda* (corrispondente a una pozione del famoso e fortunatissimo *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico), un testo di carattere medico-dietetico che può essere, con un minimo di riflessione, ricollegato al contesto francescano, non perché ne costituisca il *milieu* di realizzazione quanto perché fu di certo uno degli ambienti di ricezione e fruizione del testo pseudo-aristotelico²⁰¹. La conclusione credo sia abbastanza chiara: lo scarto cronologico tutto sommato limitato tra la data di composizione di *Sens e razos* e il periodo di confezionamento di **P** e di **L**, permette di ipotizzare con una certa verosimiglianza che l'ambiente di realizzazione dei manoscritti non dovesse essere tanto diverso dal *milieu* in cui contestualizzare il nostro poemetto occitano²⁰².

II. 2 – I manoscritti: **P** ed **L**

La tradizione manoscritta del 'Vangelo occitano di Nicodemo' in versi *Sens e razos d'una escriptura* consta di due testimoni, tradizionalmente siglati dalla critica **A** e **B**, ma che si è deciso di risiglarli come **P** ed **L**, riprendendo la lettera iniziale dei luoghi di conservazione dei manoscritti²⁰³.

II. 2.1 – **P** = Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 1745.

¹⁹⁹ Benché **L** sia acefalo, il fatto che conservi 134 ff. e che – se è giusta la mia ricostruzione – ne dovesse contenere almeno 174 (considerando i probabili fascicoli caduti contenenti la porzione iniziale di *Sens e razos d'una escriptura*: cfr. § II. 2.2), mi induce a pensare che non vi fosse nient'altro prima del *Vangelo occitano di Nicodemo* e che i testi trāditi – integrati della parte mancante del ms. – costituissero il contenuto originario della silloge.

²⁰⁰ Per la *Leggenda della Croce* in occitano, cfr. GRAF 1882, pp. 99-104. Sul *Pentimento*, cfr. SUCHIER 1883, pp. 214-240 e 532-536 (parzialmente edito anche da APPEL 1930, n. 106). Di Raimon de Castelnou, trovatore di probabile origine tolosana, sono pervenute cinque canzoni, un sirventese di dubbia attribuzione e il trattato del *Doctrinal*. Per quest'ultimo, cfr. SUCHIER 1883, pp. 241-255 e 536-539, e l'edizione moderna di GIANNETTI 1988.

²⁰¹ Ciò è comprovato dalla cultura medico-scientifica dei francescani del Midi, in particolare quelli gravitanti attorno alla scuola di Montpellier: cfr. Atti Spoleto, in particolare PARAVICINI BAGLIANI 2012, pp. 3-18, VENTURA (I.) 2012, pp. 49-139 e MARTÍ 2012, pp. 281-308. Sul testo occitano dell'*Epistola* trādita da **L**, cfr. SUCHIER 1883, pp. 201-213 e 529-532; si vedano anche i recenti interventi di ZAMUNER 2003, pp. 739-759, e ZAMUNER 2005, pp. 31-116.

²⁰² Tale prospettiva era stata da me anticipata nell'intervento presentato al *XXVII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes* (Nancy 2013), per cui rinvio a COLLURA 2014b.

²⁰³ Le sigle precedenti sono state attribuite dal primo editore del poema occitano *Sens e razos d'una escriptura*, Hermann Suchier: cfr. SUCHIER 1883, p. 1.

Il codice consiste di una carta iniziale (in apparenza *ex lege*) e di ventitre fascicoli, ventuno quaternioni pergamenacei, un senione e un binione finale, per un totale di 185 ff. della misura di 237-238 x 164-167 mm, racchiusi da un risguardo formato da cinque guardie anteriori in pergamena e da tre fogli di guardia posteriori consustanziali. I fogli pergamenacei seguono la legge di Gregory, essendo disposti cominciando dal lato carne, e fruiscono di una doppia numerazione: antica, del tardo Duecento o del primissimo Trecento, a penna in cifre romane sull'angolo superiore esterno del *recto* dei ff. 2-166; moderna a matita in cifre arabe, nei ff. 1-185, poco sotto la numerazione più antica. Il codice, seppur in origine intitolato, reca in testa al f. 1r un'intitolazione moderna, di mano settecentesca, a penna: *Viel provençal. Traitté des vices et vertus en prose*, in cui si tenta di precisare la lingua e il contenuto del manoscritto. A completare il quadro codicologico, una «Legatura moderna in marocchino color limone, con lo stemma di Francia al centro dei piatti e il titolo, riferito al testo 1, in lettere dorate sul dorso (al presente molto danneggiato nella parte superiore): TRAITTE D[... ..]CES ET VER[... ..]OVENAL»²⁰⁴.

Si tratta di un manoscritto miscelaneo in antico occitano che contiene un indice parziale e venti testi:

indice) f. 1v: indice in occitano dei ff. 1-55, introdotto dalla rubrica *Ayssi come(n)ssa la taula de totz los capitols del libre de uicis ede uertutz*;

1) ff. 2r-105v: redazione A del *Libre de vicis et de vertuz*, versione in prosa occitana della *Somme le Roi*;

2) ff. 106r-122d18: *Sens e razos d'una escriptura*, versione antico-occitana del 'Vangelo di Nicodemo' (ms. A di Suchier; 2430 vv.), con in appendice il racconto dei *Quinze signes de la fin du monde* (ms. A di Suchier; 380 *octosyllabes*)²⁰⁵;

3) ff. 125c-127c: *Sept gauz de li mayre de Dieu*, versione occitana delle *Sept Joies de la Vierge* di Gui Folcueis (ms. B; 300 *octosyllabes*);

4) ff. 127d-130a: redazione occitana delle *Sept Joies de la Vierge* anonime (360 *octosyllabes*);

5) ff. 130b-134d: passo del *Breviari d'Amor* di Matfre Ermengau (frammento O; 658 *octosyllabes*);

6) ff. 135c-136b: *Arlabeca* (ms. Z; 150 versi);

7) ff. 136c-137b: *Pistola a sa seror* di Matfre Ermengau (138 *décasyllabes*);

8) ff. 137c-144a: *Passio de nostra dona sancta Maria* (ms. P; 946 *octosyllabes*);

9) ff. 144b-147a16: *Cofessio*, versione occitana di una formula di confessione latina;

10) f. 147a18-c4: le indicazioni in occitano sulle tredici messe principali dell'anno liturgico;

11) f. 147c5-d15: indicazioni occitane dei giorni per il salasso;

12) ff. 148a-150d: calendario occitano;

13) ff. 151a1-152a31: presagi occitani dalla lettera domenicale e dall'età della luna;

14) ff. 152a32-153a12: indicazioni occitane sui giorni pericolosi;

15) ff. 153a 14-156b24: redazione II dell'*Enfant sage* in occitano (ms. C);

²⁰⁴ Si cita dalla descrizione di GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 68.

²⁰⁵ A differenza di Gabriele Giannini (cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 68), e sulla base di una serie di considerazioni che verranno illustrate meglio nel corso del presente paragrafo così come nel prosieguo della tesi, non considero il *Vangelo occitano di Nicodemo* e il racconto sui *Quinze signes* traditi da P come due testi separati: essi fanno piuttosto parte dello stesso poema, qui oggetto di studio, cominciante per *Sens e razos d'una escriptura*.

- 16) ff. 156b26-157b19: inno occitano alla Vergine, *Flors de Paradis* (BdT 461.123; ms. **B**; 242 vv., *pentasyllabes* e *hexasyllabes*);
 17) f. 157b-d26: *alba* religiosa occitana, *Esperansa de totz fermes esperans* di Guilhem d'Autpol (BdT 206.1; 72 *décasyllabes*);
 18) ff. 158r-166r: *Vida de sant Alexi*, versione occitana della *Vie de saint Alexis* (1118 *octosyllabes*);
 19) ff. 170r-181v: redazione *P*² della versione II dei *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù* (ms. **P**²; 1307 *octosyllabes*);
 20) ff. 182r-185r: salmo latino 108 e parafrasi in occitano (118 versi).

Dunque, secondo una prassi consolidata e comune nel Medioevo romanzo, il codice associa *Sens e razos d'una escriptura* ad altri testi di natura affine, dal momento che solitamente «i testi della letteratura didascalica volgare non viaggiano da soli ma si presentano, nei codici, in compagnia di altri scritti»²⁰⁶. Il manoscritto si compone di due parti ben distinte, come emerge dalla stessa struttura fascicolare, oltre che dalle differenze di *mise en page* e *mise en texte* tra le due parti : I) fasc. I-XXI, ff. 1-169, a cui corrispondono l'indice e i testi 1-18; II) fasc. XXII-XXIII, ff. 170-185, contenenti i testi 19-20. La partizione codicologica era già stata messa in luce da Hermann Suchier per poi essere confermata da Gabriele Giannini, il quale offre un'indagine approfondita condotta sulla complessità del codice²⁰⁷. Limitatamente alla prima parte – quella di mia pertinenza –, è possibile rintracciarvi tre sezioni fondamentali: 1) fasc. I-XIII, ff. 1-105, con indice e testo 1; 2) fasc. XIV-XX, ff. 106-157, con i testi 2-18; e 3) fasc. XX-XXI, ff. 158-169, contenenti il testo 19. Il 'Vangelo occitano di Nicodemo' *Sens e razos d'una escriptura* si trova, dunque, nella partizione I-2. A proposito di tale sezione, Giannini scrive:

I testi in versi e in prosa ospitati dalla sezione 2 si dispongono anch'essi su due colonne di 36 righe per pagina e presentano iniziali filigranate alte 2 righe e segni di paragrafo, oltre che un tocco di rosso costante sulle iniziali di verso, ma il responsabile della decorazione non è identificabile con quello della sez. 1: anche la gotichetta professionale di questo secondo copista si qualifica per la migliore strutturazione, la compostezza e la nitidezza del tracciato, sebbene poi tradisca la medesima matrice grafica transalpina del primo copista e appaia sostanzialmente contemporanea, o di poco posteriore²⁰⁸.

Per la datazione di questa parte del codice, Suchier osserva che nel *Calendario occitano* Tommaso d'Aquino, morto nel 1274 e canonizzato il 18 aprile 1323, non figura come santo, e dunque considera il 1323 come *termine ante quem* per l'esecuzione della sezione 2²⁰⁹. Un *terminus post quem* sicuro è invece costituito dal *Libri de vicis e de vertuz*, tradotto a partire dal compendio didattico-religioso

²⁰⁶ BRUNI 1990, p. 358; ma si veda in generale AVALLE 1985, p. 155, VARVARO 1999, p. 391, e D'AGOSTINO 2001, p. 93.

²⁰⁷ Cfr. SUCHIER (H) 1883, p. 481; e soprattutto GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 71-74, al quale rimando per dettagli codicologici specifici.

²⁰⁸ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 73. Cfr. anche PULEGA 1983, pp. 290-291, per una riproduzione fotografica della c. 135v.

²⁰⁹ Vedi SUCHIER (H) 1883, p. 481. Su San Tommaso d'Aquino, cfr. il profilo di Tommaso Stancati in *DT*, pp. 1241-1249.

composto da fraire Laurent nel 1279. Personalmente attribuirei la «gotichetta professionale di modesto profilo» della sezione 1 proprio agli anni immediatamente successivi il confezionamento della *Somme le Roi* di fraire Laurent, ovvero agli ultimi decenni del XIII secolo. Quanto alla mano 2 (il copista del nostro poemetto), se è vero che le sezioni 1-2 sono apparentemente contemporanee «o comunque caratterizzate da ridotto *décalage*», sarebbe riconducibile, a mio avviso, al primo decennio del XIV secolo, se non addirittura all'ultimo del XIII secolo²¹⁰. Per quanto riguarda l'afferenza territoriale del manoscritto, proprio a partire da un'indagine sul *Calendario occitano*, Suchier stesso indica la diocesi di Agde (Hérault) come probabile area di confezionamento della prima parte del *codex*²¹¹: la moderata ipotesi del filologo tedesco è quindi seguita e approfondita da Giannini, il quale finisce con accoglierne la “valorizzazione” di Brunel:

Non si può pertanto non seguire Brunel Cl. 1935 nella valorizzazione del ponderato suggerimento di Suchier H. 1883, che viene ora applicato all'insieme della silloge, eseguita «aux XIII^e et XIV^e s. dans la diocèse d'Agde»²¹².

Il richiamo alla piccola diocesi di Agde è interessante perché va a corroborare naturalmente «il tenore [...] didattico-religioso di tutti i testi ospitati» nella silloge; una miscellanea, la nostra, organizzata nell'arco di quasi un secolo (dal 1290 ca. al 1374, anno della sottoscrizione in latino del f. 181c27-28),

e per via della collaborazione di più mani, dalle competenze grafico-librarie e dagli intendimenti immediati non sempre omogenei: insomma una sorta di *recueil* dei «“ferri del mestiere” di un chierico o, per meglio dire, di più chierici succedutisi nel tempo»²¹³.

II. 2.2 – L = London, British Library, ms. Harley 7403.

Si tratta di un codice pergameneo, miscelaneo e mediamente composito, databile alla fine del XIII secolo, costituito da 134 ff. della misura di 238-240 x 144-146 mm. (f. 1r: 238 x 145 mm) racchiusi da due fogli di guardia cartacei all'inizio e da tre alla fine (ovvero, di ff. II + 134 + III). Esso è composto da

²¹⁰ La citazione è tratta da GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 74, dove si legge una proposta di datazione un po' più moderata, forse facente capo alla precedente assegnazione di Hermann Suchier: «Le sezioni 1-2 [...] sono riconducibili [...] al primo o al secondo decennio del secolo XIV». SUCHIER (H) 1883, p. 481 assegnava la prima mano «dem Anfang des 14. Jahrhunderts».

²¹¹ Si veda SUCHIER (H) 1883, p. 520. Dall'esame del *Calendario* emerge, infatti, una certa predilezione per i santi di Agde e della sua diocesi, in particolare san Severo, abate di Agde (il 24 agosto), e i santi Tiberio, Modesto e Fiorenza (il 10 novembre). Il 12 novembre, poi, è ricordato come giorno della commemorazione della *translatio* di san Severo. Per maggiori approfondimenti rinvio a GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 74 n. 126 e p. 75 nn. 127, 128, 129, e alla bibliografia ivi contenuta.

²¹² GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 75-76. La citazione tra virgolette uncinata è di BRUNEL 1935, p.46, § 154. La localizzazione di **P** è accettata anche da PULEGA 1983, pp. 256-257 e da INDINI 1985, p. 198.

²¹³ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 76. La citazione nella citazione è di PULEGA 1983, pp. 253-254.

cinque unità non del tutto regolari, seppur strutturate su due tipologie fascicolari: la prima formata da cinque quaternioni (ff. 1r-35v), la seconda da un quaternione e un ternione (ff. 36r-49v), la terza ancora da un quaternione e un ternione (ff. 50v-63v), la quarta da sei quaternioni (ff. 64r-111v), la quinta da tre quaternioni (ff. 112r-134v). Ogni unità corrisponde, praticamente, ad ognuno dei cinque testi traditi da **L**. Ecco la descrizione interna del codice:

- 1) ff.1r-35v: *Sens e razos d'una escriptura*, ovvero il volgarizzamento dell'*EN*;
- 2) ff. 36v-48v: la *Leggenda della croce*, volgarizzamento occ. del *Post peccatum Adae*;
- 3) ff. 50r-63v: volgarizzamento occ. dell'*Epistola ad Alexandrum de dieta servanda*;
- 4) ff. 64r-110v: il *Pentimento del peccatore* in occ.;
- 5) ff. 112r-133v: *Doctrinal* di Raimon de Castelnou.

L venne studiato per la prima e unica volta in modo sistematico da Hermann Suchier proprio in seno alla sua edizione di *Sens e razos d'una escriptura*²¹⁴. Il codice risulta acefalo e lacunoso; infatti, oltre a un ingente numero di carte iniziali, appare chiaro che sono caduti alcuni *folia* proprio nella porzione testuale di nostra pertinenza e mancherebbe anche l'ottava carta dell'ultimo fascicolo. I fogli in pergamena sono disposti secondo la legge di Gregory cominciando dal lato carne; essi presentano un'unica numerazione moderna a matita in cifre arabe sul *recto* di ogni *folium*, sull'angolo superiore destro, in molti casi praticamente illeggibile; alla fine del manoscritto, sul lato interno del foglio di guardia, si trova scritto il numero complessivo delle carte («133 folia») della stessa mano che ha numerato il codice²¹⁵. Sempre attribuibile al catalogatore del codice è la scrizione posta nel *versum* dell'ultima carta, dove compare in alto la segnatura del manoscritto racchiusa tra due barre orizzontali («7403.») cui fa seguito la seguente frase inglese: «A poem on divine subjects written in old French provençal».

Nonostante la varietà codicologica, che dimostra una progressiva stratificazione del codice – non di meno però strutturato sulla base di un chiaro *fil rouge* didattico-edificante –, l'unica mano (o le poche mani, forse due) che lo esempla testimonia una relativa omogeneità di fattura a livello di *mise en page* e soprattutto una generale coerenza grafica: prevale globalmente una *littera*

²¹⁴ Per una sommaria descrizione codicologica di **L** – parzialmente differente dalla mia – rinvio a SUCHIER 1883, p. 484-485. Ma nei suoi *Denkmäler*, oltre al 'Vangelo occitano di Nicodemo' SUCHIER 1883 fornisce anche un'edizione degli altri testi di **L**: della *Leggenda della croce* (pp. 165-200), della *Provenzalische Diätetik*, ovvero il volgarizzamento dell'*Epistola ad Alexandrum* (pp. 201-213), del *Pentimento del peccatore* (pp. 214-240) e del *Doctrinal* di Raimon de Castelnou (pp. 241-255). Prima dell'indagine del filologo tedesco, il catalogo dei manoscritti harleiani del British Museum si limitava a classificarlo e a fornire scarse informazioni: «7403: [Octavo] Poems & prose on sacred subjects, in veri old French & Romance language. Written on Vellum. XIII» (*Catalogue Harleian*, III, p. 530). Si evince che si tratterebbe di un codice *in-Octavo*, pergameneo, attribuito al XIII secolo e contenente testi religiosi in lingua romanza. In realtà la struttura codicologica risulta un po' più complessa, oltre che alterata dalla storia del manoscritto.

²¹⁵ Il catalogatore conta 133 *folia* poiché, numerando il codice, non tiene conto del f. 49, lasciato bianco ma che è comunque parte integrante del senione della seconda unità del manoscritto. Quello che esso sigla con «49» è dunque, in realtà, il nostro f. 50. Dalla nuova numerazione che qui propongo deriva chiaramente un'aporia nel rapporto tra scansione dei testi e *folia* rispetto alla tradizione degli studi sul codice (cfr., ad es., la descrizione interna in ZAMUNER 2003, p. 747 n. 33 e in ZAMUNER 2007, p. 181).

textualis di matrice francese e di buona fattura; i testi sono disposti a piena pagina entro una rilegatura a punta secca e presentano iniziali filigranate di discreta ornamentazione²¹⁶. Naturalmente la pagina risulta maggiormente satura di scrittura nell'opera in prosa (testo 2), meno in quelle in versi, dove c'è sostanziale coincidenza tra scansione metrica e rigo. Inoltre, se nel testo in prosa sono impiegate 18 righe per pagina, nel caso delle opere in versi se ne contano solo 17 (con poche, circoscritte, eccezioni). Lo stato di conservazione del codice è complessivamente buono.

Le caratteristiche materiali del manoscritto mi inducono a ritenerlo un codice riservato a uso privato, costituitosi in un arco di tempo relativamente contenuto per volontà di un committente non necessariamente appartenente alle file del clero ma comunque affiliato, anche indirettamente, all'ambiente religioso francescano (magari spirituale o beghino) entro cui la silloge si è andata progressivamente strutturando.

I fogli che trasmettono *Sens e razos d'una escriptura* non si discostano sostanzialmente dal quadro generale sommariamente descritto. Nello specifico, si nota che la loro misura è di 238-239 x 145-146 mm. (f. 1r: v. *supra*); il testo, disposto in 17 righe a piena pagina entro uno specchio di scrittura di 170-172 x 80-100 mm. rigato a punta secca, è stato copiato dalla mano che esempla l'intero codice (forse in alternanza con una seconda mano) e non presenta molti ritocchi o correzioni su rasura. Come si accennava *supra*, e come evidenziano Suchier e Izquierdo, **L** è acefalo, tanto che il testo del *Vangelo occitano di Nicodemo* ivi contenuto comincia *in medias res*, con i versi «Veias qui es parlar ab tu | Ieu regardiei e ui ih(es)u», ovvero in corrispondenza del v. 1377 del testo *P* tradito dal ms. fr. 1745 (**P**). Immaginando, anche per assurdo, una parziale coincidenza dei testi *P* ed *L*, dunque supponendo che nelle carte iniziali di **L** fossero presenti grossomodo 1376 versi dislocati in *folia* contenenti 34 vv. ciascuno (17 x 2), si arriverebbe a supporre la caduta di 40,47 carte, ovvero – arrotondando per difetto – 40: pur nell'idealità del processo deduttivo, il numero è 'matematicamente perfetto' se si pensa che – data la struttura codicologica essenzialmente basata su quaternioni – 40 *folia* costituirebbero esattamente 5 fascicoli (infatti 5 x 8 = 40). Se fosse vera la mia ipotesi – e personalmente ne sono alquanto persuaso – i versi mancanti di **L** sarebbero con ogni probabilità 1360 (= 34 rr. x 40 ff.), con una

²¹⁶ SUCHIER 1883, pp. 484-485 scrive: «Die ganze Handschrift scheint von einer Hand im Beginne des 14. Jahrhunderts geschrieben zu sein. Die Schrift ist sehr gross und deutlich». Nonostante non abbia svolto un'accurata indagine paleografica, mi pare che si possano forse distinguere due mani del tardo XIII secolo – molto simili nell'uso grafico e distinguibili per il modulo delle lettere – che si alternano nella scrittura. Nel complesso, comunque, il discernimento delle due mani non risulta sempre agevole: bisognerebbe effettuare un'analisi più profonda. Si rintracciano, poi, diverse iniziali di corpo maggiore (più grandi ed edulcorate quelle a capo dei testi, che ricoprono due righe e mezzo, più piccole e semplici quelle che scandiscono i capitoli o le sezioni delle opere e la cui altezza prende due righe). Le iniziali sono alternativamente colorate di blu con filigrane rosse o di rosso con filigrane blu, oppure sono rosse e blu con uno sfondo filigranato rosso o misto. Al f. 36r la rigatura superiore e quella laterale sinistra sono ricoperte da un doppio bordo in filigrana rossa e blu; lo stesso avviene nei bordi sinistri dei ff. 45r, 46r, 48r, 50r, 50v, 51r, 57r, 57v, 58r, 58v, 59r, 64r, 69v, 71v, 73v, 75r, 77r, 83v, 85r, 86r, 86v, 88v, 90v, 93v, 96v, 101r, 106r, 107v (in sostanza nei *folia* in cui compaiono anche iniziali filigranate di modulo maggiore), mentre al f. 112r l'inizio del *Doctrinal* di Raimon de Castelnou è circoscritto entro un bordo rettangolare che cinge per intero la rigatura. Cfr. anche GIANNETTI 1988, p. 111, secondo il quale **L** «si presenta in un provenzale assai corretto, una scrittura ampia ed elegante di facile lettura».

differenza di 16 unità rispetto al testo *P*. In tal caso, da un lato si fa più saldo il legame ‘di tradizione’ tra *P* ed *L* (v. infra, § II.2.3) e dall’altro non sarebbe peregrino pensare che i versi mancanti di *L* facessero parte del Prologo di *Sens e razos* (cfr. infra, <1>), ossia la sezione del testo ontologicamente più instabile e soggetta a variazione²¹⁷.

Il codice non presenta alcun *colophon*, e questo costituisce un limite per una verosimile collocazione spazio-temporale di *L*. Per quel che riguarda la datazione complessiva, un *terminus post quem* può essere senz’altro la scrittura del *Doctrinal* da parte di Raimon de Castelnou, attribuibile agli anni 1280-1290; per il resto, ribadisco per via ipotetica che il codice potrebbe essere collocato nell’ultimo decennio del XIII secolo, almeno da quanto si evince dalla scrittura impiegata e dal generale contesto di produzione di *Sens e razos d’una escriptura* (v. *supra*, § II.1). La localizzazione della copia potrebbe essere avanzata solamente sulla base di un’accurata indagine linguistica condotta su tutto il manoscritto, dato che pensare con certezza al tolosano, al Rouergue o al narbonese solo in funzione dei legami con il già citato Raimon de Castelnou, mi pare arbitrario²¹⁸. In ogni caso, potremmo momentaneamente dare per buona l’ipotesi di Brunel, poi accolta da Giannetti, secondo il quale il codice Harley sarebbe «redatto intorno a Narbona»²¹⁹.

Per quanto riguarda la successiva storia del manoscritto, un’informazione utile deriva da una postilla presente al f. 111r. In effetti, oltre alla presenza di una carta senza alcuna scritta al f. 49, bisogna segnalare un’altro *folium*, sempre di fine fascicolo, il f. 111, che seppur lasciato bianco al momento dell’esemplazione del codice, è stato poi riempito nel *recto* da due mani più tarde: una probabilmente tardo-medievale o proto-moderna che scrive due frasi in latino (un *Miserere*, forse parte integrante dell’antifona *Adoramus te* che segue) utilizzando l’intero specchio di scrittura, e l’altra sicuramente moderna, che di fatto traduce in occitano il secondo dei periodi latini. In basso, una terza mano del XVII secolo – se è giusto quanto leggo nella sottoscrizione – scrive «Leire 1600 Le 12 mars»²²⁰: se così fosse, potremmo immaginare che il ms. fosse passato da Leire, un villaggio nel Leicherstershire, arrivando tra le mani di qualche francofono trapiantato in Inghilterra prima di essere integrato nella collezione dei conti Harley di Oxford e Mortimer²²¹, oppure vi si potrebbe leggere un riferimento al Monastero

²¹⁷ Conducendo all’estremo la mia ipotesi si può immaginare che i vv. 51-1376 di *P* (quelli prettamente peculiari dell’*Evangelium Nicodemi*) facessero sicuramente parte di *L*: si tratta di 1326 vv. perfettamente collocabili in 39 *folia* (infatti $39 \times 34 = 1326$); e, di conseguenza, il *folium* rimanente, necessario per far quadrare i conti rispetto alla strutturazione in quaternioni del codice (bisogna infatti arrivare a 40 per poter sopporre la caduta esatta di 5 fascicoli), avrebbe eventualmente contenuto il *Prologo* di *L*, in 34 versi, anziché i 50 di *P*.

²¹⁸ Purtroppo per limiti di tempo non ho potuto effettuare un’analisi della lingua del manoscritto *L*, neanche limitatamente al testo di *Sens e razos d’una escriptura*. Mi riservo la possibilità di farla in futuro.

²¹⁹ GIANNETTI 1988, p. 111. Si veda anche BRUNEL 1935, p. 7 n° 21.

²²⁰ Non è chiaro se vi sia scritto *1600* o *1620*; in ogni caso, dopo *mars* pare vi siano delle prove di penna: vi si legge <1000>, <100>, <110>, e quest’ultimo numero potrebbe far riferimento al *folium* in questione secondo la numerazione tradizionalmente data al codice. Queste prove di penna, dunque, potrebbero essere state effettuate dallo stesso catalogatore del ms. Harley 7403.

²²¹ Sul fondo Harley del British Museum prima e della British Library poi, da cui proviene il nostro codice, riporto quanto si legge nella scheda consacrata al ms. 7403 dal catalogo on-line della biblioteca londinese: «The Harley Collection, formed by Robert Harley (b. 1661, d. 1724),

benedettino (poi cistercense) di Leyre (o Leire in basco), in Navarra, posto in una delle vie principali del Cammino di Santiago²²².

II.2.3 – Il rapporto tra i manoscritti **P** ed **L**: due redazioni per una versione?

Data la situazione di bitestimonialità entro cui si inserisce il “caso filologico” di *Sens e razos d’una escriptura*, il problema principale che bisogna affrontare prima di procedere con il lavoro di riedizione del testo è quello di capire quale rapporto sussista tra i due testimoni.

Innanzitutto, da un punto di vista macroscopico, strutturale, si evince una stretta parentela fra il testo *P* e il testo *L*, e ciò nonostante quest’ultimo sia stato privato dei primi 1376 vv. Partendo dal punto in cui il confronto è accertabile, ovvero dal v. 1377 del poema, si constata, di fatto, che **L** segue come **P** la fonte principale, l’*Evangelium Nicodemi*, senza alterare l’ordine logico-cronologico dei fatti narrati. Al f. 1r **L** riprende la storia all’altezza dell’apparizione di Cristo a Giuseppe d’Arimatea (<17>, in coincidenza con *EN/B* 15,5) e prosegue, parallelamente a **P**, relazionando e traducendo l’apocrifo nicodemiano fino alla fine. I versi corrispondenti alla parte conclusiva dell’*Evangelium Nicodemi* sono assenti in **L** per via di un guasto meccanico sul codice; guasto che è responsabile della mancata relazione dell’inizio della sezione <30> sulla Buona Novella, che però viene ripresa ‘al millimetro’ al v. 2166²²³. I testi *PL* proseguono di pari passo fino alla chiusura del racconto sull’Anticristo, nonostante bisogna segnalare una lacuna di tradizione (con qualche lacerto) in **L** all’altezza dei vv. 2233-2246, dall’origine certo accidentale, ma non immediatamente reperibile, e l’assenza dei vv. corrispondenti a *P* 2311-2377, venuti meno per la caduta di due *folia* tra le carte 25v e 26r di **L**.

Ma l’accordo tra i due manoscritti si sfalda nell’ultima macrosezione di *Sens e razos d’una escriptura* consacrata allo spaccato escatologico sui quindici segni del Giudizio. La differenza è duplice. Il primo dato significativo consiste nella presenza in **P** di una rubrica ove si legge «Aysso desus es la passion de ihesu cristz | Et aysso son los .xv. signes que veno» (rr. 122d19-20), mentre in **L** l’*excursus* sui *signa* è apposto senza soluzione di continuità con la parte precedente (si veda il f. 27r). Sembra emergere, nel caso di **P**, una manifestazione

1st earl of Oxford and Mortimer, politician, and Edward Harley (b. 1689, d. 1741), 2nd earl of Oxford and Mortimer, book collector and patron of the arts. Edward Harley bequeathed the library to his widow, Henrietta Cavendish, née Holles (b. 1694, d. 1755) during her lifetime and thereafter to their daughter, Margaret Cavendish Bentinck (b. 1715, d. 1785), duchess of Portland; the manuscripts were sold by the Countess and Duchess in 1753 to the nation for £10,000 (a fraction of their contemporary value) under the Act of Parliament that also established the British Museum; the Harley manuscripts form one of the foundation collections of the British Library» (cfr. <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=5166&CoIIID=8&NStart=7403>). Si veda anche *Catalogue Harleian*, III, p. 530, n° 7403, dove si legge solamente: «[Octavo] | Poems & prose on sacred subjects, in very old French & | Romance language. Written on Vellum. XIII».

²²² Questa seconda ipotesi mi pare più verosimile considerando gli stretti contatti tra Occitania e area iberoromanza proprio grazie agli scambi lungo la via per Santiago de Compostela. Sul cammino di Santiago e sugli scambi culturali che ne derivano, si veda almeno SINGUL 2007.

²²³ Il fatto che per questa lacuna di **L** sia possibile ipotizzare coincidenza col testo superstite di **P** (vv. 2132-2165), lo dimostra il venir meno di esattamente 34 vv. (= 17 x 2), ovvero la quantità perfettamente contenuta in un *folium*-tipo del codice londinese.

di consapevolezza dell'origine indipendente dell'ultima sezione rispetto alla macrostoria lineare e programmaticamente orientata comprendente Passione, *Descensus*, Buona Novella e racconto sull'Anticristo; un tratto che in **L** passa sotto silenzio, forse perché l'autore di *L* fa rientrare anche il racconto sui 'quindici segni' in quel 'tutto narrativo' di *Sens e razos*, che altro non è se non la storia della redenzione cristiana. E in effetti, che 'redenzione' sarebbe senza l'acme del Giudizio Universale? Che *Sens e razos* sia il prodotto dell'accorpamento di storie tratte da fonti indipendenti è cosa ben chiara. Se ci fermassimo, dunque, a questo grado di lettura finiremmo per condividere la visione di quanti interpretano il racconto sui 'quindici segni' come indipendente e altro rispetto al *Vangelo occitano di Nicodemo* tradito da **P**. In realtà è proprio il testo *L*, con il suo flusso continuo, a permetterci di andare oltre; e collegandolo a quanto si legge alla fine del racconto dei Segni in **P**, consente di poter affermare che anche l'ultima porzione rientra a pieno titolo nel piano dell'opera ed è parte integrante del poema occitano *Sens e razos d'una escriptura*. Alla fine del testo *P*, precisamente ai vv. 2791-2793, il riferimento alla conclusione del *bastimen* chiude il cerchio apertosi all'inizio dell'opera, quando l'anonimo autore-traduttore afferma: «car qui vol bona obra far, / quove que sia si *bastida* / [...] Tot yssamen vuell yeu *bastir*, / segon mo sen ni mon albir, / una obra bona e covinen» (vv. 6-13); inoltre, secondo la prassi scrittoria di **P**, ogni testo si conclude con la formula *Amen*, che compare solamente alla fine della sezione sui Quindici Segni, dopo il v. 2794. Tutti questi argomenti fanno propendere per l'accoglimento della lettura di Suchier, il quale – a ragione – edita anche la porzione finale sui *signa* di *P* sotto l'unico titolo unitario *Das Evangelium Nicodemi*²²⁴.

La seconda divergenza strutturale riguarda il contenuto dei *signa*, il loro sviluppo specifico. La differenza deriva dalle fonti impiegate e dalle modalità con cui queste vengono utilizzate ed eventualmente commistionate. **L**, infatti, si limita ad accogliere a testo – traducendolo dall'antico francese – il brano sui *Quinze signes du jugement dernier* apposto al dramma anglo-normanno *Jeu* (o *Mystère*) *d'Adam*, probabilmente la più nota versione letteraria sullo spaccato escatologico dei *quindecim signa*²²⁵. **P** conserva, invece, una narrazione più lunga e articolata: dopo alcuni versi introduttivi mutuati in parte dal racconto dei *Quinze signes du jugement dernier*, l'ordine e il contenuto dei 'segni' seguono il modello offerto dal capitolo 141 dell'*Historia scholastica* di Comestore («De signis quindecim dierum ante iudicium»), al quale però vengono intercalati altri 42 versi tratti sempre dal racconto dei *Quinze signes* seguito da **L**. Il *mélange* offerto dal testo *P* era già stato evidenziato da Suchier, per poi essere differentemente interpretato da Paul Meyer. L'editore tedesco era dell'avviso che la narrazione originaria sui *signa*, ovvero il testo ipoteticamente contenuto nella versione da cui deriva anche il brano presente in *P*, si basasse solamente sul modello dell'*Historia scholastica*, e che solo successivamente, in un ramo indipendente della tradizione manoscritta (da cui dunque deriverebbe **L**), alla narrazione originaria fosse stato sostituito il brano dei *Quinze signes*. **P** sarebbe dunque il risultato di una contaminazione tra

²²⁴ È questo il titolo dato da Suchier al poema cominciante per *Sens e razos d'una escriptura*. La parte sui Segni si trova in SUCHIER 1883, pp. 73-84.

²²⁵ Per il *Jeu d'Adam*, si veda l'edizione AEBISCHER 1963. Della versione dei Quindici Segni del ms. **L** Suchier fornisce un'edizione separata: cfr. SUCHIER 1883, pp. 156-164.

queste due tradizioni²²⁶: come ribadisce lo stesso Josep Izquierdo – solidale alla lettura di Suchier –, «its copyist must have had before him both the original version following Comestor and the version following the *Mystère*, and decided to expand Comestor's text by interpolating eighty-two verses from the latter»²²⁷. Di contro, Paul Meyer afferma:

Nous inclinons à croire que le manuscrit de Londres nous donne l'état primitif des deux poèmes: d'abord l'Évangile de Nicodème augmenté d'un morceau sur l'Antechrist, ensuite le poème français des Quinze signes²²⁸.

Meyer non condivide l'idea dell'unità organica di *Sens e razos*, finendo con lo sminuire le stesse similarità stilistiche e metriche tra le prime sezioni del poema e l'ultima, riguardante i quindici segni²²⁹. Non solo, il filologo francese propendeva per l'antiorità del testo *L* essenzialmente in virtù della sua minore estensione²³⁰.

Per quel che mi riguarda, sono propenso a sostenere la prospettiva di Suchier – ugualmente condivisa da Izquierdo – che è in grado di fornire una spiegazione più organica e coerente sul processo di stratificazione testuale che ha dato vita al testo *P* di *Sens e razos*. Innanzitutto è innegabile che fin dall'inizio del poema l'autore-traduttore allude alla parabola della Salvezza rappresentata nella sua storia, chiamando in causa il Giudizio Universale (vv. 27-34); così come solamente alla fine di tutto l'iter salvifico viene detto esplicitamente che l'opera è conclusa (vv. 2791-2793). In secondo luogo,

l'esquema narratiu que uneix la passió de Crist amb la història de l'anticrist, una descripció dels quinze signes i el judici final compta amb altres exemples, francesos i catalans²³¹.

E andrei oltre: dicendo che proprio il rapporto causale e consequenziale tra l'Anticristo e i segni che preconizzano il Giudizio permette di rinsaldare il legame (probabilmente in **P** interrotto a causa della rubrica) tra questi due 'momenti' della storia redentiva. Piuttosto, vista l'importanza della dimensione escatologica di

²²⁶ Cfr. SUCHIER 1883, pp. 492-495.

²²⁷ IZQUIERDO 1997, p. 143.

²²⁸ MEYER (P.) 1898, p. 104.

²²⁹ Sui parallelismi tra i versi delle prime sezioni di *Sens e razos* e della parte sui *signa*, cfr. SUCHIER 1883, p. 493.

²³⁰ Cfr. MEYER (P.) 1898, p. 105: «Bien d'autres poèmes français ont circulé dans le Midi de la France au XIVe siècle e même au XIII siècle. Puis, on aura pensé qu'il était plus correct de donner une suite provençale à un poème provençal, et on aura substitué une composition nouvelle au dit français des Quinze signes. Cette hypothèse nous paraît confirmée par le fait que, dans le manuscrit de Paris, les cinquante premiers vers du poème provençal des Quinze signes ne sont guère autre chose que la copie du commencement du poème français. L'hypothèse inverse nous semblerait peu vraisemblable». Di contro, IZQUIERDO 1997, p. 145 afferma: «Meyer assumes that a French version of the signs was part of the original text. In my view, it is unlikely that the Occitan author should have included in his work a translation from Anglo-Norman as this would have constituted a significant break in the linguistic consistency and continuity of his sources».

²³¹ IZQUIERDO 1994, p. 31. Un testo francese è quello contenuto nel ms. Parigi, BNF, fr. 1444, edito da WALBERG 1928, xlvi-xxv e 63-102. In ambito catalano, per fare un esempio non lontano da *Sens e razos*, si ricordi che il poemetto *E la mira car tot era ensems* oltre a includere una traduzione dell'*Evangelium Nicodemi* inserisce anche la leggenda dell'Anticristo e lo spaccato dei segni del Giudizio. Cfr. IZQUIERDO 1994, pp. 34-38 e IZQUIERDO 1997, pp. 148-151.

Sens e razos, non è un caso se proprio le macrosezioni finali del poema occitano danno vita, in un connubio perfetto e autonomo, a un poemetto catalano (*Barons, escoltats un partit*) che sembra essere una traduzione-adattamento delle parti riguardanti Anticristo e *signa*²³². Infine, non bisogna sottovalutare il fatto che l'Anonimo di *Sens e razos* afferma nel suo *Prologo* (vedi <1>) di tradurre dal latino, ovvero di usare fonti latine, e non fa alcuna allusione a un eventuale *dit* in francese o in anglo-normanno.

Passando dal piano strutturale a quello intersversale, già Suchier – partendo dal presupposto dell'esistenza di una certa organicità nel dettato di **P** ed **L**, di un fondo comune – aveva evidenziato come nessuno dei due manoscritti sia uno il *descriptus* dell'altro²³³. Entrambi, ad esempio, conservano alcune lacune oltre che lezioni ed errori peculiari²³⁴. Tornando alla porzione testuale riguardante la traduzione dell'*Evangelium Nicodemi*, la storia della Buona Novella e il racconto sull'Anticristo, ovvero a quella *pars* che già a livello macro-strutturale dimostra l'organicità del dettato di *P* ed *L* (vv. 1377-2426), voglio a questo punto evidenziare alcuni *loci* in cui la presenza di errori congiuntivi non poligenetici di **PL** permette d'ipotizzare l'esistenza di un archetipo di tradizione (*α*). I casi sono tre.

1) vv. 1426-1427:

	P	L	EN/B
1426	Am tan parletz yrnelamens	Ab tant parlet irnelament	Quidam legis doctor
1427	<u>levetz</u> .j. savis de la ley:	<u>levet</u> .i. savi de la lei:	<u>Levi</u> nomine dixit:

Il v. 1427 appare corrotto in entrambi i testimoni. La soluzione va ricercata proprio nella fonte che ci informa sul nome del 'maestro in Legge': si tratta di *Levi*. L'incongruenza del dettato occitano (che conserva il verbo *levetz/levet*) sarà dovuta al copista di un antigrafo comune ai due manoscritti: l'errore congiuntivo, così, diventa spia dell'esistenza di un 'archetipo'. Stando così le cose, appare naturale ed economico ristabilire la lezione originaria, che doveva essere forse (riproduco secondo **P**) *Am tan parletz yrnelamens / Levis, .j. savis de la ley*.

2) vv. 1555-1556:

	P	L	EN/B
1555	entre lo cals viro Gari	entre los quals viron Carin	Inter quos Carinum et
1556	e <u>Lensimon</u> .j. lur vezi	e <u>Laucision</u> .i. lor vezin	<u>Laucium</u> (<u>Lentius</u> AB) vidimus simul cum eis adess

²³² Per *Barons, escoltats un partit*, contenuto nel ms. 451 della Biblioteca de Catalunya (**C**), vedi *infra*, § II.3.1.

²³³ Cfr. SUCHIER 1883, p. 494.

²³⁴ Per fare solo qualche esempio: **L** conserva una lezione specifica per i vv. 1605-1606, per poi presentare una lacuna in corrispondenza dei vv. 1607-1610; altra lacuna ai vv. 1627-1628 (con probabile lacerto al v. 1626) e ai vv. 1649-1650 (con lacerto al v. 1648); i rimanti del distico 1711-1712 risultano invertiti; errore dovuto alla caduta del v. 1734; inversione dei rimanti nel distico 1823-1824 (dove non è chiaro se siamo in presenza di un errore di **L** o di **P**); evidente *variatio* intraversale nel distico 1909-1910; inversione dei vv. 2027-2028 (con probabile errore); lacuna ai vv. 2234-2236 (ma l'errore o il travisamento della lezione si propaggina ai vv. successivi); lezioni alternative ai vv. 2239-2240; lacuna tra i vv. 2231-2246; inversione dei vv. 2267-2268. **P** conserva un errore al v. 1871 (forse la lezione è diffratta); sembra essere lacunoso all'altezza dei vv 2097-2098 e 2098-2099, oppure è **L** che integra aggiungendo dei particolari; aggiunge un distico tra i vv. 2274-2275 (forse aggiunto rispetto a *Q*, mentre **L** conserva una lezione più genuina?).

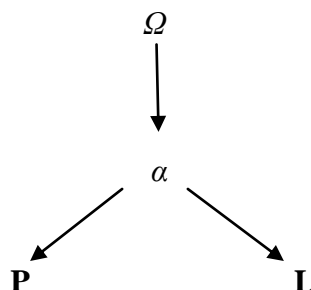
Mi pare evidente che i nomi stravolti di Leucio, *Lensimon* (probabilmente da interpretare come *l'en Simon*: con un riferimento a Simeone, padre dei due fratelli) e *Laucision*, sono da imputare a una già errata lezione archetipica, e che le lezioni superstiti costituiscono, forse, un esempio di *diffrazione*.

3) v. 1725:

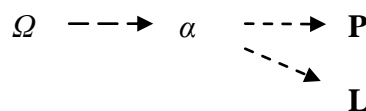
	P	L	EN/B
1725	Ab tan <u>Ifern</u> , lo ducs de mortz	Ab tant <u>Ifern</u> , lo ducs de mort	Tunc <u>Satanas</u> dux mortis

I due testimoni manoscritti leggono *Ifern*, ma si tratta di un eclatante errore, per fortuna facilmente emendabile. Il *ducs de mort(z)* dovrebbe essere in effetti Satana e non la personificazione di Inferno: cfr. *EN/B*, ma anche il v. 1823, «Dis al Satan, senher de mortz» (lezione di **P**).

Pur nella diversità della patina grafica, e ancor più di alcune scelte ‘rielaborative’, la *collatio* tra **P** ed **L** permette di ipotizzare l’esistenza di un volgarizzamento comune da cui derivano i testi contenuti nei due manoscritti: così, l’analisi della *varia lectio* e il confronto con le fonti permettono di definire, in qualche modo, una ‘tradizione con archetipo’. Dagli stringati esempi che abbiamo prodotto si capisce che il legame tra **P** ed **L** è in qualche modo appurabile. Se potessimo procedere, astrattamente, in modo lachmanniano, la presenza di errori congiuntivi e separativi, dunque, porterebbe alla costituzione di uno schema bifido ben chiaro:



Date le premesse e considerata l’attività redazionale dei copisti nei confronti di un testo del genere, percepito come opera ‘collettiva’, non si può non tener conto dell’esistenza di una certa *mouvance*, forse a partire dall’archetipo stesso. Sarebbe meglio strutturare lo *stemma* ‘orizzontalmente’, nel modo seguente:



Alla luce dei dati forniti e delle prime interpretazioni proposte emerge un quadro peculiare, articolato, ma comunque riducibile a una casistica nota. Credo di poter affermare con verosimiglianza che **P** ed **L**, pur palesando dei forti legami

che richiamano il loro far capo a una versione di base comune (Ω), concretamente esemplata dall'archetipo (α), si siano progressivamente distanziati: in particolare per il trattamento della porzione finale sui 'quindici segni', ma anche «sotto il profilo della microvarianza versale o intraversale»²³⁵. I testi *P* ed *L* costituiscono, di fatto, due redazioni relativamente indipendenti di una medesima versione, più coese nelle parti iniziali, più sfaldate in quella finale.

* *

Nonostante la tradizione biredazionale e bitestimoniale potrebbe suggerire l'idea di «dare una doppia edizione»²³⁶ del testo, onde evitare facili contaminazioni ed essere il più conservativi possibile, in questo caso la prevalenza quantitativa (e forse anche qualitativa) dell'uno sull'altro impone di seguire un solo manoscritto. Non resta che editare *Sens e razos d'una escriptura* secondo **P**, l'unico testimone ammissibile per garantire un completo *accessus* al testo; gestendo il manoscritto secondo i dettami della 'nuova filologia', storicizzandolo e tutelando la sua individualità di 'fonte scritta': istantanea sincronica di un *textus* (e di una lingua) nel suo macrotesto miscellaneo, frutto di un determinato contesto ricezionale. Questo, però, non può precludere la possibilità di intervenire 'criticamente' – magari anche in una specifica zona d'apparato, se non propriamente nel corpo dell'edizione – sfruttando **L**, certo, ma anche la tradizione indiretta (v. *infra*, § II.3), oltre che, naturalmente, le fonti latine (v. *infra*, § II.4)²³⁷. Eppure, relegare l'altro testimone occitano in apparato significa far un torto ad **L**, la cui unica colpa (se di "colpa" è lecito parlare) è quella di essere un *codex* acefalo e lacunoso, privo di quelle carte che, se ritrovate, consentirebbero l'allestimento di un'edizione sinottica completa. Così, per garantire un minimo di legittimità alla testimonianza di un manoscritto così intimamente significativo, qual è **L**, si è deciso di farlo parlare *par soi-même*, in *Appendice*, dove troverà spazio una trascrizione diplomatica.

II.3 – La 'tradizione indiretta'

A completare il quadro della diffusione e dell'eco del *Vangelo occitano di Nicodemo* in versi – quantomeno per la porzione corrispondente alla traduzione romanza dell'*Evangelium Nicodemi* e per quella sull'Anticristo – intervengono alcuni esempi di tradizione indiretta: due casi poetici e due prosastici.

II. 3.1 – La notizia di un terzo testimone e l'esistenza di un quarto: due casi di tradizione indiretta

Un terzo manoscritto conteneva una redazione 'indiretta' di *Sens e razos d'una escriptura*. Il codice, siglato **T**, andò distrutto nell'incendio della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino la notte tra il 25 e il 26 gennaio 1904: si tratta

²³⁵ L'espressione è presa in prestito da GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 104.

²³⁶ CONTINI 1977, p. 36.

²³⁷ Per i *Criteri di edizione*, cfr. § II.6.

del ms. la cui segnatura era L.VI.36²³⁸. Le notizie sul codice sono desumibili dalla bibliografia anteriore al 1904. Alla fine del XIX secolo Jean Bonnard ed Hermann Suchier fanno riferimento al contenuto del manoscritto: ai ff. 1r-50r doveva comparire una redazione francesizzata della versione I dei *Vangeli occitani dell'infanzia*, ai ff. 51r-94r era presente un poema antico-francese in *octosyllabes* «il cui nucleo centrale è costituito dalla versione del primo migliaio di versi dell'*Evangelium Nicodemi*»²³⁹. Sulla base delle considerazioni settecentesche di Giuseppe Pasini, in GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 64 si legge:

dalla scheda di Pasini 1749 (p. 499, § CLXXII) deduciamo la precedente segnatura («k. III. 20»), il supporto («Membranaceus»), la consistenza («folia 94»), il formato (essendo catalogato tra i mss. «*In-Octavo*»), il titolo, verosimilmente apposto sulla coperta («*Infantia DOMINI NOSTRI SALVATORI, poeticis numeris descripta*»), infine la datazione proposta dal catalogatore («*sæculi XIV*»)²⁴⁰.

Volgendo lo sguardo ai testi, se per la redazione T dei *Vangeli occitani dell'infanzia* Giannini riesce a recuperare alcuni segmenti testuali o singoli versi stampati tra Settecento e Ottocento, l'impresa risulta più ardua e limitata per la redazione 'francese' di *Sens e razos d'una escriptura*²⁴¹. L'unico nostro appiglio può essere Bonnard, che trascrive *incipit ed explicit* del poemetto, in particolare i primi 9 versi e gli ultimi 32 che qui riporto²⁴²:

Ainsi se treuve et si est voirs / Que de Dieu vient tous bons savoirs, / Et ne vaut tant argens ne ors / Que savoirs qu'est riches tresors, / Mais qu'il soit a droit despendus. / Qui assenera et est mus / Ne se desdie d'escharseté, / Cils quel despent en vanité / N'est pas larges mais degastis.

Et conseille vous que facies / Penitence tant que poures, / Quar pitié ne trouvera / L'ame puis qu'elle y sera (en purgatoire) / Jusques elle soit bien purgee / Et de ses peches delivree. / Prions le seigneur en qui est / Vertu et pouvoir et bonté, / Resplendor et clarté et raie, / Qu'il nous doint penitence vraie, / Nous fasse venir et nous don / Le jour que li rendrons raison, / A son regne que promis a / A ses feals quant lor dira / Et haute vois: Venes, venes, / Li mien amis, et receves / Le regne que vous a donné / Mes peres et apareillé, / En quoi trouveres entresait / Guerredon des biens qu'aves fait. / En apres nous devons prier / Celle qui nous peut fer salver, / La sainte vierge glorieuse, / Mare de Dieu, fille et espouse, / Que prie a Jhesucrist son fill, / Les armes gete de perill / Et nous face per son plaisir / A celle joie parvenir / Ou les saint angle son assis / Lassus en son haut paradis. / Et respondes tout bonement / De bone volenté: Amen.

²³⁸ Sui fondi manoscritti della biblioteca torinese, sulle conseguenze dell'incendio e sul lavoro di restauro, rimando a GORRINI 1905 e a BASSI 1980.

²³⁹ Cfr. BONNARD 1884, pp. 232-234 e SUCHIER 1884, p. 429. La citazione è di GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 64.

²⁴⁰ L'indicazione è confermata da BONNARD 1884, p. 232, § 5 e da CRESCINI-RIOS 1895a, p. 43 e 1895b, p. 9. Per la scheda cui si allude, cfr. PASINI 1749.

²⁴¹ Cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 65-67.

²⁴² BONNARD 1884, pp. 233-234; come dichiara a p. 233, lo studioso francese utilizzò gli estratti messi a disposizione da H. Meille.

Questi versi non trovano corrispondenza né in **P** né in **L**, e non risultano dunque utili per la ricostruzione della *varia lectio*. Per il prologo, è possibile che l'autore-traduttore di **T** abbia voluto dar sfoggio delle proprie conoscenze e qualità stilistiche introducendo un'ulteriore sezione proemiale costruita *ad hoc*²⁴³. Se è vero che il poemetto antico-francese in questione conteneva il primo migliaio di versi del *Vangelo occitano di Nicodemo*, dovremmo supporre che la narrazione degli eventi si interrompesse grossomodo proprio alla morte di Cristo (v. 898), o meglio, immediatamente dopo il *planctus Mariae* al v. 950, prima del racconto riguardante Giuseppe d'Arimatea. Il ruolo centrale della Vergine, infatti, viene esplicitamente ribadito nel finale del testo **T** (v. *supra*)²⁴⁴. Il dato interessante dell'*explicit* è comunque costituito dall'allusione al Giudizio Ultimo e al ritorno di Cristo, elementi che forniscono un elemento di continuità con l'itinerario salvifico proposto dalla complessità del poema occitano *Sens e razos d'una escriptura*.

Nonostante il codice descritto da Pasini potesse essere solamente il lacerto di una silloge ben più corposa (come spesso avviene nel caso di compilazioni di materia didattico-religiosa), è comunque evidente che si trattava di un *liber* dal chiaro intento edificante, forse per una lettura privata, e marcato da una forte devozione popolare: il fatto che tramandasse due vangeli apocrifi, entrambi incentrati sulle figure di Gesù Cristo e della Vergine, mi induce a pensare che **T** fosse stato esemplato in ambienti filo-mariani, forse cistercensi se non addirittura in quegli stessi ambienti spirituali ai quali è possibile ricondurre i mss. principali si *Sens e razos*, **P** ed **L**. Uno spunto di riflessione quasi obbligata, poi, è offerto dalla natura linguistica dei testi traditi, di fatto due 'francesizzazioni' di opere in origine occitane. Data l'altezza cronologica del codice – magari anche del tardo XIV secolo – non è da escludere che l'azione traduttiva rispondesse a una volontà ideologicamente programmatica: legata al processo, tipicamente meridionale, di sostituzione linguistica per il potenziamento del francese²⁴⁵.

* *

Joseph Izquierdo ci informa, inoltre, dell'esistenza di un codice barcellonese quattrocentesco che conterrebbe una traduzione catalana della porzione finale di *Sens e razos* secondo una lezione affine al ms. parigino **P**. Si tratta del ms. 451 della Biblioteca de Catalunya (siglato **C** dallo stesso studioso catalano); le carte implicate nella 'tradizione indiretta' del nostro poema sono i ff. 73v-88v²⁴⁶. Data l'impossibilità di attingere direttamente alle pagine del manoscritto (sia attraverso un esame autoptico sia per mezzo di una semplice riproduzione fotostatica) mi sono limitato a consultarne la bibliografia relativa, e cerco qui di proporre una breve sintesi sull'argomento incentrata in particolare sulle informazioni che

²⁴³ Lo stesso atteggiamento si riscontra nel testo **T** dei *Vangeli occitani dell'infanzia*: cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 65.

²⁴⁴ Il riferimento a Maria, anche come fonte di speranza e tramite per la venuta di Cristo al mondo, torna ugualmente nell'*incipit* del testo **T** dei *Vangeli occitani dell'infanzia*, per cui rimando alla trascrizione fornita da BONNARD 1884, p. 233 e riproposta da GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 65.

²⁴⁵ Un po' come è avvenuto – lo si è detto – nel caso del *Gamaliel* occitano, che sopravvive in numerosi codici francesi del XIV e del XV secolo: v. *supra*, § I.2.

²⁴⁶ Cfr. IZQUIERDO 1994, pp. 21-22, 28-30.

appaiono pertinenti per l'inquadramento generale di *Sens e razos d'una escriptura*²⁴⁷.

Descritto sommariamente nel repertorio di Massó i Torrents, dove viene genericamente attribuito al XV secolo, il manoscritto **C** viene ricondotto da Izquierdo alla prima metà del secolo²⁴⁸. Si tratta di un codice miscelaneo, in ottentoni cartacei, costituito da 103 *folia*, di cui solo 97 risultano utilizzati mentre sono lasciati bianchi gli ultimi 6, «que una mà inexperta curà de macular»²⁴⁹. La miscelanea contiene opere di natura religiosa secondo la seguente scansione testuale:

- 1) ff. 1r-4v, Anonimo, *Contemplació o comiat de la Verge el dimecres sant*;
- 2) ff. 4v-31r, Anonimo, *Passió del Redemptor*, frammentaria e in prosa;
- 3) ff. 31r-38r, Anonimo, *Història de la santa Corona d'Espines*, ma attribuita a san Pere Pasqual;
- 4) ff. 38r-46v, Anonimo, *Història del bon Lladre*, ma attribuita a san Pere Pasqual;
- 5) ff. 46v-54v, Anonimo, *Història dels sants innocents*, ma attribuita a san Pere Pasqual;
- 6) ff. 54v-66v, Anonimo, *Visions profètiques de sant Joan Baptista*, ovvero la *Contemplació de l'Agnus Dei* attribuita a san Pere Pasqual;
- 7) ff. 66v-67v, Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist (IX, cap. 226)*;
- 8) ff. 67v-69r, Anonimo, *Temptacions del diable a l'ànima*;
- 9) f. 69r-v, Papa Giovanni XXII, *Oració*;
- 10) ff. 69v-73r, Anonimo, *l'Assumpció de la Verge*;
- 11) ff. 73v-88v, Anonimo, *Barons, escoltats un partit*;
- 12) ff. 88v-95v, Anonimo, *Aujats la epistola, barós*, ovvero la cosiddetta *Carta tramesa del cel*²⁵⁰;
- 13) ff. 96r-97v, Anonimo, *O, Cors mesquí e pecador!*, un *debat* tra l'Anima e il Corpo²⁵¹.

Il codice risulta bipartito: a una prima parte contenente testi in prosa (ff. 1r-73r: testi 1-10), fa seguito una sezione di opere in versi (ff. 73v-97v: testi 11-13). *Iuxta* Izquierdo, «la primera impressió és [...] que el manuscrit BC 451 recull el principi i el final, respectivament, de deus formes literàries diferents per a la propagació de la pietat popular: la prosa i el vers narratiu»²⁵². La prima sezione costituisce la parte principale del manoscritto; al suo interno è possibile rintracciare una

²⁴⁷ L'esistenza del ms. non risulta dal *Catàleg* della Biblioteca de Catalunya di Barcelona (da cui in avanti BC). Ho tentato più volte di rintracciare una riproduzione del codice ma purtroppo non ho mai ricevuto risposta né dagli uffici della BC né da parte di Josep Izquierdo, che sembra sia uno tra gli ultimi, in termini cronologici, ad aver prodotto dei contributi sul ms. 451. Segnalo, però, il recentissimo catalogo dei mss. delle opere di Francesc Eiximenis (che non sono riuscito comunque a consultare), in cui trova spazio una descrizione del ms. 451: cfr. PUIG I OLIVER – PERARNAU I ESPELT [ET AL.] 2012, p. 541 ss.

²⁴⁸ Un breve accenno al contenuto del codice si ritrova nella sezione *Crònica* del «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya», III (1916), pp. 140-179, a p. 144. Cfr. MASSÓ I TORRENTS 1932, pp. 42-43 e 361-362; IZQUIERDO 1994, pp. 21-22.

²⁴⁹ ARAMON I SERRA 1929 (poi in ARAMON I SERRA 1997a, p. 153, da cui si cita).

²⁵⁰ Di 359 versi, leggibile in ARAMON I SERRA 1929 (poi in ARAMON I SERRA 1997a).

²⁵¹ Del *debat* tra l'Anima e il Corpo, di 100 vv., esiste l'edizione di ARAMON I SERRA 1955 (poi in ARAMON I SERRA 1997b). Per una dettagliata descrizione interna del manoscritto rinvio anche alla scheda manid 1141 di *BITECA* (http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/biteca_en.html). IZQUIERDO 1997a, pp. 346-347 non fa alcuna allusione ai testi 7-9 e tra le opere in prosa annovera i testi 1-6 e 10. Ne deriva che in **C** «trobem, doncs, un totalde deu obres, set de les quals són en prosa i destinades, com el títol d'alguna d'elles indica, a la meditació i la contemplació».

²⁵² IZQUIERDO 1997a, p. 346.

porzione corposa (ff. 1r-66v) caratterizzata da una profonda omogeneità, giacché coincide grossomodo col complesso di narrazioni pie riunite dalla *vulgata critica* sotto il nome di *Històries i contemplacions* e attribuite fino agli anni Ottanta del XX secolo a Pere Pasqual. In effetti, i testi 1 e 3-6 (il testo 2, la *Passió del Redemptor*, invece risulta in qualche modo ‘spurio’ in questa prospettiva) sono stati per lungo tempo attribuiti a questo mercedariano di Valencia che si riteneva vescovo e martire morto a Granada alla fine del XIII secolo. In realtà, come ha provato Jaume Riera, sembra che tale personaggio non sia mai esistito²⁵³.

Rivolgendo l’attenzione al manoscritto, del testo 1, la *Contemplació del dimecres sant*, viene tràdito solamente il finale, per cui è abbastanza evidente la natura acefala di C. Il ms. viene descritto come acefalo a partire da uno dei suoi primi studiosi, Ramon Aramon i Serra, che fornisce anche un breve appunto sulla scrittura impiegata:

És un llibre incomplet – manquen folis al començament – enquadernat en fusta i amb llong de pell, que procedeix de Crespià. La lletra del manuscrit – clara, ben llegible, amb rúbriques i inicials de capítol i de vers colorides – permet datar-lo al segle XV.

Dal confronto con il ms. 559 della Biblioteca de la Universitat de Barcelona (U) – grossomodo coevo al nostro manoscritto e del quale condivide la struttura – Izquierdo ha ipotizzato che i fogli incipitari mancanti di C avrebbero dovuto contenere la *Història de sant Llätzer*, la sesta delle *Històries i contemplacions* un tempo attribuite a Pere Pasqual, presente in U ma assente in C²⁵⁴. Il dato più interessante dello studio del docente valenziano è in ogni caso offerto dalla ricostruzione dell’ambiente culturale e religioso entro cui collocare la costituzione della silloge e, in particolare, il pometto *Barons, escoltats un partit* (la traduzione catalana – o forse sarebbe meglio parlare di ‘riadattamento’ – della porzione finale di *Sens e razos d’una escriptura*)²⁵⁵. Sulla base delle considerazioni di Albert Hauf, il quale identifica il testo ‘spurio’ e comune a C e U – la *Passió del Redemptor* – con una rielaborazione abbreviata delle *Meditationes Passionis*

²⁵³ Cfr. RIERA 1986. Le opere catalane attribuite a san Pere Pasqual erano il *Llibre del Bisbe de Jaén* (o *Bíblia Parva*), la *Disputa del Bisbe de Jaén contra los jueus*, il *Llibre de Gamaliel*, le sei *Històries i Contemplacions*; e *La Destrucció de Jerusalem*. Il principale fautore e responsabile delle errate attribuzioni fu l’editore primonovecentesco dei testi dello pseudo-Pere, Pedro Armengol Valenzuela: cfr. ARMENGOL VALENZUELA 1905. IZQUERDO 1997a, p. 347 scrive: «De fet, sant Pere Pasqual és un invent mercedari del segle XVII, sobre la possible figura històrica d’un bisbe de Jéan, de nom Pere, màrtir a Granada, esmentat per la primera vegada en l’any 1588 per Gonzalo Argote de Molina en el seu llibre *Nobleza de Andalucía* [...]. Aquesta mateixa referència d’Argote de Molina és, en ella mateixa, extremadament sospitosa».

²⁵⁴ Si veda IZQUERDO 1997a, p. 347. Un altro elemento comune tra C e U è la presenza della *Passió del Redemptor*, assente negli altri codici che trasmettono le *Històries i contemplacions*. Bisogna evidenziare, però, che a differenza di C, U non contiene le opere in versi.

²⁵⁵ IZQUERDO 1997a scrive: «Centraré, doncs, el tema d’aquest article en el context testual i cultural més que no en el contingut del poema. La raó de l’interès per aquest context prové del fet que testimonia que durant la primera meitat del segle XV, o, el que és més probable, durant el segon quart d’aquest mateix segle, es copià encara a Catalunya un text escrit durant el segle XIII en una forma mètrica, la de les *noves rimades*, que al principi del quatr-cents estava decaient de forma ostensible com a vehicle narratiu, deixant pas a la prosa» (pp. 345-346). Si veda anche GRIFOLL 1995.

Christi di san Bonaventura, Izquierdo afferma: «Tenim la possibilitat de considerar un ambien franciscà a part de les obres abans atribuïdes a sant Pere Pasqual, i amb tota probabilitat el manuscrit que ens ocupa, BC 451, s'origina en aquels ambient»²⁵⁶.

Venendo al poema *Barons, escoltats un partit*, secondo Izquierdo il testo sarebbe composto da 812 vv. di cui poco più di 600 troverebbero corrispondenza nelle sezioni finali di *Sens e razos* consacrate all'Anticristo e ai Quindici segni del Giudizio. I dati censiti su *BITECA* parlano di 817 vv., mentre dal confronto con nostro poemetto occitano emergerebbe «aproximadament» una coincidenza di 529 versi: per la precisione i vv. 2257-2786 della presente edizione (in riferimento al testo di Suchier, si tratta dei vv. 2255-2784)²⁵⁷. Lo stretto rapporto contenutistico tra *Sens e razos d'una escriptura* e *Barons, escoltats un partit* potrebbe semplicisticamente indurre a pensare che il secondo sia una traduzione catalana del primo. In realtà,

la complexitat de les relacions entre la literatura catalana i occitana, sobretot pel que fa a la literatura religiosa, fan que el concepte de traducció, i fins i tot el de font siguen en ocasions com aquesta insuficients per a determinar les relacions textuais entre tots dos textos²⁵⁸.

Se da un lato Izquierdo riconosce un'unione non desueta tra racconto sull'Anticristo, storia dei quindici Segni e Giudizio Ultimo «en la tradició romanica» – tanto che tale 'unione' può costituire a tutti gli effetti il contenuto di opere in sé concluse –, dall'indagine da esso condotta emerge una non totale corrispondenza tra le lezioni di **P**, **L** e **C**. In particolare, sembra che, nonostante genericamente il dettato di **C** si allinei maggiormente con le lezioni di **P**, bisogna rilevare alcuni elementi specifici. Per la sezione sull'Anticristo, **C** presenta alcune omissioni significative rispetto all'accordo dei due testimoni occitani **PL**, e inoltre sviluppa la narrazione aggiungendo particolari sul carattere e l'educazione dell'antieroe; tanto che il testo conservato in **C** potrebbe costituire una versione ampliata di **PL** oppure la copia di un testo completo da cui **PL** operano una riduzione. La porzione sui Quindici Segni presenta anch'essa uno statuto peculiare: al di là delle aporie tra **P** ed **L** (per cui si veda *supra*, § II.2.3), pare che **C** si accordi maggiormente con la lezione di **P** cambiandone in parte l'ordine dei *signa* e il contenuto di alcuni di essi. Ma è soprattutto nello spaccato del Giudizio finale che le divergenze tra **PL** e **C** si fanno più ampie: le due rappresentazioni, infatti, derivano chiaramente da versioni differenti della storia, senz'altro ben nota

²⁵⁶ Cfr. IZQUIERDO 1997a, pp. 348-349, che associa il ms. 451 della BC alla comunità di beghini catalani (la citazione è a p. 348). L'ambiente beghino e franscescano era, poi, strettamente legato ad Arnau de Vilanova (autore, ad es., dell'*Expositio super Apocalypsi*) e quindi non stranie che la stessa comunità che aveva elaborato o copiato i testi in prosa di **C** avesse anche contribuito alla fortuna della storia dell'Anticristo. Per le considerazioni di Hauf, rimando a HAUF 1981, p. 8, 22 n. 13.

²⁵⁷ Cfr. IZQUIERDO 1994, pp. 21-22 e IZQUIERDO 1997a, p. 345. Nella scheda di *BITECA* relativa a *Barons, escoltats un partit* (textid BITECA 1862), il poema viene attribuito – seppur dubbiosamente – alla prima metà del XIV secolo. Tra le note, oltre al parallelismo con *Sens e razos d'una escriptura*, si legge «Izquierdo compara la versió catalana amb les dues versions occitanes conegudes, que Suchier utilitza a la seva edició, i lliga la seva difusió amb ambients franciscans».

²⁵⁸ IZQUIERDO 1997a, p. 345.

e pluritestimoniata per tutta l'era cristiana²⁵⁹. Infine, lo studio linguistico effettuato da Aramon i Serra sul *debat* tra l'Anima e il Corpo tradito da C, poi generalizzato al resto delle composizioni in versi, permetterebbe di situare anche il poemetto *Barons, escoltats un partit* «dins el català oriental, sinó de creure'l redactat no gaire lluny de Crespià – en el Gironès, tocant a l'Empordà i a la Garrotxa – on fou trobat el manuscrit que el conté»²⁶⁰.

II.3.2 – *Lo Gènesi* e *Gamaliel*: altri esempi di 'tradizione indiretta'?

A chiudere il quadro delle testimonianze collaterali del *Vangelo occitano di Nicodemo* sono due opere in prosa che, per quanto composite e complesse, relazionano tra gli altri anche una parte degli avvenimenti e dei fatti ugualmente constatabili nel poema *Sens e razos d'una escriptura*: si tratta di *Lo Gènesi* e del *Gamaliel*. Ho già accennato ad esse nel § I.2, affrontando la *quaestio* dei volgarizzamenti occitani dell'*Evangelium Nicodemi*: in quella occasione ho tentato di contestualizzarle entro il panorama variegato delle traduzioni romanze del Vangelo di Nicodemo, accennando parzialmente al contenuto e puntualizzando sulla loro tradizione manoscritta plurilingue. Sempre nel § I.2 ho sottolineato come gli studi di Suchier e di Izquierdo abbiano messo in luce alcuni rapporti tra il nostro poemetto e le due opere prosastiche, tanto che sarebbe possibile ipotizzare – sulla base della cronologia relativa dei tre testi – una dipendenza (possibilmente mediata da *step* di tradizione a noi sconosciuti) di *Lo Gènesi* e del *Gamaliel* da *Sens e razos*. Purtroppo non è stato possibile condurre un confronto completo tra i suddetti 'casi traduttivi occitani' di *EN*, e ho solamente evidenziato qualche parallelismo sia nella zona d'apparato giustificativa (cfr. *infra*, § II.6) che nella sezione di *Commento*. In questa sede, dunque, mi limito a ripercorrere la riflessione prodotta dai precedenti studiosi, con l'augurio che in futuro qualcuno possa sviluppare questi spunti.

Per quanto riguarda la cronaca universale *Lo Gènesi*, Suchier fornì l'edizione della porzione dell'opera relativa ai capitoli 12-27 dell'*Evangelium Nicodemi*: essa corrisponde, in pratica, a quell'estratto della Cronaca che si indebita palesemente con *EN/B*. Non solo, l'editore tedesco mise in evidenza una relazione tra la traduzione di *EN/B* 12-17 di *Lo Gènesi* e i vv. 967-2146 del poema occitano *Sens e razos d'una escriptura*²⁶¹. Dal canto suo, Izquierdo tenta di illustrare il rapporto tra *EN/B* e le due traduzioni romanze adducendo il passo del *Descensus* relativo al dialogo tra Adamo e Satana (corrispondente a *EN* 20.1) e conclude:

Without a doubt, *Sens e razos* and *Lo Gènesi* reflect the same version of the *EN*. It is also clear that *Sens e razos* is not dependent on *Lo Gènesi*, since the former translates the entire *EN* and the latter does not²⁶².

²⁵⁹ Purtroppo *Barons, escoltats un partit* sembra sia ancora inedito, e ciò nonostante Josep Izquierdo ne abbia promesso un'edizione in IZQUIERDO 1997a, p. 345. In GUADALAJARA 1996, pp. 221-224 è possibile consultare un buon riassunto del poemetto catalano, ma l'autore sembra non conoscere i rapporti con *Sens e razos d'una escriptura*. Le informazioni riguardanti le relazioni tra **P**, **L** e **C** si desumono da IZQUIERDO 1994, pp. 26-31.

²⁶⁰ ARAMON I SERRA 1955 (poi in ARAMON I SERRA 1997b, p. 176, da cui si cita).

²⁶¹ Per l'edizione si veda SUCHIER 1883, pp. 387-461, per i rapporti tra *Lo Gènesi* e *Sens e razos* si vedano le pp. 506-508.

²⁶² IZQUIERDO 1997, p. 157.

Poi, discutendo la possibilità di una dipendenza contraria, ritiene che anch'essa sia da scartare giacché risulterebbe preclusa «by several textual differences», una delle quali interverrebbe nel passo parallelo a *EN/B* 15.1, dove Nicodemo riferisce l'*exemplum* dell'ascesa di Elia nel paradiso. A detta del *valènciano*,

Sens e razos follows here the text of the *EN* very closely, but the same cannot be said of *Lo Gènesi*, which gives at this point one of its most problematic passages, varying from manuscript to manuscript. [...] *Lo Gènesi* cannot [...] be directly dependent on the Occitan poem, and its author must have had direct access to the textual tradition of the *EN*. To account for the general correspondences between *Sens e razos* and *Lo Gènesi* one might postulate, with Suchier, that the two shared a common source text of the *EN*, which each author treated with some degree of freedom²⁶³.

Credo che il giudizio di Izquierdo sia condivisibile ma è in ogni caso evidente che necessiti di ulteriori approfondimenti. In realtà la stessa edizione di *Lo Gènesi* presa in considerazione per la comparazione è relativa al testo catalano della Cronaca e non a quello 'occitano', e dunque, potenzialmente, potrebbe preservare delle lezioni revisionate e rielaborate; a maggior ragione se si pensa che il racconto sulla 'scomparsa' di Elia – ben noto alla tradizione cristiana – è stato declinato in diversi modi nel medioevo. Non bisogna poi sottovalutare la stessa perturbazione testuale evidente nei manoscritti (a cui allude, d'altronde, lo stesso Izquierdo); per ultimo, il divario tra testo catalano e testo occitano potrebbe essere ulteriormente marcato se si accogliesse la proposta di Philippe Biu che ha rivalutato, in anni recenti, l'ipotesi di un originale occitano anziché catalano²⁶⁴.

Venendo al *Gamaliel*, sempre Josep Izquierdo sottolinea come «the principal source of *Gamaliel* was the Occitan poem *Sens e razos d'una escriptura*». Per comprovare tale asserzione prende in considerazione il già citato dialogo tra Adamo e Satana tratto da *EN/B* 20.1 (v. *supra*) – che mostra identità col dettato sia di *Sens e razos* sia di *Lo Gènesi* –; ma anche il brano riguardante Elia tratto da *EN/B* 15.1 – che dimostra, invece, aderenza solo con il poemetto occitano distanziandosi dalla Cronaca occitano-catalana. Eppure, nonostante la prossimità generale tra il *Gamaliel* e *Sens e razos*, alcune lezioni conservate dalla opera in prosa evidenziano (così come per *Lo Gènesi*) evidenti problemi di trasmissione del testo:

Problems such as these highlight the complex nature of the relationships among the three vernacular texts and urge a thorough study of their textual background to dispel the air of uncertainty and controversy that still hangs about them²⁶⁵.

Non bisogna dimenticare, poi, che i pochi esempi comparativi avanzati da Izquierdo furono condotti sulla base dell'edizione del testo catalano del *Gamaliel* stabilito da Pedro Armengol Valenzuela – l'unica a suo tempo consultabile –, mentre oggi sarebbe molto più interessante effettuare un confronto a tappeto con

²⁶³ IZQUIERDO 1997, p. 159.

²⁶⁴ Cfr. BIU 2003, pp. 229-239, BIU 2009, pp. 537-543, e BIU 2011b, pp. 123-132.

²⁶⁵ IZQUIERDO 1997, p. 163.

la recente edizione dei manoscritti occitani prodotta da Cyril Hershon e Peter Ricketts²⁶⁶.

II.4 – Temi, contenuto, struttura, fonti

*Sens e razos d'una escriptura*²⁶⁷ è un poema religioso in 2794 versi che pur nella sua sostanziale unità gli studiosi precedenti, per ultimo Josep Izquierdo, hanno suddiviso, essenzialmente per una questione di chiarezza espositiva, in tre macrosezioni tematiche – legate oltretutto alle differenti tipologie di fonti utilizzate dall'autore-traduttore –, nonostante bisogna segnalare che Gabriele Giannini nel suo studio codicologico del ms. **P** (e già Raynouard nelle citazioni del *Lexique roman*) pare suggerire l'autonomia dell'ultima porzione del testo consacrata al racconto dei 'Quindici segni del Giudizio'²⁶⁸. In effetti, la *mise en page* del ms. **P**, con le iniziali di modulo maggiore preposte ai vv. 1 (sezione <1>) e 2427 (sezione <32>) – dove compare per lo più una rubrica demarcativa – lascerebbe propendere per l'interpretazione che vuole il racconto occitano sui *Quinze signes* come un'opera a sé stante. Tale opzione codicologica, però, è assente in *L* e contrasta con le parole finali del poema²⁶⁹. Nel contributo contenuto nella "Miscellanea Izydorczyk", Izquierdo scrive:

To facilitate the discussion of the poem, I have subdivided it into three thematic sections, without, however, losing sight of the essential unity of the work. The sections are: (a) a translation of the EN (vv. 1-2144); (b) the legend of the Antichrist (vv. 2145-416); and (c) the fifteen signs before Doomsday and the Last Judgement (vv. 2417-792)²⁷⁰.

In realtà, per quanto riguarda la prima macrosezione, la porzione <1> (vv. 1-50) rappresenta un prologo, estendibile di fatto all'intera opera, mentre all'interno della <13> la diegesi lineare dell'*Evangelium Nicodemi* viene interrotta per introdurre *ad hoc* un *Planctus Mariae* (vv. 899-950); nella seconda macrosezione tematica, la porzione <30> costituisce un *excursus* sulla diffusione della Buona Novella e sulle difficoltà incontrate dagli apostoli e dai discepoli di Cristo durante la loro predicazione, tanto che il racconto relativo all'Anticristo comincia solo al v. 2269 (in corrispondenza di <31>); infine, la "thematic section (c)" di Izquierdo è

²⁶⁶ Cfr. ARMENGOL VALENZUELA 1905 e HERSHON – RICKETTS 2007, pp. 132-327.

²⁶⁷ Sulla base di quanto detto nel § II.2.3, va da sé che parlando del *Vangelo occitano di Nicodemo* faremo riferimento al testo *P*, oggetto della nostra edizione, mentre, quando si vorranno mettere in evidenza alcuni aspetti specifici del testo *L*, in quel caso, se ne farà esplicita menzione.

²⁶⁸ Cfr. l'analisi di SUCHIER 1883, pp. 481-515, e gli studi di IZQUIERDO 1994, pp. 21-31 e IZQUIERDO 1997, pp. 134-145. Per l'indagine su **P**, si veda anche GIANNINI - GASPERONI 2006, pp. 68-77. Nell'analisi di Giannini il codice francese 1745 è siglato però **P**², per differenziarlo dal codice **P**¹ (BNF, n. a. fr. 10435), latore della versione I dei *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù*.

²⁶⁹ Sulla *mise en page* di **P**, sullo statuto della porzione sui 'Quindici segni del Giudizio' e sulla legittimità di considerarla parte integrante del poema occitano *Sens e razos d'una escriptura*, rinvio al § II.2.3 (v. *supra*).

²⁷⁰ IZQUIERDO 1997, p. 135. È opportuno segnalare lo scarto nella numerazione dei versi tra l'edizione Suchier (cui fa riferimento anche Izquierdo) e la presente edizione a partire dal v. 791 del testo di Suchier che corrisponde al nostro v. 793: da questa altezza il fattore di conversione è il seguente: n° verso N.E = n° verso S + 2. Con "Miscellanea Izydorczyk" intendo IZYDORCZYK 1997.

facilmente divisibile nelle porzioni «32» e «33», consacrate, rispettivamente, ai *Quindecim signa* e al momento vero e proprio del Giudizio Ultimo²⁷¹.

Il Prologo «1» di *Sens e razos* era già stato individuato da Meyer, che lo definiva «assez insignifiant»²⁷². Un primo elemento da sottolineare è la possibilità che il testo *L* avesse nelle sue carte mancanti il medesimo contenuto rintracciabile nel ms. **P** e che dunque presentasse bene o male lo stesso “prologo” introduttivo. Se tale ipotesi – a mio avviso per nulla remota – fosse vera, sarebbe possibile rinsaldare ancor di più il rapporto tra *P* ed *L* all’interno della medesima versione²⁷³. In tal caso si potrebbe sostenere in modo più risoluto l’esistenza di un’originale *Ω*, seppur “in movimento”, cui fanno capo i due testimoni manoscritti **P** ed **L** (almeno limitatamente alle prime due macrosezioni del poema); e che dunque i testi *P* ed *L* rispecchino entrambi la veste “originale” della superstite versione bifida del *Vangelo occitano di Nicodemo* uscita dalla penna dell’anonimo autore-traduttore²⁷⁴. A uno sguardo più attento e obiettivo emerge un *incipit* testuale certo usuale e stilisticamente non particolarmente elaborato; eppure risulta interessante – oltre che utile per capire il livello culturale dell’Anonimo elaboratore di *Ω* – il ricorso a certi stilemi retorici e a particolari *topoi* degli *exordia*. Richiamando indirettamente l’attenzione su *materia*, *intentio* e *utilitas*, l’Autore utilizza lo schema scolastico degli *accessus ad auctores* e quindi dimostra di padroneggiare i rudimenti dell’*ars rethorica*. Rientra ugualmente in tale prassi l’allusione di chiara ascendenza patristica dell’«obra» come edificio (cfr. anche, in chiusura, il v. 2791, «mom bastimen»), esemplificata nel ricorso non casuale al termine tecnico *columpnas* (v. 15). Un altro indizio utile risulta dalla dittologia incipitaria: quel *Sens e razos* con cui si apre il *Vangelo occitano di Nicodemo* non può non richiamare – proprio alla luce del quadro retorico appena espresso – la parallela dittologia *sans et matière* tanto cara a Chrétien de Troyes e su cui molti critici si sono soffermati²⁷⁵. Un elemento ulteriore che può essere messo in evidenza è incarnato dai vv. 27-34, ove l’Anonimo – seguendo una prassi tipica dei proemi – riassume brevemente i contenuti dell’opera che si appresta a imbastire, «making mention of the eschatological sections (Antichrist, fifteen signs, Last Judgement), which do not belong to the *EN* but which follow the apocryphon in the poem»²⁷⁶. L’allusione alle altre macrosezioni, il cui contenuto è tratto da ulteriori fonti di cui l’autore di *Sens e razos* disponeva (o materialmente o semplicemente come bagaglio di

²⁷¹ Per una discussione più approfondita delle “porzioni” citate, si veda il relativo commento.

²⁷² MEYER 1898, p. 103.

²⁷³ La verosimiglianza dell’ipotesi è provata dalla possibilità di risalire al numero di fascicoli venuti meno in **L**. Tale numero coinciderebbe, di fatto, con i *folia* necessari a contenere i versi mancanti in **L** secondo quanto si può appurare dal testo *P*. Per una disquisizione più dettagliata rinvio alla descrizione codicologica del codice e al paragrafo consacrato al rapporto tra **P** ed **L**: cfr. §§ II.2.2 e II.2.3.

²⁷⁴ Il “prologo”, in effetti, è il luogo del testo deputato alle rivendicazioni autoriali e dunque rappresenta la sezione tendenzialmente più instabile all’interno di una “storia in movimento”, giacché qualsiasi copista-rielaboratore, in veste di nuovo-autore, potrebbe in potenza piegare il prologo alle proprie esigenze retoriche e didattiche, sconvolgendone l’ipotetico contenuto originale/originario. Il fatto che sia possibile postulare che i testi *P* ed *L* di *Sens e razos* condividessero anche il prologo, permette dunque di ricollegarli allo stesso Autore, seppur ai piani più alti di una tradizione con *mouvance*.

²⁷⁵ Per un maggiore approfondimento, cfr. *Commento a «1»*.

²⁷⁶ IZQUIERDO 1997, pp.135-136.

conoscenze già nella ‘mente del traduttore’), è importante: costituisce infatti uno degli argomenti addotti a conferma dell’appartenenza della sezione sui *quindecim signa* al testo uscito dalla penna dell’Anonimo autore dell’ipotetico Ω , esemplato poi concretamente nel nostro testo *P* trådito dal ms. fr. 1745. Ma forse il dato più significativo si manifesta *in absentia*: in effetti, nonostante non manchino allusioni alla sfera del *sacrum* (partendo dalla stessa definizione della *escriptura* manzonianamente ritrovata, *sancta*; o dal richiamo ai *prophetas* e agli *avangelistas*), gli unici due riferimenti espliciti al dedicatario divino dell’opera sono laconici e si limitano a nominare *Dio*: al v. 14 si legge «e nom de Dieu omnipoten», al v. 50 «e nom de Dieu e dels sieus Sans». Si confrontino, di contro, i versi d’apertura dei tre volgarizzamenti metrici anglo-normanni del Vangelo di Nicodemo in cui compare indistintamente l’intitolazione alla Trinità, accompagnata – nel poemetto di André de Coutances – da un indiretto riferimento anche alla Vergine, «Mére Dieu et fille et espose»²⁷⁷.

Le sezioni <2>-<29> (vv. 51-2146) coincidono con la traduzione vera e propria del *Evangelium Nicodemi*. Si tratta, naturalmente, di un adattamento in versi, ma è innegabile che – pur nel passaggio dal mezzo prosastico a quello poetico, dalla lingua latina a una lingua romanza – la resa del contenuto dell’apocrifo, sebbene non sia letterale, sia tutto sommato fedele e conforme all’antigrafo latino, senza che vi siano particolari manipolazioni: l’autore-traduttore, quindi, avrebbe avuto sicuramente a disposizione un modello latino cui attingere, e pare non disattendere il proposito professato nel suo *Prologo*, quando ai vv. 24-26 afferma: «car tornaray be verament / lo lati em plana paraula / hon non aura bafa ni faula». In particolare, la sezione <2> corrisponde al prologo del vangelo latino, la porzione testuale <3>-<18> coincide col resoconto delle *Gesta Pilati*, mentre <19>-<29> relazionano il *descensus Christi ad inferos*. Purtroppo, l’assenza di un testo critico affidabile dell’*Evangelium Nicodemi* e la conoscenza non completa del contenuto dei numerosi codici latori del testo latino, non ci permettono di risalire in modo preciso al modello usato come antigrafo dall’Anonimo redattore di *Sens e razos d’una escriptura*. Nonostante ciò, già Izquierdo ha messo in evidenza l’afferenza del poemetto occitano alla tradizione B di *EN*, mentre «determining the exact nature of that text and its relationship to other witnesses of *EN* B is a difficult and complex task»²⁷⁸.

La dipendenza del testo occitano da una fonte del tipo *EN/B* emerge fin dall’inizio, dalla presenza del cosiddetto ‘primo prologo’ cominciante con *Ego Eneas hebreus* e dalla contemporanea assenza del ‘secondo prologo’ (tipico di *EN/A*)²⁷⁹: così, ai vv. 51-54 leggiamo «Ieu, Eneas, mayestre dichs / dels Ebrieus, ay trobatz escrigz / lo fagz que fero li juzieu / a Jhesu Cristz lo fil de Dieu». Allo stesso modo, una serie di lezioni presenti in *Sens e razos* (o eventuali lacune) permettono di ricondurlo alla medesima redazione latina. Offro di seguito un quadro schematico delle suddette lezioni²⁸⁰:

²⁷⁷ PARIS – BOS 1885, p. 74, v. 28.

²⁷⁸ IZQUIERDO 1997, p. 136.

²⁷⁹ A proposito della tradizione articolata dell’*Evangelium Nicodemi* e per le relazioni tra i due ‘prologhi’ dell’apocrifo e le redazioni latine A e B, rimando al § I.1.

²⁸⁰ Il quadro, purtroppo, non è completo, ma offre solamente i casi più eclatanti che sono emersi da un confronto tra *Sens e razos* e le lezioni presenti nell’apparato di Tischendorf. Un testo *EN/B* è leggibile in GOUNELLE 1989, ma si tratta di una *Mémoire* inedita e di difficile reperimento e, purtroppo, non ho potuto visionarla. In mancanza di un’edizione critica ragionata delle differenti

<i>Sens e razos</i>	<i>EN/B</i>	<i>EN/A</i>
et <u>Androson</u> e 'n Benjamjn (v. 102)	<u>Androson</u> et Iairus	Alexander et Cyrus
Pilatz respon a los judieus: «Cest es trayst per eyss lo sieus que so que fa es contra vos, de que vos autr' es autoros?» (vv. 119-122)	Dicit Pilatus Quae sunt quae agit et vult solvere legem?	<i>om.</i>
<u>e nom del diable</u> fay auzir <i>los sortzs</i> , e-ls clops corre e salhir; demoniatzs, cexs <u>e gibos</u> motz soven <u>sana</u> , vezen nos, <u>al sapte</u> [...] (vv. 131-135)	hic autem claudos <u>et gibberosos</u> (<i>om. C; gibbosos A</i>), caecos, paralyticos, leprosos, daemoniosos <u>curat in sabbato</u> (<i>om. B</i>) <u>operibus malignis</u> .	iste autem claudos et <i>surdos</i> , paralyticos, caecos et leprosos et daemoniacos curavit de malis actibus.
Pilatz respon: «So non degz far, que ieu fassa denan mi parlar per re del mon lo filh de Dieu [...]». Doncs respondero li juzieu: «Nos no crezem que filh de Dieu sia per re, mays el ho dis». (vv. 139-145)	Advocans ad se Pilatus Iudaeos dicit eis Dicite mihi, quomodo possum ego eum sim praeses regem audire? Dicunt ei Nos non dicimus eum regem esse (<i>om. AC</i>), sed ipse se dicit filium dei et regem.	<i>om.</i>
Pilatz apella <u>son</u> corrieu (v. 159)	Vocans itaque cursorem <u>suum</u>	Advocans autem cursorem
Doncs lo correyeu <u>so mantel pres</u> , de manten en <i>terra-l mes</i> <u>et estendet lo per la via</u> <u>per hon Jhesu passar devia</u> (vv. 169-172)	et <u>tollens faciale suum proiecit</u> <u>ante pedes eius</u>	et faciale quod ferebat in manu sua <i>expandit in terra</i>
Pilatz <u>demand'</u> a <u>son</u> corrieu (v. 185)	Convocans autem Pilatus cursorem <u>suum dicit</u> ei	Advocans autem Pilatus cursorem dixit
l'autr'ier en Jherusalem lay (v. 190)	Dum me mitteres in Ierusalem	Quando me misisti de Ierosolyma <i>ad Alexandrum</i>
' <u>Salva nos</u> , Senher, si te plas, que veray Dieus jestz apellatz! (vv. 205-206)	<u>Salva nos</u> , qui es in excelsis	Salva igitur, qui es in coelis
manda-l <u>sa molher</u> que no-l fassa (v. 269)	misit ad eum <u>uxor sua</u> dicens	matrona ipsius Pilati <i>nomine</i> <i>Procula</i> misit ad eum dicens
Can Pos Pilatz au las novellas, ... e dis a la gen mescrezen: «E ma molher doncas non es d'aquela Ley que vos tenes? Vet vos quez ela m'a mandatz –	Convocans autem Pilatus Iudaeos dixit eis Scitis quia mulier mea cultrix dei est et in iudaismo magis vobiscum sentit. Dicunt ei Iudaei Ita est et nos scimus. Dicit eis Pilatus Ecce misit ad me	<i>om.</i>

versioni di *EN*, ho tentato di ricostruire – ammetto, forse in certi casi con una certa arbitrarietà – le lezioni più vicine a *EN/A* e a *EN/B* attraverso il generale accordo dei mss. censiti da TISCHENDORF 1853 e facenti capo rispettivamente e con certezza alle due famiglie testimoniali principali di *EN*. Così, per *EN/A* ho tenuto in considerazione i codici **D^a** **D^b** **D^c**, mentre per *EN/B* si è ricercato l'accordo tra **ABC**; quando tale accordo era impossibile (in considerazione anche del fatto che **AB** presentano un testo più scorciato rispetto a **C**), ho preso in considerazione la lezione di un singolo manoscritto: in questo caso si è fatto ricorso anche al ms. Lleida, Santa Maria de Vallbona, ms. 3 (**V**).

so sapias e veritatz:
que non li fassa mal ni anta;
que proheta es bona e sancta,
que l'a tota nuegz pantayat,
de mantenem m'o a mandatz».
(vv. 275-286)

dicens Nihil tibi et iusto illi: multa
enim passa sum propter eum in
hac nocte.

ill si gardo que an parlatz! (v.
310)

ipsi videant quid loquantur ipsi videbunt
(locuntur **B**)

Lazarus et Ystorius,
Antonius et Iacobus,
don Johanne e don Samuel,
Zacharias e 'n Raguel,
Gripus, Agripa, Finees,
Joachim e Judas apres.(vv. 353-
358)

Lazarus et Histerius, Antonius et
Iacobus, Annes et Azaras, Samuel
et Damael, Finees et Crispus,
Agrippa et Iudas.

Eliezer et Asterius, Antonius et
Iacobus, Annes, Caras, Samuel et
Isaac, Finees et Crippus, et
Agrippa, Amnes et Iudas.

Cant Pos Pilatz au la razo,
el dis a cels juzieus glotos:
«Baros, per que non respondes
e-ssò que dizo non auzes?»
(vv. 385-388)

Tunc dixit Pilatus Annae et *om.*
Caiphae Nihil respondetis ad ea
quae ist testificantur?

«Per eveja l'an adziratz,
car a lur sabte a obratz
e fachas maravilhas tals
quez anc no fes luns homs
carnals»
(vv. 409-412)

C: Domine, zelum habent in eum,
quia in sabbato curat, et talia signa
facit et mirabilia qualia nullus
homo sub celo facere potuit. Zelum habent, quoniam sabbato
curat.

om.

om.

Dixit eis Pilatus Quale templum?
Dicunt ei Iudaei quod aedificavit
Salomon in XL et VI annis: et iste
dicit dissolvere et aedificare illud
in tribus diebus.

«Baros, aquestz mal no fassas!
Be sapias, non a lunh tortz
per que aia forfacha mortz.
Be say que per las obras grans,
que luns homs no vi sas cemblans,
l'aves tugz adiratz de mortz».
(vv. 502-507)

Nolite malum agere hoc: nihil
enim invenio in eo causam unde
mori debat; sed video quia per
invidiam bonorum operum quae
agit, quia nullus alius super terram
facere potest, et curat omnem
infirmiorem, et quia solvit
sabbatum, eum accusatis et vultis
perdere.

Nolite facere sic: nihil enim
accusantibus vobis eum dignum
mortis inveni, nec de curatione et
violatione sabbati.

«Aras digas, senher, Pilatz,
de sol ayssò la veritatz:
si alcus homs per ren dizia
de Sezar alcuna folia,
non es dignes doncs de morir?»
«Si es» Pilatz lur pres a dir.
«Si aquestz es dignes de mortz
que a Cezar fa mal ni tortz,
ben deu doncas aquestz morir
que-l nom de Dieu cuja delir.»
(vv. 509-518)

C: Dic nobis, si quis Caesarem
blasphemaverit, dignus est morte
anne? Dicit eis Pilatus Dignus
mori. Responderunt ei Iudaei
Quanto magis hic qui deum
blasphemavit dignus est mori.

Per salutem Caesaris si quis
blasphemaverit, dignus est morte!
Iste autem adversus dominum
blasphemavit.

A Jhesum dis: «Que vols que-tz
fassa? (v. 521)

C: et vocavit ad se Iesum et dixit
ei Quid vis ut faciam tibi

et advocans Iesum dixit ei Quid
faciam tibi?

en auta vos crideron tugz (v. 534)

C: Iudaei clamaverunt

Iudaei dicunt Pilato

<i>om.</i>	<i>om.</i>	Dicunt Iudaei Pilato Lex nostra continet Si homo in hominuem peccaverit, dignus est accipere quadragenas una minus; qui vero in deum blasphemaverit, lapidari. Dicit eis Pilatus Ergo secumum legem vestram iudicate eum.
<i>om.</i> Ill dizo: «La veritatz sia! Non aura ja partz sobre nos. Sieus s'ia lo dans e lo pros.» E Nicodemus mantenen respos: « <u>Amen amen amen!</u> » (vv. 614-618)	<i>om.</i> AB: Veritas ipsius accipiat partem et portionem (<i>om. B</i>) cum eo (ipso B). Dicit Nicodemus <u>Amen amen amen</u> .	Dixit Pilatus ad Iudaeos Quid fecit ut moriatur? Dicunt illi Quia dixit se filium dei esse et regem. Veritatem ipsius accipias et portionem cum ipso. Dixit Nicodemus Amen.
«Sabtes era <u>cora salutz mi detz Jhesus</u> , nostre Salvayre» (vv. 638-639)	Sabbato fuit <u>quando me Iesus sanum facit</u> .	Sabbatum.
de mantenen vi, <u>sals e sas</u> . (v. 656)	AC: statim <u>sanus factus sum</u> e vidi.	et vidi statim.
Trenta e .v. ans avia estatz malauta d'una efermetatz c'om ' <u>fluxus sanguinis</u> ' apella; <u>ar soy sana</u> , bona e bella. (vv. 667-670)	<u>Fluxum sanguinis patiebar</u> annis duodecim (<i>om. A</i>), <u>et statim sana facta sum</u> .	Fluens sanguine eram ab annis duodecim, <i>et tetigi fimbriam vestimenti eius</i> , et statim fluxus sanguinis mei stetit
Ganre y ac d'autres guirens que affermero veramens <u>que Crist era vera propheta</u> . Cascus dizia cauza aperta denan totz e denan Pilatz: (vv. 677-681)	Et alii quidam, multitudo virorum ac mulierum, clamaverunt dicentes <u>Hic homo propheta est</u> , et daemonia illi subiecta sunt. Magistri nostri quare ei subiecti non sunt?	Et alii quidam ex multitudine Iudaeorum viri et mulieres, clamaverunt Vere filius dei iste qui solo verbo omnia sanat, et daemonia ei per omnia subiiciuntur. <i>Dicit Pilatus ad illos qui dixerunt Daemonia illi subieccta sunt</i> , Et magistri vestri quare ei subiecti non sunt? <i>Dicunt Pilato Nescimus</i> .
Après ayssó a digz Pilatz als juzieus fels escumergatz: «Aduzes me say vostre rey e diray li sentencia e ley». Vet vos Ihesus davan Pilatz, vezen de totz l'a razonatz, ab pietatz li pres a dir: «Tu jestz pauzatz el meu albir, juzizi volo que jeu ti do ades morras senes perdo. Tos juzizis er totz aytals <u>segon los uzes primayrals</u> : premieyramens seras batutz, pueys en apres en cros pendutz, <u>daus cascun las .j. companho, et ambeduy seran layro.</u> » (vv. 793-808)	V: Tunc Pilatus iussit solvere illum et duci ante tribunal suum ubi sedebat, et prosecutus est hiis verbis dicens adversus Ihesum Sententua tua hic est Gens tua increpavit te tanquam regem: ideoque decrevi primum flagellari te <u>secundum statuta priorum patrum</u> , deinde allevari in cruce <u>in loco quo duo teneant maligni</u> .	Tunc iussit Pilatus adduci illum ante tribunal ubi sedebat, et prosecutus est his verbis dicens sententia Pilatus adversus Iesum Genus tuum comprobavit te ut regem: propterea praecipio te primum flagellari secundum statuta priorum principis, deinde praecepit allevari eum in cruce in eo loco ubi tentus est, et duo maligni cum eo, <i>quorum nomina sunt haec Dismas et Gestas</i> .
<i>om.</i>	<i>om. AB</i>	Iussit vero Pilatus post sententiam titulum scribi litteris hebraicis

E cant venc a l' hora seyzena,
aychi co ac suffert greu pena
per totz lo mon fon escurzina
ayssi co la Letra-ns detria;
e lo solhell totz s'escurzi
e la cortina se parti
el temple d'aval tro amon
tutz per dolor del rey del mon.
(vv. 859-866)

Ap tan Josep nobles e rics
de Pilatz privatz et amics
e motz lials e drechuriers, (vv.
951-953) [...]
om.

La tua partz e-l tieu gazan
ajas ab ell co bos companh (vv.
985-986)

Can li juzieu ayssos an vistz
tugz so desconortatz e tristz,
d'aqui enan no son auzatz
que n'ajom pueys .j. sol tocar
d'aycells que ero estatz guiren
a Jhesu Cristz el parlamen.
(vv. 1039-1044)

“Donas – so dis – non tematz vos!
Donas, yeu say qui vos queres
(vv. 1064-1065)

Aras aujas grans maravilhas,
anc non auzis major d'aurelhas.
Cant cujon dir “Emblat nos es”,
et els dizo que resors es:
«D'ayssos em nos motz bos guiren
car nos vim l'angel veramen
que ap las femnas a parlatz
e digz motz fortz e nonciatz
com Jhesu Cristz era resors
quez anc non ac d'ome socors.»
(vv. 1111-1120)

Adas, Egeas, Finees (v. 1125)

li mescrezen ceran dampnatz,
mortz e delitz per lur pecatz.
(vv. 1143-1144)

Grans maravilhas far poyran
tugz cill que me creyre volran:
demoniatz sanar poyra
e los mortz resuscitara,
en lo mieu nom si sanaran

Erat autem quasi hora sexta et
subito tenebrae factae sunt super
universam terram et sol
obscuratus est, et velum templi
scissum est per medio (**V** add a
summo usque deorsum).

Et ecce vir quidam nomine
Ioseph,
bonus et iustus,
[...]
om.

Portio tua sit cum illo in futuro
seculo

AB: Et amplius non ausi sunt
mittere manum in eos qui locuti
sunt ante Pilatum pro Iesu.

Nolite timere vos: scio enim quia
Iesum qui crucifixus est quaeritis.

Qui accipientes argenteos
veritatem celare (tacere **B**)
minime potuerunt. Volentes dicere
(Volebant itaque dicere quia **C**)
Discipuli eius nobis dormientibus
venerunt et tulerunt eum, et
dicebant vere (et non poterant
exprimere, sed dicebant Vere **C**)
Surrexit dominus Iesus Christus a
mortuis, et nos (*om.* **C**) vidimus
angelum dei (domini **C**)
descendentem de coelo, et revolvit
lapidem et sedit (sedebat **C**) super
eum.

Finees quidam sacerdos, Addas
(*om.* **C**) didascalus et Egias Levita

qui vero non crediderit,
condemabitur.

Signa autem eos qui crediderint
haec sequentur. In nomine meo
daemonia eiicient, linguis
loquentur novis, serpentes tollent,
et si mortiferum quid biberunt non

graecis et latinis, secundum quod
dixerunt Iudaei, Hic est rex
Iudaeorum.

Erat autem hora quasi sexta et
tenebrae factae sunt super
universam terram usque ad horma
nonam, sole autem obscurante, et
ecce velum templi scissum est in
duas partes a summo usque
deorsum, et petrae scissae sunt et
monumenta aperta sunt, et multa
corpora sanctorum qui
dormierunt surrexerunt.

Et ecce vir quidam nomine
Ioseph, agens curiam, vir bonus et
iustus,
[...]
ab Arimathia civitate Iudaeorum,
exspectans et ipse regnum
Pars illius sit tecum in futuro
seculo

om.

Nolite timere: quaeritis Iesum
crucifixum.

Milites vero accipientes sic
dixerunt a Iudaeis monitu sunt: et
diffamatus est omnibus sermo
illorum.

Quidam autem sacerdos nomine
Phinees, Adda praceptor et
Levites nomine Aggeus

om.

om.

totz los malautes que veyran; fels ni poyzos ni re nozen no lur fara ja dampnamen. (vv. 1145-1152)	eis nocebit, super infirmos manus imponent et bene habebunt.	
Ells dizo: «Si mal avem fagz ni re que estia mal ni lagz, vengutz em e vostre poder e farem en vostre plazer.» (vv. 1163-1166)	Dicunt [...] Si verba ista quae locuti sumus, quae vidimus et audivimus, peccatum est, ecce sumus in conspectu vestro: secundum quod bonum est in oculis vestris facite nobis.	<i>om.</i>
et [ells] so s'en em pas anatz. (v. 1174)	AC: et abierunt in pace.	<i>om.</i>
pueys que n'an digz <u>a sacramen</u> (v. 1209)	et ipsi narraverunt <u>cum</u> <u>sacramento</u>	quae locuti sunt tres illi viri iurantes in lege domini
<i>om.</i>	<i>om.</i>	quia inventus est Ioseph, quem includerant in cubiculo et non invenerunt.
Bayza·l[s], abraza et estrenh, <u>e·sson alberc de mantenen</u> <u>los en mena e fa·ls manjar,</u> <u>apres manjar fay los colgar.</u> (vv. 1291-1294)	Et osculatus est eos et <u>apposuit eis</u> (<i>om.</i> AC) <u>mensam, et</u> <u>manducaverunt et biberunt, et</u> <u>dormierunt ibi</u> (<i>om.</i> B).	Et osculatus est eos Ioseph et suscepit in domum suam.
<i>om.</i>	<i>om.</i>	et dicentes Pax in introitu tuo, pater Ioseph. Quibus respondens ait Pax domini omni populo
Li iuzieu li an respondutz: «Et ayssso co as tu sauputz?» «Lo sans propheta Symeons mos mayestres fo e mos dons, et jeu vi ho totz enayssi co jeu aras vos guerenti.» Doncs a som payre, de Levi, demandero si el ho vi, e cell respon: «Fe que vos dey! Symeon l'esenhetz la ley.» (vv. 1459-1468)	Dixerunt autem Iudaei ad Levi Et tu haec quomodo nosti? Dicit Levi Non scitis quia ab ipso didici legem? Dicunt ipsi de concilio Patrem tuum volumus videre. Et exscrutati sunt patrem eius et didicerunt, eo dicente Quid non credidistis filio meo? Beatus et iustus simeon docuit eum legem. Dicit concilium ad rabbi Levi Veros est sermo quem dixisti.	<i>om.</i>
«Ben crezem so que dis Levi, que Symeon lo tenc e·l vi. Ben crezem so que la ley dis, que am son detz Dieu la escrys, que dis per la boca de Deus: “Ieu·s trametray .j. angels mieus el la terra, maravillos”. Bem pot esser cestz angels fos: Jhesus s'en es el cel pojatz, layssus don venc es retornatz.» (vv. 1517-1526)	Levi rabbi dixit Quid est quod rabbi Simeon dixit ecce iste iacet in ruinam et resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur? Isaac rabbi dixit Scriptum est in lege Ecce ego mitto angelum meum, qui antecedat faciem tuam custodire te in omni via bona: quia nomen eius attuli novum.	<i>om.</i>

Ma l'elemendo macroscopico che permette di legare *Sens e razos* a *EN/B* è la narrazione della discesa di Cristo agli Inferi che segue palesemente la diegesi del cosiddetto *Descensus B*²⁸¹.

²⁸¹ Sulle differenze strutturali e contenutistiche tra *Descensus* di tipo A e *Descensus* di tipo B, rinvio al § I.1. Per l'edizione latina del *Testo latino B* del *Descensus Christi ad inferos*, cfr.

Dal v. 899 al v. 950, nel bel mezzo della sezione «13», in corrispondenza di *EN* 11.2 e 11.3 viene inserito un *Planctus Mariae*, che rappresenta una novità rispetto al dettato latino:

Aquesta digressió s'insereix en la narració després de la mort de Jesucrist, i més precisament entre el moment en què els executors i els espectadors se'n van del calvari i la petició per Josep d'Armatia del cos de Jesucrist [...] Es troba, per tant, en una part especialment feble de l'*EN B*, sovint suprimida en virtut de la seua similaritat amb les narracions canòniques²⁸².

Si tratta, d'altronde di una tipologia narrativa diffusamente inserita nelle *Passiones* romanze e occitane del Medioevo. Come afferma Izquierdo, è possibile che l'introduzione della *Lamentatio* risponda all'intento di «embellish the familiar story [...] as well as such details as Longinus's blindness»²⁸³. Genericamente si può affermare che il *planctus* di *Sens e razos* include alcuni *topoi* caratteristici del genere: ad es. il contrasto ricreato dalle parole di Maria tra la precedente felicità e il dolore presente (vv. 909-910) causato dalla perdita simultanea di *payre, espos e filh*, così come il tipico desiderio di morire assieme a Cristo²⁸⁴. Di contro, l'assenza di altri temi – come la *commendatio* di Maria a Giovanni – può trovare spiegazione nel processo di adattamento al contesto apocrifo e dunque nella necessità di una modifica dei contenuti²⁸⁵. La centralità assunta da Maria nel contesto della *Passio Christi* è il risultato di un processo iniziato già nei secoli XI e XII con due testi latini di ampio successo: il *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* e il *Liber de Passione Christi et doloribus et planctibus Matris eius*. L'introduzione del *Planctus* non è di esclusivo appannaggio di *Sens e razos d'una escriptura*. Nonostante i caratteri siano macroscopicamente differenti, bisogna segnalarne la presenza anche nel poema catalano *E la mira car tot era ensems*: tratto che accomuna in un unico orizzonte storico-culturale e religioso la regione linguadociana con la Catalogna tra XIII e XIV secolo²⁸⁶.

A partire dal v. 2147 comincia una nuova sezione di *Sens e razos* (v. *infra*, *Commento* a «30»): terminata la traduzione dell'*Evangelium Nicodemi*, il poemetto occitano prosegue narrando gli avvenimenti che intercorrono dall'Ascensione di Cristo alla Pentecoste, per poi continuare con il resoconto della diffusione della 'nuova Legge' su tutte le terre conosciute. A chiudere il quadro di questa porzione, vengono pronosticati la fine della fede e l'arrivo di un periodo di bugia e

TISCHENDORF 1876², pp. 417-432. Per la traduzione in italiano cfr. ERBETTA 1981, pp. 239-287; MORALDI 1994, I, pp. 539-653; CRAVERI 2005³, pp. 368-377.

²⁸² IZQUIERDO 1994, p. 25. Cfr. anche IZYDORCZYK 1989, pp. 181-182.

²⁸³ IZQUIERDO 1997, p. 139.

²⁸⁴ Uno dei principali testi implicati nel successo di questo motivo fu, verosimilmente, il *Planctus beatae Mariae*, "Quis dabit capiti meo" (cfr. *PL*, 182: 1136), molto diffuso tra Occitania e Catalogna nel medioevo. Cfr. anche MARX 1994, pp. 118-129.

²⁸⁵ Interessanti spunti di riflessione, per circoscrivere eventualmente una fonte vicina al modello usato dall'Anonimo di *Sens e razos*, possono derivare da STICCA 1984. Si veda anche ANDREOSE 2010.

²⁸⁶ Cfr. MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910, III (1909), pp. 73-74. Per la narrazione catalana della *Passio* e il suo rapporto con l'*Evangelium Nicodemi*, rimando a IZQUIERDO 1994, p. 33, che afferma: «Als versos 315-30, el narrador ens ofereix un curiós *planctus* – no és inusual trobar en aquest tipus de narrativa *planctus* en els quals Maria es lamenta de la mort del seu fill; és inusual que el mateix narrador es planga».

falsità che anticiperà il ritorno di Gesù in veste di giudice supremo: le ultime battute, ai vv. 2257-2268, introducono così la parte testuale consacrata al magnifico racconto sull'Anticristo. La fonte più immediata del passo (almeno fino al v. 2174) è costituita dagli *Atti degli Apostoli*. Naturalmente la traduzione non è puntuale, ma è innegabile l'influenza tematica esercitata dallo scritto canonico (in particolare dai primi due capitoli). Non trattandosi di una ripresa fedele degli *Atti*, non è facile stabilire da dove l'Anonimo abbia attinto le sue informazioni: se da testo biblico latino oppure servendosi di un Nuovo Testamento in occitano tra quelli già circolanti nel XIII secolo. Verosimilmente, data l'inevitabile appartenenza dell'autore-traduttore di *Sens e razos* all'*ordo clericorum*, sono più incline a pensare che egli attingesse direttamente alle Scritture latine, ma non è da escludere un'interferenza con lo stesso *Nouveau Testament de Lyon*, per un semplice fatto di vicinanza linguistica. Il ricordo della Bibbia, in particolare di alcuni passi evangelici, si esempla anche nella ripresa di *Mc.* 16,15-20, *Mt.* 10,2-4, *Lc.* 6,13-16 e 10,1. Sulla falsariga di un appiglio alle Sacre Scritture e alla testimonianza dei profeti, i vv. 2229-2256 definiscono lo stato di 'malvagità' e di 'ingiustizia' che prepara il momento del secondo avvento di Cristo. Ma esso seguirà una fase di *entresenhas* e di *estranhas maravilhas* (i cosiddetti Quindici Giorni prima del Giudizio), anticipata a sua volta da qualcosa che il mondo ancora attende, la venuta di un *diable arapi e forma d'ome* che si spaccerà per il Messia: i vv. 2257-2268, così, costituiscono una sorta di prebolo alla parte successiva di *Sens e razos*.

La sezione <31> è dunque consacrata alla leggenda dell'Anticristo: tale figura è una tra le più interessanti e sfuggenti della letteratura cristiana. Nei Vangeli non se ne parla in modo chiaro e i testi di riferimento sono la *Seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi* e l'*Apocalisse* giovannea. Alimentata da continue riflessioni escatologiche, la fantasia sull'Anticristo tende a riaffiorare durante tutte le grandi crisi del cristianesimo; non stupisce, dunque, che nel Medioevo la credenza dilaghi talmente tanto al punto che risulti difficile seguirla in tutte le sue fasi. Questo orizzonte di fatti deriva dallo studio delle profezie bibliche ma soprattutto dalle aggiunte degli scritti profetici che vi si sono sommati in seguito. I principali autori (o scritti) che si occupano dell'Anticristo sono il monaco Adso Dervensis nel X secolo, un testo sibillino a torto attribuito a Beda (il cosiddetto *Pseudo-Beda*; cfr. *PL* 94, coll. 561-568), quindi Goffredo da Viterbo e Gioacchino da Fiore nel secolo XII. Proprio da Gioacchino da Fiore e dal suo commento all'*Apocalisse* attinsero rigoglio nei secoli successivi le speculazioni escatologiche, e l'Anticristo ebbe un posto notevole nelle leggende religiose delle nuove letterature romanze (ad es. in Italia con Ugucione da Lodi e Ubertino da Casale, o in Occitania con la predicazione e gli scritti di Pietro di Giovanni Olivi). Progressivamente la leggenda assunse aspetti sempre più rigidi e, sullo schema dell'Anticristo come 'falso messia giudeo', venne sistematizzata da Alberto Magno e da San Tommaso. Un altro scrittore, intellettuale e teologo catalano della fine del XIII secolo, Arnaldo da Villanova, preannunciò nel *De tempore adventus Antichristi* l'imminente avvento del falso messia²⁸⁷. Sulla base delle riflessioni scaturite a partire dai primi autori cristiani, l'importanza del ruolo dell'Anticristo nell'ambito delle riflessioni teologiche del Basso Medioevo ha suscitato

²⁸⁷ Cfr. PERARNAU I ESPELT 1988-1989 e 2001; POTESTÀ 2007, pp. 448-450.

l'interesse di poeti, storici e letterati che, conseguentemente, hanno fatto proprie le diverse prospettive del dibattito escatologico²⁸⁸. Tornando a *Sens e razos d'una escriptura*, i vv. 2269-2334 relazionano la vita dell'Anticristo: esso nascerà dall'unione tra una puttana della stirpe di Dan e Satana e crescerà a Babilonia; sarà forte e poderoso e riuscirà a soggiogare il mondo intero elargendo denaro, infondendo paura e ostentando conoscenza e miracoli. Come Cristo guarirà i malati e resusciterà i morti, ma tutti quelli che non gli crederanno verranno uccisi; allora riedificherà Gerusalemme e tutti i Giudei lo adoreranno credendo, stoltamente, che sia il messia. Questa porzione del poema trae ispirazione dall'*Elucidarium* di Onorio d'Autun, di cui rielabora il capitolo 10 del libro III dal titolo «De Antichristo, et adventu Enoch ac Eliae»²⁸⁹. Non è affatto peregrino che l'Anonimo di *Sens e razos* avesse a disposizione una copia dell'*Elucidarium* da cui attingere: uno tra i manuali più diffusi di teologia divulgativa, anche nel constesto occitano, dove si rintraccia la presenza di una traduzione-adattamento, il cosiddetto *Lucidari*²⁹⁰. Nonostante il *Lucidari* sia pervenuto in testimonianza unica in un codice del XV secolo (Carpentras, Biblioteca municipale, ms. 157), è possibile che già alcuni secoli prima circolasse qualche versione dell'*Elucidarium* in lingua d'oc. In effetti, le prime traduzioni romanze risalgono al XIII secolo e una eco importante in tutta l'area gallo-romanza ebbe lo stesso *Lucidaire en vers* di Gillebert de Cambres (in francese antico e della prima metà del XIII sec.)²⁹¹. Dal v. 2335 il racconto dell'Anticristo prosegue con la distruzione e la riedificazione del tempio di Salomone, il luogo sacro che diverrà il palcoscenico per la sua adorazione; quindi si narrano le tribolazioni cui sarà sottoposto tutto il mondo per tre anni e mezzo, trascorsi i quali Dio invierà sulla terra Enoc ed Elia a predicare contro il 'falso messia', che però li farà uccidere. I vv. 2375-2395 sintetizzano la storia dell'"ultimo imperatore": si narra che prima dell'avvento dell'Anticristo un re francese regnerà su tutto il mondo e che alla fine del suo regno questi verrà in Terrasanta per chiedere perdono a Dio e andrà sul Monte degli Olivi per depositare la propria corona; quindi non vi sarà più alcun re. Alla fine della sua signoria anche l'Anticristo salirà sul Monte Oliveto per far credere di volersi levare in cielo, ma a quel punto sopraggiungerà San Michele, che lo ucciderà. Il popolo, rendendosi conto di aver adorato un 'falso messia', chiederà perdono a Dio, e tutte le genti si convertiranno. Anche la lettura complessiva dei vv. 2335-2418 mostra una certa vicinanza con alcune lezioni dell'*Elucidarium*, eppure la fonte più immediata per questa seconda porzione testuale è chiaramente il *De ortu et tempore Antichristi* (954 ca.) di Adso Dervensis (noto anche come *Libellus de Antichristo*), soprattutto per quel passo centrale consacrato al racconto sull'"ultimo imperatore", di chiara matrice sibillina²⁹². Proprio da Adso deriva la compresenza delle due nature dell'Anticristo, come tiranno e come Pseudo-Cristo, concezioni che emergono parimenti in *Sens e razos*²⁹³. Per quanto riguarda i versi

²⁸⁸ Si veda EMMERSON 1981, p. 146.

²⁸⁹ La filiazione dall'*Elucidarium* era già stata messa in evidenza da IZQUIERDO 1997, p. 140.

²⁹⁰ Per l'importanza e la fortuna dell'*Elucidarium* in ambito romanzo, cfr. almeno LEFÈVRE 1954, pp. 272-289; KINKADE 1968; GUREVIČ 1986, p. 243; DEGLI INNOCENTI 1993, pp. 149-290. Per l'adattamento occitano (il *Lucidari*) rinvio a SILVAGGI 2010, pp. IV-XII.

²⁹¹ Cfr. LEFÈVRE 1954, pp. 311-320; RUHE 1991.

²⁹² Cfr. SACKUR 1898, pp. 99-113; RANGHERI 1973; VERHELST 1976.

²⁹³ Non stranie che l'abate di Montier-en-Der venga assunto come punto di riferimento per un discorso riguardante l'Anticristo: già dal suo *Libellus* egli apporta un contributo interessante per lo

centrali sul diluvio universale e sulle tribolazioni inflitte al genere umano (vv. 2345-2354), essi non trovano alcuna corrispondenza né nell'*Elucidarium* né nel *Libellus* di Adso. È possibile rintracciare un legame con un'opera catalana più tarda, della fine del XIV secolo (ma legata allo stesso *milieu* culturale di *Sens e razos*): nel *De sant Miquel Arcàngel del Libre dels àngels* del francescano Francesc Eiximenis²⁹⁴. È probabile che Eiximenis abbia attinto da vari commenti o glosse alle Scritture e che dunque avesse a disposizione una serie di *summae* o *florilegia*²⁹⁵. Così, forse anche l'Anonimo di *Sens e razos* ha potuto usufruire di una compilazione di natura escatologica simile a quella del francescano catalano: inoltre, «la referència al diluvi en el poema pot [...] indicar un cert nivell d'instrucció bíblica i de sofisticació exegetica»²⁹⁶. E a proposito di rapporti tra Occitania e Catalogna, non si deve dimenticare che proprio le sezioni sull'Anticristo e sui Quindici segni conservano un loro corrispettivo catalano nel ms. 451 della Biblioteca de Catalunya (C): a riprova del fatto che la tensione escatologica è uno dei tratti più interessanti non solo del momento di produzione di *Sens e razos*, ma anche della sua successiva storia ricezionale²⁹⁷.

Dopo la sconfitta dell'Anticristo, i versi conclusivi della sezione <31> (vv. 2419-2426) ci traghettano verso il meraviglioso racconto sulle *.xv. jornadas* che anticipano il momento effettivo del Giudizio Universale: prende così avvio la sezione <32>, che, da un punto di vista logico-argomentativo, risulta in stretto rapporto con la leggenda dell'Anticristo entro il contesto della letteratura escatologica e apocalittica dei secoli XII e XIII a cui appartiene *Sens e razos*. Secondo l'escatologia medievale i Quindici Segni rappresentano quei portenti naturali che nel corso di quindici giorni spazzeranno il mondo e prepareranno l'arrivo del Giudizio. Il tema ha origine nella visione apocalittica contenuta nell'apocrifo *Quarto libro di Esdra* (o *Apocalisse di Esdra*) e ha conosciuto, nel corso del Medioevo, un'ampia e longeva fama grazie alle numerose versioni letterarie composte in varie lingue. La più nota è quella trascritta di seguito al dramma religiosa anglo-normanno *Jeu d'Adam*, databile al XII secolo e tramandata in venticinque manoscritti²⁹⁸. Il racconto sui quindici segni ha avuto una fortuna sterminata nel Medioevo, sia nel contesto mediolatino sia in quello delle diverse letterature volgari²⁹⁹. Fu la *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine a contribuire particolarmente alla diffusione del tema: per il brano sui Segni, riportato nel capitolo sull'Avvento (*De adventu domini*), l'autore attinge alla *Historia scholastica* di Pietro Comestore (che costituisce in parte la fonte di *Sens e razos*), integrandola con l'opuscolo di Pier Damiani, *De novissimis et*

sviluppo successivo della tradizione sul personaggio, giacché organizza e razionalizza la grande varietà di credenze riguardanti la figura leggendaria. Cfr. anche EMMERSON 1981, p. 77.

²⁹⁴ Si veda WITTLIN 1983, pp. 127-127.

²⁹⁵ Cfr. HAUF 1990, pp. 110-111.

²⁹⁶ IZQUIERDO 1994, p. 28.

²⁹⁷ Su C, v. supra, § II.3.1. Per maggiori approfondimenti sulla sezione <31>, rinvio alle pagine del *Commento* ad essa consacrate.

²⁹⁸ Per il testo latino dell'apocrifo di Esdra, cfr. KLJN 1983; per approfondimenti rimando a SACCHI 1990 e 2011. Sul *Jeu d'Adam*, cfr. almeno BARILLARI 2010, p. 39.

²⁹⁹ Tra gli studi sull'argomento, ancora non del tutto organizzati, tuttora indispensabili sono NÖLLE 1876; HEIST 1952 e KURSAWA 1976; sul versante italiano rimando alla bibliografia citata da DIVIZIA 2005, p. 47, n. 1.

Antichristo (in *PL*, 145:840a-842a)³⁰⁰. Il dato più interessante che emerge dalla lettura ravvicinata di **P** ed **L** è la differenza sostanziale nella descrizione dei *signa*³⁰¹. Seguendo la redazione *P*, subito dopo la rubrica demarcativa si viene introdotti in una sorta di nuovo prologo in cui viene identificato San Girolamo come fonte della storia. Se è vero che Girolamo costituisce il modello putativo per l'Anonimo di *Sens e razos*, è altrettanto indiscutibile l'influenza esercitata dal componimento dei *Quinze signes du jugement dernier* che segue il *Jeu d'Adam*³⁰². Un altro dato certo è costituito dal fatto che l'*exploit* del motivo dei quindici segni tra XII e XIII secolo è legato al suo inserimento in opere di ampio respiro e diffusione come l'*Historia scholastica*, l'*Elucidarium* e la *Legenda aurea*. Non è un caso, dunque, se l'ordine e il contenuto dei segni in *P* seguono il racconto del capitolo CXLI della *Historia scholastica* di Pietro Comestore («De signis quindecim dierum ante iudicium»), nonostante l'Anonimo vi intercali ottantadue versi tratti dall'appendice al dramma anglo-normanno: «this amplification is both purposeful and skilful, for it manages to expand and enhance the descriptions of the signs without destroying the coherence of the text»³⁰³. Con il v. 2720 si conclude la descrizione dell'ultimo segno. La porzione testuale ai vv. 2721-2734 anticipa – secondo una prassi di rimandi stilisticamente propria di *Sens e razos d'una escriptura* – il momento vero e proprio del Giudizio Ultimo.

Alla visione di quest'ultimo è dedicata la sezione <33>. Il momento del Giudizio arriva come qualcosa di atteso: l'uso diretto, espressivo, della formula esortativa *Vet vos* sembra darne conferma. Con l'approdo al Giudizio, inoltre, si chiude il cerchio narrativo introdotto nel *Prologo* del nostro poemetto occitano (vedi <1>, in particolare i vv. 33-34: «con tornet el cel veramen / no ci venra al Jutzgamen»). Così, una volta radunati nella valle di Giosafat, gli uomini conosceranno il proprio destino in funzione del comportamento che hanno tenuto in vita. I buoni, coloro che hanno rispettato i Comandamenti di Cristo e hanno perpetuato la lezione di misericordia impartita da Gesù, si guadagneranno il *regne celestial* e godranno di *gaugz perpetual*; i cattivi, che hanno osteggiato la parola e gli insegnamenti del Signore, non riceveranno alcuna pietà: ognuno avrà la giusta ricompensa ineluttabile e perpetua (vv. 2777-2780). La descrizione dell'evento segue un modello standard, seppur sintetizzato: al suono di un corno tutti i morti resusciteranno e con essi anche i bimbi mai nati; gli angeli raduneranno tutti quanti nella valle di Giosafat e porteranno con sè i chiodi della croce (a dirla con Comestore, gli «instrumenta mortis suae, quasi vexilla triumphii»); Cristo ricompenserà gli uomini, che verranno divisi in due file, una per il Paradiso l'altra per l'Inferno. Nulla di più scontato, se vogliamo: è evidente il richiamo di *Mt.* 25,31-46, mentre non è del tutto impossibile una derivazione dal cap. XII dell'*Elucidarium* («De iudicio ejusque circumstantiis») e dal cap. XV («De subsecuturis universale iudicium, et mundi conflagratione; ac de reformatione»)³⁰⁴.

³⁰⁰ Per la *Legenda aurea*, cfr. l'edizione MAGGIONI [G.P.] 1998.

³⁰¹ Per una riflessione più dettagliata, rimando al § II.2.3, oltre che naturalmente al *Commento* a <32>.

³⁰² Per l'edizione, si veda AEBISCHER 1963.

³⁰³ IZQUIERDO 1997, p. 142.

³⁰⁴ Cfr. *PL*, 1168b-1168d. Per la percezione culturale condivisa dello schema del Giudizio nel medioevo, cfr. almeno GUREVIČ 1990, pp. 153-175.

II.5 – La lingua

Sulla lingua del codice **P** si annoverano gli studi di quanti, a margine di alcune edizioni dei testi in esso contenuti, si sono interessati anche all'analisi linguistica di tali prodotti letterari, allargando a volte il loro sguardo dalla singola realtà testuale all'intera silloge manoscritta. Lo stesso Suchier, ad esempio, fornisce una piccola spigolatura linguistica del testo *P* di *Sens e razos d'una escriptura*, ma senza fare interagire tra di loro i dati ricavati e senza fornire dunque un'interpretazione generale sull'eventuale area di confezionamento del testo³⁰⁵. Tra le analisi più significative della lingua di **P** ricordo le riflessioni di van der Horst e di Gabriele Giannini. L'indagine dei due studiosi si rivela interessante perché, sebbene si concentri sui caratteri linguistici della redazione dei *Vangeli occitani dell'infanzia* tradita da **P** – ovvero di un testo che fa parte di una partizione codicologica diversa da quella a cui afferisce *Sens e razos*, di una zona del codice inserita successivamente (nel 1374 ca.) e che tradisce una patinatura francesizzante da parte del copista –, in ogni caso, non esula dal proporre un quadro generale sulla lingua del codice *tout court*³⁰⁶.

Ripercorrendo sommariamente l'iter seguito da van der Horst e Giannini, fornisco in sintesi le conclusioni cui sono pervenuti, per poi riprocedere personalmente a una veloce analisi linguistica del codice, questa volta sulla base della lingua del testo *P* di *Sens e razos*. Questo ci permetterà di capire fino a che punto le posizioni dei precedenti studiosi possano essere accolte e riversate sul nostro poema e cosa, invece, di nuovo e originale si può dire a proposito della lingua dell'autore del *Vangelo occitano di Nicodemo*.

L'analisi incrociata dei dati fonetici e morfologici riscontrati nel testo dei *Vangeli occitani dell'infanzia* tradito da **P** (redazione *P*₂), porta van der Host a formulare le seguenti conclusioni provvisorie:

nous avons exclu locc. guy. aq. aur. de l'aire où *P*₂ semble avoir été écrit, à cause du traitement de *tz* final. [...] nous avons exclu les pays à l'est du Rhône et la marche nîmoise à cause du traitement de *n* final. Si nous admettons que l'aire de l'amuïssement des occlusives finales était à peu près la même au XIV^e siècle, nous pouvons énoncer l'hypothèse que l'évangile examiné a été écrit dans l'extrême est du département de l'Hérault ou dans le département du Gard à l'exclusion de la marche nîmoise. C'est l'aire délimitée à l'ouest par Montpellier, la région de l'Aigoual (où les consonnes finales se conservent) et à l'est par le Rhône et la région de Nîmes (à cause du traitement de *n* final). La limite au nord est celle de *ca/cha*, qui coïncide à peu près avec la frontière nord du département du Gard. Nous pouvons justifier l'emploi de cette limite par le fait que l'on ne découvre pas un seul exemple de *cha* dans le texte que nous étudions³⁰⁷.

E poi, in chiusura:

³⁰⁵ Cfr. SUCHIER 1883, pp. 485-487 e 508-510.

³⁰⁶ Cfr. VAN DER HORST 1981, pp. 329-351 e GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 152-182.

³⁰⁷ VAN DER HORST 1981, pp. 335-336. Per i dati sul limite *ca/cha*, cfr. anche RONJAT, § 244 e PFISTER 1972, p. 282.

En conclusion, nous croyons pouvoir affirmer que le caractère languedocien du texte de P₂ est indiscutable et qu'il faut localiser la langue de son auteur dans l'aire embrassant les départements de l'Hérault et du Gard (à exclusion des pays de parlers provençaux)³⁰⁸.

Ma sono da segnalare le riserve di Giannini:

che l'autore provenisse da una zona in cui [k] [p] [t] e [tʃ] tendevano a scomparire nella pronuncia, quando finali di parola, è ipotesi tutt'altro che inverosimile, ma dal momento che l'areale del fenomeno non è definibile in maniera scientificamente accettabile, nemmeno con grossolana approssimazione, per l'occitano dei secoli XIII-XV, conviene piuttosto appuntare l'attenzione sul fatto che l'autore mostra di chiamare in causa e praticare questa opzione fonetica soprattutto laddove il suo impiego permette di superare contingenti *impasses* rimico-combinatorie³⁰⁹.

O ancora:

Il trattamento di *n* mobile, seguita o meno da finale sigmatica, evidenzia presso il nostro autore una netta tendenza alla caduta [...]. Da questo stato di cose van der Horst 1981 ha inferito che la base linguistica dell'autore della versione II [dei *Vangeli occitani dell'infanzia*] deve essere cercata «dans les régions à l'ouest du Rhône où *n* se conserve seulement après *a*», vale a dire nel Vivarais meridionale o nelle parlate delle Cévennes o di Bergerac, senza trascurare Montpellier e Lodève (Hérault) [...]. Certo non è dubbio che il mantenimento di *n* mobile qualifichi in epoca medioevale l'insieme delle parlate provenzali, Gard incluso, ma sarebbe [...] rischioso [...] ritenere «che la sua assenza (o la sua incostanza) [...] possa provare che esso non proviene dalla Provenza o dall'Est del Rodano»³¹⁰.

Dal canto suo, Giannini individua due fenomeni fonetici di indubbia rilevanza per localizzare la lingua dell'autore: «il passaggio di *A* ad *e* in posizione atona finale e l'equivalenza dei nessi *rt* e *st* in posizione tonica finale»³¹¹. Entrambi i fenomeni, nonostante la penuria di attestazioni e l'arditezza della ricostruzione storico-fonetica, permettono di convergere «su di un'area geolinguistica assai contenuta per dimensioni (Gard e Hérault, nell'interpretazione più prudente)»³¹².

*

Lo studio della lingua della redazione *P* del poema, redatto in *couplets d'octosyllabes*, è stato condotto a partire dalle rime, secondo una prassi consueta per un testo in versi, e le osservazioni emerse sono state confrontate con quelle provenienti dall'esame delle forme contenute all'interno del verso. Ho tentato anche di mettere in relazione i dati fonetici e morfologici di cui si conosca, con

³⁰⁸ VAN DER HORST 1981, p. 351.

³⁰⁹ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 160.

³¹⁰ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 163. Le citazioni sono tratte da: VAN DER HORST 1981, pp. 333-334 e BORGHI CEDRINI 1978, p. 74. Cfr. anche GLEBGEN 1995, p. 425, § 1.

³¹¹ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 165, ma si vedano anche le pp. seguenti.

³¹² GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 173.

maggiore o minore sicurezza, la ripartizione geografica medievale con quella dialettale moderna, secondo il metodo indicato da Max Pfister³¹³. Tra gli studi consultati che seguono questa linea uno dei più significativi è l'introduzione linguistica premessa da Cornelis van der Horst alla sua edizione del *Blandin de Cornouaille*. Altrettanto significative sono risultate le analisi offerte da Maria Carla Marinoni e da Roberta Manetti per le edizioni, rispettivamente, del poemetto occitano sulla *Vita di Maria Maddalena* e della *Passione di Santa Margherita*, testi che condividono più di un aspetto con quelli offerti dal *Vangelo occitano di Nicodemo* in versi; analisi di cui ho seguito l'impostazione. Naturalmente, è stato particolarmente utile l'approfondito studio di Gabriele Giannini sulla lingua del ms. **P** (anche se limitato alla versione *P*² dei *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù*, di cui viene studiata anche la versificazione e la *scripta*); infine, le indagini di Suwe e di Ricketts della *Vida de sant Honorat*³¹⁴.

* *

Tra la probabile data di composizione di *Sens e razos d'una escriptura* (anni '80-'90 del XIII secolo: cfr. *supra*, § II.1) e la trascrizione del poemetto nella redazione *P* (sulla base delle indagini sul ms. **P**: anni 1295-1320 ca.) intercorrono veramente pochi decenni, tre al massimo, e probabilmente neanche tanti chilometri dal luogo di creazione di *Sens e razos d'una escriptura* all'area di confezionamento del codice, nell'Hérault orientale. Ciononostante, il viaggio spazio-temporale del testo ha lasciato alcune tracce, come dimostrano le rime imperfette ma facilmente perfettibili e anche varie ipometrie e ipermetrie, a volte sanabili (anche se è da ipotizzare un certo numero di rime già imperfette nell'originale, almeno di questa redazione).

II.5.1 – Le rime imperfette

Ad esclusione delle minime imperfezioni di tipo grafico, neutralizzate nella pronuncia (opposizione sorda-sonora tipo *hermita* : *vida* 1895-1896, consonante scempia-geminata tipo *anns* : *affans* 739-740, *era* : *terra* 1393-1394, *guerras* : *feras* 2251-2252, *fera* : *guerra* 2479-2480 e *terra* : *dessera* 2669-2670, *scripta* latina-pronuncia romanza tipo *sancta* : *anta* 117-118, 283-284), molte rime sono rese imperfette da alterazioni delle desinenze per fenomeni fonetici, relativi al vocalismo (ad es. *u* per *o* davanti a nasale³¹⁵, come in *columpnas* : *bonas* 15-16) o, più frequentemente, al consonantismo, specie per la caduta di consonanti finali.

Pur considerando, *iuxta* Manetti, «la quantità non indifferente di assonanze comunque non livellabili (riassunte in fondo al capitolo), che rende un po' meno significativa la presenza di assonanze livellabili, si partirà da queste per cercare di distinguere la stratificazione di mani [...] a livello di copia»³¹⁶.

³¹³ PFISTER 1972, pp. 253-291. Naturalmente, punto di riferimento imprescindibile per la partizione dialettale moderna dei fenomeni linguistici dell'occitano è RONJAT 1930-1941.

³¹⁴ Cfr. VAN DER HORST 1974, pp. 13-64; MARINONI 2002, pp. 15-23; MANETTI 2012, pp. 17-33; GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 152-184; SUWE 1943 e RICKETTS – HERSHON 2007, pp. 48-138.

³¹⁵ Il fenomeno è molto comune: cfr. GRAFSTRÖM 1958, p. 71 § 16.

³¹⁶ MANETTI 2012, p. 18.

II.5.2 – Vocali e dittonghi

a tonico latino, sia libero che implicato, si conserva secondo la legge generica dell'antico occitano; AQUA dà costantemente *ayga* (all'interno dei vv. 747, 781, 885, ecc.), mentre da AQUILA abbiamo *aygla* 1784³¹⁷. Il dittongo *au* viene sempre conservato: *aur* 750, 770, 1107, 2265, *aurelhas* 1112 (: *meravilhas*), *taur* 2211 (: *braus* < BRAVUS), nelle voci di *ausir* 152 (in rima), *rausa* 965 (< *RAUSA), nelle voci di *auzar* (es. *ausetz* 1256); segnalo anche il ricorso alla forma *vaus* 586 (per la maggioritaria *vas*, mentre *ves* 991 < VERSUS), forse analogica di *daus* 773, 829, 1646, 2347, 2456 (allotropia di *daves*, *deves*).

MĪRĀBĪLIA appare sempre nella forma *meravilha(s)* 79, 89, 411, 1111 ecc., *meravila* 223, *meravilla* 1709: «impossible de dire si l'on a ici affaire à un changement de suffixe ou à un développement savant»³¹⁸; in ogni caso segnalo le rime con *aparelha* (224) e con *aurelhas* 1112. DĪĠĪTUM diventa *detz* 2512 (dentro il verso, quindi non necessariamente d'autore), forma tipica della parte occidentale della lingua d'oc³¹⁹.

Un tipo che non compare mai in rima è *-iè* per *-ia*, attestato in area tolosana già alla fine del XII secolo (cfr. BRUNEL 1926-1952, e GRAFSTRÖM 1958, § 35), il che escluderebbe l'area gravitante attorno al capoluogo del Midi-Pyrénées come zona d'origine (o di propagazione) della versione più antica del poemetto, e in generale l'area del Sud-Ovest. Ma fuori rima si trova l'isolato cond. I 1^a p.s. *lassarie* 104: forse si tratta di un *lapsus* dello stesso autore che tendenzialmente segue la norma grafica sovraregionale – dura a morire soprattutto a livello di morfemi grammaticali – e che tradisce la sua origine proprio fuori rima, in una zona del testo meno sorvegliata. Se così fosse, bisogna ricordare che «la regione di Montpellier, [...] peraltro [...] rimasta in epoca moderna estranea all'evoluzione *-a* (< -A) > *-o*, si caratterizza, fin dai primi monumenti documentari, per una tendenza spiccata alla resa di *-A* atona con *-e* [e]»³²⁰.

Quanto ai dittonghi, *-ARIU* / *-ERIU* > *-ier* (esito dominante dal XIV secolo, posteriore a *eir* > *er*: cfr. BRUNEL 1916, p. 258 § 3 e MARICHAL 1955, p. 206) in *vertadiers* 459 (in rima con *voluntiers* 460), *messorguiers* 472, *tensoniers* 723, *premier* 884, *drechuriers* 953 (in rima con *auctoriers* 954), *hobrier* 2187 (in rima con *mestier* 2188), *entier* 2793; per *quere/enquere* si ha ind. pr. 1^a p.s. *enquier* 1890 (contro *enquer* 461), *quier* 2537, ind. pr. 2^a p.p. *queres* 1065, 1641, ind. perf. 3^a p.p. *quieyro* 1620 (in rima con *parlero*)³²¹; *-ARIA* dà prevalentemente *-ieira* (anche questo più recente di *-eira*: BRUNEL 1916, p. 259 § 4): *premieyra* 17, *carrieyra* 266, *messorguieyra* 331, *premieyramens* 805, *carrieyras* 2781; mentre

³¹⁷ Per le varie esplicazioni di *ai-* cfr. CRESCINI 1926, p. 29.

³¹⁸ Cfr. RICKETTS – HERSHON 2007, p. 49, che rinvia oltretutto ad APPEL 1918, § 33d, e CRESCINI 1926, p. 7 ss.

³¹⁹ Per la differenziazione territoriale delle forme *det* e *dit*, cfr. HOEPFFNER 1926, p. 48 ss.

³²⁰ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 166. Per le zone estranee all'evoluzione *-a* > *-o*, cfr. RONJAT 1930-1941, I, pp. 207-208, § 119a. Sulla resa montpellierina di *-A* con *-e*, cfr. WÜEST 1995, p. 444, § 3.1.3. Il dato è poi confermato da due lavori sulla *scripta* amministrativa di Montpellier e di Aniane (sec. XIII-XIV): si veda MUSHACKE 1884, p. 23, § 11 e ZAUN 1917, p. 72, § 125.

³²¹ Rimando anche a RICKETTS – HERSHON 2007, p. 53, che spiega il dittongamento come caso di analogia.

CATHEDRA diviene, per analogia, *cadieyra* 157³²²; e si veda anche *tyeyras* 2782 (< TĒRIAS)³²³.

In continguità di suono palatale e dittonga in *miels* 243, *miells* 1500, 2301; al passaggio a *yod* di -DJ- si deve *mieg* 1410, *miegz* 1562, 1997, 2241, *piegs* 890 (< PEDIS); da -CT- si hanno *liegz* ‘letto’ 631, 2567 : *deliegz* 632, 2568, *diegz* (< DICTUS) 2408. Per *o* si trovano *puegz* sost. 1485, *nuegz* 1055, 2707 : *enuegz* 1056, 2708, *ueys* < OSTIUM 1013, 1047, *huey* avv. 536, *ueymais* 2760; da OC(U)LUM si ha *uells* 607, 655, *uels* 1376 (senza *v-* prostetica davanti a vocale velare, come invece si manifesta in *von* < UNDE 1344, 1559; RONJAT, II, pp. 446-447 § 460, ZUFFEREY 1987, p. 219, che ne rileva la presenza soprattutto in Provenza)³²⁴; per *voler* si ha ind. pr. 1^a p.s. *vuell* 1985, *vuelh* 11, 759 (contro nessun *vol*), cong. pr. 2^a p.s. *vuelhas* 557, 874, ma il dittongo è ridotto a *u* in *vulhas* 566. Davanti a /k/ finale, mentre l’esito di *o* è *ue* nel caso isolato *vuelc* 456 (ind. perf. 1^a p.s. di *voler*) contro il maggioritario *volc* 266, 753, 761, 772, 1782 (in rima con *tolc* 1781), si ha *uo* in *luoc* 476, 744, 823, 1067, 1250, 2140 (*luoc[s]* ricostruito), 2179, 2182, 2479, 2488, 2491 (: *joc*), 2506, e in *fuoc* 1711, 2311, 2509.

In iato, per *e* seguita da *u* è costante il dittongo in *diu* (cfr. glossario, s.v. *diu* / *Dieu*); cfr. inoltre *Domerdieus* 62, *Domerdieus* 1660, 1875, 2386, *juzieus* (v. glossario, s.v. *juzieu*); costante nel pronome *ieu* (spesso nelle forme *jeu* e *yeu*, a marcare la semiconsonante); quasi costante in *mieu*, *tieu*, *sieu/cieu* (*meu* solo ai vv. 214, 800). Si veda anche *romieus* 2385, *Mathieus* 36, *Ebrieus* 52, *corrieus* 188, 214 (: *juzieu*), *grieus* 1010 (: *juzieus*),

Lo sviluppo *ieu* (da *iu*; MARICHAL 1955, p. 208 § 5; RONJAT, I, pp. 371-372 § 209: dal XIII secolo non solo in Provenza, ma anche in aree occidentali) in corrispondenza di -ĪV-, -IB- e -IP- si riscontra in *caytieu* 1610 (ma *caytiu* 1179, 1182), nell’aggettivo *vieu* 949 (ma in rima con *esquiu*), *vieus* 32, 694, 1917 (a interno di verso, in contrapposizione al maggioritario *viu/vius* 1561, 1649, 2105, 2312, 2360, 2419), nel vb. ind. pr. 3^a p.s. *vieu* 1839 (: *briu*), ma è assente nell’ind. fut. 1^a p.s. *viuray* 929, nell’inf. *viure* 2580, e nelle forme verbali di *liurar* e *desliurar*; in posizione protonica abbiamo sempre *ciutatz* e mai *cieutatz*. Il tratto si diffonde soprattutto dal XIV secolo: ciò permetterebbe di inserire il ms. **P** negli ultimi decenni del XIII secolo³²⁵.

Da PÖST si ha *pueys* (con quarantatre occorrenze), ridotto solo una volta a *puyss* 1827, mentre PÖSTEA dà vita a *pueyssa* 97, 218, 347, 435 e *pueyssas* 691, 2247, 2616, senza forme ridotte.

Nelle forme verbali si hanno ind. pr. 1^a p.s. *puesc* 103, cong. pr. 1^a p.s. *puesca* 4, 654, cong. pr. 3^a p.s. *puesca* 1697, 2286, 2574, e nelle forme ridotte, cong. pr. 3^a p.p. *pusco* 2088 (o, se è corretta la congettura di Suchier, *pusca*), cong. pr. 1^a p.p. *puscam* 2242 (cfr. GRAFSTRÖM 1958, pp. 76-77); ind. pass. rem. 1^a p. s. *demandiey* 211, *aniey* 632, *estiey* 1359 : *mangiey* 1360, *regardiey* 1378, *cugiey* 1379, *adoriey* 1395, *cridiey* 1866, *renhey* 1884 : *prophetiziey* 1885, *bategiey* 1899 : *demostriey* 1900, *formiey* 2003 : *gitiey* 2004, *pequiey* 2051, ind. pass. rem. 2^a p.

³²² Cfr. SCHROEDER 1932, p. 171; APPEL 1918, p. 36 n. 2.

³²³ Per gli sviluppi di -ARIU e -ARIA in occitano, cfr. SCHROEDER 1932, p. 169 ss. Per *tyeyras* cfr. anche RONJAT 1930-1937, I, p. 152.

³²⁴ I due *von* si oppongono a trentacinque occorrenze che non presentano il fenomeno; cfr. glossario, s.v. *on* / *hon*.

³²⁵ Cfr. BRUNEL 1916b, p. 260 e CRESCINI 1926, p. 11.

s. *mezistz* 1386, *volopiestz* 1387 : *amiestz* 1388, *cugiestz* 1795, *enganiestz* 1825, 1835 (: *cofondiestz* 1836), *deceupistz* 1825 : *tolguistz* 1826, *trobies* 1892 (fuori rima); da -x- cong. pr. 2^a p.s. *iescas* ‘che tu esca’ 1402, cong. pr. 3^a p.s. *jesca*, 2623, 2658, ind. pr. 3^a p.pl. *jesco* 2710.

È spesso dittongato *ies* ‘tu sei’, anche nelle forme *jes*, *yest*, *iestz*, *jestz*, *yestz*, ma compare nella forma *es* ai vv. 168, 1891, 1898 e 1988 (ma negli ultimi tre casi, però, la scrizione del ms. «Quies tu» potrebbe essere sciolta anche come *Qu’ies tu*)³²⁶.

In sillaba atona, il dittongo discendente come esito di -x- è regolarmente presente in *seyzen* 2565, *seyzena* 859; da EXĪRE si hanno le forme ridotte di inf. *issir* 2095, 2490 (in rima), *yssir* 625, 2083, 2094 (in rima), ind. pass. rem. 3^a p.s. *yssi* 1047 (in rima), part. pass. *yssitz* 1351 (: *fezist*), 1855, ind. fut. 3^a p.pl. *yssiran* 2481; dal verbo latino EXCERNERE si ha il participio *yssarnitz* 1247 (in rima)³²⁷.

Da segnalare il dittongo in protonia nell’ind. pr. 3^a p.s. *quove* 7, che si ritrova in testi tardivi, contro il maggioritario *cove* 935, 1832, 2049.

Per la nasalizzazione, oltre alla comune rima *fortmen* : *adenan* 1965-1966, si hanno le più notevoli *Jhesum* : *nom* 163-164, *Jhesum* : *razon* 295-296, *Jhesum* : *felon* 711-712 (ma queste forse si giustificano col progressivo passaggio della pronuncia di *o* chiusa a [u]: cfr. WÜEST 1995, 151, § 3.1), *an* : *yssaman* 1617-1618, *laïns* : *turmens* 2631-2632.

In *Salamos* 2335, si ha *a* in luogo di *o*, cosa che risulta «conforme à l’usage commun de l’ancien provençal, sans qu’on puisse expliquer la substitution de *a* à *o*»³²⁸.

II.5.3 – Consonanti

La *b* intervocalica tende a sonorizzare e spirantizzare (> *v* > *h*), cfr. *lahors* 2185 (**L** possiede addirittura \emptyset , *laors*); ma si conserva nelle parole dotte o semidotte (*abis* 2503, 2784; *habitaria* 1931); cfr. inoltre *codes* 2487 (< CUBITOS).

Per -sj- si ha sempre *mayo* : *preyo* 1011-1012, 1365-1366, *baya* (da BASIAT) 1303, 2018, *menespreyo* 1828, sia in rima che fuori rima; *preyo* compare anche ai vv. 1833, 1947, contro *preyzo* 1357, mai *prezo(n)*.

La velarizzazione di *l* preconsonantica è rappresentata poche volte nella grafia: *auta* 232, 495, 534, 787, 1902, 1911, 2610 (sempre fuori rima), *dous* 201 ma *dols* 2436, *pols* 2024; ma velarizza in *repaus* : *naturals* (= *naturaus*) 2225-2226 (anche per il passaggio -*l* > -*u*, tratto tipico dell’Ovest ma presente nella tradizione letteraria fin dalla origini: cfr. PFISTER 2002, p. 70 § 3.1.5). In generale, dunque, la *l* intervocalica latina si conserva: cfr. *mortal* : *sal* 67-68, *tals* : *carnals* 79-80, *natural* : *lials* 341-342, *Samuel* : *Raguel* 355-356; fuori rima si ha, ad esempio, *portals* 1865. Nell’area di nostro interesse la situazione odierna è la seguente: la zona di Alès ha sempre *u* e «à l’O. du bas Rhône et de la marche nimoise les régions de Montpellier [...] et du Vigan ont généralement -*u* [...]»; le nombre des

³²⁶ Cfr. RICKETTS – HERSHON 2007, p. 54: «La diphtongue doit s’expliquer par analogie avec la 2^e personne du passé simple des verbes faibles»; e i riferimenti nella nota 111.

³²⁷ Per la scrizione con la pretonica iniziale ridotta da *ex-* ad *is-* (mentre la forma più frequente è *eis-* o *ess-*), è possibile scorgervi un retaggio della lingua dell’autore. Essa è caratteristica delle zone occidentali e settentrionali dell’Occitania: cfr. KALMAN 1974, p. 36.

³²⁸ Cfr. HOEPFFNER 1926, p. 61.

mots en *-l* augmente en allant de Montpellier et du Vigan vers l'O.» (RONJAT § 395 γ). Zaun (§ 191) ritiene che nella regione di Aniane, la vocalizzazione di *l*, o quantomeno la sua velarizzazione, deve risalire al XIV secolo. Il fatto che il nostro testo, legato proprio a questa macro-zona, non presenti fenomeni probanti di velarizzazione, lascia pensare a un'origine più orientale dell'autore ma anche a una probabile appartenenza di *Sens e razos* al pieno XIII secolo.

l può palatalizzare davanti a *i*: cfr. le alternanze *salhir* 82, 132 / *salir* 626, *sebelhir* 1589, 1600 / *sebelir* 1005, e *filh* 920, *filha* 920, *batalha* 2593, l'ind. pr. 3^a p.pl. e *cocillo* 1025 (con grafia linguadociana *ll* per il suono palatale)³²⁹, contro il sost. *cocili* 1477 (un latinismo), ma è presente in rima *cocell* : *fell* 1470-1471, forse anche qui con grafia palatale (sebbene in fine parola la palatale si pronuncia come semplice liquida), come per i minoritari *meravilas* 223 (: *aparelha*), *meravillas* 1560, 1709, 2668, e *meravill* 440 (: *ell*), 2678 (: *vermell*): con questo, il ms. si aggiunge alla lista di PFISTER 1972, p. 269 e PFISTER 2002, p. 72, che identifica la zona di *lh(i)* prima del 1400 col Rouergue e il Périgord; in RONJAT, II, p. 30 § 236 la palatalizzazione di *l* davanti a *i* è segnalata per il Vivarais del Nord, il Velai, l'Alvergnà³³⁰. La palatalizzazione di *-LL-* (nei testi medievali «limitata da una zona che va da Millau alla regione di Narbona», cfr. PFISTER 2002, p. 73, § 3.2.1.4) appare, anche in rima, in *falhir* 1006, *falhimen(s)* 1161, 2045, 2176, 2387, 2650, 2720, *defalhida* 2231, *aculhir* 1300, mentre non si registra per le forme *null(s)*, *nulla(s)*, *aquela* (ma si può trattare di una grafia arcaica: nei mss. più antichi, infatti, le palatali laterali e nasali per lo più non erano rappresentate; in ogni caso, questa tipologia di palatalizzazione non sembra registrata nei mss. prima del XIV secolo); per il pron. pers. masch. 3^a p.pl. sogg. si trova anche *ilh* 1676; inoltre si hanno *serralhas* 1924, 1986, *falha* 2594, 2715; costante l'anticipo³³¹ o il raddoppiamento del grafema per la palatale in *solhell* 863, 2029 (: *vermell*), 2253, *sollelh* 2679.

Da *-CT-* si ha soprattutto la palatale (resa solitamente con *g* in fine di parola e col digramma *ch* all'interno, mai *ich*), maggioritaria e senz'altro originaria: *dreg(z)* 306, 591, 1296, 2401, 2506, 2508, 2695, *drecha* 829, *drechuriers* 953, 2043; ma in rare occasioni abbiamo *-it-* (*caytiu* 1179 < *CACTIVU); il part. pass. di *dir* è sempre *dig(z)*, femm. *dicha* 776, 1658, 1981, e di *faire* è sempre *fag(z)*, femm. *facha* 781, 1658 (la *-z* apposta ai participi, poi, è spesso un vezzo grafico dello scriba di **P** e non ricopre alcuna funzione morfologica: v. *infra*); anche *plagz* e *forfagz* sono costanti (cfr. anche *forfacha* 504), e così *trachor(s)*. Di fatto il testo si situa chiaramente nella zona *causa/fach* – in linea con le ipotesi di provenienza del poemetto (il basso bacino del Rodano)³³².

Per *-PJ-* si ha indifferentemente *sapchas* 415, 1260 (in rima), 1528 (in rima), 1794, *sapchatz* 480 (in rima) ma soprattutto *sapias* 282, 322 (in rima), 365, 503,

³²⁹ Cfr. ZUFFEREY 1987, pp. 121, 148-149, 217, 244, 265, 308.

³³⁰ Vedi, ad es., LANNUTTI 2012, pp. LXXVII: «Ma un ulteriore tratto, ovvero l'esito palatale di *l* seguito da *i*, *u*, [...] rimanda all'area centrale e più nello specifico alverniate». Cfr. anche LODGE 1995, §§ 4.viii e 4.ix.

³³¹ La ricerca del quale in *COM2* frutta vari testi dell'Ovest (il *Breviari*, la *Canso de la crotzada*, il *Contrasto fra la croce e la Vergine*, *Les Joies du Gai Savoir*, ecc.), oltre che alcuni Misteri tardivi.

³³² Cfr. ALF cc. 250 *chat* e 533 *fait*; RONJAT 1930-1941, II, § 244 e § 311, pp. 40 ss. e 171 ss.; e le puntualizzazioni di BORGHI CEDRINI 1978, pp. 66-69. Ma si veda anche RINGENSON 1930, pp. 31-90.

660 (in rima), 706, 1084, 1765, 1780, 1820, 2256, 2506, 2704, 2726, *sapiam* 1696 (in rima)³³³.

Dal mantenimento delle desinenze dei verbi, sembra che non si assista alla caduta *-t*: sempre presente ad es. nel pass. rem. di 2^a p.s. (*fezist* 177, 187, *yssistz* 1351, *mezistz* 1386, *volopiestz* 1387, *amiestz* 1388, *fustz* 1390, contro il solo *trobies* 1892)³³⁴; ma l'indebolimento di *t* finale (già nella lingua dell'autore) si manifesta in coda sillabica, luogo ove l'articolazione dei fonemi è più debole, ad esempio nella mancata pronuncia dell'occlusiva dentale all'interno del gruppo *-nt*, come dimostrano le rime: *issamen* : *verayamen* 65-66, *encantamen* : *verayamen* 291-292, *fortzmen* : *gen* 339-340, *mantenen* : *comandamen* 377-378, *solamen* : *gens* 391-392, *dissenan* : *efans* 777-778, *issi* : *vi* 885-886, *aytan* : *sans* 1863-1864, *amenistran* : *sans* 1885-1886, *ifern* : *yssamen* 1923-1924, *fortmen* : *adenan* 1965-1966, *ifern* : *gen* 2097-2098. Il fenomeno si rintraccia anche fuori rima: ad es. si ha caduta di *-t* anche in *for* 194; ma segnalo la presenza di *ant* al v. 1593 con *-t* avventizia che può essere interpretata come dovuta a ipercorrettismo rispetto al generale indebolimento delle consonanti finali. Ricordo che la conservazione grafica di *t* dopo *n* «est caractéristique de la plus grande partie de la langue d'oc, sauf une partie du Languedoc et la Gascogne»³³⁵.

Non rintraccio nemmeno la caduta di *-r* in sillaba postonica e anche tonica, ad esempio nei verbi all'inf., che restano intatti sia in rima che fuori rima³³⁶. Non si tratta, quindi, di un tratto pertinente a un copista o a un rimaneggiatore. Ma che *-r* si stesse indebolendo già nella lingua dell'autore, lo dimostra la semplificazione *-rs* > *-s* (tendenza che compare già nelle iscrizioni e nei glossari all'interno di parola: RONJAT, II, p. 203 § 330) e l'eventuale caduta di quest'ultima: cfr. le assonanze *melhors* : *piatos* 547-548, *poderos* : *encantadors* 583-584, *pahoros* : *senhors* 989-990, *vers* : *ares* 1545-1546, *vers* : *tres* 1581-1582, *lauzos* : *creators* 1941-1942, *ros* : *resplandors* 1967-1968, *taurs* : *braus* 2211-2212, *poderos* : *amors* 2275-2276, *mars* : *clas* 2529-2530, *fors* : *rescos* 2645-2646, *ades* : *espers* 2651-2652; fuori rima *pas* per *pars* 564, 1354 (: *escotas*), *cavalies* per *cavaliers* 1191; cfr. anche l'iperretto *forssa* del ms. per *fossa* al v. 2649³³⁷. Il progressivo ammutolimento della vibrante in coda sillabica è testimoniato dalle rime *menistres*

³³³ Vedi GRANDGENT 1905, p. 66, ove emerge che *-pj-* persiste nell'Ovest e in certe zone del Sud.

³³⁴ Cfr. RICKETTS – HERSHON 2007, p. 79: «*t* final dans les verbes se conserve dans la région septentrionale de la langue d'oc, mais on le trouve aussi dans la partie la plus méridionale»; si veda anche MEYER (P.) 1889, p. 437.

³³⁵ RICKETTS – HERSHON 2007, p. 80. Cfr. anche GRANDGENT 1905, p. 72.

³³⁶ Il fenomeno è abbastanza precoce e generalmente diffuso in postonia: *mole* < MULIER è già documentato a Nîmes nel 1180 c. (GRAFSTRÖM 1958, èp. 165 § 54); più recente in protonia: ancora, nel 1350, non si rintraccia a Toulouse (cfr. RONJAT, II, pp. 298-299 § 390).

³³⁷ La tendenza all'indebolimento di *r* davanti a *s* è un tratto che il linguadociano condivide anche con il catalano (v. LANNUTTI 2012, p. LXVI). Esso si manifesta generalmente alla fine del XIII secolo, per poi divenire più frequente nel XIV. Cfr. RICKETTS – HERSHON 2007, p. 68. Il fenomeno è attestato già nel *Daurel et Beton* (area tolosano-albigese, ca. 1200: cfr. MEYER (P.) 1966, p. xxxiv) e si ritrova in modo sempre più marcato in molti testi e mss. occitani posteriori, provenienti da diverse zone linguistiche del dominio. Purtroppo il fenomeno non risulta «di nessuna utilità in ordine alla localizzazione su base linguistica del testo, considerata l'ampia accoglienza nella koinè occ. a. del Due e Trecento goduta dalla convergenza al grado minimo [s] dei nessi di sillaba tonica *-rs*, *-ls* e *-lhs*» (GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 162). Il tratto, in effetti, può definirsi trasversale: cfr. WÜEST 1995, §§ 3.2.4 e 3.5.7; ZUFFEREY 1987, pp. 123, 149-150, 181, 195.

: *tristes* 1729-1730, *ministre* : *triste* 1737-1738 dove, nonostante sia presente la grafia regolare *-tr-*, la pronuncia sembra contemplare solo il suono occlusivo. Da notare, poi, il livellamento *-rn / -n* (concentrato nella porzione finale del poema, quella sezione sui ‘Quindici segni’ tradotta con ogni probabilità da una fonte antico-francese): cfr. *jorn* : *dolor* 2473-2474, *tor* : *sojorn* 2577-2578, *jorn* : *fenimon* 2599-2600, *preon* : *jorn* 2657-2658 (per *n caduc* cfr. *infra*).

Sporadicamente si registra la caduta di *-s* o *-z*, forse non più pronunciate all’epoca della copia (con pochi esempi nel corpo del testo: es. *Jhesu* c.s.s. 443), ma anche nella lingua dell’autore, come dimostrano le rime *veramen* : *gens* 273-274, *parens* : *veramen* 319-320, *natural* : *lials* c.s.pl. 341-342, *promissio* : *glotos* c.s.pl. 575-576, *dissenan* : *efans* 777-778, *cominalmen* : *yrnelamens* 1245-1246, *baros* c.s.pl. : *Nicodemo* 1317-1318, *aytan* : *sans* c.s.pl. 1863-1864, *amenistran* : *sans* c.s.pl. 1885-1886, *afan* : *sans* c.s.pl. 2209-2210, *ma* (per *mas* o per *man*) : *plas* 2277-2278, *meravilhas* : *aparelha* 2453-2454, *feramens* : *dissen* 2595-2596, *cruzal* : *fels* 2665-2666; *-s/-z* viene aggiunta per ipercorrettismo in *Sathanas* c.r.s. 75, *trastugz* c.s.pl. 136, 142, *ciutatz* : *annatz* 195-196, 581-582, *meravilas* c.s.s. 223, *conogutz* 260, *dons Pilatz* part. onirifica + nome proprio c.r.s. 443, 453, *destrugz* : *refugz* 475-476, *auzitz* c.r.s. 532. Per la caduta di *-z* si ha in rima *adornatz* : *irat* 179-180, *esbalauzit* : *espahoritz* 1727-1728; fuori rima *Pilat* c.s.s. 329. Appare dunque significativo anche rispetto alla flessione nominale il dileguo di *-s* e la corrispettiva sua presenza irrazionale per ipercorrettismo (per cui cfr. anche § II.5.5)³³⁸. Devono essere verosimilmente interpretati come grafie ipercorrette alcuni digrammi consonantici a interno e a fine parola: <sz> o <zs> per <z> (*sortzs* 81, 132, *demoniatzs* 133, *traytzs* 146, *aucizatzs* 432³³⁹, *deszamperar* 874, *totzs* 1204, *deszacordan* 1681, *parlesz* 1897, *morstz* 2313, *deszaventura* 2457), <cg> per <g> (*secgle* 1884, 2441,

Per il livellamento *-s / -tz*, cfr. *devis* [*defenis* in **P**] : *aucits* 27-28, *dis* : *traitzs* 145-146, *plas* : *appellatz* 205-206, *levatz* : *sapias* 321-322, *Pilatz* : *jutzgas* 427-428, *jutzgas* : *menas* 541-542, *laysses* : *adores* 749-750, *pausatz* : *anas* 1067-1068 (in una porzione testuale comunque lacunosa e corrotta), *tristz* : *auzis* 1189-1190, *crezas* : *ressuscitatz* 1191-1192, *bas* : *pojatz* 1251-1252, *plas* : *pauzatz* 1389-1390, *levatz* : *anas* 1637-1638, *antecristz* : *noyritz* 2269-2270, *critz* : *tristz* 2523-2524, *esgardas* : *ellumenatz* 2679-2680. Inoltre, le imperfezioni grafiche regolarizzabili *Pilatz* : *liat* 105-106, *elegut* : *vertutz* 257-258, *pantayat* : *mandatz* 285-286, *renegatz* : *aucizatzs* 431-432, *Pilatz* : *regnat* 443-444, *acetatz* : *Caÿphas* 1319-1320, *Crist* : *vistz* 1565-1566, *antecristz* : *noyritz* 2269-2270, *fors* : *mortz* 2709-2710³⁴⁰. A tal proposito, è interessante evidenziare come la ‘stranezza’ grafica più eclatante del testo di **P** sia l’*usus* del copista di apporre una *z* a molte *-t* finali (nei participi soprattutto, ma anche in sostantivi e aggettivi); vezzo che in qualche modo trova la sua ragion d’essere e si giustifica col venir meno della

³³⁸ Per il dileguo di *-s* e il conseguente ipercorrettismo (o per le tendenze analogiche), si veda anche l’atteggiamento della *Pacion de santa Margarita*: cfr. LANNUTTI 2012, p. LXXVII.

³³⁹ Nel ms. «auciza^{tz}s», che potrebbe indicare un ripensamento del copista per l’uscita desinenziale della 2^a p.pl giustificabile proprio entro il livellamento *-s / -tz* per cui si veda *infra*.

³⁴⁰ Il fenomeno è dovuto spesso alla riduzione *-tz* (*t + s*) > *-s* nella 2^a p.pl. dei verbi e nell’imperativo: «Le passage [...] est caractéristique de la Provence, du Limousin, d’une partie du Languedoc et de la Gascogne» (RICKETTS – HERSHON 2007, pp. 85-86). Cfr. anche GRANDGENT 1905, § 64 e JEANROY 1931, p. XVI. Lo stesso atteggiamento si rintraccia nei *Vangeli occitani dell’infanzia* e nella *Vita di Maria Maddalena*.

pregnanza morfologica della declinazione bicasuale e testimonia la caduta nella pronuncia delle consonanti finali (v. *infra*).

La caduta di *-c* si potrebbe osservare in *ve* 179, 291, 1067, 1831, 1979, ma è da rilevare il particolare atteggiamento del nostro ms., dove si registra un uso generalizzato di *vet* 281, 645, 797, 1033, 1621 (per questa occorrenza, l'unica paragonabile, **L** ha *vec*), 2735 (< *vec*), con assimilazione dell'occlusiva forse attribuibile al copista³⁴¹. Altro caso interessante le rime *doncs* : *mon* 471-472, *dis* : *amics* 1375-1376, *amics* : *paradis* 1569-1570, *paradis* : *amics* 1925-1926³⁴².

Per la presenza generale di *-n caduc* (in tutto il poemetto, anche all'interno di verso, sia per i sostantivi che per i verbi, in particolare per la 3^a p.pl.), si registrano numerose rime: *razo* : *bo* 57-58, *auziro* : *motiro* 217-218, *be* : *re* 233-234, *razo* : *bo* 360-370, *razo* : *glotos* 385-386, *promissio* : *glotos* 575-576, *mayo* : *preyo* 1011-1012, *mayo* : *fo* 1037-1038, *mayo* : *guerizo* 1269-1270, *mati* : *cami* 1295-1296, *mati* : *mesqui* 1315-1316, *baros* : *Nicodemo* 1317-1318, *preyzo* : *mayo* 1357-1358, *mayo* : *preyo* 1365-1366, *mati* : *mesqui* 1419-1420, *viro* : *mentiro* 1539-1540, *Gari* (per *Garin*) : *vezi* 1557-1558, *razo* : *fo* 1579-1580, *foro* : *corro* 1599-1600, *razo* : *so* 1607-1608, *parlero* : *quieyron* 1619-1620, *razo* : *fo* 1679-1680, *razo* : *no* 1707-1708, *contenso* : *gloto* 1821-1822, *preyo* : *menespreyo* 1827-1828, *ve* : *cove* 1831-1832, *preyo* : *guerizo* 1833-1834, *co* : *sermo* 1921-1922, *preyo* : *gloto* 1947-1948, *razo* : *layro* 1969-1970, *perdo* : *do* 1977-1978, *formero* : *fayssonero* 2023-2024, *razo* : *confusio* 2031-2032, *so* : *grifo* 2169-2170, *no* : *bo* 2199-2200, *gazardo* : *bo* 2563-2564, *sazo* : *fayssso* 2723-2724, *mezeri* : *vi* 2757-2758, *gazardo* : *bo* 2759-2560, *mezeri* : *fi* 2775-2776; seppur di rado la caduta di *n* si manifesta anche a contatto con la *a*: cfr. in rima *Iorda* : *ma* 1905-1906, *sa ma* : *plas* 2277-2278, e forse *poyra* : *ressuscitara* 1147-1148³⁴³; peculiare il comportamento delle rime *jorn* : *dolor* 2473-2474 e *tor* : *sojorn*, che lasciano pensare a una mancata pronuncia della *-n* nel nesso consonantico *-rn*³⁴⁴; chissà poi se l'assonanza *escurzina* : *detria* 861-862 sia in qualche modo giustificabile con la mancata pronuncia di *n* postonica. Forse, l'unico caso accertabile di conservazione di *n* mobile è nella rima *mon* : *son* 2193-2195. Anche fuori rima sono numerosi i casi in cui si manifesta l'ammutilamento di *-n* mobile:

³⁴¹ Un tale comportamento si registra nella versione occitana della *Prise de Jérusalem par l'empereur Vespasien*: «il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une simple erreur de plume, encore qu'en paléographie *-t* et *-c* se confondent souvent. Phonétiquement, dans la séquence *vec vos*, le point d'articulation du *-k* final a pu se déplacer vers l'avant, vers la labio-dentale *v-*, et subir une assimilation partielle, d'où *vet vos*; de même, dans la chaîne *vec te*, *-k* aurait déplacé son point d'articulation vers celui de la dentale sourde et subi une assimilation totale, assimilation facilitée par l'existence de *ve te*, sans doute largement répandu dans la langue parlée. Le résultat *vet* a pu s'en trouver lexicalisé et concurrencer *vec*» (THIOLIER-MÉJEAN 2012, p. 151 § III.7.3)

³⁴² Per la caduta delle occlusive sorde in posizione finale dopo nasale e liquida, cfr. GLEBGEN – PFISTER 1995b, p. 417, § 3.3.8 e GLEBGEN 1995, p. 430, § 3.5.7. Il fenomeno riguarda anche i nessi *-nc* e *-ng*; cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 157, dove si legge anche «i nessi di occlusiva sorda o [tʃ] più finale sigmatica conosceranno una generale, compatta riduzione a [s], seguendo così la sorte che a *-tz* *-s* [tʃ] [...] riserva gran parte del dominio occ. a. (Guyenne, Gascogne e Languedoc occidentale esclusi)». Si veda in particolare RONJAT, II, pp. 281-284, § 382.

³⁴³ Il caso è certo particolare perché è difficile pensare che *n* fosse scomparso nella pronuncia, dato che il continuatore della desinenza latina *-ANT* è generalmente stabile in occitano antico: cfr. GRAFSTRÖM 1968, § 72. Probabilmente, l'ipotesi più verosimile è che si tratti di un errore del copista.

³⁴⁴ ANGLADE 1921, p. 185 è convinto, invece, che *n* non cada mai dopo *r*. Per il fenomeno, cfr. anche RICKETTS – HERSHON 2007, p. 127.

solo per fare qualche esempio tra i primissimi e gli ultimi versi di *Sens e razos*, cfr. *quove* (per *conven*) 7, *mo* 12, 23, *porto* 18, *podo* 20, *mostro* 22, *lati* 25, *fo* 32, *co* 34, 2640, *retrazo* 43, *fello* 87, *viro* 88, *d'u* (per *d'un*) 96, *razo* 208, *cascu* 307, *fornicatio* 323, 337, *alcus* 511, *Sarrazi* 2414, *cascus* 2521, *fazio* 2633, *majo* 2644, *negu* 2737. Se Ronjat afferma che attualmente la conservazione di *n* mobile si verifica in Provenza «avec la marche nimoise, la majeure partie des autres pays à l'E. du Rhône [...] l'Aquitaine moins la majeure partie du Béarn» e Kutschka ha rilevato che non vi sono differenze notevoli con la situazione medievale, tranne per il Sud-Ovest, l'autore del poemetto non può che appartenere alla fascia più orientale della Linguadoca, in una zona a ovest del Rodano³⁴⁵.

Proprio al venir meno della pronuncia di *-n-* in coda sillabica si legano i fenomeni di rotacismo del tipo *n > r* (anche in rima) in *escumergatz* 479, 643, 700, 794, ecc., *messorguieyra* 331, *messorga* 380, 1198, *messorguies* 384, 1208, *morgues* 2305³⁴⁶, *Domerdieus* 62, 1877, 2386, *Domerdieu* 1660. Il passaggio della nasale al suono liquido vibrante si giustifica infatti come azione necessaria per 'ritrovare' un utile appoggio articolatorio; ma la cosa più interessante è che tale fenomeno si rintraccia particolarmente nella zona di Montpellier³⁴⁷.

Un elemento in comune tra *Sens e razos*, il *Blandin* e la *Vita di Maria Maddalena* è dato dalla presenza di alcune rime tra occlusive (o sibilanti) finali e il suono affricato finale *ch*: si vedano i casi *digz* : *sayns* 165-166³⁴⁸, *natz* : *atrasagz* 323-324, *digz* : *proselitz* 361-362, *tugz* : *rendutz* 423-424, *respondutz* : *tugz* 533-534, *tugz* : *vertutz* 657-658, *vertutz* : *cugz* 671-672, *escrigz* : *raubitz* 1217-1218, *cofondutz* : *destrugz* 1785-1786, *perdutz* : *adugz* 1795-1796, *oyng* : *engoys* 1859-1860³⁴⁹, *trastugz* : *cofundutz* 1943-1944, *esperitz* : *escrigz* 2151-2152, [*vii*] (= *ueitz*, o *hueg*) : *duegz* 2171-2172, *Malfagz* : *alumenatz* 2317-2318, *fagz* : *adordenatz* 2347-2348. È interessante notare che il fenomeno emerge in tutto il poema a eccezione della sezione sui 'Quindici segni': si può quindi pensare che sia un tratto dell'autore-traduttore delle prime porzioni di *Sens e*

³⁴⁵ Cfr. RONJAT, II, § 385; KUTSCHA 1934, p. [...]. Il fenomeno di *n caduc* è in effetti notoriamente diffuso a ovest del Rodano, mentre la *-n* si conserva in Provenza: cfr. anche PFISTER 2002, p. 77.

³⁴⁶ Da MONĀCUS: per l'esito di *-NĀCU* GRAFSTRÖM 1958, p. 193, § 70.3 sottolinea come le forme non sincopata (*monegas*) si trovano nel Nîmois e nella regione di Uzès, mentre nelle altre aree si ha solitamente [*rg*]. PFISTER 1958, § 39 osserva che la mancata sincope è caratteristica della zona sud-orientale e orientale del dominio occitano («Synkopierte Belege östlich einer Linie Maguelone-Montpellier-Nîmes tauchen nur sporadisch auf»). Cfr. anche PFISTER 1989, p. 1018 § 1.4: «La forma dissimilata *morgue* caratterizza il Rouergue e l'Alvernia»; *moine*, sincopata ma non dissimilata, è presente nella valle del Rodano; per *monegue* porta un es. delf.; PFISTER 1994, pp. 83-84: «per *-rg-* / *-rc-* le attestazioni dei secoli XII e XIII sono limitate e paiono corrispondere alla zona occitanica centrale del Gévaudan (Tolosano, Albigese, Rouergue)». RONJAT, II, § 409 rinvia al nizzardo per la sopravvivenza dei proparossitoni (in alcuni casi si tratta di veri e propri italianismi).

³⁴⁷ Nell'area montpellierina, ad esempio, da DOMINICUS si ha l'antroponimo *Domergue* (variante di *Domenge*), o l'esito *messorga* per *mensoija*. Tali fenomeni si rintracciano con una certa frequenza nella Cronaca cittadina di Montpellier, il *Petit Thalamus* (ms. AA9 des Archives municipales de Montpellier).

³⁴⁸ Per la riduzione (almeno in pronuncia) *-ns > -s*, vedi *supra*.

³⁴⁹ La rima *oyng* : *engoys* è problematica per la compresenza di diverse infrazioni alla norma (si vedano ad es. la nasale in *oyng* e l'eventuale pronuncia del digramma *ng*, probabilmente con suona nasale seguito da affricata postalveolare sorda), ma credo che dietro tale accoppiata sia comunque possibile ravvisare il fenomeno preso in esame.

razos, ma che non appartiene all'autore originario del racconto sui *signa*³⁵⁰. Questo tipo di rima porta a supporre l'ammutilarsi di tali consonanti in posizione finale, fenomeno che non è sconosciuto a Ronjat, il quale lo segnala per alcuni dialetti dell'occitano moderno: provenzale, delfinatese, alverniate, limosino, Velay e Vivarais, escludendo però a est tutta la fascia che dal Nizzardo sale fino alle Hautes Alpes e non superando a ovest il Gard (Alès, Sommières) e l'Hérault fino a Lunel e Lansargues, arrestandosi prima di Montpellier e del monte Aigoual³⁵¹.

L'indifferenza per le consonanti finali *-r*, *-s*, *-t*, *-z* e l'indistinzione fra nasali finali *-m* e *-n* sono inoltre attestate da altre assonanze non riconducibili a rima perfetta: oltre a quelle già viste, *Neptalim : Benjamjn* 101-102, *dis : traitzs* 145-146, *doncs : mon* 471-472, *Pilatz : resuscitar* 681-682, *donetz : apertz* 751-752, *auzatz : tocar* 1041-1042, *trobam : Helyan* 1511-1512, *levatz : pojar* 1547-1548, *Antecristz : noyritz* 2269-2270, *Nohe : salvetz* 2351-2352, *critz : tristz* 2523-2524.

Si ha metatesi in *traist* 120 (e si veda la forma in rima *traytzs* 146), *tostz* 209 per *totz*, *morstz* 2313 per *mortsz* o *mortzs*; ma i casi sono isolati³⁵².

Non ci sono casi di epentesi di *-d-* fra *lr* e *nr* (fenomeno attestato già in epoca antica in querc. e tolosano: cfr. GRAFSTRÖM 1958, p. 124 § 46.3,a; RONJAT, II, p. 229 § 348γ e 349-350 per l'Aquitania); c'è invece regolarmente quella di *-b-* in *semblansa* 77, 370, , *semblan(s)* 506 (*cemblans*), 1327, 1571, 1675, 1792, 1912, 1954 (*cemblan*), 1970, *semblava* 194, *emblat(z)* 1051, 1113. Si segnala l'uso di *p* epentetica in *columpnas* 15, *dampnamen(s)* 494, 786, 1152, *dampnatz* 1143.

II.5.4 – Grafie

La *j-* ha un probabile valore semiconsantico nelle numerose forme pronominali di 1^a p.s., *jeu* (conservate scrupolosamente a testo); in *autrejo* 1245 sembra possedere una valenza di affricata sorda, mentre in *minja* pare velare. In *dics* 51 (: *escrigz*) sembra che per l'affricata palatale finale sia usato *c* quando genericamente si usa *-ch-* o *-g* (a meno che sia da integrare una *h* venuta meno in fase di copia). La nasale palatale è frequentemente trascritta con *nh*, con qualche eccezione, come si evince dalla rima *frany : tany* 115-116 (in cui viene usato il bigrafema catalano *ny*), da *blaste[n]ha : lauzenga* 537-538³⁵³ (dove il nesso *ng* individua *n*-palatale; e forse anche *h* semplice: ma dato l'*usus* generale di **P** è più probabile che sia caduto un *titulus* dalla vocale precedente); *l* palatale è usualmente trascritta col digramma *lh*, maggioritario rispetto a *ll* e *li*, ma nella rima *fell : cocell* 1469-1470 si nota un uso di *ll* (conservata nella grafia) per la

³⁵⁰ L'elemento esaminato potrebbe confermare l'origine indipendente dell'ultima parte di *Sens e razos* che viene attaccata al resto del poemetto solo all'altezza di **P**.

³⁵¹ Cfr. RONJAT, II, pp. 268-269, § 371. Ma si veda anche GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 159, e n. 423, che ricorda come la demarcazione proposta da Ronjat e ripresa da VAN DER HORST 1981, pp. 334-336 presenti alcune oscillazioni rispetto alla lingua del XX secolo: viene ripreso ALIBERT 1965, p. 16: «*T* final de même que *c* e *p* s'effacent [aussi] dans le Montpelliérain».

³⁵² La metatesi *-ts > -st* è una caratteristica frequente nei testi provenzali. Si veda ZUFFEREY 1989, p. 213; HAUPT 2003, p. 113, GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 123-125; ZINELLI 2009, p. 294 n. 118.

³⁵³ Se *lauzenga* venisse letto con nesso nasale + velare, avremmo a che fare con un'assonanza irriducibile a rima.

liquida semplice³⁵⁴; allo stesso modo, *-nh* finale tradisce una pronuncia semplice, non palatale, nelle rime *empenh* : *aunimen* 817-818, *efan* : *plangz* 907-908³⁵⁵, *estrenh* : *mantenen* 1291-1292, *sans* : *companhs* 1881-1882 ; *c* velare può essere rappresentata da <qu> (ad es. *quove* 7, e forse anche nella forma *quant* ‘quando’, minoritaria rispetto a *cant*); usuali e diffusi gli scambi tra *s* e *c* prima di vocale palatale (*ce* per *se*, *ci* per *si*, *cieu(s)* per *sieiu(s)*); presente anche la grafia ibrida del tipo *descenatz* 607 (per *s* sorda rappresentata da *sc*, cfr. BRUNEL 1916, p. 266 § 33).

La sibilante sorda viene a volte trascritta col digramma *-ch-* in *enaychi* 784, 1196, 1544 (in rima), 1551; *aychi* 162, 744, 790, 860 (ma due versi dopo, *ayssi* 862), 969, 1336, 1545, 1721, 1982; *layches* 298, *laychetz* 477, *naycheria* 528, *conoycheran* 2413; per cui, qualora si celasse una pronuncia più palatalizzata, dovremmo immaginare sia il *lapsus* di un copista di provenienza settentrionale nel dominio occitano.

Ci sono alcune geminazioni ipercorrette: *mersse* 622, *forssa* 1793, 2617, 2649 (*for^ssa* nel ms., forse da correggere in *fossa*); la neutralizzazione delle opposizioni tra consonanti forti e deboli è comunque indicata da rime come quelle già viste *era* : *terra* 1393-1394, *guerras* : *feras* 2251-2252.

II.5.5 – Dettagli morfologici

Per i verbi, si segnala l’ind. pr. usato come imperfetto 1^a p.pl. *siam* 1711, 2753³⁵⁶. La desinenza del cong. pres. e imperf. di 3^a p.pl. (come per l’ind. pres.) è sempre *-o(n)*³⁵⁷. La forma *perdi* – comunque non in rima – in luogo del perfetto forte *perdec* ai vv. 923 e 925 mostra il passaggio *e* > *i* nella tonica, forse per metaplasmo di coniugazione³⁵⁸.

La preposizione INTER così come il suffisso avverbiale latino -(N)TER sono soggetti normalmente a metatesi, per cui *-nter* > *-ntre*³⁵⁹: *entre* 693, 1025, ecc.; per analogia troviamo una *-r-* anetimologica anche in SEQUENTE(M) > *seguentre* 468, 553, 685, 2008³⁶⁰.

Volgendo lo sguardo ai pronomi, va segnalata un’equilibrata mescolanza delle due serie toniche in rima (*me te se* / *mi ti si*), che può dirsi tipica della bassa

³⁵⁴ A meno che non si immagini un’evoluzione *-LL* > *-ll* palatale, come tratto catalano. Bisogna comunque ammettere che la palatalizzazione di *-LL-* intervocalico e finale non è esclusiva del catalano, bensì riguarda anche alcune varietà occitane confinanti con la Catalogna. Per il catalano si veda BADÍA 1994, § 77.II; MOLL 1952, § 136; BLASCO FERRER 1995, § 5.2.1.8; e per l’occitano ZUFFEREY 1987, pp. 121, 148-149, 217, 244, 265, 308.

³⁵⁵ In *plangz*, la *-z* è un vezzo grafico privo di senso morfologico, mentre il nesso *ng* individua chiaramente un suono palatale: v. *lauzenga* al v. 538.

³⁵⁶ Cfr. CHABANEAU 1876, p. 373 e CHABANEAU 1877, p. 30, che inserisce tale forma verbale tra quelle rare e antiche. Un imperfetto di questa tipologia si ritrova in *Flamenca* («Talora fon non siam certas / de sa vida, mais ar vezem», 6074-6075) e forse in *Daurel et Beton* («e fugem no·lh co siam raubador!», 1187).

³⁵⁷ Siamo al di fuori, dunque, dell’area in cui sono tipiche le finali *-en*, ovvero Ovest e Sud (Pirenei, Guascogna, Béarn, Périgord, Limosino).

³⁵⁸ Cfr. LANNUTTI 2012, p. LXI. Sul perfetto occitano, si veda almeno CHAMBON 2003a, pp. 429-497.

³⁵⁹ Si veda LAUSBERG 1976, pp. 97-98; KARLSSON 1981, pp. 32, 44-45, 94, 128, 134.

³⁶⁰ Cfr. (REW 7838, PELLEGRINI 1991, p. 42).

Linguadoca³⁶¹: *me* : *cre* 1979-1980, *me* : *merce* 2763-2764, *mi* : *giqui* 911-912, *mi* : *ti* 1381-1382, *te* : *effre* 1971-1972, *te* : *te* 2015-2016, *enayssi* : *ti* 1267-1268, *se* : *fe* 1673-1674, *se* : *se* 1855-1856, *vi* : *si* 1851-1852, *si* : *merci* 2411-2412; entro il verso si nota una preponderanza di *mi* (7 occorrenze contro una di *me*), di *te* (7 occorrenze e nessun *ti*), di *se/ce* (8 occorrenze contro una di *si*).

Numerose risultano le deroghe al sistema della declinazione bicasuale, che sembrano comunque quasi sempre da ascrivere ai copisti più o meno attivi (è probabile che *Sens e razos* sia partito da un nucleo originario che traduceva solo l'*Evangelium Nicodemi* e che sia stato ampliato a varie riprese da copisti-autori sempre più malsicuri nell'arte della versificazione e anche nella conoscenza della grammatica)³⁶²; lo suggerisce il numero di assonanze eliminabili qualora venga ripristinata la corretta declinazione: *Pilatz* : *liat* 105-106, *adornatz* : *irat* 179-180, *meravilas* : *aparela* 223-224, *elegut* : *vertutz* 257-258, *aperseuputz* : *conogut* 259-260, *pantayat* : *mandatz* 285-286, *natural* : *lials* 341-342, *razo* : *glotos* 385-386, *Pilatz* : *regnat* 443-444, *promissio* : *glotos* 575-576, *efan* : *plangz* 907-908 (probabilmente con l'intervento di un errore ben più grave), *auzatz* : *tocat* 1041-1042 (ma forse in **P** compare *tocar*, nonostante il participio risponda meglio alla sintassi del passo), *ciutat* : *covidatz* 1313-1314, *baros* : *Nicodemos* 1317-1318, *Crist* : *vistz* 1565-1566, *esbalauzit* : *espahoritz* 1727-1728, *oyng* : *engoys* 1859-1860 (ma l'errore, qui, è più profondo: cfr. § II.5.6), *amenistran* : *sans* 1885-1886, *afan* : *sans* 2209-2210, *sa ma* : *plas* 2277-2278, *Nohe* : *salvetz* 2351-2352, *meravilhas* : *aparelha* 2453-2454, *cruzal* : *fels* 2665-2666; e si vedano anche i contesti in rima in cui compaiono avverbi: *veramen* : *gens* 273-274, *parens* : *veramen* 319-320, *solamen* : *gens* 391-392, *dissenan* : *efans* 777-778, *cominalmen* : *yrnelamens* 1245-1246, *aytan* : *sans* 1863-1864, *feramens* : *dissen* 2595-2596.

II.5.6 – Altre imperfezioni metriche

Assonanze non regolarizzabili sono *autres* : *paures* 393-394, *propheta* : *aperta* 679-680, *estira* : *esquinta* 815-816, *escurzina* : *detria* 861-862, *essenhas* : *meravillas* 1559-1560, *boneza* : *pena* 2037-2038, *entresenhas* : *meravilhas* 2247-2248, *Jeronimes* : *signes* 2431-2432. Per le consonanze ai vv. 2433-2434 (*mon* : *periran*), 2485-2486 (*via* : *veja*), 2789-2790 (*dire* : *escriure*), dovute alla sostituzione di parole che rimavano perfettamente o alla caduta di qualche verso, cfr. le rispettive note di commento.

Ci sono rime identiche ai vv. 1113-1114, 2697-2698 (*es*), 1409-1410 (*dia*), 1849-1850 (*ell*), 1855-1856 (*se*), 1917-1918 (*mon*), 2015-2016 (*te*); rime equivoche ai vv. 1107-1108 *motz* ('molto') : *motz* ('parole') e 2535-2536 *porta* (sost. 'porta'): *porta* (3^a p.s. del v. *portar*). Rima per l'occhio ai vv. 1187-1188, *avescas* : *Caiphaz*, e forse anche ai vv. 93-94 *bayles* : *realmes*.

* *

³⁶¹ La serie *mi ti si* è tipica, invece, dell'area tolosana, del Quercy, Comminges, Provenza orientale, mentre le forme *me te se* prevalgono in Rouergue e Gévaudan. Cfr. WÜEST 1995, § 4.2.

³⁶² Sulla declinazione in antico-occitano e sulle deroghe al sistema bicasuale, cfr. CHAMBON 2003b, pp. 343-363.

Nonostante non vengano presentati numerosi riscontri lessicali, «capaci di ancorare saldamente il testo all'area linguistica definita dallo spoglio fonetico e morfologico»³⁶³, dall'analisi offerta è possibile ricavare alcuni elementi interessanti sulla lingua della redazione *P* di *Sens e razos*, in grado di confermare e approfondire il panorama delineato in ultimo da Gabriele Giannini (v. *supra*):

– i fenomeni linguistici forniti richiamano il linguadociano orientale, Gard ed Hérault nell'interpretazione più prudente;

– al rotacismo $s/z > r$ (e al corrispettivo ipercorrettismo $r > s/z$) richiamato ed evidenziato da Giannini per i *Vangeli occitani dell'infanzia*, si aggiunge il tipico rotacismo montpellierino $n > r$, senz'altro d'autore;

– il probabile *lapsus* d'autore isolato, *lassarie* 104 per il 'regolare' *lassaria*, richiama l'*usus* di Montpellier del tardo XIII secolo;

– gli elementi grafici 'catalani' (come il digrafema *ny* per *n*-palatale, che ricorre sia in rima che fuori rima – sebbene sia grafia marginale) sono probabili spie dell'operato di un autore occitano in contatto con le abitudini grafiche del catalano e dunque, data l'altezza cronologica (fine del XIII sec.), afferente con ogni probabilità alla zona di Montpellier.

In conclusione, il dato linguistico fa perfettamente sistema con le ipotesi adottate nel § II.1 circa il contesto di realizzazione e produzione di *Sens e razos*.

II.6 – Criteri d'edizione

Il testo *P* di *Sens e razos d'una escriptura* presenta dunque alcune alterazioni e stratificazioni (anche se non al livello della *Pacion de santa Marguarita*), che dimostrano il passaggio attraverso dei copisti di zone non completamente lontane e di epoche comunque ravvicinate, seppur di capacità non omogenee.

Il testo edito è suddiviso – per consentirne una migliore fruibilità, ovvero per semplice finalità ermeneutica – in 33 sezioni (<1>, <2>, <3>, ecc.), ognuna delle quali coincide con una parte ben definita delle fonti utilizzate (ad es. un capitolo dell'*Evangelium Nicodemi*) o con una porzione tematica unitaria e omogenea (in particolare le macrosezioni finali su Anticristo e Segni del Giudizio)³⁶⁴.

Seguendo l'andamento ponderato di Roberta Manetti per la *Pacion de santa Marguarita*, «limite [...] al minimo indispensabile gli interventi, lasciando a testo tutte le incongruenze formali, anche in rima, salvo dove la alterino pensatamente e non sia immediatamente ricostruibile nella "lettura mentale avvisata", la rima perfetta»³⁶⁵ (ripristino così *dichs* : *escrigz* 51-52, ma non le rime del tipo *dis* : *amics* o *natz* : *atrasagz*, e nemmeno quelle dove basterebbe ripristinare o eliminare la desinenza sigmatica della declinazione, che pure, ovviamente, non correggo).

La lezione del manoscritto viene dunque rispettata in modo scrupoloso, anche quando la particolarità grafica potrebbe derivare da un fraintendimento, ma intervengo quando l'errore è evidente e la soluzione abbastanza univoca; nei casi di soluzioni equivalenti, evidenzio il luogo con la *crux desperationis* o segnalo la

³⁶³ GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 173.

³⁶⁴ Per il testo e la sua struttura rinvio al § II.4 (v. *supra*).

³⁶⁵ Si vedano i *Criteri d'edizione* di MANETTI 2012, p. 33.

probabile alterazione, più o meno marcata, con un asterisco proponendo le soluzioni in nota, dove vengono discussi comunque tutti i *loci critici* risolvibili o meno. Sempre prendendo spunto da Manetti, ho evidenziato tramite asterisco «anche i pochi luoghi dalla patologia particolarmente intricata in cui ho effettuato degli interventi a testo col beneficio del dubbio»³⁶⁶.

Segnalo inoltre le integrazioni con le parentesi quadre, mentre tutte le lezioni rigettate sono riportate in apparato, a piè di pagina. Nello specifico l'apparato è strutturato in un'unica fascia fino al v. 1377 (ovvero per la porzione di *Sens e razos* in testimonianza unica), a partire dal quale ne sono presenti due. Nella prima fascia sono riportate sia le lezioni di **P** scartate, sia le differenti 'letture editoriali' (accettate o meno) offerte dai precedenti editori (Suchier per l'intero poema, Raynouard per i vv. 1966-2094, e Bartsch per i vv. 1-138: cfr. la *Legenda* apposta immediatamente prima del testo); la seconda fascia contiene le varianti di **L**, laddove queste non siano introdotte nella prima fascia come lezioni accolte dagli editori precedenti oppure, di rado, come lezioni più genuine con cui risolvere i palesi errori di **P**. In quest'ultimo caso l'accoglimento della variante di **L** (opportunosamente spiegato in nota) viene giustificato dal confronto con la fonte latina o con le tradizioni indirette (*Gamaliel* e *Lo Gènesi*). A completare l'apparato, in calce al testo e alla traduzione (in continuità tra *verso* e *recto* di due fogli successivi), trovano spazio le note filologiche giustificative, mentre alle note di tipo letterario e stilistico-retorico è dedicata una parte del *Commento*. Quest'ultimo, infatti, scandito secondo l'ordine delle 33 sezioni narrative, si struttura in due parti: la prima, discorsiva, affronta questioni di natura storico-culturale (rapporto con le fonti, evoluzione di *topoi* e motivi, confronti con testi di simile tipologia, ecc.), la seconda, seguendo il numero dei versi, commenta il testo in modo puntuale, offrendo anche spunti di carattere stilistico e linguistico.

Ho corretto la numerazione dei versi, sbagliata in SUCHIER 1883 per il mancato conteggio di alcune lacune del ms. e per il salto, nella sua trascrizione, di alcuni versi.

Se da un lato è stata svolta un'indagine linguistica a campione sul testo *P*, funzionale alla corretta comprensione del nostro poemetto e, soprattutto, a legittimare il mio atteggiamento filologico conservativo, dall'altro ho deciso di non apporre alcun glossario alla fine dell'edizione, nonostante sia consapevole dell'importanza di un lavoro del genere. Riservo al futuro una dettagliata analisi lessicografica del poemetto.

La traduzione, in versi, letterale più che letteraria, vuole essere il più fedele possibile all'originale, cercando di rispettare le alternanze fra passato e presente ben note ai lettori di narrativa medievale; si tratta di una prima forma di commento e d'interpretazione del testo e non ha alcuna pretesa artistica. Evito di tradurre i nomi propri (salvo quelli storici o biblici, come Salomone, Gesù Cristo o Satana). Per finire, anche i dubbi di traduzione sono illustrati nella sezione di *Commento*.

³⁶⁶ MANETTI 2012, p. 34.

EDIZIONE

LEGENDA:

P = BNF, ms. fr. 1745

L = BL, ms. Harley 7403

B = BARTSCH 1868²

R = RAYNOUARD 1838

S = SUCHIER 1883

◀1	Sens e razos d’una escriptura	[106a]
	quez ay trobada sancta e pura	
	m’a mes e motz gran pessamen,	
	cossi la puesca solamen	
	de lati en romans tornar;	5
	car qui vol bona obra far,	
	quove que sia si bastida	
	que, cant sera tota complida,	
	re no·y aia mal estan	
	que torne ad anta ni a dan.	10
	Tot yssamen vuelh yeu bastir,	
	segon mo sen ni mon albir,	
	una obra bona e covinen	
	e nom de Dieu omnipoten;	
	e metray[·y] .iiij. columnnas,	15
	autas e fortz, belas e bonas:	
	la premieyra·s de las prophetas	
	que porto guerentias certas,	
	la segunda d’avangelistas	
	que nom podon fondre legistas,	20
	la tersa d’espozisios	
	que mostro motz belas razos,	
	la quarta faray de mo sen	
	car tornaray be veramen	
	lo lati em plana paraula	25
	hon non aura bafa ni faula.	

1 d’una escriptura *S*] ediuina escriptura **P**, e divina escriptura *B* 2 quez ay trobada sancta e pura] quez ay trobada bona *sancta* epura **P**, quez ay trobada bona, sancta e pura *B*, qu’ay trobada sancta e pura *S* 9 mal estan **P**] de malestan *B*, malestan *S* 15 y *B S*] manca a **P**; .iiij. columnnas **P S**] catre colonas *B* 17 premieyra·s] premieyras **P**, premeyra’s *B*, premieyra *S* 18 porto **P S**] porta *B* 21 d’espozisios **P B** (d’expozisios *B*)] de pozisios *S* 22 mostro **P S**] mostre *B* 24 veramen *B S*] ueramens con *s* espunta in **P**

♦1-2. Il manoscritto **P** conserva i primi due versi del poema occitano come un distico di *decasyllables*, eccedendo, dunque, rispetto al normale andamento del testo, strutturato nella sua totalità, e come spesso avviene nel caso di operette narrative versificate dal carattere religioso o didattico, in *couplets d’octosyllables*. Al f. 105r del codice si legge: «Sens erazos ediuina escriptura / q(u)ezay atrobada bona s(an)c(t)a ep(ur)a». Al v. 1, accolgo l’emendamento di Suchier restituendo la misura del verso: correggo *ediuina* con *d’una*, ipotizzando sinalefe con *escriptura*. L’intervento è, di fatto, quasi obbligato per via della sua economicità: associata la presenza di *escriptura* (per via della maggiore cristallizzazione, anche in sede di copia, delle parole in rima) e data la probabile coesione della dittologia *sens e razos* – deputata a funzionalizzare il modello dell’*accessus ad textum* (v. *infra*, *Commento* a ◀1) – non resta che intervenire su «ediuina». Eliminata, per la *restitutio textus*, la congiunzione, *e-*, introdotta nel processo di copia per duplicazione da *erazos* (di cui viene prolungato l’andamento polisindetico) e per suggestione analogica con *escriptura*, il passaggio *duna* → *diuina* nel processo di trasmissione è facilmente spiegabile paleograficamente e giustificabile sul piano del significato: in effetti, la ‘scrittura’ di cui si parla è di tipo religioso, è *sancta* (v. 2), dunque ‘divina’. Al v. 2, Suchier interviene mettendo a testo «qu’ay atrobada sancta e pura», dove mi pare accettabile la sola espunzione dell’aggettivo *bona*, meno pertinente di *sancta e pura* e forse inserito nel dettato testuale perché originariamente presente in interlinea, come variante adiafora, in qualche antografo lungo il canale di trasmissione del poemetto. Quanto alla correzione *quezay atrobada* in «qu’ay atrobada», mi pare meno

<p> <1> La materia e il senso di una scrittura santa e pura che ho scoperto, hanno suscitato una tale ossessione che la devo necessariamente tradurre dal latino al romanzo; </p>	5
<p> e se si vuole creare un'opera buona, conviene che sia strutturata in modo che, appena sarà del tutto completata, non vi sia nulla di sbagliato che sia fonte di onta o di peccato. </p>	10
<p> Così io voglio creare, secondo la mia capacità e il mio giudizio, un'opera buona e ben fatta in nome di Dio onnipotente; </p>	15
<p> e vi metterò quattro colonne, alte e forti, belle e buone: la prima è quella dei profeti, che portano testimonianze sicure, la seconda degli evangelisti, che i legisti non possono screditare, </p>	20
<p> la terza, delle argomentazioni, che espongono tanti bei racconti, la quarta farò secondo il mio ingegno poiché tradurrò veramente il latino in lingua piana </p>	25
<p> ove non ci sarà sciocchezza né falsità. </p>	

probabile di quella che qui propongo: *quez ay trobada*. L'atteggiamento del relativo sintagmatico quando seguito da vocale è diffuso nel manoscritto (più di quanto non lo sia l'uso dell'elisione); mentre, per quanto *atrobar* possa essere difficilior, la presenza del verbo non-preffissale *trobare* è suffragata dagli esempi abbastanza vicini, e oltretutto simili, dei vv. 45 («E per so car jeu l'ay trobada») e 52 («dels ebrieus ay trobatz <l'>escrizz»). ♦ 15. Accolgo l'introduzione, già in Bartsch, poi anche in Suchier, del pronome indiretto anaforico *y*. ♦ 21. Suchier scioglie l'abbreviazione del manoscritto («d'») come *de* e mette a testo *de pozisios*, interpretando il termine come calco del latino POSITIO (cfr. SUCHIER 1883, p. 510 : «'positio' ist del Lateinische Ausdruck für das Griechische θεσις»). Ritengo, piuttosto, come Bartsch, che dietro quel segno abbreviativo si celi *des* e che la complessità del sintagma debba essere interpretato come *d'espozisios*, che oltre a richiamare un tipo di letteratura 'evangelica' (le cosiddette 'Sposizioni' o 'Esposizioni' dei Vangeli) meglio si accorda con quanto si afferma al v. successivo: cfr. LR, IV:612, s.v. *expositio*: «exposition, explication». Per un maggior approfondimento sull'ipotesi di Suchier rimando alla nota di commento relativa.

Aquesta escriptura devis veramen cossi fon aucits sus en la cros Jhesu Crist Dieus, hon rezemet trastotz los cieus ni fon el sepulcre pauzatz e pueys fo vieus resussitatz, con tornet el cel veramen ni co venra al Jutzgamen.	30	
Totz aquo dis que sans Johans ni sans Mathieus ni·ls autres Sans, e ganre may, que no·us diray, tot per horde si com deuray.	35	[106b]
El tems que Dieus mori per nos, si con dizem sus en la cros, fon adoncs ganre fagz e digz que nos non o troba[m] escrigz, ni·ns ho retrazo li avangeli ni cell que nos fes lo sauteri.	40	
E per so car jeu ay trobada una escriptura que es celada e rescosta a motas gens, et jeu diray vos totz lo cens per bona rima e romans, e nom de Dieu e del[s] sieus Sans.	45 50	

27 devis B] defenis P, dis S 30 lo^s cieus^s P S] los sieus B 35 dis que P S] que dis B 37 no·us B] nouos P, ieus S 42 non o troba l'escrigz] non o troba escrigz P, non trobam en escrigz B, non atrobam escrigz S 45 ay S] lay P, l'ay B 48 jeu diray P S] ieu dirai B; cens P S] sens B 50 dels sieus B S] del sieu^s P

♦ 27. Il verso è ipermetro. La correzione di Suchier – che riduce *defenis* in *dis* – non sembra verosimile se si pensa che pressupone una dialefe in *Aquesta escriptura* difficile da accettare; in genere, infatti, P presenta sinalefe con la sequenza *-a e-*: cfr. ad es. v. 210. La proposta di Bartsch, di contro, mi pare l'unica plausibile, oltre che *difficilior* rispetto all'emendamento di Suchier: l'originario *devis* (che dunque metto a testo), diventa *denis*, quindi *defenis*, forse per un raddoppiamento meccanico della sequenza iniziale (*de > dede > defe*). ♦ 37. P legge *que nouos diray*, presentando un verso ipermetro. Suchier emenda *nouos* con *ieus*, introducendo il pronome di prima persona con cui pare coordinare il verbo *diray*. Il senso del passo viene però travisato. *Diray* può essere tanto una 1^a quanto una 3^a persona singolare, i cui soggetti (il plurale è però dato da un'enumerazione di singolari) sono i singoli evangelisti – ma vengono nominati solamente *Johans* e *Mathieus*, poi si parla genericamente di *autres Sans*. L'anonimo ci informa che quanto la 'scrittura' racconta non viene riferito in alcun vangelo. Lo stesso concetto viene poi ribadito qualche verso dopo: cfr. vv. 41-44: «fon adoncs ganre fagz e digz / que nos non o troba l'escrigz, / ni·ns ho retrazo li avangeli / ni cell que nos fes lo sauteri». Basta dunque ridurre *nouos* in *no·us*, per ristabilire la lunghezza metrica senza intaccare il significato generale. ♦ 42. Il manoscritto riporta *Que nos non o troba escrigz*, corretto da Suchier – su suggerimento di Bartsch – in «que nos non atrobam escrigz». Il precedente editore interpreta *nos* come pronome soggetto, ingloba l'articolo pronominale *o* (apparentemente superfluo) al verbo, ricostruendo un ipotetico *atropa*, e ristabilisce, quindi, la persona verbale modificando *atropa* in *atrobam*. Più economica e ponderata la mia ipotesi: Ω avrà avuto semplicemente *que nos non o trobam escrigz*, con un *titulus* sulla *a* venuto meno nel processo di copia. Lo stesso verbo *trobar* mi pare ben più probabile di *atrobam* (cfr. nota ai vv. 1-2). L'articolo anaforico *o* non sarebbe inutile richiamando come oggetto i soggetti singolari al v. 41, *fagz e digz*, così come avviene peraltro al verso seguente dove si

Questa scrittura racconta
 veramente come venne ucciso
 Gesù Cristo Dio sulla croce,
 e così redense tutti i suoi fedeli, 30
 e come fu posto nel sepolcro
 e poi risuscitò in carne ed ossa,
 come tornò in cielo
 e come verrà al Giudizio.
 Essa racconta tutto ciò che né san Giovanni 35
 né san Matteo né gli altri Santi,
 né molti altri vi direbbero,
 tutto con ordine, così come dovrò.
 Al tempo in cui Dio morì per noi,
 come abbiamo detto sulla croce, 40
 accaddero molti fatti e detti
 che noi non troviamo scritti,
 né ce lo relazionano i vangeli
 né colui che per noi scrisse il Salterio.
 E dato che io ho ritrovato 45
 una scrittura che è celata
 e nascosta a molta gente,
 ve ne racconterò tutto il senso
 attraverso una buona rima in lingua romanza,
 in nome di Dio e dei suoi Santi. 50

riscontra la medesima costruzione sintattica con *nos* (qui però ridotto a clitico) in funzione di dativo. ♦ 45. Accolgo l'emendamento di Suchier: correggo *lay* con *ay*. La lettura «l'ay», con articolo cataforico per *una escriptura* del v. 46, risulta in effetti eccessivamente pleonastica. ♦ 50. Correggo l'errore di flessione della preposizione articolata: modifico *del* di **P** con *dels*.

<2> Ieu, Eneas, mayestre dic[h]s
 dels Ebrieus, ay trobatz escrigz
 lo fagz que fero li juzieu
 a Jhesu Cristz lo fil de Dieu;
 e Nicodemus, que ho vi, 55
 ho escrius tot em pargami
 en ebrayc segon sa razo;
 pueys jeu en grec, car mi fom bo,
 ho translatyey e ho escrys
 si com la letra departys. 60
 Tugz auzes ho per veritatz:
 que Domerdieus de maiestatz
 trames en terra lo cieuh filh
 per Adam gitar de perilh
 e nos autres totz issamen, 65
 quez em sieu filh verayamen,
 e·n receup nostra carn mortal
 per que nos autres sarem sal:
 el ventre de sancta Maria,
 segon que la Letra·ns detria, 70
 venc en estz mon per nos salvar
 e per lo dyable deraubar;
 el nasquet esems homs e Dieus
 per rezemer trastotz lo cieus. [106c]

51 dichs] dics **P**, dic *B S* 52 escrigz *S*] lescrigz **P**, escrig *B* 61 ho *S*] que **P B** 63 cieuh **P S**] sieu
B 70 Letra·ns detria *S*] letra nos detria **P**, letra nos tria *B* 73 esems **P S**] essems *B*; hom^s; dieu^s
 74 cieus **P S**] sieus *B*

◆ 51-53. I versi sono da correggere: sicuramente è strano il passaggio tra i vv. 52 e 53, *ay trobatz l'escrigz / lo fagz*, tanto che Suchier emenda espungendo la *l-* in *lescrigz* (correzione che qui accolgo) e interpreta il termine come participio di *escriure* da attribuire a *fagz*. Ma qual è lo statuto di *dels ebrieus*? Si riferisce allo 'scritto' (e allora l'articolo in *l'escrigz* dovrebbe essere mantenuto), oppure si riferisce a Enea, maestro 'degli ebrei'? Quest'ultima ipotesi mi pare più verosimile e in tal caso la frase *mayestre dics* dels Ebrieus* va interpretata come una sorta di ablativo assoluto: 'detto maestro degli Ebrei'. Il passaggio può essere sanato con una modifica che salva le rime e la morfologia nominale: emendando *dics* con *dichs* (o eventualmente *digz*). È possibile che per un fatto di impossibilità metrico-retorica sia avvenuta una sorta di banalizzazione in sede traduttiva: su suggerimento della fonte latina si potrebbe ipotizzare *Ieu, Eneas, meyestr'en leys / dels ebrieus, ay trobatz e escreys*: effettivamente Enea è «doctor legis», 'maestro in legge'. — Nel ms. **P** si intravedono due parole abbreviate in corpo ridotto al di sopra di *Eneas*. Suchier in apparato riporta: «*Ueber Eneas steht nomen proprium*». — Nella sua edizione dei *Denkmäler* Suchier corregge «dics» del manoscritto con *dic*. ◆ 61. Correggo, come Suchier, il relativo *que* con il più appropriato pronome prolettico *ho*, in grado di catalizzare efficacemente l'attenzione del lettore-ascoltatore. ◆ 63. Per questioni di conservatività, come Suchier e a differenza di Bartsch, mantengo per il possessivo la *scripta* de manoscritto che prevede l'impiego del grafema *c* per la sibilante sorda /s/ (ugualmente al v. 74). ◆ 70. Il verso risulta ipermetro nel manoscritto. Accolgo la correzione di Suchier che si limita a modificare il pronome *nos* in clitico: metto a testo *letra·ns*. L'ipotesi di Bartsch di sostituire *detria* con *tria* mi sembra meno probabile: vuoi per una maggiore conservatività dei rimanti, vuoi per la ricorrenza dell'espressione *Letra·ns detria* al v. 862 (dove si riscontra, però, un caso isolato di assonanza nel distico). ◆ 73. Non è necessario l'intervento di Bartsch, che ristabilisce graficamente la geminazione della *s* intervocalica per rendere il suono sordo (*esems* diventa *essems*): la scrizione del ms. **P** dimostra oscillazione della sibilante

<2> Io, Enea, detto maestro
 degli ebrei, ho trovato scritto
 il misfatto che fecero i giudei
 a Gesù Cristo, figlio di Dio;
 e Nicodemo, che lo vide, 55
 lo scrisse tutto sulla pergamena
 in ebraico, secondo il suo buonsenso;
 poi io in greco, giacché mi sembrò giusto,
 lo tradussi e lo scrissi
 così come la lettera insegna. 60
 Tutti quanti, ascoltate questo:
 che il Signor Iddio di maestà
 inviò sulla terra il proprio figlio
 per liberare Adamo dal peccato
 e tutti noi ugualmente, 65
 che siamo suoi figli in verità;
 e costui ricevette la nostra carne mortale
 affinché noi altri fossimo salvi:
 nel ventre di santa Maria
 secondo quanto la Lettera ci racconta, 70
 venne in questo mondo per salvarci
 e per derubare il diavolo;
 egli nacque insieme uomo e Dio
 per redimere tutti i suoi fedeli.

intervocalica tra sorda e sonora, e inoltre sono diversi i casi di scempiamento ove -ss- > -s-. ♦ 74.
 Cfr. n. al v. 63.

Al Sathanas tenc esconduda, 75
 si que non l'a aperseubuda,
 a l'enemic, nostra semblansa,
 si totz Jhesus e·ssa efansa
 [ja] fezes maravilhas tals
 que no fes hanc luns homs carnals: 80
 el fazia los sortz auzir
 e los clobs sautar e salhir;
 als secs rendia lur vezer
 et als forcenat[z] lur saber;
 ganre de morts resussitet 85
 domentre que am nos estet.
 Cant li juzieu fello trachor
 viro de Cristz nostre Senhor
 las maravilhas que fazia
 e·l pobol que en ell crezia, 90
 azirero lo tug de mortz
 et encuzero lo mot fortz
 a 'n Pos Pilat quez era bayles
 de la terra e de[ls] realmes,
 e si que, pres, lo li rendero; 95
 d'u sieu discipol lo comprero
 trenta deniers, pueyssa liatz
 l'adysero a 'n Pos Pilatz.

78 totz **P S**] tost **B** 79 ja fezes **S**] ja manca a **P**, fazia **B** 80 lun^s hom^s carn^a]ls con ls aggiunto sopra per mancanza di spazio 81 los sortz **P B** (losortz^s **P**) los sortzs **S** 84 forcenatz **B S**] forcenat **P** 85 mor^s 94 dels **B S**] de **P** 97 pueyssa **P S**] pueyssas **B**

♦ 79. La misura sillabica del verso nel manoscritto è inferiore alla norma: correggo l'ipometria accogliendo l'integrazione di Suchier, *ja*. ♦ 81. Non è necessario intervenire come Suchier emendando il presunto errore morfologico di *lo* e mettendo a testo *los sortzs*. Data la scrizione di **P**, è paleograficamente chiaro che la *s* sovrascritta a *losortz* sia da aggiungere all'articolo (*los*) e non al sostantivo già declinato (*sortz*). ♦ 84. Il verso presenta un errore morfologico: come Suchier emendo *forcenat* con *forcenatz*. ♦ 94. Il manoscritto riporta «dela terra e de realmes», mostrando uno scompenso tra la presenza dell'articolo nel primo sostantivo e la sua mancanza nel secondo. Bartsch corregge *de* con *dels*, mentre Suchier si limita a introdurre *del*. In linea con la flessione plurale di *realmes*, accolgo l'emendamento di Bartsch.

A Satana tenne nascosta [la sua carne mortale],	75
tanto che non se ne accorse,	
al nemico, a nostro avviso,	
sebbene Gesù nella sua infanzia	
già facesse tali meraviglie	
che non fece mai alcun uomo carnale:	80
egli faceva i sordi sentire	
e gli zoppi saltare e alzare;	
ai ciechi restituiva la loro vista	
e ai pazzi il loro senno;	
molti morti resuscitò	85
mentre rimase tra di noi.	
Quando i giudei felloni e traditori	
videro di Cristo nostro signore	
le meraviglie che faceva	
e che il popolo in lui credeva,	90
lo odiarono tutti a morte	
e lo accusarono con molta foga	
a Ponzio Pilato, che era governatore	
del territorio e del regno,	
così che, catturato, glielo consegnarono;	95
da un suo discepolo lo comprarono	
per trenta denari, e poi, legato,	
lo condussero da Ponzio Pilato.	

«3»	Al tempo in cui Anna e Caifa erano sommi sacerdoti di Giudea, Gamaliel e Neptalim e Androsen e Benjamjn e molti altri che non vi dico, perché vi stancherei mentre lo ascoltate, condussero da Ponzio Pilato	100 105
	Gesù Cristo Dio catturato e legato; con forza lo incolpano e lo accusano, molti crimini contro di lui attribuiscono. «Signore – così parlano – questi che vedi così davanti a te è figlio di Giuseppe il falegname e di Maria: così si dice; costui afferma che è re di tutti noi e per questo ve lo consegnamo; il nostro sabato corrompe e abolisce e fa opere [= cura i malati], cosa non opportuna, e infrange la nostra Legge buona e santa, per cui ci consideriamo oltraggiati».	110 115
	Pilato risponde ai Giudei: «Costui viene tradito dai suoi confratelli per quello che fa contro di noi; di cos'altro è colpevole contro di voi?» Allora risposero i Giudei contro Cristo, il figlio di Dio:	120

«En nostra ley escrig avem	125	
que a sabde obrar non devem,		
et aquest frang lo motz soven:		
so es sauput per mota gen.		
Encantayres es veramens		
e d'aco avem pro guirens:	130	
e nom del diable fay auzir		
lo[s] sortzs, e·ls clops corre e salhir;		
demoniatzs, cexs e gibos		
motz soven sana, vezen nos,		
al sapte, per que lo te avem	135	
liurat, car nos trastugz volem		
que sia saupuda sa razos,		
si el es mals o si es bos».		
P ilatz respon: «So non degz far,		
que ieu fassa denan mi parlar	140	
pe[r] re del mon lo filh de Dieu,		
que nos autres em trastugz sieu».		
Doncs respondero li juzieu:		
«Nos no crezem que filh de Dieu		
sia per re, mays el ho dis,	145	[107a]
per que nos a trastotz traytzs		
e nostra gen metz en error,		
per que hoblido·l creator.		
Fay ajustar tom parlamen,		
denan te venga ses bisten,	150	
que tal razo l'auziras dir		
per que·l deuras ses pec ausir».		

128 mota *B S*] motas **P**; gen *con -s erasa* 132 los sortzs *S*] lo sortzs **P**, los sortz *B*; corre e **P S**] corr' e *B* 133 demoniatzs **P S**] demoniatz *B* 136 trastugz **P S**] trastug *B* 141 per] pe

♦ 128. La lezione *per motas gen* del ms. non sembra del tutto accettabile: alla luce dei vv. 47, 588, 783 (ad es.), ci aspetteremmo una lezione del tipo *per motas gens*, inficiata, però, dalla rima con *soven* (ma la questione rimica non è in effetti probante: cfr. § II.5.3). È dunque presente un errore morfologico che correggo come i precedenti editori mettendo a testo *per mota gen*: si veda la rasatura della *-s* in *gen*, probabilmente la stessa correzione sarebbe dovuta intervenire anche in *motas*. ♦ 132. Emendo l'errore di flessione dell'articolo determinativo: correggo *lo* con *los*. ♦ 141. Il manoscritto riporta «pere del mon», ovvero *pe re del mon*: intrinsecamente corretto, è comunque ragionevole ipotizzare (in linea con la tendenza grafica del codice – e si veda a distanza ravvicinata il v. 145, per cui **P** legge «per re») la caduta di un'ulteriore vibrante presente nell'antigrafo.

«Nella nostra Legge si trova scritto che di sabato non dobbiamo curare, ma costui la infrange molto spesso: ciò è risaputo da molte persone.	125
In verità egli è un mago e di questo abbiamo diversi testimoni: in nome del diavolo fa sentire i sordi, e gli zoppi correre ed alzarsi; indemoniati, ciechi e rattroppiti molto spesso cura al nostro cospetto di sabato, perciò te lo abbiamo condotto, perché tutti noi vogliamo che sia riconosciuta la sua indole, se egli è malvagio o se è buono».	130
Pilato risponde: «Non dovrei permettere che io faccia parlare dinanzi a me il figlio di Dio, per nulla al mondo, perché noi altri siamo tutti suoi».	135
Allora risposero i Giudei: «Noi non crediamo affatto che sia figlio di Dio, ma egli lo afferma, perché ha tradito tutti noi e la nostra gente ha condotto in errore, al punto che dimenticano il creatore.	140
Fai allestire il tuo tribunale, venga davanti a te senza esitazione, e lo sentirai pronunciare un tale discorso per cui lo dovrai senza peccato uccidere».	145
	150

Pilatz intret el parlador
 e li juzieu enganador
 intro ab ell, e may de gen, 155
 tan que intrero may de cen.
 Pilatz s'asec e-ssa cadieyra
 e li autre ad una tyeyra;
 Pilatz apella son corrieu:
 «Aduy saïns lo fil de Dieu 160
 tot bellamens am gran honor
 aychi com tany a ric senhor».

Lo corrieu venc denan Jhesum,
 pueys adoret lo e per so nom
 apeletz lo, e si li digz: 165
 «Jhesu, Senher, intra saÿns;
 vezer vos vol don Pos Pilatz,
 car vas el es fortz acusatz».

Doncs lo corryeu so mantel pres,
 de mantenen en terra·l mes 170
 et estendet lo per la via
 per hon Jhesu passar devia,
 laÿns lo mes am gran honor.

Quant li juzieu enganador
 viro ayssso, foron dolen; 175
 a Pilatz dizo veramen:
 «Senher, per que[·l] fezist menar
 a cell corrieu ni apellar?
 Ve te quez el l'a adorat,
 per que nos autres em irat. 180
 Sobrequetotz el estendet
 per la via on el passet
 lo mantell sieu cay per honor,
 per so que·ns fezes dissonor!» [107b]

165 si **P**] ayssi *S* 177 que·l *S*] que **P** 181 estendet] estendetz **P** *S*

♦ 165. A differenza di Suchier che, ipotizzando sinalefe in *lo e* (sul modello del v. precedente), presuppone l'ipometria del verso e ristabilisce il computo metrico emendando *si* con *ayssi*, preferisco immaginare una semplice dialefe (in contrasto con la sinalefe del v. 164) che marco con l'uso del segno interpuntivo (giustificato dalla mia lettura interpretativa del passo). — L'assonanza *digz : saÿns* potrebbe essere in qualche modo relogarizzata pensando a un originario *dis* per la 3^a p.s. del pass. rem. di *dir*; la coppia *dis : saÿns* rientrerebbe nell'ambito del livellamento *-s/-ns*, non sconosciuto all'antico occitano (cfr. RICKETTS – HERSHON 2007, p. 70). ♦ 177. Come Suchier, introduco l'oggetto del verbo *menar* come clitico alla congiunzione *que*. ♦ 181. *estendetz* di **P** è prova di quel gusto grafico del copista di apporre *-z* prive di valore fono-morfologico nelle parole terminanti per affricata sorda (*g*) o dentale sorda (*t*). La ridondanza dell'uso mi induce a regolarizzare queste forme per una maggiore fruibilità del testo: metto a testo *estendet*.

Pilato entrò nel tribunale
 e i giudei ingannatori
 entrano con lui, e altra gente, 155
 tanto che ne entrarono più di cento.
 Pilato si sedette nel suo scanno
 e gli altri si disposero in una fila;
 Pilato chiama il suo messaggero:
 «Conduci qua dentro il figlio di Dio 160
 appropriatamente con grande onore
 così come spetta a un ricco signore».

Il messaggero venne davanti a Gesù,
 poi lo adorò e con il suo nome
 lo chiamò e così gli disse: 165
 «Gesù, Signore, entra qui dentro;
 vi vuole vedere Ponzio Pilato,
 perché presso di lui sei fortemente accusato».

Allora il messaggero prese il suo mantello,
 subito lo pose a terra 170
 e distendendolo lungo la via
 dove Gesù doveva passare,
 lo fece entrare là dentro con grande onore.

Quando i Giudei ingannatori
 videro ciò, si arrabbiarono; 175
 a Pilato dicono veramente:
 «Signore, perché lo hai fatto condurre
 e chiamare da quel messaggero?
 Vedi che egli lo ha adorato,
 e così noi altri siamo adirati. 180
 Soprattutto il messaggero ha disteso
 per la via da dove egli passò
 il suo mantello quasi per onorarlo,
 in modo che ci recasse disonore!»

Pilatz demand' a son corrieu	185
si com auziro li juzieiu:	
«Per que[·l] fezist ayssi intrar?»	
El corrieus comessa parlar:	
«Senher, aujas so que jeu diray;	
l'autr'ier en Jherusalem lay	190
intretz et jeu vi·l cavalgar	
sobre una sauma e menar;	
ab luy anava .j ^a . companha	
que mi semblava for estranha;	
tota la gen de la ciutat	195
e li menor e li annatz	
li fazian motz gran honor,	
si que de la gen li mellor	
prendio rams et en la via	
per hon Jhesu passar devia,	200
...	
e si que jeu auzi .j. dous can	
que cantavo tug li efan	
en lur ebrayc, si qu'ieu l'ausi,	
e dizio tug enayssi:	
'Salva nos, Senher, si te plas,	205
que veray Dieus jestz apellatz!'	
Quant an auzit li fals juzieiu	
la razo vera del corrieu,	
motz fo a tostz mala e dura:	
«Tu co sabes nostra escriptura?»	210
«Demandiey la ad .j. corrieu	
et el digz m'o, fe que deg Dieu!»	
Adoncs digz Pilatz als juzieus:	
«Que a forfagz le meu corrieus?	
S'ell so a fagz que vos fezes,	215
ges encolpar no l'en debes».	

187 que·l S] que **P** 194 for **P**] fort S 195 ciutat] ciutatz **P S** Dopo il v. 200 Suchier aggiunge: sobre lor raubas los gitavo | e mot bellamens l'onoravo

♦ 187. Si aggiunge l'oggetto di *intrar*: metto a testo *que[·l]*; cfr. nota 177. ♦ 194. La forma *for* per l'avverbio *fort* 'molto', con funzione rafforzativa, è accettabile. Suchier mette a testo *fort*. Sarebbe possibile anche ricostruire la forma del condizionale II *fora* con valore di imperfetto e retto dal verbo *semblar*. ♦ 195. Emendo *ciutatz* c.r.s. col corretto *ciutat*. È probabile che si tratti del solito tic del copista di apporre -z morfologiche alle -t in fine parola. Conservo, invece, l'assonanza livellabile *ciutat* : *annatz*, che dimostra il tipico atteggiamento riguardante la pronuncia delle consonanti finali (cfr. *Introduzione* § II.5.3). ♦ 200-201. Il dettato testuale del poema occitano sembra compromesso: in effetti è probabile che **P** presenti una lacuna di uno o due distici. Si veda il modello latino: «frangentes ramos de arboribus sternentes in via; et alii ramos tenebant in manibus suis; alii autem vestimenta sua sternebant in via clamantes et dicentes» (TISCHENDORF 1853, p. 318). SUCHIER 1883, p. 7 congettura due versi; io mi limito a segnalare l'errore senza intervenire. ♦ 209. *toztz*: probabilmente per *totzs*: cfr. *Introduzione* § II.5.3)

Pilato domanda al suo messaggero, in modo che i Giudei lo sentirono: «Perché lo hai fatto entrare così?»	185
Il messaggero comincia a parlare: «Signore, ascolta cosa io dirò; l'altro ieri lì a Gerusalemme	190
Gesù entrò e io lo vidi cavalcare e condursi sopra un'asina; con lui andava una compagnia che mi sembrava proprio straniera;	195
tutta la gente della città sia i giovani sia gli anziani gli recavano grandissimo onore, tanto che i più nobili	200
prendevano rami e lungo la strada da dove Gesù doveva passare ...	
e così che io sentii un dolce canto che cantavano tutti i bambini in ebraico, sì che io lo ascoltai, e dicevano tutti così:	205
‘Salvaci, Signore, se ti piace, che siete chiamato vero Dio!’»	
Quando i falsi giudei sentirono la vera spiegazione del messaggero, fu per tutti molto sgradevole:	210
«Tu come conosci la nostra lingua?» «La domandai a un messaggero ed egli me lo spiegò, in fede che devo a Dio!»	
Allora Pilato disse ai Giudei: «Cosa ha fatto di male il mio messaggero?	215
Se egli ha fatto quello che voi fate, non lo dovete affatto accusare».	

Can li juzieu ayso auziro
 anc sol pueyssa motz no motiro.
 Ar dis Pilatz a·sson corrieu:
 «Aduy saÿns lo fil de Dieu». 220
 Cel lo va quere ab gran honor
 ayssi com tany a ric senhor.
 Doncs s'esdevenc grans meravila(s)
 ab que nulla no s'aparelha:
 que los signes que hom portava 225
 denan Pilat, cora jutgava,
 s'enclinerò tugz a l'intrar,
 co cel volguesso adorar.
 Cant li juzieu ayso an vistz,
 d'aquels signes que adoro Cristz, 230
 adonc foro tugz forcenatz,
 en auta vos an tugz cridatz:
 «Senher Pilatz, non o fas be,
 car als tieus sofres aytal re,
 que·ns fasso antas ni lageza. 235
 No ves d'aquestz tan grans maleza
 an facha(s) que·ls signes en porto?
 E los clino e s'en deporto
 e·l[s] fan ades vas luy clinar,
 co cell volio adhorar». 240
 «Baros, per que cridas ta fortz?
 Fe que degz Dieu, vos n'aves tortz!
 Miels vos degas maravilhar
 e Jhesu Crist tug adorar,
 car las cauzas que nos cresem 245
 l'an adoratz, lo mieu vezen».
 Li juzieu dizo a Pilatz:
 «Nos ti dizem e veritatz
 que aquels que·l[s] signes portero,
 nostre vezen, los enclinerò». 250

218 moti|ro con ro nel rigo precedente I versi 221-222 sono invertiti nel ms. ma l'ordine viene ristabilito dallo stesso copista giustapponendo a sinistra della colonna contenente le prime lettere del verso le letterina guida b e a. 223 grans meravila S] gran^s meravi|la^s P con la^s scritto nello spazio del rigo precedente I versi 235-236 sono invertiti nel ms. ma l'ordine viene ristabilito dallo stesso copista giustapponendo a sinistra della colonna contenente le prime lettere del verso le letterina guida b e a. 236 tan P] can S; gran^s 237 facha] fachas P S 239 e·ls S] el P 242 naue^s tor|tz con tz scritto nello spazio bianco del rigo precedente. 246 adoratz con d sovrascritta su n 249 que·ls S] quel P

♦ 223. Il codice conserva il rimante *meravilas*: al di là dell'assonanza con *aparelha* (comunque livellabile), esso appare errato dato che si tratta di un sostantivo femminile che, al caso retto, non possiede *-s* segna-caso. Si potrebbe pensare a una forma analogica, ma tale atteggiamento scrittoria non rientra nell'*usus* dell'autore: credo che il refuso derivi da un meccanicismo del copista suggerito dalla vicinanza con *grans*, la cui sibilante finale avrà contribuito all'errore. Come Suchier, dunque, emendo *meravilas* con *meravila*. ♦ 236. Per quanto lo scambio paleografico tra *t* e *c* sia altamente probabile, la lezione conservata dal ms., *tan*, può essere tranquillamente

Quando i Giudei sentirono ciò,
 non pronunciarono più alcuna parola.
 Ora dice Pilato al suo messaggero:
 «Conduci qua dentro il figlio di Dio». 220
 Questi lo va a chiamare con grande onore
 così come spetta a un ricco signore.
 Dunque avvenne una grande meraviglia
 a cui nulla si equipara:
 che le insegne che si reggevano 225
 davanti a Pilato, mentre giudicava,
 s'inclinaron tutte al suo ingresso,
 come se lo volessero adorare.
 Quando i Giudei videro ciò,
 di quelle insegne che adorano Cristo, 230
 allora furono tutti adirati,
 ad alta voce gridarono tutti:
 «Pilato, signore, non è buona cosa,
 perché ai tuoi permetti una tale atteggiamento,
 che ci rechino onta e oltraggio. 235
 Non vedi come costoro che reggono le ingegne
 hanno fatto una grande cattiveria?
 Le abbassano e se ne compiacciono,
 e le inclinano adesso verso di lui,
 come se lo vogliono adorare». 240
 «Signori, perché gridate tanto forte?
 In fede di Dio, voi avete torto!
 Voi dovrete piuttosto meravigliarvi
 e tutti quanti adorare Gesù Cristo,
 perché le cose in cui noi crediamo 245
 l'hanno adorato, me testimone».
 I Giudei dicono a Pilato:
 «Noi ti diciamo in verità
 che coloro che portarono le insegne,
 noi testimoni, le inclinarono». 250

conservata senza il bisogno di ipotizzare in Ω la presenza del pronome interrogativo. ♦ 236.
 Risolvo il problema di accordo tra il c.r.s. *maleza* e il participio *fachas* mettendo a testo *facha*. ♦
 239. Il testo presenta un errore morfologico: correggo il clitico *-l* con *-ls*. ♦ 249. Cfr. nota
 precedente.

Pilatz respon: «Aras prendes .x. dels plus fortz que vos aves e fays lor los signes tener, et adoncs sabres ne lo ver, et jeu faray aduyre Cristz totz per horde que aves vistz».	[107d] 255
Li fals juzieus an elegut .x. homes de motz gran vertutz; be·ls teno per aperseuputz, mays Jhesu Cristz an conogut c'al cieiu intrar tugz s'enclinerò quez anc per els no c'en layssero. Cant ayssò vi dons Pos Pilatz, motz s'en es fortz espaventatz; sus se leva de sa cadyeyra e volc tener tostz sa carreyra.	260 265
«4» Domentre que s'es sus levatz e d'anar s'es aparelhatz, manda·l sa molher que no·l fassa neguna re que li desplassa a Jhesu Cristz, qu'e veritatz el'a tota nueygz pantayatz que filh de Dieu es veramen; per eveja·l jutzgo las gens. Can Pos Pilatz au las novellas, motz li plagro e·l foron bellas; retornat es al parlamen e dis a la gen mescrezen: «E ma molher doncas non es d'aquela Ley que vos tenes? Vet vos quez ela m'a mandatz – so sapias e veritatz: que non li fassa mal ni anta; que propheta es bona e sancta, que l'a tota nuegz pantayat, de mantenen m'o a mandatz.»	270 275 280 285

252 ave^s 253 lo^s 256 horde **P**] l'orde *S* 257 fal^s 259 be·ls] bels **P**, bes *S* 260 conogut] conogutz **P** *S* 263 ay^sso 285 nuegz *S*] neugz **P**

♦ 256. L'integrazione dell'articolo da parte di Suchier, che ristabilisce *l'orde* a partire dalla lezione *horde* di **P**, non mi pare necessaria. La presenza di *h* non etimologica non è del tutto desueta nel manoscritto; inoltre la locuzione *totz per horde* ha un significato altrettanto accettabile nell'economia del dettato. Alla luce dell'istanza di conservatività professata nei *Criteri di edizione*, mantengo inalterata la lezione del codice **P**. ♦ 259. Suchier riduce *bels* di **P** in *bes*, probabilmente interpretando la *s* come riflessivo nel costrutto *se tener per*, ove il soggetto sarebbero gli uomini virtuosi scelti dai Giudei (v. 258); preferisco, piuttosto, conservare la lezione del manoscritto considerando il clitico *·ls* come oggetto del verbo *tener*, mentre *per aperseuputz* un complemento di modo; in questo caso, il pronome clitico si riferirà alle 'insegne' (come io credo), e dunque i soggetti sarebbero i 'dieci uomini valorosi'. ♦ 281. La forma interiettiva usuale è *vec* (< VIDE + ECCU), mentre **P** conserva *vet*. Nonostante lo scambio paleografico tra *c* e *t* sia diffuso (cfr. anche

	Pilato risponde: «Allora prendete dieci tra gli uomini più forti che avete e fategli sostenere le insegne, e così conoscerete la verità, e io farò condurre Cristo	255
	secondo l'ordine preciso che avete visto». I falsi giudei hanno scelto dieci uomini di grandissimo valore; le [=insegne] trattengono con abilità, ma Gesù Cristo hanno riconosciuto, tanto che al suo entrare tutte s'inclinarono e nessuna tra esse desistette.	260
	Quando Ponzio Pilato vide ciò, se n'è fortemente spaventato; si alza dalla sua cattedra e in fretta volle andarsene via.	265
<4>	Nel momento in cui si è sollevato e aveva cominciato ad andare, sua moglie gli manda a dire di non fare alcuna cosa che possa nuocere a Gesù Cristo, giacché veramente costei ha sognato tutta la notte che egli è veramente figlio di Dio; per invidia le persone lo biasimano. Appena Ponzio Pilato sente le parole, molto gli piacquero e le apprezzò; è ritornato al tribunale e dice alla gente miscredente: «E mia moglie non crede dunque in quella legge religiosa che voi rispettate? Eccovi cosa ella mi ha riferito – questo sapiatelo invero: che non gli faccia male né danno, perché è un profeta buono e santo, e lo ha per tutta la notte sognato, e subito me lo ha riferito.»	270 275 280 285

JENSEN 1986, § 1047), credo che la lezione *vet* sia genuina: cfr. THIOLIER-MÉJEAN 2012, pp. 150-151. ♦ 285. Come Suchier emendo la variante con metatesi *neugz* con l'usuale *nuegz*: si tratta di un probabile errore di copia.

A[r] respondo li renegatz:
«Nos ti dizem e veritatz
que aquestz es fes encantayres
e del demoni emperayres; 290 [108a]
ve ti que per encantamen
fes pantayar verayamen
a ta molher que·l desliuresses
e de nostras mas lo gitesses.»
Pilatz es tornatz vas Jhesum 295
e si l'en a mes a razon
e pueys li digz que respondes,
ja per pahor no c'en layches.
E Jhesu respon a Pilatz:
«Be vegz que aquist son iratz; 300
ill no·y podò .j. sol motz dire!
Mas sel que·l mon en son albire *
fes, a trastotz poder donatz *
e mes homes a·ssas voluntatz (+1) *
de *parlar* lo be o lo mal; * 305
e per dregz juzizi lial
de cascu auran gazardo:
del mal lo mal, del be lo bo.
Et aquist m'an de mal mesclatz,
ill si gardo que an parlatz!» 310
Doncs respondero li juzieu
a Jhesu Cristz lo filh de Dieu:
«Ar aujas doncs que vos direm
e per bos guirens proarem.
Natz es de fornicatio 315
e per el fes l'occizio
lo reys Hero en Besleem;
pueys s'en fugi – be o sabem –
en Egipte ab sos parens:
so podem mostrar veramen.» 320

287 Ar S] A **P** 302 que·l mon en] que al mon en **P**, quel mon a S 303 a trastotz S] etrastotz **P**
304 e mes **P**] als S; *rasura prima di* assas 305 parlar S] far **P** 317 rey^s

◆ 287. Come il precedente editore correggo l'errore di copia «Arespondo» mettendo a testo *Ar respondo*. L'errore di aplografia è facilmente giustificabile, così come la presenza in **Ω** dell'avverbio temporale, secondo quanto suggeriscono ad es. i vv. 251, 313 e 335. ◆ 302-304. Il passo è senz'altro alterato nel ms.: evito di mettermi una *crux* cercando di correggere quel poco necessario a ridare un senso al dettato, accogliendo, in parte, i suggerimenti di Suchier. Mantengo, al v. 304, l'ipermetria, ma è possibile individuarne la causa: forse un errore di duplicazione in *emes homes* (dopo la quale è presente anche una rasura). In generale, l'alterazione del passo deriva probabilmente dall'archetipo e si propaga (forse anche per diffrazione) fino al *Gamaliel* occitano: «mas aquel que te tot lo mon vos a, a totz, lo poder donat, e mes en vostre albir de far mal o be» (ms. B), «mas aquel que tey tot lo mon en son poder, e vos aves en vostre alniri de far mal o be de cascu» (ms. C): cfr. HERSHON – RICKETTS 2007, pp. 159 e 219. ◆ 305. Al di là della lettura problematica del passo precedente, è assodata l'ipometria del verso. Mi pare pertinente la proposta d'emendamento di Suchier che sostituisce *far* del ms. **P** con *parlar*: in tal modo, oltre a recuperare

Allora rispondono i rinnegati:
 «Noi ti diciamo in verità
 che costui è un mago crudele
 e imperatore del demonio; 290
 eccoti che con un incantesimo
 fece sognare veramente
 a tua moglie in modo che lo liberasse
 e lo allontanasse dalle nostre mani.»
 Pilato si è girato verso Gesù 295
 e così gli ha rivolto la parola
 e poi gli chiede di rispondere,
 che per paura non desista.
 E Gesù risponde a Pilato:
 «Vedo bene che questi sono adirati; 300
 loro non possono dire una sola parola!
 Ma colui che fece il mondo a proprio
 gusto, ha donato a tutti il potere
 e ha dato agli uomini la possibilità
 di dire cose buone o cattive; 305
 e per un corretto e leale giudizio
 da ciascuna scelta avranno una ricompensa:
 dal male il male, dal bene il bene.
 Ma questi mi hanno tacciato di malignità:
 loro si guardino da cosa hanno detto!» 310
 Dunque risposero i giudei
 a Gesù Cristo, il figlio di Dio:
 «Allora ascolta cosa vi diremo
 e con testimoni affidabili proveremo. 315
 È nato da una fornificazione
 e per lui provocò l'uccisione
 il re Erode a Betlemme;
 poi fuggì – lo sappiamo bene –
 in Egitto con i suoi genitori:
 ciò possiamo dimostrare.» 320

la misura del verso, il dettato testuale diventa più pertinente giacché qui si accenna proprio alla libera volontà umana di proferire parole buone o malvagie (cfr. in proposito il v. 301 in cui si allude proprio alla possibilità di *motz dire*, e il v. 310: «ill si gardo que an parlatz!»). Oltre al *Commento* a <4>, si veda in proposito la fonte latina, che riporta: «Iesus autem respondit: Si non haberent potestatem, non loquerentur. Unusquisque potestatem habet oris sui loqui bona et mala: ipsi videbunt» (TISCHENDORF 1853, p. 323). Cfr. anche nota filologica precedente.

[Doncs] dos autres s'en so levatz que dissero: «So sapias: non es de fornicatio natz,	(+1)	
so vos dizem per atrasagz. Nos vim de don Josep som payre que esposetz Maria sa mayre, pueys an viscut e·l tems passatz ses lageza e ses pecatz.»	325	[108b]
Cant Pilat au aquest guirens, el dis al[s] juzieus mescrezens: «Vostra razo es messorguieyra, que mi diches tota premyeyra, segun so que dizo aquistz de·sso que auziro ni an vistz.»	330	
Ar foron li juzieu iratz e dissero a 'n Pos Pilatz: «De fornicatio es natz et ayso es be vers proatz; e meravilham nos fortzmen car vos crezes estranha gen enans [nos] que em natural e ben proshomes e lials. Aquist que so d'ayso guirens no so minja de nostras gens; <i>proselitz</i> foro e gentils, de mantenen son tornatz vils, pueyssa s'en so tornatz juzieu e solian be creyre Dieu, mas aquest per encantamen lur a trastornatz totz lur cen.»	335 340 345 350	

321 Doncs S] manca a P 323 fornicatō 330 als] al 341 nos S] manca a P 342 proshomes] pros homes P S 345 proselitz] pros omes P S

♦ 321. Il verso è ipometro in P. Suchier inserisce *Doncs*, forse scomparso in vicinanza con *dos*, ipotizzando un originario *Doncs dos*. Accolgo con qualche riserva l'emendamento dell'editore tedesco: non è da escludere che Ω leggesse *Do[nc]s autres [tres] sen so leuatz*, dove il supersite *Dos* risulta dunque una scrizione mutila della ben più diffusa congiunzione, mentre per *autres tres* è intervenuto un errore d'aplografia. ♦ 323. Come ai vv. 315 e 337, *fornicatio* dovrebbe possedere 5 sillabe: in questo caso, però, il verso risulta ipometro. Mi chiedo se sia possibile una lettura di *fornicatio* come quadrisillabo. Un'eventuale ipotesi di emendamento metrico potrebbe essere la riduzione di *non es* in *no es* con incontro vocalico. ♦ 330. Emendo l'errore di flessione della preposizione articolata: sostituisco *al* con *als*. ♦ 341. P conserva un verso ipometro. La presenza di *enans* – che dovrebbe introdurre un termine di paragone – suggerisce la caduta di un pronome personale che è a sua volta soggetto della relativa *que em naturalis*: non può che essere *nos*. La sua caduta è facilmente spiegabile come errore meccanico. L'intervento di correzione è già in Suchier. ♦ 345. Nonostante il senso del passo non sia del tutto chiaro – in particolare l'allusione contenuta al v. 346, «de mantenen son tornatz vils» – ritengo molto probabile la presenza di un errore di copia in P, imputabile al copista: non si comprende come mai i discepoli di Cristo, un tempo 'gentili', pagani, vengano definiti anche *prosomes* (da quegli stessi Giudei che poco prima si autodefiniscono tali: cfr. v. 342). Piuttosto, sulla scia del v. 362 – dove è presente la consequenziale risposta a tono dei discepoli –, «que gentil fom e proselitz», dietro *prosomes*

Allora si sono alzati altri due
 che dissero: «Sappiate ciò:
 non è nato da fornicazione,
 questo vi diciamo con sicurezza.
 Noi vedemmo che suo padre Giuseppe 325
 sposò sua madre Maria,
 poi hanno vissuto e trascorso la loro vita
 senza sconcezza e senza peccato.»
 Appena Pilato sente questi testimoni,
 dice ai giudei miscredenti: 330
 «Il vostro discorso, quello che mi diceste
 poco fa, è menzognero,
 secondo quanto affermano questi
 su ciò che sentirono e hanno visto.»
 Allora i giudei divennero tristi 335
 e dissero a Ponzio Pilato:
 «È nato da fornicazione
 e ciò è ben provato;
 e ci meravigliamo molto
 che voi crediate alla genta straniera 340
 piuttosto che a noi che siamo autoctoni
 e uomini ben valorosi e leali.
 Questi che testimoniano ciò
 non appartengono affatto al nostro popolo;
 furono proseliti e pagani, 345
 improvvisamente sono divenuti vili,
 poi sono diventati giudei
 e solevano credere in Dio,
 ma costui con un incantesimo
 ha capovolto tutto il loro senno.» 350

doveva celarsi il più coerente sostantivo *proselitz* (forse banalizzato da un copista), mantenuto inalterato in sede rimica. Nell'*Evangelium Nicodemi* si legge: «isti autem proselyti sunt et discipuli eius. [...] Quid sunt proselyti? Dicunt ei Gentilium filii nati sunt et modo facti sunt Iudaei» (TISCHENDORF 1853, p. 324).

Ayssi respondo li guiren, e nom de Dieu omnipoten, Lazarus et Ystorius, Antonius et Jacobus, don Johanne e don Samüel,	355	
Zacharias e 'n Ragüel, Gripus, Agripa, Finees, Joachim e Judas apres.	*	
Aquist .xii. si so levatz e parlero a'n Pos Pilatz: «Veramen, senher, avem digz que gentil fom e proselitz, mas ara em e ver Juzieu e cresem be el veray Dieu; be sapias e veritatz	360	[108c]
que nos trastugz fom apellatz a las nossas que Josep fes cant la mayre de Jhesu pres.» Cant Pos Pilatz au la razo, semblansa fes que li fos bo e fes los davan se venir e pueys apres lur pres a dir: «Ieu vos somo, per sela amor que debes a l'emperador, a Cezar, que·m digas vertatz	365	
de so que vos m'aves mostratz.» Ill respondo de mantenen: «E nostra ley comandamen avem que non devem mentir ni ja per re messorga dir; mas ill vos juro que no sia vera la nostra guerentia! pueys nos autres serem forfagz e messorguies tug d'aquest plagz.»	370	
	375	
	380	

375 vertatz S] ueritatz P 383 forfa^{gz}

♦ 359. Come giustamente fa osservare SUCHIER 1883, l'elenco ai vv. 353-358 contempla tredici nomi, non .xii.. Ritengo poco probabile che il numerale sia sbagliato dal momento che torna uguale poco dopo, al v. 391, «aquestz .xii.» (ma forse l'introduzione del numerale superstite (.xij.) è imputabile al copista, non all'autore di *Sens e razos*). Ad ogni modo, il numero 'dodici' è tra l'altro centrale nella tradizione giudaica, pertanto sarebbe necessario, piuttosto, intervenire nell'elenco in modo da ristabilire la quantità corretta di personaggi. L'eventuale intervento, necessariamente *ope ingenii*, non è univoco. Mi limito a evidenziare come nella fonte latina, almeno secondo la lezione del codice C, abbiamo in effetti dodici testimoni: «Lazarus et Asterius, Antonius et Iacobus, Annes et Azaras, Samuel et Isaac, Finees et Crispus, Agrippa et Iudas» (TISCHENDORF 1853, p. 325), e che l'unico personaggio irriducibile a uno dei nomi presenti nell'*Evangelium Nicodemi* sembra essere *Joachim*. ♦ 375. Correggo l'ipermetria del verso sostituendo il latinismo *ueritatz* del ms. (comunque usato in diversi luoghi testuali) con la forma occitana *vertatz*.

Così rispondono i testimoni,
 in nome di Dio onnipotente,
 Lazzaro e Ystorius,
 Antonio e Jacopo, 355
 don Giovanni e don Samuele,
 Zaccaria e don Raguele,
 Gripus, Agripa, Finees,
 Gioacchino e Giuda appresso.
 Questi dodici si sono alzati
 e parlarono a Ponzio Pilato: 360
 «In verità, signore, abbiamo detto
 che fummo pagani e proseliti,
 ma ora siamo veramente giudei
 e crediamo al vero Dio;
 sappiate invero 365
 che tutti noi fummo invitati
 alle nozze che fece Giuseppe
 quando prese in sposa la madre di Gesù.»
 Quando Ponzio Pilato sente il discorso,
 diede l'impressione che gli fosse valido 370
 e li fece venire davanti a sè
 e subito dopo cominciò a dirgli:
 «Io vi ordino, per quell'amore
 che dovete all'imperatore,
 a Cesare, che mi diciate la verità 375
 di ciò che voi mi avete raccontato.»
 Loro subito rispondono:
 «Nella nostra Legge abbiamo
 un comandamento per cui non dobbiamo mentire
 né mai alcuna menzogna dire; 380
 ma che loro vi giurino che non sia
 vera la nostra testimonianza!
 allora noi altri saremo colpevoli
 e tutti saremo menzogneri in questo processo.»

Cant Pos Pilatz au la razo,	385	
el dis a cels juzieus glotos:		
«Baros, per que non respondes		
e·sso que dizo non auzes?»		
«Senher, que ti podem nos dir		
ni que no·s val nostre legir?	390	
Car aquestz .xii. solamen		
crezes, que lunhas outras gens		
tu no vols creyre, ni nos autres	*	
ni los manens ni·l[s] rics ni·l[s] paures,	*	
que ti dizem que aquestz es natz	395	
de fornicatio e ‘ngenratz.		[108d]
D’esta terra per som peccatz		
en Egitpe et a selatz		
fugiro l’en li cieu paren,		
pueys venc de lay et a la gen	400	
fero creyre qu’ell era dieus		
e reys e senher dels Juzieus.»		
Ab tan Pilatz digz a la gen		
quez iesco fors del parlamen,		
et apellet aquels guirens	405	
et enquis lur privadamens:		
«Baros, que volo li juzieus		
mal a Jhesu lo filh de Dieu?»		
«Per eveja l’an adziratz,		
car a lur sabte a obratz	410	
e fachas maravilhas tals		
quez anc no fes luns homs carnals.»		
«E per aysso volo·l aucir		
ni per bonas obras delir?»		
«Senher, ho ill, so sapchas vos,	415	
c’altra non es la lur razos.»		

393 autr[es] con es scritto nell’interrigo superiore 394 ni·ls S] nil **P** ; ni·ls S] nil **P**; paure^s 403 In **P** è presente il segno di paraph: ¶Ab

♦ 394. Gli articoli relativi ai plurali *rics* e *paures* presentano una flessione sbagliata: emendo i due errori morfologici mettendo a testo *ni·ls* in luogo di *nil* del codice **P**.

Appena Ponzio Pilato sente il discorso,	385
egli dice a quei giudei miserabili:	
«Signori, perché non rispondete	
e non ascoltate quello che affermano?»	
«Signore, cosa ti possiamo dire	
se non che non vale la nostra parola?	390
Perché solamente a questi dodici	
credete, e a nessun'altra gente	
tu vuoi credere, né a noi altri	
né ai facoltosi né ai ricchi né ai poveri,	
che ti diciamo che costui è nato	395
e generato dalla fornicazione.	
Da questa terra per i suoi peccati	
in Egitto e di nascosto	
se ne scapparono i suoi genitori,	
poi ritornò di là e alla gente	400
fecero credere che egli era Dio	
e re e signore dei Giudei.»	
Allora Pilato dice alle persone	
che escano fuori dal tribunale,	
e chiamò quei testimoni	405
e chiese loro in privato:	
«Signori, perché i Giudei vogliono	
male a Gesù, il figlio di Dio?»	
«Per invidia lo hanno odiato,	
perché ha curato durante il loro sabato	410
e fatto tali miracoli	
che non fece mai alcun uomo in carne e ossa.»	
«E per questo lo vogliono uccidere	
e distruggere, per le buone azioni?»	
«Signore, sì, sappiatelo,	415
che altra non è la loro motivazione.»	

- <5> Fora s'en vay don Pos Pilatz
 et a parlatz co hom iratz:
 «Baros – dis el – motz es culvertz,
 car cascus voles en apertz 420
 aquestz home liurar a mortz,
 a gran peccatz et a gran tortz.»
Doncs li juzieu cridero tugz:
 «No lo·t agram minga rendutz
 si saupessem que no fos mals, 425
 mays ell es fals e deslials.»
 «Prendes lo doncs – so dis Pilatz –
 segon la ley vos lo jutzgas.»
 «Juzieu lunh home non aucis
 que nostra ley no nozo dis.» 430
 Pilatz respon als renegatz: [109a]
 «Dieus vos a digz “non aucizatzs”
 e qu'ieu auciza home a digz?
 Et aysso hon trobas escrigz?»
 Pueyssa intra el parlador 435
 Pilatz, e sona·l Salvador:
 «Digas mi si tu iestz Cristz, dieus
 e reys e senher dels Juzieus.»
 «Tu ho dizes que jeu soy ell.»
 Pilatz dis: «Motz me meravill 440
 com tieu avesque e tas gens
 te m'an liuratz per far tormens.»
 Jhesu respon a dons Pilatz:
 «No so d'est mon li mieu regnat;
 que si jeu fos reys terrenals 445
 be m'en anera sas e sals:
 mieu cavalier e mieu sirven
 me desliurero de ta gen.
 Mos regnes non es d'aquestz mon
 per que jeu non trob que res m'ahon.» 450

423 In **P** è presente il segno di paraph: ¶Doncs

♦ 450. Suchier mantiene inalterata la lezione del manoscritto, ma suggerisce in nota una possibile inversione: *res que* in luogo di *que res*. Certo, la sintassi ordinaria vorrebbe il relativo posposto al termine a cui si riferisce, ma il mantenimento dell'ordine degli elementi non inficia la correttezza sintattico-semantica del passo. In tal caso, *que res m'ahon* costituisce la completiva oggettiva retta dal verbo *trobar*.

<5> Fuori se ne va don Ponzio Pilato
 e ha parlato come uomo adirato:
 «Signori – dice – siete molto perfidi
 perché ciascuno vuole pubblicamente 420
 condurre a morte quest'uomo,
 erroneamente e a gran torto.»
 Allora i giudei gridarono tutti:
 «Non te lo avremmo mica consegnato
 se avessimo saputo che non era malvagio, 425
 ma egli è falso e sleale.»
 «Prendetelo, dunque – così dice Pilato –
 giudicatelo voi secondo la vostra Legge.»
 «Il Giudeo non uccide alcun uomo
 perché la nostra Legge dice *non uccidere.*» 430
 Pilato risponde ai rinnegati:
 «Dio ha raccomandato a voi “non uccidete!”
 e ha detto che io uccida qualcuno?
 E ciò dove lo trovate scritto?»
 Poi Pilato entra nel tribunale 435
 e si rivolge al Salvatore:
 «Dimmi se tu sei Cristo, dio
 e re e signore dei giudei.»
 «Tu affermi che io sono costui.»
 Pilato dice: «Mi meraviglio molto 440
 come i tuoi capi e la tua gente
 mi hanno condotto te per tormentarti.»
 Gesù risponde al signor Pilato:
 «Non sono di questo mondo i miei regni;
 giacché se io fossi un re terreno 445
 sicuro me ne andrei sano e salvo:
 i miei cavalieri e i miei servi
 mi libererebbero da tale gente.
 Il mio regno non è di questo mondo
 per cui non trovo nulla che mi soccorre.» 450

«Ies tu doncas reys dels juzieus –
so dis Pilatz – et homs de Dieus?»
Jhesu respon a dons Pilatz:
«Ben te dic jeu e veritatz
quez ieu soy reys, non degz mentir; 455
que per so vuelc el mon venir,
quez ieu dissessi veritatz
e per aysso el mon so natz,
e totz homs quez es vertadiers
au ma paraula voluntiers.» 460
«Es veritatz?» Pilatz l'enquer.
Jhesu respon: «Jeu diray ver:
e veritatz soy natz en terra,
del cel say venc per far la guerra
contra·l dýable que gitetz 465
Adam, que·l meu payre formetz,
de paradís e totz aquels [109b]
que so vengutz seguentre ells.»
Encaras li dis mays Pilatz:
«Et en terra non es vertatz?» 470
Jhesu li dis: «No ves tu doncs
con es messorguiers totz lo mon?
Vejas d'ayssells c'an pozestatz
que fan a sellis que veritatz
dizon el mon, co son destrugz, 475
en luoc non trobon lunh refugz.»

451 juzie|us con us scritto nello spazio bianco del rigo precedente 452 de P] e S 455 men|tir con
tir scritto nello spazio bianco del rigo precedente 474 veritatz S] eueritatz P 476 en luoc] el
luoc P, el mon S

♦ 452. P legge «Jestu doncas reys dels Juzieus | Sodis pilatz (et) homs d(e) dieus», con la congiunzione in nota tironiana (7). Suchier mette a testo «‘Ies tu doncas reys dels Juzieus’, / so dis Pilatz, ‘et homs e dieus?’» (SUCHIER 1883, pp. 13-14), modificando la preposizione *de* in una seconda congiunzione coordinata alla precedente, da intendere ‘sia uomo che Dio?’. Da una punto di vista dottrinale Gesù è contemporaneamente ‘uomo’ e ‘Dio’, ma dato il contesto (cfr. *infra*, commento a <5>) non sembra che si stia parlando della natura bifida di Cristo, quanto della sua regalità e del suo essere in Terra ‘figlio di Dio’, e più genericamente ‘uomo di Dio’, seguace e profeta della fede. Per quanto sia facile postulare un errore meccanico del tipo *e dieus* → *eddieus* → *de dieus*, ritengo l’uso della preposizione *difficilior*. Una lettura alternativa potrebbe essere *senher e dieus*, accreditabile sulla base della ricorrenza ravvicinata di *reys*, *senher* e *dieus* (cfr. vv. 437-438) ma del tutto congetturale. ♦ 468. Il codice conserva *ells* per indicare *Adam*. Suchier conserva il pronome a testo ma ipotizza in nota un’eventuale sostituzione con *ell*, che inficerebbe però la rima con *aquels*. Non è da escludere che, in modo traslato, *ells* indichi la coppia Adamo-Eva, nonostante la figura femminile non compaia esplicitamente nel dettato testuale. ♦ 474. P conserva la lezione «q(ue) eueritatz», impropria secondo l’andamento logico-sintattico del passo: seguendo Suchier metto a testo *que veritatz*. L’errore può essere stato causato, meccanicamente, dall’aggiunta di un segno abbreviativo in un originario *qe ueritatz*, divenuto *q̄e ueritatz*, dunque *q̄ eueritatz*; oppure, l’aggiunta della preposizione *e(n)* prima del nome è intervenuta, sempre in modo accidentale, per suggestione della ben diffusa locuzione avverbiale *e(n) veritatz* (si vedano, ad es., i vv. 454 e 463: «Ben te dic jeu e veritatz» e «e veritatz soy natz en terra»), senza parlare dell’influenza inconscia esercitata dall’uso diffuso – proprio nella porzione testuale in oggetto – della terza persona del presente del verbo essere (*e* o *es*) seguita dal termine *veritatz*: cfr. vv. 461 e

«Sei tu quindi il re dei giudei –
 ciò chiede Pilato – e uomo di Dio?»
 Gesù risponde a Pilato:
 «Veramente ti dico
 che io sono re, non mento; 455
 e perciò volli venire al mondo,
 affinché dicessi la verità,
 e così sono nato nel mondo
 e ogni uomo che è vero e sincero
 ascolta volentieri la mia parola.» 460
 «Qual è la verità?» gli chiede Pilato.
 Gesù risponde: «Io dirò il vero:
 in verità sono nato in terra,
 dal cielo qui giunsi per far guerra
 al diavolo, che scacciò 465
 Adamo, che mio padre creò,
 dal paradiso e tutti coloro
 che sono venuti al mondo dopo di lui.»
 Ancor più gli chiede Pilato:
 «E sulla terra non esiste verità?» 470
 Gesù gli risponde: «Allora tu non vedi
 come è menzognero tutto il mondo?
 Vedi cosa fanno quelli che detengono il potere
 a coloro che diffondono la verità
 nel mondo, come sono distrutti, 475
 e non trovano alcun rifugio in nessun posto.»

470. ♦ 476. Suchier interviene su *el lueoc* del manoscritto, sostituendolo con *el mon*. L'intervento mi pare alquanto arbitrario dal momento che il senso del verso è ben perspicuo pur mantenendo la lezione del codice (cfr. *infra*, nota al v. relativa). Nonostante l'autore-traduttore giochi parecchio sull'uso di anafore e figure di suono, ritengo preferibile la lezione difficiliora incarnata da *lueoc* piuttosto che l'iterazione di *el mon* (già al v. precedente). Stando così le cose, sono necessari due piccoli accorgimenti: modifico *el lueoc* con *e(n) luoc*: da un lato, il 'luogo' cui si fa riferimento è senz'altro generico; dall'altro, la scrizione *lueoc* – inesistente in antico occitano – può essere spiegata come errore meccanico del copista dovuto a una titubanza nella resa del dittongo (*luec* o *luoc*): scelgo la variante maggioritaria del ms., *luoc*.

- <6> Ab tan Pilatz laychetz estar
 Jhesus, et es anatz parlar
 ab los juzieus escumergatz.
 «Baros – so dis – tugz ho sapchatz 480
 que lunha colpa ni lunh tortz
 no·l trob per que·l jutgue a mortz.»
 Li juzieus crido ad .j. clas:
 «Aujas, Pilatz, senher, aujas!
 Aquestz a digz que franhera 485
 lo temple Dieu e·l destruyra,
 et en .iii. jorns fara·l melhor:
 aysso auziro li major.»
 Pilatz so dis: «Ben ay sauputz
 e perceuputz e conogutz 490
 que per eveja l’airas,
 c’altra razo no·y atrobas.
 De lo sieu sanc soy nonozens,
 de vos autres er dampnamens.»
 Doncs cridon tugz en auta vos: 495
 «Lo sieu sanc volem sobre nos
 e sobre totz nostres effans
 que sia may per trastotz ans.»
 Apres aysso don Pons Pilatz
 dels plus prosomes a triatz 500
 ad .j. partz, lur dis em pas:
 «Baros, aquestz mal no fassas!
 Be sapias, non a lunh tortz [109c]
 per que aia forfacha mortz.
 Be say que per las obras grans, 505
 que luns homs no vi sas cemblans,
 l’aves tugz adiratz de mortz.

482 que·l S] que P; ju^lgue 493 De lo sieu sanc soy nonozens P] Del sieu sanc soy ieu nonozens S
 495 vo^s 496 Il verso è trascritto in calce alla colonna, mentre tra i vv. 495 e 497 è presente un
 segnale di rinvio (*); om. S] De P; sobre S] tugz P 499 pon^s 500 prosomes] pros omes P S 502
 om. S] ad P

♦ 482. Manca l’oggetto della relativa *per que jutgue a mortz*. Probabilmente Ω lo possedeva, così
 come ipotizza lo stesso Suchier. Metto a testo *per que·l*. ♦ 493. Il precedente editore mette a testo
Del sieu sanc soy ieu nonozens, modificando un verso di per sé corretto, metricamente e
 logicamente. Il passaggio *De lo* di P alla forma contratta *Del* è consequenziale all’aggiunta di *ieu*:
 dunque necessario per ristabilire la misura del verso. È proprio l’inserimento del pronome di prima
 persona a costituire la vera congettura, motivata senz’altro dal confronto con il modello latino che
 legge *Ego innocens sum a sanguine hominis istius* (TISCHENDORF 1883, pp. 328-329). Dato che
 l’ellissi del pronome è più che legittima, e non inficia il senso logico-sintattico del passo,
 preferisco mantenere la lezione originaria del manoscritto. Inoltre, la presenza – anche se erronea –
 di *De lo sieu sanc* al v. 496 può essere ulteriore spia della presunta correttezza della forma
 preposizionale non agglutinata nel verso in questione. ♦ 496. P conserva per il verso la lezione
 «De lo sieu sanc uolem tugz nos», posto in conclusione di colonna al f. 109b con rimando (*) tra i
 vv. 495 e 497. Il passo risulta erroneo, sia per l’anacoluto che si crea con i versi seguenti sia da
 quanto si evince dal confronto con il modello latino, che riporta: «Dicunt ei Iudaei Sanguis eius
 super nos et super filios nostros» (TISCHENDORF 1853, pp. 328-329). Condivido, dunque,

- <6> Allora Pilato lasciò li
 Gesù ed è andato a parlare
 con gli empi giudei.
 «Signori – così dice – sappiate tutti 480
 che nessuna colpa né alcun torto
 rintraccio in lui tali da condannarlo a morte.»
 I giudei gridano all'unisono:
 «Ascolta, o Pilato, signore, ascolta!
 Costui ha affermato che farà crollare 485
 e distruggerà il tempio di Dio,
 e in tre giorni lo riedificherà migliore:
 così sentirono gli anziani.»
 Pilato dice: «Ho potuto certo conoscere,
 percepire e appurare 490
 che per invidia lo odiate,
 che altro motivo non trovate.
 Del suo sangue sono innocente,
 di voi altri sarà la dannazione.»
 Dunque gridano tutti ad alta voce: 495
 «Il suo sangue vogliamo che ricada
 sopra noi e sopra tutti i nostri figli
 per tutti gli anni a venire.»
 Dopo di che, Ponzio Pilato
 trasse in disparte alcuni tra gli uomini 500
 migliori e gli dice sottovoce :
 «Signori, non fategli alcun male!
 Sappiate, non ha alcun torto
 per cui meriti la morte.
 So bene che per le grandi opere, 505
 che nessuno vide mai di pari entità,
 l'avete tutti tacciato di morte.

l'emendamento di Suchier: *Lo sieu sanc volem sobre nos*. La sostituzione in trasmissione di *sobre* con *tugz* può essere giustificato come errore di duplicazione tra un verso e l'altro (al v. 495 abbiamo *cridon tugz*), così come l'intruduzione della preposizione *De* a inizio di battuta (ai vv. 493 e 494 si legge *De lo sieu sanc e de vos autres* – e suggeriscono quasi un gusto per l'anafora). In particolare, seppur errata, la comparsa del medesimo sintagma può essere cartina al tornasole dell'originaria presenza della forma non contratta *De lo* al v. 493 (cfr. *infra*, nota al v. relativo). ♦ 502. Il verso conta nove sillabe nel codice. Suchier corregge l'ipermetria espungendo la preposizione in *ad aquestz*. Il pronome *aquestz* individua Gesù e costituisce l'oggetto di *mal no fassas*. Il sintagma verbale *faire mal* seguito dal complemento di termine è reso in antico-occitano attraverso due forme, preposizionale e apreposizionale, entrambe lecite; la seconda, in particolare, è usata in contesti poetici e lirici per venire in contro a esigenze metriche. È probabile che **Ω** leggesse *Baros, aquestz mal no fassas*, e che il copista stesso di **P** abbia ricondotto il complemento a un uso meno marcato aggiungendo *ad*.

Fe que degz Dieu, vos n'aves tortz!»
 «Aras digas, senher, Pilatz,
 de sol ayssò la veritatz: 510
 si alcus homs per ren dizia
 de Sezar alcuna folia,
 non es dignes doncs de morir?»
 «Si es» Pilatz lur pres a dir.
 «Si aquestz es dignes de mortz 515
 que a Cezar fa mal ni tortz,
 ben deu doncas aquestz morir
 que·l nom de Dieu cuja delir.»
 Per ayssò a don Pos Pilatz
 los juzieus totz fora gitatz. 520
 A Jhesum dis: «Que vols que·tz fassa?
 Ieu ti faray so que ti plassa.»
 Jhesus respon: «Si com es datz
 ni de mi es prophetizatz.
 David lo rey e Moÿsen 525
 prophetizero veramen
 de mi, co venria d'amon
 e naycheria en estz mon,
 pueys per lo pobol co morria
 et al ters jorn suscitaria.» 530
 Li juzieu que ero fors issitz
 trastotz ayssò si an auzitz
 que Jhesu Cristz a respondutz
 en auta vos crideron tugz:
 «Pilatz, senher, que vas queren? 535
 Huey may que t'an a far guiren?
 Non as auzitz can gran blastenha
 a dig de Dieu ni cal lauzenga?»
 Pilatz respon: «Non a ben digz? [109d]
 Prendes lo doncs, segon l'escrigz 540
 de vostra ley vos lo jutzgas,
 a la synagoga·l menas.»
 Tugz respondero ad estros:
 «Volem sia levatz en cros!»

536 Huey con rasura prima di u, forse si intravede una e 537 blastenha S] blastehja P con a scritta nello spazio bianco sotto la h.

♦ 537. Nel manoscritto si trova la forma *blasteha*, un probabile errore di copia dovuto alla caduta di un *titulus*, vista anche la rima con *lauzenga* al v. successivo. Il nesso *ng* celerebbe dunque una nasale palatale (forse per il passaggio *lauzenga* > *lauzenja* > *lauzenha*; ma si veda l'etimologia dal francone **lausinga*, cfr. *REW*, p. 357, n. 4947, s.v. *lausinga*); in caso contrario ci troveremmo di fronte a un'assonanza irriducibile a rima perfetta. Suchier mette a testo *blastenha*: accolgo l'emendamento del precedente editore.

In nome di Dio, voi vi sbagliate!»
«Pilato, signore, allora dicci
la verità in merito a ciò: 510
se qualcuno per caso dicesse
una follia di Cesare,
non sarebbe dunque degno di morire?»
«Così è», risponde Pilato.
«Se è degno di morte colui 515
che fa male o torto nei confronti di Cesare,
allora deve morire anche colui
che intende distruggere il nome di Dio.»
Dopo di che, Ponzio Pilato
cacciò fuori tutti i giudei. 520
Dice a Gesù: «Cosa vuoi che ti faccia?
Io ti farò ciò che ti piace.»
Gesù risponde: «Come è stabilito
e di me è stato profetizzato.
Il re Davide e Mosé 525
profetizzarono veramente
su di me come sarei venuto dall'alto
e sarei nato in questo mondo,
poi come sarei morto per il popolo
e al terzo giorno sarei resuscitato.» 530
I giudei che erano usciti fuori
hanno sentito tutto quello
che Gesù Cristo ha risposto;
ad alta voce gridarono tutti:
«Pilato, signore, cosa vai cercando? 535
Oramai cosa ti servono i testimoni?
Non hai sentito quale grande bestemmia
ha proferito di Dio, e quale calunnia?»
Pilato risponde: «Non ha parlato bene?
Allora prendetelo voi e secondo lo scritto 540
della vostra Legge giudicatelolo;
conducetelo alla sinagoga.»
Tutti risposero all'istante:
«Vogliamo che sia levato sulla croce!»

	Pilatz lur dis totz atrazagz:	545	
	«Non a per re aysso forfagz!»		
	Ab tan regarda los melhors,		
	vi los plorans e piatos		
	e dis: «Per ren tota la gen		
	no vol sa mortz cominalmen.»	550	
	«Per so, senher, say so vengutz		
	que lo vejo en cros pendutz.»		
<7>	Seguente aquestas paraulas,		
	que no·sson ges bafa ni faulas,		
	Nicodemus dis a Pilatz:	555	
	«Senher que jestz ples de pietatz,		
	vuelhas me .j. petitiz auzir		
	et escotar que·tz volray dir.		
	Motz soven au digz e mostratz		
	et ay al pobol prezicatz	560	
	que layssesso aquestz estar,		
	que motz bos homs e sans mi par;		
	meravilhas fa tals e dis		
	quez anc sas pas mays non auzis.		
	Layssas l'estar, no·l fassas tortz,	565	
	ni·l vulhas conduyre a mortz.		
	Las maravilhas que el fa,		
	si de Dieu so, be estara,		
	si de mal so, aval iran		
	e ja a nos dan non tenran.	570	
	Car Moÿsen motz signes fes		
	can nostre senher lo trames		
	a Farao per desliurar		
	lo cieu pobol et amenar		
	en terra de promissio.	575	[110a]

Dopo il v. 552 Suchier aggiunge: so respondet us renegatz, / que Jhesus fos crificatz.

◆ 552-553. Subito dopo l'affermazione di Pilato contenuta ai vv. 549-550, il ms. **P** fa seguire la risposta dei Giudei senza alcuna frase reggente: da qui l'integrazione di Suchier, probabilmente sulla base di quanto si legge nella fonte latina: «Dicunt seniores ad Pilatum». L'intervento dell'editore precedente risultava necessario dal momento che questi legava il distico 553-554 proprio alla dichiarativa mancante. In questa sede preferisco, invece, pensare all'immediatezza della frase pronunciata dei giudei (ove la dichiarativa è stata in qualche modo sottintesa), e lego il distico 553-554 alla frase successiva (*Nicodemus dis a Pilatz*): cfr. anche *Commento* a <6> e a <7>.

	Pilato dice di seguito:	545
	«Non ha affatto meritato ciò!»	
	Allora guarda i migliori,	
	li vide piangenti e disperati	
	e dice: «Tutta la gente non vuole	
	affatto la sua morte.»	550
	«Per questo, o signore, qui sono venuti,	
	affinche lo vedano appeso sulla croce.»	
<7>	Dopo queste parole,	
	che non sono fandonie né favole,	
	Nicodemo dice a Pilato:	555
	«Signore che siete pieno di pietà,	
	vogliate sentirmi un po’	
	e ascoltare ciò che vi vorrò dire.	
	Molto spesso ho detto e mostrato	
	e ho predicato al popolo	560
	che lasciassero stare costui,	
	che mi sembra un uomo santo e molto buono;	
	fa e dice tali meraviglie	
	che giammai ne sentii di simili.	
	Lasciatelo in pace, non fategli torto,	565
	non vogliate condurlo alla morte.	
	I miracoli che egli fa,	
	se provengono da Dio, andranno bene,	
	se sono diabolici, cadranno in basso	
	e non ci faranno alcun danno.	570
	Infatti Mosé fece molti miracoli	
	quando Nostro Signore lo inviò	
	al faraone per liberare	
	il suo popolo e per condurlo	
	nella terra promessa.	575

Tutz atrassi dos fals glotos
 fazion aquo que Moÿsen,
 mays nom per o totz yssamen.
 Janmes e Mambres foron digz,
 ayssi con o trobam escrigz. 580
 Tota la gen de la ciutatz,
 e li major e li annatz,
 layssavo Dieus lo poderos
 e crezian los encantadors;
 mays ganre non agro valor 585
 ni forsa vaus nostre senhor,
 periro aquisitz en lur artz
 e totas gens per lur peccatz.
 Tutz yssamen d'aquest dic jeu:
 si so que fa non es de Dieu, 590
 totz tornara en dreg nïen
 co fay lo fum davan lo ven;
 e tals obras, qui las ve far,
 no so pas nostras a jutguar,
 e per aytal non deu morir 595
 segon mo sen e mon albir.»
 Cant li juzieu auziro so,
 dissero a Nicodemo:
 «Tu sos descipols e ver<i>tatz
 ies, tu c'ayssi l'as razonatz.» 600
E Nicodemus lur respos:
 «Doncs es Pilatz totz ad estros
 sos decipols car lo razona?
 Vostra paraula non es bona.»
 Donc li juzieu enganador 605
 lo menasso per gran feror:
 los uells trastorno en descenatz,
 las dens estrenho com iratz.

580 esc^rgz 584 crezian con la i sovrascritta su e espunta. 586 vaus **P**] daus *S* 588 totas *S*] tota la **P** 599 de^scipols con la prima s aggiunta nell'interrigo sopra la e; vertatz *S*] veritat **P** 607 trastorno en] trastorno com **P**, torno com *S* 608 com *S*] co hom **P**

♦ 585-586. Suchier emenda la lezione *uau*s del ms. con *daus*, lasciando intendere che la 'potenza' e la 'forza' delle azioni magiche dei due maghi non hanno alcuna validità contro Dio, e che per questo sono destinate allo scacco. Fermo restando la legittimità di tale interpretazione, l'intervento dell'editore tedesco sembra giustificato dall'incapacità di interpretare il termine presente nel codice: se infatti la preposizione *daus* è usata diverse volte nel nostro poema (ad es. al v. 807: cfr. nota al v. relativa), lo stesso non accade per la forma *vaus* (allotropica di *ves* < VERSUS), un vero e proprio *hapax* e per questo difficilior. Mantengo dunque la lezione del manoscritto. ♦ 588. Il verso è ipermetro. Accolgo l'economico emendamento di Suchier e metto a testo *totas gens* in luogo di *tota las gens*. L'errore – oltre che per questioni paleografiche – può essere dovuto a un tic del copista, che avverte senz'altro come maggioritaria la lezione con l'articolo, presente, a distanza ravvicinata, anche al v. 581 (*Tota la gen*). Non è nemmeno da escudere una lezione originaria del tipo: *e tota la gens per peccatz*, senza l'aggettivo possessivo. ♦ 599. Correggo l'ipermetria del verso come il precedente editore: sostituisco *veritat*z con *vertatz*. ♦ 607-608. Il ms. **P** conserva per

Similmente due falsi miserabili
 facevano le stesse cose di Mosé,
 ma non proprio in modo uguale.
 Janmes e Mambres si chiamavano,
 così come lo troviamo scritto. 580
 Tutta la gente della città,
 i più abbienti e gli anziani,
 abbandonavano Dio onnipotente
 per credere ai maghi;
 ma non ebbero affatto forza 585
 né potenza contro Nostro Signore,
 e dunque costoro morirono per le loro magie
 e tutti per i loro peccati.
 Così su costui io dico:
 se ciò che fa non proviene da Dio, 590
 si tradurrà del tutto in puro niente
 come fa il fumo dinanzi al vento;
 e tali opere, chi le vede fare,
 non dobbiamo giudicarle noi,
 e perciò non deve morire 595
 secondo il mio senno e il mio giudizio.»
 Quando i giudei udirono ciò,
 dissero a Nicodemo:
 «Tu sei in realtà un suo discepolo,
 tu che così l'hai difeso.» 600
 E Nicodemo rispose loro:
 «Dunque Pilato è decisamente
 un suo discepolo poiché lo difende?
 Il vostro discorso non è corretto.»
 Allora gli ebrei ingannatori 605
 lo minacciano con grande ferocia:
 gli occhi rigirano come pazzi,
 i denti digrignano come infuriati.

un distico ipermetro in entrambi i versi. Suchier corregge l'errore metrico mettendo a testo «los uells torno com descenatz, / las dens estrenho com iratz»: riducendo, dunque, il composto *trastornar* nel verbo base *tornar* e omettendo il sostantivo, non necessario, *hom*. Se la congettura del v. 608 è economica e condivisibile (è infatti probabile che da un *com* originario si sia passato a *coom*, per duplicazione, quindi *co hom*), l'emendamento attuato per il verso precedente mi pare una chiara banalizzazione. Appurata la genuinità della lezione *trastorno*, propongo di sostituire l'avverbio *com* con *en*, ipotizzando sinalefe (oltremodo giustificata dall'eventuale incontro vocalico del v. 608 di **P** «co^hom», da noi, però, corretto).

	Motz li menasso entre dens:		
	«Al coral Dieus omnipotens!»	610	
	Doncs dis Pilatz a los juzieus:		[110b]
	«Be·l menassas, per eis lo cieus car porta vera guerentia?»		
	Ill dizo: «La veritatz sia!		
	Non aura ja partz sobre nos.	615	
	Sieus sia lo dans e l[o] pros.»		
	E Nicodemus mantenen respos: «Amen amen amen!»		
«8»	Après aysso si a parlatz us autres a don Pos Pilatz:	620	
	«Senher, si·t plas, escota me, enten que jeu dic, per ta mersse!		
	.XVIII. ans avia estatz malautes d'una efermetatz.		
	Nom podia de liegz yssir,	625	
	sautar ni corre ni salir, et aquestz fes mi sa e sal que no mi senti negu mal, e solamens digz me aytan:		
	“Estay sus e vay ad enan!”	630	
	E fuy gueritz e pris mon liegz et aniey m'en am gran deliegz.»		
	Li juzieu dizo a Pilatz:		
	«Demanda li e veritatz cal jorn era cora aysso fo	635	
	quez ell receup la guerizo.»		
	Ayss'el lur a tostz respondutz:		
	«Sabtes era cora salut mi detz Jhesus, nostre Salvayre, qu'es filh de Dieu lo nostre payre.»	640	

611 Doncs dis pilatz a los juzieus **P**] Adoncs dis Pilatz als Juzieus *S* 616 e lo *S*] el **P**

◆ 610. A proposito della lezione *Al coral*, nell'apparato dell'edizione Suchier si legge: «? Acorel, ? Cofondal». ◆ 611. Nonostante la lezione di **P** sia corretta e più che legittima, Suchier modifica *Doncs* in *Adoncs* e sostituisce *a los* con *als* sulla scorta del v. 213. Per le ragioni di conservatività espresse nella *Nota al testo* accogliamo inalterata la lezione del codice. ◆ 616. Il verso è ipometro nel manoscritto: accolgo l'emendamento di Suchier e metto a testo *e lo pros* in luogo di *e·l pros*.

	Molto lo minacciano tra i denti:	
	«Oh Dio onnipotente e di cuore!»	610
	Allora Pilato dice ai giudei:	
	«Lo minacciate per bene, perché porta una vera testimonianza per la sua gente?»	
	Essi dicono: «Sia pure la verità!	
	Non avrà mai una parte sopra di noi.	615
	Sia suo il danno e il vantaggio.»	
	E Nicodemo subito	
	rispose: «Amen amen amen!»	
«8»	Dopo di che, così ha detto	
	un altro a Ponzio Pilato:	620
	«Signore, per piacere, ascoltami; senti ciò che dico, per tua grazia!	
	Diciotto anni sono stato infermo per una malattia.	
	Non potevo uscire dal letto,	625
	alzarmi né correre né saltare, e costui mi rese sano e salvo e non mi sentii più male, e solamente mi disse così:	
	“Alzati e cammina!”	630
	E fui guarito e presi il mio lettino e me ne andai con gran diletto.»	
	I giudei dicono a Pilato:	
	«Domandagli invero	
	quale giorno era quando avvenne ciò, quando egli ricevette la guarigione.»	635
	Costui ha subito risposto loro:	
	«Sabato era quando Gesù nostro Signore mi restituì la salute, (egli) che è figlio di Dio, Nostro Padre.»	640

Doncs respondero li trachor
 a Jhesu Cristz nostre senhor:
 «Tu jes e ver escumergatz
 que lo sapte non as gardatz.»
 Vet vos ne autre sus levatz 645
 e si a digz a·N Pos Pilatz:
 «Ieu era cex e no vezia, [110c]
 e domentre que per la via
 passet Jhesus, et ieu l’auzi
 e cridey li: “Motz gran merci!
 Jhesu, Senher, de David filh, 650
 que as gitatz motz de perilh,
 regarda mi per tom plazer,
 dona mi que·t puesca vezer.”
 Sobre mos uells si mes sas mas, 655
 de mantenen vi, sals e sas.»
 ...
 «Gibos era, so sabon tugz,
 Crist mi sanetz per sa vertutz.»
 Us autres digz: «Tug ho aujas:
 lebros era, so sapias! 660
 Jhesus lo filh del creator
 a mi sanatz per sa dossor.»

647 vezia con i sovrascritta su e espunta. 655 mos S] sos P Dopo il v. 656 Suchier aggiunge: Apres ayssso si se levet / us autres qui ayssso parlet.

♦ 655. Il ms. P conserva una lezione senz’altro errata: «sos uells». Gli occhi cui si fa riferimento sono quelli del testimone che riferisce, sempre in prima persona, la miracolosa guarigione dalla sua cecità. L’errore è dovuto alla chiusura del racconto nel racconto (vv. 650-654) e al probabile fraintendimento da parte del copista che forse crede di tornare alla storia in 3^a persona. Non è da escludere un errore meccanico per assimilazione con la pressante presenza di *s* tra i vv. 655 e 656 (cfr. *supra* nota stilistica ai vv. suddetti). L’azione taumaturgica di Cristo prevederebbe, dunque, il posizionamento di *sas mas* in *mos uells*. Come Suchier metto a testo *mos*. ♦ 656-657. Il testo occitano presenta una lacuna (cfr. *infra*, *Commento* a <8>): in effetti, se con il v. 656 si chiude il racconto miracoloso del cieco, al v. 657 si apre una nuova brevissima relazione in 1^a persona, quella del *gibos*, probabilmente in origine anticipata da parole affini a quelle dei vv. 619-620 e 645-646. Nella prima fascia d’apparato si trova l’ipotesi integrativa di SUCHIER 1883, p. 19.

Allora i traditori risposero
 a Gesù Cristo nostro Signore:
 «Tu sei veramente blasfemo
 perché non hai rispettato il sabato.»
 Eccovene un altro alzato in piedi 645
 e così ha detto a Ponzio Pilato:
 «Io ero cieco e non vedevo,
 e mentre per la strada
 passò Gesù, e io lo sentii,
 gli chiesi gridando: “Abbi pietà,
 o Gesù, Signore, figlio di Davide,
 che hai liberato molti dal pericolo!
 guardami per piacere,
 fai in modo che possa vederti.”
 Così mise le sue mani sui miei occhi 655
 e subito vidi, completamente guarito.»
 ...
 «Ero gobbo – lo sanno tutti –,
 Cristo mi sanò con la sua virtù.»
 Un altro disse: «Ascoltatelo tutti:
 ero lebbroso, sappiate! 660
 Gesù, figlio del creatore
 mi ha guarito con la sua dolcezza.»

- <9> Una femna avan se trays,
 vezen <de> totz parletz el palays:
 «Senhors – so dis – aujas novellas, 665
 qu[e]z anc may non auzis tan bellas.
 Trenta e .v. ans avia estatz
 malauta d’una efermetatz
 c’om ‘fluxus sanguinis’ apella;
 ar soy sana, bona e bella. 670
 Crist mi sanetz per sa vertutz,
 e motz d’autres, si com jeu cuz.»
 Aras respondo li trefa:
 «Baros, so es a totz certa:
 femna nom pren hom per guiren, 675
 so es escrig el Testamen.»
- <10> Ganre y ac d’autres guirens
 que affermero veramens
 que Crist era vera propheta. *
 Cascus dizia cauza aperta * 680
 denan totz e denan Pilatz: *
 que-l vi Lazer resuscitar *
 per sa vertutz, apres quart dia, [110d]
 si que el monimen podia.
- <11> Seguentre aysso don Pos Pilatz 685
 a los .XII. guirens sonatz
 e Nicodemus atrassi,
 car bon home lo guerenti:
 «Baros – so dis – co ho farem
 d’aquest home? Co l’aucirem? 690

664 vezen totz S] uezen de totz P 666 quez S] Quz P 671 Crist S] Jhs P 677 In P è presente il
 segno di paraph: ¶[Ganre 680 Cascus P] Alcus S 682 que-l] quel P, qu’el S 688 car bon] cab
 bon P, c’a bon S

♦ 664. Il verso è ipermetro in P: ometto la preposizione *de* nel sintagma *vezen de totz*; azione che non inficia la comprensione del passo. ♦ 666. Come Suchier emendo il probabile errore di copia *Quz* con *quez*. ♦ 671. In P si legge la forma contratta per *Jhesus*: la lezione, oltre a rendere il verso ipermetro, pare smentita dal v. 658, «Crist mi sanetz per sa vertutz». Lo scambio tra *Crist* e *Ihesus* non è d’altronde desueto. Accolgo quindi l’emendamento di Suchier e metto a testo *Crist*. ♦ 680. A differenza di Suchier, che mette a testo *Alcus*, mantengo inalterata la lezione del manoscritto, *Cascus*, altrettanto accettabile. ♦ 681-682. Mantengo a testo la scrizione del ms. nonostante la rima imperfetta *Pilatz : resuscitar*. Si può supporre un semplice caso di assonanza (contemplato nella letteratura didattica antico occitana) oppure immaginare una mancata pronuncia di *-r* e di *-tz* (= *-s*). L’assonanza sembra presentarsi anche ai vv. precedenti (*propheta : aperta*), a meno che non si tratti – in quel caso – di *-r-* muta. ♦ 688. P legge *cab bon*, modificato da Suchier in *c’a bon*. Credo, piuttosto, che il verso spieghi il motivo per cui Pilato convocò anche Nicodemo: è probabile che dietro la scrizione «cab» si celi un’originaria congiunzione causale, *car*.

- <9> Una donna si trasse in avanti,
 al cospetto di tutti parlò nel palazzo:
 «Signori – così dice – ascoltate il racconto, 665
 che mai non udiste tanto meraviglioso.
 Per trentacinque anni ero stata
 malata d'una infermità
 che si chiama *fluxus sanguinis*;
 adesso sono sana, buona e bella. 670
 Cristo mi ha guarito con la sua virtù,
 come tanti altri: così io ritengo.»
 Allora rispondono i perfidi:
 «Signori, questo è a tutti noto:
 non si prende una donna come testimone, 675
 ciò è scritto nel Testamento.»
- <10> Vi furono moti altri testimoni
 che affermarono veramente
 che Cristo era un vero profeta.
 Ciascuno raccontava una cosa nota 680
 davanti a tutti e davanti a Pilato:
 che lo videro resuscitare Lazzaro
 per la sua virtù, dopo il quarto giorno,
 tanto che il sepolcro puzzava.
- <11> Dopo di ciò Ponzio Pilato 685
 ha richiamato i dodici testimoni
 e anche Nicodemo,
 che lo reputava un buon uomo.
 «Signori – dice così – cosa faremo
 di quest'uomo? Dunque l'uccideremo? 690

Pueyssas vezes d'aquestas gens
 co estrenho vas me lurs dens;
 gran brutzde n'er entre·ls trafas,
 si el n'escapa vieus ne sas.»
 Ill respondo: «Nos no sabem, 695
 con o fares nos ho veyrem.
 Vos et ill vejas que fares!
 Que semenas, recullires.»
Per ayssso parla Pons Pilatz
 ab los juzieus escumergatz: 700
 «Costuma es que jeu laysse a vos
 esta festa .j. pres enclos,
 et es ne us encarceratz
 que Barraban es apellatz;
 rics es, mas homecidi fes, 705
 per que lo tenc – sapias! – pres,
 e Jhesu Cristz es davan vos:
 cal voles qu'ieu laysse d'amdos?»
Ar respondero li trafan:
 «Layssa nos, senher, Barraban.» 710
 «E que faray donc de Jhesum?»
Per ayssso·l dizo li felon:
 «Non jes amics de don Cezar
 s'aquestz layssas ayssi anar,
 quez el, so dis, es homs e Dieus 715
 e reys e senher dels Juzieus,

693 brutzde ner **P**] brutz en er *S* 699 In **P** è presente il segno di paraph: ¶[Per 702 enclos] e dos **P**
S

◆ 693. L'editore precedente emenda la lezione *brutzde ner* con *brutz en er*. In realtà *brutzde* è una variante ulteriore delle forme *bruit/bruch/brut* e *bruda/beuida* (cfr. *LR*). Il termine ricorre, ad es., con la forma *brugde*, nel *Breviari d'Amor*: «secretz e ses brudge de gens» (cfr. RICKETTS 1998, p. 290, v. 13822). Nella nota al testo del *Breviari* si legge: «Cette forme ne se trouve dans aucun des dictionnaires. [...] Il existe aussi *brugid*, *brugit* (voir *SW* 1, 170). Mais la forme *brugde* aurait vraisemblablement son origine dans **brugitum*, plutôt que **brugita*, et l'*e* final serait une voyelle d'appui. [...] La forme adoptée ici se trouve à deux endroits dans *Jaufre* dans la version du ms. A (*bruide*, *brugdes*)» (RICKETTS 1998, p. 291). Per il resto, l'esito *tz* in luogo di *g* o *ch* dal nesso -GJ- non desta alcun problema. L'intervento non è affatto necessario: per una questione di economicità mantengo inalterata la testimonianza di **P**. ◆ 702. **P** conserva «.j. pres e dos»: lezione accettata da Suchier. Qui Pilato sta parlando dell'usanza di liberare un prigioniero il giorno degli Azzimi (per il cosiddetto *privilegium paschale* rinvio al *Commento* a <11>) e non si capisce perché il testo debba fare allusione anche a una seconda liberazione (*dos*). Ritengo probabile che sia intervenuto un errore di copia abbastanza usuale: il fraintendimento del nesso *cl* con la semplice consonanze *d*. In tal modo un originario *enclos* 'rinchiuso, incarcerato' (forse con *titulus* sulla *e*) è divenuto *edos*, quindi *e dos*. A suffragare tale lettura interviene anche il participio del v. successivo, *encarceratz*, che potrebbe creare dittologia sinonimica col rimante precedente, secondo un *usus* abbastanza diffuso in *Sens e razos*.

Infatti vedete queste genti
 come digrignano verso me i loro denti;
 grande scalpore vi sarà tra i perfidi
 se egli ne esce sano e salvo.»
 Loro rispondono: «Noi non lo sappiamo, 695
 staremo a vedere cosa ne farete.
 Vedete voi e loro cosa fare!
 Ciò che seminate, raccoglierete.»
 Perciò Ponzio Pilato dice
 agli empi giudei: 700
 «È usanza che io lasci a voi
 per questa festa un prigioniero,
 e vi è un incarcerato
 che è chiamato Barabba;
 è ricco, ma ha commesso un omicidio, 705
 perciò lo tengo – sappiate! – prigioniero,
 mentre Gesù Cristo è davanti a voi:
 chi volete che io liberi dei due?»
 Allora risposero i perfidi:
 «Lasciaci, o signore, Barabba.» 710
 «E cosa ne farò allora di Gesù?»
 Così gli dicono i traditori:
 «Non siete amico di Cesare
 se costui lasciate andare così,
 perché egli, così afferma, è uomo e dio 715
 e re e signore dei giudei,

e si·l voles a vida trayre, voles que sia emperayre. Per el tenrras esta baylia, e don Cezar tenga sa via.»	720	[111a]
Ar fon iratz Pilatz motz fortz: «Baros – so dis – vos n’aves tortz, tensoniers es et evejos pus que outra gen, e trebalhos vas cels totz jorn que per vos so e essems totz ben vos dono.»	725	
Li trachor iratz foro fortz aqui meteys volian fos mortz, en apres si an respondutz co cill que foron irascutz:	730	
«Pilatz, anc mal nos notz fezem a luyn home, se non decssem.» Pilatz lur dis: «Si aves fagz, aysso vos dic per atrazagz, nostre Senhor, que·us desliuretz de Farao e vos passetz per la Mar Roja ses navegz, quez anc no·y fos de ren destregz, el dezert pus de .xl. anns vos tenc ses mal e ses affans.	735	
Anc no·y ares ni semenes, ni fam ni setz no·y sufertes, vostres vestis anc no·sse usero, bon et entyers ades estero.	740	

725 vas cels totz jorn que per vos so S] Vas cels totz jorn . que jeu soy. per | vos (con *per vos* aggiunto nel margine destro della colonna) **P** 726 e essems totz ben vos dono] A totz essems perdo uos do **P**, A totz essems dieus vos perdo S 728 aqui meteys volian fos mortz] *Aqui* meteys uolian tostz mortz **P**, aqui eys lo volian tostz mortz S 733 In **P** è presente il segno di paraph: ¶Pilatz 739 anns **P**] ans S

♦ 725-726. I versi tràditi da **P** sembrano alterati: accolgo per il v. 725 l’emendamento di Suchier; quanto al v. 726, ricostruisco il plurale *dono(n)*, necessario se si ammette la presenza del plurale *so(n)* al v. precedente. Cfr. TISCHENDORF 1853, p. 337: «et qui pro vobis fuerunt, contrarii eis fuistis». ♦ 728. **P** riporta la lezione «Aqui meteys uolian tostz mortz», emendata da Suchier con l’aggiunta del pronome *lo* e la conseguente riduzione di *meteys* in *eys*. In effetti l’aggiunta dell’oggetto del verbo *voler* associato al participio *mortz* sembrerebbe necessaria, ma svilisce – a mio avviso – la lezione difficiliore *aqui meteys* contenuta nel manoscritto. Volendo mantenere la locuzione avverbiale, non è pensabile aggiungere il pronome, e quindi bisogna immaginare che il verbo *volian* reggesse in origine un’oggettiva implicita del tipo *fos mortz*, ricostruita a partire dalla lezione superstite *tostz mortz*. Si noti, inoltre, come *fos* crei un gioco retorico (quasi di tipo poliptotico) con il precedente *foro* e col successivo *foron*. ♦ 739. Per questioni di conservatività grafica mantengo la lezione del manoscritto, *anns*, modificata da Suchier in *ans*.

e se lo volete far vivere,
 allora volete che sia imperatore.
 Per egli manterrete questo governo,
 e Cesare vada per la sua strada.» 720
 Allora Pilato fu molto adirato:
 «Signori – così dice – voi vi sbagliate;
 siete litigiosi e invidiosi
 più di chiunque altro, e turbolenti
 verso coloro che sempre sono per voi 725
 e che anche ogni bene vi donano.»
 I traditori si adirarono molto,
 volevano fosse ucciso seduta stante,
 e di seguito così hanno risposto
 con molta rabbia: 730
 «Pilato, non facemmo mai male
 ad alcuno, se non avessimo dovuto.»
 Pilato gli risponde: «Lo avete fatto,
 ve lo dico per certo,
 a nostro Signore, che vi liberò 735
 dal Faraone e vi fece attraversare
 il Mar Rosso senza navi,
 che fece in modo che non aveste alcun tormento,
 nel deserto per più di quarant'anni
 vi mantenne senza mali e senza affanni. 740
 Mai lì non araste ne seminaste,
 né fame né sete ivi patiste,
 le vostre vesti mai non si consumarono,
 buone e intere sempre rimasero.

El vos trames manna del cel 745
 pus dossa e melhor de mel,
 e-us trays ayga de peyra dura
 don begues tugz senes frachura;
 pueys l'escarnis e lo laysses
 et .j. bueu fagz d'aur adores, 750
 la ley gurpis que vos donetz,
 aysso sabem tugz en apertz,
 per que vos volc trastotz aucir
 e vostre lingnatzge delir,
 tro Moysen per vos preguetz, 755 [111b]
 per lo cieus precz el vos layssetz.
 Totz ayssi voles de mi far
 car no soy jutzges d'estz afar,
 e mi dizes al rey vuelh mal
 ca[n] no fas obras deslial.» 760
Pilatz s'en volc ab tant anar,
 li juzieu prendo a cridar:
 «Nos tenem tugz Cezar per rey
 e nos autres em trastugz ciey,
 Jhesu non tenem per senhor, 765
 per rey ni per emperador;
 ja sia aysso: coras fo natz,
 tres reys vengro d'autres regnatz
 per aquestz, car els l'azorero,
 aur et ences et mirra-l dero. 770
 Cantz Hero saup lo nayssemen,
 volc l'aucire, e sieu paren
 fugiro l'en, co avem digz,
 en autre luoc: es aychi escrigz.»

751 gurpis] curpis P S 758 d'estz S] daquestz P 760 can S] Ca P; obras P] obra S 769 aquestz S] aquistz P 770 et mirra P] e mirra S 774 es aychi P] co es S

♦ 751. Dato il senso complessivo del passo, si comprende che il termine *curpis* presente in **P** e mantenuto da Suchier debba indicare un atteggiamento negativo degli ebrei nei confronti della 'Legge religiosa' donata da Dio ai suoi fedeli (*ley... que vos donetz*). Il vocabolo, quindi, sarà sicuramente una voce verbale: una 2^a persona plurale, data la coordinazione con i verbi *escarnis*, *laysses* e *adores*. Per quanto il verbo *curpir/corpir/crupir* possa risultare coerente, qualora vi si attribuisca il significato di «languir» (*LR*, II:521, s.v. *crupir*), credo più probabile l'originaria presenza di un verbo con una maggiore componente fattitiva, come *gurpir*, 'abbandonare'. D'altronde lo scambio tra *c* e *g* non è desueto: metto a testo *gurpis*. ♦ 758. Il verso è ipermetro nel manoscritto: accolgo l'emendamento di Suchier e metto a testo *d'estz* in luogo di *d'aquestz*. ♦ 760. Come Suchier ricostruisce l'originaria congiunzione temporale, *can*, ridotta a *ca* in **P**, forse per la caduta di un *titulus*. ♦ 769. **P** conserva la forma *aquistz* per il pronomo dimostrativo al caso obliquo, quando solitamente l'alternanza *aquist(z)/aquestz* è globalmente rispettata. Come Suchier emendo l'errore morfologico e metto a testo *aquestz*. ♦ 770. A differenza del precedente editore mantengo lo scioglimento della nota tironiana, *et*, prima del sostantivo *mirra*. È chiaro che la congiunzione – giacché seguita da consonante iniziale – andrà letta come una semplice *e*. ♦ 774. Ritengo inopportuno l'intervento di Suchier, che modifica *es aychi* con *co es*. Senza alterare la lezione del manoscritto (che tra l'altro risulterebbe *difficilior*), il contenuto e il senso del passo rimangono accettabili.

Egli vi mandò la manna dal cielo	745
più dolce e migliore del miele,	
e vi stillò acqua dalla dura pietra	
donde bevete tutti senza astinenza;	
poi lo insultaste e lo infangaste	
e un bue fatto d'oro adoraste,	750
abbandonaste la legge che vi donò	
– ne siamo tutti consapevoli –	
perciò volle uccidervi tutti	
ed eliminare la vostra discendenza,	
finché Mosé non pregò per voi,	755
e per le sue preghiere egli vi risparmiò.	
E proprio questo volete fare di me	
perché non sono giudice di questo affare,	
e mi dite che voglio male al re	
quando non faccio nulla di sleale.»	760
Pilato allora se ne volle andare,	
e i giudei cominciano a gridare:	
«Noi tutti consideriamo Cesare il re	
e noi altri siamo tutti suoi servi,	
non reputiamo Gesù signore,	765
né re né imperatore;	
sebbene questo: quando nacque,	
tre re vennero da altri regni	
per costui, e l'adorarono,	
oro, incenso e mirra gli donarono.	770
Quando Erode seppe della nascita,	
lo volle uccidere, e i suoi genitori	
lo misero in salvo, come abbiamo detto,	
in un altro luogo: così è scritto.»	

Cant Pilatz au sesta razo	775	
que li an dicha li gloto, mays ho prezetz que dissenan: «Es doncs so cell per que·ls efans auci Hero em Besleem?»		
«Ell hoc, senher, tugz ho sabem!»	780	
D' ayga s'a facha aportar, sas mas comessa a lavar vezen <de> totas las gens aqui e pueys diz a totz enaychi: «D'aquest sanc soy jeu nonozens, de vos autres er dampnamens.»	785	
Doncs cridero en auta vos: «Lo cieu sanc sia sobre nos!» El temps que aysso agron digz, aychi co o trobam escrigz,	790	
una ves perdo el mes sanc, don so escoloritx e blanc. Après aysso a digz Pilatz als juzieus fels escumergatz: «Aduzes me say vostre rey e diray li sentencia e ley.»	795	
Vet vos Ihesus davan Pilatz, vezen de totz l'a razonatz, ab pietatz li pres a dir: «Tu jestz pazatz el meu albir,	800	
juzizi volo que jeu ti do ades morras senes perdo. Tos juzizis er totz aytals segon los uzes primayrals: premieyramens seras batutz,	805	
pueys en apres en cros pendutz, daus cascun las .j. companho, et ambeduy seran layro.»		

[111c]

777 ho **P**] lo *S* 778 per que·ls *S*] que pels **P** 780 Ell hoc *S*] El luoc **P** 781 In **P** è presente il segno di paraph: ¶Dayga 783 om. *S*] de **P** 784 diz a] dizo **P** *S* 791-792 Vna ues perdo el mes sanc | Don so escoloritx e blanc **P**] retrayre la cortina fes / Pilatz, c'om Jhesu Crist vezes *S*

♦ 777. Il senso del passo risulta perspicuo e coerente pur mantenendo inalterata la lezione del manoscritto (*ho*), a differenza di quanto fa Suchier, che sostituisce il pronome neutro *ho* con *lo* (per Gesù). *Ho*, infatti, si riferisce alla nuova consapevolezza di Pilato esemplificata nella domanda contenuta ai vv. 778-779. ♦ 778. Seguendo la lezione di **P**, «so cell que pels», l'andamento logico del periodo risulta alterato: per ristabilire la sintassi della frase basta invertire *que pels* con *per que·ls*. ♦ 780. Accolgo l'emendamento di Suchier: sostituisco *El luoc* del manoscritto con *Ell, hoc*. L'alterazione è facilmente spiegabile paleograficamente. Quanto alla lezione messa a testo, essa si integra bene con il senso complessivo del passo, che, a seguito della domanda di Pilato (vv. 778-779), presuppone una risposta con l'uso della particella affermativa. ♦ 783. Il verso è ipermetro in **P**: accolgo la correzione di Suchier e riduco *vezen de totas las gens* in *vezen totas las gens*, senza l'uso pleonastico della preposizione. ♦ 784. La lezione *dizo* del manoscritto sembra errata: il soggetto è singolare, si tratta di Pilato. Metto a testo *diz a*, legando la

Quando Pilato sente il racconto 775
 che gli hanno riferito i furfanti,
 più di prima lo [= Gesù] valutò:
 «Questi è dunque colui per il quale Erode
 uccise gli infanti a Betlemme?»
 «Sì, è lui, signore, tutti lo sappiamo!» 780
 Si è fatto portare dell'acqua,
 le sue mani comincia a lavare
 al cospetto di tutta la gente
 e poi dice a tutti questo:
 «Di questo sangue sono innocente, 785
 su voi altri ricadrà la dannazione.»
 Allora gridarono ad alta voce:
 «Il suo sangue ricada su di noi!»
 Appena ebbero detto ciò,
 così come troviamo scritto, 790
 una volta al mese perdono sangue,
 per cui sono bianchi e pallidi.
 Dopo di che Pilato ha detto
 ai giudei felloni e scomunicati:
 «Conducetemi qui il vostro re 795
 e gli riferirò l'esito della sentenza.»
 Eccovi Gesù davanti a Pilato,
 alla vista di tutti lo ha difeso,
 e con pietà comincia a dirgli:
 «Tu sei innocente a mio giudizio, 800
 ma vogliono che pronunci una sentenza
 e adesso tu morirai senza perdono.
 La tua pena procederà
 secondo le usanze antiche:
 innanzitutto sarai bastonato, 805
 poi di seguito verrai appeso in croce,
 da ciascun lato avrai un compagno,
 ed entrambi saranno ladroni.»

preposizione al pronome indefinito *totz*. ♦ 791-792. Il distico non sembra appartenere alla tradizione del *Vangelo di Nicodemo*, tanto che Suchier congettura due nuovi versi sulla base della fonte latina (cfr. *Commento* a <11>) e scrive: «Nach 790 schaltet die Hs. zwei Verse ein, welche die Splate c des CX. Blattes beginnen: *una ues perdo el mes sanc don so escoloritz e blanc*. Die Verse gehören offenbar gar nicht in das Ev. Nicodemi hinein» (SUCHIER 1883, p. 23). Il passo non trova riscontro nel *Gamaliel*; ma si trova un termine di paragone nella *Vindicta Salvatoris* occitano-catalana: cfr. nota relativa nella sezione di *Commento*.

<p> <12> A penas ac aysso fenitz que li juzieu an Crist feritz, e meno l'en vas lo turmen, Crist, fil de Dieu omnipoten. Meno l'en pres Ihesu Crist Dieus, motz fortz lo bato eyss lo cieus, l'us lo fer e l'autre l'estira, l'us lo romp e l'autre l'esquinta, qui·l fer, qui·l buta, qui l'empenh, anc hom nom pres tal aunimen. Despuelo li la vestidura per adymplir la Escriptura e d'espinas lo coronero, pueys en apres si l'en menero el luoc un dec esser pausatz sus en la cros e turmentatz. De mantenen sus l'an levatz, pels pes e pels mas clavelatz. De josta·l pendo .ij. layros: l'us fo fortz mals, l'autre fom bos. Dimas daus la drecha pendetz, a Ihesu Cristz merce clametz per que li fes .j. motz bel do, si com la Letra ho despo: de paradis lo heretetz, car el tan gen merce clametz. Al senestre Gestas fo mis, merce non ac car non la quis. E domentre que lo Salvayre pen en la cros, clametz som payre: «Perdona lur, que jeu te·n prec, que no sabo que fan li pec.» </p>	<p>810</p> <p>* 815</p> <p>* 820</p> <p>825</p> <p>830</p> <p>835</p> <p>840</p>	<p>[111d]</p>
--	--	---------------

819 Despuelo in **P** con la seconda e sovrascritta su l 833 lo heretetz **P**] l'aheretetz **S**

♦ 815-816. L'assonanza potrebbe anche essere originaria: Suchier ipotizza cautamente in apparato un eventuale *esquira*. Bisogna considerare che forse il passo è mal rimaneggiato, almeno secondo quanto emerge dalla rima imperfetta del distico successivo (*empenh :aunimen*), forse dovuta a qualche innovazione. ♦ 833. L'intervento di Suchier non mi pare necessario: conservo a testo la lezione tràdita dal manoscritto, *lo heretetz*, dove il verbo presenta una chiara valenza fattitiva, «faire héritier; mettre en possession d'un héritage, doter» (*PD*).

«12»	Appena Pilato terminò di parlare ecco che i giudei feriscono Cristo e lo conducono al tormento, o Cristo, figlio di Dio onnipotente. Lo portano via prigioniero Gesù Cristo dio, i suoi lo percuotono molto forte,	810
	uno lo ferisce e l'altro lo batte, uno lo batte e l'altro lo strazia, chi lo colpisce, chi lo urta, chi lo spinge, mai uomo ricevette tale onta. Lo spogliano dei vestiti per adempiere alla Scrittura e di spine lo coronarono, poi di seguito così lo condussero nel luogo in cui fu posto in croce e tormentato.	815
	Immediatamente l'hanno innalzato sù, per i piedi e per le mani l'hanno inchiodato. Accanto a lui pendono due ladroni: uno fu molto malvagio, l'altro fu buono. Dimas era appeso a destra, chiese grazia a Gesù Cristo perciò gli concesse un bellissimo dono, così come la Lettera espone: lo rese erede del paradiso, perché egli chiese gentilmente grazia.	820
	A sinistra fu messo Gestas, mercé non ebbe giacché non la richiese. E mentre il Salvatore pende nella croce, invocò suo padre: «Perdonali, te ne prego, perché gli sciocchi non sanno cosa fanno.»	825
		830
		835
		840

Li juzieu fell enganador cill cavalier que ero am lor l'escarnio ayssi dizen: «Ell que salva tota la gen, si es filh de Dieu lo poderos, dissenda jus d'aquela cros e salve ce e nos trastotz!»	845	
A pres li dis .j. malvays glotz cays ad anta et ad isquern: «Si es filh de Dieu omnipoten, vejam si te poyras salvar e de nostras mas desliurar.»	850	
Ab tan a pres us .j ^a . esponga, mes l'a en .j ^a . cana longa plena de vinagre e de fel per abeurar lo rey del cel; per adymplir la Escripura bec dieu d'aquela mescladura.	855	
◀13▶ E cant venc a l' hora seyzena, aychi co ac suffert greu pena per totz lo mon fon escurzina ayssi co la Letra·ns detria; e lo solhell totz s'escurzi e la cortina se parti el temple d'aval tro amon tutz per dolor del rey del mon.	860	* * [112a]
	865	

853 Ab tant a pres] Ab tan ne pres **P S** 854 mes l'a] mes la **P**, la mes **S** 859 E cant **S**] C cant **P**
862 Letra·ns **S**] letra nos **P**

◆ 853-854. **P** conserva la lezione «Ab tan ne pres us .j^a. esponga», mantenuta inalterata da Suchier. Personalmente, accanto al presente narrativo dei versi precedenti, ritengo più pertinente l'uso di un tempo storico come il passato prossimo, piuttosto che il passato remoto; inoltre, il pronome *ne* conservato dal ms. risulta del tutto pleonastico: è dunque probabile che **Ω** leggesse *Ab tan a pres*. Al v. 854, poi, la scrizione *mes la*, va interpretata come *mes l'a*, con reiterazione dell'ausiliare *aver*, senza la necessità di invertire verbo e pronome (come fa Suchier). ◆ 859. In corrispondenza dei rr. 33-34 della colonna 111d, l'iniziale filigranata di modulo maggiore risulta errata: **P** conserva una **C**, forse su influenza della consonante iniziale della congiunzione limitrofa «cant» (o, ancor meglio, su scambio con l'iniziale successiva: cfr. v. 867), quando ci aspetteremmo una **E**. D'altronde lo scambio tra le due maiuscole è facilmente spiegabile paleograficamente: la **C** in fin dei conti non è nient'altro che una **E** senza segmento centrale. ◆ 862. Il verso è ipermetro in **P**: accolgo l'economico emendamento di Suchier e metto a testo il clitico *·ns* in luogo di *nos*. Per il rimante *detria*, apparentemente solo in assonanza con *escurzina*, Suchier ipotizza in apparato l'eventualità di un originario *declina*. Mi limito a segnalare l'aporia metrica, forse originaria o comunque di difficile regolarizzazione.

I giudei traditori e ingannatori
 e quei soldati che erano con loro
 lo scherniscono dicendo:
 «Lui che salva tutta la gente,
 se è figlio di Dio onnipotente, 845
 discenda giù da quella croce
 e salvi sé stesso e tutti noi!»
 Poi gli dice un malvaggio furfante
 quasi a onta e per scherno:
 «Se sei figlio di Dio onnipotente 850
 vediamo se potrai salvarti
 e dalle nostre mani liberarti.»
 Allora uno prese una spugna,
 l'ha messa in una canna lunga
 piena d'aceto e di fiele 855
 per abbeverare il re del cielo;
 per adempiere la Scrittura
 dio bevve da quella miscela.
 <13> E quando giunse l'ora sesta,
 non appena ebbe sofferto grande pena 860
 per tutto il mondo caddero le tenebre
 così come la Lettera ci racconta;
 e il sole si oscurò completamente
 e la tenda nel tempio
 si strappò da giù in sù, 865
 del tutto, per il dolore del re del mondo.

Cant venc ala hora novena
 Ihesu Cristz dieus suferc gran pena,
 cridet en aut totz enayssi:
 «Ely eloy lamazabatani». 870
 Aysso es greca escriptura
 e dis aytan e·ssa figura:
 “Dieus, mieu payre, no mi layssar
 ni no·m vuelhas deszamperar”
 «Mon esperitz a te coman.» 875
 Jhesu Cristz feni ab aytan.
 De mantenen us renegatz
 que Longi era apellatz,
 cexs que anc no vi neys e·ssa efansa,
 als fals juzieus quis .j^a. lansa. 880
 Mantenen l'en a us pregatz
 que la l'apile al costatz
 de Ihesu Cristz: ell o ha fagz.
 Longis la·l mes: al premier tragz
 sanc et ayga essems n'issi, 885
 sos ueyls ne ters, mantenen vi.
 Centurio ab l'otra gen,
 cant viro so, an espaven
 e de la gen tugz li melhor
 los piegs se baton de dolor. 890
 Centurio si a comtatz
 totz so que a vist a'N Pos Pilatz:
 ac ne dolor e marrimen,
 e·ssa molher totz issamen;
 anc no mangero aquel dia, 895
 tan ne agro gran dolentia.
 Tota la gen de la ciutat
 vas lur alber s'en so tornatz.

867 Cant S] Eant P 886.sos] in P os è aggiunto nell'intercolumnio tra la S d'inizio verso, di modulo maggiore, e il corpo del verso. 897 ciutat] ciutatz P S

♦ 867. Ulteriore scambio tra C ed E nella realizzazione dell'iniziale filigranata di modulo maggiore: v. anche nota filologica al v. 859. ♦ 897. Restauro la morfologia nominale mettendo a testo *ciutat* c.r.s.. La presenza di -z finale non ha, in realtà, alcun valore morfologico. La parola rima con il participio plurale *tornatz* ove ermege la tipica deroga al sistema della declinazione bicasiale classica. La rima è ricostruibile sulla base dell'effettivo ammutolimento delle consonanti finali -t e -tz (= -s).

Quando giunse l'ora nona
 Gesù Cristo Dio soffrì un grande pena,
 e gridò al cielo proprio così:
 «*Ely eloy lama zabatani!*». 870
 Questa è lingua greca
 e significa questo:
 “Dio, padre mio, non abbandonarmi
 e non lasciarmi”.
 «Affido a te il mio spirito.» 875
 Con ciò Gesù Cristo morì.
 Subito dopo un rinnegato
 che si chiamava Longino,
 cieco fin dall'infanzia,
 agli ipocriti giudei chiese una lancia. 880
 Immediatamente uno lo ha pregato
 di lanciarla al costato
 di Gesù Cristo: egli lo ha fatto.
 Longino gliela infilzò: al primo colpo
 ne uscì insieme sangue e acqua, 885
 ne tersè i suoi occhi e improvvisamente vide.
 Il centurione con l'altra gente,
 appena videro ciò, si spaventarono
 e tutti i migliori
 si battono i petti per il dolore. 890
 Il centurione dunque ha raccontato
 a Ponzio Pilato tutto ciò che ha visto:
 questi ne ebbe dolore e afflizione,
 e parimenti sua moglie;
 non mangiarono affatto quel giorno, 895
 a tal punto provarono una grande sofferenza.
 Tutte le persone della città
 sono tornate verso casa propria.

Mays madona sancta Maria,		[112b]
verges digna, casta e pia,	900	
sa mayre, plora e sospira,		
sos vestis romp, sos pels estira.		
De luenh esta am sos parens,		
planh e sospira feramens,		
am se meteyssa s'esgamenta,	905	
de plorar motz fortz s'atalenta;		
soven regarda son efan	*	
am gran dolor et am gran plangz.	*	
«Bels filhs – so dis – yeu·s ayc ab gaugz,		
aras ay dol, no vegz ni aug.	910	
Coras mo filh pres carn e mi		
verges era, vergem giqui;		
tostems ho fui e ho ceray		
e tostems verges estaray.		
Vos mi trames lo rey del cel	915	
per la boca san Gabriel,		
del frugz Santz Esperitz vos ayc,		
car sol la vos de Dieu mi playc.		
Ay, laceta! Yeu que faray?		
Que filh ni filha may non ay	920	
ni jamay minja non auray,		
be veramens, que jeu ho say!		
Car perd <i><i></i> mom payre e mon espos		
e mom bo filh maravilhos;		
totz mon conortz perdi en .j. jorn.	925	
Ay, laceta! Ta mal sojorn!		
Filhs, yeu volgra per vos morir,		
si so que vos pogces complir,		
morir ab vos: ja no viuray		
tro ressuscitatz vos veyray.»	930	

915 trames S] tramezes **P** 918 playc **P**] plac *S* 923 perd *S*] perdi **P**

♦ 907-908. La rima *efan* : *plangz* (< PLANCTUM) non è perfetta. L'assonanza è certa se dietro il grafema *-ng-* si cela un suono nasale palatale; ma qualora si celasse un suono affricato, bisogna ammettere che alcune rime del poemetto dimostrano un'indeterminatezza di tale suono a fine parola. Immaginando un'alterazione del distico, si potrebbe ricostruire il v. 908 così: **am gran dolor et am plangz gran*. ♦ 915. Ristabilisco la misura del verso riducendo, come Suchier, *tramezes* in *trames*: si tratta di un facile errore di duplicazione. ♦ 918. A differenza di Suchier, che mette a testo *plac*, mantengo la lezione del manoscritto *playc* (con la medesima scrizione di *ayc* del v. precedente) come forma del perfetto indicativo di *plaire/plazer*. ♦ 923. Il verso è ipermetro nel codice base: seppur con qualche riserva (si veda, infatti, *perdi* del v. 925) accolgo l'emendamento di Suchier e metto a testo *perd* in luogo di *perdi*.

Ma *madonna* santa Maria,
 vergine degna, casta e pia, 900
 sua madre, piange e sospira,
 straccia le vesti, tira i suoi capelli.
 Rimane in lontananza con i suoi parenti,
 piange e sospira intensamente,
 con sé stessa si lamenta, 905
 desidera piangere fortemente;
 spesso guarda suo figlio
 con gran dolore e con gran lamento.
 «Bel figlio – così dice – io vi ebbi con gioia,
 ora provo dolore, non vedo né sento. 910
 Quando mio figlio s’incarnò in me
 ero vergine, vergine partorii;
 sempre lo fui e lo sarò
 e per sempre vergine rimarrò.
 Mi trasmise voi il re del cielo 915
 per bocca di san Gabriele,
 vi ebbi dal frutto dello Spirito Santo,
 perché la sola voce di Dio mi bastò.
 Ahi lassa! Io cosa farò?!
 Che figlio o figlia più non ho 920
 e mai ne avrò più,
 veramente, io lo so!
 Perché perdo mio padre e il mio sposo
 e il mio bel figlio meraviglioso;
 ogni mio conforto perdo in un giorno. 925
 Ahi lassa! Quale malvagio soggiorno!
 O Figlio, io vorrei per voi morire,
 se poteste realizzarlo,
 morire con voi: più non vivrò
 finché non vi vedrò resuscitato.» 930

E·sson cor nota qui ell es,
co l'engenretz ni co·l perpres,
sas hobras tracta yssamen
que li vi far e·sson joven.
Be sap que ayssi cove que sia, 935 [112c]
David l'en porta guerentia.
Be sab que resuscitara
et infern espoliara,
pueys en apres pojara c'en
sus vas lo cel verayamen. 940
Cant si regarda, Amors la pren,
fora son cor ses pessamen,
e remembra li son efan,
ta sant, tan ric e tan presan,
co mor aqui lo cieü vezen; 945
camjar li fay totz son talen
Amors, li ven tot so saber:
que fos ja si ho saupes e ver
que veyria·l encaras vieu,
ades fazia dol esquiü. 950
Ap tan Josep nobles e rics,
de Pilatz privatz et amics
e motz lials e drechuriers
e que anc no·y fo auctoriers 955
al fagz que fero li juzieü
a Jhesu Cristz lo filh de Dieu,
es vengutz denan Pos Pilatz
et a·l motz dossamen pregatz
que·l lays jos de la cros paubar 960
Jhesu Cristz dieus e·ssoterrar.
Pilatz autreya·l de bon gratz,
Josep lo pren et a·l paubarz
en .j. sepulcre bell e bo
hontz hom anc may paubarz no fo,
evolopatz d'um bell rausa, 965
si co fazian l'ancïa.

942 cor ses pessamen] cors ses pessamen **P**, cor espessamen **S**

♦ 942. L'intervento di Suchier mi pare accetabile solo in parte: accolgo l'emendamento di *cors* in *cor* per 'cuore', dato che – per quanto la forma analogica sia ben contemplata nella lingua occitana medievale – nel poema assistiamo a un uso generalizzato della forma etimologica (< COREM). Quanto alla scelta di mettere a testo *espessamen* in luogo di *ses pessamen*, essa non mi pare necessaria se solo si legge la locuzione *ses pessamen* 'senza pensiero' come 'senza alcuna difficoltà, senza indugio'.

Nel suo cuore riflette su chi è lui,
 come lo generò e come lo concepì,
 le sue opere ricorda ugualmente
 che gli vide fare nella sua giovinezza.
 Sa bene che è giusto che sia così, 935
 Davide ne porta testimonianza.
 Sa bene che resusciterà
 e l'inferno spoglierà,
 poi di seguito si innalzerà
 sù, verso il cielo, veramente. 940
 Quando si volta verso di lui, Amore la prende,
 s'infiltra nel suo cuore senza difficoltà,
 e le ricorda il suo bambino,
 tanto santo, tanto ricco e tanto stimato,
 come muore qui alla sua vista; 945
 le fa cambiare ogni suo desiderio
 Amore, e le dona ogni sapere:
 affinché sappia veramente che di lì a poco
 lo avrebbe visto ancora vivo,
 ma adesso provava un dolore insopportabile. 950
 Allora Giuseppe d'Arimatea, nobile e ricco,
 amico intimo di Pilato,
 molto leale e corretto,
 e che non acconsentì mai
 all'azione che fecero i giudei 955
 contro Gesù figlio di Dio,
 è venuto davanti a Ponzio Pilato
 e lo ha pregato cortesemente
 che gli permetta di scendere giù dalla croce
 Gesù Cristo dio e di sotterrarlo. 960
 Pilato lo autorizza di buon grado,
 Giuseppe lo prende e lo ha posto
 in un sepolcro molto bello
 dove uomo giammai non fu disposto,
 avvolto con una bella stuoia, 965
 così come facevano gli anziani.

«14»	Cantz auziro li fal juzieu que Jozep ac lo filh de Dieu aychi quistz a don Pos Pilatz et el cieü sepulcre pausat,	970	
	fortz lo prendo a demandar per aucir e per deregnar; et aquels .xij. yssamens que foro ab Josep guirens, que trastugz foron rescondutz, cugeron esser cofondutz. Sol Nicodemus aparec, am los juzieus parletz com dec, anc non auzetz negus [...]	975	[112d]
	...	*	978bis
	[...] intrar	*	978ter
	a sinagoga per horar? Que vos tugz es escumergatz que aves Cristz cruzificatz!» «E tu co say estz doncs intratz que sos decipol yestz proatz? La tua partz e-l tieu gazan ajas ab ell co bos companh.» Et el respon: «Amen amen! So plassa a Dieu lo omnipoten!» Iosep parla com pahoros: «Escotas mi .j. pauc, senhors; ves mi perque es tugz iratz? Car sol Jhesum ay soterratz? Se s'yeu l'ay mes el monimen, a vos que costa, mala gen? Si yeu ay fag be e vos fays mal, don aures tugz pena mortal.»	980	
		985	
		990	
		995	

978bis-980 *Il passo è lacunoso in P*: Anc non auzetz negus intrar | A sinagoga per horar] anc non auzetz negus [venir. / Donc Nicodemus pres a dir: / Baros, vos co auzetz] intrar / a sinagoga per horar? S 993 Se s'yeu] Ses yeu P, Se yeu S

♦ 978bis-980. Il manoscritto presenta, tra i vv. 978-979, un'evidente lacuna suggerita da una difficile comprensione del passo. Viene in soccorso la fonte latina: «Omnibus autem latentibus solus Nicodemus apparuit illis, quia erat princeps Iudaeorum, et dicit eis Quomodo ingressi estis synagogam? Dicunt ei Iudaei Et tu quomodo ingressus es synagogam, quia consentiens illi es? Pars illius sit tecum in futuro seculo. Dixit Nicodemus Amen amen amen» (TISCHENDORF 1853, pp. 343). In *Lo Génesi* si legge: «E envieron querre Joseph, e el venc ambe Nicodemus, mas los outras bons homes non auzeron aparesser davant lo pobol. E dys lur Nicodemus: 'Barons, per que estz tant ausatz, que intres en la sinagoga per far oracion? Que totz estz escumengatz, per so car aves crucificat Jhesucrist'» (SUCHIER 1883, pp. 387-388). ♦ 989-90. La rima imperfetta è solo apparente: in realtà, come dimostrano altri luoghi del ms., la *r* prima di sibilante è spesso muta (leggi *senhos*, in perfetta rima con *pahoros*). ♦ 993. **P** conserva la lezione «Ses yeu», modificata da Suchier in «Se yeu». Evitando di intervenire sul manoscritto, interpreto la scritta del codice come *Se s'yeu*, postulando la presenza dell'avverbio eliso *si*, 'così'.

<p> <14> Quando i falsi giudei sentirono che Giuseppe aveva richiesto il figlio di Dio a Ponzio Pilato e che lo aveva posto nel suo sepolcro, con forza cominciano a cercarlo per ucciderlo e tormentarlo; e anche quei dodici che furono con Giuseppe testimoni, tutti si nascosero, giacché pensarono di essere uccisi. Solo Nicodemo apparve, con i giudei parlò come dovette, nessuno più osò [...] </p>	<p>970</p>
<p> ... [...] entrare nella sinagoga per pregare? Voi, tutti, che siete scomunicati perché avete crocifisso Cristo.» «E tu, dunque, come sei entrato qui che sei riconosciuto suo discepolo? La tua parte e il tuo guadagno accogli insieme a lui come buon compagno.» Ed egli risponde: «Amen amen! Ciò piaccia a Dio onnipotente!» Giuseppe parla impaurito: «Ascoltatemi un po', signori; perché siete tutti adirati contro di me? semplicemente perché ho sotterrato Gesù? Se dunque l'ho messo nella tomba, a voi cosa importa, miserabili? Se io ho fatto bene e voi fate male, per cui avrete tutti una pena mortale.» </p>	<p>975</p> <p>978bis 978ter</p> <p>980</p> <p>985</p> <p>990</p> <p>995</p>

Ar lo prendo a menassar co sil que volo forcenar; anc no l'auzero adaptir quar sabdes era per ver dir.	1000	
Am las lengas l'an menassatz: «Tu sabes be e veritatz, de mortz mala·[t] farem morir et en terra to nom delir. Non yest dignes de sebelir, ta carn darem senes falhir a lops, a cas o ad aucels, co s'eras feda o anhels.»	1005	[113a]
Ab tan si leva us juzieus, vals et iratz e fells e grieus, e mes lo dins .j ^a . mayo e fes li motz mala preyo. Ueys ni fenestra ni pertus non ac hanc en aquel reclus, mays sol l'uys per hon lay intrava aycell que de layns estava. Aycell am clau motz fort sarretz e pueys d'aqui ell s'en anetz; sobrequetotz sagell y mes, que ren ubrir non lo pogues.	1010	
La clau rendetz a Caÿphas vezen de totz en eys lo pas. Cant venc a l'endema mati ajustero·s tugz li mesqui, cocillo se entre els motz fortz	1015	
Josep co liuraran a mortz, co lo poyran pus lagz aucir et a major pena morir.	1020	
	1025	

1003 mala·[t] S] mala **P** 1016 de layns **P**] dela yns *S* Dopo il v. 1022 *Suchier aggiunge*: Davan la porta gardas pauza, / tan fortz que lunhs forsar non l'auza. 1023 **Cant S**] **Eant P**

♦ 1003. Come *Suchier* aggiungo in forma clitica l'oggetto del sintagma *farem morir* che manca a **P**. ♦ 1016. *Suchier* metta a testo *dela yns*, forse per un errore di lettura del manoscritto (dato che non segnala nulla in apparato): qui si adotta la sequenza grafica di **P**, *de layns*. ♦ 1022-1023. Il distico congetturato da *Suchier* (qui non accolto) veniva integrato sulla base della fonte latina: «Audientes autem Iudaei haec amariciti sunt corde, et tollentes Ioseph incluserunt eum in domo ubi non erat fenestra, et custodes posuerunt ad ianuas, et signaverunt ianuam ubi erat inclusus Ioseph» (TISCHENDORF 1853, pp. 346-347). In *Lo Génesi* leggiamo: «E porteron las claus a Cayfas, e los lurs evesques hy pauseron los sagels, e an tot aisso mezeron gardas a la porta» (SUCHIER 1883, p. 388). Dato che il senso del passo non viene inficiato dall'assenza del distico, mi limito a riportare a testo quanto leggo in **P**. ♦ 1023. Come al v. 867, siamo in presenza di uno scambio tra *C* ed *E* filigranate e rubricate (v *supra*).

Allora cominciano a minacciarlo
 come chi vuole istigare;
 mai non osarono attaccarlo
 perché a dire il vero era sabato. 1000
 Con le parole l'hanno minacciato:
 «Tu sai bene in verità
 che di morte malvagia ti faremo morire
 e sulla terra il tuo nome cancellare.
 Non sei degno di una sepoltura, 1005
 la tua carne daremo senza sbaglio
 a lupi, a cani o ad uccelli,
 come se fossi pecora o agnello.»
 Allora si alza un giudeo,
 cattivo e irato e fellone e duro, 1010
 e lo mise dentro una stanza
 e lo obbligò a una cattiva prigionia.
 Uscio, finestra o apertura
 non ci fu affatto in quella prigionia,
 ma solo la porta donde lì entrava 1015
 colui che la dentro si trovava.
 Quello chiuse a chiave molto forte
 e poi da qui egli se ne andò;
 soprattutto vi pose un sigillo,
 che niente e nessuno potesse aprire. 1020
 La chiave consegnò a Caifà
 immediatamente alla vista di tutti.
 Quando giunse l'indomani mattina
 tutti i miserabili si riunirono
 e si consigliarono tra loro con decisione, 1025
 su come avrebbero condannato Giuseppe,
 come lo potranno uccidere con più cattiveria
 e far morire con pena maggiore.

	Ab tan comanda Caÿphas e ganrre d'autres ad .j. clas que l'adugo motz lajamen a gran anta et am tormen. Vet vos que vengro a l'ussol, l'uys atrobero si co sol e sagellatz de .ij. sagells.	1030 1035	
	Ben tostz lo[s] osta us d'aquells et intro s'en en la mayo: no·l trobero car non i fo. Can li juzieu aysso an vistz tugz so desconortatz e tristz, d'aqui enan no son auzatz que n'ajom pueys .j. sol tocar d'aycells que ero estatz guiren a Jhesu Cristz el parlamen.	1040 * *	[113b]
	Entreparaulo: «So que es? Escapatz es be nostre pres! Per ueys, per porta non yssi!»	1045	
«15»	E domens que parlo ayssi vengron las gardas veramen que estavo al monimen, que gardavo no fos emblatz. Vengro motz fortz espaventatz. «Senhors, aujas que vos direm! Ja sol .j. motz no·us mentirem. Cant venc a nuegz, a mieja nuegz – mays no·us ho tengas ad enuegz! – tota la terra si crolletz, angels del cel si dissendetz de sobre·l vas, nostre vezen, de fozer ac esgardamen.	1050 1055 1060	

1036 los S] lo **P** 1045 Entreparaulo S] Entre paraula **P** Dopo il v. 1060 Suchier aggiunge: per pauc no morim de paor, / can vim tan clara respandor.

♦ 1036. Il pronome si riferisce ai .ij. sagells: ci aspetteremmo dunque un plurale. Come Suchier emendo l'errore morfologico mettendo a testo *los* in luogo di *lo* trådito da **P**. ♦ 1045. **P** legge «Entre paraula»: la lezione – qualora immaginassimo la caduta del pronome personale (*Entre·ls paraula*) – potrebbe avere senso, ma ritengo la proposta correttiva di Suchier più economica e difficiliore: metto a testo *Entreparaulo*. ♦ 1060-1061. Sulla base della fonte latina – che legge anche «Et prae timore facti sumus velut mortui» – è possibile che **Ω** contenesse un distico affine a quello ricostruito da Suchier. In *Lo Génesi* leggiamo: «E tremolet la terra, que per pauc non morim de paor de la gran clardat que de luy hyssia» (SUCHIER 1883, p. 389). Nella presente edizione, tenendo fede ai principi di conservatività espressi nei *Criteri di edizione*, mi limito a integrare versi (supponendone una caduta meccanica) laddove il dettato testuale tradisca una lacuna evidente, ma non è questo il caso.

	Allora Caifà comanda, e molti altri all'unisono, che lo conducano malvagiamente con grande onta e con tormento. Ecco che vennero all'uscio, e trovarono l'uscio come al solito, sigillato con due catenacci.	1030 1035
	Veloce li toglie uno di quelli ed entrano nella stanza: non lo trovarono perché non vi fu. Quando i giudei videro ciò tutti si sconfortarono di tristezza, d'allora in avanti non osarono poi toccare uno solo di quelli che erano stati testimoni di Gesù Cristo nel tribunale. Parlano tra loro: «Cosa è successo? É scappato dalla nostra valida prigionia! Dall'uscio, dalla porta non usci!»	1040 1045
<15>	E mentre dicono così vengono le guardie che stavano al sepolcro, che lo custodivano perché non fosse depredata. Giungono molto spaventate. «Signori, ascoltate ciò che vi diremo! Con una sola parola non vi mentiremo. Quando si fece notte, a mezzanotte – ma non ne abbiate pena! – tutta la terra tremò, un angelo dal cielo dunque discese sopra il sepolcro, noi testimoni, del fulmine ebbe l'aspetto.	1050 1055 1060

Vestitz era d'um blanc vestir,
 de mantenen si pres a dir
 a femnas que ero depres nos:
 “Donas – so dis – non tematz vos! *
 Donas, yeu say qui vos queres: * 1065
 resuscitatz es! Say venes! *
 Ve-us vos lo luoc hon fom pausatz: *
 non y es jes! Doncas anas *
 en Galilea e dires
 a sant Peyre que trobares 1070
 et als autres que e ver es Cristz
 resuscitatz, que aves vistz
 lo sepulcre hon fom pausatz.
 Veramens es resuscitatz!
 Co el lur digz, ja trobaran 1075
 e ces duptansa lo veyran.”»
 Doncs dissero li renegatz:
 «Baros, digas nos veritatz:
 quals son las femnas que dizes? [113c]
 Per que no las nos amenes?» 1080
 «Paor aguem tal tugz de mortz
 que nom poguem far lunh conort,
 ja non cugem mays jorn vezer,
 so sapias trastugz e ver!»
 Doncs respondero li juzieu: 1085
 «Nos vos dizem en lo ver Dieu
 qu'ayso que dizes sia ver,
 ni-o podes em pes tener.»⁴⁰²

⁴⁰²1064-1065 Donas, so dis, non tematz vos! / Donas, yeu say qui vos queres] Donas so dis que queres uos | Donas yeu say que uos queres **P**, Donas, so dis, nous tematz vos! / donas, yeu say que [demandatz! / Jhesu qui fo crucificatz! / mas yeus dic: el que] vos queres *S*

♦ 1064-1065. Oltre alla presenza di una corruzione nel testo, Suchier presuppone l'esistenza di una lacuna dovuta a un possibile *saut du même au même*. Per il v. 1064, accolgo l'emendamento di Suchier (sulla base della fonte latina) e metto a testo *Donas, so dis, non tematz vos!*. Quanto all'eventuale distico caduto meccanicamente, l'*Evangelium Nicodemi* legge: «Et audivimus vocem angeli loquentis mulieribus, quae venerant ad sepulcrum, et dicentis Nolite timere vos: scio enim quia Iesum quaeritis crucifixum: non est hic, surrexit sicut dixit: venite et videte locum ubi positus erat dominus.» (TISCHENDORF 1853, p. 347); mentre in *Lo Génesi* si trova: «E auzim que dizia a las femnas que estavan aqui: 'Non vos temas, vos outras! Que ieu say, que demandas Jhesucrist que fon crucificat. Non es aici. Ve vos lo luoc on fo pausat!» (SUCHIER 1883, p. 389). Bisogna riconoscere che la lezione superstita di **P** farebbe pensare, in effetti, a un'iterazione presente già in **Ω**: cosa che giustificerebbe, in qualche modo, l'eventuale caduta del distico ricostruito da Suchier. In realtà – come accade in altri luoghi di *Sens e razos* – è possibile che il traduttore occitano non renda pedissequamente *quia Iesum quaeritis crucifixum*, ma che si limiti a tradurre come *Donas, yeu say qui vos queres*: in tal caso, con un piccolo emendamento (la resa di *que* con *qui*), si può restituire il senso al passo. Non è da escludere che la rima *pausatz : anas* dei vv. 1067-1068 (certo accettabile se si pensa alla riduzione *-tz > -s*) sia anch'essa il frutto di un rimaneggiamento sbagliato dell'intero passo.

Era vestito con un abito bianco,
 subito cominciò a parlare
 con le donne che erano vicino a noi:
 “Donne – questo dice – non temiate!
 Donne, io so chi cercate: 1065
 è resuscitato! Venite qui!
 Eccovi il luogo dove fu riposto:
 non vi è mica! Dunque andate
 in Galilea e direte
 a san Pietro e agli altri discepoli 1070
 che troverete che invero Cristo
 è resuscitato, che avete visto
 il sepolcro dove fu riposto.
 Veramente è resuscitato!
 Come egli ha detto loro, lo troveranno 1075
 e senza dubbio lo vedranno.”»
 Allora dissero i rinnegati:
 «Signori, diteci il vero:
 quali sono le donne di cui avete parlato?
 Perché non le avete portate da noi?» 1080
 «Avemmo tutti una tale paura di morire
 da non avere quasi alcuna speranza
 che mai pensammo di vedere più il giorno,
 sappiate tutto ciò in verità!»
 Allora risposero i giudei: 1085
 «Noi vi diciamo in nome del vero Dio
 che se fosse vero ciò che raccontate,
 non lo potreste tenere in piedi (=dimostrare).»

Ill respondero als juzieus:		
«Baros – fan cill – se m’ajutz Dieus,	1090	
si es be vera veritatz		
que Jhesus es resuscitatz!		
Ar escotas so que·us direm:		
Lo cors de Jhesu vos rendrem		
si vos Josep, que enclauzes,	1095	
nos esenhas ni nos rendes.»		
Adoncs respondo li trefa		
(lur ecien mento de pla):		
«Josep s’en es anatz [...]	*	1098bis
...	*	1098ter
[...] desus	*	
en Galilea es Jhesus!	1100	
L’angel ho dis ben, nostre auzen,		
e d’ayso em nos bo guiren.»		
Aras foron li renegatz		
motz pahoros e motz iratz;		
tan temo que sia saupuda	1105	
la veritatz et conoguda.		
Aur et argen lur dono motz		
per tal que mays non sono motz.		
Ill lo prendo am tal coven		
que mays non parlo a la gen.	1110	
Aras aujas grans maravilhas,		
anc non auzis major d’aurelhas.		
Cant cujon dir “Emblat nos es”,		
et els dizo que resors es:		
«D’ayso em nos motz bos guiren	1115	[113d]
car nos vim l’angel veramen		
que ap las femnas a parlatz		
e digz motz fortz e nonciatz		
com Jhesu Cristz era resors		
quez anc non ac d’ome socors.»	1120	

1093 que·us S] que uos P 1098 ecien] etien P S 1098bis-1099 Iosep sen es anatz desus P, ‘Josep s’en es anatz [sa via / en sa ciutat Arimathia’. / Cell dizo: ‘E anatz] desus S 1100 es S] ab P

♦ 1093. In P è presente un’ipermetria: come Suchier ristabilisco agevolmente la misura ottosillabica del verso riducendo *uos* a clitico: metto a testo *que·us*. ♦ 1093. Il termine *etien* di P, mantenuto da Suchier, mi pare non abbia alcun senso. Dato il facile scambio paleografico tra *c* e *t*, bisognerà ricostruire *ecien*: in particolare la locuzione *lur ecien* – sinonimica al sintagma *de pla* – significherà ‘consapevolmente’, ‘di testa loro’ (cfr. JENSEN 1986, §§ 382 e 768) come nella *Passione di Santa Margherita*: «Els feron son comandament, / non ho fazient lor ensient» (MANETTI 2012, p. 46, vv. 207-208). Una locuzione affine, *ad ecien*, compare in *BdT* 335.16, v. 43: cfr. VATTERONI 2013, dove si legge: «*ecien*: accanto a *escien* [...]; per la riduzione *-sc > -c* nella tradizione manoscritta si veda ZUFFEREY 1987, pp. 183, 220 n., 267, 307» (p. 313). ♦ 1098bis-1099. P conserva un passo chiaramente corrotto. L’errore è confermato dalla lettura della fonte latina: «Dixerunt Iudaei Ioseph ivit Arimathiam civitatem suam. Dicunt custodes ad Iudaeos Et Iesus, quemadmodum audivimus ab angelo, in Galilaea est.» (TISCHENDORF 1853, p. 349). In *Lo Génesi* si legge: «*E dizem vos en veritat que Joseph es ab Abarimacia. E Jhesucrist es en*

Essi risposero ai giudei: «Signori – dicono – che Dio mi aiuti, è proprio vero, Gesù è resuscitato! Ora ascoltate cosa vi diremo: Il corpo di Gesù vi renderemo se voi Giuseppe, che tenete rinchiuso, ci date e ci rendete.»	1090 1095
Allora rispondono i perfidi (di testa loro mentono di proposito): «Giuseppe se n'è andato [...] ... [...] lì in Galilea andò Gesù!	1098 <i>bis</i> 1098 <i>ter</i> 1100
L'angelo lo disse bene, lo abbiamo udito, e di ciò noi siamo buoni testimoni.» Allora i rinnegati furono molto spaventati e tristi; temono molto che sia saputa e appresa la verità.	 1105
Donano loro molto oro e argento affinché mai ne facciano parola. Essi lo prendono con tale convenienza che più non parlano alla gente.	 1110
Ora ascoltate grandi meraviglie che mai non udiste di più grandi. Quando credono di dire “Ci è sfuggito”, dicono piuttosto che è risorto: «Di questo siamo buoni testimoni perché veramente vedemmo l'angelo che ha parlato con le donne e ha detto e annunciato molto forte come Gesù Cristo era risorto, che mai non ebbe d'alcun uomo aiuto.»	 1115 1120

Galilea» (ms. A in SUCHIER 1883, p. 389). Mi limito a segnalare a testo la lacuna. ♦ 1100. Le lezione del ms. («ab») sembra frutto di banalizzazione e si giustifica proprio con la caduta dei vv. 1098*bis*-1099 (v. *supra*). In origine Ω avrebbe contenuto la voce del verbo essere, *es* (messa a testo da Suchier e anche qui da me), ma poi – per via della lacuna intercorsa – il copista di P (o di un eventuale antigrafo) ha introdotto la più coerente preposizione che regge il complemento di compagnia.

<p> <16> Apres aysso .j. pauc de tems tres homes venian essem en Jherusalem Galilyeus per adhorar el temple dieus, Adas, Egeas, Finees: motz bon homes foron tugz .iiij.. Als juzieus comto, que l'an vistz e veritatz, de Jhesu Cristz. «Nos – so dizo – lo vim cezer am los apostols ben e ver sobre .j. marme, que·ls essenhava et enayssi lur paraulava: “Baros, anas per totz lo mon, qu’ieu·s trametray qui vos ahon, e prezicas a totas gens lo filh de Dieu omnipotens! Batejas los e lur dizes la crezensa que vos aves. So lur digas: qui me creyra ses totz dupte si com deura per sant babtisme sera sals, mons e desliures de totz mals; li mescrezen ceran dampnatz, mortz e delitz per lur pecatz. – Grans maravilhas far poyran tugz cill que me creyre volran: demoniatz sanar poyra e los mortz ressuscitara, en lo mieu nom si sanaran totz los malautes que veyran; fels ni poyzos ni re nozen no lur fara ja dampnamen.”» </p>	<p>1125</p> <p>1130</p> <p>1135</p> <p>1140</p> <p>1145</p> <p>*</p> <p>*</p> <p>1150</p>	<p>[114a]</p>
--	---	---------------

1131. sobre·l Mambre? 1147 poyran S] poyra P 1148 ressuscitaran S] ressuscitara P

♦ 1131. P conserva una lezione di per sé accettabile, «sobre .j. marme», ove *marme* potrebbe valere genericamente ‘roccia’ (ma non trovo una simile attestazione nei dizionari). Nell’*Evangelium Nicodemi* si legge: «quomodo viderunt Iesum sedentem et discipulos eius cum eo in monte oliveti, qui vocatur Mambre» (TISCHENDORF 1853, p. 350). La lezione *marme* può essere giustificata se fatta entrare in cortocircuito col toponimo latino *Mambre*. In effetti, è possibile che il termine fosse già presente in Ω come frutto di banalizzazione intervenuta durante la traduzione, oppure, è altrettanto possibile che Ω avesse la lezione *sobre·l Mambre* (o anche *Mamre*), divenuta poi (per assimilazione o fraintendimento o errori paleografici) *sobrel mamrre* (forse scambiata anche per *marmre*, già variante di *marme*), quindi assimilata alla più consueta *sobrel marme* (o ancora *mamrre* > *mamre*, e per metatesi *marme*). In qualunque punto della tradizione sia avvenuta la banalizzazione (o in sede traduttiva o in sede di copia), è comunque certo che un gioco di forza ha svolto la maggiore familiarità del nome comune *marme* rispetto a *Mambre*, il monte della Genesi che – solo secondo l’*EN* – coincide con il ‘Monte degli Oliveti’ e che risulta essere anche il primo luogo della predicazione di Gesù agli apostoli. La lezione sarebbe stata quindi aggiustata sostituendo l’articolo clitico (*l*) col generico numerale *.j.* ♦ 1147-1148. Suchier emenda i rimanti *poyra* e *ressuscitara* del codice adeguandoli al contesto del passo, caratterizzato da una serie di

- <16> Un po' di tempo dopo
 tre uomini, Galileiani, giungevano
 insieme a Gerusalemme
 per pregare nel tempio di Dio,
 Adas, Egeas, Finees: 1125
 tutti e tre furono uomini molto buoni.
 Ai giudei raccontano di Gesù,
 che veramente l'hanno visto.
 «Noi – così dicono – lo vedemmo seduto
 insieme agli apostoli, in verità, 1130
 sopra una roccia, che insegnava
 e così diceva loro:
 “Signori, andate per tutto il mondo,
 che io vi invierò chi vi aiuti,
 e predicate a tutti i popoli 1135
 il figlio di Dio onnipotente!
 Battezzateli e diffondete
 il vostro credo.
 Dite loro così: chi mi crederà
 senza alcun dubbio come dovrà 1140
 per il santo battesimo sarà salvo,
 puro e libero da ogni male;
 i miscredenti saranno dannati,
 morti e distrutti per i loro peccati.
 Grandi meraviglie potranno fare 1145
 tutti coloro che vorranno credermi:
 potranno sanare gli indemoniati
 e resusciteranno i morti,
 nel mio nome così guariranno
 tutti i malati che incontreranno; 1150
 fiele o pozione o intruglio
 non farà loro mai danno.”»

futuri di 3^a p.pl. in rima (v. *poyran*, *volran*, *sanaran*, *veyran*). Non credo sia necessario restaurare il plurale con *n* finale; anzi, alla luce dell'eventuale identità rimica che si creerebbe con il distico precedente e con quello successivo, ritengo le lezioni 'singolari' *poyra* e *ressuscitara* difficiliori. È possibile pensare a un uso del singolare per circoscrivere una sorta di *exemplum*, oppure si può immaginare che dietro i due verbi in rima ci siano in effetti due plurali (con resa grafica di *n* caduca anche per *-an*: cfr. anche *Introduzione*, § II.5.3).

Cantz li juzieu escumergatz
 aysso auzo que ill an parlatz,
 conjuro los si aysso an vistz. 1155
 «Hoc» dizo ell, per que son tristz.
 «Avias say al re a far
 si aysso hoc a nos comtar?»
 «Hoc – dizon ill – horar venguem
 el temple Dieu si con deguem.» 1160
 «Per que fays doncs tal falhimen
 que aysso comtes a la gen?»
 Ells dizo: «Si mal avem fagz
 ni re que estia mal ni lagz,
 vengutz em e vostre poder 1165
 e farem en vostre plazer.»
 Ells aporto tantostz la Ley
 on lo pobol dels juzieus crey
 e dizo: «Nos vos conjuram
 per esta Ley hon nos fizam 1170
 que nom parles d'ayssi enan».
 Et an los fagz dirnar ab tan,
 fors los gieto dela ciutat
 et [ells] so s'en em pas anatz.
 Cantz foro fors dela ciutat 1175
 li juzieu foro fortz iratz,
 dolor agro e desconortz,
 li melhor volgro esser mortz.
 «Ay, caytiu! E que avem fagz?!
 Per tostems mays nos er retragz! 1180
 So que avem fagz nos trobarem.
 Lassetz caytiu! Et on tenrem?!
 En terra nom poyrem estar
 ni vas lo cel lay·ssus pojar,
 que·l filh de Dieu nos avem mortz 1185
 a gran peccatz et a gran tortz.»

Dopo il v. 1156 Suchier aggiunge: 'Las mas nos tenc, parlem ab el, / pueys lo vim montar vas lo cel.' 1158 hoc **P**] non *S* 1174 ells *S*] manca a **P** 1175 In **P** è presente il segno di paraph: ¶Cantz

♦ 1156-1157. L'integrazione di Suchier trova riscontro nella fonte latina (ma nella parte afferente al § 1: cfr. *Commento* a <16>) e nell'occitano *Lo Génesi*: cfr. TISCHENDORF 1853, p. 351: «Haec loquente Iesu ad discipulos suos vidimus eum assumptum in coelum»; e SUCHIER 1883, p. 390: «Adoncs los Juzieus los conjureron, si lo viron. E els dyceron: 'En bona fe, nos parlem amb el, e el nos tenc per nostras mans, e lo vim montar al cel'» (lezione del ms. **A**). In questa sede mi limito a riproporre il testo secondo **P**. ♦ 1158. Suchier metta a testo la negazione *non* in luogo del pronome *hoc* di **P**. Nonostante la lezione *aysso hoc* possa apparire ridondante, credo che mantenerla a testo non infici il senso del passo. ♦ 1174. Il verso è ipometro nel ms.: l'integrazione di Suchier, che mette a testo il soggetto *ells* (in riferimento ai tre galileiani), è condivisibile e costituisce un intervento minimo.

Quando gli empi giudei
 ascoltano quello che essi hanno detto,
 li scongiurano se hanno visto ciò. 1155
 «Sì» dicono, e così sono tristi.
 «Avevate qualcosa da fare qui
 a parte riferirci questo?»
 «Sì – dicono – saremmo venuti a pregare
 nel tempio di Dio per come dovremmo.» 1160
 «Perché dunque commettete tale errore
 raccontando questo alla gente?»
 Essi rispondono: «Se abbiamo peccato
 o fatto qualcosa di sbagliato o immorale,
 siamo giunti qui sotto il vostro potere 1165
 e faremo ciò che voi gradite.»
 Quelli portano subito i libri della Legge
 sopra cui il popolo giudeo crede,
 e dicono «Noi vi scongiuriamo
 per questa Legge a cui noi prestiamo fede 1170
 che non parliate di ciò d'ora in poi».
 Quindi gli hanno dato da mangiare,
 li mandano fuori dalla città
 e loro se ne sono andati in pace.
 Quando furono fuori dalla città 1175
 i giudei furono molto tristi,
 ebbero dolore e afflizione,
 i migliori vollero essere morti.
 «Ahi noi, miseri! Cosa abbiamo fatto?!
 Per sempre ci sarà rimproverato! 1180
 Ciò che abbiamo fatto ci tornerà contro.
 Lassi, miseri! E dove andremo?!
 Sulla terra non potremo restare
 né verso il cielo lassù salire,
 perché abbiamo ucciso il figio di Dio 1185
 a gran peccato e a gran torto.»

Ar respondo li avescas,		
dons Annas e dons Caÿphas:		
«Senhors, baros, cossi es tristz		
ni com crezes so que auzis?	1190	
Los cavalies ja non crezas		
que dizo que es ressuscitatz.		
Dels apostols n'agro deniers,		
et ells prezero·ls voluntiers,		
qu'ells dissiesson ressuscitatz,	1195	
et enaychi es bem prohatz:		
tantostz co lur dero aver		
de las messorgas fero ver.		
Et aquestz tres quez an retragz		
quez il l'an vistz per atrasagz,	1200	
no s'an a creyre, que estranh so,		
no sabem si so mal ho bo.»		
◀17▶ Nicodemus sus se levetz		
auzen de totzs ayssi parletz:		
«Be sabem li melhor de nos	1205	
quez aquestz .iij. que dizes vos		
homes son bos e vertadiers,		
quez anc no foro mersorguiers,		
pueys que n'an digz a sacramen		
que il lo viro veramen	1210	
am los apostols paraular,		
que·ls esenhav'a prezicar.		
Mays diray vos co ho fassam:		
en Galilea trametram		
vezer si †a lunh home natz †	* 1215	
sobre·l puegz l'auria levatz.	*	
Que [ays]so nos mostra l'escrigz		
que Helyas si fon raubitz		
et Helyzeu lo cieu sirvens		
cridetz "Payre, co no m'atens?"	1220	

1193 *Il verso è aggiunto nel margine destro del folium con un asterisco come segno di rimando:* Dels apo^stols na|gro deniers. 1195 *quells dissiesson P*] que·l dissiesson *S* 1201 s'an] fan *P S* 1208 mersorguiers *P*] messorguiers *S* 1217 ayso *S*] so *P*

◆ 1195. A differenza di Suchier, conservo a testo la lezione del ms. da interpretare come *qu'ells*. Il verso è volutamente ellittico. ◆ 1201. La lezione *fan* di *P*, conservata da Suchier, non risulta coerente con il senso del passo: i vescovi giudei stanno dicendo che non bisogna credere ai tre galileiani, è dunque probabile che dietro *fan* si debba scorgere *s'an* (l'errore paleografico è facile), ben inserito nel sintagma *aver a + infinito*, per la forma ottativa perifrastica. ◆ 1208. A differenza di Suchier, mantengo la grafia rotacizzante del manoscritto (*mersorguiers*): cfr. *Introduzione*, § II.5.3 ◆ 1215-1216. Il passo non è del tutto perspicuo e mostra elementi di perturbazione, tanto che lo stesso Suchier – per quanto conservi la lezione del ms. – mette in apparato un'eventuale lettura alternativa per il v. 1216: *l'aja vist levar*. Nicodemo suggerisce di inviare in Galilea qualcuno in modo da parlare con altri testimoni che possano, eventualmente, confermare il racconto dei tre galileiani. La storia viene quindi giustificata sulla scia del racconto biblico riguardante il profeta Elia. *EN* riporta, stringatamente, «Quod nullus interrogavit eos, quomodo assumptus est in

	Allora rispondono i capi, don Anna e don Caifà: «Signori, come mai siete inquieti e come mai credete a ciò che sentite?»	1190
	Non credete ai soldati che dicono che è resuscitato. Dagli apostoli ebbero denari, e li presero volentieri, perché dicessero che era resuscitato, e questo è ben provato: non appena gli diedero ricchezze delle menzogne fecero verità. E a questi tre che hanno raccontato che l'hanno visto con certezza, non bisogna credere, perché sono stranieri, non sappiamo se sono buoni o cattivi.»	1195 1200
<17>	Nicodemo si alzò in piedi e ascoltato da tutti parlò così: «Sappiamo bene, i migliori tra noi, che questi tre di cui parlate sono uomini buoni e sinceri, che non furono affatto menzogneri, giacché hanno riferito sotto giuramento che lo videro veramente parlare con gli apostoli, mentre gli insegnava a predicare. Ora vi dirò cosa facciamo: mandiamo qualcuno in Galilea a vedere se † ... † e l'avrebbe posto sopra il monte. Questo ci racconta lo scritto: che Elia così venne rapito ed Eliseo, il suo servo, gridò: “Padre, perché non mi aspetti?”	1205 1210 1215 1220

coelum» (TISCHENDORF 1853, p. 354); *Lo Génesi* legge: «Mai ieu vos dic que podes far: trametre en Galilea, si per aventura si trobaria que fos aparegut ad alcun esperit» (ms. A, SUCHIER 1883, p. 391). Potrebbero risultare illuminanti anche i vv. 1233-1237 e 1249-1252. Forse dietro la *crux* si potrebbe ricostruire **alcun l'a menatz*. ♦ 1217. Il verso risulta ipometro secondo la lezione di **P**: accolgo l'emendamento di Suchier, che ristabilisce la misura metrica mettendo a testo *ayssso* in luogo di *so*. Bisogna, in effetti, riconoscere la presenza maggioritaria della prima forma pronominale sulla seconda in tutto il corso di *Sens e razos*.

Tro flum Jorda ayssi·l seguetz, aqui Helyas si gitetz ad Helyzeyu pres so mantell et ell fes li pon bo e bell, sus en l'ayga si l'estendetz, com per .j. pon desus passetz. Pueys en apres tan lo segui tro que no·l saup ni non lo vi et Helyzieu si fo marritz, ayssi co nos retras l'escrigz, et encontret si ab de gens; cil li [demando] belamens: “On es Helyas?” Ell respon: “El cel s'en pojara amon.” Doncs dissero aquill t[r]astugz: “Esperitz l'a raubitz, so·m cugz, el l'a pauzatz en .j. dels puegz. Ara·l queyram, tro sia nuegz.” Il lo quero motz tostz ades, no·l trobero ni lunh ni pres. Adoncs saupro que raubitz es, em paradis l'en a Dieus mes.» Cantz li juzieu de la ciutat⟨z⟩, e li menor e li annatz, autrejo so cominalmen, doncs prezero yrnelamens homes ben pros et yssarnitz et an los de lur obs garnitz. En Galilea an trames, sercon lo puegz, si en luoc y es.	<p style="text-align: right;">[114c]</p> <p style="text-align: right;">1225</p> <p style="text-align: right;">1230</p> <p style="text-align: right;">1235</p> <p style="text-align: right;">1240</p> <p style="text-align: right;">1245</p> <p style="text-align: right;">1250</p>
---	--

1232 demando *S*] respondo **P** 1235 trastugz *S*] tastugz **P** 1243 ciutat] ciutatz **P S** 1250 lo **P**
los *S*

◆ 1232. **P** conserva una lezione poco pertinente: in un contesto in cui ci aspetteremmo l'uso del verbo *demandar* (dato che la risposta giunge dopo: cfr. v. 1233, *El respon*), ritroviamo piuttosto *respondo*. La fonte latina non aiuta poiché è caratterizzata da un uso generalizzato di *dīco-dīcēre*. Nel Vangelo di Nicodemo in prosa (*Lo Génesi*), si legge: «E sabem que vengron los profetas [...] E demanderon Elizeu per Elias» (ms. **A**, in SUCHIER 1883, p. 392). Accolgo, dunque, l'emendamento di Suchier e metto a testo *demando*. ◆ 1235. Il codice conserva *tastugz*, un caso isolato nella complessità di *Sens e razos*. Si potrebbe pensare a un'interferenza di pronuncia del copista (e quindi saremmo al cospetto di uno di quei casi di stratificazione linguistica attraverso la tradizione), ma in ogni caso **Ω** avrà avuto sicuramente *trastugz*. ◆ 1243. Cfr. nota al v. 195. ◆ 1250. Conservo il singolare del ms.: metto a testo *lo*, laddove Suchier corregge con *los*. Il 'monte' cui si fa riferimento è, in effetti, uno (cfr. v. 1216), specifico, il Monte degli Ulivi.

Fino al fiume Giordano lo seguì,
 e qui Elia lanciò
 vicino ad Eliseo il suo mantello
 ed egli fece un ponte solido e bello
 sull'acqua appena lo stese, 1225
 e come su un ponte vi passò sopra.
 Subito dopo lo seguì fin tanto
 che non lo vide più,
 ed Eliseo fu molto afflitto,
 così come ci racconta lo scritto, 1230
 ed incontrò delle persone;
 costoro gli domandano cortesemente:
 "Dov'è Elia?" Egli risponde:
 "Su in cielo si è elevato."
 Allora dissero tutti quelli: 1235
 "Uno spirito lo ha rapito, così crediamo,
 e lo ha posato in una montagna.
 Adesso lo cerchiamo finché non sia notte."
 Subito lo cercano con premura,
 ma non lo trovarono da nessuna parte. 1240
 Allora seppero che fu rapito,
 e che Dio l'ha condotto in paradiso.»
 Quando i giudei della città,
 i più giovani e i più grandi,
 riconoscono ciò comunemente, 1245
 allora presero subito
 degli uomini prodi e validi
 e li hanno muniti del necessario.
 Li hanno mandati in Galilea,
 cercano il monte, se è da qualche parte. 1250

Jhesus non trobo aut ni bas, que sus el cel s'en es pojatz, mays Jozep de Arimathia, que agron pres per gran feunia, trobon lo e laysso l'estar,	1255	
negu d'els no l'ausetz tocar. Tornatz s'en so aquilh sirven et ann·o comtatz a la gen: Jhesu non trobo aut ni bas.		[114d]
«Jozep trobem, aquo sapchas! e·sson alberc, mays no·l toquem, per ren del mon que non auzem.» Cantz li juzieu mal adjratz auziro so qu'ill an parlatz [de] Josep, gran gaugz n'an avutz,	1260	
a Dieus n'an gratias rendutz. Letras l'escrivo enayssi: «Josep payre, pas sia ab ti et a totz cells de ta mayo, mandam salutz e guerizo!	1270	
Payre – so dizo – be sabem de te motz gran peccatz aguem, car ti prezem senes forfagz, que nos esta motz mal e lagz. Ar ti pregam per tom plazir	1275	
que entro nos denhes venir per cofortar tota la gen que de te agro marrimen, cant no·tz trobem en la mayo hon t'enclausem senes razo.»	1280	

1253 *manca a P*] sol *S* 1255 trobon lo **P**] lo trobon *S* 1265 de] *manca a P*, am *S*

♦ 1253. Suchier interpreta il verso come ipometro e aggiunge *sol* tra *mays* e *Jozep*. Preferisco lasciare inalterata la lezione del ms. pensando a una dialefe in *de Arimathia*. ♦ 1255. Non mi pare necessario l'intervento di Suchier, che inverte la sequenza verbo-pronome (*trobon lo > lo trobon*), forse per evitare incontro vocalico (ma qui siamo in presenza di dialefe in *lo ē*): cfr. ad es. il v. 211. ♦ 1265. Il verso è ipometro in **P**. Suchier aggiunge la preposizione *am*, per evidenziare il complemento di termine rivestito da *Josep* (nella funzione di 'parlare a qualcuno'). Dato il contesto, mi sembra più coerente pensare a 'Giuseppe' come complemento d'argomento, dal momento che i giudei dicono di non aver avuto il coraggio di toccarlo o di parlarvi: metto a testo *de*.

Non trovano Gesù in nessun luogo,
 perché sù in cielo si è elevato,
 ma invece trovano Giuseppe d'Arimatea,
 che avevano catturato con risentimento,
 ma lo lasciano stare, 1255
 nessuno di loro osò toccarlo.
 Quei servitori se ne tornarono indietro
 e hanno raccontato questo alla gente:
 non trovano Gesù in nessun luogo.
 «Abbiamo trovato Giuseppe, questo sappiate! 1260
 nella sua casa, ma non lo toccammo,
 non osammo per nulla al mondo.»
 Quando i giudei, molto adirati,
 sentirono ciò che hanno riferito,
 di Giuseppe, ne ebbero grande gioia, 1265
 e hanno reso grazia a Dio.
 Gli scrivono una lettera che dice così:
 «Giuseppe, padre, la pace sia con te
 e con tutti quelli della tua casa,
 ti raccomandiamo salvezza e salute! 1270
 Padre – così dicono – sappiamo bene
 che abbiamo peccato molto verso di te,
 perché ti catturammo senza essere colpevole,
 per cui noi siamo malvagi e vili.
 Ora ti preghiamo, per piacere, 1275
 che ti degni di venire tra noi
 per confortare tutte le persone
 che ebbero afflizione per te,
 quando non ti trovammo nella stanza
 dove ti rinchiusimo senza motivo.» 1280

La carta·l porto .vij. juzieu,
 de longamen bon amics sieu.
 En Galilea son vengutz,
 a Jozep baylo las salutz
 de totz lo pobol; el las pren. 1285
 La carta ligen bonamen
 de gaugz abra·ssa·l pargami,
 a totz fa bona pas e fi,
 als messatzges totz issamens,
 sos bos amics de longamens. 1290
 Bayza·l[s], abra·ssa et estrenh,
 e·sson alberc de mantenen
 los en mena e fa·ls manjar,
 apres manjar fay los colgar.
 Cant venc a l'endema mati 1295 [115a]
 ab ells si met en dreg cami
 e so vengutz en la ciutatz
 Jherusalem, et albergatz.
 Cant li juzieu l'auzo venir,
 tugz lo van ades aculhir; 1300
 gran gaugz an fagz al cie·u intrar,
 cays que·l volguesso adorar.
 L'us lo baya, l'autre l'abra·ssa,
 l'autre sos bras al coll li lassa.
 Tugz n'agro gaugz cominalmen 1305
 adoncs del cie·u avenimen.
 Nicodemus, .j. juzieus rics,
 savis e pros, be sos amics,
 l'a receputz e·sson alberc
 honradamen, ayssi com dec. 1310
 Per lo Senhor fes gran condugz:
 car y manjero li avesque tugz (+1)
 e·ls prozomes de la ciutat,
 trastugz y foron covidatz.

1291 Bayza·l[s] S] Bayzal P 1307 In P è presente il segno di paraph: ¶Nicodemus 1312 car P] om. S 1313 ciutat] ciutatz P S

♦ 1291. Rispetto alla classica declinazione bicasuale, **P** presenta un'infrazione alla norma morfologica, che viene però seguita poco dopo (v. *los, fa·ls, fay los*): si può pensare a una svista del copista. Come Suchier, dunque, emendo l'errore mettendo a testo *Bayza·ls*. ♦ 1312. Il verso è ipermetro in **P**. Suchier emenda espungendo la congiunzione *car*, ma un'altra proposta correttiva potrebbe essere quella di omettere il pronome *y*. Personalmente, mi limito a segnalare l'ipermetria.
 ♦ 1313. Cfr. nota al v. 195.

La carta gli portano sette giudei,
 da lungo tempo suoi buoni amici.
 In Galilea sono giunti,
 a Giuseppe recano i saluti
 di tutto il popolo, ed egli li accoglie. 1285
 Avendo letto la carta per bene,
 di gioia abbraccia la pergamena,
 fa pace con tutti,
 e con i messaggeri ugualmente,
 suoi buoni amici da lungo tempo. 1290
 Li bacia, li abbraccia e stringe,
 a casa sua immediatamente
 li conduce e li fa mangiare,
 dopo cena li fa coricare.
 L'indomani mattina 1295
 con loro si mette in cammino
 e giunsero alla città
 di Gerusalemme, e si sistemarono.
 Quando i giudei lo sentono venire,
 subito tutti lo vanno ad accogliere; 1300
 grande gioia dimostrarono al suo ingresso,
 come se lo volessero adorare.
 Uno lo bacia, l'altro lo abbraccia,
 un altro ancora gli cinge le braccia al collo.
 Tutti insieme ebbero gioia 1305
 al momento del suo arrivo.
 Nicodemo, un nobile giudeo,
 saggio e prode, un suo caro amico,
 l'ha accolto nella propria dimora
 con onori, così come dovette. 1310
 Per il Signore fece un gran convito:
 vi mangiarono tutti i capi
 e gli uomini migliori della città,
 tutti furono invitati.

Cantz venc a l'endema mati	1315	
s'ajustero tugz li mesqui,		
clergues, preveyres e baros,		
en la mayo Nicodemo,		
e Jozep si s'es acetatz		
entre Anna e Caÿphas.	1320	
Us no l'auza ren demandar		
adoncs Jozep pres a parlar:		
«Baros, per que·m fezes venir?		
Voles mi vos doncas ren dir?»		
A'N Nicodemus an ginhatz	1325	
car lo sabo som bom privatz		
que li demande so semblan;		
e Nicodemus ab aytan		
dis a Jozep lo cieu amic:		
«Ells volo auzir tom prezic.»	1330	
Jozep respon: «Ieu lur diray		[115b]
motz voluntiers so que ieu sabray.»		
Ab tan Anna e Caÿphas		
prendo la ley entre lur bras,		
aporton la denan Jozep,	1335	
el la adoretz aychi com dec.		
Per la ley l'an fortz conjuratz		
quez el lur diga veritatz,		
et el respos: «Motz voluntiers.»		
Ab tan Anna parletz premiers:	1340	
«Jozep payre, fortz fom iratz		
can vos quizes a·N Pos Pilatz		
lo cors Jhesus per sebellir.		
Tugz von aguem en gran adzir,		
per que·t prezem otra razo	1345	
e t'enclauzem en la mayo		
hon ueys, fenestra ni bojal		
non avia, ni bo ni mal,		
mays aquell per hon la·tz mezem;		
aquell motz be gardar fezem;	1350	
anc per aquell no t'en yssistz,		
digas nos doncs co ho fezistz.»		

1344. In **P** è presente un segno interpuntivo: aguem . en

♦ 1344. Sembra quasi che il punto basso che segna l'emistichio evidenzi la presenza di una rima interna al verso: cfr. *aguem, prezem, enclauzem*.

L'indomani mattina 1315
 si riunirono tutti i meschini,
 sacerdoti, preti e signori,
 nella casa di Nicodemo,
 e Giuseppe si è così seduto
 tra Anna e Caifà. 1320
 Nessuno osa domandargli nulla
 allora Giuseppe cominciò a parlare:
 «Signori, perché mi avete fatto venire?
 Volete dunque dirmi qualcosa?»
 Hanno chiesto a Nicodemo, 1325
 che sanno essere un suo buon amico,
 che gli domandi la sua storia;
 e Nicodemo allora
 dice a Giuseppe, il suo amico:
 «Loro vogliono ascoltare il tuo discorso.» 1330
 Giuseppe risponde: «Io gli dirò
 molto volentieri quello che saprò.»
 Allora Anna e Caifà
 prendono la Legge tra le loro braccia,
 la portano davanti a Giuseppe, 1335
 egli la onorò così come doveva.
 Sulla Legge l'hanno spinto a giurare
 che egli riferisca la verità,
 e lui rispose: «Molto volentieri.»
 Allora Anna parlò per primo: 1340
 «Giuseppe, padre, fummo molto tristi
 quando voi avete chiesto a Ponzio Pilato
 il corpo di Gesù per seppellirlo.
 Tutti ti odiammo per questo,
 perciò ti catturammo contro il buon senso 1345
 e ti rinchiudemmo nella stanza
 che uscio, finestra o lucernaio
 non possedeva, di nessun tipo,
 se non quello per cui lì ti mettemmo;
 quello, lo facemmo sorvegliare per bene; 1350
 mai di lì non te ne uscisti,
 dicci dunque come hai fatto.»

Josep lur dis: «Ar escotas meravilhas que anc mays sas pas ja no veyres ni auzires.	1355	
Lo venres cantz vos mi prezes senes forfagz en la preyzo e m'enclauzes en la mayo, totz aquell ser ieu pres estiey e lo sabde que anc no mangiey.	1360	
Cant venc lo ser a mieja nueg totz mortz de fam e ples de enuegz, ieu horava de ginolhos e venc me .j ^a . vezios.		
Los .iiij. corns de la mayo hon m'enclauzes en la preyo si levero tugz entrenan,	1365	[115c]
de mantenen vi .j. lums gran en la mayo et ayc pahor – anc pueys fuy natz non l'ayc major –	1370	
si que jeu cazec el pavimen; us m'en levetz de mantenen, d'ayga dossa mi arozetz, per que mos cors melhor flayretz, pueys mi bayzetz e si mi dis: “Ubri tos uels, Jozeps, amics! Vejas qui es que parla ab tu!” [L:lr]	1375	
Ieu <mi> regardiey e vi Jhesu, e·m cugiey un fantauma fos e pris a dir mas horazos.	1380	

1378 Ieu·m regardiey] Ieu mi regardiey **P**, Ieu regardiey *S* 1379 e·m cugiey un fantauma fos **P**] e cugiey mi, fantauma fos, *S*

L: 1377 que parla] parlar 1378 mi *manca a L* 1379 Ieu mi cugiei fantasma fos 1380 pris *con i sovrascritta su e espunta*.

♦ 1377. In corrispondenza di questo verso comunica la testimonianza di **L**, per la cui edizione diplomatica rinvio all'*Appendice*. ♦ 1378. Il verso è ipermetro in **P**, mentre **L**, ad esempio, pare risolvere lo scarto metrico omettendo il pronome riflessivo. In effetti, per quanto la forma clítica del pronome al v. successivo (*e·m cugiey*) potrebbe suggerire la presenza in **Ω** di una lezione del tipo *Ieu·m regardiey*, mi sembra che il passo necessiti di una lettura del tipo 'Io riguardai (con attenzione)', piuttosto che 'Io mi girai verso' (come presupporrebbe l'uso riflessivo di *regardar*): cfr. anche solamente *PD*, o *LR*, III:428, dove è citato un passo della *Passio de Maria*: «Obri tos huells, regarda me». E cfr. anche v. 1385. ♦ 1379. La lezione di **P**, da me messa a testo, è più che accettabile. Suchier interviene traendo spunto da **L**: ricostruisce la forma piena del pronome clítico (*mi*) che pospone al verbo per tener fede alla legge Tobler-Mussafia (mentre *e·m cugiey* non disattende – di per sé – la legge). L'aggiunta di una sillaba lo induce, poi, a omettere *un* (certo, non necessario, ma comunque testimoniato da **P**).

Giuseppe gli dice: «Ora ascoltate
 le meraviglie che mai di pari entità
 non vedrete né ascolterete. 1355
 Il venerdì, quando voi mi avete catturato,
 innocente, nella prigione,
 e mi chiudeste nella stanza,
 l'intera serata io rimasi prigioniero
 e anche il sabato che pure non mangiai. 1360
 Quando giunse la sera, a mezzanotte,
 completamente affamato e affaticato,
 io pregavo in ginocchio
 e mi giunse una visione.
 I quattro angoli della stanza 1365
 dove mi chiudeste in prigione
 si sollevarono tutti insieme,
 improvvisamente vidi una grande luce
 nella stanza ed ebbi paura –
 da quando sono nato non ne ebbi di maggiore – 1370
 al punto che caddi sul pavimento;
 qualcuno mi sollevò subito,
 mi irrorò con dell'acqua dolce,
 per cui il mio corpo odorò di buono,
 poi mi baciò e così mi disse: 1375
 “Apri i tuoi occhi, Giuseppe, amico!
 Vedi chi è che parla con te!”
 Io riguardai e vidi Gesù,
 e pensai che fosse un fantasma
 e cominciai a dire le mie preghiere. 1380

Ell comessetz a dir a mi.
 “Vejas – dis ell – qui parla am ti!
 Si jeu fos fantauma, jeu fugira,
 tas horazos ja non auzira.
 Regarda mi, que jeu soy Cristz 1385
 que el sepulcre tu mezistz,
 e del suzari mi volopiestz, (+1)
 tu ho fezistz car mi amiestz.”
 Et jeu dis li: “Senher, si t plas,
 mostra [mi] lay hon fustz pauzatz.” 1390
 Pel ma mi pres, lay mi menetz
 e lo susari mi mostretz.
 Et jeu conuc que Jhesus era,
 de ginolhos cazegui en terra,
 adoriey lo com Dieu del cel, 1395
 cell que vos abeures de fel.
 De mantenen pel ma mi pres,
 e ma mayo el liegz mi mes,
 pas mi donetz e dis mi aytan:
 “Jozep, amics, jeu ti coman: 1400
 caranta jorns en ton alberc
 estay!non iescas! fortz t’en prec.
 En Galilea ieu iray [115d]
 e mos frayres veziteray.”»

1381 Ell comessetz **P**] Et el las pres **L** *S*; a mi **P**] am mi *S* 1387 e del **P**] del *S* 1390 mostra mi lay] mostra lay **P**, mostram lo luoc *S* 1397 pel ma mi] per lo ma mi **P**, per lo ma-m *S*

L: 1383 Si fos fantasma ieu *men* issira 1385 que] car 1387-1388 Per so o fist car mi amiest | En ton susari me uolopiest 1390 mostra mi lay] Mostram lo luoc 1391 Pel ma mi] Per la man 1395 adoriey lo] et adoriei 1396 que] qui; abeures] abeuret 1397 per lo ma-m] per la mam 1398 Dins mamaison et el mimes 1400 Josep amics] Amic Joseph 1401 caranta] .xl. 1402 Serai abtu tot iorn de pres 1403 ieu] men

♦ 1381. Suchier sceglie la lezione di **L**, *Et el las pres*, non del tutto adiafora a quella conservata in **P**, *Ell comenssetz*. La differenza consiste nella presenza del pronome *las* in riferimento a *horazos* (v. 1380), altrimenti sottointeso in **P**. Che Gesù pronunci le orazioni all’unisono con Giuseppe d’Arimatea, lo afferma lo stesso *Lo Génesi*, che però si accorda maggiormente con **P** nella scelta del verbo: «E el comenset a dire ambe mi aquellas meteyssas oracion» (SUCHIER 1883, p. 393). Naturalmente, il fatto che *Lo Génesi* (cronologicamente posteriore sia a **P** che a **L**) dia manforte a **P**, non depone necessariamente per l’originalità della lezione del nostro manoscritto di riferimento. A testo espungo la -z apposta alla fine del verbo per puro vezzo grafico. — Quanto alla forma *a* per *ab/am/an*, mi pare si possa tranquillamente mantenere: sono molti i casi in cui la -n finale cade e non trova espressione grafica nel testo. ♦ 1387. Segnalo l’ipermetria del verso senza intervenire. Suchier emenda l’anisosillabismo omettendo la congiunzione copulativa (*e del suzari > del suzari*), ma la scelta mi sembra poco congrua rispetto a quanto si legge al v. 1392 (*e lo suzari...*), molto simile per fattezze sintattica; e ancor più se si legge la lezione di **L**, che conferma la presenza della congiunzione: *E-n ton susari me volopiest*. ♦ 1390. Il verso è ipometro in **P**. Suchier mette a testo la lezione adiafora di **L** in grado di risolvere (forse banalizzando) il *décalage* metrico. A partire dal nostro manoscritto-guida, un facile emendamento potrebbe sanare l’*octosyllabe*: l’aggiunta del pronome *mi*, facilmente caduto per guasto meccanico e la cui originaria esistenza può essere comprovata dal pronome clitico in **L** (*mostra-m*). Il passo in questione è tra l’altro ricco di pronomi personali atoni di 1^a p. s.: cfr. vv. 1385, 1387, 1388, 1391

Egli le cominciò a dire con me.
 “Vedi – disse – chi parla con te!
 Se io fossi un fantasma, io fuggirei,
 le tue preghiere mai non ascolterei.
 Riguardami, io sono Cristo 1385
 che tu hai posto nel sepolcro;
 e mi avvolgesti nel sudario,
 tu lo hai fatto perché mi amasti.”
 E io gli dissi: “Signore, per piacere,
 mostrami il luogo ove fosti deposto” 1390
 Per mano mi prese, lì mi condusse
 e mi mostrò il sudario.
 E io riconobbi che era Gesù,
 caddì per terra in ginocchio,
 lo adorai come Dio del cielo, 1395
 colui che voi abbeveraste col fiele.
 Subito mi prese per mano,
 nella mia stanza sul letto mi mise,
 mi donò la pace e mi disse così:
 “Giuseppe, amico, io ti comando: 1400
 rimani quaranta giorni nella tua casa
 non uscire! te ne prego.
 In Galilea io andrò
 e i miei fratelli visiterò.”»

(x 2), 1392. ♦ 1397. Suchier accoglie la lezione di **L** (*ma·m*) per risolvere l'ipermetria. È possibile che si tratti, piuttosto, di una correzione del copista e che la lezione più genuina sia *Pel ma mi*: cfr. v. 1391.

«18»	Cant li juzieu ho an auzitz, anc mayns no foron ta marritz; de gran dolor son ablesmatz e foron motz espaventatz; anc no mangero aquell dia entro que fo passatz mieg dia.	1405 1410
	E pueys cant venc ad ora nona Jozep e Nicodemus sona: «Baros, levas! Cofortas vos et anas e vostras mayos. Dema er sabtes, so sabes, estar marritz pas non debes.»	1415
	Ill levo sus, Dieus an pregatz e van s'en li malaüiratz. E cantz venc al sapde mati ajustatz son tugz li mesqui, marritz so e desconortatz. «Ay las, co em malaüiratz! Los peccatz de nostres payros son tugz tornatz de sobre nos. Ay caytivetz, co em torbatz per sol aquestz que sabem natz e veritatz de nostras gens!»	1420 1425
	Am tan parletz yrnelamens <i>Levis</i> , j. savis de la ley: «Senhors baros, fe que vos dey! ben es vertatz que aquestz fo natz de nostras gens e presentatz, et el temple mos ueylls vezens l'aportero .ij. sieus parens.	1430

1429 *Levis* (*Levi S*)] levetz **P**, levet **L**

L: 1407 de gran dolor son ablesmatz] E gran guisa son mot irat 1412 Josep e Nicodemus] Don ioseph . nicodemus 1413 levas] ar sus 1417 Ill] Cilh; Dieus an] an Dieus 1421 so e] e tuig 1423 Los] Li 1424 son tugz tornatz de] trastug son tornatz 1425 caytivetz, co em] catius e com si em 1426 Que nos sabem caquest fon natz 1429 *Levis*] Levet 1430 baros] baron 1433 Ins el temple mot noblament 1434 l'aportero .ij.] lai lo porteron

♦ 1429. Il *locus criticus* è interessante. Sia **P** che **L** conservano la 3^a p. s. del perfetto di *levar*, 'alzarsi' (*PD*), e leggono rispettivamente «levetz» e «levet». Il senso di vv. 1428-1429 è poco chiaro e il passo mostra una certa alterazione sintattica. Il confronto con la fonte latina e con il testo occitano in prosa di *Lo Gènesi*, può aiutare a capire cosa è successo e consente di suffragare l'ipotesi di Suchier, che emenda il passo mettendo a testo *Levi*. Nel ms. **C** dell'*Evangelium Nicodemi* si legge: «Quidam legis doctor Levi nomine surrexit et dixit» (TISCHENDORF 1853, p. 361), ove la lezione *surrexit* avrà giocato un ruolo cruciale per il travisamento; *Lo Gènesi* perpetua l'errore di *Sens e razos*: «Lavos (Levasse **C**, E levas **F**) adonchs un Jueu vey, ancia maestra de la lig» (SUCHIER 1883, pp. 422-423), ma il riferimento al nome del *magister legis* si ritrova nel *Gamaliel*, che invece omette l'informazione sul suo 'sollevamento in piedi': «Am aytan parlet un bons homs que era bo amix de Jesu Christ se auzes, mas non auzava per paor dels Juzieus, e que

⟨18⟩	Quando i giudei sentirono ciò, furono impauriti come non mai; impallidirono per il gran dolore e si spaventarono molto; non mangiarono affatto quel giorno finché non fu passata la mezzanotte.	1405 1410
	E poi quando giunse l'ora nona Giuseppe e Nicodemo dicono: «Signori, suvvia! Sollevatevi e andate nelle vostre case. Domani sarà sabato, lo sapete, non dovete essere impauriti.»	1415
	Loro si alzano, hanno pregato Dio e gli sfortunati se ne vanno. E quando arrivò il sabato mattina tutti i meschini si sono riuniti, sono tristi e sconfortati. «Ahi lassi! come siamo sfortunati! I peccati dei nostri padri sono tutti tornati sopra di noi. Ahi miseri! come siamo turbati anche solo da costui che sappiamo essere nato veramente dalle nostre genti!»	1420 1425
	Allora parlò immediatamente <i>Levis</i> , un saggio della Legge: «Signori, in fede mia, è proprio vero che costui nacque dalle nostre genti, e fu riconosciuto, e sotto il mio sguardo al tempio lo portarono i suoi due genitori.	1430

era be mot savi en la ley [...] E avia nom Levi» (ms. **B**, HERSHON – RICKETTS 2007, p. 192). Credo si tratti di un vero e proprio errore d'archetipo.

Cant Symeon lo vi venir,	1435	
de mantenen si pres a dir:		
“Senher, Salvayre, si te plas,		
dona mi que ieu estia em pas!		
Car a mos ueylls vegz veramen		[116a]
te per cui aurem salvamen.”	1440	
Am tant lo pres dons Symeons		
entre sos bras motz jauzions,		
motz fort lo pres ad embrassar		
et ell l’aportetz a l’autar.		
Pueys dis a sa mayre Maria:	1445	
“Dona, totz lo mon te deuria		
soplegar, car tu as engenratz		
lo filh de Dieu de magestatz.		
Vezes d’aquestz que es tos filhs,		
e ja d’ayso no·tz meravilhs,	1450	
totz nos trayra a salvamen,		
mays sufrira ne gran turmen,		
per nos morra totz veramens		
e per los nostres guirimens.		
Tu en auras tan gran tristor,	1455	
morir volras cays de dolor,		
tro que·l sabras resuscitatz		
e motz d’autres per s’amistatz.”»		

1438 dona mi que ieu estia **P**] laissal tieu ser oimais **L S** 1440 In **P** con punto basso prima di saluamen. 1444 et ell **P**] e puieis **L S** 1447 car tu as **P**] car as **S** 1453 uera mens **P**] verament **L S** 1454 los nostres guirimens **P**] lo nostre guiriment **L S**

L: 1438 dona mi que ieu estia] laissal tieu ser oi mais 1439 a mos ueylls vegz] ueg ab mos oils 1441 dons Symeons] don simeon 1444 l’aportetz] lo portet 1447 tu manca a **L** 1449 d’aquestz] aquest 1453 verament 1454 lo nostre guiriment 1455 en auras tan] en nauras mot 1456 volras cays] cuiaras

♦ 1438. I vv. 1437-1438 corrispondono a «Nunc dimittis servum tuum, domine, secundum verbum tuum in pace» di *EN* (cfr. TISCHENDORF 1853, p. 362). Suchier mette a testo la variante di **L**, *laissa-l tieu ser oimais em pas*, più fedele alla pericope *Nunc dimittis servum tuum [...] in pace*. Anche *Lo Génesi* conserva una lezione affine alla fonte latina: «Senyor, ara laxas lo teu servidor en pau!» (ms. **B**, SUCHIER 1883, p. 422). La lezione di **P**, *dona mi que ieu estia em pas*, è senz’altro meno fedele alla lezione di *EN*, ma è comunque accettabile se si pensa all’istanza rielaborativa dell’autore-traduttore di *Sens e razos*. ♦ 1444. Suchier accoglie la variante di **L**, *e puieis*, che in effetti è testimoniata dallo stesso *Gamaliel*: mss. **B**, **C** ed **A**, in HERSHON – RICKETTS 2007, pp. 192, 249 e 313. ♦ 1447. Immagino sinalefe in *tu as*: non credo, dunque, che il verso sia ipermetro. ♦ 1453-1454. Suchier mette a testo *verament* e di conseguenza, per preservare la rima, *lo nostre guiriment* (secondo la lezione di **L**); io mantengo la lezione del ms. **P**, del tutto accettabile per entrambi i versi.

Quando Simeone lo vide giungere, 1435
subito cominciò a dire così:
“Signore, Salvatore, se tu vuoi,
donami la pace!
Perché coi miei occhi vedo veramente
te, attraverso cui avremo la salvezza.” 1440
Allora don Simeone lo prese
tra le sue braccia molto felice,
cominciò ad abbracciarlo molto forte
ed egli lo portò all’altare.
Poi disse a sua madre Maria: 1445
“Donna, tutto il mondo ti dovrebbe
venerare, perché hai generato
il figlio di Dio onnipotente.
Vedete di costui che è tuo figlio,
e mai di ciò non ti meravigli, 1450
tutti noi condurrà alla salvezza,
ma sopporterà un gran tormento,
per noi tutti morirà veramente
e per le nostre guarigioni.
Tu ne avrai un patimento così grande, 1455
che vorrai quasi morire di dolore,
finché non lo saprai resuscitato
insieme a molti altri, per il suo amore.”»

Li iuzieu li an respondutz:		
«Et aysso co as tu sauputz?»	1460	
«Lo sans propheta Symeons mos mayestres fo e mos dons, et jeu vi ho totz enayssi co jeu aras vos guerenti.»		
Doncs a som payre, de Levi,	1465	
demandero si el ho vi, e cell respon: «Fe que vos dey! Symeon l’esenhetz la ley.»		
Après aysso li juzieu fell si an pres .j. autre cocell.	1470	
En Galilea an trames per far venir los juzieus .iij. a cuy agron auzitz parlar que ells lo viro el [cel] pojar.		
Ill so vengutz de mantenen, irnellamens ses totz bisten, a cocili son apellatz hon ero tugz li renegatz.	1475	[116b]
De mantenen los an partitz si que em per se fosson auzitz.	1480	
Adas fon premiers apellatz: «Amics, digas nos veritatz, com vis Ihesus el cel pojar?» «Senhor, yeu l’auzi paraular am los apostols en .j. puegz (sol so que yeu dic no vos enueg) que·ls essenhava sa doctrina que la Letra dis et affina.	1485	

1462 mos mayestres fo e mos dons **P**] lo mieus maiestres era adoncs **L S** 1465 Doncs a som payre de Levi] Doncs asompayre de leui **P**, Adoncs al payre de Levi **L S** 1466 *Il verso si trova in fondo alla colonna a del f. 116 con un rimando tramite asterisco.* 1474 cel **L S**] manca a **P** 1480 em per se fosson **P**] per si quetz fo **L S** 1481 Adas fon **P**] adam an **L**, Adas an **S** 1488 que la letra dis et affina **P**] aissi com la letra declina **L S**

L: 1463 vi ho] oui 1464 com aras uos ai dig aissi 1467 cell] el 1468 l’esenhetz] li enseynet 1473 cuy] qui; parlar] comtar 1474 que ells lo] Quil nol 1475 Ill] Cilh 1476 irnellamens] Ton en uiatz 1483 com vis Ihesus] Eui ihesum 1484 Senhor] Seynhors 1485 los] sos 1486 que yeu] quieu 1487 que·ls] quel

♦ 1462. Le lezioni di **P** ed **L** sembrano adiafore. Non aiuta il confronto con la fonte, che risulta – in entrambi i ms. occitani – particolarmente rielaborata. A differenza di Suchier (che segue **L**), metto a testo la lezione di **P**. ♦ 1465. La proposizione presente in **L** e accolta da Suchier (*Adoncs al payre de Levi*) è in effetti più lineare di quella leggibile in **P**, *Doncs a som payre, de Levi*. Quest’ultima, però, oltre a essere corretta da un punto di vista morfo-sintattico (siamo in presenza di un semplice anacoluto), mi pare addirittura *difficilior*. Seppur cautamente non escluderei un originario *compayre* (continuato soprattutto in catalano) per indicare non tanto il ‘padre’ quanto il ‘padrino’ (cfr. *LR*, IV:397). ♦ 1474. Il v. è ipometro in **P**. La soluzione all’aporia metrica si trova facilmente in **L**, da dove – come Suchier – reintegro a testo *cel*, omissa da **P**. L’espressione *el cel pojar*, *en cel pojat(z)* ricorre più volte in *Sens e razos*: cfr. ad es. v. 1483. ♦ 1480. Le alternative di

I giudei gli hanno risposto: «E questo come lo hai saputo?»	1460
«Il santo profeta Simeone fu mio maestro e mio signore, e io vidi tutto questo come ora vi testimonio.»	
Allora al padre di Levi domandarono se egli lo vide, e questi risponde: «Per mia fede! Simeone gli insegno la Legge.»	1465
Dopo di che, i giudei felloni hanno preso un'altra decisione.	1470
In Galilea hanno inviato degli uomini per far venire i tre giudei ai quali sentirono raccontare che essi lo videro salire in cielo.	
Essi sono venuti immediatamente, velocemente senza esitazione, sono chiamati al concilio in cui erano tutti i rinnegati.	1475
Subito li hanno separati in modo che ognuno fosse ascoltato per sé.	1480
Adas fu interrogato per primo: «Amico, dicci la verità, come hai visto Gesù salire in cielo?»	
«Signori, io lo sentí parlare con gli apostoli in un monte (e da ciò che dico non diffidate) che gli insegnava la sua dottrina che la Lettera racconta e impartisce.	1485

P ed **L** sono adiafore: la differenza è solo di natura stilistica. Infatti, la locuzione *em per se* (con *en* labializzato e dal valore partitivo) è del tutto equivalente a *per si quetz* di **L**. A differenza di Suchier, nell'ottica di conservatività del testo di **P**, ne mantengo la lezione. ♦ 1481. Nonostante **P** legga *Adas fon*, Suchier mette a testo *Adas an* su suggerimento della lezione di **L** («Adam an»). L'errore onomastico di **L** viene infatti spiegato come sbaglio meccanico (una sorta di errore di duplicazione in assimilazione regressiva) dovuto alla presenza in **Ω** del verbo al presente. Personalmente trovo la lezione di **P** del tutto accettabile, mentre il nome *Adam* potrebbe derivare da una lettura sbagliata di un segno abbreviativo. ♦ 1488. Il verso si presenta in **P** e in **L** in due versioni del tutto adiafore. Diversamente da Suchier, rimango fedele al dettato del codice parigino.

Cant ac ab els motz paraulatz si que yeu l'auzi e veritatz una nivol totz nos cubri de mantenen, et yeu lo vi sus vas lo cel en autz pojar. Ayssi es vers, si Dieus mi gar!»	1490	
Ab tan apello Finees que volo que parles apres; tutz aquo dis que lo premiers, que anc re no·y parletz estiers. Aco que·l duy lo ters a digz, miells que si ho visso escrigz.	1495	
Am tan dizo li mescrezen: «So dis la ley de Moÿsen: que so que guerentisso .iij. es ben prohatz que ayssi es vers. Ben potz esser el cel pojatz, so que dizo es veritatz.	1500	
De Enoc trobam que fo raubitz anc no fo pueys vistz ni auzitz; anc hom no saup de Moÿzen, fos sebellitz per re viven; que Dieus raubi escrigz trobam lo sans propheta Helyan sus en .j. carre foguinenc vezen de totz vas lo cel tenc. Ben potz esser d'aquestz que sia vera la vostra guerentia.	1505	
	1510	[116c]
	1515	

1496 parles **P]** parle **L S** 1509 de **P]** on **S** 1513 foguinenc **P]** foguenc **L S**

L: 1489 ac ab els] ab el ac 1490 que yeu] quieu 1491 totz nos] nos totz 1498 no·y parletz] nom plet 1500 *aggiunge en prima di* escrig 1501 Am tan] Adoncs 1504 ayssi es vers] vertatz es 1506 *aggiunge e prima di* so que; vertatz 1507 De Enoc] denoc 1508 Canc puieis no fon 1509 no saup de] saub on 1510 fos] fon 1514 uesent de moltz sus el cel tenc 1515 d'aquestz que] que aissi

♦ 1496. Suchier accoglie la lezione di **L**, *parle*, in concorrenza con *parles* di **P**. Mi sembra che la forma della III p. s. del congiuntivo imperfetto di *parlar* sia comunque accettabile: metto a testo *parles*. ♦ 1509. Sulla base dell'avverbio *on* di **L** (alternativo alla preposizione *de* di **P**), Suchier edita: «anc hom no saup, on Moÿzen / fos sebellitz per re viven». Qui propongo una diversa interpretazione: rimanendo fedele a **P**, *de Moÿzen* costituisce – come *De Enoch* al v. 1507 – un complemento d'argomento; il salto logico tra i vv. 1509 e 1510 può essere spiegato pensando a una sintassi ellittica in cui manca una congiunzione come *que* o *si*. ♦ 1513. In **P** ed **L** compaiono due varianti grafiche: per la solita istanza di conservatività, e a differenza di Suchier, mantengo la lezione di **P**, *foguinenc* «ardent» (*PD*, 192).

Quando ebbe discusso molto insieme a loro,
 tanto che io l'udî veramente, 1490
 una nuvola coprì tutti noi
 improvvisamente, e io lo vidi
 levarsi sù verso il cielo.
 Questo è vero, Dio mi sia testimone!»
 Allora chiamano Finees 1495
 che vogliono che parli dopo;
 disse tutto quello che aveva detto il primo,
 tanto che non disse nulla di diverso.
 Il terzo ha detto ciò che aveva detto il secondo,
 meglio di quanto se lo avessero visto scritto. 1500
 Allora dicono i miscredenti:
 «Questo dice la Legge di Mosé:
 quello che testimoniano tre,
 è ben provato che sia vero.
 Certo può essere asceto in cielo, 1505
 ciò che dicono è verità.
 Di Enoc troviamo che fu rapito
 e poi non fu più visto né sentito;
 più nulla si seppe di Mosé,
 se fosse seppellito da qualcuno; 1510
 troviamo scritto che Dio rapì
 il santo profeta Elia
 sopra un carro infuocato,
 visto da tutti verso il cielo si diresse.
 È ben possibile che di costui sia 1515
 vera la vostra testimonianza.

Ben crezem so que dis Levi,
que Symeon lo tenc e-l vi.
Ben crezem so que la ley dis,
que am son detz Dieu la escrys, 1520
que dis per la boca de Dieus:
“Jeu·s trametray .j. angels mieus
el la terra, maravilhos”.
Bem pot esser cestz angels fos:
Jhesus s’en es el cel pojatz, 1525
layssus don venc es retornatz.»
Aysso respos dons Caÿphas:
«Ver aves digz, aco sapchas!
que l’escriptura defenis;
negun d’aquestz morir no vis. 1530
E dis nos be la escriptura
(e res no say per cal figura):
Del cel venra .j. angels mieus
el mon, essem et hom e dieus.
Jhesus vim tugz morir en cros; 1535
ja no murira, si dieus fos.
Per ho Jozep nos a comptatz
que resors es per veritatz
et aquestz .iij. dizo que·l viro
pojar el cel, si no mentiro. 1540
Si aysso es vers, ben es de Dieu,
e voluntiers ho creyray jeu.»

1519 In **P**, la ley dis è *corretta con segni di rimando a partire da dis la ley, con ley sovrascritto su yey*. 1520 la **P**] nos la *S* 1525 s’en es **P**] que n’es **L S** 1536 In **P** è *presente un punto prima di si dieus fos*

L: 1519 dis la ley] el nos dis 1520 la] nos 1521 e dis per sa boca el es dieus 1522 Ieu·s] Jeu; angels mieus] angel mieu 1524 cestz angel 1526 layssus] desus 1527 Aissi respon don 1528 so sapias 1529 e la scriptura guerentis 1531 Mais ben mostra nos la scriptura 1532 ren 1538 resors es per] rescuscitet 1539 .iij. *manca a L*

♦ 1520. Suchier risolve la presunta ipometria di **P** aggiungendo il pronome personale *nos* sopravvissuto in **L**, e commistiona – dunque – le lezioni dei due mss. Qui metto a testo la lezione di **P**, a mio avviso corretta metricamente se immaginiamo dialefe in *la`escrys*. ♦ 1525. Suchier interpreta così i vv. 1524-1525: «Bem pot esser cestz angels fos / Jhesus, que n’es el cel pojatz», ipotizzando *enjambement* e accogliendo la lezione di **L**, *que n’es*, più coerente con la propria lettura. Tale interpretazione troverebbe riscontro in *Lo Gènesi*: «E pot esser que aquell angell sia Jhesucrist e que s’en puja al cel e que s’en torna de·lla on vench» (SUCHIER 1883, p. 426, ms. **B**). Ritengo, però, la lezione di **P** più genuina: il tipo *s’en es el cel pojatz* è confermato dai vv. 1252, 1631 e 2145. Partendo da tale presupposto, e non potendo immaginare l’*enjambement*, interpreto il v. 1524 come indipendente: così, *cestz* (dietro cui si cela Gesù) è il pronome soggetto, mentre *angels* è predicativo del soggetto. Quanto al v. 1525, esso contiene una coordinata asindetica.

Crediamo a ciò che dice Levi,
 che Simeone lo tenne e lo vide.
 Crediamo a ciò che dice la Legge,
 che Dio scrisse con le sue parole, 1520
 e che parla per bocca di Dio:
 “Io vi invierò un angelo mio
 in terra, meraviglioso”.
 È possibile che costui fosse l’angelo:
 Gesù sì è levato in cielo, 1525
 è ritornato lassù da dove venne.»
 Così rispose don Caifà:
 «Sappiate, avete detto proprio
 ciò che la scrittura racconta:
 nessuno di questi non si vide morire. 1530
 E la scrittura lo dice bene
 (non so in quale maniera):
 Dal cielo verrà un angelo mio
 sul mondo, insieme uomo e dio.
 Gesù vedemmo tutti morire in croce; 1535
 non sarebbe morto, se Dio fosse.
 Per ciò Giuseppe ci ha raccontato
 che è risorto veramente
 e questi tre dicono che lo videro
 salire in cielo, se non mentirono. 1540
 Se questo è vero, è proprio divino,
 e io gli crederò volentieri.»

	«Senhors baros – so dis Levi – ben ho crezas totz enaychi; co ho dizo, aychi es vers, e ces nombre guirens n’aures.»		1545	
⟨19⟩	Ab tan si-sso los .iij. levatz que lo viro el cel pojar; auzen totz comto las novellas que a maravilhas foro bellas. Enaychi ho compto e dizo: cantz de Galilea venio lonc la riba de flum Jorda, encontrero en .j. bel pla una gran companha de gens, ganre mays de mil e .viiij. cens, entre los cals viro Gari e <i>Leucion</i> .j. lur vezi. «E dizem von d’aytan essenhas que vos tenres a maravillas. Nos los bayem totz vius e sas e los tenguem per miegz las mas. “Co es ayssi?” lur demandem. Ill respondo: “Resuscitem de mortz a vida am Ihesu Crist e tugz cill que ayssi aves vistz. Cristz es am nos resuscitatz, d’ifern a totz lo cieus gitatz, Adam e totz lo cieus amics si a tornatz em paradis.	*		[116d]
		*		
			1550	
			1555	
		*		
		*	1560	
			1565	
			1570	

1557 Gari **P**] Carin **L**, Cari *S* 1558 Leucion *S*] lensimon **P**, laucision **L** 1565 a vida am *S* (a vida ab **L**)] am vida a **P**

L: 1543 baron 1544 ben o creiratz *et per* (uer?) tot enaissi 1545 co ho] Con el o 1546 guirens navem pro amon espers 1547 si-sso los] sen son li 1548 Qui sus elcel lan uist puiat 1549 auzen] auzem; las] tals 1550 que a] car; bellas] e belas 1551-1552 Comtat lor an canç uenc .i. dia | Que unio de galilea 1556 .viiij.] .uii. 1559-1560 E direm uos aitant deseynhas | Que tenretz ben amerauelas 1561 los] nos; totz vius] euius 1562 los] nos 1564 Ill respondo] Cilh responderon 1566 cill que ayssi aves] cest cauem aissi 1570 si a] a totz

♦ 1547-1548. Conservo l’assonanza di **P**, probabilmente originaria e forse, addirittura, riducibile a rima sulla base della mancata pronuncia delle consonanti finali (cfr. *Introduzione*, § II.3.5). La lezione di **L**, *puiat* mi pare una banalizzazione introdotta da un copista per aggiustare la rima, come dimostra l’ulteriore intervento per cui, al v. 1548, *viro* diventa *an vist*. ♦ 1557. A differenza di Suchier, per il nome proprio di ‘Carino’, lascio la lezione sonorizzata di **P**, *Gari*, accettabile e alternativa alla forma *Carin* che compare in **L**. ♦ 1558. Sia **P** che **L** presentano due lezioni errate: varianti in diffrazione che sembrano evidenziare la presenza di un errore d’archetipo. *L’Evangelium Nicodemi* viene in nostro aiuto: «Inter quos Karinum et Leucium vidimus simul cum eis adesse: et appropinquantes ad nos osculantesque ad invicem, quia cari nostri fuerunt amici, interrogavimus eos» (TISCHENDORF 1853, p. 397). Emerge chiaramente che dietro *lensimon* di **P** e *laucision* di **L** dovesse esserci il nome del fratello di ‘Carino’, ossia *Leucion*. In particolare, nella lezione diffratta di **P**, *lensimon*, è possibile scorgervi un’allusione al padre dei due redivivi, Simeone. ♦ 1565. Accolgo l’emendamento di Suchier: sembra, in effetti, che vi sia stato uno

	«Signori – così dice Levi – crediatelo per certo; come lo raccontano, così è vero, con questo numero ne avrete garanzia.»	1545
<19>	Allora si sono alzati i tre che lo videro ascendere in cielo; ascoltando tutti, raccontano delle storie che furono belle e meravigliose Così raccontano e dicono questo: quando venivano dalla Galilea lungo la riva del fiume Giordano, incontrarono in una bella pianura una grande compagnia di gente, molto più di mille e ottocento persone, tra i quali videro Carino e Leucio, un loro amico. «E vi raccontiamo tali segnali che voi considererete meravigliosi. Noi li bacciammo del tutto vivi e li tenemmo per le mani. “Come è possibile?” Domandammo loro. Loro Rispondono: “Resuscitammo dalla morte alla vita con Gesù Cristo e con tutti quelli che qui avete visto. Cristo è resuscitato con noi, dall’inferno ha liberato tutti i suoi, Adamo e tutti i suoi amici ha dunque condotto in paradiso.	1550 1555 1560 1565 1570

scambio tra le preposizioni *a* (< AD) e *am, amb* (< APUD). L’errore sarà stato generato da uno scambio meccanico intervenuto al momento di apporre il *titulus* alla seconda *a*: cfr. anche lezione di **L**.

Nos autres tugz resuscitem am Cristz en carn, que portassem guerentias d'aquestz afayre; per so venguem en estz repayre. Per ho nom podem mays parlar	1575	
am tota gen d'aquestz afar, mays sol amb aquells que Dieus vol, ni hom no·us ve ayssi co sol.”» Cantz lo pobol au lur razo anc tan espaventatz no fo.	1580	
Meravillos si ayssi es vers que guerentisso aquestz .iij.. Ab tan parletz dons Cayphas		[117a]
am lo pobol e dis: «Aujas, senhors baros, que ieu diray! La veritatz ben tostz sabray e vos autres, si vos volez, si ayssi co diray fazes: prendam de homes que al sebelhir foro d'aquells, que auzem dir;	1585	
fassam querre la soboutura: si[·ls] nos trobam per aventura, totz es fals so quez ant comptatz, et enayssi es bem prohatz: si no·y trobam hos ni carn,	1590	
que sia vers ben es semblan.»	1595	

1575 mays **P**] ges **L S** 1585 ieu **P**] uos **L**, ieus **S** 1592 si·l nos] si nol **P**, si nols **L**, si hos **S**

L: 1572 portassem] portessem 1573 guerentias] Guirentia 1574 Person uenguem en cest repaire con uenguem *scritto a fine rigo con rimando subito dopo* son. 1575 mays] ges 1576 aquells] aquest 1578 no·us ve ayssi] non pot uezer 1579 pobol au lur] poble aus la 1581 si ayssi] saisso 1583 dons] don 1585 baros] baron; jeu] uos 1588 com ieu dirai 1589 prendam de homes] pregam daquest 1590 d'aquells] daquest; auzem] auzi 1591 fassam] fassa 1593 ben parran que digon uertat 1594 es] er 1595-1596 Si carn ni os non i trobam | Ben er de uertat semblan

♦ 1575. Le varianti di **P** ed **L**, *mays* e *ges*, entrambe rafforzativi della negazione, sono del tutto adiafore. In linea coi principî di conservatività espressi nei *Critedi di edizione*, metto a testo la lezione di **P**. ♦ 1585. Suchier mette a testo *ieus* (per *ie·us*) commistionando le lezioni di **P** e di **L**. Le varianti dei due manoscritti, anche isolatamente, sono ugualmente accettabili: in questa sede si mette a testo la lezione di **P**. ♦ 1592. Sia **P** che **L** trasmettono due lezioni alterate, incapaci di soddisfare coerentemente il senso del passo: qui Caifà sta dicendo che, perlustrando la sepoltura di Carino e Leucio, qualora venissero rinvenuti i corpi, verrebbe automaticamente smentita la storia dei tre galileiani. L'eventuale negazione *no* (in *no·l* o in *no·ls*) capovolge del tutto tale prospettiva (e trova piuttosto la controprova al v. 1595: *si no·y trobam*). Suchier emenda *nol* con *hos*, ispirato proprio dal v. 1595 – ed effettivamente in *Lo Génesi* si legge: «E si y trobam los ossos, podem conexer que falcia es aso; e si per aventura no'y trobam ossos ne carn, sera raho aquests sieen creeguts». Se fosse così, anche qui saremmo in presenza di un errore congiuntivo tra **P** ed **L** che potrebbe essere addirittura d'archetipo. Prudentemente potrei ipotizzare un'originario *si·ns hos trobam per aventura*, oppure *si nos hos trobam per ventura*. A ogni modo, ritengo che le lezioni superstiti non siano del tutto errate e che possano essere corrette con qualche accorgimento: il pronome clítico plurale *·ls*, necessario per indicare Carino e Leucio, andrebbe messo dopo la

Noi altri resuscitammo tutti
 con Cristo in carne, in modo da portare
 testimonianza di questo avvenimento;
 così giungemmo in questo asilo.
 Però non possiamo parlare 1575
 a tutte le persone di questo affare,
 ma solo con coloro che Dio vuole
 e non ci si vede come si è soliti”»
 Quando il popolo sente il loro racconto
 mai non fu tanto spaventato. 1580
 È meraviglioso se è vero
 quanto testimoniano questi tre.
 Dunque Caifà parlò
 al popolo e disse: «Ascoltate,
 signori, cosa dirò! 1585
 La verità ben presto saprò,
 e voi altri se volete,
 se fate ciò che vi dirò:
 prendiamo degli uomini che presenziarono
 alla sepoltura di costoro che han parlato; 1590
 facciamo perlustrare la sepoltura:
 se per caso noi li troviamo,
 allora è falso ciò che hanno raccontato,
 e così è ben dimostrato:
 se non vi troviamo né carne né ossa, 1595
 allora è evidente che sia vero.»

congiunzione *si*, mentre va ricostruito il pronome *nos* (forse ridotto a *no* per caduta di un *titulus*).
 Metto a testo *si-ls nos*.

Totz enayssi com Caÿphas ho comandetz, en eys lo pas s'en so triatz .xv. que foro al sebelhir; tostz en lay corro,	1600	
trobero uberta la fossa, no lay trobero carn ni ossa, e d'autras motas, yssamen. D'aqui·s parton de mantenen et an ho al pobol comtatz	1605	
d'aco que an vistz la veritatz. Cantz lo pobol au lur razo, dolens, jratz e marritz so. Entre lur dizo: «Que farem?! Ay las, caytieu! que esdevenrem?!»	1610	
Ab tan Anna e Caÿphas dono cocell en ey lo pas: «Prengam d'omes savis e bos e trametam ad aquels .ij.;	1615	
preguem que ab nos vengon parlar e farem ho ad els comptar. Jozep preguem que ell lay an e Nicodemus yssaman et aquells .iij. que ab els parlero		[117b]
e ganres d'autres que los quieyro.»	1620	

1599 .xv. **L** S] .xij. **P** 1600 *In P segno interpuntivo*: sebelhir . tostz 1603 *In P segno interpuntivo*: motas . yssamen 1613 bos **P**] pros **L** S

L: 1599 s'en so] Son sen 1600 tostz] tot 1601 trobero uberta] Vberta troberon 1605-1606 E son lor otornatz retraire | Que anc negus no fon celaide *Mancano a L i corrispettivi dei vv. 1607-1610.* 1611 Annas 1612 ey] eis 1614 ad aquels] per aquest 1615 que ab] cam 1617 Joseph que el prengon lai lan 1618 yssaman] son comphan 1619 que ab els] cabels

♦ 1599. Suchier mette a testo la lezione di **L**, .xv., che risulta effettivamente confermata dai mss. di *Lo Génesi* (cfr. SUCHIER 1883, pp. 432-433) e soprattutto dalla fonte latina: «Perrexerunt itaque ibidem viri numero quindecim» (TISCHENDORF 1853, p. 398). È possibile che, più o meno consapevolmente, il copista di **P** abbia fatto confusione con i 'dodici' testimoni di Gesù al processo, o che semplicemente sia intervenuto un errore di copia per cui *u* > .ij.. Ritengo abbastanza probabile che Ω leggesse «.xv.»: metto a testo, come Suchier, il numerale di **L**. ♦ 1613. Le varianti di **P** ed **L** sono adiafore. È vero che a volte *savis* si accompagna a *pros* (cfr. vv. 1308, 2190 e 2336), ma la dittologia *savis e bos*, oltre a essere accettabile potrebbe essere addirittura difficilior. A differenza di Suchier scelgo, coerentemente, la lezione del mio manoscritto base.

Non appena Caifà
 lo comandò, immediatamente
 ne vengono scelti dodici che furono
 alla sepoltura; presto verso lì corrono, 1600
 trovarono aperta la fossa,
 non trovarono lì carne né ossa,
 e nient'altro, ugualmente.
 Da qui se ne vanno subito
 e hanno raccontato al popolo 1605
 la verità di quanto hanno visto.
 Quando il popolo sente la loro storia,
 sono addolorati, tristi e impauriti.
 Tra loro dicono: «Cosa faremo?!
 Ahi, lassi, miseri! Cosa diverremo?!» 1610
 Allora Anna e Caifà
 donano subito un consiglio:
 «Prendiamo degli uomini saggi e validi
 e inviamoli da quei due;
 preghiamo che vengano a parlare con noi 1615
 e faremo raccontare questo a loro.
 Preghiamo Giuseppe che vada lì
 e Nicodemo ugualmente
 e quei tre che parlarono con loro
 e molti altri affinché li ricerchino.» 1620

Vet vos que quero l'encontrada
de flum Jorda, e per l'estrada
no los trobo e torno s'en.
Ab tan s'encontro sobdamen
sus e Malec am gran companha, 1625
que passavo per la montanha,
e cantavo per gran dossor
un can novell de gran baudor:
«Resuscitatz es Jhesu Cristz,
car nos, Dieu laus! ho avem vistz. 1630
Layssus el cel s'en es pojatz,
los sieus amics lay a menatz.»
Motz conogro li queredor
d'aquestas gens, dun de pahor
cazegro en terr' ablesmatz, 1635
motz foron tugz espaventatz.
Mays us angels los n'a levatz:
«Levas sus, baros, et anas
a la mayo de Leucion
et a cella de Carion! 1640
Lay trobares so que queres.»
D'aqui parton, lay van ades.
Trobatz los an en lurs mayo[s]
que estavan en orazos;
los messatges lur a comptatz 1645
daus partz lo pobol, e pregatz
que anesso ab ells parlar
e que lur ho an a comptar,
co ill so viu resuscitatz,
e que lur digo veritatz. 1650

1624 sobdamens *con s finale espunta*. 1634 d'aquestas **P**] d'aquellas **L S** 1635 terr' ablesmatz **S** (terra ablesmatz **P**)] terra ablesmatz **L** 1638 E dis lor sus baros anatz **L S** (e dis lor: 'Sus, baros! Anas **S**) 1641 so que **P**] cels qui **L**, cels que **S** 1642 D'aqui **P**] daquis **L S** 1643 mayos **S** (maisos **L**)] mayo **P** 1645 los messatges **P**] lur mesatg¹er **L**, lo messatge **S**; a **P**] an **L S** 1648 an a] ano **P S**

L: 1621 vet] vec 1624 Ab tan] adoncs 1626 que passavo] Que uan cantan *Mancano a L i corrispettivi dei vv. 1627-1628* 1630 E nos trastug auem o uist 1633 conogro li queredor] enconogrol que redor 1634 d'aquestas] daquelas 1635 cazegro] cazon 1637 levatz] leitatz 1640 a cella] ad aicela 1646 e pregatz] an pregat 1648 E com son uiels a totz comtar. *Mancano i vv. 1649-1650*.

♦ 1621. Per l'accettabilità della forma *vet* di **P**, cfr. nota filologia al v. 281. ♦ 1635. Come Suchier, lascio inalterata la lezione di **P** interpretandola come *terr' ablesmatz*. La lezione di **L**, *terra ablesmatz*, senza elisione, è altrettanto accettabile, ma si giustifica pensando a un caso di dialefe in compresenza con il verbo *cazon* (di **L**, appunto), alternativo al trisillabo *cazegro* di **P**. ♦ 1638. È vero che *levas* (di **P**) reitera l'azione del participio *levatz* al v. precedente. In ogni caso accolgo la lezione di **P** che mi sembra accettabile ipotizzando un'ellissi del *verbum dicendi*. ♦ 1641. La variante di **L**, *cels qui* (accolta da Suchier con la modifica grafica *qui > que* per il pronome relativo oggetto), è forse più in linea con la semantica del passo che pressupone un pronome plurale riferito a persone piuttosto che a cose. In ogni caso, la lezione di **P**, *so que*, più generica, è

Eccovi che perlustrano la contrada
del fiume Giordano, e per la strada
non li trovano e se ne tornano.
Allora incontrano improvvisamente
su nel Malec una grande compagnia, 1625
che passava per la montagna,
e cantava con grande dolcezza
un canto nuovo di grande gioia:
«Resuscitato è Gesù Cristo,
perché noi, lode a Dio! lo abbiamo visto. 1630
Lassù in cielo si è levato,
i suoi amici li ha condotto.»
I cercatori riconobbero molte
di queste persone, dunque di paura
caddero a terra sgomenti, 1635
tutti furono molto spaventati.
Ma un angelo li ha sollevati:
«Alzatevi su, signori! E andate
alla casa di Leucio
e a quella di Carino! 1640
Lì troverete quello che cercate.»
Da qui si dipartono e vanno subito lì.
Li hanno trovati nelle loro case
che stavano in preghiera;
hanno riferito loro i messaggi 1645
da parte del popolo, e li hanno pregati
che andassero a parlare con loro
e che gli devono raccontare
come loro sono resuscitati,
che gli dicano la verità. 1650

comunque accettabile. ♦ 1642. Suchier mette a testo la lezione di **L**, *D'aqui:s*, ipotizzando un uso riflessivo di *se partir*. Ritengo l'intervento non necessario dato che il verbo possiede già il significato di 'partire', 'andare via' (*PD*) anche nella sua forma non riflessiva. ♦ 1643. La liceità del plurale *mayos*, restituito già da Suchier, è dimostrata oltre che dalla lezione di **L** anche dalla rima con *orazos* e soprattutto dalla morfologia plurale dell'aggettivo possessivo *lurs*. ♦ 1645. Mantengo il plurale di **P** (confermato, tra l'altro, da **L**), giacché i messaggi che vengono riferiti ai fratelli sono, per l'appunto, due, dal momento che ognuno viene trovato nella propria casa. — A differenza di Suchier non intervengo sulla forma del verbo 'avere', *a*: si tratta di una III p. pl. (in luogo di *an*) in cui si manifesta il tipico fenomeno di *n-caduc*. ♦ 1648. La scrizione di **P**, *ano*, messa a testo da Suchier (e da interpretare come *an o*), non ha senso dal momento che è già presente il pronome prolettico *ho*. Emendo con la più pertinente *an a*: per la locuzione *aver a* cfr. JENSEN 1986, p. 223, § 665.

Amb ells s'en van ses totz bisten
e·sso vengutz de mantenen
a la synagoga, hon ero
essem li malastruc [e] estero.
Tantostz co foron acetatz, 1655 [117c]
lo libri lur an aportatz
hon tota la ley es escricha
per Moÿsen facha e dicha.
Conjuro los li fal juzieu
per totz los sans de domerdieu 1660
e de partz totas las prophetas,
que porten guerentias certas.
Ill non agro comandamen
de Dieu, que parlo am tal gen.
Ginhatz lur an c'om lur aportz, 1665
e per signes mostrar motz fortz,
tencha, pena e pargami,
et escrivian totz enayssi
so que volun auzir comtar,
que non auzo ab ells parlar. 1670
Tantostz lur a hom aportatz
totz cantz que agro demandatz.
Partitz los an, cascu per se:
volran saber per bona fe
so que diran si a .j. semblan. 1675
Ilh comesso escriure ab tan.

1654 e estero] estero **P L S** 1657 es **P**] era **L S** 1662 porten] portes **P**, diguon **L S** 1666 mostrar
P] monstra **L**, mostran **S** 1668 escrivian **P**] escriuon **L S**

L: 1653 hon ero] ontug eron 1655 Tantostz] Can tot 1656 lo libri lur an] Ils an lo libre 1658
Que de la boca dieu fon dicha 1663 Ill] E cil; comandamen] mandament 1665 Ginhatz] Senhat
1668 els escriuon tot en lati 1679 quen non auzo] Car non auzem 1672 totz cantz que agro] a
quo que els an 1673 los] lor; cascu per se] per se cascu 1674 auzir uolon si es tot un 1675 si a
.j.] o de

◆ 1654. Suchier mette un punto fermo alla fine del v. 1653 e isola il v. 1654. Credo, piuttosto, che vi sia un *enjambement* all'interno del distico, dove è presente una relativa costituita da due coordinate apparentemente asindetichiche. Il soggetto di *ero essem* ed *estero* (in pratica una dittologia sinonimica) sono *i malastruc*. È probabile che le due coordinate fossero legate in origine da una congiunzione venuta meno in fase di copia (*eestero* > *estero*): reintegro dunque la congiunzione mettendo a testo *e estero*. ◆ 1657. Le varianti di **P** ed **L**, rispettivamente *es* ed *era*, differenti voci verbali di *eser*, sono concretamente ammissibili: per fedeltà al mio manoscritto base, accolgo la lezione di **P**. ◆ 1662. Suchier accoglie la lezione di **L**, *diguon*, in alternativa a *portes* di **P**. In effetti, la sintassi della proposizione finale introdotta da *que* (e con verbo reggente al presente indicativo) presuppone l'uso di un congiuntivo presente alla III p. pl. (cfr. *Conjuro los*, v. 1659), mentre *portes* è la III p. sing. del cong. imperfetto. Ricordo, però, che ai vv. 17-18 di *Sens e razos* si legge: «la premieyra·s de las prophetas / que porto guerentias certas», e ciò mi convince della genuinità del verbo *portar*. Basta dunque ricostruire la forma corretta: probabilmente *porten*. ◆ 1666-1668. Nonostante l'incarceratura sintattica del passo, mantengo inalterata la lezione di **P** che risulta comunque perspicua e accettabile.

Vanno con loro senza esitazione
 e sono giunti subito
 alla sinagoga dove erano
 insieme, e dove stavano, i miserabili.
 Non appena si sedettero 1655
 gli hanno portato il libro
 in cui è scritta tutta la Legge
 fatta e detta da Mosé.
 I falsi giudei li fanno giurare
 per tutti i santi del Signore Iddio 1660
 e in nome di tutti i profeti,
 che riferiscano testimonianze sincere.
 Loro non ebbero ordine
 da Dio di parlare con tale gente.
 Hanno loro indicato che gli si porti 1665
 inchiostro, penna e pergamena,
 per mostrare segni molto chiari,
 affinché scrivessero esattamente
 ciò che quelli vogliono sentire raccontare,
 giacché non osano parlare con loro. 1670
 Presto gli si portò
 tutto quanto ebbero domandato.
 Li hanno separati, ciascuno per sé:
 vorranno sapere in verità
 se ciò che diranno coincide. 1675
 Loro cominciano pertanto a scrivere.

Cantz cascus ac escrigz e fagz, ayso vos dic per atrazagz, anc motz ni letra ni razo no-y trobero, car no y fo,	1680	
ni ren del mon deszacordan; anc mays no vis ren ta se[m]blan. Que en .j. pongz et .j ^a . hora senes bisten et ses demora agron escrigz si que ‘Amen’	1685	
dizon essems al fenimen. Carius rendetz ad Annas e Leutius a Caÿphas lurs cartas e sso s’en anatz en lur alberc, e retornatz.	1690	
Ill desplego de manten las cartas e privadamen las comesero a legir. Doncs lo pobol lur pres a dir: «En aut liges si que l’aujam la veritatz e la sapiam.	1695	[117d]
Nom puesca esser resconduda la veritatz ni cofunduda. Nom potz ja may esser celatz so que vos aves mal hobratz.»	1700	

1681 ni ren **P**] en ren **L S** 1682 semblan *S* (*semblant L*)] seblan **P** 1690 In **P** segno interpuntivo:
alberc . e ; lur alberc **P**] lors albercs **L S** 1695 si quel **P**] que tug **L S**

L: 1677 E quant quetz ac son escrig fait 1681 ni ren] En ren 1682 anc non uis mais 1683 Que
en .j. pongz] En .i. pung 1687 rendetz ad] reddet lescrig ad 1689 ab lors cartas sen son anat
1691 Ill] Cils 1692 las] Lurs 1694 Doncs] E 1696 la] que

♦ 1681. A differenza di Suchier, che accoglie la lezione di **L**, metto a testo la lezione di **P**, *ni ren*,
ove la congiunzione *ni* prosegue coerentemente l’andamento polisindetico del v. 1679. ♦ 1682. In
P è presente un chiaro errore di copia dovuto probabilmente alla caduta di un *titulus*: emendo
seblan con *semblan*. ♦ 1690. Mantengo la morfologia singolare di **P**, *lur alberc*, comunque
accettabile all’interno del passo: è possibile che *alberc* individuï il medesimo luogo fisico in cui
soggiornano i due fratelli durante la loro permanenza a Gerusalemme, oppure, qualora *alberc*
abbia il significato di ‘casa, residenza privata’, si potrebbe trattare di un singolare generico: «e se
ne sono andati ognuno a casa propria». ♦ 1695. La variante di **L** (accolta da Suchier) è adiafora a *si*
que l’ di **P**. Si mette qui a testo la lezione del ms. parigino.

Quando ciascuno ebbe scritto e terminato,
 ciò vi dico con certezza,
 mai parola, lettera o racconto
 non vi trovarono, giacché non vi era, 1680
 né nulla al mondo discordante;
 giammai si vide nulla di talmente simile.
 E in un ora e un quarto
 senza esitezione e senza pausa
 ebbero scritto finché ‘Amen’ 1685
 dicono insieme alla fine.
 Carino rese ad Anna
 e Leucio a Caifà
 le loro carte e se ne sono andati
 e sono tornati nei loro alberghi. 1690
 Essi sfogliano immediatamente
 le carte e in privato
 le cominciarono a leggere.
 Allora il popolo comincia a dire:
 «Leggete a voce alta così che ascoltiamo 1695
 e conosciamo la verità.
 Non può essere nascosta
 né celata la verità.
 Non può giammai essere celato
 quanto voi avete fatto di male.» 1700

- <20> Ab tan li duy enganador,
 que del pobol agron pahor,
 lur escrig redo a Rabi,
 l'autre [ad] Addas, e dis ayssi:
 — Ieu Carinus e nom de Dieu 1705
 que levero en cros Juzieu,
 comensi a dir ma razo,
 hon non aura si vertatz no,
 e diray meravillas tals
 quez anc no fes nulls homs carnals. 1710
 Cant nos siam e fuoc puden,
 en tenebras et en ifern,
 ples de dolor e de sospir,
 de mantenen vim resplandir
 desobre nos motz gran clardatz, 1715
 don l'enemics fo motz iratz,
 et Ifern totz en tremoletz,
 de gran pahor totz en crolletz.
 Ab tan auzim una outra vos,
 de Cristz que fo mortz en la cros, 1720
 que dis aychi a l'enemic:
 «Hobri·m las portas, que jeu t'o dic,
 de yfern, car lay intrara
 lo rey de gloria que venra.»
 Ab tan *Sathan*, lo ducs de mortz, 1725
 cant ac auzitz cridar ta fortz,
 fugi atras esbalauzit, [118a]
 espaventatz, espahoritz.

1701 Sotto la **A** si legge chiaramente la lettera guida per il rubricatore: a. 1704 ad **L S**] manca a **P** 1710 fes **P**] vi **L S** 1715 motz aggiunto in interlinea. 1717 la r di entremoletz è aggiunta in interlinea. 1719 In **P** è presente il segno di paraph: ¶[Ab; outra **P**] auta **L S** 1721 al **P**] o **L S** 1722 Hobrim **P**] Ubretz **L S**; que jeu to dic **P**] queus o dic **L S** 1723 lay **P**] lains **L S** 1725 *Sathan*] Ifern **P L S**; In **P** vi è un segno interpuntivo in cesura dopo *Jfern*. 1727 Segno interpuntivo prima di fugi a cominciamento di colonna.

L: 1702 que] car 1705 Carinus 1706 que] qui 1707 comens a dire 1709 tals] grans 1710 canc nuls hom noui tals semblans 1711-1712 Can nos eram tug en ifern | en tenebras en fuoc pudent 1713 ples] plen 1716 don fon lenemic espauentat 1717 Ifern totz] tot ifern 1718 en-crolletz] sen crotler 1720 que fo mortz] ques mortz fon 1723 Differn que lains intrara 1724 de gloria que] del cel caissi 1726 ac auzitz] auzi; ta] aitant

♦ 1704. In **P** manca la preposizione prima di *Addas*: sulla scia di Suchier e del ms. **L**, reintegro a testo *ad*. ♦ 1710. Suchier preferisce accogliere la lezione di **L**, con la voce del verbo *vezet*: ‘che nessun uomo mai non vide’. In effetti appartiene a *Sens e razos* l’allusione ai *verba sentiendi* in contesti del genere, ove si allude alla meravigliosità delle azioni di Cristo. La lezione di **P** è però confermata dal ricorso quasi cristallizzato dell’espressione, che si trova già ai vv. 80 e 412, «que no fes hanc lunh homs carnals». Lungi da essere una banalizzazione, la variante di **P** risulta dunque confermata dall’*usus* dell’autore-traduttore. ♦ 1719. Mantengo a testo la variante grafica di **P**, *autra* per *auta* ‘alta’ (cfr. v. 1953). La *scripta cum liquida* potrebbe costituire una sorta di ipercorrettismo che lascia intravedere un contesto fonetico-grafico in cui è attivo l’indebolimento della *r*. ♦ 1721-1722. Suchier mette a testo: «que dis aychi: ‘O enemic, / ubretz las portas, queus o

- <20> Allora i due ingannatori,
 che del popolo ebbero paura,
 consegnano il proprio scritto al rabbino,
 l'altro ad Addas, e dice così:
 — Io, Carino, in nome di Dio 1705
 che i Giudei levarono in croce,
 comincio a riferire la mia storia,
 che non avrà nulla se non verità,
 e dirò tali meraviglie
 che non fece mai alcun uomo. 1710
 Quando noi eravamo nel fuoco puzzolente,
 nelle tenebre e nell'inferno,
 pieni di dolore e di sospiri,
 improvvisamente vedemmo risplendere
 sopra di noi una grande luce, 1715
 per cui il nemico fu molto irato,
 e Inferno tutto ne tremò,
 e per la gran paura tutto crollò.
 Allora sentimmo una voce alta,
 di Cristo che morì in croce, 1720
 che disse così al nemico:
 «Aprimi i portoni dell'inferno,
 ché io te lo dico, perché lì entrerà
 il re di gloria che giungerà.»
 Allora *Satana*, il duca della morte, 1725
 quando ebbe sentito gridare tanto forte
 fuggì indietro sgomentato,
 spaventato, impaurito.

dic» (SUCHIER 1883, p. 51), accogliendo alcune lezioni di **L**: *O* (eclamazione vocativa), il verbo *ubretz* e la relativa incidentale *queus o dic*. In questa sede preferisco rimanere fedele al ms. **P**, la cui lezione complessiva mi sembra in ogni caso accettabile: cfr. anche vv. 1956-1958. ♦ 1723. Suchier accoglie la lezione di **L**, *lains*, alternativa a *lay*, probabilmente perché reputa il verso ipometro. Immaginando dialefe in *de'yfern*, preferisco mantenere la variante di **P**. ♦ 1725. I due testimoni manoscritti leggono *Ifern*, ugualmente accolto da Suchier. Credo, piuttosto, che siamo in presenza di un eclatante errore d'archetipo, per fortuna facilmente emendabile. Il *ducs de mort(z)* dovrebbe essere in effetti 'Satana' e non la personificazione di Inferno: si veda il v. 1824. A corroborare la mia ipotesi interviene l'*Evangelium Nicodemi*: «Tunc Satanus dux mortis» (TISCHENDORF 1853, p. 401). Cfr. anche CRAVERI 2005³, p. 371: «Ed ecco sopraggiunse Satana, il signore della morte, che fuggiva atterrito, e disse ai suoi ministri e all'Inferno».

	A comandatz a·ssos menistres que vi espaventatz e tristes:	1730
	«Li mieu ministre say venes, las portas motz fortz clauzes, barras de fer vos y pauzas, gardas las be, no·us en partas! No say intre aquestz per re, que senher de mal e de be!»	1735
	Adoncs Ifern e sieu ministre, desconortatz, marrit e triste, las portas clausero motz fortz, tug udolo de desconortz.	1740
<21>	Ab Ifern parla lo Sathan: «Ifern, jeu te dic e·t coman que estias aparelhatz de recebre et acermatz aqueu que jeu y trametray.»	1745
	Ifern respon: «Co ho faray, si cell m'aduzes que jeu auzi cridar, don totz estrementi? Fills es de Dieu omnipoten, destruïra te veramen.	1750
	Per sol la vos que nos auzim de pahor totz estrementim; que farem doncs cantz ell venra?	

1732 las **P**] totas *S* 1736 c'assi apoderatz i ve *S* (Caissi apoderatz iuen **L**) 1742 e·t *S*] e te **P**
1745 aquels **P L**] aqueu *S*; y **P**] te **L S** 1750 destruire **P**] e destruire **L S**

L: 1729 A comandatz] Donc comandet 1731 ministre] ministres 1732 totas las portas mi
clausetz 1733 ferre i pausat] *Il v. 1734 manca ad L* 1737 siei ministres 1738 marritz e tristes
1742 jeu te dic e] dis el ieu 1743 Questias 1747 si cell] saquel 1749 Fills es] Cel es fil 1752
tug de paor

♦ 1732. Suchier accoglie da **L** l'aggettivo indefinito *totas* (ma in **L** è *totas las*), con cui sostituisce l'articolo *las* di **P**. Qui, in virtù dei principi di conservatività del manoscritto base, mantengo inalterata la variante di **P**. ♦ 1736. Il verso trådito da **L** e accolto da Suchier è forse più coerente al dettato testuale. Ciononostante, la lezione di **P**, *que senher de mal e de be* (con ellissi del verbo *eser*), in riferimento a Cristo che giunge tonante negli inferi, non mi sembra del tutto inappropriata. Inoltre, al di là della sua presenza nell'ipotetico **Ω**, credo che il v. contenuto in **P** dia prova di una consapevole scelta teologica antimanichea e dunque anticatara. ♦ 1742. Un intervento minimo permette di ristabilire la corretta misura metrica: come Suchier riduco a clítico il pronome *te*: metto a testo *e·t*. ♦ 1745. Sia **P** che **L** conservano la forma plurale del dimostrativo, *aqueus*, mentre ci aspetteremmo un singolare. Suchier emenda, mettendo a testo *aqueu*. L'errore è forse spiegabile per attrazione con la forma *aqueus* dell'altro dimostrativo. Accolgo la correzione di Suchier. — Mantengo a testo la variante di **P**, *y*, che – oltre a essere accettabile – mi sembra difficilior rispetto al pronome personale *te* di **L** accolto da Suchier. ♦ 1750. La lezione di **P** risponde al metro dell'*octosyllabe*: *destruire* infatti è quadrisillabo e non trisillabo come crede Suchier, il quale accoglie a testo la congiunzione *e* di **L**. Cfr. anche v. 1754.

	Ha ordinato ai suoi ministri	
	che vide spaventati e tristi:	1730
	«Ministri miei, venite qui,	
	chiudete le porte molto forte,	
	ponetevi barre di ferro,	
	custoditele bene, non allontanatevi!	
	Costui non entri qui affatto,	1735
	che è signore del male e del bene!»	
	Allora Inferno e i suoi ministri,	
	sconfortati, smarriti e tristi,	
	chiusero le porte molto forte,	
	tutti urlano per lo sgomento.	1740
<21>	Satana parla con Inferno:	
	«Inferno, io ti dico e ti comando	
	che tu stia pronto	
	preparato a ricevere	
	colui che io ti invierò.»	1745
	Inferno risponde: «Come farò,	
	se mi conducete quello che io sentii	
	gridare, per cui tutto trasalì?	
	È figlio di Dio onnipotente,	
	ti distruggerà veramente.	1750
	Con la sola voce che noi udimmo	
	di paura tutti trasalimmo;	
	cosa faremo allora quando egli verrà?	

Ses pec totz nos destruire!
 No say lo adugas, fortz t'en prec, 1755
 que tugz serem destrugz ses pec!
 Am sol la vos <uos> nos a cassatz
 e me e te espaventatz;
 cant el venra, nos lo veyrem,
 penra nos e trastugz serem 1760
 pres e destrugz per sa vertutz:
 nostre poder avem perduetz!»
 Lo Sathan respos ad Ifern: [118b]
 «Companh, non ajas espaven!
 Co us autres es homs mortals, 1765
 be sapias, et es carnals.
 Ieu lo fis penre al[s] juzieus,
 batre, ferir ad eyss lo cieus;
 us sieus decipols lo vendetz,
 per .xxx. deniers lo donetz. 1770
 Homs es mortals, e ver t'o dic,
 car jeu l'auzi dir .j. prezic;
 cantz el fom pres e [fon] liatz,
 tristz fo, so·tz dic, et esmagatz;
 pahor li fes la mortz motz gran, 1775
 per que non ajas espavan
 per luy, cant el say intrara,
 que ja lunh mal no nos fara.»

1754 totz **P**] trastotz **L S** 1757 vos nos **L S**] uos uos nos **P** 1759 ueyrem **P**] uolrem **L** (volrem **S**)
 1760 penra nos e **P**] penre et nos **L S** 1762 auem **P**] aurem **L S** 1767 als **L S**] al **P** 1773 e fon
 liatz **L S**] eliatz **P** 1774 tristz fo sotz dic **P**] trist son dis el **L S**

L: 1754 destruire] cofundra 1755 lo adugas] lenuies 1762 avem] aurem 1765-1766 ben sapias
 cōmes mortals | E co us autes es carnals 1769 decipols] discipol 1770 Trenta deimiers ellur
 rendet 1771 hom 1774 esmagatz] esmaniatz 1775 mortz] mort 1776 non ajas espavan] not
 anar doptan 1777 per] de; say intrara] sains uenra 1778 lunh] nulh

♦ 1754. Per *destruire* quadrisillabo, cfr. nota al v. 1750. È dunque insensata la proposta di Suchier di mettere a testo la variante di **L**, *trastotz*, in luogo del monosillabo *totz* di **P**. ♦ 1757. Il verso è ipermetro in **P** a causa di un evidente errore di duplicazione del pronome di 2^a persona plurale (cfr. *uos uos nos*) non presente in **L**. ♦ 1759-1760. Suchier accoglie le varianti di **L** ed edita: «cant el venra, nos lo volrem / penre, et nos trastugz serem / pres e destrugz per sa vertutz» (SUCHIER 1883, p. 52), adducendo un dettato più in linea con la fonte latina: «ne dum velimus eum capere captivemur ab eo» (TISCHENDORF 1853, p. 402). In effetti è possibile che il ms. Harley 7403, proveniendo da un'area più periferica, conservi lezioni più genuine: questo potrebbe essere il caso. A ogni modo, preferisco seguire in questa sede il codice **P**, che presenta un dettato comunque accettabile: interpreto *nos lo veyrem* come incidentale dal significato 'noi lo vedremo, lo appureremo', e immagino una duplicazione del verbo *prendre* con valore enfatico (*penra nos, sareem pres*). ♦ 1762. In linea con la lettura dei vv. precedenti, Suchier mette a testo la variante di **L**, *aurem*, in coordinazione asindetica col futuro *sareem* del v. 1760. Io interpreto il v. 1762 come una sorta di considerazione finale, in cui l'uso del passato prossimo (*avem perduetz*) sancisce l'immediatezza reale con cui Inferno ammette di perdere la propria potenza. Cfr. anche v. 1820. ♦ 1767. *juzieus* è senz'altro plurale. Per la preposizione articolata, emendo l'errore morfologico restituendo a testo la forma *als*: cfr. anche v. 330. ♦ 1773. Il manoscritto base presenta un verso ipometro: è possibile che la lezione contenuta in **L** (*e fon liatz*), con reiterazione del perfetto di

Senza dubbio tutti noi distruggerà!
 Non condurlo qui, forte te ne prego, 1755
 che tutti saremo distrutti sicuramente!
 Con la sola voce ci ha colpiti
 e ha spaventato sia me che te;
 quando egli verrà, noi lo appureremo,
 ci prenderà e tutti saremo 1760
 catturati e distrutti dalla sua virtù:
 il nostro potere abbiamo perduto!»
 Satana rispose ad Inferno:
 «Compagno, non avere spavento!
 Come qualsiasi altro è uomo mortale, 1765
 sappilo, ed è carnale.
 Io lo feci catturare ai giudei,
 battere, ferire ai suoi stessi fedeli;
 un suo discepolo lo ha venduto
 e donato per trenta denari. 1770
 È uomo mortale, lo dico sul serio;
 infatti io lo sentii pronunciare una preghiera:
 quando lui fu preso e legato,
 fu triste, così ti dico, e impaurito;
 la morte gli fece una grande paura, 1775
 perciò non avere spavento
 di lui, quando egli qui entrerà.
 ché mai alcun male non ci farà. »

eser – accolta anche da Suchier – sia in realtà un intervento seriore di un copista che ha voluto risolvere l'aporia metrica nel modo più economico. Quale che sia la verità filologica, ritengo l'integrazione di *fon* comunque verosimile: metto dunque a testo *e fon liatz*. ♦ 1774. La lezione di **L** (accolta da Suchier) presuppone un discorso in prima persona che risulta più in linea con il *Descensus B*: «inoltre è un uomo che teme molto la morte, perché, nella paura, ha detto: “Triste è l'anima mia fino alla morte”» (CRAVERI 2005³, p. 372), con riferimento a *Mc.* 14,34 e *Mt.* 26,38. In ogni caso la prassi traduttiva dell'autore di *Sens e razos* conosce diversi casi di rielaborazione di frasi dirette in forma indiretta: in linea con il mio ms. base, conservo la lezione di **P**.

Ifern respon a l'enemic:
 «Be sapias, e ver t' o dic, 1780
 si so es cell que Lazer mi tolc
 estiers mon gratz, cora si volc,
 e l'en portetz plus leu assatz
 que no fay l'aygla .j. pollatz,
 escarnitz jes e cofondutz, 1785
 ses pec seras ades destrugz;
 que el es homs essem e Dieus,
 lo cel, la mar, lo mons es cieus.
 Deceuputz jestz, que fol as fagz,
 que aysso es cell per atrasagz 1790
 que attendo trastugz li sans.
 Perduetz avem a mo semblans
 nostra forssa, nostre poder;
 que aysso es el, sapchas e ver.
 Tu lo cugiestz aver perduetz, 1795
 pos a la mortz l'aguistz adugz;
 ben es vertatz que morir potz
 segon que es homs, mays tu, fol, glotz,
 non conoguistz be sa bontatz: [118c]
 fills es de Dieu de majestatz. 1800
 Non sabs tu doncs be veramens,
 so es cell que Adam atens,
 que moren deu aucire mortz
 e tom poder tolre trastotz.
 Segon que es homs ses pec morra, 1805
 segon que es Dieus suscitara
 de mortz a vida veramens,
 las prophetas ne so guirens.»

1789 que fol L (que fols S)] fol que P 1795 perduetz P] destrug L S 1799 be sa bontatz P] sa deitat L S 1801 ueramens P] uerament L S 1802 atens P] atent L S 1804 trastotz P] per fort L S

L: 1781 cell que] el qui 1782 estiers] ultra; cora si] cant el se 1786 E senes pec iest deceubutz
 1787 que] car 1788 lo mons] el mon 1790 que aysso] car so 1794 que aysso es el] Caisso es cel
 1795 Tu lo] que tu 1796 pos] can 1797 ben] et 1798 que es] ques 1802 so] Saisso; que Adam]
 cadam

♦ 1789. Come Suchier, e sull'eseempio di L, con una semplice inversione di termini (*fol que > que fol*) ristabilisco la giusta sintassi de costrutto *faire que* 'comportarsi da' + complemento predicativo (cfr. JENSEN 1993, § 21, p. 8), peraltro già in anastrofe. Ricostruendo: *as fagz que fol*. Secondo JENSEN 1986, § 61, p. 19, l'aggettivo nominativo svolge una funzione di soggetto: Suchier, così, emenda l'ipotetico errore morfologico mettendo a testo *fols* (e si noti che l'espressione ricorre in Peire Cardenal, *Iesu Crist, nostre salvaire* (BdT 335.27, v. 162). A mio avviso il problema non si pone qualora venga interpretato *fol* come un soggetto plurale dal valore universale; inoltre, considerando quanto afferma JENSEN 1986, § 423, pp. 141-142, («Not surprisingly, this condensed syntactical structure soon came to be misunderstood»), è possibile che il copista di P abbia consapevolmente usato un caso oggetto singolare dal valore neutro. ♦ 1795. P ed L conservano due varianti adiafore: Suchier mette a testo *destrug* di L (forse per la rima con *adugz* o perché testimoniato da *Lo Génesi*), ma credo che *perduetz* vada bene sia metricamente che semanticamente. *Perdre* assume qui una valenza fattitiva: significa 'fare perdere', quindi

Inferno risponde al nemico:

«Sappi, ti dico il vero, 1780
che se questi è colui che Lazzaro mi tolse
contro la mia volontà, quando volle così,
e se lo portò via più facilmente
di quanto non faccia l'aquila con un pollo,
allora tu sarai gabbato e perduto, 1785
senz'altro sarai presto distrutto;
ché egli è insieme uomo e Dio,
il cielo, il mare, il mondo sono suoi.
Sei rovinato, ti sei comportato da stolto,
che questi è di certo colui 1790
che attendono tutti i santi.
Abbiamo perso, a mio avviso,
la nostra forza, il nostro potere;
perché costui è quegli, sappilo invero.
Tu pensasti che egli abbia perso, 1795
poiché lo conducesti alla morte;
è ben vero che può morire,
dato che è uomo, ma tu, pazzo, miserabile,
non conoscesti bene la sua bontà:
è figlio di Dio onnipotente. 1800
Non sai dunque che in verità
questi è colui che Adamo attende,
che morendo deve sconfiggere la morte
e togliere per intero il tuo potere.
Dato che è uomo sicuramente morirà, 1805
dato che è Dio resusciterà
veramente dalla morte alla vita,
i profeti ne sono testimoni.»

‘distruggere’. ♦ 1799. La lezione di **L** viene accolta da Suchier (e cfr. anche *Lo Génesi*, in SUCHIER 1883, pp. 442-443), e in effetti sembra più in linea con il senso del passo. Qui metto a testo la variante di **P**, forse frutto di banalizzazione ma comunque semanticamente accettabile. ♦ 1801-1802. A differenza di Suchier, che accoglie le varianti grafiche di **L**, *verament : atent*, conservo i rimanti di **P**, *veramens : atens*. ♦ 1804. Le varianti di **P** ed **L** sono perfettamente adiafore: diversamente da Suchier mantengo la lezione del mio manoscritto base.

	Ad Ifern respon lo Sathan:		
	«Ifern, non ajas espavan,	1810	
	mas aparella ti ades		
	de recebre que ja es pres;		
	venra, que mortz es en la cros,		
	e dic t'ò be totz ad estros:		
	nom potz esser tornatz atras	1815	
	que no venga en eys lo pas.»		
	Ab tan Ifern a respondutz:		
	«Ieu e tu serem cofundutz;		
	nostra honor, nostre poder		
	avem perduz, sapias e ver.»	1820	
⟨22⟩	Cantz Adam au la contenso		
	que fan essem li duy gloto,		
	dis al Satan en autz motz fortz,		
	a l'enemic: «Senher de mortz		
	que me enganiestz e·m deceupistz	1825	
	e paradis tu mi tolguistz,		
	puy m'aduysistz en ta preyo,		
	cantz jeu fis la menespreyo,		
	enganatz jestz e deceuputz,		
	sempre seras tostz cofondutz.	1830	
	Qui me formetz, ve ti que ve!		
	Per mi jestz mortz, que ayssi cove		
	que mi traga de ta preyo,		
	e·m menara a guerizo.		
	Enganatz jestz que m'enganiestz,	1835	[118d]
	e cofundutz que·m cofondiestz.		

1818 sare[m] P] em doncs L S 1819 honor P] forsa L S 1823-1824 dis al Satan en aut mot fortz, | a l'enemic: «Senher de mortz] Dis al satan senher demortz | Alenemic en autz motz fortz P, dis al Satan en aut mot fort | O enemic seynher de mort L S

L: 1810 ajas espavan] tes pautes tant 1812 que ja es] cara nem 1814 t'ò] te 1816 que no venga] Caras venra 1820 sapias] sot dic 1821 Cant 1825 que me] quem 1827 preyo] maiso 1828 jeu fis] ac facha 1830 tostz] totz 1832 que ayssi] ad el 1833 traga] traia 1834 menara] conduchas; guerizo] guiziron 1835 que] qui

◆ 1818. A differenza di Suchier, che mette a testo la variante di L (forse per l'accordo temporale con il v. 1820, ove compare *avem*), preferisco mantenere la lezione di P (*sarem*), ugualmente accettabile se si pensa all'accostamento tra futuro e passato prossimo nell'*usus* del testo di *Sens e razos* tradito da P: cfr., ad es., i vv. 1760-1762. ◆ 1819. È vero che al v. 1793 compare la dittologia *forssa – poder*, ma a maggior ragione la variante di P, *honor* (in alternativa a *forssa* di L), risulta a mio avviso *difficilior*. Inoltre nella fonte latina si legge: «Ego denique deiectus et sine honore manebo» (TISCHENDORF 1853, p. 403). ◆ 1823-1824. Il distico conservato in P presenta un chiaro problema d'accordo col v. 1825, in cui è presente una proposizione relativa che si riferisce a 'Satana', il signore della morte con cui Adamo comincia a parlare in prima persona. L presenta un andamento più corretto, del tutto accolto da Suchier nella sua edizione. In questa sede accolgo l'inversione tra i sintagmi in rima, *en aut mot fortz* e *senher de mortz*, in grado di restituire il senso al passo; quanto alla scelta tra la preposizione articolata (*al*) o la particella vocativa (*o*), resto fedele al dettato testuale di P. Il v. 1824 è infatti divisibile in due emistichi, il primo dei quali reitera asindeticamente il complemento di termine già presente nel v. precedente (*al Satan... a*

Ad Inferno risponde Satana:	
«Inferno, non avere paura,	1810
ma preparati adesso	
a ricevere colui che già è catturato;	
è morto sulla croce,	
è arriverà a breve:	
non può tornare indietro	1815
chi è appena giunto qui»	
Allora Inferno ha risposto:	
«Io e te saremo distrutti;	
il nostro governo, il nostro potere	
abbiamo perso, sappi, per vero.»	1820
<22> Non appena Adamo ascoltò la disputa	
tra i due furfanti,	
disse a Satana a voce alta,	
al nemico: «Signore della morte	
che mi ingannasti e mi rovinasti	1825
e del paradiso tu mi privasti,	
poi mi conducesti nella tua prigione,	
quando io feci il mio errore,	
sei ingannato e rovinato,	
e presto sarai per sempre distrutto.	1830
Colui che mi credè, eccoti che giunge!	
Per me sei morto, che così conviene	
che mi tragga via dalla tua prigione,	
e mi condurrà alla salvezza.	
Tu che mi ingannasti sei ingannato,	1835
tu che mi distruggesti sei distrutto.	

l'enemic), mentre nel secondo stichio comincia il discorso diretto (cfr. anche la lettura dei vv. 1721-1722). Forse, anche alla luce di *Lo Génesi*, si potrebbe ricostruire: **tu, enemic, senher de mortz*, che crea anafora a distanza col v. 1837. La *O* di **L** potrebbe essere una banalizzazione che ricorre nuovamente proprio al v. 1837 (ove *Lo Génesi* ha «Tu, enemic», come **P**).

Tu, enemic, em breu perdras
 tota la forsa que tu as.
 Morta es mortz e vida vieu
 et es tornada es·som briu. 1840
 Per mortz es vida reviscudada,
 tu mortz jestz tota cofonduda.»
Cantz an auzitz li autre Sans
 de Adam, co parla am lo Satans
 ta fortz, tan autorosamen, 1845
 tugz n'agro gran esbaudimen.
 Coforto si en la paraula
 e no la tengro ges a faula.
 Tugz s'aiusto deviro ell,
 car s'en cuio yssir ab ell. 1850
 Cant Adam nostre payre vi
 tan gran companha entorn si,
 de pietatz pres a plorar
 e motz fortmens meravilhar
 si so yssitz trastugz de se 1855
 aquells que vi deviro se.
Ab tan apella so fill Setz,
 sel que em paradis evietz
 per querre d'oli don fo oyng,
 can fo malautes et engoys. 1860
 «Digas mi, filhs, e que ti dis
 cell que gardava paradis?»

1843 .Sans. *tra due punti in P* 1854 fortmens **P]** fort a **L**, fortz a **S** 1859 fo oyng **P]** fos untz **L S**
 1860 engoys **P]** engruntz **L S**

L: 1837 Tu] O 1840 tornada es en son espriu 1842 confuda 1844 Cadam parlaua al satans
 1847 la] sa 1848 e] que; ges] pas 1850 s'en cuio] nespero 1852 companha] mainada 1854
 meravilhar] meravelar 1856 deviro] environ 1859 d'oli] oli

♦ 1854. Suchier preferisce accogliere la variante adiafora di **L** che conserva la preposizione *a* (nel sintagma *a meravilhar*), in grado di duplicare la sintassi esplicita del sintagma *prendre a* del v. precedente. In questa sede preferisco rimanere fedele a **P**, supponendo una sorta di ellissi della preposizione nella seconda occorrenza. ♦ 1859-1860. Il distico potrebbe essere rimaneggiato: i rimanti (*oyng : engoys*) apparentemente sono solo assonanti. Suchier scavalca il problema accogliendo a testo le lezioni di **L** (*untz : engruntz*), a mio avviso non originali e, anzi, frutto correttivo da parte di un copista incapace di leggere e interpretare correttamente la rima presente nell'antigrafo, di sicuro più vicina alle lezioni superstiti di **P**. La rima sarebbe ritrovabile interpretando *oyng* (< UNCTUM) con suono affricato finale e nasale ammutolita in coda sillabica; per l'appianamento tra *-ch/-g* e *-tz/-s* cfr. *Introduzione*, § II.3.5.

Tu, nemico, a breve perderai
 tutta la forza che possiedi.
 La morte è morta e la vita vive
 ed è tornata nel suo vigore. 1840
 Con la morte la vita è rinata,
 mentre tu, morte, sei del tutto distrutta.»
 Quando gli altri santi sentirono
 Adamo, come parla con Satana
 tanto forte, con tanta fermezza, 1845
 tutti ne ebbero grande gioia.
 Trovano conforto nella parola
 e non la considerano affatto falsa.
 Tutti si riuniscono introno a lui,
 perché pensano di uscirsene con lui. 1850
 Quando nostro padre Adamo vide
 una tale compagnia attorno a sé,
 di pietà cominciò a piangere
 e a stupirsi fortemente
 se sono generati tutti da lui 1855
 quelli che vide intorno a sé.
 Allora chiama suo figlio Seth,
 colui che inviò in paradiso
 per chiedere l'olio di cui fosse unto,
 quando fu malato e sofferente. 1860
 «Dimmi, figlio, cosa ti disse
 colui che custodiva il paradiso?»

	Seth rispose e disse così, e tutti i santi lo sentirono: «Giunsi alle porte del paradiso e gridai che qualcuno mi aprisse. Allora giunse a me san Michele, che il re del cielo mi inviò. “Seth – così mi disse – tu vai cercando per tuo padre un unguento che è buono e † [...] † ma non è possibile averlo; ma presto accadrà che egli avrà quest’olio. Ciò avverrà quando il Signore Iddio invierà nel mondo il suo caro figlio, per redimere tutti i suoi fedeli. Costui ci salverà tutti. Allora avrà veramente quell’olio che egli va chiedendo.”»	1865
<23>	Dunque avanzò un saggio santo e disse: «Ora ascoltate, compagni! Mentre io vissi nel mondo, io profetizzai, guidato dallo Spirito Santo, che nell’inferno tutti i santi avrebbero visto una bella luce; quelli che sarebbero stati tristi ne avrebbero avuto una grande allegria.»	1870
		1875
		1880
		1885

probabile errore di copia di **P** invertendo i grafemi predisposti alla resa della nasale palatale: emendo *rehney* con *renhey*. ♦ 1886. La differenza principale tra **P** ed **L** è rappresentata dal contrasto tra *lo cal* e *que*, a cui si lega – secondariamente – l’alternativa tra *tugz* e *trastug*. Nonostante l’andamento sintattico di **P** sia più incerto, ne mantengo la lezione supponendo la caduta di *que* (preservata da **L** ma in un contesto banalizzato). Metto a testo *lo cal que* da intendere come semplice congiunzione subordinante ‘che’. ♦ 1887. Per la presente edizione seguo il ms. **P**, ove si legge *bella*. Suchier metteva a testo la variante adiafora di **L**, *mot gran* (presente anche in *Lo Génesi*). ♦ 1888. Il verso in **P** è chiaramente ipermetro. Suchier restituisce la corretta forma metrica espungendo *gran* sulla base della testimonianza di **L**. L’intervento è condivisibile, ma la scelta di **L** potrebbe essere una banalizzazione. È possibile, infatti, sanare il verso proponendo una lettura: *qui serian en gran tristor, cell que seria en gran tristor* (per la -n muta, cfr. v. 1897), o meglio *cell que eran en gran tristor, cell que seran en gran tristor*: cfr. ad es. *Lo Génesi*, «e que aquels que eran en tristor aurian mot gran alegrier» (ms. **A**), «e aquels qui eren en gran tristura auria gran alegria» (ms. **B**) (in SUCHIER 1883, pp. 394 e 448-449).

Adam l'enquier privadamen:	1890	
«Qui es tu doncs que so as digz ni hon o trobies tu escrigz?»		
«Ysayas – ayssso respon – ayssso·m mostretz lo rey del mon.»		
Avan s'atrays .j. sans hermita	1895	
que motz sembletz d'estranha vida.		
Enans que parlesz l'a enquistz:		
«Qui es tu doncs? Que ayssso as vistz?»		
«Ieu soy Iohans que·l bategiey, lo filh de Dieu, e·l demostriey	1900	
am lo mieu detz a motz de gens, en auta vos ayssi dizens:		
So es l'a[n]hell sacrificans, prophetizatz era denans.		
El bategiey e flum Iorda	1905	
e cant sobre ell tengui ma ma una columba venc del cel		[119b]
e pazetz si de sobre el; so fo santz espritz, que jeu dic, de sus del cel dissendre·l vic,	1910	
en auta vos ayssi cridan Dieus lo payre a mo semblan:		
So es mo filh que ieu am motz, so que dira totz homs escotz.»		

1892 trobies **P**] trobiest **L S** 1893 ayssso **P**] soi sol **L S** 1897 la **P**] lan **L S** 1898 que ayssso **P**] ni que **L S** 1903 anhell **S**] ahell **P** 1904 prophetizatz era denans **P**] se mezeisme e nos salvat **L**, se mezeisme e nos salvans **S** 1913 .mofilh. *tra due punti in P*

L: 1890 privadamen] de mantenent 1891 tu] ni; que so] quaiisso 1892 hon o trobies tu] on trobiest aquest 1895 Enant se trais 1896 d'estranha vida] destran auta 1899 Ihoan; que·l] quet 1901 motz de] moutas 1903 anhell] angel; sacrificans] qui sacrificat 1905 e] el 1906 sobre ell tengui] sobre entent 1908 So es aqucel qui nona fel 1909-1910 a quo es lo sanh esperit | Qui descendet sicom uos dic 1911 cridan] dizent 1912 a mo semblan] omnipotent 1913 que ieu] quieu 1914 so que dira] sa paraula

♦ 1892. La forma *trobies* per la II p. sing del perfetto di *trobar* è accettabile: cfr. «Tu no trobies ja my tala causa» (*Le jugement général*, v. 7457, in JEANROY – TEULIÉ 1893, p. 263), e *Ivi.*, p. xxxvii: «*t* final tombe souvent après *s* à la 2e pers. sing. des préterits: *formies, trobies*». ♦ 1893. Le varianti di **P** ed **L** sono grossomodo adiafore. Data l'accettabilità della lezione di **P**, la metto a testo senza riserve. ♦ 1897. Mantengo la lezione di **P**, *a*, da intendersi come III p. pl. del presente indicativo di *aver, an*: in effetti sono diversi i luoghi di **P** in cui il fenomeno di *n-caduc* agisce nelle terze persone plurali. ♦ 1898. Le letture dei due codici non sono perfettamente adiafore: quella di **L**, con la congiunzione copulativa *ni que*, sembra più logica, tanto che Suchier decide di introdurla nel proprio testo critico. La variante di **P**, «Qui es tu doncs que ayssso as vistz», fa eco al v. 1891, dove la relativa retta da *que* si riferiva al *tu* implicato nella reggente. In questo caso la domanda è rivolta a Giovanni Battista, che però ancora non ha parlato: non avrebbe senso, dunque, interpretare il verso come *Qui es tu doncs que ayssso as vistz?*. Decido, in ogni caso, di mantenere la lezione di **P** provando a interpretarla in modo diverso: *Qui es tu doncs? Que ayssso as vistz?*, dove *Que ayssso* (con uso pleonastico del dimostrativo) assolve la funzione di pronome interrogativo. L'*EN* ha «Tu quis es, qui talia gestas in corpore?». ♦ 1903. Sulla base del v. 1008, dove compare *anhels*, è possibile che nel codice parigino sia intervenuto un errore di copia: come

Adamo gli chiede in privato: «Dunque chi sei tu che hai detto ciò e dove lo trovasti scritto?» «Isaia – risponde – e il re del mondo mi mostrò ciò.»	1890
Si fece avanti un santo eremita che sembrava tanto un asceta. Prima che parlasse Adamo gli ha chiesto: «Quindi chi sei tu? Cosa hai visto?» «Io sono Giovanni che battezzai il figlio di Dio e lo presentai con le mie parole a molta gente, ad alta voce dicendo così: Costui è l'agnello sacrificante che era stato profetizzato.	1895
Lo battezzai nel fiume Giordano e quando sopra di lui tenni la mia mano venne una colomba dal cielo e si posò sopra di lui; ciò di cui parlo era lo Spirito Santo, lo vidi dall'alto del cielo discendere, mentre a voce alta Dio padre gridava verso di me: Questo è mio figlio, che io amo molto, ciascun uomo ascolti ciò che dirà.»	1900
	1905
	1910

Suchier emendo *ahell* con *anhell*. ♦ 1904. I versi tràditi da **P** e da **L** sono entrambi sensati e si inseriscono coerentemente nel dettato testuale di *Sens e razos*. Suchier propende per la lezione di **L**, probabilmente perché variamente testimoniata da *Lo Génesi. EN/B*, però, non aiuta a confermare la scelta di Suchier: «Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi» (ms. **C**), «Ego agnum domini et dei filium Ierisolymitis digito meo ostendi et clarificavi» (mss. **AB**): cfr. TISCHENDORF 1853, p. 405.

⟨24⟩	Si trasse avanti il re Davide, ascoltato da tutti parla così: «Quando io ero vivo sulla terra il re del mondo mi trasmise lo Spirito Santo, che mi rivelò di questo suo figlio che ci inviò, †e di come e perché† sarebbe nato, e io dissi nel mio sermone che egli avrebbe rotto le porte dell'inferno, barre e chiavistelli ugualmente, e ci avrebbe condotto in paradiso da cui il nemico ci scacciò.»	1915
	Geremia si trasse avanti, parlò e pronunciò gentilmente il suo discorso: «Nel governo dello Spirito Santo profetizzai di Gesù Cristo che avrebbe abitato in terra e tra di noi avrebbe conversato.»	1920
	Quando tutti i santi ebbero ascoltato tanti testimoni di Gesù Cristo, se ne rallegrano tutti insieme e ancor più della sua luce; che per moltissimo tempo erano stati nelle tenebre, nell'oscurità. Della gioia che provano, allegramente, tutti cantano insieme:	1925
		1930
		1935
		1940

	«Gloria, honors e lauzos sia al nostre creators.»		
	Per sesta vos foron trastugz li enemic pres cofundutz;		[119c]
	fugir s'en volo cays atras;	1945	
	mays ill nom pogro aut ni bas, Ifern los tenc e·ssa preyo, dis lur: «E que fares, gloto?!		
	Aquestz que ve non recibres?		
	Far vos er no·ll estorseres!	1950	
	Destrugz m'aves, jeu·s destruyray, per tostems mays pres vos tenray.»		
⟨25⟩	Ab tan auzo . j ^a . outra vos (dis lo cemblan de l'autre motz) cridar en aut co vos de Dieu:	1955	
	«Hobri·m las portas, so dic jeu, d'ifern, que layns intrara lo rey de gloria que venra.»		
	Sathan respon totz pahoros: «Qui es aquestz rey glorios?»	1960	
	«Lo mager rey que sia el mon!» so dis la vos que la respon.		
	Seguente aysso non tarzet gayre, sona al portal d'ifern .j. layre:		
	«Hobres mi» crida motz fortmen.	* 1965	
	Ill li hubro, ell vay adenan.	*	

1950 no·ll **P**] non **L S** 1956 Hobri·m **P**] Vbretz **L S**; so **P**] sous **L S** 1961-1962 Lo mager rey que sia el mon | So dis la vos que la respon **P**] Seynhor peissant la uos respon | ades uenra lo reis del mon **L S** 1963 *A inizio verso P presenta un segno di paraph* (¶). 1966 ell **P S**] e 'll **R**; adenan **R**] ad enan **P S**

L: 1943 sesta] aquesta; trastugz] tut 1944 pres cofundutz] tut ecofondut 1945 cays] tut 1947 preyo] maison 1949 que] qui 1950 Far] afar 1951 **L** *aggiunge et tra maues e ieus* 1953 vos] ves 1954 aissi com a lautra ues fes 1959 respon] respos 1960 es *manca a L*; reis 1963 tarzet] triget 1964-1997 **L** *presenta una lacuna dovuta a un guasto meccanico*.

♦ 1950. A differenza di Suchier, mantengo la lezione di **P**. ♦ 1956. Suchier accoglie le varianti adiafore di **L**, *Ubretz* e *so-us*. Cfr. anche v. 1722. ♦ 1961-1962. Suchier mette a testo il distico di **L** che forse, in parte, si allinea con il dettato della fonte latina: «Responsumque est illis voce dominica: “Dominus fortis et potens, dominus potens in proelio”» (TISCHENDORF 1853, p. 407). ♦ 1966. **P** legge *ad enan*: metto a testo *adenan* (cfr. *DOM*, s.v. *adenan*).

	«Gloria, onore e lode siano al nostro creatore.»	
	Con questa voce tutti i nemici furono presto rovinati, quasi se ne vogliono fuggire indietro;	1945
	ma essi non poterono sfuggire, Inferno li tenne nella sua prigione, e disse loro: «Cosa fate, miserabili?! Non accogliete colui che viene? Sarà affar vostro non lasciarlo andare!	1950
⟨25⟩	Mi avete distrutto, io vi distruggerò, per sempre vi terrò prigionieri.»	
	Allora sentono un voce possente (dice le stesse parole di prima) gridare in alto come voce di Dio:	1955
	«Aprimi le porte, così dico, dell'inferno, che là dentro entrerà il re di gloria che sta per giungere.»	
	Satana risponde tutto impaurito: «Chi è questo re glorioso?»	1960
	«Il più grande re del mondo!» così disse la voce che risponde.	
	Dopodiché non passò molto tempo che suona alla porta dell'inferno un ladro: «Apritemi!» grida fortemente.	1965
	Essi gli aprono, egli va avanti.	

A·sson coll porta .j ^a . cros, motz jeys de luy grans resplandors. Ab tan lo meto a razo:		
«Tu as be semblan de layro.	1970	
Per so que tu portas ab te don le enemic ac gran effre?»		
Cell lur respon motz bellamens:		
«Be fuy layres verayamens; levero mi en cros Juzieu	1975	
am Jhesu Cristz lo filh de Dieu; merce·l cridiey, fes mi perdo, de paradis el mi fes do.		
E ve·us lo vos seguentre me, ades venrra, si co jeu cre.»	1980	[119d]
A penas ac sa razon dicha, aychi co es ayssi escricha, fortz cridetz poderozamen lo filh de Dieu omnipoten:		
«Hobres las portas, que intrar vuell; barras, serralhas, totz vos tuell.»	1985	
L'enemics pres a demandar: «Qui es tu doncs que vols intrar?»		
«Jeu soy rey Dieus maravilhos, filh del san Payre glorios.»	1990	

1967 A·sson **P S**] A son **R** 1972 le enemic **P**] l'enemic **S** 1977 fes *corretto a partire da ces*
1981 A inizio verso **P** presenta un segno di *paraph* (¶). 1985 que **P S**] qu' **R**

♦ 1967. Raynouard, nel *LR*, tende a semplificare graficamente il raddoppiamento fonosintattico della sibilante in casi del tipo *a·sson*, ampiamente testimoniati dal nostro codice. Io resto fedele alla grafia di **P**. ♦ 1972. Conservo l'incontro vocalico presente in **P**: *le enemic*. ♦ 1985. A differenza di Raynouard – che interviene con l'elisione per evitare la sinalefe – riproduco come Suchier la lezione di **P**, *que*.

Sul suo collo porta una croce,
 e da lui esce una luce molto splendente.
 Allora lo interpellano:
 «Tu hai davvero l'aspetto di un ladrone. 1970
 Perché conduci con te
 ciò di cui il nemico ebbe grande timore?»
 Quegli risponde molto gentilmente:
 «In verità io fui un ladrone per davvero;
 i Giudei mi levarono in croce 1975
 con Gesù Cristo, il figlio di Dio;
 gli supplicai pietà ed egli mi perdonò,
 del paradiso mi fece dono.
 Eccovelo dopo di me,
 presto arriverà, ne sono certo» 1980
 Appena ebbe riferito la sua storia,
 proprio per come è scritta,
 molto poderosamente gridò
 il figlio di Dio onnipotente:
 «Aprite le porte, che voglio entrare; 1985
 barre, catenacci, tutto vi tolgo!»
 Il nemico cominciò a domandare:
 «Chi sei tu dunque che vuoi entrare?»
 «Io sono Dio, re meraviglioso,
 figlio del Padre santo e glorioso.» 1990

- <26> Cantz Ifern au la vos de Dieu
 gran pahor ac e tugz li cieü.
 Per ell se trenquero las portas
 e las cadenas que y·sson tortas;
 layns intra lo rey del cel 1995
 que abeurerö juzieus de fel.
 E miegz d'ifern a mes Sathan,
 al coll li pauza .j. carcan;
 los pes e·ls mas fortz l'a liatz
 e miegz d'ifern escarabantatz, (+1) 2000
 et a li digz: «Tu jes aquell
 que deceupistz aquestz parell,
 Adam et Eva, que jeu formiey,
 de paradis pueys los gitiey,
 car pacero mo mandamen 2005
 per lo tyeu amonestamen.
 Pres l'as tengutz, e totz aquells
 que so vengutz seguentre ells.
 Gran mal as fagz, gran mal penras,
 per tostems mays pres estaras. 2010
 Ifern – dis Dieus – ieu te coman:
 non te escape d'ayssi enan!»
- <27> Cantz lo Satha[n] fo fortz liatz
 e Cr[i]stz c'es vas Adam giratz:
 «Adam – dis ell – pas sia ab te 2015 [120a]
 e totz cells que so costa te.»

1993 ell **P** S] el **R** 1994 y·sson **P** S] y son **R** 1998 carcan **L R S**] carran **P** 1999 Los pes e·ls
 mas fortz l'a liatz **P R**] pels pes pels masla fort liat **L S** 2000 escarabantatz **P**] escrabantatz **L R S**
 2003 Adam. et eva *con segno interpuntivo* 2011 dieus. jeu *con segno interpuntivo* 2013 Sathan
R S (Satan **L**) Satha **P**; fortz . liatz *con segno interpuntivo* 2014 Cristz **S**] Crstz **P**, Critz **R**

L: 2002 aquestz] aquel 2003 que jeu] quieu 2006 per lo] tot pel 2008 seguentre ells] de
 seguentre els 2010 per tostems mays] per trastos temps 2011 Dieus] el 2012 te escape] tescape;
 d'ayssi] de moi 2014 e *manca a P*; vas] ves 2015 pas sia ab te] ma pas de don 2016 Et als
 autres qui ab te son

♦ 1993. Raynouard riduce *ell* a *el*. ♦ 1994. Cfr. nota al v. 1967. ♦ 1998. Non trattandosi di un caso
 di rotacismo, in **P** sarà intervenuto un errore di copia per cui *carcan* > *carran*. La confusione tra *c*
 ed *r*, in particolare quando sono vicine, non è certo desueta. Ristabilisco a testo la lezione corretta:
carcan. ♦ 1999. I versi concorrenti di **P** ed **L** sono globalmente interscambiabili. Suchier sceglie di
 seguire **L**; io, come Raynouard, metto a testo la lezione di **P**. ♦ 2000. Raynouard e Suchier
 correggono l'ipermetria del verso accogliendo la lezione 'sincopata' di **L**. Qui mi limito a
 evidenziare l'aporia metrica, dato che si potrebbe intervenire eliminando, ad es., la congiunzione,
 in fondo non necessaria. ♦ 2013. **P** conserva *Satha*, mentre **L** legge *Satan*. Raynouard e Suchier
 mettono a testo *Sathan* integrando la nasale probabilmente dispersa per la caduta di un *titulus*.
 Sulla base di *n-caduc* è possibile che il copista di **P** scriva consapevolmente *Satha*, eppure i
nomina propria tendono a preservarsi: accolgo l'emendamento dei precedenti editori. Quanto al
 grafema *th*, nonostante *EN* legga generalmente *Satan*, non è estranea all'uso del latino medievale
 la forma *Sathan*: in tal caso il nome costituisce un vero e proprio cultismo. ♦ 2014. Come Suchier
 correggo l'errore di copia: metto a testo *Cristz* in luogo di *Crstz* testimoniato dal codice.

- <26> Quando Inferno ode la voce di Dio
 ebbe gran paura e così tutti i suoi.
 Per lui le porte furono fatte a pezzi
 e così le catene che vi sono avvolte;
 là dentro entra il re del cielo 1995
 che i Giudei abbeverarono col fiele.
 Al centro dell'inferno ha messo Satana,
 al collo gli posa una catena;
 i piedi e le mani forte gli ha legato
 e nel mezzo dell'inferno l'ha scaraventato, 2000
 e gli ha detto: «Tu sei quello
 che ingannasti questa coppia,
 Adamo ed Eva, che io creai,
 dal paradiso poi li scacciai,
 perché infransero il mio comandamento 2005
 per il tuo suggerimento.
 L'hai tenuti prigionieri, e tutti coloro
 che sono venuti dopo di loro.
 Grande male hai fatto, grande male avrai,
 per sempre rimarrai prigioniero. 2010
 Inferno – dice Dio – io ti comando:
 non ti scappi d'ora in avanti!»
- <27> Quando Satana fu legato forte,
 allora Cristo si è girato verso Adamo:
 «Adamo – dice – la pace sia a te 2015
 e a tutti quelli che ti sono vicini.»

Adam li es casutz als pes,
de gran gauz los li baya ades,
et al levar que ell a fagz
baya·l las mas per atrazagz. 2020
Pueys s'es giratz devas los sans
et a lur digz totz em plorans:
«So so las mas que me formero
e de la pols me fayssonero.
So es aquell que·l mun mandetz 2025
e totz cantz es adordenetz.
So es aquell que·l fermamen
e las estelas yssamen
e la luna e lo solhell
fes ayssi clar, ayssi vermell. 2030
So es aquell que per razo
departi la cofusio
dels elemens am gran mesura,
segon que·ns mostra l'Escriptura.
Ay! Senher cars, reys glorios, 2035
dos e misericordios,
ples de dossor e de boneza, *
co as suffertz per nos tal pena! *
Car tu jes lo tan poderos,
que am sol lo guinh dels ueills amdos 2040
e per ta plana voluntatz
del enemic m'agras salvatz.

2022 em plorans R S] emplorans **P L** 2025 mandetz **P R**] format **L S** 2039 jes **P S**] es R

L: 2017 Ab tant adam li cai als pes 2018 gran *manca a L* 2020 Las mas li baiza atrazait 2021 Giratz ses uais los autres sanhs 2024 la] lo; fayssonero] fabriqueron 2025 aquell] aquest 2026 totz cantz es] tota ren 2027-2028 E las stelas issament | So es aquest quel fermament 2030 fes] fotz; clar ayssi] bel e si 2031 aquell que] aquest qui 2034 que·ns] que; la scriptura 2035 Senher cars] bels seynher 2036 dos] bos 2037 ples] plen 2038 suffertz per nos tal pena] per nos sufert per nos 2041 e] o

♦ 2022. Raynouard e Suchier interpretano la scrizione dei mss. «emplorans», come *em plorans*, riproducendo il sintagma del gerundio (*en* + part. pres.): accolgo la loro lettura, poiché in effetti Adamo nella scena non è tanto 'supplichevole' quanto 'piangente'. ♦ 2025. A differenza di Suchier, mantengo a testo la lezione di **P**, *mandetz*, senz'altro accettabile oltre che in dittologia sinonimica con *adordenetz*. ♦ 2037-2038. Il distico è certamente alterato, quasi sicuramente nel secondo dei suoi membri: lo suggerisce la rima imperfetta (anche se si potrebbe postulare una semplice assonanza) e la lezione stentata di **L**. Non è da escludere la caduta di due vv., uno con rima in *-eza* l'altro con rima in *-ena*. In ogni caso il rimante del v. 2037 sembra genuino, almeno da quanto emerge dal contrasto ravvicinato con il distico 2047-2048 (*maleza : cobezeza*), che sembra rivoltare i termini della questione. È possibile che in origine *boneza* rimasse con *nobleza* o *franqueza*, o con *contene(n)sa* (come contrario di *cobezeza*). Il v. 2038 risulta, invece, stereotipato: cfr. vv. 860, 868. ♦ 2039. Come Suchier conservo la forma *jes* per la II p. sing. del presente di *eser*. Raynouard leggeva *es*.

Adamo gli è caduto ai piedi,
 con grande gioia glieli bacia subito,
 e nel momento in cui si risollewa
 immediatamente gli bacia le mani. 2020
 Poi si è girato verso i santi
 e piangendo ha detto loro:
 «Queste sono le mani che mi formarono
 e dalla polvere mi plasmarono.
 Questi è colui che il mondo ordinò 2025
 e da cui tutto quanto è regolato.
 Questi è colui che creò il firmamento
 e le stelle ugualmente
 e fece la luna così chiara,
 il sole così vermiglio. 2030
 Questi è colui che con la ragione
 distinse la confusione
 degli elementi, e con grande misura,
 come ci insegna la Scrittura.
 Ahi! Signore caro, re glorioso, 2035
 dolce e misericordioso,
 pieno di dolcezza e di bontà,
 come hai sofferto per noi una simile pena!
 Perché tu sei tanto poderoso,
 che solo con lo sguardo di entrambi gli occhi 2040
 e per la tua chiara volontà
 dal nemico mi avresti potuto salvare!

Mays tu jes, Senher, drechuriers,
 nom potz esser per re estiers;
 ayssi co jeu fis falhimen 2045
 hotra lo tyeu comandamen,
 per eveja e per maleza
 e per malvayza cobezeza,
 ayssi cove *que tu venquesses* *
 l'enemic, e l'enganesses. * (-1) 2050
 †E fustz pequiey, e fustz jestz mortz * [120b]
 car estiers y fora fagz tortz;† *
 moren as morta nostra mortz. *
 De tal guiza non as fagz tortz *
 a l'enemic que nos avia 2055
 totz deseuputz per sa bauzia.»
 Als pes li cay apres naz Eva,
 baya los li e pueys se leva;
 las mas li baya e si li dis:
 «So sun las mas que em paradis 2060
 mi formero d'un petitz hos
 ay[ssi] leu co fero d'un gros.»
 De pietatz, de gran dossor,
 plora denant nostre Senhor,
 motz a gran gaugz, car destrugz es 2065
 lo gran peccatz que ella fes
 em paradis, dun an estat
 motz longamen encaytivatz.

2043 jes **P S**] es **R** 2049 que tu venquesses **L S** (uenguesses **L**)] pueys ho uolgues **P R** 2050
 l'enemic e l'enganesses **P**] e l'enemic apoderesses **L**, l'enemic e apoderesses **S**, *om.* **R** 2062
manca a R; ayssi] ay **P**, aytant **L S** 2063 *manca a R*. 2067 dun **P S**] d'un **R**

L: 2047 maleza] lageza 2048 malvayza] mala 2051 pequiey] per quel 2054 De tal] Daital
 2055 a] E 2057 naz] na 2058 se] sen 2060 las mas que em] celas quen 2062 fero] feiran
 2063 pietatz] gran pietat 2065 a] ac

♦ 2043. Cfr. nota al v. 2039. ♦ 2049-2050. Per il v. 2049, la variante di **L**, accolta già da Suchier, mi pare più coerente con il senso complessivo del passo. Cfr. anche la *Pacion de santa Marguarita*: «el tieu nom, Dieu, sient vencut / mieu enemic e confondut; / el tieu noms es vencut lo diables / [...]» (MANETTI 2012, p. 50, vv. 271-274. In ogni caso, la lezione di **P** appare corrotta e di difficile ricostruzione, come dimostra la stessa inserzione (?) dei vv. 2051-2052 (e si noti la reiterazione delle rime *mortz : tortz*), che non trovano riscontro nel modello latino né tantomeno negli esempi di 'tradizione indiretta': non è da escludere che Ω avesse qualche verso in più (poi caduto o goffamente rimaneggiato) e che il v. 2049 leggesse *ayssi cove qu'el mon vengues*: si veda il *Gamaliel*, ms. C, «cove, Senher, que tu sias vengut el mon per venser lo Di[a]ble que m'a tengut en sa priso per albre» (HERSHON – RICKETTS 2007, p. 256). *Lo Gènesi* legge: «e enayci covenia, que tu, senher, vencessas lo diable que fos mort e vensut, enaici com el avia vensut mi e enganat. E tu, senher, morent as mort *lo mont* e lo diable que an falceza nos avia enganatz» (SUCHIER 1883, p. 396), senza alcun allusione ai vv. 2051-2052. Segnalo l'ipometria del v. 2050. ♦ 2051-2052. Evidenzio i versi con la *crux desperationis*: la duplicazione dei rimanti potrebbe essere spia di un errore di tradizione; in ogni caso, i riferimenti al 'peccato originale' di Adamo e alla redenzione per mezzo del legno della croce, trovano parziale riscontro nel *Gamaliel*, dove si legge «lo Di[a]ble que m'a tengut en sa priso per albre. Per que en albre foris mes moren: as morta nostra mort» (HERSHON – RICKETTS 2007, p. 256). ♦ 2062. In **P** è presente un'ipometria, sicuramente

Ma tu, Signore, sei giusto,
 non può essere altrimenti:
 così come io feci un errore 2045
 contro il tuo comandamento,
 per invidia e per cattiveria
 e per malvagia cupidigia,
 così è giusto che tu vinca
 e inganni il nemico. 2050
 †Nel legno io peccai, nel legno voi siete morto,
 altrimenti vi sarebbe stata ingiustizia;†
 morendo hai ucciso la nostra morte.
 In tal modo non hai fatto alcun torto
 al nemico che ci aveva 2055
 tutti ingannati con la sua bugia.»
 Dopo gli cade ai piedi donna Eva,
 glieli bacia e poi si alza;
 le mani gli bacia e così gli dice:
 «Queste sono le mani che in paradiso 2060
 mi formarono da un piccolo osso
 tanto leggero ma come se fosse grosso.»
 Con pietà, con gran dolcezza,
 piange davanti a nostro Signore,
 di grande gioia, perché è infranto 2065
 il grande peccato che ella fece
 in paradiso, per cui sono stati
 per molto tempo prigionieri.

legata a un errore nella forma della congiunzione coordinante (*ay* nel ms.) e che Suchier risolve accogliendo la lezione di **L**, *aytant*. Preferisco appellarmi all'*usus* di **P**, dove la congiunzione assume in modo statisticamente maggioritario la forma *ayssi*. Il v. viene omissso da Raynouard. ♦ 2067. Raynouard interpreta la congiunzione *dun* (< *don*) come *d'un*.

Iohan si trays .j. pauc avans etz en apres tugz l'autre Sans; tugz adoro nostre Senhor, i. cantz cantero d'alegror: «Alleluia», que dis aytan: Honor sia d'aqui enan a nostre Senhor Ihesu Cristz que in[s en] ifern ayssi·ns a vistz, que es vengutz del cel d'amon per nos gitar d'ifern prion. Ab tan Ihesus ifern mundetz: una partida, en triètz que em paradis ne menara, l'autra partida, remanra.	2070 2075 2080	
⟨28⟩ E cant s'en pres ab ells yssir comesson li li sans a dir: «Senher, layssa signe de cros ins en ifern lo corossos, que fassa tostems espaven al Diable malvays puden, que no pusca null tems tort far a cels que tu volras salvar.» Si co fon digz ayssi fo fagz, que Dieus layssetz per atrazagz signe de cros e miegz d'ifern, que al Sathan fassa espaven.	2085 2090	[120c]

2073 Allā 2076 que ins en (quins en **L**) que in **P**, que en *S* 2079 //Abtan. Ihesus *con segno interpuntivo e segni paragrafematici* (!); mundetz **P R**] mordet **L S** 2080 partida . en *con segno interpuntivo* 2082 partida. remanra *con segno interpuntivo* 2084 comesson **P S**] comenson *R* 2087 tostems. espaven *con segno interpuntivo*. 2088 al diable malvays puden **P R**] als diables et a lur gent **L S**

L: 2076 que in] quins en; ayssins] el nos 2077 es] ses 2081 que em] quen; ne menara] amenara 2083 s'en] son 2086 coriosos 2089 pusco null tems] puescan mais nulh

♦ 2076. Il verso presenta un'evidente imperfezione in **P**: la forma *in*, inaccettabile, per la preposizione *en*. Suchier si limita a mettere a testo la forma grafica corretta. Credo, piuttosto, che dietro la lezione superstita si celasse la locuzione *ins en* (correttamente trādita da **L**): cfr. anche v. 2086. In effetti, il verso edito da Suchier potrebbe peccare di ipometria, a meno d'ipotizzare dialefe in *que en* (ma si veda il v. 2081 dove c'è chiaramente sinalefe). ♦ 2079. Nonostante la lezione di **L**, accolta da Suchier, traduca in modo più esatto la fonte latina (e forse, dunque, *Q* leggeva *mordetz*: cfr. TISCHENDORF 1853, p. 409, «Tunc salvator [...] momordidit infernum», con *momordidit* tradotto da CRAVERI 2005³, p. 375 come «fece mordere dalla rabbia»), mantengo la variante di **P**, *mundetz* (*LR*, IV:286, s.v. *mundar*), che si inserisce comunque opportunamente nel dettato testuale. ♦ 2084. Raynouard mette a testo una forma senza assimilazione: *comenson* al posto di *comesson* di **P**. ♦ 2088-2089. I due versi presentano un problema di accordo: la lezione *pusco* di **P** presuppone un soggetto plurale, e per ciò Suchier accoglie la lezione di **L**, *al diables et a lur gent*. *EN* legge «ne praevalerent ministri eius nequissimi». In realtà, credo che qui l'autore di *P* faccia riferimento esplicitamente al Diavolo per antonomasia, a Satana (cfr. infatti, v. 2094), e dunque preferisco mantenere inalterato il v. 2088 e modificare piuttosto il verbo *pusco* con *pusca*.

Giovanni avanza un poco	
e di seguito tutti gli altri santi;	2070
tutti onorano il nostro Signore,	
e cantarono un canto di gioia:	
«Alleluia», che dice così:	
Onorato sia d'ora in avanti	
il nostro Signore Gesù Cristo	2075
che qui nell'inferno ci ha reso visita,	
che è venuto dall'alto del cielo	
per liberarci dall'inferno profondo!	
Allora Gesù purificò l'inferno:	
ne tirò fuori una parte	2080
che condurrà in paradiso,	
l'altra parte rimarrà.	
<28> E quando iniziano a uscire con lui	
i santi cominciano a dirgli:	
«Signore, lascia il segno della croce	2085
dentro l'inferno tormentoso,	
che faccia sempre spavento	
al diavolo malvagio e puzzolente,	
in modo che non possa mai fare torto	
a coloro che tu vorrai salvare!»	2090
Come fu detto, così fu fatto:	
Dio lasciò immediatamente	
il segno della croce in mezzo all'inferno	
perché faccia spavento a Satana.	

Ab tan Dieus s'en pres ad issir	2095
e tugz li cieus apres seguir.	
L'autre remano en ifern.	
E Dieus s'en poja am sa gen:	
lay los tornetz don los gitetz	
et a nos autres comandetz	2100
que estassem en carn viven,	
que nos d'ayso fossem guiren.	
Be sabes tugz que nos fom mortz,	
don tugz n'agues gran desconortz.	
Ar nos vezes totz vius e sas,	2105
per que podes esser certas,	
ayso es vers que avem digz. —	
Ayssi feniro lur escrigz.	
Ayso que vos avem comptatz,	
si fon escrigz e sagellatz	2110
en la carta que Garis fes.	
Re mays veritatz no·y mes.	
Sesta carta Addas legi	
vezen lo pobol que l'auzi.	
⟨29⟩ E cantz la carta fo legida,	2115
la gen fo si estrementida,	
a penas podo sol motz dir,	
mays que s'en prendo ad yssir.	

2096 apres **P**] lui a **L S** 2101 que estassem **P**] Que remazessem **L**, remazessem **S** 2102 que nos d'ayso fossem guiren **P**] de so que uim fossem guirent (guiren **S**) **L S** 2103 nos fom **P**] foram **L S** 2109 In **P** è presente un segno di paraph: ¶[Ayso 2111 Garis **P**] Carion **L**, Caris **S** 2117 podo sol motz **P**] pot .i. mot sol **L**, pot un sol motz **S** 2118 mays que s'en prendo ad yssir **P**] mot fort s'en prendon a marrir **L S**

L: 2095 Dieus s'en pres] son pres dieus 2097 L'autre] li autres *Dopo il v. 2097 L aggiunge* en fuec en flamma en iuern. 2098 Dieus s'en poja] nostre seynher *Dopo il v. 2098 L aggiunge* Es sen issitz alegrement. 2099 lay los tornetz] laisson tornatz 2101 en carn uiuen] encara uiuent 2104 tugz n'agues gran] aguetz ira e 2109 vos avem] els lor a 2112 Re mays veritatz] aissi es uers *com re mais* 2113 Sesta] Esta 2114 vezen] auzent

♦ 2096. Suchier accoglie la variante di **L**, *lui a*, al posto di *apres*. La lettura di **P** mi sembra accettabile, nonostante l'ellissi della seconda preposizione *a*. ♦ 2101. Di fronte alle varianti di **P** e di **L**, rispettivamente *que estassem* e *que remazessem*, Suchier accoglie la seconda espungendo però la congiunzione subordinante. Forse la scelta del precedente editore è motivata da una lettura con sinalefe (*que^estassem*) che rende il verso ipometro, oppure si aspetta *estessem* come I p. pl del congiuntivo imperfetto di *estar*. Qui conservo la lezione del mio manoscritto base, che oltretutto mi sembra legittima, ipotizzando dialefe. Cfr. Peire Cardenal (attribuzione dubbia), *Toztemp volgra·m vengues bonaventura*: «tro qu'ieu ez il estassem egalmen» (*BdT* 335.59, v. 10, in VATTERONI 2013, pp. 722-723, e nota al v. relativa). ♦ 2102. SUCHIER 1883 mette a testo la variante adiafora di **L**. ♦ 2103. Le lezioni concorrenti di **P** ed **L** vedono contrapposti il perfetto *fom* e il condizionale secondo *foram*. Dato il contesto, non mi pare vi siano – nel concreto – differenze logico-sintattiche definitive, tali da far propendere per l'una o per l'altra soluzione. Suchier accoglie la variante di **L**; io seguo il ms. **P**. ♦ 2111. Come già in altri luoghi del testo, conservo la scrizione sonorizzata *Garis* per il nome di 'Carino'. Suchier normalizza mettendo a testo *Caris*. ♦ 2117-2118. A differenza di Suchier, che mette a testo le lezioni di **L**, mantengo inalterata la lezione di **P** (comunque accettabile) alla luce della mia istanza di conservatività.

Quindi Dio cominciò a uscire	2095
e tutti i suoi a seguirlo.	
Gli altri restano nell'inferno.	
E Dio si leva con la sua gente,	
li riconduce laddove li scacciò	
e a noi altri comandò	2100
che fossimo vivi nella carne	
e che di ciò noi fossimo testimoni.	
Sapete bene tutti che noi morimmo,	
per cui tutti ne aveste grande dolore.	
Ora ci vedete sani e salvi,	2105
perciò potete essere certi,	
è vero quanto abbiamo riferito. —	
Così terminarono i loro scritti.	
Quello che vi abbiamo raccontato,	
così fu scritto e sigillato	2110
nella carta che Carino scrisse.	
Non vi mise nulla fuorché la verità.	
Questa carta Addas lesse	
al cospetto del popolo che l'ascoltò.	
⟨29⟩ E appena la carta fu letta,	2115
la gente fu così sgomenta	
che quasi non possono parlare,	
ma cominciano ad uscire.	

Pilatz s'osta d'entre la gen e-l duy avesque yssamen.	2120	
Lurs mas torsen c'en van ploran, car de morir an pahor gran.		
Anc de .iij. jorns re no manjero, a synagoga non intrero.		[120d]
Et al cap de .iij. jorns complitz s'ajusto tugz e fon legitz l'escrigz que fes don Leutiüs: anc non y ac re mays ni pus ni autramen co l'autre ac, totz enayssi co a Dieus plac.	2125	
Apres aysso li renegatz caranta jorns an dejunatz, ades cujo ses pec morir mays Ihesu Cristz no·ls vol delir.	2130	
Cayss per guirens los a servatz, a repropgir los a donatz et a isquern verayamen.	2135	
Doncs valio mays d'otra gen et ara so pus soteyras, e motz luoc[s] appellatz "cas".	(-1) 2140	
Totz enayssi co avem digz ni nos retrazo li escrigz, fo saupuda la veritatz, que Cristz era resuscitatz e s'en era pojatz el cel et ab ell li sieu Sans fizel.	2145	

2124 non **L** *S*] hon **P** 2129 autramen. co *con segno interpuntivo*; co **P**] quem **L**, quen *S* 2136 repropgir **P**] repropgier *S* 2140 e motz luoc **P**] et e motz luocs *S*

L: 2119 s'osta d'entre la] sestai entre sa 2120 e-l] e 2121 torsen c'en] torson e 2122 an pahor gran] gran paor an 2124 a] ni en 2126 s'ajusto] si aiuston 2127 leucius 2128 anc] e 2132-2165 **L** *presenta una lacuna dovuta a un guasto meccanico*.

♦ 2124. La lezione testimoniata da **P** è chiaramente errata. Il *Descensus B* riporta: «Tribus itaque diebus et tribus noctibus panem et aquam non gustaverunt ullo modo, *neque* in synagoga aliquis eorum est reverus» (TISCHENDORF 1853, p. 410). Come Suchier metto a testo *non* (di **L**). Lo scambio tra *n* e *h* è, d'altronde, paleograficamente accertabile. ♦ 2129. Suchier accoglie la congiunzione comparativa di **L** (*quem*), modificandola in *quen*. Io conservo la lezione di **P**, *co*. ♦ 2136. A differenza del precedente editore mantengo inalterata la lezione di **P**, *repropgir*. ♦ 2140. **P** conserva un verso ipometro. Suchier risolve l'anisosillabismo aggiungendo *et* a inizio verso (sicuramente su suggerimento del verso precedente), ma tale intervento non è univoco: si potrebbe infatti immaginare un andamento asindetico con duplicazione della voce di *esser*. Come Suchier, però, in *luoc* ricostruisco la corretta morfologia nominale mettendo a testo *luocs*.

Pilato si toglie dalla gente e i due capi ugualmente.	2120
Torcendo le loro mani se ne vanno piangendo, perché hanno grande paura di morire. Per tre giorni non mangiarono nulla, e non entrarono alla sinagoga.	
Ma all'inizio del terzo giorno si riuniscono tutti e venne letto	2125
lo scritto che compilò Leucio: non ci fu nulla in più o di diverso che non ebbe l'altro scritto,	
così come piacque a Dio.	2130
Dopo di ciò i rinnegati hanno digiunato per quaranta giorni, pensano di morire senza dubbio ma Gesù Cristo non li vuole distruggere.	
Come testimoni li ha preservati, li ha prescritti al rimprovero e allo scherno, in verità.	2135
Un tempo valevano più di altre genti e ora sono i più miseri e in molti posti chiamati "cani".	2140
Così come abbiamo detto e come ci riferiscono gli scritti, fu saputa la verità, che Gesù Cristo era resuscitato e si era levato in cielo	2145
e con lui i suoi santi fedeli.	

- <30> Apres ayssso can fo pojatz
 Jhesu Cristz Dieus e retornatz
 al cieu Payre el cel amon
 et ac rezemutz totz lo mon, 2150
 et ell trames Santz esperitz,
 ayssi co ho trobam escrigz,
 als apostols verayamen,
 que lur dones cofermamen
 de far los mandamens de Cristz, 2155
 que auziro et agro vistz.
 Car enans que ell c'en poges,
 lur diss: «Baros, vos anares
 pel mon prezican a la gen [121a]
 que fasso mon comandamen. 2160
 So lur dires: qui me creyra
 per bona fe, si com de[ura],
 per San Babtisme sera sals,
 mons e desliures de totz mals.»
 Per so cantz l'agron receuputz, 2165
 ayssi co ero enans mutz
 e senes saber d'escriptura
 e de l'estrancha parladura,
 saupro trastrugz l'escrigz que so,
 et en lati et en grifo, 2170
 e·ls lengatzges .lxx. viij.,
 que de parlar ero si duegz
 que ab tota gen parlar sabian
 e l'us e l'autre[s] entendian.

2154 In **P** cofermamen *corretto su* cofortamen. 2162 deura **S**] de **P** 2169 trastugz l'escrigz **P**] totz los escritz (escrigz **S**) **L S** 2174 l'us e l'autre **P**] l un li autre **L**, l'un e l'autre **S**

L: 2166 ero enans] eran avans 2167 d'escriptura] de la scriptura 2168 l'estrancha] la stranha
 2171 .lxx. viij.] .xlviij. 2172 que] car; ero] foron 2173 que ab] cap

♦ 2162. Il verso in **P** è ipometro e alterato nella rima. Accolgo l'emendamento di SUCHIER 1883, *de[ura]*. ♦ 2169. Suchier accoglie la lezione adiafora di **L**, *totz los escritz*. Qui metto a testo la variante di **P**, *trastugz l'escrigz*. ♦ 2174. Il senso del verso sembra perspicuo: gli apostoli (soggetto sottointeso) comprendono le lingue di chiunque. Seguendo **P**, dietro *l'us e l'autre* si celerebbero 'gli uni e gli altri', con entrambi gli oggetti al plurale. Differente l'interpretazione di Suchier, il quale emenda *us* con *un*, lezione di **L**, dove però si legge anche l'articolo plurale *li* (in *li autre*). È probabile che entrambi i mss. conservino dei piccoli errori di natura poligenetica: forse **Ω** leggeva *e l'us e l'autres entendian*, ove la presenza di *-s* finale nel pronome indefinito evitava per di più l'incontro vocalico. Metto dunque a testo *l'autre[s]*. Non è da escludere un'ulteriore lettura, forse più economica: *l'us e l'autre* potrebbero essere soggetti di *entendian*, usato in modo assoluto; in tal caso dietro la dittologia si celerebbero proprio gli apostoli, «e chiunque (degli apostoli) era in grado di comprendere». Cfr. vv. 2199 e 2200.

<30> In seguito, quando Gesù Cristo Dio
 si innalzò e ritornò
 al Padre sù nel cielo
 ed ebbe redento tutto il mondo, 2150
 allora egli trasmise lo Spirito Santo,
 così come troviamo scritto,
 agli apostoli, invero,
 affinché gli doni la conferma
 di fare i comandamenti di Cristo, 2155
 che ascoltarono e videro.
 Infatti prima che egli si levasse,
 disse loro: «Signori, voi andrete
 per il mondo predicando alle persone
 che seguano il mio comandamento. 2160
 Così direte: chi mi crederà,
 come dovrà, per buona fede
 e per il santo battesimo sarà salvo,
 puro e libero da ogni male.»
 Dunque quando l'ebbero ricevuto, 2165
 come prima erano muti
 e senza conoscere la scrittura
 e la parlata straniera,
 così seppero tutti gli scritti che esistono,
 sia in latino sia in greco, 2170
 e i settantotto linguaggi,
 che del parlare erano così dotti
 che sapevano dialogare con tutta la gente
 e gli uni e gli altri comprendevano.

Dotze foro premieyramen	2175	
may us ne fes gran falhimen		
que tray <i>venden</i> nostre Senhor;	(+1)	
per que hom non deu salvar trachor.		
Mathias e·sson luoc fo mes,		
car per la sortz agron apres	2180	
que ell dec esser lo dotzes;		
et enayssi lo luoc fom ples		
que era vojatz del trachor,		
car ell tray nostre Senhor.		
May cantz lo lahors era grans,	2185	
e la pena e lo afans,		
et ill ero petitz hobrier,		
segon homes de lur mestier		
elegiro ne .lxxij.		
dels pus savis e del[s] pus pros,	2190	
[c']ajudesso portar l'afan		
e la pena e·l trebalh gran.		
Ab tan se espando per lo mon,		
per totas las terras que son,		
e prezico als Sarrazis	2195	[121b]
e al[s] Juzieus et als Hermis		
et als autres la Ley novella,		
que es sancta, bona e bella.		
L'us la crezo e l'autre no,		
li .j. so mal, l'autre son bo.	2200	

2177 venden] vezen **P L S** 2184 car **P**] cant **L S** 2185 cantz lo lahors era grans **P**] car laors era mot grans **L**, car lo lahors era grans **S** 2186 e la pena e lo afan **P**] la pena trebalh e lafans **L**, la pena, el trebalh e lo afan **S** 2189 elegiro **P**] elegro **L S** 2190 dels **L S**] del 2191 c'ajudesso] ajudesso **P**, c'aiudan **L S** 2196 als **L S**] al **P** 2199 la] lo **P**, los **L S** 2200 li **L S**] La **P**

L: 2176 ne fes] fes trob 2178 que hom] com 2179 e·sson] en son 2180 car] cant; apres] enpres 2183 que era vojatz] quera mudatz 2193 se espando] sespandon 2195 prezico] predicant 2196 hermis] Ermis 2199 L'us] Li un; e *manca a L*.

♦ 2177. Il verso è ipermetro e tale rimane anche nell'edizione SUCHIER 1883. Piuttosto, mi pare insensata la lezione *vezen*, che forse cela un originario *venden*, dal momento che Giuda tradì Cristo vendendolo per i trenta denari rievocati al v. 97 e soprattutto ai vv. 1769-1770 di *Sens e razos*. ♦ 2184. Le due congiunzioni tràdite da **P** ed **L**, *car* e *cant*, sono entrambe ammissibili. Suchier predilige la seconda, io mantengo il dettato di **P**. ♦ 2186. Suchier trae spunto da **L** per integrare a testo *el trebalh*. L'interpretazione dell'editore tedesco è consequenziale a una lettura ipometra del verso tràdito da **P**. Credo, piuttosto, che la lezione di **P** sia corretta: basta semplicemente presupporre diersi in *pena'e* e in *lo'afan*. Ma cfr. vv. 2191-2192. ♦ 2189. La variante di **P**, *elegiro*, oltre ad essere ammissibile morfologicamente (si tratta di un cultismo), mantiene intatta la misura dell'*octosyllabe*. ♦ 2190. Mi pare evidente e involontaria la caduta di *-s* del plurale nella seconda preposizione articolata, *del* (oltre a **L**, si veda il primo emistichio, *dels pus savis*). ♦ 2191. Il relativo in *c'ajudesso* è emendamento di SUCHIER 1883. ♦ 2196. Si veda la n. al v. 1767. ♦ 2199-2200. Il distico è perfettamente bilanciato in un andamento sintattico parallelo (*l'us... l'autre*). **P** ed **L** mostrano chiari elementi di travisamento: nel primo dei due versi, il pronome oggetto assume la forma *lo* in **P** e *los* in **L**, mentre nel secondo, la lezione femminile *la* di **P** sembra palesemente errata. Suchier accoglie entrambe le varianti del ms. Harley, mettendo a testo *L'us los crezo e li un so mal*. In questa sede, se da un lato accolgo l'emendamento di Suchier per il v. 2200, *li .j. so mal*

Dapprincipio furono dodici ma uno commise un grande errore perché tradì <i>vendendo</i> Nostro Signore; perciò non bisogna salvare il traditore. Mattia fu messo al suo posto,	2175
perché ebbero appreso dalla sorte che egli doveva essere il dodicesimo; e così fu riempito il posto lascito vuoto dal traditore, quando tradì Nostro Signore.	2180
Ma quando il lavoro divenne grande, e così la pena e l'affanno, mentre loro erano pochi operai evangelici, in veste di uomini del loro mestiere ne elessero settantadue	2185
tra i più saggi e i più prodi, che li aiutassero a portare il peso e la pena e il grande lavoro.	2190
Allora si diffondono per il mondo, per tutte le terre che esistono, e predicano ai Saraceni e ai Giudei e agli Armeni, e ai restanti popoli la Nuova Legge, che è santa, buona e bella.	2195
Gli uni la accolgono e gli altri no, gli uni sono cattivi, gli altri sono buoni.	2200

(ma *.j.* è *us*, come al v. precedente), dall'altro propongo una correzione diversa per il v. 2199: forse l'articolo femminile *la* del v. 2200 di **P** è in realtà il lacerto di un pronome femminile che doveva ricorrere prima e che il copista ha trascritto solo dopo, probabilmente proprio al posto del superstite *lo*. In tal caso il pronome *la*, in *l'us la crezo*, si riferirà a *la Ley novella* del v. 2197.

Cells que podion covertir,
 a lor crezensa far venir,
 batejavon de mantenen
 d'ayga del Santz esperimen. 2205
 Et enayssi de mens e mays
 a grans penas et ab gran fayss
 covertiro los bos e·ls mals
 per que cascus ne sera sals.
 Mays motz sufriro gran afan
 li apostol e l'autres Sans; 2210
 que ayssi co leos ho taur
 es mals e durs e fers e braus
 cant hom li pauza·l jo al coll,
 que pueys lo retz suau e moll:
 ayssi del pobol foron dur 2215
 premieyramen, mays pueys madur
 foron los pus de mens e mays;
 de totz n'agro pena e fayss.
 Premieyramen foron cruzel,
 pueys foron dos ayssi co mel, 2220
 et ara son tornatz amar,
 non es ges l'ayga de la mar!
 Que fes amerma e defugz,
 perduz say a totz son refugz,
 non troba el mon hon si repaus, 2225
 que perduz a sos naturals.
 Pueys fes s'en fugz, saber podes
 que·l fi del mon venra ades.

2201 podion far covertir *con* far *espunto* 2204 esperimen **P**] espiament **L S** 2206 a **P**] ab **L S**
 2212 braus **L S**] braus **P**

L: 2204 del Santz] de sanht 2206 grans penas] gran pena 2208 sera] serem 2209 gran afan]
 grans afans 2211 ayssi co leos] enaissi com aleos 2212 e mals e fers e durs e braus 2213
 pauza·l jo] pauza iou 2214 retz] ren 2215 del] lo 2217 los] li 2218 de totz n'agro] se tot sen
 agron 2221 tornatz] tornat 2222 aissi com es aigua demar 2223 Que] Car 2224 perduz]
 perdut; say a] sai 2225 el mon] luoc 2226 que perduz a] perduz sa ai 2228 fi] fil

♦ 2204. *esperimen* di **P** è forma accettabile per *espiament*: cfr. *LR*, III.175, s.v. *espiamen*. ♦
 2206. Suchier accoglie la variante adiafora di **L**, *ab*. Io mantengo *a*, che introduce il complemento
 di modo o maniera. ♦ 2212. **P** legge *braurs*, creando rima per l'occhio con *taurs*, dove però la *r*
 seguita da sibilante è praticamente muta. Non risulta quindi errata la variante adiafora di **L**, *braus*,
 accolta da Suchier. In effetti, la voce corretta è *brau* (< BRAVUS, cfr. DU CANGE, I, col. 739a), e la
 testimonianza di **P** sembra essere un ipercorrettismo. ♦ 2225-2226. La rima *repaus: naturals*
 potrebbe sembrare imperfetta, ma in realtà *naturals* va letto *naturaus*, con la tipica riduzione *l + -s*
 > *us* in posizione finale (cfr. PFISTER 2002, p. 70 § 3.1.5). Siamo in presenza, dunque, di una rima
 per l'orecchio ma non per l'occhio.

Quelli che potevano convertire
 e far venire al loro Credo,
 battezzavano immediatamente
 con l'acqua dello Spirito Santo.
 E così progressivamente 2205
 con grande pena e grande fatica
 convertirono i buoni e i malvagi
 per cui ciascuno ne sarà salvo.
 Ma molto soffrirono un grande affanno
 gli apostoli e gli altri santi; 2210
 e così come leone o toro
 è cattivo e duro e feroce e crudele
 quando gli si posa il giogo al collo,
 che poi lo rende tranquillo e docile:
 così con il popolo furono duri 2215
 inizialmente, ma poi clementi
 via via furono i più;
 di tutti ne ebbero pena e fardello.
 All'inizio furono crudeli,
 poi furono dolci come miele 2220
 e ora sono tornati amari,
 l'acqua del mare non è tale!
 Ché la fede diminuisce e fugge,
 ha perso qui ogni suo rifugio,
 non trova nel mondo dove ripararsi, 2225
 perché ha perso i suoi seguaci.
 Poiché la fede fugge via, potete sapere
 che la fine del mondo verrà adesso.

Car so nos mostra l'avangeli e las prophetas e-l psauteri, que fes er tota defalhida e la terra tota emplida de bauzias, de malvestatz, de falcezas, de iniquitatz.	2230	[121c]
E nos, lacetz, que em cargatz d'orres peccatz, em efayssatz! Nostre Senhor venra jutgar et a cascu gazardonar, e venra e-ssa deytatz, filhs de la Verges que fo natz, en estz miegz nos layssetz far, don nos autres puscam estar el ver regne celestial hon non aura fi mas aytal:	2235	
qui de layns poyra estar, motz li aura honratz afar.	2240	
Pueyssas veyrem las entresenhas e las estranhas maravilhas que aduncas devo venir cora deura lo mon perir:	2245	
carestias, treballs e guerras e mortaudatz malas e feras. Lo solhell avem vist mudar e la luna fortz cambiar e las estella[s] cay cazer del cel, hoc, sapias e ver!	2250	
	2255	

2236 em **P**] et *S* 2247 *All'inizio del verso P possiede un segno di paraph (¶)* 2255 estellas (estelas **L**) **L S**] estella **P**

L: 2229 Car so] Cai so; l'avangeli] lavangelis 2230 e *manca a L*; e-l psauteri] e los sauteris 2231 er] es 2232 e tota terra replenida 2233-2234 de bauzia [...] | [...] e de iniquitat 2235-2236 *I versi mancano a L*. *Dopo il v. 2234 L aggiunge un verso isolato dal distico: can uenra en sa maiestat, associabile al v. 2239 di P*. 2237 Jhesu Crist lo mon iutgar 2239-2246 *I versi mancano a L, che possiede un distico peculiare: sos faitz e sos captenemens | e daisso es lo iutgamens*. 2247 Pueyssas veyrem] Que neissas uezem 2249 devo venir] deu hom uenir 2250 cant aquest mon deura fenir 2255 cay cazer] issament 2256 hoc, sapias e ver] cambiar uerament

♦ 2236. Suchier altera in *et* la lezione di **P**, *em*, del tutto legittima, oltre che parallela alla voce verbale di *eser* del v. precedente. Se è vero che il ripensamento del v. 2236 implicherebbe la presenza di una congiunzione coordinante, è altrettanto possibile proporre una lettura [*e*] *em* (con integrazione della congiunzione) oppure, ancora, *e 'm* (senza alcun intervento sul ms.). ♦ 2255. Accolgo l'emendamento di Suchier, che ristabilisce – anche su suggerimento di **L** – la corretta flessione morfologica del sostantivo femminile *estella*: si veda, infatti, l'articolo plurale *las*.

Perché così ci mostra il vangelo e i profeti e il salterio, che la fede sarà venuta meno e la terra sarà completamente piena di bugie, di malvagità, di peccati, di ingiustizie.	2230
E noi, sfortunati, siamo carichi di luridi peccati, siamo afflitti! Il nostro Signore verrà a giudicare e a ricompensare ciascuno, e giungerà nella sua potenza divina, figlio che nacque dalla Vergine, in questo mezzo ci lasciò fare cose per cui noi altri possiamo ritrovarci nel vero regno celeste che non avrà fine:	2235
se qualcuno di là potrà restare, avrà una condizione molto onorevole. Poi vedremo le manifestazioni e le strane meraviglie che allora devono giungere quando il mondo dovrà perire: carestie, tribolazioni e guerre e massacri crudeli e feroci.	2240
Il sole abbiamo visto mutare e la luna fortemente cambiare e le stelle cadere giù dal cielo, sì, sappiatelo!	2245
	2250
	2255

	Mays encaras n'atendem mays que tornara a major fayss a 'yssells que Dieus volra amar ni lo sieu dos mandamen far.	2260	
	Um pauc enans del mon la fi venra .j. diable arapi e forma d'ome e dira que ells es dieus, e qui·ll creyra fara lo ric d'aur e d'argen; qui no fara so mandamen destrugz cera e decassatz, batutz, feritz e malmenatz.	2265	[121d]
⟨31⟩	Aquestz que jeu dic er Antecristz, em Babilonia er noyritz e nayssera d'una puta, ayssso sia a totz certa. Aquestz' er de linhatge Dan et emprenhara·l lo Sathan. E forma d'ome que venra lo diable l'emprenhara. Homs er mortz fortz e poderos, tan per pahor tan per amors lo mon tenra totz sotz sa ma, e puegz e mar e valls e plas. En .iiij. guizas conquera totz lo pobol que adoncs sera. Los nobles homes per aver, car ell n'aura a·ssom plazer.	2270	
		* 2274bis	
		* 2274ter	
		2275	
		2280	

2259 a' yssells **P**] a cels **L S**; uolra **P**] uolran **L S** 2263 form^a con a *sovrascritta su m*, cui segue un segno di rasura 2273 de **P L**] del *S* 2274 emprenhara·l **P**] enprenhar l'a **L S** 2274bis-2274ter **P** conserva questi due versi che, invece, mancano a **L e a S**. 2276 tan per amors **P**] cant per amors (can *S*) **L S**

L: 2258 major] mot gran 2260 els sieus bos mandamens far 2261 Um] Cunc; del mon] dauant 2262 diable arapi] diables acapin 2264 quel es uers dieus e quel creira 2267-2268 destrug sera emals menatz / feritz batutz e menassatz 2269 que jeu] queus; Antecristz] anti crist 2270 noyritz] noirist 2271 puta] putana 2272 sia a totz certa] sera causa certana 2273 linhatge] linatie 2275 Homs] hom; fortz] fort 2277 sotz] en 2278 Lamar las uals los pueigs els plas 2280 tota la gent qua donc sera 2282 a·ssom] a son

◆ 2259. Dietro la scrizione di **P**, *ayssells*, deve celarsi il complemento di svantaggio retto dal sintagma verbale *tornar a fayss* del v. precedente. Suchier accoglie la variante più lineare di **L**, *a cels*; io, in questa sede, mantengo la lezione di **P** immaginando aferesi nel pronome dimostrativo: *a 'yssells*. Non è da escludere l'eventuale caduta di una preposizione a inizio verso (*a ayssells*). — A differenza di Suchier, conservo la variante grafica di **P** per la III p. pl. del futuro di *voler*, *volra* (per *volran*), dove si manifesta – secondo l'*usus* grafico-fonetico del ms. parigino – il tipico fenomeno di *n-caduc*. Lo stesso avviene, ad es., al v. 2258, ove *tornara* sta per *tornaran*. ◆ 2273. Conservo la lezione di **P**, che presenta la preposizione semplice nel sintagma *de linhatge Dan*. Suchier mette a testo *del*. ◆ 2274. **P** ed **L** conservano, di fatto, due varianti adiafore: rispettivamente *emprenhara·l*, col futuro sintetico, ed *enprenhar l'a*, con il futuro perifrastico. Suchier accoglie la lezione di **L**; io resto fedele al mio manoscritto base. ◆ 2274bis-ter. **P** conserva

- Ma ancora ne attendiamo di più
che si riverseranno con maggiore forza
su coloro che vorranno amare Dio
e seguire il suo dolce comandamento. 2260
Poco prima della fine del mondo
verrà un diavolo furioso
in forma d'uomo e dirà
che egli è dio, e a chi gli crederà
lo farà ricco d'oro e d'argento; 2265
chi non seguirà il suo comandamento
sarà distrutto e perseguitato,
colpito, ferito e malmenato.
- ⟨31⟩ Questi di cui parlo sarà l'Anticristo,
crescerà a Babilonia 2270
e nascerà da una puttana,
questo sia certo a tutti.
Costei sarà della stirpe di Dan
e Satana la feconderà.
Giungendo in forma d'uomo
il diavolo la feconderà. 2275
Sarà un uomo forte e potente,
tanto per paura quanto per amore
terrà tutto il mondo in suo potere,
e poggi e mare e valli e pianure.
In quattro modi conquisterà
tutto il popolo che allora ci sarà. 2280
Gli uomini nobili con le ricchezze,
poiché egli ne avrà a suo piacimento.

un distico non testimoniato da **L** e che Suchier non accoglie nella sua edizione. Sembra trattarsi, in effetti, di due versi che rinnovano il contenuto del distico precedente (vv. 2273-2274) riguardante il concepimento dell'Anticristo. Inoltre i due versi sono quasi identici ai vv. 2262-2263, e il distico sarà forse il frutto di un'amplificazione un po' maldestra. È anche possibile che si tratti di una lezione che l'antigrafo di **P** presentava a margine come 'lezione alternativa' e che il copista del nostro manoscritto ha inserito nel corpo del testo. ♦ 2276. In **P** la correlazione è strutturata attraverso la duplicazione della congiunzione *tan*, mentre in **L** si rintraccia l'uso di *tan... can*. Suchier accoglie quest'ultima opzione, mentre io resto fedele al dettato testuale di **P**, comunque accettabile anche al di là di un eventuale scambio paleografico tra *c* e *t*. Cfr. v. 2292.

Car totz l'aver que er el mon non er tan autz ni tan preon em puegz, en terra, sobre mar, que no·l puesca trastotz trobar, e dar lur n'a tan con volran, et ells com dieu adorar l'an. Cantz lo pobol menutz veyran que·l ric home ayssi ho fan, adorar l'an totz atressi tan per pahor tantz per merci. Car motz ceran lagz turmentatz, batutz, feritz e malmenatz, tugz aquell que Dieus creyran ni lo cieu nom reclamaran. Apres si decebra clerchia per gran saber, per gran bauzia; car ell sabra trastotz l'escrigz ayssi de cor co hom ho liegz en los libris, e ganre miells; anc negus homs, joves ni viells, aytan no saup co el sabra, per que granres en decebra. E los morgues e·ls hermitas e cells que sabra pus certas per maravilhas decebra, car ell motas lur en fara.	2285 2290 2295 2300 2305	[122a]
--	--	--------

2283 *All'inizio del verso P possiede un segno di paraph* (¶) 2285 sobre mar P] ni en mar L S
2287 n'a L S] nan P; conę con -e finale espunta. 2292 tantz P] cantz (cant L) L S 2295 tugz
aquell P] trastuit aquil L S

2283 totz l'aver] trastot laur; er] es 2284 er] es 2285 en terra en pueg 2286 que no·l] quel nom
2287 con] cant 2288 ells] enaissi; adorar l'an] lazararan 2291 adorar l'an totz] adoraran lo
2293 turmentatz] tormentat 2294 batut ferit e mal menat 2295 que dieus] qui dieu 2296 ni lo]
el; cieu nom] sieu sanh nom 2298 saber] engan; per gran] e per 2301 los] lurs; ganre] gran ren
2302 anc negus homs] que ancs nulhs hom 2303 aytan] amc tam 2304 ganres en] moutas gens
2305 E los] Los; e·ls] e los

♦ 2285. La lezione di **P** «sobre mar» sembra insensata. In riferimento alle profondità marine (si veda *tan preon* del v. 2284), ci aspetteremmo una lezione del tipo *sotz la mar*. È possibile che **Ω** contenesse *sotzla mar*, frainteso da qualche copista in *sobre mar* e, addirittura, banalizzato da **L**, dove si legge *ni en mar* (lezione accolta da Suchier). Bisogna ammettere, però, che nella porzione sui *Quindici segni del giudizio*, ai vv. 2514-2515, si legge «las balenas e li dalfi / faran .j^a. hostz sobre la mar». Questo mi induce a pensare che *sobre* sia da intendere genericamente come variante di *en*. ♦ 2287. Il verbo trådito da **P**, *an*, è errato: ci aspettiamo, infatti, una III p. sing. e non plurale. L'errore è dovuto probabilmente alla duplicazione della sequenza *an* nel distico (v. *tan, volran, an*). Come Suchier metto a testo la lezione di **L**, *n'a*. ♦ 2292. Suchier mette a testo la variante di **L** (*cant*) nella forma *cantz*. Per l'*usus* di **P** di creare correlazione per mezzo delle congiunzioni *tan... tan*, cfr. nota al v. 2276. ♦ 2295. A differenza di Suchier, che edita la variante di **L**, *trastuit aquil*, qui si mette a testo la lezione di **P**, *tugz aquell*. *Aquell* è infatti da considerare, al pari del regolare *aquil*, come caso soggetto plurale.

Perché tutti gli averi che saranno nel mondo
 non si troveranno tanto in alto o in profondità
 sui monti, sulla terra o nel mare, 2285
 che non li possa trovare tutti,
 e ne darà loro finché ne vorranno,
 ed essi lo adoreranno come dio.
 Quando il popolo minuto vedrà
 che gli uomini ricchi fanno così, 2290
 lo adoreranno tutti altrettanto
 tanto per paura tanto per mercé.
 Infatti saranno laidamente tormentati,
 battuti, feriti e malmenati,
 tutti quelli che crederanno in Dio 2295
 e invocheranno il suo nome.
 Dopo ingannerà il clero
 per la grande conoscenza, per una grande bugia;
 perché egli conoscerà tutti gli scritti
 a memoria, così come li si legge 2300
 nei libri, e anche meglio;
 mai nessun uomo, giovane o vecchio,
 non seppe tanto quanto egli saprà,
 perciò molti ne ingannerà.
 E i monaci e gli eremiti 2305
 e quelli che saprà più sicuri,
 con miracoli ingannerà,
 perché egli molti ne compirà.

E cells que no·l volran suguir,
de mantenent fara·ls morir 2310
am fuoc que lur venra sobdas,
non estara us vius ni sas.
Lur vezen morstz suscitara
e los malautes sanara;
non que ells sieu resuscitatz 2315
ajo vida ni lonc estatz
ne far ni dir, may lo Malfagz
ayssi·l[s] aura alumenatz.
Pueys l'ancia Jherusalem
rebastira em Besleem. 2320
Adoncs iran lo adorar
tugz li juzieu de say la mar,
car pessaran Messias sia
que atendo, e fan follia.
Am motz gran gaugz lo recebran, 2325
car veramen si pessaran
que los sia vengutz salvar,
mays ja aco nom poyra far.
Sas prophetas e sieu sirven,
sieu messatge e sieu crezen 2330
iran pell mon luy prezican;
adons juzieu *menespressan*,
venrran motz autorosamen,
mays ells auran fagz foll aten.

2315 ells **P**] li *S* 2317 malfagz *S*] mal fagz **P** 2318 ayssi·ls aura *S*] ayssi laura **P** 2321 Adoncs **P**] Adoncas *S* 2331 luy *aggiunto dopo rasura (ove traspare liran o laran)*; 2332 *menespressan*] es mi pessan **P** *S*

L: 2309 cells que] cilh qui 2310 fara·ls] fara 2311-2377 **L** *presenta una lacuna dovuta a un guasto meccanico.*

♦ 2315. La forma dell'articolo conservata da **P**, *ells*, è senz'altro peculiare, ma comunque plausibile. A differenza di Suchier, che ipotizza un originario *li*, mantengo la lezione del ms. ♦ 2317. La scrizione di **P**, *mal fagz*, è da intendere come *Malfagz*, appellativo del Diavolo: cfr. in proposito la nota relativa nel *Commento* a «31». ♦ 2318. Come Suchier, emendo l'errore morfologico restituendo a testo il plurale enclitico *·ls*. ♦ 2321. Suchier considera il verso ipometro ed emenda *Adoncs* con *Adoncas*. Immaginando dialefe in *lo`adorar*, la proposta di Suchier, oltre a essere non univoca (si può ricostruire *Et adoncs*), costituirebbe un vero e proprio *hapax* in un contesto testuale in cui compare solo ed esclusivamente la forma *Adonc(s)*. ♦ 2332. **P** riporta «adons juzieu es mi pessan»: una lezione accolta da Suchier ma – mi pare – senza alcun significato perspicuo. È possibile che il verso sia andato in contro a un processo di travisamento. Dato che nel dettato di *Sens e razos* i 'Giudei' sono spesso accompagnati da appellativi o participi che ne denotano la natura malvagia e traditrice, immagino che dietro *es mi pessan* si possa celare un aggettivo del genere: ricostruisco a testo il quadrisillabo *menespressan* (cfr. *LR*, IV:6, s.v. *mesprezar*). In alternativa si potrebbe ipotizzare in **Ω** una lezione del tipo: «adons li juzieu mespressan». Il passaggio *me(ne)spressan* > *mespressan* > *mes p(r)essan* > *es mi pessan* non è paleograficamente improbabile.

E coloro che non lo vorranno seguire, subito li farà morire	2310
col fuoco che improvviso giungerà contro di loro e non rimarrà nessuno sano e salvo. Sotto i loro occhi resusciterà i morti e guarirà i malati;	
non che i suoi resuscitati	2315
abbiano vita o lunga possibilità di fare o dire, ma il Diavolo così si sarà impossessato di loro. Poi l'anziana Gerusalemme	
riedificherà a Betlemme.	2320
Allora andranno ad adorarlo tutti i giudei da questo lato del mare, perché penseranno che sia il Messia che attendono, e fanno una follia.	
Con grande gioia lo riceveranno,	2325
perché veramente penseranno che sia venuto per salvarli, ma non potrà affatto fare questo.	
I suoi profeti e i suoi servitori, i suoi messaggeri e i suoi fedeli	2330
andranno per il mondo a predicare; allora gli odiosi giudei verranno con molta autorità, ma loro avranno fatto una folle attesa.	

Lo temple que fes Salamos, que fo ta savis e tan pros, fara destruyre e derrocar, e pueys si lo fara refar. Adorar aqui si fara, que trastotz homs que adoncs cera que no·l creza e no l'ador per crezensa ho per pahor, morra ses totz merit de mortz a gran peccatz et a gran tortz. Adoncs cera·n si trebalhatz trastotz lo mon et eversatz que daus l'ora que mon fo fagz ayssi co es adordenatz non ac tal trebolatio, neyss can peri l'otra sazo per l'esduluvi, can Nohe ins en l'archa ell si salvetz. Co er grans tribulatio e·l turmen dels fizels baros. Tres ans e demiegz durara, pueys nostre senher breujara lo temps e·ls jorns per sos amics, que los fassa joyos e rics. Car si lo dures atretan, hom non trobera viu en carn negun home que Dieus crezes: ill agra Antecristz apres. Adoncs trametra Dieus el mon doas prophetas que vivas son em paradis, so nos pessam, lo sans Enoc et Helyam, per contrastar a l'enemic; que mantengutz an lur prezic los bos e fe et en amor de Jhesu Cristz nostre senhor.	2335 2340 2345 2350 2355 2360 2365 2370	[122b]
--	--	--------

2344 gran con a sovrascritta su o 2347 que P] que·l S; dieus *sottolineato ed espunto tra que e mon.* 2349 trebolatō con e sovrascritta su i P 2353 tribulatō P 2354 P con rasura di -tz dopo turmen 2366 In P punto basso tra enoc ed ethelyam. 2371 In P punto basso tra dos e fizels.

♦ 2347. Suchier integra l'articolo determinativo di *mon* 'mondo' mettendo a testo *que·l*. Se è vero che nel verso precedente si legge *trastotz lo mon*, è altrettanto inengabile che il sintagma costituisce un'alternativa al più diffuso e codificato *totz lo mon(s)*, 'tutti' (cfr. JENSEN 1986, §§ 520 e 700). In questo caso, invece, *mon* è assimilabile al termine ecclesiastico *segle*, che – a proposito dell'uso o meno dell'articolo determinativo - «is subject to some fluctuation» (JENSEN 1986, § 213, p. 68). Inoltre, nonostante Jensen non ne faccia menzione, *mon* si comporta alla stregua di *cel, terra, mar, sol, luna*, «often treated like proper nouns; they lack the article whenever they are taken in a general sense» (JENSEN 1986, § 214, p. 69). ♦ 2354. La rasura di -tz da un originario *turmentz* può essere spia del venir meno della declinazione bicasuale classica: l'intervento può essere attribuito allo stesso copista di P.

Il tempio che fece Salomone, che fu tanto saggio e tanto valoroso, farà distruggere e abbattere, e poi se lo farà riedificare.	[2335]
Qui si farà adorare, e ogni uomo che allora vivrà che non gli creda e non lo adori per fede o per timore, morirà senza alcun motivo di morte con gran peccato e con grande torto.	2340
Allora saranno tutti così tormentati e sconvolti, che, da quando il mondo venne fatto e venne ordinato così com'è, non vi fu una tale tribolazione, neppure quando perì l'altra stagione per il diluvio, quando Noé dentro l'arca si salvò.	2345
Così vi sarà una grande tribolazione e il tormento dei fedeli signori. Tre anni e mezzo durerà, poi il nostro Signore accorcerà il tempo e i giorni per i suoi amici, che li faccia gioiosi e ricchi.	2350
Perché se lo facesse durare altrettanto, non si troverebbe vivo in carne nessun uomo che creda in Dio: l'Anticristo li avrebbe tormentati.	2355
Dunque Dio invierà nel mondo due profeti che sono vivi nel paradiso, così crediamo, sant'Enoc ed Elia, per contrastare il nemico; che hanno mantenuto con le loro preghiere i buoni nella fede e nell'amore di Gesù Cristo nostro Signore.	2360
	2365
	2370

Et aquestz dos fizels e rics
fara aucire l'enemics,
car ells encontra luy iran, [122c]
fals e trachor l'apellaran.
Enans aysso .j. pauc de temps 2375
tenra trastotz lo mon essemps
us reys frances e ssa baylia,
totz cera e ssa senhoria.
Ell sol de totz senher cera
e totz lo mon l'enclinara. 2380
Mot fizelmen si captenra
tant domentre que renhara.
Totz en derrier Jherusalem,
montem Sÿon e Beslëem
si ira quere [com] romieus, 2385
que li perdone domerdieus
sos falhimens e sos peccatz
que fes de l' hora que fo natz.
Pueys pojara c'en sus el puegz
Montz Oliveti, so mi cuegz, 2390
que enayssi ho trobi escrig,
per que ho ay retragz e digz.
Aqui layssara sa corona
que motz es cara, bela e bona,
son emperi, sa senhoria. 2395
Ja non crezas que reys pueys sia
negus autres mays Antecristz,
que renhara, si co auzistz.
Cantz totz aura aytan renhatz
co avem digz ni demostratz, 2400
pojar c'en a dreg el puegz sus,
per hon pojetz el cel Jhesus.

2371 In **P** vi è un segno interpuntivo tra dos e fizels 2376 esseñs 2385 si ira quere com romieus
S] si ira quere romieus **P**

L: 2378 que tota er ensa senhoria 2379 sol] sols 2381 fizelmen] lialment 2383 Totz] Pueis
2384 montem Sÿon] venra en apres et 2385 car lautra ira romeus 2390 Montz Oliveti] demont
oliuet 2391 que] car 2394 cara] clara 2395 emperi sa] emperi esa 2396 reys pueys] pueis reis
2397 negus autres] nuls hom el mon; Antecristz] ante crist 2398 que] qui 2399 totz aura] aura
tot 2400 Com uos avem dig emonstrat 2401 pojar c'en a] puiara sen 2402 per hon] don

♦ 2385. Il verso è ipometro in **P**: accolgo l'emendamento di SUCHIER 1883 e integro a testo [com].

E questi due, fedeli e nobili,
 il nemico farà uccidere,
 perché loro predicheranno contro di lui,
 lo chiameranno falso e traditore.

Un po' di tempo prima 2375
 terrà in sua balia tutto il mondo
 un re francese,
 tutto sarà in suo possesso.

Egli sarà signore di tutto il suolo
 e tutto il mondo gli si prosterà. 2380
 Molto fedelmente governerà
 mentre che regnerà.

Proprio alla fine a Gerusalemme,
 nel monte Sion e a Betlemme,
 andrà lì come pellegrino a chiedere 2385
 che il Signor Iddio gli perdoni
 i suoi errori e i suoi peccati
 che fece da quando era nato.

Poi salirà nel poggio,
 nel Monte Oliveto, così credo, 2390
 che così lo trovai scritto,
 perciò l'ho raccontato e detto.

Qui lascerà la sua corona
 che è molto preziosa, bella e buona,
 il suo impero, la sua signoria. 2395
 Non crediate che poi vi sia
 un altro re se non l'Anticristo,
 che regnerà, così come udiste.

Quando avrà regnato tanto
 come abbiamo detto e mostrato, 2400
 salirà diritto sul monte
 da dove si levò in cielo Gesù.

Aqui fara venir sa gen e fara lur en so crezen: que pojar s'en vol vas lo cel.	2405	
Ab tan venrra dons san Miquel, ab .j. fozer partra·l per miegz, lo diable aquell so diegz, vezen trastotz aqui morra.		[122d]
Pueys lo pobol can ho veyra, car l'an cresutz, penedran si e clamaran a Dieu merci. Doncs conoycheran li Juzieiu, li Sarrazi e li Percieiu que lonc temps an fagz foll aten, e batejar s'an veramen.	2410	
Tugz tornaran ad .j ^a . ley e seran sals, fe que vos dey! Aquill que adoncs vius ceran per lo gran fays que sufriran, per la pena, per la dolor – anc hom mortal non l'ac major – can lo veyran .xv. jornadas seguintre ayssso, que mot dubtadas devon esser als peccadors, d'ira, de dols, de plans, de plors.	2415	
	*	2420
	*	
	*	
		2425

2404 en so] so en **P**, aisso **L S** 2406 uen^ra 2414 Percieiu **P**] philistieu **L S** Tra i vv. 2422-2423
Suchier aggiunge diran que may volran morir / que tan cruzel turmen sufrir.

L: 2405 vol vas lo] uolra el 2406 tan] aitant; dons manca ad **L** 2407 ab .j. fozer partra·l] ab
folzer lo partira 2408 aquel diable aquel dieg 2409 aqui] aissi 2411 Car lo crezet penedre sa
2412 et adieu merce clamara 2413 Doncs]adoncs; li manca ad **L** 2414 li] el; e li] el 2418 e] tuit
2423 can] car; .xv.] las 2424 ayssso manca ad **L** 2426 dols] dol

♦ 2404. A differenza di Suchier, che mette a testo la lezione di **L** *aisso*, mantengo la lettura in anastrofe di **P** da interpretare come *en so crezen*, con *so* prolettico della completiva al v. 2405. ♦ 2414. Accolgo senza esitazione la lezione di **P**, *Percieiu*, a differenza di Suchier che edita *philistieu* (di **L**). La testimonianza di **P**, infatti, oltre a essere accettabile da un punto di vista semantico, è pur sempre espressione di una mente compilatoria che ha deciso di inserirla nel dettato testuale trådito dal mio manoscritto base. Per una riflessione sulla possibile allusione sottesa al termine *Percieiu*, cfr. nota al v. nel *Commento* a <31>. ♦ 2420-2423. Il senso del passo è chiaro ma si percepisce la presenza di qualche guasto: secondo la testimonianza di **P**, infatti, manca il verbo della principale attribuito alla proposizione soggettiva del v. 2419. Suchier arriva a ipotizzare la caduta di un distico tra i vv. 2422 e 2423 che egli ricostruisce di sana pianta. Si potrebbe supporre un semplice guasto al v. 2420, che forse leggeva «per lo gran fays qu'an, sufriran», oppure «per lo fays qu'auran, sufriran».

Qui farà venire la sua gente
 e farà credere loro ciò:
 che vuole levarsi verso il cielo. 2405
 Allora giungerà san Michele,
 con un fulmine lo dividerà a metà,
 e quello, detto così il diavolo,
 alla vista di tutti qui morirà.
 Poi il popolo quando vedrà ciò, 2410
 poiché gli hanno creduto, si pentiranno
 e chiederanno grazia a Dio.
 Allora i Giudei apprenderanno,
 e i Saraceni e i Persiani ugualmente,
 che a lungo hanno atteso follemente, 2415
 e si battezzeranno.
 Tutti ritorneranno sotto una Legge
 e saranno salvi, in fede mia!
 Coloro che allora saranno vivi,
 per il grande fardello che avranno, soffriranno, 2420
 per la pena, per il dolore –
 che mai uomo mortale non l'ebbe maggiore –
 quando vedranno quindici giornate,
 dopo di ciò, che molto temute
 devono essere ai peccatori, 2425
 d'ira, di dolore, di lamenti, di pianti.

«32»	Ar escotas so que jeu diray		
	que totz escrigz trobar ho ay		
	els libris de antiquitatz,		
	que son escrigz de veritatz,		2430
	si co l'escrig san Jeronimes	*	
	cant ell parletz dels .xv. signes.	*	
	Al jorn de la fi d'aquestz mon,	*	
	cant totas cauzas periran,	*	
	fara Dieus per sa gran benanansa	(+1)	2435
	en .xv. jorns tals demostransa;		
	<i>n'a sotz cel</i> home ta fello	*	
	si vas Dieus ha sa entencio		
	ni .j. pauc mi vol escotar		
	que no-l covenga a plorar.		2440
	Cantz aquest secgle fenira		
	nostre Senher signes fara.		
	So nos recomta Jeremias,		[123a]
	Zorobabel et Ysayas,		
	e si o ferma Ezechiël		2445
	e la propheta Daniël,		
	Nathan, Amon e Moyses,		
	motz d'autras prophetas apres.		
	Un pauc enan lo Jutjamen,		
	cant li malvays ceran dolen,		2450
	mostrara Dieus sa magestatz		
	et en terra sa pozestatz.		

Dopo il v. 2426 in P si legge la seguente rubrica: Aysso desus es lapassion de ihu cristz | Et aysso son los .xv. signes . que ueno. 2429 els libris P] en los libris S 2431 lescrig 2435 benanansa P] honranssa S 2437 n'a sotz cel] no so cell P, non ha sotz cel L, n'a socell S 2447 In P Moyses con s sovrascritta su n espunta.

L: I vv. 2427-2432 mancano a L (che piuttosto conserva una serie di distici del tutto alternativi). 2433-2434 auciretz la fin daquest mon | Car totas causas feniron I vv. 2435-2436 mancano a L. 2437 fello] bon 2438 Si uas dieu ha sentencion 2439 E mestot .i. pauc aparlar 2440 Sempre no comens a plorar 2441 Cantz aquest] Que cant lo 2445-2446 de babilonia daniel | Esi la ferme ezachiel *Dopo il v. 2446 L aggiunge:* bar salamos el rey dauid | Cils qui feiron los bos escritz 2447 Nathan] Naim; Amon] amos 2448 motz d'autras] Los autres

♦ 2426bis-ter. Per la legittimità di considerare la porzione sui 'Quindici segni' come parte integrante di *Sens e razos* nonostante la rubrica (assente in L), rinvio al *Capitolo II* dell'*Introduzione* e al *Commento* a «32». ♦ 2429. Immaginando un verso ipometro, Suchier mette a testo *en los libris* in luogo della lezione *els libris* trasmessa da P (l'intervento è giustificato sulla base del v. 2301). In questa sede immagino dialefe in *de`antiquitatz*. ♦ 2433-2434. I vv. risultano guasti. Il distico precedente era già caratterizzato da un'assonanza (forse anche originaria), mentre la consonanza (-on : -an) è molto labile (ancor più se si pensa al fenomeno di *n caduc*). È possibile che siano venuti meno due versi, uno con rima -on l'altro con rima -an. Si veda anche l'ipermetria del v. successivo. ♦ 2435. Il verso è ipometro. Suchier risolve l'aporia metrica sostituendo il quadrisillabo testimoniato da P, *benanansa*, col trisillabo *honranssa*. La soluzione dell'editore tedesco non è certo univoca: si potrebbero espungere, ad esempio, i monosillabi *sa* o *gran*. ♦ 2437. La lezione trådita da P sembra errata ma si riesce comunque a cogliere il senso complessivo del verso: "non c'è uomo tanto stolto", "non esiste uomo tanto sciocco". Il guasto, dunque, deve essere intervenuto nel primo emistichio, «no so cell». Suchier traendo spunto (probabilmente) da L, «Non

- <32> Adesso ascoltate quello che vi dirò
 che ho trovato tutto scritto
 nei libri di antichità,
 che sono scritti veritieri, 2430
 per come li scrisse san Girolamo
 quando egli parlò dei Quindici Segni.
 Al sopraggiungere della fine di questo mondo,
 quando tutte le cose moriranno,
 per grande beatitudine Dio farà 2435
 in quindici giorni tali dimostrazioni;
 non c'è uomo sotto la volta del cielo tanto sciocco,
 se rivolge il suo affetto verso Dio
 e mi vuole un po' ascoltare,
 a cui non convenga piangere. 2440
 Quando questo tempo finirà
 Nostro Signore farà dei segni.
 Questo ci raccontano Geremia,
 Zorobabele ed Isaia,
 e così lo conferma Ezechiele 2445
 e il profeta Daniele,
 Nathan, Amon e Mosé,
 e molti altri profeti.
 Un po' prima del Giudizio,
 quando i malvagi saranno dolenti, 2450
 Dio mosterà la sua grandezza
 e in terra la sua potenza.

ha *sotz cel*», mette a testo un incomprensibile *n'a socell* (nei dizionari non trovo raffronti terminologici adeguati). Certo, la lezione di **L** risulta genuina, come testimonia la tradizione antico-francese dei *Quinze signes du jugement dernier* da cui trae spunto l'autore del nostro poema: in BNF, ms. fr. 837 si legge, ad esempio, «N'a soz ciel homme si felon, / Se vers Dieu a s'entencion / Et .j. pou me veut escouter, / Que ne l'estuee ja plorer» (cfr. MEYER [P.] 1877, p. 24 n. 2); mentre in Tours, Bibliothèque municipale, ms. 927: «N'ad sotz ciel home tant felon». Cercando di conciliare economicità e *scripta* di **P**, metto a testo *n'a sotz cel*.

Qui vol auzir las maravilhas
 vas cuy res no si aparelha,
 endregz son cor, .j. pauc m' esgartz, 2455
 et jeu diray li daus cal partz
 venrra la grans deszaventura
 que passara tota mesura.
 Ar entendes de la jornada *
 que tan deu esser redobtada; * 2460
 non cujes pas que jeu vos menta.
 Del cel cayra plueja sancuenta,
 tota la terra n' er colrada,
 motz y aura aspra rozada.
 Los efans que natz no ceran 2465
 dedin los ventres cridaran
 ab clara vos motz autamen
 merce a Dieus omnipoten
 e diran ho totz enayssi:
 «Reys glorios, Senher, merci! 2470
 Nos volgram mays esser niën
 que car venrem a nayssemen
 en aquel temps ni en aquell jorn
 que totas res suffriran dolor.» (+1)
 Ar tornaray a ma razo 2475
 et escotas tug mo sermo.

2453 las] lar **P** S 2459 la jornada S] las jornadas **P** 2460 redobtada **L** S] redobtadas **P** 2462 sancuenta **P**] sancnenta S 2474 suffriran **P**] sueffron S

L: 2449 enan] denant 2450 cant li malvays] On li felon 2451 magestatz] poestat 2452 pozestatz] maiestat 2453 Qui] Mais qui; las maravilhas] la meravila 2454 Cap nulha ren no saparelha 2455 dressatz locor e si mes garatz 2456 Jeu uos dirai las ueritatz 2457 venrra] de qual part venra; grans] gran 2459 *L' iniziale rubricata, una A, manca a L*; entendes] escotatz; de las jornadas] de la propria iornada 2460 redobtadas] redoptada *con la prima d sovrascritta su t.* 2461-2462 de' cel uenra plua sanglenta | Nous cuiez quieu uos en menta 2465 Lo efans que natz] Li enfant qui nat 2467 clara] claras 2468 a Dieus] dieus paire *I vv. 2469-2470 vengono posposti ai vv. 2471-2474; i tre distici leggono: Nos no uolem ia seynher naisser | Que miels nos sera niens esser | Que nasquessem adaquest iorn ! Que tota ren sopra dolor | Li enfant cridaran tuit enaissi | Que tuit diran ihesu merci I vv. 2475-2494 mancano a L*

♦ 2453. Come Suchier correggo l'evidente errore di copia, *lar*, con *las*. ♦ 2459-2460. Il distico presenta una serie di errori morfologici: il verbo superstite *deu* invita a postulare un più pertinente soggetto singolare: come Suchier espungo la marca morfologica del plurale femminile (-s) in *las jornadas* e in *redoptadas*. Il ms. **L** risulta, di contro, morfologicamente corretto; e in effetti nella versione antico-francese si legge: «Or escoutez de la journée / Qui tant doit estre redotée» (BL, ms. Addit 15606, in MEYER [P.] 1877, p. 25). Bisogna ammettere, però, che a differenza della fonte francese antica e del testo di **L**, nei quali il distico coincide con la relazione sulla 'prima giornata', in **P** il dettato testuale è più approfondito e il racconto del *premier jorn* comincia solo al v. 2477. È possibile, dunque, che il copista di **P** abbia interpretato la porzione che va dal v. 2459 al v. 2476 (che si conclude tra l'altro con un distico indirizzato ai lettori) come una sorta di ulteriore preambolo ove viene fatto generico riferimento a *las jornadas*, di cui vengono esemplificati alcuni episodi. In tal caso bisognerebbe correggere solamente il verbo, da coniugare alla corretta persona plurale: si potrebbe immaginare un originario *que tan devo^esser redobtadas* (con incontro vocalico), oppure *que tan Devon ser redobtadas*, o ancora *que tan Devon esser dobtadas* (qui, però,

Chi vuole ascoltare le meraviglie
 con cui nulla si può paragonare,
 rivolga il suo animo, mi guardi un po', 2455
 e io gli dirò da quale parte
 verrà la grande sciagura
 che supererà ogni misura.
 Ora ascoltate della giornata
 che deve essere molto temuta; 2460
 non crediate che io menta.
 Dal cielo cadrà una pioggia di sangue,
 tutta la terrà ne sarà colorata
 e ci sarà un'aspra rugiada.
 I bimbi che non saranno nati 2465
 grideranno dai ventri delle madri
 con voce chiara e molto alta
 pietà a Dio onnipotente
 e diranno proprio così:
 «Re glorioso, Signore, pietà! 2470
 Non vorremmo mai nascere
 perché verremo al mondo
 in quel tempo e in quel giorno
 i cui ogni cosa soffrirà dolore.»
 Adesso tornerò alla mia storia, 2475
 ascoltate tutti il mio racconto.

con intacco della parola in rima). ♦ 2462. Suchier stampa *sancnenta*, forse per errore tipografico dato che in **P** si legge chiaramente *sancuenta*. ♦ 2473-2474. È difficile stabilire se la *-n* di *jorn* venisse pronunciata; in ogni caso, l'assonanza *jorn : dolor* è originaria: lo prova la rima corretta della versione antico-francese: «Que naisquesaint a ce iour, / Que tote riens soure delour» (BL, ms. Addit 15606, in MEYER [P.] 1877, p. 25). — Il v. 2474 è ipermetro in **P**. Suchier risolve l'aporia metrica sostituendo il più coerente *suffriran* col comunque possibile *sueffron*. In realtà l'intervento di Suchier non è univoco: mantengo, perciò, la lezione del manoscritto base limitandomi a segnalare l'ipermetria.

Lo premier jorn cera motz fers, motz engoyssos e motz despers. La mar que e·sson luoc esta fera e tal trebalh fa e tal guerra,	2480	[123b]
las hondas que yssiran del mar sus vas lo cel volran pojar. Li pey que so e mar enclaus, de que nos tenem tan grans laus, dedins terra tenran lur via	* 2485	
per rescondre, que hom non los veja. Quaranta codes levara sobre·l pus aut luoc que cera, lo mon volra trastot delir, may nom poyra de se issir,	2490	
cays mur estara e·sson luoc. E no y aura gayre bon joc, que cuirán ades murir, cant mar venra en tal azir.		
Lo premier jorns er totz aytals may lo segon cera pus mals. Ayssi co la mar en autz levetz	(+1)	
e gran tormen am se menetz, sera enayssi al segon jorn: dissendra avall tan preon, apenas vezer la poyran aycels que deviro ceran.	2500	

2484 de S] Do **P** 2487 si **P**] *om.* S 2497 Ayssi **P**] Si S

L: Ai vv. 2497-2499 **L** conserva lezioni alternative: Car del cel cairan las estelas | Soer dels signes merauilas | E correran sitost per terra, che corrispondo ai vv. 2667-2669 di **P**. Dal v. 2500 **L** presenta una lacuna dovuta a un guasto meccanico che si prolunga grossomodo fino al v. 2543, a partire dal quale il dettato di **L** si discosta profondamente da **P** fino al v. 2759 compreso.

♦ 2484. Accolgo l'emendamento di SUCHIER 1883: metto a testo *de*. ♦ 2487. Il verso è ipermetro in **P**. Suchier ristabilisce la misura dell'*octosyllabe* espungendo il pronome *si*. Accolgo l'intervento poiché, oltre a essere il più economico, sembra che il verbo *levar* possa valere 'sollevarsi' indipendentemente dalla resa esplicita del riflessivo: cfr. v. 2497. ♦ 2497. Suchier risolve l'ipermetria del verso riducendo *Ayssi* in *Si*. Dal momento che l'intervento del precedente editore non è univoco (si potrebbe espungere l'articolo in *la mar*, oppure ridurre *en autz* con *sus*), mi limito a segnalare l'ipermetria.

Il primo giorno sarà molto terribile,
 molto angosciante e molto desolante.
 Il mare che è crudele lì dov'è
 e fa un tale tormento e tale guerra, 2480
 e le onde che usciranno dal mare
 verso il cielo vorranno innalzarsi.
 I pesci che sono trattieneuti nel mare,
 e dei quali ci compiacciamo molto,
 percorreranno il loro cammino dentro la terra 2485
 per nascondersi, affinché non li si veda.
 Quaranta cubiti si solleverà
 sopra il più alto luogo che esisterà,
 e vorrà distruggere tutto il mondo,
 ma non potrà uscire da sé, 2490
 come un muro rimarrà al suo posto.
 E non vi sarà affatto un buon gioco,
 perché tutti penseranno di morire all'istante,
 quando il mare verrà con tale odio.
 Il primo giorno sarà tale 2495
 ma il secondo sarà più malvagio.
 Come il mare si levò in alto
 e condusse con sé grande tormento,
 il secondo giorno avverà questo:
 discenderà giù, tanto a fondo 2500
 che lo potranno vedere difficilmente
 coloro che vi saranno intorno.

Rescondre·s volra en abis
 de la pahor que nom peris;
 may nom poyra que tornar l'er 2505
 dregz e·sson luoc, sapias e ver,
 per attendre lo cieu tormen.
 Car tornara en dregz niën
 per la calor del fuoc tan gran,
 que la fara bollir aytan; 2510
 non y aura ges c'om pleveyll,
 neys que hom son detz menre y muell.
Et al ters jorn li peys mari, [123c]
 las balenas e li dalfi
 faran .j^a. hostz sobre la mar, 2515
 cayss que ves nos volran anar.
 Tan ceran tugz espaventatz,
 per miegz la mar iran torbatz
 e cridaran tugz motz fortzmen
 merce a Dieu omnipoten, 2520
 e cacus cridara ta fortz
 per pahor que aura de la mortz.
 Motz cera aspres aquells critz, *
 qui·ls auzira deu esser tristz; *
 tan temeran l'engoyssamen 2525
 que sufriran al Jutjamen,
 que tota res er en tristor,
 nulla res non es ses pahor.
Et al quartz jorn ardra la mars
 e totas aygas ad .j. clas. 2530
 Adoncs periran tugz li peys
 e·l vis e l'ayga que hom nos meys,
 de que nos autres faym gans laus,
 cant em dedins mayos enclaus.

Dopo il v. 2508, si legge Cofa lofum deuan louen, parzialmente eraso. 2511 c'om pleveyll S] som
 ple veyll P 2523 cera P] ceran S 2527 totas P] tota S

♦ 2508-2509. Per l'errore meccanico di **P**, ovvero per la primitiva presenza di un verso eraso, cfr.
 vv. 2695-2696. È possibile che il distico in questione abbia un'origine proverbiale. ♦ 2511.
 Accolgo l'interpretazione di SUCHIER 1883. ♦ 2523. A differenza di Suchier, che mette a testo
ceran, mantengo la lezione di **P**, *cera*, da intendere comunque come III p. pl. del futuro di *esser*:
 anche questo è un caso – diffuso nel dettato di **P** – di 'traduzione' in sede grafica del fenomeno di -
n caduca. Cfr. v. 2550. Non è comunque del tutto da escludere la possibilità della caduta di un
titulus. ♦ 2527. Come Suchier emendo l'errore morfologico presente in **P** mettendo a testo *tota* in
 luogo di *totas*. Che il sintagma *tota res* sia al singolare, lo dimostrerebbe non solo il verbo *er* ma
 anche il parallelismo con *nulla res* del v. successivo.

Si vorrà nascondere nell'abisso
 dalla paura che non perisca;
 ma non potrà che tornare lì adesso 2505
 dritto al suo posto, sappiatelo,
 per attendere il suo tormento.
 Perché si tramuterà in puro niente
 per il grandissimo calore del fuoco,
 che lo farà a tal punto bollire; 2510
 non ci sarà persona che sia al sicuro,
 o che non vi si bagni il mignolo.
 E al terzo giorno i pesci del mare,
 le balene e i delfini
 creeranno un esercito sul mare, 2515
 come se volessero venirci contro.
 Saranno tutti talmente spaventati,
 che in mezzo al mare andranno turbati
 e tutti grideranno fortemente
 pietà a Dio onnipotente, 2520
 e ciascuno griderà tanto forte
 per la paura che avrà di morire.
 Sarà molto aspro quel grido,
 che chi lo sentirà deve rimanerne afflitto;
 a tal punto temeranno l'angoscia 2525
 che sopporteranno nel Giudizio,
 che ogni persona sarà afflitta,
 e nessuno è senza paura.
 E al quarto giorno il mare brucerà
 e tutte le acque al contempo. 2530
 Allora moriranno tutti i pesci
 e il vino e l'acqua che ci si mette,
 per cui noi altri facciamo grande apprezzamento,
 quando siamo chiusi dentro casa.

E Jhesucristz sona a la porta,	2535	
hom no l'en dona ni l'en porta;		
so es lo paure, can vos quier		*
que sol no l'en <i>dones denier</i> .		*
Adonc cera totz cominal,		
engal n'auran li bon e-l mal;	2540	
us non escarnira, so-m par,		
que totz nos er per tal passar.		
Car vis et aygas e peyssos,		
vacas, porquetz e gras motos		
ad aquell jorn ill penran fi;	2545	
motz y aura greu endesti.		
Al sinque jorn si ploura sancs		
si que n'er per lo mon grans fancs.		
Erbas, albres, nostras maysos		[123d]
sera colratz d'eyssas fayssos;	2550	
motz y aura aspra rozada		
e jorn de mala destinada.		
Qui adoncs non aura pahor		
e son cor ple de gran tristor,		
motz parera arditz e fers	2555	
e d'autres homes motz despers.		
Ay, caytivet! E que faran		
aquill lacet que adoncs seran		
ni nos autres que em cargatz		
de grans peccatz et efayssatz?!	2560	
Atrassi sabem veramen		
que tug venrem al Jutzjamen,		
recebrem nostre gazardo		
del mal lo mal e del be bo.		

2538 *dones denier S]* *denhes donier P* 2550 *sera P]* *seran S* 2553 *adoncs S]* *adocns P*

♦ 2538. La lezione tràdita da **P** «denhes donier» sembra guasta: il termine *donier* è privo di senso e, in effetti, l'emendamento più probabile è quello proposto da Suchier, che edita *dones denier*. L'errore è facilmente spiegabile dal punto di vista della fenomenologia della copia, con scambio reiterato e bidirezionale di *e* ed *o*. ♦ 2550. Suchier mette a testo *seran* (come correzione della lezione *sera* del ms.). Per l'interpretazione di *sera* come III p. pl. cfr. nota al v. 2523. ♦ 2553. Come Suchier correggo l'evidente errore di trascrizione: sostituisco *adocns* con *adoncs*.

E Gesù Cristo chiama alla porta, affinché gli si doni o gli si offra qualcosa; questo è il povero, quando vi chiede che solo gli si doni denaro.	2535
Allora sarà tutto in comune, i buoni e i cattivi ne avranno in egual misura; nessuno insulterà, così credo, che in tale passaggio tutto sarà un “noi”.	2540
Infatti il vino e l’acqua e i pesci, le vacche, i porci e i grandi montoni in quel giorno essi troveranno la fine; ci saranno molti segni terribili.	2545
Il quinto giorno pioverà tanto sangue che ci sarà per il mondo un grande pantano. I prati, gli alberi, le nostre case saranno tinti allo stesso modo; ci sarà una rugiada molto aspra e giorni dal crudele destino.	2550
Chi, dunque, non avrà paura e non avrà il cuore pieno di tristezza, sembrerà molto ardito e fiero e sganciato dagli altri uomini.	2555
Ahi, miseri! E cosa faranno quegli sventurati che allora vivranno? e noi altri che siamo oberati e affaticati da grandi peccati?!	2560
Allo stesso modo sappiamo invero che tutti verremo al Giudizio, e riceveremo la nostra ricompensa, dal male il male e dal bene il bene.	

Al seyzen jorn cayran trastugz	2565	
li bastimen tan be endugz,		
las bellas cambras e·l bells liegz		
hon fays ganren de bells deliegz,		
las ricas salas e las tors,		
las petitas e las majors,	2570	
trastotz cayra en aquell dia,		
que re non remanra que sia		
a derrocar ni a caser		
hon sol puesca lo cap tener.		
Adoncs per ver li mezeri	2575	
seran tan ric co·l palayzi.		
Nulls nom poyra dir ‘Jeu ay tor		
ni bella cambra hon si sojorn’,		
car motz cera de gran afan		
viure cascus d’aqüi enan.	2580	
La pas cera mudada en guerras		
per totz lo mon, per totas terras.		
Lo seten jorn er pus salvatges		
e pus d’autres espaventables.		
Hom nom potz dire la dolor	2585	[124a]
ni·l marrimen ni la tristor		
c’om sufrira ad aquell jorn,		
mot y aura malvays sojorn.		
Car trastotz los aucells que son		
desotz lo cel, autz ni prion,	2590	
et entro en abis la jus,		
hon que n’aja, ni may ni pus,		
comessaran .j ^a . batalha		
– nom pesses pas que jeu·s fassa falha –		
si s’entreferran feramens	2595	
co fay lo fozer can dissen;		
motz si ferran am gran aspreza,		
so es signes de gran tristeza,		
e durara totz aquell jorn,		
so er signes de fenimon.	2600	
Hom de carn pueys nom parlara		
per l’engoyssa quez ell aura.		

2580 aqui corretto a partire da ayssi con espunzione di -yssi e q sovrascritta su a.

♦ 2599-2600. La rima *jorn* : *fenimon* sembra imperfetta, ma in realtà la *r* è da immaginare muta.

Il sesto giorno cadranno tutti gli edifici così ben adornati, le belle camere e il bel letto dove si compiono dolci piaceri, le ricche sale e le torri,	2565
le più piccole e le più grandi, tutto rovinerà in quel giorno, che non rimarrà nulla che sia da diroccare o da far crollare e di cui si possa mantenere solo la cima.	2570
Allora, per vero, i poveri sarano ricchi quanto i conti palatini. Nessun potrà dire 'Io ho una torre e una bella camera in cui soggiornare', perché sarà molto faticoso per ciascuno vivere da qui in avanti.	2575
La pace verrà mutata in guerre in tutto il mondo, per tutte le terre. Il settimo giorno sarà il più spiacevole e più di altri spaventoso.	2580
Non si può dire il dolore o lo sgomento o la tristezza che si sopporterà in quel giorno, e ci sarà un destino crudele.	2585
Perché tutti gli uccelli che sono nel cielo, in alto o in basso, e laggiù nell'abisso, dovunque e quanto più ce ne siano, cominceranno una battaglia	2590
– non pensate che io vi stia mentendo – e si combatteranno tanto ferocemente come fa il fulmine quando discende; si contrasteranno con grande durezza, questo è un segno di profonda tristezza, e durerà tutto quel giorno,	2595
questo sarà un segno del finimondo. Uomo vivente poi non parlerà per l'angoscia che egli proverà.	2600

Al ochen jorn fozers cayran
 e los .iiij. vens correran
 e bufaran tan aspramen 2605
 l'us contra l'autre veramen,
 que la terra despezarán
 de·sso seti la levarán;
 si la farán tota crolar
 co fay lo vens en auta mar. 2610
 Per totz lo mon generalmens
 si bufaran tan aspramens,
 que los albres arabaran
 tan cruzelmens que gitarán
 las razis encontra amon. 2615
 Pueyssas fendrà los tan prion
 per la forssa dels .iiij. vens
 e si empenhera las gens
 tro en abis farán gran via
 e metran fors la mayestria 2620
 dels diables que en abis son. [124b]
 No lay n'aura .j. tan prion
 fora non jesca sobre terra;
 que penran partz e nostra guerra.
 Pueys aparra l'alclas el cel 2625
 e si aura color de fel,
 mesclara si dedins los vens,
 que lur acresca lurs turmens.
 Cant li diable auran vistz
 aquestz signes dolen e tristz, 2630
 los vens los tornaran laïns *
 hon sufriran mays de turmens, *
 que no fazio dissenans,
 estaran mays per trastotz ans.

2603 ca^yran 2609 crolar] colrar **P**, crotlar *S* 2618 empenhera *S*] emprenhara **P** 2625 aparra
 l'alclas **P**] aparera l'alcs *S* 2630 aquestz *S*] aquistz **P**

♦ 2609. In **P** è presente un errore di trascrizione: emendo *colrar* con *crolar* (Suchier edita *crotlar*).
 ♦ 2618. La lezione *emprenhara* è del tutto fuori luogo. L'errore di copia sarà stato causato dalla
 suggestione dei vv. 2274 ss.. Come Suchier restituisc la lezione corretta, *empenhera* (*SW*, II:387-
 388). ♦ 2625. A differenza di Suchier, che edita *aparera l'alcs*, conservo la lezione del
 manoscritto, *aparra l'alclas*. Il futuro con sincope della vocale pretonica è una forma del tutto
 ammissibile. ♦ 2630. Emendo *aquistz* (per l'agg.dimostrativo c.r.pl.) con *aquestz*. L'errore è
 probabilmente dovuto a una sorta di assimilazione involontaria con la vocale palatale di *signes*. ♦
 2631-2632. L rima *laïns : turmens* sembra imperfetta. Forse si tratta di un caso di sostituzione di
 parole che rimavano perfettamente: ad es. il v. 2631 aveva *los vens* in rima con *turmens*, con
 iterazione dei rimanti dei vv. 2627-2628. Ma non è da escludere che vi fosse *laens* o *laiens* (ma
 sarebbe un *hapax*), o che la *i* venisse pronunciata con una leggera apertura del timbro vocalico e
 che dunque l'imperfezione venisse neutralizzata nella pronuncia.

L'ottavo giorno cadranno fulmini
 e i quattro venti correranno
 e soffieranno tanto aspramente 2605
 l'uno contro l'altro
 che spazzeranno la terra
 e dalla sua sede la solleveranno;
 così la faranno tremare
 come fa il vento in alto mare. 2610
 In tutto il mondo, in generale,
 soffieranno tanto duramente
 che estirperanno gli alberi
 con tanta crudeltà da scagliarne
 le radici verso l'alto. 2615
 Poi li spaccherà tanto in profondità
 per la forza dei quattro venti
 e così spingerà le genti
 che fino all'inferno si addentreranno
 e metteranno fuori la potenza 2620
 dei diavoli che sono nell'inferno.
 Non ce ne sarà uno tanto in profondità
 che non esca fuori sulla terra;
 e prenderanno parte alla nostra guerra.
 Poi apparirà l'arcobaleno in cielo 2625
 e avrà il colore del fiele,
 e si mescolerà dentro i venti,
 tanto da accrescere i loro tormenti.
 Quando i diavoli avranno visto
 questi segni di dolore e tristezza, 2630
 i venti li riporteranno là dentro
 dove sopporteranno maggiori tormenti
 di quanto non facessero prima,
 e vi rimarranno per sempre.

Totz aquell jorn cera aytals,	2635	
motz fers et engoyssos e mals.		
Al noven jorn li puegz tan autz		
e las valladas e li sautz		
tornaran trastotz en egal,		
co es lo vas, en que hom fa sal.	2640	
Tota la terra n'er egals,		
neus de la mar l'ampla canals;		
hom no fara forsa de puegz		
ni de majo hon si sopluegz.		
Al dezen jorn jssiran fors	2645	
tugz sellis que si ceran rescos;		
de totz aquells que say so mortz,		
joves e viels, frevols e fortz,		
que jssiran fora sotz lur fossa[s],		
ses falhimen, primas e grossas;	2650	
sus aqui estaran ades		
tro que venrra lo lur espers,		
am que suscitaran los mortz		
et essems recebran lur fortz.		
Al honzen jorn sorzeran fors	2655	
et estaran sobre lur cors.		
Non y a .j. aytan preon		[124c]
non jesca fors ad aycell jorn,		
attendran lor resorzemen		
e de Cristz lo comandamen.	2660	
Doncs faran ill sa voluntatz,		
cells que say fero so mal gratz,		
atrobaran, si mal an fagz,		
aco vos dic per atrazagz.		

2644 sopluegz **P**] soplegz *S* 2645 *In P punto basso dopo jorn.* 2649 fossas] for^ssa **P S** 2652 uen^rra 2653 am **P**] ans *S*

♦ 2644. A differenza di Suchier (che edita *soplegz*) mantengo la variante con dittongo *sopluegz*. Il passaggio in contesto tonico *e > ue* sarà dovuto all'influenza del suono palatale /tʃ/ o /dʒ/. ♦ 2649. Correggo la lezione di **P** (mantenuta da Suchier), *forssa*, con *fossas*. Qui, infatti, si fa riferimento alla fuoriuscita dei morti dai propri sepolcri. L'errore sarà dovuto a un'involontaria influenza del contesto testuale dove compaiono *fortz* (ma anche *frevol* e *fora* con riproposizione della vibrante). D'altronde gli aggettivi al v. 2650, *primas e grossas*, hanno senso solo se attribuiti alle 'fosse sepolcrali', e ci invitano inoltre a correggere la morfologia di *fossa* nel plurale *fossas*. ♦ 2653. Conservo la preposizione strumentale *am* di **P**, emendata da Suchier con *ans*. *Am que* è da interpretare come 'con cui, con il quale', ove *que* è anaforico di *espers*.

Quel giorno sarà tale, feroce, angosciante e crudele.	2635
Il nono giorno i monti tanto alti e le valli e i salti diverranno tutti uguali, come è il sepolcro in cui ci si salva.	2640
Tutta la terra sarà uguale, anche l'ampio letto del mare; non ci si preoccuperà del monte né della casa ove sottometersi.	2645
Il decimo giorno usciranno fuori tutti quelli che si saranno nascosti; tutti coloro che qui sono morti, giovani e vecchi, deboli e forti, usciranno fuori nelle loro fosse, senza errore, sottili e grosse;	2650
qui staranno adesso finché verrà il loro momento, con il quale i morti resusciteranno e insieme riceveranno la loro forza.	2655
L'undicesimo giorno si innalzeranno fuori e staranno sui loro corpi. Non ce n'è uno tanto in profondità che quel giorno non esca fuori; e attenderanno la loro resurrezione e il comandamento di Cristo.	2660
Allora faranno la sua volontà, e coloro che saranno qui, loro malgrado, se hanno fatto male assisteranno a quanto vi riferisco.	

Lo dotzen jorn er trob cruzel	2665	
e plus amars que negus fels.		
Que del cel cayran las estelas,		
so er signes de meravillas,		
e correran desobre terra		
co fozer can del cel dessera.	2670	
Per totz lo mon jran coran		
e fenimon signifian.		
Adon perdran la gran clardatz		
hon longamen avian estatz.		
La luna, que es clara e bella	2675	
al cap del mes cantz es novella,		
er mudada de sanc vermell,		
ja hom d'ayssò no·s meravill;		
e lo sollelh que esgardas,		
que tants es ben ellumenatz,	2680	
er plus negres entorn miegz jorn		
que ges non es boca de forn.		
Adoncs perdra sa clarda gran		
que ja pueys gota no·n veyran.		
Al tretzen jorn trastugz moran,	2685	
e mals e bos, petitz e gran,		
paures e rics, joves e viells,		
mayres, efans, payres e fills.		
Trastotz morra en aquel dia,		
res non escapara que sia –	2690	
aco crezas certanamen		
que ver vos dic verayamen.		
Al catorzen dia ardra		[124d]
cel e terra, totz can cera,		
totz tornara en dregz niën,	2695	
co fay lo fum denan lo ven.		
Adoncs penra fi totz cantz es,		
totz cantz que fo ni er ni es.		

2683 clarda **P**] clardat *S* 2685 *In P* punto basso dopo jorn.

♦ 2683. Suchier edita *clardat*. Io preferisco mantenere la scrizione del ms., *clarda*, che dimostra probabilmente che dalla pronuncia del copista la *-t* era scomparsa (conservata, di contro, in rima al v. 1715 e, poco prima, al v. 2673). ♦ 2688. Dato l'elenco in dittologie perfettamente ripartito entro i due stichi del verso, non è da escludere che **Ω** possedesse *mayres e efans*.

Il dodicesimo giorno sarà troppo crudele e più amaro di qualsiasi fiele.	2665
Dal cielo cadranno le stelle, questi saranno segni di meraviglia, e correranno sopra la terra come il fulmine quando scende dal cielo.	2670
Per tutto il mondo andranno veloci e anticiperanno la fine del mondo. Allora perderanno il chiarore che a lungo avevano mantenuto.	
La luna, che è chiara e bella	2675
all'inizio del mese quando è nuova, si colorerà di sangue vermiglio, giammai di ciò non ci si meravigli; e il sole che voi guardate, che è così luminoso,	2680
verso mezzogiorno sarà più nero di quanto non sia l'apertura del forno. E dunque perderà il suo grande splendore che poi non ne vedranno nemmeno un barlume.	
Il tredicesimo giorno moriranno tutti, cattivi e buoni, piccoli e grandi, poveri e ricchi, giovani e vecchi, madri e infanti, padri e figli.	2685
Tutto morirà in quel giorno, nessuno sfuggirà alla morte – credeteci sicuramente	2690
che veramente vi racconto il vero. Il quattordicesimo giorno brucerà il cielo e la terra, tutto quanto esisterà, tutto diventerà un puro nulla,	2695
come fa il fumo di fronte al vento. Allora tutto quello che esiste perirà, le cose che furono, che sono, che saranno.	

Al quinzen jorn si fara Dieus
 per amistatz de totz lo cieus, 2700
 cel e terra e 'yssas fayssos,
 may er pus car e bels e bos.
 Adoncs ceran ellumenatz
 – so sapias e veritatz –
 de se meteys terra e cels, 2705
 so fara Dieus per los fizels.
 D'aqui enan pueys non er nuegz,
 fams ni setz, trebals ni enuegz.
 Ab tan suscitaran los mortz
 sobdanamen, que jesco fors, 2710
 tugz en .j. pongz en .j^a. hora,
 senes bisten, senes demora.
 Trastugz aquilh que anc foro natz
 ni dedin ventres engenratz,
 tugz ses falha suscitaran 2715
 al so d'un corn que auziran.
 Pueys li angel pel mon iran
 e totz nos autres aduyran
 en Jozaphatz al Jutzjamen,
 tugz y venrem ses falhimen. 2720
 D'aqui enan nulls homs no sap,
 ni ja d'aco negus no s gap,
 ni l temps ni l jorn ni la sazo
 que Crist venra en la fayssos,
 que mori en la cros per nos. 2725
 Que aco be sapias vos:
 cantz ell venra jutjar lo mon
 ni dissendra del cel amon
 li angel portaran denan [125a]
 la cros e ls clavells demostran 2730
 als Juzieus falces e trachors
 que lur acresca lurs dolors,
 e diran: «So es aquell que vos pendes (+2)
 sus en la cros e clavelles.»

2701 e 'yssas] eyssas **P**, d'eyssas *S* 2720 In **P** punto basso dopo venrem. 2722 In **P** rasura tra nos e gap. 2724 fa'sso 2733 E diran so es aquell que uos pendes **P**] diran: So es aquell que pendes *S*

♦ 2701. **P** conserva *eyssas*. Il senso del passo presuppone l'uso di una locuzione del tipo *d'eyssas* o *e(n) eyssas*. Suchier edita la prima soluzione; qui, invece, mantengo inalterata la lezione del manoscritto e la interpreto come *e 'yssas*. ♦ 2733. In **P** il verso conserva dieci sillabe. Suchier propone l'espunzione della congiunzione iniziale e del pronome *vos*. Poiché la soluzione dell'editore tedesco non è univoca, preferisco conservare la lezione del mio testimone manoscritto evidenziandone l'ipermetria.

Il quindicesimo giorno,
 per amore di tutti i suoi [fedeli], 2700
 Dio farà il cielo e la terra come prima,
 ma saranno più cari, belli e buoni.
 Allora saranno illuminati
 – sappiatelo veramente –
 la terra e il cielo da sé, 2705
 Dio farà questo per i fedeli.
 Da lì in avanti, poi, non ci sarà la notte,
 fame né sete, fatica né dispiacere.
 Allora resusciteranno i morti:
 immediatamente escono fuori, 2710
 tutti in un ora e un quarto
 senza esitazione e senza pausa.
 Tutti quelli che non furono mai nati
 o generati dentro i ventri,
 tutti davvero nasceranno 2715
 appena sentiranno il suono d'un corno.
 Poi gli angeli andranno per il mondo
 e raduneranno tutti noi
 a Giosafat per il Giudizio,
 tutti vi giungeremo per davvero. 2720
 Da qui in avanti nessun uomo sa,
 né mai di ciò nessuno si vanta,
 il tempo o il giorno o la stagione
 in cui Cristo, che morì sulla croce per noi,
 verrà in sembianze umane. 2725
 E sappiate bene questo:
 quando lui verrà a giudicare il mondo
 e discenderà dall'alto del cielo
 gli angeli porteranno davanti
 la croce e i chiodi, mostrandoli 2730
 ai Giudei falsi e traditori
 che accresca loro il dolore,
 e diranno: «Questi è colui che voi appendeste
 e inchiodaste sù nella croce.»

<p> «33» Vet vos vengutz al Jutzjamen Cristz filh de Dieu omnipoten. Mays no vos pesses, diga negu niem per se: ‘Aytals jes tu’; que tugz auran tan gran saber que ben conoysseran e ver, si per sas obras cera sals, ho si er bos, ho si er mals. Als bos fara aytal prezic: «Venes a mi, li mieu amic! Que ben tengues mo mandamen e vos captengues fizelmen, que·m des a beure et a manjar e malautz m’anes vezitar, m’albergues e vostras mayos: recebes en bos gazardos lo mieu regne celestial hon aures gaugz perpetual». «Senher – diran – cant siam ric, hon te vim nos aytan mendic?!» E nostre Senhor dira lor: «So que fezes per la mia amor a la porta al mezeri, ayga ho pa ho carn ho vi mi dones, totz en gazardo ajas lo ueymays bel e bo.» Pueys girar s’a dau l’altra partz e fara lur motz mal esgartz. «Hostas vos tugz de denan me! De vos non degz aver merce, car [vos] non agues pietatz de mi e ma gran paupredatz. </p>	<p> 2735 (+1) 2740 2745 2750 2755 2760 2765 </p>	<p> [125b] </p>
--	---	-----------------

2737 no uos **P**] no·us *S* 2760 bel **P**] mot bel **L S** 2765 vos **L S**] manca a **P**

L: 2760 aisso emais mot bel ebo 2761 dau] de 2762 E fara lomort fer regart 2763 tugz] sers; denan] deuant 2766 e ma gran] emagna

♦ 2737. Il verso è ipermetro. Suchier risolve l’aporia metrica riducendo *vos* a clitico, ma data la generale problematicità del passo (forse guasto) preferisco segnalare l’ipermetria senza intervenire nel testo. ♦ 2760. Suchier integra nel dettato di **P** l’avverbio *mot* presente in **L**, probabilmente perché immagina che il verso sia ipometro. Personalmente ritengo non vi sia alcuna infrazione alla regolarità metrica dell’*octosyllabe*: basta scandire con dialefe *lo ueymays*. ♦ 2765. Accolgo l’integrazione di SUCHIER 1883 che mi pare economica e ragionevole.

⟨33⟩	Eccovi giunti al Giudizio di Cristo, figlio di Dio onnipotente. Ma non pensiate che dica a qualcuno qualcosa del tipo: ‘Tu sei tale!’ perché tutti avranno un grande sapere che sapranno per vero,	2735 2740
	chi per le proprie opere sarà salvo, o chi sarà buono, o chi sarà malvagio. Ai buoni farà tale predica: «Venite a me, amici miei! Che rispettaste bene il mio comandamento e vi comportaste fedelmente, che mi deste a bere e a mangiare e malato mi visitaste, mi ospitaste nelle vostre case: ricevete in qualità di buone ricompense il mio regno celeste dove avrete gioia eterna.» «Signore – diranno – quando siamo stati ricchi per cui ti vedemmo da mendicante?!» E Nostro Signore dirà loro:	2745 2755
	«Ciò che faceste per il mio amore alla porta al mendicante, acqua o pane o carne o vino mi donaste, tutto come ricompensa bella e buona lo avrete ormai.»	2760
	Poi si girerà dall’altra parte e rivolgerà uno sguardo severo. «Tutti voi, andate via dalla mia vista! Di voi non devo avere mercé, perché voi non aveste pietà di me e della mia grande povertà.	2765

Anc no·m dones pa de bon cor,
 si non per humana lauzor;
 ni anc malaute no me vis,
 e vostre alberc no·m recullis; 2770
 cantz jeu vos quis a vostra porta,
 respondes mi am boca torta.
 Car jeu non aic vostre be fagz,
 am me non trobares ja plagz.
 Car non dones al mezeri 2775
 vostra pena non aura fi.»
 Per aquesta[s] do[a]s razos
 conoysseran los mals e·ls bos;
 cascus auran lur gazardo,
 del mal lo mal, del be [lo] bo. 2780
 Adons faran do[a]s carreyras, *
 do[a]s companhas, <e> do[a]s tyeyras. *
 Los bos jran em Paradis
 e·lls malvays jran en Abis.
 Li mal auran per tostems mays 2785
 pena, dolor, treball e fays.
 Los bos auran tal benanansa
 que negun cors ni clers de Fransa
 nom poyria la mitatz dire
 ni pas em pargami escriure. 2790
 Fagz ay ueymay mom bastimen
 que dissi al comessamen,
 bon et entier, que a Dieu plassa,
 don prec Dieus que ver perdo·m fassa.
 A M E N

2769 anc P] can L S; no P] uos L S 2775 non L S] nom P 2777 aquestas doas L S] aquesta dos P 2778 el bos 2780 lo S] manca a P 2781 doas L S] dos P 2782 doas companhas, doas tyeyras S] dos companhas e dos tyeyras 2793 que a Dieu plassa P] senes crebassa L S

L: 2767 Anc no·m] Canc no 2768 humana] estranha 2769 ni anc] E can 2770 no·m recullis] no machulis 2771 vos quis] queri 2773 jeu non aic] non agui 2774 ja] bon 2775 Car non denhes auer merci 2779 lur] son 2780 Limal seran triat del bo 2781 Adons faran] E faran tuit 2782 e dos tyeyra] entieiras 2783-2784 Li mal discendran en abis | Elbon iran en paradis 2787 Los] Li 2788 negun cors] cor ni oils 2789 Non poyria lamieg escr¹ure 2790 Car seran detot mal desliure 2791 ay] iei 2792 que] Quieus 2794 don om., ·m] mi

♦ 2769. Suchier accoglie le lezioni di L mettendo a testo «ni can malaute vos me vis», che in effetti sembra generalmente più pertinente, accordandosi in modo logico con il verso successivo. Ciononostante, è possibile mantenere inalterata la testimonianza di P, svincolandola dall'eventuale rapporto con il v. 2670: «ni anc malaute no me vis» può essere interpretato, assolutamente, come 'non veniste mai a visitarmi quando ero malato'. ♦ 2775. Come Suchier metto a testo *non* in luogo di *nom* del ms. L'errore sarà stato causato dalla suggestione del v. 2767. ♦ 2777. È evidente l'errore morfologico in *aquesta*: emendo aggiungendo -s segnacaso. Risolvo quindi l'ipometria del verso accogliendo, come Suchier, la lezione bisillaba di L, *doas* (cfr. APPEL 1930, gloss., s.v. *dos*), morfologicamente più corretta: cfr. anche n. ai vv. 2781-2782. ♦ 2780. Il verso è ipometro. L'integrazione [lo] proposta da Suchier mi sembra ragionevole. Cfr. anche v. 308 (che con il v. 307 struttura un distico simile a quello in questione). Ma al v. 2564 si legge *del mal lo mal e del be*

Mai non mi donaste pane di buon cuore,
 e neppure per umana compassione;
 né mai, malato, mi faceste visita,
 nella vostra casa non mi accoglieste; 2770
 quando io mendicai alla vostra porta,
 mi rispondeste con la bocca torta.
 Poiché io non ebbi da voi una buona azione,
 non avrete mai a che fare con me.
 Poiché non donaste per me al povero 2775
 la vostra pena non avrà fine.»
 Per questi due motivi
 i malvagi e i buoni sapranno:
 ciascuno avrà la propria ricompensa,
 dal male il male, dal bene il bene. 2780
 Allora si creeranno due vie,
 due compagnie e due file.
 I buoni andranno in paradiso
 e i malvagi andranno all'inferno.
 I cattivi avranno per sempre 2785
 pena, dolore, fatica e fardello.
 I buoni avranno un tale felicità
 che nessuna persona o chierico di Francia
 non potrebbe riferirne la metà
 né scrivere sulla pergamena. 2790
 Ormai ho fatto la mia costruzione,
 di cui parlai all'inizio,
 buona e completa, che piaccia a Dio!
 e per cui prego Dio che mi perdoni.
 A M E N

bo, con presenza della congiunzione copulativa. ♦ 2781-2782. Suchier inserisce a testo la variante *doas*, testimoniata da **L**, al posto di *dos* di **P**. La scelta può essere condivisibile se si pensa all'originaria partizione di genere tra l'accusativo maschile *dos* e il femminile *doas*, *duas* (JENSEN 1986, p. 51, § 161). L'intervento di Suchier è però più profondo, giacché è volto a modificare il metro dei versi, considerati ipometri. A differenza di *dos*, *doas* è bisillabo (cfr. APPEL 1930, gloss., s.v. *dos*): da qui la necessità di eliminare la congiunzione in **doas companhas* e *doas tyeyras*. Partendo dal presupposto che l'uso di *dos* per il femminile, per quanto raro, è comunque contemplato, si potrebbe teoricamente conservare la lezione di **P** (anche come testimonianza di quest'uso del numerale rintracciabile, ad es., nel *Jaufré*). Per l'eventuale aporia metrica, mi chiedo se non sia possibile immaginare *carrieyras* quadrisillabo e *tyeyras* trisillabo. ♦ 2793. La lezione di **L**, accolta da Suchier, sembra più genuina e originale, oltre che *difficilior*. La testimonianza di **P**, invece, per quanto sia corretta e ammissibile (motivo per il quale la conservo comunque a testo), sembra riproporre l'invocazione finale del v. 2794, palesando la possibilità di un rimaneggiamento del distico.

COMMENTO

«1» Prologo

Questa prima porzione testuale costituisce il prologo dell'opera in antico-occitano. I versi incipitari del poema introducono metaforicamente il lettore-ascoltatore nell'*atelier* dell'anonimo autore (e traduttore) del nostro testo. L'introduzione al lavoro intrapreso dall'Anonimo copre, di fatto, i primi cinquanta versi del poema, commistionando l'accento alla traduzione da una scrittura latina, i criteri letterari e stilistici adottati e infine una sintesi generale dei contenuti dell'opera. L'autore dichiara di essere mosso da un *pessamen*: l'aver rintracciato una scrittura divina dal contenuto e dal significato particolari (oltre che, soprattutto, 'segreti') lo induce a tradurla da latino al romanzo, con l'obiettivo di confezionare un'opera ben fatta che non gli procuri disonore o peccato. Il motivo del ritrovamento del 'testo' sacro o edificante (possibilmente appartenente a tempi antichi) è tipico degli *incipit* dei volgarizzamenti di opere religiose o didattiche, e ne costituisce una premessa quasi necessaria che permette di legittimare, indirettamente, l'istanza traduttiva (cfr., ad esempio, la *Diätetik*, trädita anch'essa dal *codex* didattico-religioso L di *Sens e razos*, ed edita da SUCHIER 1883, p. 201, vv. 1-5 : «Qui vol auzir un bon tractat, / qui iei novelament trobat, / c'ai traig dels libres ancians / que Ypocras e Galians / escriuseron per rason fina»). Questo elemento è messo in evidenza anche da ZAMUNER 2003, pp. 752-753.

Lo schema e il lessico richiamano, seppur blandamente, la prassi scolastica degli *accessus ad auctores* (per cui rimando a QUAIN 1945), una tipologia esegetica condivisa dagli intellettuali del Medioevo tanto da essere estesa anche agli autori contemporanei e svolta in volgare, talvolta in riferimento al «testo stesso di cui fa parte, cui pertiene a guisa di proemio o prologo», come ha notato BALDASSARRI 1976, p. 110, a proposito della *Rettorica* di Brunetto Latini; numerosi prologhi in volgare appartengono a questa tipologia; spesso si tratta di «straight translations or faithful adaptations of their Latin equivalents» (MINNIS 1988, p. X, e in generale pp. 160-210), ma non è questo il nostro caso. L'ampia diffusione di questo genere di commento e la sua alta convenzionalità, anche a livello formale, rendono vana tanto la ricerca di una fonte precisa quanto l'accostamento a un determinato contesto culturale: si tratta infatti di un «vero e proprio genere letterario [...] comune a tutte le discipline della *scientia* medievale» (LOSCHIAVO 1996, p. 23; cfr. anche HUNT 1948, p. 142).

Fin dall'inizio, la dittologia *sens e razos*, attribuita specificamente a una forma testuale (*escriptura*), pare condensare in sè i tre elementi canonici degli *accessus* più brevi: *materia*, *intentio* e *utilitas* – secondo il modello 'moderno' definito da Corrado di Hirsau nel *Dialogus super auctores* (1125 ca.) in opposizione a quello a sette elementi degli *antiqui*, rappresentato nel *Commentum in Theodolum* di Bernardo di Utrecht (si veda COCCINO 1983, BAGNI 1984, pp. 271-273, e le edizioni di HUYGENS 1970, pp. 20-28, 59 e 78). Nonostante l'autore non spieghi concretamente la funzione metaletteraria dei suoi termini, è possibile comunque associare a *razos* il ruolo di *materia* e a *sens* quello di *intentio*, che si traducono poi nell'*utilitas* di una immediata volontà di translitterare fedelmente la fonte latina in lingua romanza, e che trova a sua volta giustificazione nella necessità di non ricevere onta dalla scrittura di un'opera che deve essere quindi opportunamente strutturata (vv. 6-10) e affatto manipolata (v. 26: «hon non aura bafa ni faula»).

Il modello dell'*accessus* si riscontra ulteriormente nel passaggio dal caso generale a quello particolare dei vv. 11-14, relativi all'azione scrittoria dell'«io» poetico, che ricalca vagamente la tipica distinzione tra *materia*, *intentio* e *utilitas communes* e *propriae* (cfr. QUAIN 1945, p. 223, LOSCHIAVO 1996, p. 55). La specificità della forma e del contenuto del poema occitano è quindi garantita dalle capacità letterarie dell'autore-traduttore, il quale dichiara – ricalcando ancora una volta la topicità canonica del 'commento' incipitario – di porre a fundamenta della propria scrittura «.IIII. columpnas» (v. 15), che vengono poi, ognuna in un distico, opportunamente illustrate. È infatti comune che all'indicazione e alla successiva trattazione degli elementi da considerare sia premesso il loro numero (si veda HUYGENS 1970, pp 28 e 45: «in principio huius libri VII inquirenda sunt», «tria inquirentur in hoc libro»). In particolare, i riferimenti alla testimonianza dei 'profeti' e degli 'evangelisti' rispondono all'esigenza delle opere di tipo didattico-moraleggiante (o che comunque pretendono di essere storicamente accertabili) di fondare la propria veridicità sulla base di *auctoritates* riconosciute. Le restanti 'colonne' richiamano, invece, un valore meramente estetico e contenutistico-argomentativo: quella delle *espozisios* rinvia ai contenuti del testo, alle *historiae* e agli *exempla* contenuti nelle pagine del poemetto; la quarta *columpna*, infine, è legata al *sen* dell'autore, al suo 'ingegno' e alla sua competenza nell'ambito della traduzione (e si veda, in proposito, al v. 49, il doppio richiamo parallelo alla *bona rima e romans*).

Il prologo continua con una sintesi degli argomenti trattati dando voce e contenuto all'elemento della 'materia': il poema si configura fin da subito come un racconto sulla Passione di Cristo (e d'altronde l'*Evangelium Nicodemi* è un apocrifo della Passione: cfr. § I.1), sulla sua resurrezione e sulla sua ascesa in cielo in previsione dell'avvento del giorno del Giudizio. Nessuna allusione concreta viene fatta, almeno per il momento, al *Descensus ad inferos*, che pur costituisce una parte fondamentale dello scritto apocrifo. Anche l'*intentio* trova in questa seconda sezione proemiale una sua più concreta fenomenologia: il testo in oggetto è innovativo, contiene fatti e aneddoti che i vangeli canonici non relazionano. Infine, in chiusura, è l'*utilité* ad avere nuova eco: il ritrovamento di una *escriptura* «celada | e rescosta» (vv. 46-47) prospetta nella mente dell'autore l'utilità della sua traduzione, volta a diffondere il contenuto di un testo fino a quel momento mantenuto segreto e ad appannaggio di pochi (vv. 45-50).

Volgendo lo sguardo agli altri volgarizzamenti metrici romanzi del 'Vangelo di Nicodemo' – escludendo a priori la traduzione catalana *E la mira car tota era ensems* perché acefala e dunque privata del prologo originario – riscontriamo in sede proemiale i seguenti atteggiamenti, tutti facente capo a testi di area antico-francese.

La traduzione rimata di Chrétien (cfr. edizione PARIS – BOS 1885, pp. 1-2) presenta un primo prologo di 10 versi dove troviamo: un'iniziale dedica alla Trinità (*En l'onur de la trinité*, v. 1) dell'opera di traduzione («de translater la sainte lettre / e del latin en romanz mettre», vv. 3-4); il parallelo riferimento al 'moto d'animo' che suscita nell'autore-traduttore il desiderio di imbastire la sua opera («ai en curage e en pensé», v. 2); ai vv. 6-10, la storia di Gesù Cristo – oggetto del poema – è quella fatta scrivere appositamente da Ponzio Pilato e poi ritrovata da Teodosio. Il proemio della fonte latina, del nostro *Evangelium*

Nicodemi, è sintetizzato ai vv. 11-32: per una disanima più dettagliata, cfr. *infra*, il commento a <2>.

Il prologo del poema di André de Coutances è più lungo e articolato (cfr. edizione PARIS – BOS 1885, pp. 73-76): decidendo di rivolgersi a un'opera sacra l'autore accenna alla volontà di scrivere di Cristo, che, nato dalla Vergine per volontà di Dio, ha permesso al genere umano di redimersi e salvarsi. Il riferimento al 'padre' e al 'figlio' (v. 15) richiamano la dedica alla Trinità (seppur priva di Spirito Santo) presente nella traduzione di Chrétien (vedi *supra*); ma qui viene fornita anche una descrizione della storia della Vergine Maria, di cui non viene fatto però alcun elogio (e ci si scusa per questo) perché troppo al di sopra delle capacità dell'autore. Da qui il pretesto per affrontare il racconto di Cristo dopo la Passione. Dunque, ai vv. 80-83, si fa riferimento allo scritto di Nicodemo e alla storia di Giuseppe di Arimatea, i veri fulcri della narrazione che ci si appresta a scrivere (in contrapposizione ai racconti canonici dei quattro evangelisti – si vedano i vv. 89-95). In effetti, André dichiara di non voler relazionare il processo e la Passione, e omette, così, i primi dieci capitoli dell'*Evangelium Nicodemi*, riallacciandosi ad esso solo a partire dal rispettivo capitolo XI. Il richiamo a Nicodemo come testimone oculare dei fatti serve a dare veridicità al nuovo scritto, frutto anch'esso di una traduzione e destinato a una dama ben identificata: «Veil je tochier a mon essai, / Quer par Nichodemus en sai, / Qui vit sa mort & vit sa vie / & des Jués connuit l'envie, / & de ce fist un petit livre / Que je voil en romanz escrire / & a une dame envoier» (vv. 99-105).

Quanto alla traduzione francese anonima, il prologo del testo si distende per i primi trenta versi (si veda l'edizione PARIS – BOS 1885, pp. 139-140). Dal v. 31 ci si addentra nella relazione del 'Vangelo di Nicodemo' attraverso il suo proemio e poi, senza soluzione di continuità, ci si imbarca nella storia vera e propria. Anche qui i primi versi sono destinati a una dedica alla Trinità; il resto del prologo fornisce, poi, una sintesi del testo, accennando agli argomenti affrontati, tra i quali emerge il *Descensus Christi ad inferos* che invece passa sotto silenzio nel proemio di *Sens e razos d'una escriptura*: cfr. vv. 14-16, «Vint d'enfern por en delivrer / Ceus ke il out cher achatez, / Sis ad de peines delivrez». In chiusura di prologo, l'autore-traduttore afferma di raccontare *les privitetz* (v. 25) che ha *trovez* (v. 26) – un po' come avviene nel nostro poema antico-occitano –, grazie alla mediazione dell'imperatore Teodosio che ritrova i libri fatti scrivere da Pilato: ancora una volta il collegamento con la traduzione di Chrétien è abbastanza esplicito.

*

1. *Sens e razos*: per la lettura dei due termini nel modulo dell'*accessus ad auctores*, vedi *supra*. La dittologia indica nella lingua dei trovatori (ma la riflessione può essere estesa ad altre forme letterarie del medioevo occitano) il complesso delle facoltà intellettuali e di senno, inserendosi all'interno del vocabolario intellettuale o morale (cfr. GUIDA 2002, I:22). I due vocaboli si trovano spesso accoppiati, ove risultano il più delle volte impiegati come sinonimi in associazioni iterative che rispondono al gusto medievale per la replica e il rafforzamento dei concetti. Seguendo SCHUTZ 1958, pp. 508-514, è spesso arduo

stabilire il significato di *sen*: vocaboli del genere, avulsi dal contesto, non hanno alcun significato. Per coglierne la sfumatura semantica bisogna considerare l'associazione con altre parole, cui spesso appaiono correlate. Nel nostro caso *sen* compare in concomitanza con *razos* e costituisce una caratteristica intrinseca di una *escriptura*. *Sen* va inteso qui come 'senso, significato' (*PD*), ovvero 'contenuto sensato', moralmente valido, aderendo perfettamente al registro intellettuale e morale entro cui, tra XII e XIII secolo, risulta inserito. *Razos*, in relazione a un testo scritto, ne indica il 'pretesto', il motivo, la *ratio* (volendo conservare la matrice etimologica latina) che ne determina la stesura. — *escriptura*: è naturalmente l'*Evangelium Nicodemi*, la fonte primaria del nostro volgarizzamento provenzale in versi il cui 'Prologo' viene poi riassunto a partire dal v. 51. Il termine compare nel poema in concorrenza con *escrigz* e allude – come d'altronde suggeriscono gli attributi *sancta e pura* al v. 2 – a una tipologia di scrittura religiosa.

2. *trobada*: il verbo *trobar* si inserisce nel vocabolario retorico-oratorio calcando a suo modo il verbo tecnico latino *invenire*. Sulla storia e sul significato del termine *trobar*, nonché sullo statuto sociale e letterario di coloro che nei secoli XII e XIII praticavano l'arte della creazione poetica, cfr. GUIDA 2002, p. 169. Per lo scioglimento della concorrenza *trobar-atrobar* rimando alla nota filologica ai vv. 1-2 (v. *supra*). — Per il relativo sintagmatico, *quez*, si veda JENSEN 1986, § 416, p. 139.

3. Tradurre *pessamen* con 'oppressione' restituisce la pregnanza etimologica; anacronisticamente, 'ossessione'. Si tratta dell'urgenza con cui l'anonimo avverte la necessità di tradurre un'opera così pregnante come l'apocrifo di Nicodemo.

5. L'espressione *de lati en romans tornar* allude alla pratica traduttiva. Essa ricorre spesso in contesti simili – in opere di natura didattica, scientifica o religiosa – quando il testo è frutto di un volgarizzamento dal latino. Per il significato traslato di *tornar en* come 'tradurre', cfr. SW, VIII:300-306. Nè il *LR* nè il *PD* riportano invece in glossa un significato affine a 'traduire': il senso, legato al contesto, deriverebbe dunque esclusivamente dai modificatori verbali. La frase suonerebbe letteralmente 'volgere dal latino al romanzo', ovvero 'tradurre'. La locuzione ricorre simile ai vv. 24-25.

6. Il verbo *far*, applicato al sostantivo *opra*, 'opera letteraria', assume il senso di 'creare, scrivere'. L'uso è attestato anche nella lirica trobadorica, fin dai suoi albori, a partire dallo stesso Guglielmo IX: cfr. *Farai chansoneta nueva* (*BdT* 183.1) e *Farai un vers de dreit nien* (*BdT* 183.7).

7. *bastir* possiede qui un significato tecnico, affine – ma senz'altro più specifico – a *far* del verso precedente. Il significato primo del verbo è quello di 'costruire, edificare', dunque, nel contesto del cucito, 'imbastire' (cfr. *LR*, II:193, s.v.: «bâtir»). Applicato a un *textus*, si riferisce metaforicamente alla 'costruzione' della trama e dell'ordito testuale, alla strutturazione dell'intreccio. Così, sempre il *LR*, glossa *bastir* come «composer» (ugualmente il *PD*). Il lemma non compare nel *SW*.

8. *complida*: participio di *complir* 'portare a perfezione', dunque 'achever' (*LR*, IV:571, s.v. *complir*).

9. *no·y* è bisillabico. Cfr SUCHIER 1883, p. 510: «Zwrisilbiges *no i*, *non i* ist doch wohl nicht so unüblich, wie Bartsch (*ZFRP* 3, 425) glaubt. Es findet sich 1036, 1066 und in beiden Handschriften überliefert 1593, 1678, 2110, 2126. Ferner

Alexius 182, 1088 und besonders in der Pross vom PJoh. *non hi (hy)* 13.2, 43.2, 52.6, 56.38. Häufiger allerdings ist *noy*». — *re no-y aia mal estan* significa letteralmente ‘non vi sia nulla che stia male’. In riferimento all’“imbastimento” dell’opera letteraria, *mal estan* può essere interpretato come ‘messo a caso’, ‘fuori posto’.

10. *Dan* non è semplicemente ‘danno’; in scritti di carattere religioso assume il significato più specifico di ‘peccato’: cfr. *SW*, II, pp. 5-7 s.v., n. 2, ‘Sünde’. Il termine appartiene genericamente alla sfera lessicale relativa al dolore e al rimpianto (si veda CROPP 1975, pp. 277-280), pur mantenendo una connotazione giuridica d’origine: è quanto emerge dall’accostamento in dittologia con *anta*. Si veda, nel contesto trobadorico, Peire Bremon Ricas Novas, *Be-m meraveil d’En Sordel e de vos* (*BdT* 330.3a, v. 4): «s’eu pris onta ni dan, qe mal vos fos».

11. Torna in rima il verbo *bastir* (v. nota 7): la ripresa è funzionale al passaggio dal caso generale esposto ai vv. 6-10 all’esempio specifico affrontato dal nostro autore-traduttore (e si noti il consequenziale slittamento dalla terza alla prima persona: cfr. *yeu* al v. 11 e *mo (mon)* al v. 12).

12. *sen* e *albir* si inseriscono nel registro intellettuale e creano una dittologia sinonimico-completiva che risponde a quel gusto tipicamente medievale per le associazioni iterative volte a rafforzare i concetti. Indicano, rispettivamente ‘capacità, intelligenza’ e ‘giudizio’ (cfr. *PD*).

13. *obra bona* riecheggia, in posizione chiasmica e con assimilazione, *bona opra* del v. 6.

15-16. Su come sia possibile inserire *.iiij. columpnas* nell’orizzonte retorico del proemio, rimando al commento a <1> (cfr. *supra*). Da notare l’equilibrio tra il numero ‘quattro’ e la gestione misurata degli aggettivi al v. 16: è come se a ogni ‘colonna’ portante del testo corrisponda un attributo specifico, i primi due indicanti una qualità morale, edificante, gli altri un particolare senso estetico. Quanto a *fortz*, il suo campo concettuale abbraccia in antico occitano la nozione di forza fisica ma anche di solidità morale (per altri approfondimenti rinvio a GUIDA 2002, p. 270).

17-18. L’allusione ai *prophetas* (cfr. *LR*, IV:657, s.v. *propheta*) garantisce veridicità allo scritto che l’autore si appresta a narrare (in linea con quanto si legge nella traduzione occitana di un apocrifo citato da Raynouard nel *LR*: «Es la paraula escricha / per prophetas e averada»). In effetti *portar guerentias* assume il significato forte di «rendre témoignage, assurer» (*LR*, III:430, s.v. *garentia*), o ancora «Zeugnis ablegen, bezeugen, versichern»: cfr. *SW*, IV:62-64, dove vengono citati alcuni esempi tratti da testi religiosi, in cui generalmente si fa uso dell’espressione. Nel testo la forma usuale è *propheta*, sostantivo femminile o maschile: «das Wort findet sich sowol als Masc. wie als Femin.» (*SW*, VI:582, s.v. *profeta*). Il richiamo dei ‘profeti’ è funzionale a garantire una certa continuità del nostro testo con quella che costituisce, nella fondazione dello scritto apocrifo del ‘Vangelo di Nicodemo’, la sua prima forma linguistico-testuale in ebraico (si vedano i vv. 55-57: «e Nicodemus que ho vi / ho escrius tot em pargami / en ebrayc segon sa razo»). In effetti, il Cristianesimo non annovera figure di profeti cristiani in senso proprio ed esclusivo (nonostante attribuisca qualità profetica ai discorsi di alcuni dei suoi Santi, come il Giovanni dell’*Apocalisse*), ma riconosce gli stessi profeti ebraici dell’Antico Testamento: la Bibbia ebraica di fatto contiene nella sua seconda sezione 36 libri riferiti ai profeti (detti *Nevim*).

19-20. Gli evangelisti, *avangelistas* (SW, III:361, s.v. *evangelista*, con una breve disamina sulle forme incipitarie del termine) – seconda colonna sulla quale si poggia la testimonianza veridica di *Sens e razos* – vengono definiti come coloro che *nom podo fondre legistas*, in riferimento al loro rispetto della legge religiosa esemplata dai ‘legiferatori’. Per *legistas*, ‘legisti’ (dietro cui è ravvisabile la figura prima di Mosé, considerato dal Nuovo Testamento come il ‘legislatore’) cfr. LR, IV:36, s.v. *legista*; *fondre* assume qui il senso traslato di ‘screditare’.

21-22. *espozisios*: a differenza nostra, Suchier mette a testo *pozisios*. Per il precedente editore, il termine sarebbe un calco del latino PŌSĪTĪO e rientrerebbe nell’ambito della terminologia metrico-retorica, dove assume il significato di “tesi”. Nella metrica classica la misura del verso era dettata dal piede, formato a sua volta da un gruppo di sillabe brevi e lunghe. Ogni piede è diviso in due momenti ritmici: il cosiddetto ‘tempo forte’, portatore dell’accento metrico, e il ‘tempo debole’. Tali momenti erano scanditi dall’abbassare e alzare del piede o del dito: per questa consuetudine, il tempo debole viene definito dagli antichi ‘arsi’ (dal verbo *airō*, ‘sollevare’) e il tempo forte ‘tesi’ (dal verbo *tithēmi*, ‘appoggiare’). Con il passaggio dalla metrica quantitativa a quella accentuativa, i termini *arsi* e *tesi* hanno subito nella trattatistica medievale un processo di inversione semantica: così *arsis* da un originario *sublatio pedis* fu interpretato erroneamente come *sublatio vocis*, ovvero accento della voce, quindi tempo forte, mentre *thesis*, in origine *positio pedis*, venne reinterpretato come *positio vocis*, dunque riposo o abbassamento della voce (cfr. anche SUCHIER 1883, p. 510 : «‘positio’ ist del Lateinische Ausdruck für das Griechische θέσις»). A detta di Suchier, l’autore fa riferimento a un generico uso combinato di varie rime, accenti e combinazioni sillabiche che darebbero vita a *belas razos*, ossia a ‘bei motivi ritmici’. A mio avviso, come emerge nella nota filologica, Suchier commette in partenza un errore di lettura paleografica del codice.

23-26. Le fondamenta ‘personali’ del testo sono rappresentate dall’ingegno e dalle capacità traduttorie dell’anonimo (*mo sen*). — Per *tornar* nel senso di ‘volgere (da una lingua a un’altra)’, ovvero ‘tradurre’: cfr. nota al v. 5. Segnalo la *variatio*: *em plana paraula* fa da contraltare a *en romans* del v. 4. L’aggettivo *plana* possiede il senso figurato di ‘semplice, chiara’ quando associato a un termine indicante ‘parola’ o ‘lingua’, in special modo ‘romanza’: si veda LR, IV:550, s.v. *plan*, che riporta l’esempio tratto da Jaufre Rudel, *Quan lo rius de la fontana*: «Senes breu de pargamina / tramet lo vers, que chantam / en plana lengua romana» (BdT 262.5, vv. 29-31). — La dittologia sinonimica *bafa ni faula* (coesa dall’allitterazione ravvicinata della fricativa oltre che dall’assonanza), in riferimento a *paraula* del verso precedente, definisce un’insieme di falsità. L’autore fa probabilmente riferimento alla fedeltà con cui segue il suo modello latino e contribuisce indirettamente a fornire un giudizio di merito sui contenuti veridici della sua opera. Per *bafa*, ‘sciocchezza’, si veda LR, II:167, che riporta un passo simile tratto dal Vangelo di Nicodemo antico-occitano; ma anche SW, I:172-173, ss.vv. *buf/baf* e *bufa*. Per *faula*, cfr. LR, III:246, s.v. *fabla*, con la citazione di un altro passo di *Sens e razos*, in cui ricorre oltretutto la rima *paraula-faula*. Più pregnante la glossa del SW, III:420, «unnütze Rede, eitles Wort», che offre altri esempi di rimanti *paraula-faula*.

28. Il vero *aucir* viene usato in antico occitano sia nel senso tangibile di ‘uccidere’, ma anche in quello figurato di ‘tormentare, affliggere’ (cfr. PCard,

LVI,4 con nota di R. Lavaud e P.Vid, III,6 con nota di A. Valle). Rimando anche a GUIDA 2002, p. 76. Nel nostro caso il verbo sembra condensare le due sfumature semantiche: Gesù, in effetti, muore in croce ma dopo un estenuante calvario.

31. *el sepulcre pauczats: paucar* nel senso di ‘rivolgere’ o di ‘riporre’ (uso traslato), si costruisce con *en*: cfr. LR, IV:462 e SW, IV:154-157 (si veda LACHIN 2004, p. 309).

37. *ganre* ha la funzione di pronome indefinito, cfr. JENSEN 1986, § 592, p. 196 e 1994, § 646, p. 280.

38. *per horde*: nel LR, IV:378, s.v. *orde*, è glossata la locuzione *per orde*, col significato di ‘ordinatamente’, ma non è da sottovalutare il richiamo a una terminologia sacra.

39. L’attacco del verso, *El tems que*, reiterato oltre al v. 99 – quando comincia il racconto vero e proprio degli accadimenti relazionati nel ‘Vangelo di Nicodemo’ –, è un tipo di locuzione usata per inquadrare la dimensione narrativa di un testo. La storia comincia in un momento ben definito, quello della Passione di Cristo. La realtà del racconto è sancita oltretutto dal ricorso al passato remoto (*mori*), già a partire dal v. 28, tempo della narrazione per eccellenza.

40-42. All’interno della prospettiva del racconto, *si con dizem sus en la cros* riprende e amplifica il v. 29. Allo stesso modo, i vv. 41-42 si ricollegano ai vv. 35-37. Questi richiami paralleli, per quanto possano apparire ridondanti, contribuiscono a rendere il *Prologo* saldo e ben definito e a disciplinare il lettore sul contenuto dell’opera.

41. *adoncs*: funge da congiunzione temporale-consecutiva, come spesso accade quando riprende attacchi di natura temporale (qui *El tems que*): si vedano, nella letteratura trobadorica, gli esempi di Elias Cairel, *Mout mi platz lo douz temps d’abril* (*BdT* 133.6 in LACHIN 2004, pp. 162-175, vv. 1-5: «Mout mi platz lo douz temps d’abril, / qand vei florir pratz e boissos / [...] / *adoncs* cossir com ieu pogues gauzir »; e Jaufrè Rudel (*BdT* 262.1 in CHIARINI 1985, pp. 101-108, vv. 50-52): «El mes d’abril e de pascor / can l’auzel movon lur dous critz, / *adoncs* vuelh mos chans si’auzitz». In particolare, *adoncs* è rafforzativo attualizzante del semplice *doncs* (JENSEN 1986, § 1008, p. 346). — L’espressione *fagz e digz* individua il complesso degli eventi e dei discorsi (che sono spesso ‘discorsi’ sui fatti) di una storia o di un racconto. Può applicarsi anche ad essa quanto emerge per la dittologia verbale *far e dir* (anche a membri invertiti), che ricorre spesso nella lirica trobadorica e risulta «tendenzialmente impiegata in posizione di rima» (cfr. ASPERTI 1990, p. 247, cui si deve una dettagliata campionatura). Si veda Elias Cairel (*BdT* 133.6 in LACHIN 2004, p. 164, vv. 10-11): «Ma dompna a bon pretz seignoril / els faitz et els digz amoros».

43. Il verbo *retraire* risponde qui a un’esigenza di retorica propagandistica, così come *trobar* al verso precedente. Cfr. SW, VII, pp. 299-303, s.v., nn. 8, ‘zeigen’ e 10, ‘vortragen, eine Rede halten’.

44. Con l’espressione *cell que nos fes lo sauteri*, probabilmente l’autore del poema occitano si riferisce a Davide, a cui la tradizione riporta la composizione dei Salmi, forse l’espressione più alta della lirica religiosa di Israele (la critica moderna, invece, ritiene che siano il prodotto di un gruppo di autori, spesso ignoti). Il ‘salterio’ – dal greco *psaltèrion*, originariamente il nome dello strumento a corde che accompagnava i canti, i salmi – è la raccolta dei

centocinquanta salmi. Per il termine occitano, cfr. *LR*, IV:663, ss.vv. *sautier* e *psalteri*.

45. La forma grafica *jeu* per il pronome di prima persona singolare è molto diffusa nel manoscritto; essa compare accanto alla variante *ieu*. In fede ai principi di conservatività espressi nei *Criteri di edizione*, mantengo inalterata la veste grafica di **P**. D'altronde l'uso del grafema *j* non è casuale e dimostra un'articolazione semiconsonantica del suono vocalico in iato.

46-47. I participi *celada* e *rescosta*, attribuiti a *escriptura*, hanno il medesimo significato di 'celata, nascosta'. La dittologia sinonimica è da equiparare alla più diffusa *celar et escondre* (o *escondire*), che ricorre con una certa frequenza nel mondo trobadorico, seppur in contesti diversi: si vedano Peirol, *Ab gran joi mou maintas vetz e comensa* (*BdT* 366.1), v. 9: «non o puosc mais celar ni escondire»; e Albertet, *Destreytz d'amor venc denant vos* (*BdT* 16.9), v. 47: «qu'eu non posc plus cellar ni escondire». L'uso dei termini risponde perfettamente alla qualità 'apocrifà' dello scritto che l'autore si appresta a narrare. — Sulla 'neutralità' del sostantivo *gen(s)* e sulla ridondanza della desinenza che l'accompagna («documented from the very beginnings of the Occitan literary language»), cfr. JENSEN 1986, pp. 6-7 e CAPUSSO 1989, p. 169 con esempi.

⟨2⟩ *Prologo dell'Evangelium Nicodemi B*

I primi versi di questa seconda sezione (vv. 51-60) corrispondono in modo abbastanza fedele al *Prologo* del 'Vangelo di Nicodemo' latino, ma certo non senza impennate stilistico-letterarie imputabili alle capacità artistiche dell'autore. Nonostante si sia più volte accennato all'impossibilità di rintracciare con certezza un testo, o una famiglia di testimoni latini, che siano serviti concretamente da fonti per il nostro traduttore, è comunque assodata la dipendenza di *Sens e razos* dalla cosiddetta tradizione B dell'*Evangelium Nicodemi*. Ce ne fornisce una dimostrazione proprio l'inclusione del cosiddetto 'primo prologo' (già attestato nel più antico manoscritto latino dell'apocrifo, il palinsesto di Vienna) cominciante con «Ego eneus hebreus...». Trascrivo, a titolo esemplificativo, la versione del prologo tradata dal ms. oxoniense Rawlinson D. 1236 della Bodleian Library, appartenente proprio alla famiglia B del vangelo latino. Dopo il titolo, al f. 60r, «Incipit epistola Nichodemi de passione Ihesu Christi euuangelii Nazareorum», leggiamo:

Audistis fratres karissimi, que acta sunt sub Poncio Pilato preside, temporibus Tyberii cesaris. *Ego Eneas Ebreus primus legis doctor* perscrutans diuinitatem scripturarum domini nostri Ihesu Christi, in fidei presumens atque perquirens quae gesta sunt sub Poncio Pilato que instatuerunt iudei aduersus dominum nostrum ihesum christum: in terris ebreis. Quae scripsit nichodemus que ego interpretatus sum litteris grecis ad cognitionem omnium.

Nel v. 61 torna, per così dire, la 'voce' dell'autore che in chiaro stile allocutivo si rivolge ai lettori-ascoltatori affinché prestino attenzione al racconto che sta per intraprendere. Segue un accenno alla nascita in terra di Gesù, provvidenziale per la salvezza del genere umano. Interessanti sono i riferimenti all'incarnazione di

Cristo nel ventre della Vergine, che permetterebbe di inquadrare il complesso dell'opera all'interno della teologia mariana così pregnante nel Medioevo – e in tal senso andrà letto l'inserimento del *Planctus Mariae* nel dettato testuale della traduzione occitana dell'*Evangelium Nicodemi* (v. *infra*) –; all'azione perpetrata ai danni del 'diavolo', definito fin da subito come antagonista della storia; e infine alla compresenza di natura umana e divina in Gesù Cristo, tema di importante e delicata natura affrontato fin dagli albori del Cristianesimo.

L'introduzione della figura di *Sathanas* (v. 75), che giocherà un ruolo fondamentale nello schema teatrale del *Descensus* di Cristo all'inferno, passa attraverso una sottigliezza dottrinale: il 'nemico' (così è definito qualche verso dopo) è all'oscuro di tutto: è chiaro il tema dell'intelligibilità dei disegni divini. Peculiare nell'architettura del proemio risulta l'allusione alla gioventù di Cristo e ai miracolosi episodi della sua adolescenza, dedotti – è giusto credere – non dalla Bibbia (che non ne fa menzione), ma dalla testimonianza di un altro importantissimo gruppo di scritti apocrifi, i cosiddetti 'Vangeli dell'infanzia', tra cui si annoverano il *Protovangelo di Giacomo*, il *Vangelo dello Pseudo-Tommaso* e il *Vangelo dello Pseudo-Matteo*. In ambito occitano, in particolare, questa tipologia di vangeli ha avuto una discreta diffusione e risonanza: per approfondimenti rimando a GIANNINI – GASPERONI 2006, dove si legge, a p. 7: «La fortuna bassomedievale degli scritti apocrifi sulla natività di Maria e l'infanzia di Gesù, che formano, nella sistemazione corrente, un unico *corpus* denominato *Vangeli dell'infanzia*, e la fervida attività di volgarizzamento nelle principali varietà linguistiche dell'Europa romanza, sono concetti [...] noti e verificati»; e oltre: «Per quanto attiene al comparto occitano antico, lo stato della questione [...] prevede tre differenti versioni in *octosyllabes* dei *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù* (I, II, III), suddivise al loro interno in più redazioni». Non è dunque peregrino ipotizzare che il nostro autore possa aver avuto tra le mani proprio una redazione provenzale degli apocrifi dell'infanzia; e che la sua scelta di tradurre in versi il 'Vangelo di Nicodemo' derivi da una chiara volontà di emulare chi lo ha preceduto nel volgarizzamento dei 'Vangeli dell'infanzia'. In realtà, il puntuale richiamo alle *meravilhas* di Gesù, esplicitate ai vv. 81-85 (la restituzione dei sensi a sordi e ciechi, la riacquisizione delle capacità motorie e del senno per claudicanti e dissennati) e poi riecheggiate più diffusamente nel corpo del testo, rinvia più propriamente alle azioni svolte da Cristo durante il suo ministero (in età già adulta) piuttosto che agli episodi che gli apocrifi legano alla sua infanzia.

La parte conclusiva del proemio ribadisce la straordinarietà delle azioni di Gesù e disegna con coerenza quella meschinità dei giudei che pervaderà l'intero poema antico-occitano (come già la sua fonte latina e prima ancora greca). Il dettato testuale sembra trovare una conferma anche nella *redazione greca M*, cap. I,1: «Avendo il nostro Signore Gesù Cristo compiuto molti prodigi, grandi e straordinari, nella Giudea, e per questo essendo avversato dagli Ebrei, mentre era governatore a Gerusalemme Pilato» (CRAVERI 2005³, p. 333). I versi fungono da collante con il vero inizio del racconto e traghettano il lettore – già in parte consapevole di ciò che si appresta a sentire, oltre che aprioristicamente di parte – verso il fulcro della storia. Il 'popolo eletto' (rappresentato essenzialmente dai suoi 'capi') è fin da subito tacciato come il responsabile delle sofferenze di Cristo: animato dall'odio contro chi considera un falso Messia, non si fa scrupoli a catturarlo e a condurlo in giudizio presso il governatore Ponzio Pilato.

A questo punto il proemio si indebita con i vangeli canonici (che rimangono sempre sullo sfondo della macrosezione sulla Passione di Cristo), provvedendo addirittura a creare una contraddizione interna al testo che l'autore non pare interessato a risolvere. È chiara, infatti, l'allusione a Giuda, responsabile del tradimento di Cristo oltre che simbolo di un comportamento generalizzabile all'intero popolo ebraico. Nei canonici il riscontro si trova in *Mt* 26,14-16: «Allora uno dei dodici, di nome Giuda Iscariota, andò dai capi dei sacerdoti, e disse loro: “Quanto mi volete dare, perché io ve lo consegni?”. Ed essi gli contarono trenta sicli d'argento. E da quell'ora egli cercava l'opportunità di tradirlo». Nella versione occitana del *Nouveau Testamen de Lyon* si legge: «Ladonx anec la us dels .xii. qui es ditz Judas Escariotz als princep[s] dels preveires, e dix ad els: Qual causa voletz a mi dar, et eu que·l vos liure? Mais eli establiro a lui .xxx. arge[n]tz. E d'aquí enant, el queria aizinar co·l liures». La leggenda di Giuda – che ebbe un'importante eco nel medioevo – si ritrova nel codice **C** della *redazione greca M* (Venezia, Veneto Marciano, ms. II, 87); un'allusione, desunta dagli ultimi capitoli dei Vangeli canonici, si ritrova anche nel codice greco medievale **B** (Parigi, BNF, ms. gr. 808). È significativo che la cosiddetta ‘leggenda dei trenta denari’ si ritrovi non solo negli altri adattamenti occitani dell'*Evangelium Nicodemi* o nel volgarizzamento catalano in versi dell'apocrifo (*E la mira car tot era ensems*), ma anche nel f. 423v del ms. AA9 degli Archives municipales di Montpellier, che conserva il *Petit Thalamus*. Una mano trecentesca aggiunge una versione di tale leggenda nel verso di una carta lasciata vuota tra due documenti giuridici. Il dato è interessante perché dimostra la vitalità di tale episodio apocrifo entro il contesto culturale di Montpellier nel XIV secolo e corrobora ulteriormente la mia idea di un'origine montpellierina di *Sens e razos d'una escriptura*.

Se l'episodio di Giuda è un semplice tassello in più nella storia (che poi non trova sviluppo), l'allusione alla cattura e all'incatenamento di Gesù (v. 95: *pres*, v. 97: *liatz*) che viene ‘trascinato’ da Pilato – allusione che torna nel corpo del testo ai vv. 105-106 – non trova poi alcuna conferma; anzi, viene completamente rovesciata nella presentazione di un Cristo libero di muoversi e agire sulla scena del pretorio (cfr. *infra*). Contrariamente a quanto descritto nell'*Evangelium Nicodemi*, i vangeli canonici (sia i sinottici che quello di Giovanni) rappresentano la cattura di Gesù, che prima viene condotto dai sommi sacerdoti per poi essere, l'indomani mattina, portato in catene al cospetto del governatore (cfr. *Mr* 14,53-15,1; *Mt* 27,1-2; *Gv* 18,28-29). È lecito domandarsi come mai questa incoerenza. Forse, nel confezionare il proemio al testo, l'anonimo traduttore riorganizza le proprie conoscenze pregresse sull'argomento, mescolandole, senza badare all'organicità del dettato. È probabile comunque che tale atteggiamento, se consapevole, risponda – soprattutto all'inizio di un'opera – a una chiara volontà di non disattendere le aspettative del pubblico, senz'altro ben istruito sugli accadimenti legati al processo e alla Passione di Cristo. Un blando riferimento all'imprigionamento di Cristo da parte del sinedrio ricorre nella versione metrica antico-francese di Chrétien, nel cui prologo, ai vv. 25-26, leggiamo: «Ki mustra de la passiu[n] / Jesu Crist e de sa prison».

*

51. *Ieu, Eneas, mayestre*: la locuzione con la quale si autonoma il redattore della versione greca dell'apocrifo – secondo la leggenda scritto originariamente in ebraico con attribuzione pseudoepigrafa a Nicodemo – ricalca fedelmente il modello latino, «Ego Aenias» (in alcuni mss. latini anche «Emaus Hebraeus»), ed è un'indiscutibile spia dell'appartenenza della fonte usata dal traduttore alla redazione B dell'*Evangelium Nicodemi*: cfr. *supra* il *Commento* a <2>. — Il predicativo *mayestre* corrisponde al termine latino *doctor* presente in alcuni dei codici latini dell'apocrifo (cfr. ad esempio il ms. lat. 338 della BNF, f. 155v) tra cui spicca la lezione del palinsesto di Vienna: «E[go] E[neas] | [...] | [...] | qui eram le|gis doctor» (f. 165r). Nella lingua occitana antica, come per tutti i nomi derivanti dalla seconda declinazione latina in *-er*, anche per *mayestre* risultano discrezionali l'aggiunta della *-s* al caso retto singolare e l'adeguamento analogico alla flessione dei sostantivi in *-us* (spesso attuato per ragioni di eufonia): cfr. GUIDA 2002, p. 280.

58. La locuzione *esser bo(n)* è equiparabile alla parallela *saper bo(n)*. Il senso primo è quello di «gefallen» (SW, I:154, s.v. *bon*), ma qui sembra condensare anche un'idea di utilità o convenienza morale.

59. *Translatar* è verbo tecnico (LR, II:17: «*translater, transcrire, traduire*») e qui anche variante della locuzione *tornar en roman(s)*.

60. Il riferimento alla traduzione *si com la letra departys* dovrebbe alludere alla literalità e alla fedeltà della traduzione dall'ebraico al greco promossa dal *mayestre* Enea. Questi ci informa, dunque, di aver rispettato la sua fonte, senza intaccare il senso o il contenuto del suo modello greco. *Departir* ha qui il senso di «*mittheilen, auseinandersetzen*» (cfr. SW, II:95-96, n. 2, dove è citato proprio il volgarizzamento occitano dell'*Evangelium Nicodemi*); *letra* è naturalmente 'testo, scrittura' (LR, IV:55), dove spesso indica lo scritto per antonomasia, la Bibbia, ma in questo caso il termine individua genericamente uno scritto di contenuto religioso.

61. La formula di parabasi qui presente si avvicina alle esortazioni di natura non solo giullaresca ma anche didattica, ed ha la funzione, oltre che di richiamare l'attenzione, di porre in rilievo il ruolo informativo/educativo del locutore (GUIDA 2002, p. 67, n. 28).

62. Per le numerose forme di *domerdieus* – anche con esempi tratti da *Sens e razos d'una escriptura* – si vedano SW, II:275-76, s.v. *Domerdeu* e LR, II:68, s.v. *Domini Dieus*. — La locuzione *de majestat* è spesso attribuita a Dio: cfr. LR, IV:115, con esempi, e SW, V:14-15, s.v. *magestat*.

64. Secondo quanto viene segnalato nei glossari, è di solito prevalente l'uso di *gitar* in contesti in cui il verbo significa 'far uscire' da una condizione negativa – nonostante non manchino esempi in cui la condizione può essere neutra o positiva (cfr. LACHIN 2002, p. 379). A proposito dell'espressione *gitar de perilh*, nel LR, III:469 (dove il verbo è tradotto come 'mettre hors, délivrer, tirer, extraire'), rintracciamo esempi simili dall'antico-francese: «*Prions nostre Seigneur que il nous gete de ce péril*» (Joinville, p. 44) e «*Vous qui de ce péril nous avez getté*» (Hist. de Gérard de Nevers, p. 69). Il SW, IV:124-129, n. 5 registra "befreinen", dunque 'liberare' in senso figurato.

67. La locuzione *receup... carn mortal*, applicata all'incarnazione di Cristo, non è desueta. La si ritrova ad esempio, leggermente variata, nella lirica trobadorica in

Lanfranc Cigala, *Oi, Maire, filla de Dieu*: «Si com Dieus fon de vos natz / e-n receup charn humana» (*BdT* 282.17, v. 41-42).

69. La precisazione sul ‘ventre’ di Maria come luogo di incubazione per la nascita umana di Dio viene tratta da scontati riferimenti biblici (si veda il v. 70: *segon que la Letra-ns detria*). La forza evocativa della gestazione della Vergine è sottolineata in molti testi religiosi, tra cui cito la versione provenzale dell’*Elucidarium*, il *Lucidari*, dove si legge: «son creator Ihesucrist, lo cal era adoncs en lo ventre de la Verge Maria» (cap. II, ll. 378-379). L’allusione, che potrebbe sembrare banale, ha un valore ben più pregnante nell’architettura dell’opera, fungendo da controaltare positivo all’incarnazione dell’Anticristo nel ventre della puttana di Babilonia (vedi *infra*).

71. *mon*: è certo ‘il mondo’, ma seguendo le suggestioni di GUIDA 2002, p. 278, esso ha qui il valore di «ensemble des choses et des êtres créés», registrato, con numerosi esempi, da K. Baldinger, *DAO*, fasc. 1, p. 1.

74. A questo punto del Prologo, l’autore-traduttore recupera il centrale motivo biblico della redenzione (si veda in breve Gerard 2002, II, pp. 1361-1363, s.v.). Per *rezemer* cfr. *SW*, VII:330-332, s.v. *rezémer*, *PD*, p. 327, s.v. e *FEW* X:179-180, s.v. *redimere*.

75-77. Il passo non è del tutto perspicuo perché, di fatto, ellittico. Da quanto viene affemato prima – ovvero l’incarnazione di Gesù in spoglie umani e mortali – ciò che viene tenuto nascosto a Satana è il corpo di Cristo, la sua carne (da qui il femminile *esconduda* e *aperseubuda*). Questo spiega anche la proposizione concessiva introdotta da *si totz* al v. 78. — *Al Sathanas*: Satana è l’*enemic*, il disobbediente per antonomasia: come si legge nel *DB* (pp. 761-62), s.v. *Satana*, «la figura di Satana si trova solo in tre luoghi dell’AT, tutti risalenti al periodo postesilico», dove però non ha ancora acquisito il ruolo definitivo di guida delle forze demoniache de male e principale antagonista di Dio, giacché «è durante il tardo periodo postesilico (dopo il 200 a.e.v. ca.) e nella letteratura extracanonica (apocrifi e pseudepigrifi dell’AT) che si trova per la prima volta sviluppata l’idea di Satana poi adottata negli scritti del NT». Si veda, anche, la definizione di ‘falso profeta’, in qualche modo affine all’idea di Anticristo, contenuta nel trattato enciclopedico tardo-duecentesco del *Livre de Sydrac*, f. 6: «L’avenimen de Sathanas, lo fals propheta» (cit. da *LR*, V:158, s.v. *Sathanas*). A proposito della presenza dell’articolo prima di *Sathanas*, a tutti gli effetti un nome proprio, cfr. JENSEN 1986, § 212, p. 68. Per il v. 77, si veda anche *LR*, II:65, s.v. *enemic*.

78. *si totz*: solitamente con indicativo ma a volte (come in questo caso) anche con congiuntivo, *fezes*: cfr. JENSEN 1986, §§ 873 e 1029.

79. *meravilhas* assume negli scritti religiosi e agiografici il senso di ‘miracoli’, oltre che ‘fenomeni meravigliosi’: vedi *LR*, IV:240, s.v. *meravelha*, con esempi da *La vida de sant Honorat*.

82. Segnalo l’uso della dittologia sinonimica *sautar* e *salhir*, ritmicamente edulcorata dall’identità dei suoni iniziali e finali dei due verbi.

85. Per la costruzione *ganre + de*, rimando a JENSEN 1986, § 589, p. 194. — *resussitet*: Il *LR* non registra *resuscitar*, ma solo *suscitar* (V:290), dove sono presenti alcuni esemi tratti da testi religiosi. Piccolo spazio viene riservato nel *SW*, VII:282, s.v., n.1, ‘vom Tode auferwecken’ e n. 2. ‘auferstehen’, senza alcun esempio.

86. *domentre que*: è congiunzione temporale di simultaneità, solitamente seguita dall'indicativo, e introduce dunque una proposizione di contemporaneità: cfr. JENSEN 1986, §§ 866, 1013 e 1070.

87. *fello trachor* è una dittologia sinonimica asindetica usata per dare enfasi al tradimento dei giudei. *Fello* è 'traditore', come registra *PD*; mentre manca questa glossa in *SW*, II:430, s.v. *felon*. *Trachor* è un sostantivo con uso anche aggettivale: cfr. *LR*, V:397, s.v. *tracher*.

89. Richiama il verso 79 (vedi *supra*).

90. *pobol*: nel senso generico di 'moltitudine, folla', per indicare una grande quantità di gente (*LR*, IV:579). — Per la costruzione proposizionale di *creire*, cfr. JENSEN 1986, § 605, pp. 200-201 e § 968, p. 333.

92. *Encuzar* significa «anklagen»: cfr. *SW*, II:458, dove è riportato il passo il questione di *Sens e razos d'una escriptura*, insieme a un'altra citazione dell'apocrifo occitano in cui compare il verbo: v. 107, «motz fortz l'encolpo e l'encuzo».

93. *bayles* significa 'governatore' (*LR*, II:169, s.v. *baile*).

94. Qui *terra*, in dittologia con *realmes*, significa 'possedimento, territorio' (vedi *LR*, V:351: «domaine, propriéte»). La compresenza sinonimica dei due sostantivi si ritrova, ad esempio, nel cosiddetto *Livre de Sydrac*, f. 122: riporto la citazione traendola da *LR*, V:67, s.v. *reyalme*, «Cylh que non an a mantener ni terra ni realme». Per la presenza o assenza dell'articolo con *terra*, cfr. JENSEN 1986, § 214, p. 69.

3 EN 1 – Il Processo. L'accusa dei capi a Pilato

Con il v. 99 si entra nel vivo del racconto del Processo di Cristo relazionato nella fonte latina del nostro poemetto antico-occitano. Come nell'*Evangelium Nicodemi*, e coerentemente con la lettura dei vangeli canonici, la realtà storica degli eventi che ci si appresta a narrare è collocata negli anni del rettorato sacerdotale di Anna e Caifa («El tems que Anna e Caÿphas / ero avesque de Judas», vv. 99-100), ma manca nella traduzione metrica antico-occitana la precisa dimensione cronologica dei fatti così come è conservata nella prefazione alla recensione latina A dell'apocrifo (ma non nella redazione B, con cui il nostro testo è indebitato) ed è mantenuta poi nelle traduzioni romanze che da tale recensione prendono spunto.

Nell'edizione Tischendorf leggiamo:

Factum est autem in anno .XVIII. imperii Tiberii Caesaris imperatoris Romanorum et Herodis filii Herodis regis Galilaeae, anno .XVIII. principatus eius, .VIII. Kal. Aprilis, quod est .XXV. die mensis Martii, consulatu Rufini et Rubellionis, in anno quarto ducentesimae secundae olympiadis, sub principatu sacerdotum Iudaeorum Ioseph et Caiphae: quanta post crucem et passionem domini historiatus est Nicodemus, acta a principibus sacerdotum et reliquis Iudaeis, mandavit ipse Nicodemus litteris hebraicis. (TISCHENDORF 1853, pp. 314-315 – mio il corsivo)

Seppure con sostanziali differenze, la stessa tipologia proemiale è ravvisabile nella ‘Tradizione A’ delle versioni prosastiche corte in antico francese edite da Alvin Ford (cfr. FORD 1973, p. 41):

Ceo avint al quinzieme an que Tyberie Cesar aveit esté enpereor de Rome el dis et novime an que Herodes, le fiz Herode, aveit esté reis de Galilee, et en l’ultime kalende de avril qui est el vint et unime hor de marz, et al quart an del cunté Rufin et Leün *en l’an quant furent e[v]jesque Josep et Kaïphas*. El quint an aprués la passiuin Nostre Seignor Nichodemus escrist ceste estoire en ebreu et en latin.

Il richiamo a *Ioseph* – conservato nella versione antico-francese – piuttosto che ad *Annae* (che comunque compare in altri codici collazionati dal Tischendorf e presenti nel suo apparato), è un refuso del codice base utilizzato dall’editore tedesco degli *Evangelia apocrypha*. Come sottolinea giustamente Alvin Ford nelle note critiche alla sua edizione: «*Joseph A rejeter: Joseph, fils de Canée, grand-prêtre entre 45 et 57 ap. J.-C.; Joseph Flavius, né vers 37 ap. J.-C.; Joseph d’Arimathie, qu’on désigne par “membre notable du Conseil” (Marc 15.43). Il s’agit proablement du Caïphe canonique, grand-prêtre entre 26 et 35 ap. J.-C., et connu sous le nom Caïphe-Joseph. Le deux prêtres mentionnés ici auraient été à l’origine une seule personne*» (FORD 1973, p. 72).

Tornando a *Sens e razos*, l’incipit della narrazione diventa il luogo deputato a delineare il momento storico degli avvenimenti: il richiamo ad Anna e Caifà (che nella versione occitana viene dunque funzionalizzato in chiave temporale) è oltretutto giustificato dalla presenza dei due *nomina propria* a cominciamento del primo capitolo dell’*Evangelium Nicodemi* latino; nomi che poi sono seguiti da quelli degli anziani del popolo, cui si allude anche in *Mt.* 27.1, *Mr.* 15.1 e *Lc.* 22.66. Nel *Caput I* dell’edizione Tischendorf si legge:

Annas et Caiphas, Summas et Datam, Gamaliel, Iudas, Levi, Neptalim, Alexander et Iairus et reliqui Iudaeorum venerunt ad Pilatum accusantes dominum Iesum Christum de multis (TISCHENDORF 1853, p. 315)

Diversamente dalla fonte, il testo provenzale accorcia notevolmente, richiamando solo i calchi latini *Gamaliel* e *Neptalim*, accennando ad *Androsion* (presente come variante di *Alexander* nei codici **ABC** di Tischendorf) e aggiungendo un *Benjamjn* non identificato in nessuno dei codici usati da Tischendorf. L’intrusione innovativa e pertinente del dodicesimo figlio di Giacobbe – che d’altronde ben si inserisce nell’architettura rimica del testo – può essere spia di un tocco personale da parte del nostro autore-traduttore, che si mostra oltremodo consapevole e padrone della materia che sta trattando.

Rispetto all’edizione Tischendorf – in cui pare siano solamente gli accusatori giudei a recarsi da Ponzio Pilato – in *Sens e razos* è chiaro che Gesù viene condotto forzatamente dal governatore dopo essere stato catturato, e al suo cospetto viene accusato (vv. 105-108): da questo punto di vista, il nostro testo si accorda al codice **Ambr** di Tischendorf che riporta «ducentes Iesum et accusantes eum».

I vv. 109-118 racchiudono il discorso tenuto dai giudei a Pilato: viene introdotto Gesù come figlio di Giuseppe e Maria, si fa allusione alle sue colpe e si accenna alle accuse contro di lui. Il passo riprende quasi alla lettera la fonte latina:

Istum novimus filium Ioseph fabri ex Maria natum, et dicit se esse filium dei et regem: non solum hoc, sed et sabbatum violat et paternam legem nostram vult dissolvere. (TISCHENDORF 1853, pp. 315-316)

La lezione occitana *de Maria* sembra seguire più da vicino l'esempio dei codici **D^a**, **D^b**, **D^c** di Tischendorf, mentre non si fa accenno, almeno per il momento, alla natura divina di Gesù (*filium dei* non trova riscontro nella redazione provenzale). Ugualmente, la *paternam legem nostram* diventa la «nostra ley bona e sancta» (v. 117), senza che si faccia allusione all'origine 'paterna' della legge religiosa.

Alla domanda di Pilato su cosa Gesù abbia fatto per essere rinnegato e accusato dai propri compagni, costoro rispondono che quegli ha infranto la legge curando i malati di sabato, il giorno del riposo giudaico. Le categorie di *malautz* cui si fa riferimento riprendono grossomodo quelle dell'*Evangelium Nicodemi* latino, dove leggiamo:

iste autem claudos et gibberosos, caecos, paralyticos, leprosos et daemoniosos curat in sabbato operibus malignis. (TISCHENDORF 1853, p. 316)

In *Sens e razos* fanno la loro comparsa ai vv. 132-133 *sortzs, clops, demoniatzs, cexs* e *gibos*. Il riferimento ai 'sordi' – non presente nella *vulgata* critica di Tischendorf – si ritrova in alcuni manoscritti dell'apocrifo latino, tra cui nei codici siglati **D^a**, **D^b**, **D^c** e **Flor** dall'editore tedesco: «claudos et surdos». Non solo: Gesù viene accusato di ricorrere a rimedi 'diabolici', di essere *encantayres* (v. 129). Tale precisazione, alquanto sintetica nel poemetto occitano, è ulteriormente sviluppata nell'*Evangelium Nicodemi*:

Dicit eis Pilatus Quibus operibus malignis? Dicunt ei Maleficus est, et in Beelzebub principe daemoniorum eiicit daemonia, et omnia illi subiecta sunt.

I giudei invitano il governatore romano a interrogare Gesù per comprendere e giudicare la natura delle sue azioni, ma Pilato sembra rifiutare questa richiesta accennando all'origine divina di Cristo («lo filh de Dieu», v. 141), per la prima volta nel corpo del racconto e differentemente da quanto si legge nell'edizione TISCHENDORF 1853: «Advocans ad se Pilatus Iudaeos dicit eis Dicite mihi, quomodo possum ego cum sim praeses *regem* audire?» (p. 316), dove ne viene piuttosto ribadita la natura regale. Un riferimento ricorre nei codici **ABC** («filium dei et regem»). Il passo in questione è addotto da IZQUIERDO 1997, p. 136 come esempio della vicinanza di *Sens e razos* alla tradizione B dell'*Evangelium Nicodemi*, anche sulla base della constatazione di IZYDORCZYK 1989, p. 181 (dove è fornita l'edizione interpretativa del cod. 473 della Biblioteca Antoniana di Padova, appartenente proprio al ramo B dell'*EN*). Sempre discostandosi dalla

fonte latina, il testo occitano ricorre a una inversione nella struttura delle frasi: così, la preghiera dei capi ebraici a Pilato di far allestire il proprio tribunale – che nell’*Evangelium Nicodemi* appare prima del dubbio sollevato dal governatore di Giudea – viene posposta e inserita alla fine della risposta offerta dai giudei. Nell’apocrifo latino troviamo:

Dixerunt Iudaei Precamur magnitudinem tuam ut statuas eum ante tribunal tuum ad audiendum. Advocans ad se Pilatus Iudaeos dicit eis Dicite mihi, quomodo possum ego cum sim praesens regem audire? Dicunt ei Nos non dicimus eum regem esse, sed ipse se dicit. (TISCHENDORF 1853, p. 317)

Nel dettato testuale di *Sens e razos* non solo la domanda retorica di Pilato si trasforma in un’affermazione, ma viene inserito poi un passo che non trova riscontro nella *vulgata* dell’apocrifo latino rappresentata dalla storica edizione Tischendorf, dove si approda direttamente alla scena del *cursor*. I vv. 153-158 – che vedono Pilato entrare nel tribunale e sedersi nella propria cattedra mentre i capi giudei e altre persone del popolo, entrati insieme al governatore, si dispongono in fila – mancano nella fonte.

Pilato accetta quindi la richiesta dei Giudei e decide di far comparire Gesù al suo cospetto. *Sens e razos* ci informava che Gesù era stato precedentemente catturato, ma nella fonte latina, a questo punto del racconto, non si sa dove egli si trovi con precisione né se sia stato arrestato comparando davanti al Sinedrio. Come si diceva *supra*, l’informazione sull’arresto pare dedotta dai vangeli canonici. Da quanto leggiamo qui, invece, sembra che Cristo sia ancora libero di muoversi, ma è pur vero che l’idea di chiamare Gesù può giustificarsi col fatto che Pilato, insieme ai capi ebrei e ad altri, era entrato dentro il tribunale lasciando fuori Cristo ‘preso e legato’. Non si capirebbe però come mai il prigioniero non venisse condotto dentro a ruota.

Seguendo l’azione, Pilato invia a Gesù un messaggero, invitandolo a raggiungere il *parlamen* (corrispondente al *praetorium* latino – che non compare nell’edizione, ma solo nel ms. **Flor**). Nel testo occitano compare *son corrieu*, che non si limita a trascrivere il termine *cursor*, ma si allinea con la versione latina trädita dai codici **ABC** di Tischendorf dove appare proprio «*cursor*em suum». La frase pronunciata da Pilato al proprio messaggero è qui più articolata: nel testo latino leggiamo «Cum moderatione adducatur Iesus» (TISCHENDORF 1853, p. 317).

L’atteggiamento del ‘corriere’, di riverenza e adorazione nei confronti di Cristo, viene mantenuto nel poemetto occitano, nonostante ci siano alcune innovazioni stilistiche: nella fonte latina il *cursor* esce dal ‘pretorio’ (il palazzo di Erode?), riconosce Gesù, lo adora, dispone in terra il proprio *faciale* e si rivolge a Cristo invitandolo a presentarsi al cospetto del governatore camminando sopra la stoffa. In *Sens e razos*, dopo aver adorato Gesù, il messaggero gli rivolge prima il proprio invito a entrare nel pretorio e solo dopo prende il *mantel* e lo allunga per terra. Risulta interessante la versione contenuta in **ABC**, dove troviamo: «et tollens (**C** et antequam propinaret [propinquaret?] ad solium praetorii ubi Pilatus sedebat, tollens) faciale suum (**C om.**) proiecit ante pedes eius, rogans et dicens»; l’estratto sembra allinearsi di più con il dettato del poemetto antico-occitano.

A proposito del ‘mantello’, come si accennava, il latino usa la formula *fasciale inuolutorium*, oppure *fasciale* (o *faciale*): l’espressione designa una striscia di tessuto arrotolata con cui si può alludere a un fazzoletto di grandi dimensioni

(usato all'epoca dei fatti, ma chiamato piuttosto *sudarium* o *orarium*). È possibile che il messaggero abbia avuto a disposizione tale tessuto per asciugarsi o spolverarsi.

I giudei restano indignati dinnanzi all'atteggiamento di proschinesi del messaggero e, adirati, chiedono al governatore di Giudea come mai abbia scelto proprio quel *corrieu*, che ha adorato Gesù e che l'ha onorato distendendo in proprio mantello lungo la via dove quegli avrebbe dovuto passare. In realtà la richiesta di spiegazione che emerge dalla fonte latina è ben più sottile. Nel testo Tischendorf si legge:

Cur eum sub *praeconis* voce non ingredi fecisti, sed per *cursor*em? nam et cursor videns eum adoravit illum, et faciale quod tenebat in manu expadit ante eum in terra et dixit ei Domine, vocat te praeses. (TISCHENDORF 1853, p. 318)

Indotto dalla richiesta subdola dei capi ebrei, Pilato domanda al suo 'corriere' spiegazioni sul suo comportamento di adorazione. Questi risponde raccontandogli una storia, una vera e propria novella che, distendendosi ai vv. 190-206, si incastra con armonia nell' struttura del nostro testo. Nell'edizione dell'apocrifo latino troviamo:

Dum me mitteres in Ierusalem ad Alexandrum, vidi eum sedentem super asinum, et infantes Hebraeorum frangentes ramos de arboribus sternentes in via; et alii ramos tenebant in manibus suis; alii autem vestimenta sua sternebant in via clamantes et dicentes Salva igitur, qui es in excelsis: benedictus qui venit in nomine domini. (TISCHENDORF 1853, p. 318)

Il nostro testo si discosta in alcuni punti dall'edizione Tischendorf, ritrovandosi piuttosto in contatto con i codici **ABC**, appartenenti alla redazione B dell'*Evangelium Nicodemi*. Per altri accorgimenti, poi, l'autore-traduttore innova, concedendosi piccole licenze di stile. Innanzitutto è originale la collocazione temporale dell'evento (*l'autr'ier*, v. 190) così come la mancanza di accenno all'ordine sotto cui soggiace il messaggero (nel testo latino è Pilato che 'invia', 'manda' il proprio subordinato). *Sens e razos* tace non solo sul comando ma anche sulla persona fisica verso cui il 'corriere' sarebbe stato inviato: e in effetti l'accenno *ad Alexandrum* manca ad **ABC**. Da notare poi che la precisazione deittica delle coordinate spaziali in cui si colloca la storia del messaggero, *en Jherusalem lay* (v. 190), pare sottendere una certa lontananza dal luogo in cui viene relazionato il racconto, ossia il *parlamen*, 'il tribunale' dove è 'messo in scena' il processo di Cristo. I vv. 193-197 non trovano riscontro nella fonte. Non si fa cenno, almeno per ora, alla presenza di 'fanciulli', che fanno la loro comparsa in un secondo momento (al v. 202), quando si parla del canto da loro intonato. Nel testo occitano sono infatti *de la gen li mellor* (e non gli *infantes Hebraeorum*) ad onorare Cristo strappando i rami e gettendoli lungo il suo percorso. Purtroppo il manoscritto **P**, che da solo conserva per questa porzione testuale la traduzione occitana del Vangelo di Nicodemo, è in questo punto lacunoso: mancano dopo il v. 200 alcuni versi, sicuramente in numero pari secondo quanto suggerito dai *couplets d'octosyllabes* su cui si struttura il poemetto. In effetti, come suggerisce già Suchier nella sua edizione ottocentesca,

il *continuum* logico testuale si interrompe a questa altezza, non relazionando l'adorazione del popolo attraverso il lancio dei rami e degli indumenti lungo la strada che Gesù avrebbe oltrepassato. Così, l'editore tedesco metteva a testo, come ipotesi di integrazione, due versi: «sobre lor raubas los gitavo / e mot bellamens l'onoravo» (cfr. SUCHIER 1883, p. 7). Anche la preghiera intonata dagli *e(n)fan* ebrei segue la lezione di **ABC**, «Salva nos», mentre innovativa è la lezione *que veray Dieus jestz apellatz* (v. 206). Sempre coerentemente con gli esempi dei codici dell'*Evangelium Nicodemi B* (**ABC** di Tischendorf) non si accenna a un precedente «Osanna» gridato dai bambini giudei e che compare in altri codici dell'apocrifo latino, trovando spazio nelle versioni A e B dell'*Évangile de Nicodème* in prosa edite da Ford (vedi FORD 1973, pp. 42 e 84) – ma *osanna* si legge anche nella traduzione di Chrétien e in quella anonima antico-francese, seppure in un altro luogo testuale ravvicinato e logicamente legato al nostro, ossia in risposta alla domanda critica mossa dai giudei nei confronti del messaggero greco, sicuramente ignorante di ebraico (cfr. *Sens e razos*, vv. 210-212 e vedi *infra*): «Li Judeu celui respondérent, / quant il issi parler l'oiérent: / “Li enfant distrent en ebreu, / e nos t'avum tenu a Griu; / coment entendis tu lor chant / ne ço k'il esteient disant?” / “Jo ne l'entendi pas de cels, / mes jol demandai a un d'els / il me dist k'esteit *osanna*.”» (edizione PARIS - BOS 1885, p. 5 vv. 139-147). Tale lezione, però, trova giustificazione in un ulteriore passo dell'apocrifo latino (cfr. TISCHENDORF, p. 319)

Per un ulteriore confronto, ecco cosa leggiamo nella traduzione in versi antico-francese di Chrétien in merito alla 'novella del messaggero':

«Bel sire, quant vus m'enveastes / a Alixandre, me ruvastes / ke par Jerusalem venise e des noveles apresisse; / je vi Jesum ki chevaucha / un asne, en la cité entra. / Li enfant des Ebreus kil virent / encontre lui grant joie firent, / e si teneient en lur mains / des olivers branches e reins: / devan lui, cum vint chevauchant, / les expandirent en chantant, / li plus riche lor vestement, / e chantérent communement: / “Sire, bien seiez vus venuz / ki de haut estes descenduz. / Beneeit seit et eit honur / cil ki vint el nun al seinor.” (PARIS – BOS 1885, p. 5, vv. 121-138)

Alcuni elementi risultano felicemente imparentati con il nostro poemetto occitano. In primo luogo il fatto che il *corrieu* vede Gesù che *en la cité entra*, corrispondente all'azione sottesa al verbo *intretz* del v. 191 di *Sens e razos*. È senz'altro probabile che i due traduttori abbiano ricavato questa precisa informazione dalla fonte latina, seppure da tradizioni manoscritte o da codici diversi. Il lavoro di esplorazione e collazione della vasta e intricata tradizione latina è però a oggi tutt'altro che completo. Ugualmente, il particolare per cui i giovani ebrei, animati dalla gioia procurata dalla vista di Gesù, sembrano andargli incontro, collima anche parzialmente con i vv. 193-194 di *Sens e razos*, «ab luy anava .j. companha / que mi semblava for estranha». Infine, il particolare per cui è giustamente la gente più nobile e facoltosa (*de la gen li mellor*) a privarsi dei propri indumenti (ma in questo dobbiamo dare adito all'ipotesi di Suchier, per cui cfr. *supra*) riecheggia nei versi 132-133 della traduzione antico-francese: «les expandirent en chantant, li plus riche lor vestement».

Quanto alla traduzione francese anonima, ecco il passo parallelo:

«Quant vos m'aviez enveié / a Jerusalem la cité, / jeo vi ke Jhesu fu munté / un anne e mult fu honoré; / enfanz Ebreus le honorérent, / branches e flurs si abatérent / la ou l'anne deveit aler; / les uns s'alérent despoiller, / lur dras en sun chemin jetérent / e en haute voiz tuit criérent: / «Sire Deu, funt il, nos sauvez! / Beneit seez vos ke venez / en le nun de nostre seygnur!» (PARIS - BOS 1885, p. 143, vv. 118-130)

Anche qui è possibile individuare un seppur labile punto comune con la traduzione occitana in versi del Vangelo di Nicodemo: la precisazione per cui Gesù entrando a Gerusalemme *mult fu honoré*, che si allinea con quanto leggiamo al v. 197 di *Sens e razos*: «li fazian motz gran honor». Certo, in questo caso, la suggestione può derivare da una fonte comune, a meno che il richiamo all'adorazione provenga da uno dei testi e venga trasmesso all'altro. Altro punto comune è la preghiera, già presente nella fonte latina (vedi *supra*), intonata dagli *enfanz*, «Sire Deu [...] nos sauvez!».

Come si diceva, la novella del 'corriere' suscita l'indignazione dei giudei, che non comprendono come egli possa capire la lingua ebraica. Tosto arriva la risposta del 'pagano' (cfr. in proposito il testo latino: «Clamaverunt Iudaei dicentes adversus cursorem Pueri quidem Hebraeorum hebraice clamabant: unde tibi *gentili* hoc nosse?», in TISCHENDORF 1853, p. 319, dove *gentili* ha proprio questo significato): afferma di averlo domandato a un altro *corrieu* che intuiamo avere origini ebraiche. La fonte latina non ci informa del ruolo svolto dal personaggio interpellato, limitandosi ad affermare: «Dicit eis cursor Interrogavi quendam Iudaeorum et dixi Quid est quod clamant hebraice? et ille mihi exposuit» (TISCHENDORF 1853, p. 319). È possibile che la fonte usata dal nostro traduttore desse adito a qualche fraintendimento o che lo stesso autore-traduttore inavvertitamente abbia dato al passo una lettura del tipo *Interrogavi cursorem quendam Iudaeorum*, che giustificerebbe la comparsa di un secondo *corrieu* nel nostro testo in occitano antico.

Una volta assodata l'incolpevolezza del messaggero di Pilato, ai giudei non resta che tacere: «Can li juzieu ayso auziro / anc sol pueyssa motz no motiro» (vv. 217-218). La precisazione non è casuale ma ricalca il modello latino, dove si legge «Et tacuerunt» (o in alternativa «et statim conticuerunt»).

Risolta la questione del 'messaggero', Gesù è finalmente invitato a fare il suo ingresso nel tribunale: il momento è topico e centrale nell'architettura del testo e rappresenta un primo stadio di comparsa del meraviglioso, che avrà un grande sviluppo nell'apocrifo. Il tema emerge fin dall'uso del vocabolo in rima: «Doncs s'esdevenç grans meravila / ab que nulla no s'aparelha» (vv. 223-224). L'entrata di Cristo nel pretorio è in effetti accompagnata da un fenomeno straordinario: gli stendardi, retti da alcuni *signiferi*, s'inclinano dinnanzi a lui in segno di adorazione (vedi v. 225-228). L'*Evangelium Nicodemi* riporta:

Ingresso autem Iesu et signiferis ferentibus signa curvata sunt capita signorum ex se et adoraverunt Iesum. (TISCHENDORF 1853, p. 320)

L'episodio è stato oggetto di numerosi studi (tra cui segnalo quelli di LAMPE 1984, pp. 173-182; DUBOIS 1989, pp. 351-358; e GOUNELLE 1997, pp. 121-136). Un recente articolo, invece, prendendo spunto dall'avvenimento meraviglioso relazionato nell'apocrifo di Nicodemo, si interroga sul numero e la natura delle forze armate presenti in Giudea e a Gerusalemme ai tempi della morte di Cristo (cfr. DAGUET-GAGEY 2005, pp. 23-29). Il racconto colpisce profondamente l'immaginario cristiano, al punto che sarà oggetto di una miniatura di un codice dell'*Evangelium Nicodemi*, il ms. Vitr. 23-8 (vol. II) della Biblioteca Nacional de España a Madrid. La pagina miniata è alquanto interessante: mostra tre portatori di stendardi, a loro volta sormontati da teste, probabilmente i ritratti dell'imperatore. È molto probabile che il miniatore abbia frainteso il senso di *capita signorum*, propriamente 'estremità delle insegne'. Rinviando agli studi citati per un approfondimento sulla questione della verosimiglianza della presenza di stendardi e *signiferi* al processo di Cristo, quello che in questa sede intendo sottolineare sono i motivi della presenza di questo episodio e i plurimi significati che esso veicola. Innanzitutto è possibile che faccia riferimento al dettato di alcuni testi biblici: si vedano, ad esempio, *Is.* 45,23 o *Rom.* 14,11. Ricalcando l'ipotesi di Daguet-Gagey, «il est, par ailleurs, difficile de ne pas faire le lien entre cet épisode et celui de l'introduction des effigies impériales tentée en vain par Pilate, épisode que Flavius Josèphe relate dans la *Guerre des Juifs* et dans les *Antiquités juives*» (cfr. DAGUET-GAGEY 2005, pp. 25-26, a cui rimando per una riflessione dettagliata sull'argomento), e che si riassume nel dibattito tra i Giudei o tra Giudei e cristiani sulla natura della persona di Cristo e sulla sua divinità.

Al di là dei numerosi livelli di significato applicabili al racconto sull'adorazione delle insegne fin dal suo inserimento nel dettato testuale dell'originario apocrifo greco (e poi latino), sono alquanto persuaso dall'idea che, da un punto di vista ricezionale, l'episodio interessi il nostro testo medievale essenzialmente perché ricalca uno dei *topoi* letterari classici (quello dei *prodigia*, degli episodi straordinari) che dall'antichità hanno raggiunto il medioevo senza soluzione di continuità, spesso andando incontro a processi di cristianizzazione (cfr. DUMÉZIL 1974). L'istanza dell'evento meraviglioso e miracoloso è sottolineata in *Sens e razos* un po' oltre, quando Pilato, dopo che i giudei si adirano contro i *signiferi*, risponde per le righe biasimando il comportamento miscredente degli ebrei e dice: «Miels vos degreas maravilhar / e Jhesu Crist tug adorar, / car las cauzas que nos cresem / l'an adorat, lo mieu vezen» (vv. 243-246) – che corrisponde blandamente, e in modo rivisitato, alla domanda del governatore nel testo latino, «Non miramini quomodo incurvaverunt se signa et adoraverunt Iesum?» (TISCHENDORF 1853, p. 320). Da notare, nel testo occitano, la mancanza dello scambio di battute tra Pilato e i portatori di insegne. Nell'edizione latina leggiamo:

Advocans vero praeses signiferos dicit eis: Quare sic fecistis? Dicunt Pilato: Nos viri gentiles sumus et servi templorum: quomodo habuimus adorare eum? nam nobis tenentibus vultus ipsi se curvaverunt et adoraverunt eum. (TISCHENDORF 1853, p. 320)

Quello che emerge dalla lettura di *Sens e razos* è che Pilato non ha bisogno di interrogare qualcun altro sulla liceità dell'evento meraviglioso: lui ne è già consapevole, al punto che perfino le 'cose', gli oggetti inanimati adorano Cristo.

Di fronte all'insistenza dei giudei, non persuasi dell'evento portentoso, Ponzio Pilato inscena una controprova: ordina ai capi ebraici di scegliere dieci uomini forti che tengano le insegne e invita Gesù a uscire e a rientrare nuovamente (vv. 251-262); il test «se révèle [...] concluant, puisque les enseignes fléchissent de nouveau et adorent le Christ» (DAGUET-GAGEY 2005, p. 27).

Il poemetto occitano si allontana dal testo latino vulgato nel numero dei personaggi eletti come nuovi porta-insegne, dieci in *Sens e razos*, dodici nell'*Evangelium Nicodemi*:

Dicit Pilatus principibus synagogae et senioribus populi: Eligite vos viros potentes et fortes, et ipsi contineant signa, et videamus si ex se curventur. Accipientes autem seniores Iudaeorum viros *duodecim* fortissimos potentesque, senos et senos fecerunt continere signa, et steterunt ante tribunal praesidis. (TISCHENDORF 1853, p. 321)

Dal confronto con le altre traduzioni romanze emerge che le versioni corte in prosa antico-francesi rimangono fedeli al modello latino (cfr. FORD 1973, p. 42, rr. 63-65: «Dunc pristrent li mestre des gieus *douze* forz hommes, si lor firent tenir les enseignes devant Pilate», e p. 84, rr. 59-62: «Li maistre de la loi prisent .xij. fors homes, si en misent .vj. a une enseigne et .vj. a une autre, ke eles ne ploïaissent; si esturent devant le provost»); ugualmente le traduzioni in versi di Chrétien e dell'anonimo: «“Ales – fait il [= Pilate] – si eslisez / *duze* forz humes e prisez / e sis feites avant venir / e ices enseignes tenir, / e sis tengent si fermement / k'eles ne se movent neent.” / Cil firent sun enseignement: / *duze* en eslistrent en present / a ki les enseignes livrèrent, / de ben tenir lor commandèrent»; «Dunc s'ad Pilate porpensé / e as Jeus ad conseillé / k'il deucet entre eus choisir / *duze* ke puissent maintenir / les ensignes devant Jhesu, quant il ert autre fez venu. E puis les Jeus s'assemblèrent / e entre euz tuz iloc choisirent / *dusze* Jeus les plus veillanz / e de force les plus puissaunz» (PARIS – BOS 1885, p. 7, vv. 187-196, e p. 146, vv. 200-209).

Si noti un tratto comune a *Sens e razos* e alle due suddette versioni poetiche in francese antico (mancante invece nella fonte latina): la reiterazione del numero, che appare prima nel discorso diretto di Pilato e poi nell'azione dei giudei.

*

99. *Anna e Cayphas* sono i capi religiosi dei giudei che presiedono al processo di Gesù, e dopo a quello di Pietro e Giovanni. Come si legge in Luc. 3,2, Anna e Caifa sono definiti «sommi sacerdoti». In realtà, il sommo sacerdote in carica era Giuseppe detto Caifa (si veda *supra*, commento a <3>), che esercitò il pontificato dal 18 al 36 ed ebbe un ruolo di primo piano nel complotto contro Gesù (cfr. Matt. 26,3; Gv 11,49 e 18,14). Anna, suo suocero, che era stato sommo sacerdote dal 6 (?) al 15, gli è associato e compare inoltre al primo posto (cfr. Atti 4,6; Giov. 18,13 e 24) come uno che gode di tale prestigio da essere sommo sacerdote di fatto. Caifa compare anche in Giov. 11,49, Matt. 26; Mar. 14,63 e Luc. 22,71.

100. *avesque*: 'vescovo, capo spirituale' (LR, III:237, s.v. *evesque(s)*), corrisponde a *summi sacerdotis* di alcuni dei testimoni latini del 'Vangelo di Nicodemo'. Anche la versione antico-francese A edita da Ford presenta *evesque* (vedi *supra*), mentre la traduzione di Chrétien conserva il più generico *prestre* a. fr. (cfr. PARIS

– BOS 1885, p. 2, v. 22) — *Judas* indica propriamente Giuda, l’antenato eponimo della tribù e della regione giudea. In questo caso, il plurale definisce per metonimia la complessità della stirpe di Giuda: traduco quindi *ero avesque de Judas* come «erano sommi sacerdoti di Giudea».

101. *Gamaliël* è nominato due volte nel Nuovo Testamento, all’interno degli *Atti degli Apostoli*. Nel processo a Pietro e Giovanni, è definito come «fariseo [...] dottore della Legge, stimato da tutto il popolo» (*Atti* 5,34); più avanti, Paolo, nell’arringa ai Giudei di Gerusalemme, lo descrive come suo maestro: «Io sono un giudeo [...] formato alla scuola di Gamaliele nell’osservanza scrupolosa della Legge dei padri» (*Atti* 22,3). La tradizione attribuisce inoltre a Gamaliele una sorta di santità, identificandolo col martire Stefano. Nel *Dictionnaire de la Bible* di Vigouroux (III, pp. 102-103), nella scheda a ‘Gamaliel’ si legge: «Au V^e siècle, l’ancien sanhédrite apparut au prêtre Lucien et lui révéla l’endroit où il avait enseveli les restes mortels du diacre Etienne; il lui apprit qu’il s’était converti au christianisme avec son fils Abib et Nicodème et qu’ils avaient été baptisés par saint Pierre et saint Jean... Son corps, découvert alors à Caphargamala avec celui de saint Etienne, serait conservé à Pise». Nelle redazioni antico-francesi lunghe del ‘Vangelo di Nicodemo’, il ruolo di Gamaliele diventerà più significativo, tanto da risultare coautore del vangelo, nonché narratore principale (cfr. anche FORD 1973, p. 73). — *Neptalim* ‘Neftali’ è, insieme a *Benjamjn*, uno dei dodici figli di Giacobbe ed eroe eponimo della tribù israelitica di Neftali. Il suo nome ricorre in *Num.* 1,42 e *Gdc* 4,10.

104. *lassar*: ‘stancare’, verbo medio: cfr. ad es. Appel 1930, 3, 139 *ans l’aven quec iorn a lassar* (= *Jaufre*, v. 3165) e il glossario, s.v. *lassar* (glossato come uso intransitivo). Per afr. *lasser* «intr. ‘müde werden’», cfr. *TL*, V:223. Da notare, in particolare, la forma *lassarie* (trisillabica con dittongo ascendente /la.ssa.’rje/), più evoluta rispetto alla consueta forma trobadorica *lassaria* (quadrisillabica con vocale in iato /la.ssa.’ri.a/). Per il passaggio *-ia* > *-ie*, forse un *lapsus* d’autore, piuttosto che del copista di **P**, cfr. GRAFSTRÖM 1958.

105-106. I versi riecheggiano il distico dei vv. 97-98, sottolineando la condizione di prigioniero di Gesù: si veda in particolare l’enfasi costruita per mezzo dei sinonimi, *pres e liat*. Enfasi che viene retoricamente ripresa nella costruzione parallela dei versi successivi (vv. 107-108) in cui, oltre all’anafora di *motz*, è possibile individuare l’allitterazione di *enc-*, anche in dittologia sinonimica (*encolpo* ed *encuzo*).

108. *crim* ‘crimine’ (qui al plurale, *crims*) assume qui la sfumatura più marcatamente religiosa di ‘peccato, blasfemia’: v. *LR*, II:517, s.v.

109-113. Da notare l’iterazione, tipica di *Sens e razos* nella sua complessità, delle espressioni *so dizo, so dis hom, so dis*, che oltre a rendere la dimensione teatrale e dialogica dell’apocrifo, contribuiscono ad aumentarne il patetismo – e costituiscono quasi un *cliché*.

114. *liuram*: da *liurar* (< LIBRARE), «livrer, accorder, delivrer» (*LR*, IV:68), o dall’affine *livrar-liurar* (< LIBERARE), «delivrer, débarasser, accorder, remettre entre les mains» (cfr. *LR*, IV:82, s.v. *livrar*, dove è citato un altro passo di *Sens e razos*).

115. *frany*, in dittologia con *corrup*, significa propriamente ‘infrange’ nel senso di ‘non rispetta, viola’: si veda *SW*, III:588-590, s.v. *franher* e la lezione latina dell’*Evangelium Nicodemi*, «sabbatum violat». Si noti, come per *tany* del v. 116,

la particolare scrizione catalana *-ny* per *n*-palatale. — Per *sabdes* rimando a *LR*, V:121, s.v. *sabbat*, dove è presente un esempio tratto dal *Libre de vicis et de vertutz*: «Sabbat en nostra lengua vol dire repaus. Lo disapte que lo Juzieus apello sabat»

117. *ley* vale qui ‘religione’ (cfr. il v. 123 di *La vida de Sant Honorat*, nell’edizione RICKETTS 2007, p. 154). Seppur all’interno di un contesto diverso, si veda quanto scrive GUIDA 2002 nella nota al v. 24 di Ademar Jordan, *Si tot m’ai estat lonjamenz (BdT 2.2)*: «*lei* ha qui, secondo me, il valore di “legge religiosa (e morale), credenza, fede, religione”, in conformità a quanto è dato registrare per l’antico catalano e l’antico francese [...] e a quanto copiosamente si raccoglie da altri trovatori sia precedenti che posteriori a Ademar» (p. 221), dove viene sottolineato, tra l’altro, l’ampio spettro semantico del sostantivo.

118. *rump* richiama *corrump* del v. 115; il significato è il medesimo: applicato a un ente astratto significa ‘infrangere, violare’.

120. Per la costruzione di *eis* (qui *eyss*) preceduto da preposizione e seguito da articolo, cfr. gli esempi citati in JENSEN 1994, § 306, pp. 130-131.

129. Gesù è accusato dai giudei di essere *Encantayres*, ‘mago, incantatore’, termine di chiara valenza negativa, qui associato a un tipo di intervento diabolico (cfr. v. 131: «e nom del diable»). Corrisponde al latino *Maleficus* dell’*Evangelium Nicodemi* edito da Tischendorf (v. TISCHENDORF 1853, p. 316). Si veda *LR*, II:315, s.v. *encantaire*, *encantador*, dove vengono riportati parzialmente i vv. 129-132 di *Sens e razos*.

130. *aver pro* significa ‘avere molto’: rimando a JENSEN 1986, § 585, pp. 192-93, ove però mantiene qualche incertezza, «[to] have much (or ‘enough’)», e JENSEN 1994, § 64, pp. 277-78.

131-134. I versi riprendono grossomodo quanto anticipato nel Prologo del testo, ai vv. 81-84, a proposito delle ‘meraviglie’ compiute da Cristo durante la sua vita terrena.

132. Vedi *LR*, II:412, s.v. *clap*, dove viene citato il passo del Vangelo di Nicodemo occitano.

133. *demoniatz*s: cfr. *LR*, III:23, s.v. *demoniayx*, *demoniat*, «possédé, démoniaque», nel senso di ‘posseduti dal demonio’ (con citazioni dal *Lucidari*, da *Sens e razos* e dalla *Vida de sainte Magdalaine*). L’allusione dei giudei non è priva di significato; già presente nella fonte latina del nostro poemetto, contribuisce indirettamente a macchiare di ‘diavoleria’ l’azione di Cristo. — *gibos* ‘gobbo, deforme’ è un vero e proprio calco dal latino *gibbosos* (o anche *gibberosos*, che compare nella vulgata critica di Tischendorf delle *Gesta Pilati*). Per il suo significato in antico occitano, cfr. *LR*, III:466, dove è presente un esempio tratto proprio da *Sens e razos*.

141. Il sintagma *per re del mon* può essere reso in italiano come ‘per nulla al mondo’.

149. *ajustar tom parlamen*: ‘riunire il tuo parlamento’, ‘predisponi il tuo tribunale’. Come per *La Vida de Sant Honorat*, *ajustar/ajustar* significa «réunir, rassembler»: cfr. edizione RICKETTS 2007, vv. 654, 658, 1919, 2257; *LR*, III:593, s.v. *ajostar* e *SW*, I:45. Il termine *parlamen* indica il ‘tribunale’ di Pilato, e traduce il latino *tribunal*. Per un raffronto con i dizionari rimando a *LR*, IV:420, s.v. *parlament* e a *SW*, VI:83-84 (n.5: «Besprechung, Berathung zusammenkunft», n.6 «Rathversquammlung»).

150. *bisten*: ‘esitazione, indugio’ (cfr. *LR*, II:221, s.v. *bistens*, che cita il verso della traduzione occitana dell’*Evangelium Nicodemi*), è formazione nominale concorrente di *bistensa/bestensa* (cfr. *SUWE* 1943, p. 201, n. al v. 2563 («Al mandament del rey non vol metre bestenza»)). Un esempio nel corpus trobadorico si rintraccia in un tardo rimatore marsigliese, Raimon de las Salas, «de ço dant estauc en bistenz» (*BdT* 409.3, v. 4). L’avverbio composto *ses bisten* si ritrova anche nella versione I dei *VOI*, «Cavalca e vay sens bestent» (p. 220, v. 1067) e ricorre tre volte nella *Vie de sainte Énimie* (ed. BRUNEL 1916, vv. 163, 301 e 1944).

152. I verbo *ausir* veniva impiegato in antico occitano (e soprattutto nel contesto trobadorico) non solo nel significato tangibile di ‘uccidere’, ma anche in quello figurato di ‘affliggere, tormentare’ (si veda in proposito *PCard*, LVI, 4, con nota di R. Lavaud e P. Vid, III,6, con nota di avallé: riferimenti tratti da GUIDA 2002, p. 76).

155-156. Si noti la rima quasi identica incastonata in una struttura parallela: *may de gen-may de cen.* — Per *tan que* al v. 156, cfr. quanto si legge in LACHIN 2004, p. 169, nota al v. 30: «*Tan...que* semplicemente consecutivo secondo Levy (*SW*, VIII:42-50, n. 16: ‘so...dass’), con una connotazione temporale (“*étant synonyme du fr. Jusqu’à ce que*”) secondo Jensen 1994, § 754, pp. 324-325, con cui mi associo».

158. La locuzione *ad una tyeyra* può tradursi come ‘in una fila’ o ‘in serie’. Il senso è che la gente e i giudei che entrano nel *parlador* al seguito di Pilato, si dispongono l’uno accanto all’altro, in una fila che si può immaginare circondi la cattedra del governatore. Per *tyeyra* rimando a *LR*, V:364, s.v. *teyra*, «suite, file, série».

161. *am gran honor*: è frequente in ant. occ. l’uso di espressioni modali formate dall preposizione *a* (e varianti) e da un sostantivo. Come ricorda anche GUIDA 2002, p. 216, una ricca esemplificazione è rintracciabile in STIMMING 1879, p. 248, n. 43. In particolare, il vocabolo *honor* è carico di quel senso astratto e ideale (quello di ‘onore’, ‘rispetto’, ‘stima’) che aveva già nel codice valorativo dell’antichità. I codici latini esaminati da Tischendorf riportano generalmente *cum moderatione*, *cum mansuetudine*, *quieto modo*. Il fatto che il traduttore scelga il termine *honor* si può spiegare ricordando le parole di G. S. Burgess: «pour l’homme du moyen âge l’honneur est le point culminant de l’existence, ce qui l’amènent à accepter n’importe quelle souffrance physique, à affronter n’importe quelles épreuves nécessaires pour le gagner» (BURGESS 1970, p. 82).

162. *ric senhor*: rimando a GUIDA 2002, p. 218, n. al v. 14: «*li ric* stanno qui a indicare gli appartenenti ai ranghi più elevati, i potenti in grado di esercitare la supremazia in virtù dei propri diritti e dei propri mezzi; ma nel nucleo semico principale non è sconsigliato cogliere pure delle nevature attestanti [...] la consapevolezza che per detenere una posizione autorevole ed egemonica era necessario essere dotati, oltre che di beni materiali, di qualità morali». Naturalmente la situazione antifrastica e paradossale soggiacente già nella fonte latina è che Cristo, di cui qui si parla, non è affatto un ‘ricco signore’ per motivi economici: la sua ricchezza è esclusivamente il frutto delle sue virtù. Per gli usi e i sensi dell’aggettivo *ric* nella poesia del XII secolo rimando a VENCKELEER 1975, pp. 413-51 e a PICCININNI 1977, pp. 272-93.

174. Il verso riprende quasi alla lettera il v. 154.

180. Qui *irat[z]* ha il senso forte di ‘irati, adirati’ (cfr. *SW*, IV:257-258, s.v. *irat*).
- 183-184. Si noti la rima inclusiva e derivativa *honor-dissonor* del distico.
185. Diversamente da Suchier, mettiamo a testo *demand’a son corrieu* con *demandar* intransitivo. Secondo JENSEN 1986, § 619, p. 206, i verbi di comunicazione sono usati di norma intransitivamente ma c’è qualche occorrenza transitiva. Si propende per un uso intransitivo. Per il campo nozionale di *demandar* rimando a GUIDA 2002, pp. 65 e 156, quindi a LAVIS 1984, pp. 95-160.
188. Alcuni verbi reggenti presentano una serie di fluttazioni nei modi in cui si legano all’infinito che governano. Per *comensar* cfr. JENSEN 1986, § 719, p. 242: «*Comensar* ‘to begin’ is variously constructed with a pure or a prepositional infinitive, the latter introduced either by *a* or *de*».
190. Comincia la storia relazionata dal *corrieu*: l’uso dell’avverbio *l’autr’ier* associato alla località dell’avvenimento determina la formazione di un vero e proprio cronotopo del racconto. Contribuisce a marcare il tutto l’uso di un tempo narrativo per eccellenza, il passato remoto: v. *intretz* e *vi* al verso successivo. — Da notare l’uso pleonastico ed enfatico dell’avverbio *lay* – predisposto a marcare deitticamente un gap spaziale – subito dopo il toponimo *Jherusalem*. Sembra dunque, da quanto afferma il ‘messaggero’ di Pilato, che l’azione ‘giudiziaria’ non stia avvenendo a Gerusalemme.
192. Per *sauma* ‘somara, asina’ si veda *LR*, V:159. Il *SW* non riporta il lemma ma i suoi diminutivi, *saumarda*, *saumart*, *saumel*, *saumela* e *saumeta* (VII:483-84).
196. Data la dittologia contrastiva con *annatz*, *menor* indica qui ‘i giovani, i più piccoli’. Ma in altri contesti può significare ‘la gente di più bassa condizione’, come ad es. in Pons Barba, *Sirventes non es leials* (*BdT* 374.2, vv. 3-4): «dels menors e dels comunals, / e majormen dels majorals» (ed. GUIDA 2002, p. 162), dove è messo in relazione alla ‘gente media’ e soprattutto ai ‘maggioirenti’.
199. *ram*: ‘ramo, verga’ ma anche «*Signe et gage de paix*» (cfr. *LR*, V:36). L’episodio rievocato dal messaggero è quello ricordato nella Domenica delle Palme. Non è un caso se l’antico occitano individua proprio con il sostantivo *ram* la «*fête des rameaux*» (il cui nome francese deriva proprio dalla tradizione dei ramoscelli, simbolo di umiltà e di rigenerazione). L’ingresso di Cristo a Gerusalemme è relazionata anche in quello che Raynouard chiama ‘*Roman de la Prise de Jérusalem*’, di cui ci offre un passo tratto dal fol. 15: «*So que Dieus dis lo jorn de Rams, cant el intret en Jherusalem*».
203. *en lur ebrayc* significa letteralmente ‘nel loro ebraico’. La traduzione rende perfettamente, data la polemica che suscita, di lì a poco, con i *fals juzieu* (v. 207). Spostandoci su un piano più generale, il sintagma è sovrapponibile al più diffuso *en lor lati*, traducibile come ‘nella loro lingua’. Per l’uso sostantivato di *ebray*, rimando a *LR*, III:93 e a *SW*, II:113, s.v. *ebrai* (dove sono citati alcuni passi di *Sens e razos*). Vedi anche l’edizione della redazione P² della versione II dei *Vangeli occitani dell’infanzia di Gesù*, v. 1198: «*En lur ebray els van parlan*» (GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 337).
- 200-201. Il testo presenta una lacuna: lo suggeriscono il senso interrotto e il confronto con la fonte latina. Difficile dire con precisione quante *couplets d’octosyllabes* mancano, probabilmente una o due. Suchier integra ipotizzando la caduta di «*sobre lor raubas los gitavo / e mot bellamens l’onoravo*» (p. 7). Io mi limito a segnalare la lacuna.

201. Il *dous can* intonato dai bambini giudei in onore de Gesù ricorda – nel uso specifico del sintagma – il ‘dolce canto’ degli uccelli delle descrizioni primaverili topiche della lirica provenzale. È senz’altro possibile, foss’anche per la loro grande diffusione e suggestione, che il nostro traduttore avesse dimestichezza con i tipici *exordia* primaverili della lirica trobadorica, in cui il *cantum* per amore del trovatore veniva metaforicamente espresso e incentivato dal *vers* prezioso e soave degli uccelli. D’altronde il canto dei fanciulli è un canto di gioia, proprio come nel contesto trobadorico *cantar* significa «manifestare la propria gioia attraverso il canto» (GUIDA 2002, p. 109. Per uno studio dettagliato sulla fenomenologia del ‘canto’ e del ‘cantare’, rimando a ZUMTHOR 1973, pp. 193 ss. e a ZINK 1994, p. 71).

206. Circa l’etimo di *veray*, posto nel mezzo del verso e con forte pregnanza semantica, rimando a JENSEN 1992, pp. 209-213.

208. *razo* indica qui, più che ‘spiegazione’ o ‘motivo’, la ‘storia’ o il ‘racconto’.

209. Pare che l’avverbio *tost(z)* (forse qui composto, *a tostz*) venga adoperato per esprimere oltre l’idea d’immediatezza quella del breve lasso di tempo, della facilità con cui prendono la parola i giudei, e che il valore modale si frammischi a quello temporale (cfr. LINDVALL 1971, pp. 73 ss., che ha messo in evidenza come *tost* fosse inizialmente avverbio di maniera e il suo impiego generalizzato in chiave temporale sia posteriore al XIII secolo).

210. *escriptura* assume qui il significato generico di ‘lingua’, eppure è interessante il suo uso come rimante, a maggior ragione se si pensa che il messaggero non ‘legge’ ma ‘ascolta’ il canto degli infanti. Il traduttore, in effetti, avrebbe potuto indifferentemente ricorrere al termine *parladura*, eppure, la scelta non è affatto casuale. Oltre a riecheggiare la parola-rima (altre volte usata) del verso incipitario del poemetto, la ricorrenza di *escriptura* non solo permette di far riferimento metonimicamente alla ‘Scrittura’ per eccellenza (quindi, indirettamente, gli ebrei chiedono al corriere ‘pagano’ o ‘greco’ come mai conosca la propria ‘legge religiosa’) ma dimostra anche che la conoscenza di una lingua passa attraverso la capacità di utilizzarne consapevolmente la ‘scrittura’.

211. Il messaggero di Pilato afferma di aver chiesto il significato di un’espressione ebraica *ad .j. corrieu* di cui si sottointende l’origine giudaica. In effetti, l’*Evangelium Nicodemi* parla di un «quendam Iudaeorum» (TISCHENDORF 1853, p. 319 – o anche, in alcuni codici della redazione B di nostro interesse, «ex Iudaeis» o «de Iudaeis»). Lo stesso Vangelo di Nicodemo in francese antico e in prosa conserva «Jeo demandai a un gieu» per la versione A e «Je le demandai a un des ebrius» per la versione B (cfr. ed. FORD 1973, p. 42, r. 39 e p. 84, r. 39). La traduzione in versi di Chrétien afferma genericamente: «Jo ne l’entendi pas de cels, / mes jol demandai a un d’els» (PARIS – BOS 1885, p. 5, vv. 145-46); mentre la traduzione anonima, «A un des Jeus demandai» (PARIS – BOS 1885, p. 144, v. 37). Per una giustificazione sulla comparsa del secondo “corrieu” nel testo di *Sens e razos* rimando alla prima sezione di commento a **3** (v. *supra*). Un’altra ipotesi potrebbe essere che nell’originale ci fosse *juzieu* o *ebrieu*.

214. *forfagz* è qui participio di *forfar* (per cui rimando a LR, II:274, s.v. *forsfar*), traducibile come ‘mancare al dovere, mancare di rispetto’ o anche ‘disonorare, offendere’. Etimologicamente il termine significa ‘fare qualcosa di sbagliato’. In effetti il *forfagz* è ‘colui che ha violato la norma’, il colpevole (v. SW, III:544-545, s.v. *forfaire*): si tratta di un vocabolo di origine feudale (cfr. RODÓN BINUÉ 1957,

pp. 122-124) adoperato spesso in ambito giuridico; e d'altronde la nostra storia si svolge proprio in un clima di tribunale. Si legga anche quanto scrive GUIDA 2002, p. 270: «*forfaitz* apparteneva al vocabolario sia etico che giuridico (con abbarbicamente altresì nel linguaggio specialistico del feudalesimo») e in conformità agli elementi costitutivi della sua base (FORISFACERE = “agire al di fuori del giusto, comportarsi male, contro il proprio dovere”) aveva come primo significato quello di “trasgressore, inadempiente, sregolato”, dal quale non molto lungo si rivelava il passo per la più larga accezione di “colpevole, reo, [...] meritevole della pena”. Du Cange registra che per Ugucione *forisfacere* equivaleva a «*offendere, nuocere, quasi facere foris, i. extra rationem*» (G.M.I.L., II, p. 558)».

218. Da notare la costruzione di *motz no motiro*, con verbo e oggetto coradicali. Per *motiro*, v. LR, IV:276, s.v. *motir* e SW, V:337, «sagen».

221-222. L'espressione *ab gran honor ayssi com tany a ric senhor* reitera quella dei vv. 161-62.

221. Costruito con l'infinito, *anar* assume un valore incoativo e serve a definire azioni che avvengono nel futuro immediato (v. JENSEN 1986, § 684, p. 229). In questo caso, però, date le circostanze in cui si svolge l'azione, sembra percepibile il valore originario di *anar* come verbo di movimento. — Come osserva LAVIS 1984, pp. 95-110, il verbo *querre* (e composti) rinvia innanzitutto all'idea del desiderio e comporta un atteggiamento di rispetto, sottomissione e umiltà (anche nei confronti di un personaggio superiore o di Dio stesso).

223. Il riflessivo *se esdevenir* ha qui il senso di ‘capitare’ (vedi SW, II:467). Seguendo FEW, III:59-60, s.v. *devenir*, l'antico francese possiede sia (*se*) *endevenir* sia (*se*) *advenir* nel significato di ‘accadere, divenire’, mentre l'occitano utilizza *se endevenir* o, più raramente, *adevenir*, registrato da DOM, III:174, sulla base dell'occorrenza dei *Mettra Ceneche* (ed. BORGHI CEDRINI 1981, v. 28). Cfr. anche GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 403.

224. L'uso riflessivo di *aparelhar* è traducibile come ‘compararsi, paragonarsi’ (cfr. LR, IV:416, s.v., dove è presente una citazione affine alla nostra tratta dall'ultima sezione di *Sens e razos* – Raynouard fornisce un titolo indipendente, *Los XV signes de la fi del mon*).

225. *los signes* sono le ‘insegne’, gli ‘stendardi’ sorretti dai *signiferi* di Pilato. Per una discussione sull'argomento rimando alla sezione di commento introduttiva (v. *supra*).

226. *cora* è una particella interrogativa con valore temporale: cfr. JENSEN 1994, § 831, p. 355.

232. Il senso di *cridar* è quello primo di «jmd. laut tadeln» (v. SW, I:414-415), enfatizzato dal complemento modale *en auta vos*.

234. Il significato di *sofrir* si allinea con quello di «dulden, zulassen, gestatten» (SW, VII:749-755, n. 6).

235. *lageza*, qui in dittologia sinonimica con *antas* e retto dal verbo *faire*, assume il senso spregiativo di «gemeine Handlung» (cfr. SW, IV:298-299, n. 2). Etimologicamente il termine rimanda a qualcosa di ‘villano, moralmente basso’: dal latino LAEDĒRE, in occitano abbiamo il verbo *laidir* (LR, IV:9, «outrager, accuser, dénigrer»). Il sostantivo *lageza* è da associare al parallelo *laidura*, ‘oltraggio, onta, ingiuria’, spesso retto dal verbo *faire*, sia in ant. occ sia in ant. fr., come mostrano le citazioni addotte da Raynouard in LR, IV:10: v. ad es. dal

Roman de la Rose il v. 15219, «Bien savons que vous ne traciés / Fors nous faire honte et laidure», dove compare la nostra dittologia.

236. Per *maleza*, ‘cattiveria, malvagità’, rinvio a *SW*, V:62-63 e a *LR*, IV:128.

238. Nell’espressione *s’en deporto*, il verbo *deportar*, spesso usato in modo riflessivo, indica il ‘divertimento’, l’attitudine allo svago piacevole e misurato. Dato il contesto può essere tradotto come ‘se ne compiacciono’.

242. In *n’aves tortz*, da notare l’uso di *en* pleonastico, mentre il sostantivo *tort(z)* esprime l’insieme dei difetti con il quale si manifesta il male. Cfr. THIOLIER-MÉJEAN 1980, p. 78.

243-244. *Miels* assume qui valore di avverbio di comparazione, mentre la perifrasi *dever* seguitoda infinito sembra esprimere in questo contesto una nozione di obbligo morale (per cui rimando a JENSEN 1994, §§ 470-75).

252. Sul numero degli uomini impiegati per trattenere le insegne, rinvio alla prima parte del commento.

258. Il termine *vertutz* richiama i *fortz* del v. 253 e riunisce in sé ‘potenza fisica’ e ‘virtù morali’.

259. Segnalo l’uso della costruzione *tener per* seguito da aggettivo o participio, traducibile come ‘considerare, stimare, reputare’ (rimando a JENSEN 1986, § 985, p. 338). — *aperseuputz* (da *apercebre*, v. *LR*, II:279) può essere reso con ‘decisi, risolti’.

262. Il verbo *se laisser* fa parte di quella categoria di verbi di proibizione o di rinuncia che annovera, tra le tante, espressioni come *vedar*, *gequir*, *recreire*, *se tener*, le quali di solito reggono una proposizione completiva. In questo caso, dal momento che il *se* riflessivo rappresenta l’oggetto diretto della locuzione, la proposizione introdotta da *c(e)* (v. 261) non introduce una completiva vera e propria: qui la congiunzione è di tipo modale e sottolinea come la negazione non si espletiva, ma giustificata (cfr. JENSEN 1994, § 669).

265. Il verso capovolge l’azione del v. 157, ma la costruzione è parallela, con lo stesso rimante. Il verbo *se levar* è da intendersi nel senso anche figurato di ‘levarsi, sollevarsi’ (*SW*, s.v. *levar*).

266. Per *tener sa carryyra* cfr. *SW*, I:220-221, s.v. *carriera*, n. 3, «fortgehen, sich fortbegeben» (con un esempio tratto da un testo agiografico ed edificante, la *Vida de santa Enimia*). In *LR*, II:338, s.v., manca l’accenno specifico alla locuzione e alla sua definizione.

⟨4⟩ EN 2

La macrosezione che va dal v. 263 fino al v. 416 coincide in sostanza con il *Caput II* dell’*Evangelium Nicodemi* B. Per questioni di partizioni codicologiche (esemplate essenzialmente dall’uso delle iniziali di modulo maggiore presenti nel ms. **P**) si è deciso di inglobare i vv. 263-266 nel capitolo ⟨3⟩ della nostra edizione. Proprio a quest’ultima coppia di *couplets d’octosyllabes* si lega senza soluzione di continuità la scena descritta a cominciamento della nuova sezione narrativa, qui in oggetto (si veda come i vv. 267-268 riprendono, in struttura parallela, i due versi precedenti). Se ⟨3⟩ si chiudeva con Pilato che, spaventato dal miracoloso episodio dell’adorazione delle insegne, si alza dalla propria cattedra ed esce dal ‘tribunale’; ecco che in ⟨4⟩ la storia prosegue: la moglie del governatore

riferisce al marito di aver avuto sogni agitati che le hanno permesso di apprezzare la natura divina di Cristo.

Nell'edizione Tischendorf leggiamo:

Haec autem eo cogitante, ut surgeret et abiret, misit ad illum uxor sua dicens
Nihil tibi et homini isti iusto: multa enim passa sum propter eum in hac
nocte (TISCHENDORF 1853, p. 322)

Il riferimento trova una conferma in *Mt. XXVII 19*: «Sedente autem illo pro tribunali, misit ad illum uxor eius dicens: "Nihil tibi et iusto illi. Multa enim passa sum hodie per visum propter eum"»; ovvero, nel *Nouveau Testament de Lyon*: «Mais lui sezentz el tribunal, trames a lui la molher de lui, dizentz: Alcuna causa no sia a tu, e az aquest just; quar moutas causas ei suffertas oi per vezio per lui». Curiosamente, nel vangelo canonico, l'informazione è inserita nel luogo testuale dove si racconta come Pilato avesse deciso di sottoporre agli ebrei la scelta di salvare Barabba o Gesù.

Nella redazione bizantina del *Vangelo di Nicodemo*, invece, il racconto del sogno della donna di Pilato è collocato più avanti, dopo il secondo intervento del governatore di Giudea a favore di Gesù: per ulteriori approfondimenti, rimando a KEASTLI – GEOLTRAIN 2005, p. 268; GOUNELLE 2010 e BAUDOIN 2010, pp. 135-36. Nel testo dell'apocrifo, inoltre, l'evento del sogno viene giustamente collocato di notte (e non *hodie*), risolvendo una questione discussa dagli autori cristiani.

Al di là del tema parallelo della 'visione', su cui tornerò, è da evidenziare il fatto che in *Sens e razos*, come in Tischendorf (che mette a testo la lezione di **C** – propria della redazione B del vangelo latino), non compare il *nomen* della moglie di Pilato. Questo si ritrova, nella tradizione sondata dall'editore degli *Evangelia apocrypha*, nei codici **D^a**, **D^b**, **D^c** e **Flor**, dove si legge «matrona ipsius Pilati nomine Procula». Anche in altri testi si afferma che il nome della moglie è Procula (o Procla o Claudia Procula), come nella *Lettera di Pilato a Erode* (cfr. CRAVERI 2005³, p. 393: «E anche Procla, mia moglie»): essa, venerata come santa nella Chiesa ortodossa, «donna θεοσεβής και ιουδαίζουσα (pia e giudaizzante), è modello delle numerose matrone greche e romane che, già prima del cristianesimo, attratte dalle religioni misteriche orientali o dal giudaismo, vi si convertivano» (CRAVERI 2005³, p. 306, n. 2). Per la famiglia di Pilato e per la sua venerazione, rimando all'articolo di OLLIVIER 1896, pp. 594-96, e a LÉMONON 1981 (ma cfr. l'aggiornamento in LÉMONON 2007).

In ambito antico-francese, anche la traduzione di Chrétien non la nomina (cfr. vv. 221-232), diversamente da quella dell'Anonimo: «Puis en est or a lui alée / sa feme ke fu apelée / Protula, e si lui diseit» (vv. 248-250). Sul versante della prosa, poi, la "Tradition A" legge «La femme Pilate, par nun Procula» (ed. FORD 1973, p. 43, l. 76) mentre i mss. della "Tradition B" non menzionano neppure il sogno di Procula. In effetti, nonostante il riferimento sia presente, oltre che nella redazione greca A, in diverse versioni orientali, «il est présent aussi dans la plupart des manuscrits des familles latines B et C», mentre:

Dans la plupart des manuscrits de la famille latine A [...] un passage estomis:
ces textes relatent bien l'épisode du songe et la réaction des Juifs mais

passent sur les paroles de Pilate et sur la mention des accointances religieuses de sa femme. [...] Les manuscrits latins présentant cette omission (famille latine A) donnent en revanche un nom à la femme de Pilate, Procula. (BAUDOIN 2010, pp. 134-35)

A proposito del “sogno”, il nostro testo ci informa che la moglie di Pilato ha ‘per tutta la notte’ *pantayatz* Cristo e che la visione onirica le ha suggerito l’innocenza di Gesù, che è veramente *filh de Dieu*. Il verbo è fortemente connotato giacché significa non solo ‘sognare’, ma ‘avere sogni angoscianti’, in accordo con l’immagine del modello latino – in particolare con la lezione del ms. A: «passa sum per visum».

La visione della *molher* di Pilato ha riscosso un ampio successo nell’immaginario medievale e moderno, andando in contro a letture e interpretazioni antitetiche. Così, già nell’ *Elucidarium* di Onorio d’Autun, siamo informati della natura ‘diabolica’ della rappresentazione onirica di Procula; alla domanda del discepolo *Unde veniunt somnia?* il maestro risponde:

Aliquando a Deo [...] Aliquando a diabolo, cum aliquid tentare aut bonum impedire nititur; ut in passione Domini de uxore Pilati legitur. [...] (in *PL* 172, libro III, cap. 9)

Più dettagliato il *Lucidari*:

Alcuna ves venon per revelation de Dieu [...]. E, autres ves, per lo diable: so es cant on ves en sompnis algunas legesas ho per donnar empechament de ben, enayssin com fom de la molher de Pilat de la passion de Ihesucrist, en que sy raconta que ella volia trobar per so que lo demony non fos vencut e per so que l’uman linhage non fos resemut. (ed. SILVAGGI 2010, p. 54, libro III, rr. 287-94)

La precisazione del testo occitano – come evidenzia la sua curatrice – dimostra la conoscenza del *Vangelo di Nicodemo* (v. SILVAGGI 2010, p. 83). Con molta probabilità, l’aura negativa attribuita al sogno di Procula deriva superficialmente dalla lettura che ne fanno i Giudei subito dopo, quando imputano l’incubo all’azione magico-diabolica di Cristo (cfr. *Sens e razos*, vv. 288-294). La fonte latina presenta:

Respondentes autem Iudaei dixerunt Pilato Numquid non diximus tibi quia magus est? ecce somniorum fantasma misit ad uxorem tuam. (ed. TISCHENDORF 1853, p. 323)

Ciò che è proprio degli *Acta Pilati*, è l’associazione del potere di ‘inviare un sogno’ non alla potenza divina ma a un fenomeno di magia, perfino diabolica. Se l’attribuzione a Gesù della percezione onirica appare fin dai primi secoli, è in un’epoca più tarda che si diffondono i commenti che imputano al diavolo l’origine di questo sogno: «les premiers semblent être ceux de Bède le Vénérable (ou de l’auteur du *Commentaire sur Matthieu* qui lui est attribuée), de Paschase Radbert et de Raban Maur, ainsi que le poème saxon Heliand qui reflèterait de toute façon le commentaire de Raban Maur» (BAUDOIN 2010, p. 147). E cfr. anche FASCHER 1951 e CATHEY 2002, p. 17.

Nell'età moderna, il poeta tedesco Friedrich Gottlieb Klopstock, nel suo poema epico *Der Messias* (1748), immagina che nel sogno sia apparso Socrate e che questi abbia esortato la donna a intercedere per Gesù (canto VII, 399-449) – cfr. CERESETO 1853. Per le varie interpretazioni della visione profetica di Procula, si veda anche la scheda di Louis-Claude FILLION, *Pilate (femme de)*, in *DdB*, V:434-35, e GOUNELLE 1997, p. 127; quanto al *nomen* della donna, rinvio a KANY 1995, pp. 104-110.

Abbiamo già accennato alla mancanza della domanda di Pilato ai Giudei in un ramo corposo di *EN/A* (v. *supra*, cit. da BAUDOIN 2010; e cfr. ad esempio il testo dell'*Evangelium Nicodemi* tradotto da GOUNELLE – IZYDORCZYK 1997, pp. 134-135); la sua presenza in *Sens e razos* (vv. 279-286) suggerisce ancora una volta la vicinanza del nostro poema con una fonte B dell'apocrifo latino, come i codici **ABC** di Tischendorf, dove si legge «Pilatus autem hoc audiens dixit omnibus Iudaeis Vos nostis quia uxor mea pagana est et multas synagogas vestras aedificavit: ipsa mihi nunciavit Iesum hominem iustum esse, et propter eum multum afflictus est nocte ista». La risposta degli accusatori torna a far leva sulle accuse di stregoneria: Cristo è mago e signore del demonio, così la 'visione' di Procula è opera demoniaca. L'accusa rievoca le parole dei capi ebrei in *Mt* 27,63: «dicentes: “Domine, recordati sumus quia seductor ille dixit adhuc vivens: Postea tres dies resurgam”».

La novità e la perizia retorica dell'autore-traduttore si manifesta ulteriormente nel nuovo giro di parole tra Pilato e Gesù, seguito a ruota dall'insolente risposta degli ebrei. Il governatore di Giudea si rivolge a Cristo invitandolo a controbattere alle accuse avanzate dai nemici (v. il richiamo a *Mt*. 26,62 «Et surgens princeps sacerdotum ait illi: “Nihil respondes? Quid isti adversum te testificantur?» e 27,12-14 «Et cum accusaretur a principibus sacerdotum et senioribus, nihil respondit. Tunc dicit illi Pilatus: “Non audis quanta adversum te dicant testimonia?”. Et non respondit ei ad ullum verbum, ita ut miraretur praeses vehementer»): nell'apocrifo latino Pilato lo 'chiama' (*vocavit*) mentre in *Sens e razos* sembra richiamarne l'attenzione andandogli incontro. L'azione è dunque caratterizzata da maggiore movimento e potrebbe essersi generata dal ricordo di un altro episodio del Processo, in *Jn*. 18,33, «Introivit ergo iterum in praetorium Pilatus et vocavit Iesum et dixit ei: “Tu es rex Iudaeorum?”».

Il discorso di Cristo aggiunge diverse sfumature alla secchezza della lezione latina, se non altro la perifrasi per il Creatore – che ha concesso agli uomini il libero arbitrio esemplato dall'uso più o meno consona della parola –, o l'accusa di cui si sente tacciato (v. 309: *m'an de mal mesclatz*). La chiusa, poi, *ill si gardo que an parlatz*, mette ancora una volta in luce le affinità con i codici **ABC** dell'*Evangelium*: «*ipsi videant quid loquantur (B locuntur)*». Le parole maligne dei giudei non tardano a sopraggiungere e così la loro risposta provvede a demistificare la nascita di Gesù con tre critiche: la fornizzazione dei genitori, l'essere causa della 'Strage degli innocenti' e la fuga in Egitto. Le accuse fanno allusione a *Mt* 2,1-18; *Lc* 2,4-15 e *Jn* 7,42. Bisogna rilevare come la 'nascita di Cristo' non sia trattata in modo coerente nel *récit* (si vedano i vv. 109-112) – ma l'incongruenza è più marcata in altre varianti redazionali, per cui rimando a GOUNELLE – IZYDORCZYK 1997, pp. 57-58, e alla nota 49 dove leggiamo: «De

fait, les deux premières accusations formulées contre Jésus [...] reprennent des polémiques qui sont connues en milieu juif dès le II^e siècle». Sulla terza, *Sens e razos* non spiega il motivo della fuga, e lascia intuire che sia la paura di Erode a spingere Giuseppe e Maria a rifugiarsi in Egitto. Nell'edizione Tischendorf dell'apocrifo, invece, emerge chiaramente che è la mancanza di confidenza dei due genitori con il popolo giudeo a indurli alla fuga:

tertio quod pater tuus Ioseph et mater tua Maria fugerunt in Egyptum, eo quod non haberent fiduciam in populo (TISCHENDORF 1853, p. 324)

In contrasto con le accuse addotte dai capi, alcuni giudei si pronunciano a favore di Cristo, legittimando lo sposalizio tra Giuseppe e Maria. La traduzione ricalca il modello offerto dal codice C di Tischendorf:

Nos non dicimus eum de fornicatione natum, quia novimus quod Ioseph dispensavit Mariam matrem suam: non ergo de fornicatione natus est.

Ma la seconda ricorrenza di *de fornicatione* viene mutata e sostituita dall'aggiunta di: *pueys an viscut e-l tems passatz / ses lageza e ses pecatz*. Il poema occitano fornisce anche il numero dei testimoni favorevoli (v. 321: *dos*), a differenza della vaghezza della fonte latina. Nella frase pronunciata da Pilato ai *juzieus mescrezens* (vv. 331-334), poi, emerge una vicinanza della lezione di *Sens e razos* con l'*editio princeps* del 'Vangelo di Nicodemo': «Sermo vester mendax est» piuttosto che «Hic sermo vester non est verus».

I vv. 335-350 sintetizzano in un *unicum* la risposta di Anna e Caifa, la successiva domanda di Pilato e l'ulteriore affermazione dei Giudei dell'*Evangelium Nicodemi* II,4:

Dicunt Pilato Annas et Caiphas Nos cum omni multitudine dicimus quoniam ex fornicatione natus est et maleficus est: isti autem sunt et discipuli eius. Advocans vero Pilatus Annam et Caipham dicit eis Quid sunt proselyti? Dicunt ei Gentilium filii nati sunt et modo facti sunt Iudaei. (TISCHENDORF 1853)

A differenza dell'apocrifo latino, *Sens e razos* mette in bocca le parole a dei generici *juzieus iratz* e non ad Anna e Caifà. Si noti anche la suggestione esercitata dal codice latino C, «isti autem qui testificantur et dicunt quia [...]», sul v. 343, «Aquist que so d'ayso guirens». Il testo occitano rielabora in modo originale i contenuti della fonte, mettendo in primo piano la dicotomia tra i capi giudei, che si definiscono *natural* (autoctoni ed ebrei 'per natura'), e i discepoli di Cristo, un tempo 'pagani' (*gentils*) e solo successivamente convertiti. Il traduttore provvede inoltre a conglobare in un unico segmento discorsivo – messo in bocca ai giudei – l'affermazione dei capi ebraici («isti autem sunt et discipuli eius»), la successiva domanda di Pilato («Quid sunt proselyti?») e l'ulteriore risposta dei giudei («Gentilium filii nati sunt et modo facti sunt Iudaei»); e su quest'ultima frase lo stesso autore aggiunge particolari assenti nel modello latino, in particolare il riferimento, squisitamente medievale, al potere magico di Gesù, esplicitato dall'uso marcato del termine *encantamen*. Lo stesso atteggiamento sintetico è

ravvisabile nell'operato dell'Anonimo traduttore dell'*Evangelium Nicodemi* in antico-francese, che propone:

«Beau sire, ne creez vos pas / A cele gent ke ceo diseient, / Kar por voyrs il en ceo forveyent; / Je certes tuit le pople crie / Ke Jhesu Crist le fiz Marie Fu né en itele manière. / Po ceo ne sunt il pas a crére; / E il ne sunt mie de nos, / Kae paens sunt, ne mie Jeus, / E les disciples Jhesu sunt / e por ceo tant de lui dit unt.» (ed. PARIS – BOS 1885, pp. 149-150, vv. 303-313)

L'elenco di nomi dei 'testimoni' di Cristo (ai vv. 353-358) suscita una serie di naturali perplessità. Soggetti a travisamento, si presentano secondo un ordine e una valenza diversi tra il modello latino e le varie traduzioni romanze. La *vulgata* latina di Tischendorf (che segue grossomodo C: «Praeterea variant codices modo addentes et modo omittentes. Secuti in ea re sumus prae ceteris codicem C») conserva:

Responderunt hi qui testificati sum Iesum non esse natum de fornicatione, Lazarus et Asterius, Antonius et Iacobus, Annes et Azaras, Samuel et Isaac, Finees et Crispus, Agrippa et Iudas (TISCHENDORF 1853, pp. 324-325).

Le prime due coppie non destano dubbi. Si segnala solamente la variante *Histerius* di C, più vicina alla lezione provenzale *Ystorius*. Gli altri quattro nomi presentano un ordine peculiare, frutto di un'inversione a scopo rimico a partire da un codice affine a C, dove troviamo «Annes et Azaras, Samuel et Damael»: *Annes* per *Ioannes* (come testimoniato dal codice greco D, «Ἰωάννης»), *Samuel* si inverte con *Azaras* (che diventa *Zacharias*), mentre *Damael* si modifica in *Ragüel*. Il terzetto al v. 357 trova facilmente i propri corrispettivi latini, così come *Judas* al v. successivo. Innovativa l'introduzione di *Joachim* che non trova riscontro nella tradizione latina indagata da Tischendorf, per un totale di tredici nomi. È possibile che l'autore di *Sens e razos* abbia avuto sotto mano un codice vicino a C (appartenente alla redazione B dell'apocrifo) ma che possedesse, forse per contaminazione, la lezione *Acmes et Iudas* (Flor), la quale ha subito, nel processo di traduzione, un'ulteriore interpretazione. Se così fosse, il nome di 'Gioacchino' comparirebbe fin dall'originale, ma non si spiegherebbe come mai al v. 359 si faccia allusione a dodici persone («Aquist .xii.»).

A differenza di *Sens e razos*, che riporta tutti i nomi dei testimoni, la traduzione francese di Chrétien risulta più essenziale:

Li maistre des Judeus parlèrent / E lor raisons avant mustrent, / Eleazar, Asterius / E Samuel e autres plus, / E Ysaac e Phineès / Crispus et Agrippa après (ed. BOS – PARIS 1885, p. 10, vv. 286-291)

Segnalo l'iterazione – forse una suggestione? – della coppia rimica *Phineès-après*, che non si trova, invece, nella traduzione anonima:

Dient Lazar e Astarus, / E Jacob e Antonius, / Ezarras, Ysaac, Crispus, / Judas, Samuel, Fineès, / E Agrippa e Amitès (ed BOS – PARIS 1885, p. 150, vv. 314-318).

Il passo II,4 dell'*Evangelium Nicodemi* si conclude con le parole dei 'dodici' testimoni relazionate ai vv. 361-68:

Nos proselyti non sumus nati sed filii Iudaeorum sumus, et veritatem loquimur: etenim in desponsalia Mariae interfuimus. (TISCHENDORF 1853)

La lezione di *Sens e razos* è opposta a quella dell'apocrifo latino che equivoca sul significato neotestamentario di προσήλυτος ('neoconvertito dal gentilismo al giudaismo') e quello classico ('forestiero'). In effetti, il senso complessivo del passo è più coerente nella traduzione occitana che in latino, e pare dimostrare la familiarità del nostro autore con una fonte più vicina ai modelli greci. Alvin Ford, tra le sue note critiche all'edizione francese in prosa, scrive:

Il semble que ni les rédacteurs latins ni les rédacteurs français n'aient très bien compris le sens du mot «proselite». Dans la version latine de Giles, par exemple, en réponse à la question de Pilate: «Quid sunt proselyti?» Anne et Caiphe disent: «Paganorum filii sunt, et nunc facti sunt Iudaei.» Mais les convertis n'acceptent point cette définition et disent: «Nos proselyti non sumus nati, sed filii Iudaeorum sumus...» comme si «proselyti» désignait une tribu ou un peuple. (FORD 1973, p. 74, n. al v. 104-6)

I vv. 368-402 corrispondono al paragrafo II,5 dell'*Evangelium Nicodemi*:

Convocans autem ad se Pilatus duodecim viros hos qui probaverunt quia Iesus non fuerat natus de fornicatione, dixitque ad eos Adiuvo vos per salutem Caesaris, si verum est, dicite mihi, quoniam Iesus non est natus de fornicatione. Dicunt illi Pilato Legem habemus non iurare, quia peccatum est; sed ipsi iurent per salutem Caesaris quoniam non est sicut diximus, et rei sumus mortis. Tunc dixit Pilatus Annae et Caiphae Nihil respondetis ad ea quae isti testificantur? Dicunt Annas et Caiphas ad Pilatum Duodecim isti creduntur quoniam non est natus ex fornicatione: omnis plebs clamamus quoniam ex fornicatione natus est et maleficus est et dicit se ipsum esse filium dei et regem, et non credimur. (TISCHENDORF 1853, pp. 325-26)

Il Vangelo occitano segue nella sostanza il dettato della *vulgata* latina, qui ravvicinato grazie all'uso – in Tischendorf – delle lezioni del codice C. Originali i vv. 369-70, mentre il pronome *los* (v. 371) sintetizza drasticamente la frase «duodecim viros hos qui probaverunt quia Iesus non fuerat natus de fornicatione»; ugualmente innovativa l'introduzione dell'apposizione *emperador*. La tendenza 'pronominale' torna subito dopo, al v. 376, che corrisponde alla completiva «quoniam Iesus non est natus de fornicatione»: tendenza che trova una sua controparte proprio in una lezione di C esclusa dal testo critico di Tischendorf, «sicut hi testificantur» – così come, parzialmente, in Da, «si non est natus ex fornicatione, aut si vera sunt quae dixistis».

Pilato sostanzialmente chiede ai 'dodici' testimoni di Cristo di dire la verità in nome del rispetto e della devozione nei confronti dell'imperatore romano: il che equivale a 'giurare' su Cesare, non solamente a 'non mentire'. Il verbo romanzo, però, *somo*, è meno marcato del parallelo latino, *adiuro*, che significa proprio 'scongiurare' nel senso di 'chiedere un giuramento'. Così, la risposta dei testimoni

nell'operetta occitana slitta, nel senso, da quella riportata nell'*Evangelium Nicodemi*. Se nel modello latino i 'dodici' affermano di non poter 'giurare' (costituendo il giuramento una forma di peccato per la loro 'Legge religiosa'), in *Sens e razos* il comandamento ordina di *non...mentir* (cfr. vv. 379-380). Il passaggio dal 'non giurare' al 'non mentire', oltre a essere consentito dall'uso – nel volgarizzamento – di un verbo non particolarmente marcato (cfr. *supra*), non sembra frutto di un fraintendimento, ma consapevole cambiamento da parte di un traduttore che, nella sua istanza di 'attualizzare' il testo, ha deciso di piegarlo a una norma religiosa a lui più vicina. Nel mondo latino, e in particolare nel contesto giudeo-cristiano, il 'giuramento' non era sempre lecito: nel nostro caso l'idea di giurare su un 'Cesare', su un imperatore che era anche *pontifex maximus*, si traduceva in una vera e propria bestemmia che denigrava il secondo comandamento. Nel medioevo, possibilmente, non era più apprezzata la componente sacrale e religiosa dell'imperatore romano, e si tende dunque a svilire e fraintendere il messaggio profondo del passo: al volgarizzatore non resta che 'reinterpretarne' il significato producendo uno slittamento verso l'ottavo comandamento, che in qualche modo si presta a una nuova lettura sensata. Ma una traccia del tema del 'giurare' sopravvive in *Sens e razos* ai vv. 381-82, «mas ill vos juro que no sia / vera la nostra guerentia», dove è forte l'eco del ms. C di Tischendorf, «quia non est vera ista nostra testificatio». Il poemetto occitano, inoltre, provvede a sminuire la valenza 'mortale' del peccato («e rei sumus mortis») limitandosi ad affermare «pueys nos autres serem forfagz» (v. 383).

I vv. 385-402 riprendono in sostanza le battute finali del paragrafo II,5 di *EN* tra Pilato e i Giudei, ma aggiungono particolari nuovi e interessanti. Alla domanda del governatore romano (vv. 387-88), che traduce fedelmente il modello, fa seguito una risposta più complessa. Innanzitutto i Giudei esordiscono con una nuova domanda, retorica, che ribadisce l'inutilità della propria testimonianza (vv. 389-390); la generica *omnis plebs* latina viene maggiormente articolata nel poemetto occitano (cfr. i vv. 393-94), dove si riscontra una maggiore aderenza con la lezione di C («Duodecim his credis, nobis autem cum omni moltitudine clamantibus qua de fornicatione natus est non credis»), che si concretizza nell'uso della seconda persona attiva e con il tacere il la presunta natura 'malefica' di Cristo. Infine, sono propri di *Sens e razos* i vv. 397-402, che hanno in comune con il modello latino solo l'usitato riferimento alla natura divina e regale di Gesù.

I vv. 403-416 traducono la sesta e ultima parte del capitolo II del Vangelo di Nicodemo latino:

Et iussit Pilatus omnem multitudinem foris exire, absque duodecim viris qui dixerunt quoniam non est ex fornicatione natus; et Iesum iussit sequestrare ab eis. Et dicit eis Pilatus Qua ratione volunt Iudaei Iesum occidere? Dicunt ei illi Zelum habent, quoniam sabbato curat. Dixit Pilatus De bono opere volunt eum occidere? Dicunt illi Etiam, domine. (TISCHENDORF 1853)

La ripresa è sostanzialmente fedele, anche se si registrano alcune variazioni, a partire dall'eliminazione della copulativa «et Iesum iussit sequestrare ab eis». *Sens e razos* sottolinea la particolarità delle azioni meravigliose di Cristo, assenti nella *vulgata* ma rintracciabili in alcuni testimoni del ramo latino B, come nel

codice C: «et talia signa facit et mirabilia qualia nullus homo sub celo facere potuit».

*

268. Il sintagma riflessivo *se esser aparelhatz* significa ‘essere in procinto di’: *LR*, IV:416, s.v. *aparelhar*.

269. *mandar* assume qui il senso di «wissen lassen, sagen lassen» (*SW*, V:91-94, n. 2).

272. *pantayatz* è participio passato di *pantayar*, glossato dai dizionari come «rêver» (*PD*, s.v. *pantaizar*) o ancora «pantoiser, rêver, s’agiter» (*LR*, IV:411, s.v. *pantaysar*, con citazione dal Vangelo di Nicodemo occitano). Il sintagma verbale tradurrebbe «passa sum» del modello latino, e si capisce dunque come non indichi in modo neutro ‘sognare’ ma assuma una sfumatura più definita: ‘sognare qualcosa di angosciante’. Lo suggerisce il significato dell’occitano *pantais*, ‘inquietudine, angoscia, agitazione’ (cfr. *SW*, VI:546). L’antico francese ha *pantaisier*, *pantoisier* «palpiter, frémir» ma anche «haleter» (*TL*) – questo d’altronde è il senso del raro verbo francese *pantoiser*, e dei paralleli catalani, *pantexar*, *pantaixar* ‘ansimare’ (con esempi anche dal veneziano e dal napoletano). Il termine deriva dal latino popolare *PANTASIARE «avere delle visioni», quindi, per l’intermediazione del senso ‘fare un incubo’, «ansimare, essere oppresso, restare senza fiato» (e si confrontino, in area italiana, il siciliano *pantasciari* ‘essere oppresso’ e il calabrese *pantasiari* ‘preoccupare, tormentare’): v. *REW*, n. 6459 e *DEI*.

281 *Vet vos* è formula esortativa composta dall’imperativo di *vezzer* e dal pronome dativo *vos*. Spesso, nel contesto trobadorico, anche per motivi metrici, ricorre la forma enclitica *ve-us*. Il significato della locuzione è affine a quello dell’avverbio italiano ‘ecco’, ‘eccovi’.

287. I Giudei sono qui definiti sprezzantemente *renegatz*, ‘rinnegati’ ma anche ‘traditori, infidi’ (secondo la consuetudine anti-giudaica del testo). Si veda anche il testo della redazione *FN* della versione II dei ‘Vangeli occitani dell’infanzia’, vv. 824-25: «Los reneguas falces juzieus / non cresian qu’el fos Dieus» (cfr. ed. GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 390); e la nota al v. 824 a p. 406: «*SW* VII, p. 229, § 4 suggerisce di interpretare nel significato di “verrätherisch, treulos, falsch, verderbt, schlecht” gli esempi di *renegat* aggettivo riportati in *LR* IV, p. 327, § 7, dal momento che la traduzione lì proposta, “renégat”, riesce priva di senso. [...] Per esempi di *renegat* nel significato primo di ‘rinnegato’ si può citare il *Roman d’Arles* copiato da Bertran Boysset (cfr. HAUPT 2003, p. 308, s.v.), dove, tra l’altro, l’attributo è riservato agli ebrei, ma in quanto traditori del Messia (vv. 545-546, “Dieus an vendut li trachos reneгатz / .xxx. denies d’argent, quez els m’o an contat”)). Nel nostro caso, il senso primo è più che accettabile.

289. *fes* sarà variante grafica del caso retto *fers*, ‘crucele, malvagio’ (*LR*, III:308, s.v. *fer*).

291. La formula esortativa *ve ti*, formata dall’imperativo di *vezzer* e dal pronome dativo, è affine alla ben più diffusa locuzione con la seconda persona plurale (*vos* o l’enclitico *us*) e svolge la funzione di presentare un’azione come se si svolgesse sotto gli occhi del lettore (cfr. JENSEN 1994, § 244). — Si noti l’uso ravvicinato

(quasi un tratto stilistico del nostro volgarizzatore) dei termini coradicali in rima ai vv. 289 e 291, che creano una figura etimologica: *encantayres-encantamen*.

295. Stando alla lezione del ms. **P**, *tornar* significa ‘tornare, ritornare’ (*LR*, V:375, s.v.). In funzione della complessità cronotopica del testo provenzale, non è da escludere – ma la fonte latina non aiuta in merito giacché silente – un originario *Pilatz s’es tornatz* dove l’uso riflessivo del verbo lascerebbe intendere che il governatore di Giudea si sia semplicemente voltato verso Cristo e che quindi gli abbia rivolto la parola.

296. La locuzione *metre a rason* significa letteralmente ‘mettere al corrente di qualcosa’, quindi ‘rivolgere la parola, interpellare’: si veda *SW*, VII:59-65, s.v. *razon*, n.7. — [...]

298. *no c’en layches* può essere tradotto come ‘non desista da ciò’, dove l’uso riflessivo di *layssar* significa proprio ‘desistere, astenersi da’ (*LR*, IV:12) mentre il pronome *en* riprende l’oggettiva *que respondes* del verso precedente. Cfr. anche *SW*, IV:308-311, s.v. *lasar*, n. 12: «*l. que non mit flgdm. Coniunctiv* “unterlassen zu”». Per la costruzione del verbo *laiszar* con *no* espletivo, rimando anche a JENSEN 1986, p. 314, § 912.

302. *en son albire* è locuzione avverbiale assimilabile a *per son albir*, ‘di sua iniziativa’, cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, *Glossario*, s.v. *albir* e v. 2076 della *versione I*.

303. *poder*: si legga GUIDA 2002, p. 108: «*poder* ha in ant. occ. un semantismo piuttosto ampio che si è pensato di rispecchiare in parte con l’italiano “possibilità”, adombrante l’idea tanto di “capacità” che di “opportunità”».

306. Nel sintagma nominale (SN) *dregz juzizi lial* si evince il ricorso a una struttura peculiare, definita in gergo linguistico ‘a occhiali’ (Agg + N + Agg), dove la testa del SN è inserita tra due modificatori. *Juzizi* indica in questo caso il ‘giorno del Giudizio’: vedi *LR*, III:606, s.v. *judici*.

307. Per *gazardo* si veda *SW*, IV:97, s.v. *gazardon*, «Lohn, strafe», che sintetizza i due poli, quello della ricompensa ma anche quello del castigo, della pena, così come suggerisce il senso complessivo del passo (vv. 306-308), dove è da sottolineare il doppio parallelismo con *variatio* creato dagli emistichi del v. 308. Il termine è variante di *guizardo*, che discende dal germanico *wīdarlōn*, corrispondente al latino *remuneratio*, ed è «fortemente connotato, diffuso in tutta la Romania centro-occidentale» e proprio del «linguaggio [...] delle istituzioni feudali». (GUIDA 2002, p. 75). Rimando anche allo studio della voce e dei derivati in BALDINGER 1995, vol. G9/10, coll. 1579-1586).

308-309. Si noti l’allitterazione della nasale bilabiale /m/ che contribuisce a un andamento prolungato del ritmo dei versi.

310. L’espressione *se gardar* significa ‘guardarsi’ nel senso di ‘fare attenzione’, ‘temere’ (cfr. *PD*, s.v. *gardar*): cfr. anche JENSEN 1986, p. 239, § 712. — Più che una relativa attribuibile a *ill*, la proposizione *que an parlatz* costituisce una proposizione limitativa con uso transitivo del verbo *parlar*, per cui rimando a JENSEN 1986, pp. 200-201, § 605. Si veda in parallelo il v. 313, dove leggiamo «que vos direm».

313. *Ar aujas* è formula di parabasi utilizzata molto spesso dai trovatori. Si tratta di uno stilema formale volto a introdurre un’allocuzione diretta al pubblico. A titolo esemplificativo si veda Peire Bremon Ricas Novas – Gui de Cavaillon, *Un*

vers voill començar en lo so de ser Gui: «Ar aujatz de can loign tras aig'ason moli!» (BdT 330.20 = 192.1, v. 6).

315-316. Interessante la rima con dieresi *fornicatio-occizio*. Per *fornicatio* 'adulterio, fornicazione' cfr. *LR*, III:371, con citazioni interessanti dal *Livre des vices et des vertus* e dalla cosiddetta *Histoire abrégée de la Bible*, f. 63: «Si era ver so que los Juzieu dizian, que Jhesu Crist fos nat en fornicacion»; il *SW* non registra il termine. Quanto a *occizion*, *SW*, V:461 rimanda ad *aucizion* (*SW*, I:101), dove viene riportato il passo di *Sens e razos*.

318. Per l'uso pronominale dei verbi riflessivi di movimento, tra cui *fugir*, rimando a JENSEN 1986, p. 213, § 638.

323. Il verso ribalta completamente il 315, postponendone il participio.

324. *atrasagz* è un non comune avverbio composto che significa qui 'subito, immediatamente' o 'sicuramente'. Il suo valore (< AD + TRANSACTUM [: *natz* 323]) è illustrato in *LR*, II:141 («certainement, de suite») e in *FEW* XIII, p. 200, s.v. *transactus*, soprattutto nel § 2: «Apr. *Atrazach* adv. "certainement; sur le champ", *atrasaiz* Jaufre; per *atrazach* "certainement"». Un esempio nella *Vida de sant Honorat*, vv. 2080-81, «e diys li: "Atrasach / Aquest nos fara pieys que Lyontz non ha fach"» (ed. SUWE 1943); e nella redazione P¹ dei *Vangeli occitani dell'infanzia*, v. 1734. Più usata la locuzione per *atrasagz*, dallo stesso significato, in particolare nella versione III dei *Vangeli occitani dell'infanzia*, per cui rinvio all'elenco dei luoghi in CARAVAGGI 1963, p. 131, s.v..

328. Nell'architettura parallela del verso, *lageza* e *pecatz* costituiscono due termini sinonimici. *Lageza* rinvia specificamente alla sfera dell'immoralità. Per coglierne il significato profondo, rinvio a un passo del *Lucidari*, libro II, rr. 334-336: «Secondament, cant aquellos que y habitan fan lagezas ny adulteris en aquellos luocs, ho autras lagezas ho autres lachs peccas» (ed. SILVAGGI 2010, p. 36).

330-331. *mescrezens*: participio di *mescreire* (*LR*, II:510), è un altro aggettivo usato per denigrare e stigmatizzare i Giudei. — Per *messorguieyra*, femminile di *mensongier*, cfr. *LR*, IV:205, s.v.. Si veda anche *SW*, V:201 per ricorrenze e varianti, in cui viene citato il *Donat proensal*: «mençoigniers mendax». Sulla riflessione medievale circa la menzogna e per il ruolo occupato dal *mendacium* tra i sistemi di peccato della parola, rimando a CASAGRANDE – VECCHIO 1987, pp. 251-266.

334. Tornano i temi del 'sentire' e del 'vedere' in relazione alla testimonianza.

337. Cfr. vv. 315 e 323.

340-341. L'opposizione *estranhs / privatz*, qui esemplata nel contrasto tra *estranha gen* e *natural*, è tipica del linguaggio giuridico. *Natural* vale dunque «eingeboren, einheimisch» (*SW*, V:362-365, che cita il Vangelo di Nicodemo occitano, con correzione del verso: *Enans [que nos] que em naturals*). La medesima opposizione torna subito dopo, seppure in termini variati e rovesciati, ai vv. 344-345: *nostras gens* da un lato, *gentils* dall'altro (v. *infra*, nota al v. 345).

344. *minja* 'mica, affatto' è completivo di negazione: cfr. *LR*, IV:231; *SW*, V:278; JENSEN 1986, p. 901, § 543. Si tratta di un diatopismo con palatale per *minga, miga, mica*.

345. Nel manoscritto si legge «prosomes foro e gentils»; cfr. anche v. 362. Sulla liceità (o meno) della lezione del codice rimando alla sezione filologica del

commento (v. *infra*), quanto a *gentils* come calco latino dal significato di ‘pagano, greco’ rinvio all’introduzione a «4».

346-347. Segnalo il parallelismo tra i due versi: *son tornatz vils / s’en so tornatz Juzieu*.

348. Tipico l’uso dell’imperfetto di *soler*, servile impiegato spesso con i verbi di sentimento o sensazione di cui esplicita l’aspetto durativo (cfr. JENSEN 1986, § 692, pp. 231-232, JENSEN 1994, § 474, pp. 206-207); ma *soler* non conferisce solo un aspetto frequentativo al verbo retto, esprimendo anche un significato ulteriore medio, di interesse: v. LACHIN 2004, p. 103.

350. A distanza di pochi versi fa nuovamente la sua apparizione il verbo *tornar*, questa volta in un composto, *trastornar*: SW, VIII:397-398, n.3 «sich hinwenden», con riferimento religioso alla conversione.

361-365. Da notare la figura etimologica: *veramen, ver, veray, veritatz*.

362. Confronta con il v. 345. Cfr. LR, IV:660, s.v. *proselit*, «prosélyte», con citazione da *Sens e razos*.

366. Il verbo *apellar*, propriamente ‘chiamare’, assume qui il significato di ‘invitati (a partecipare)’. Tale sfumatura semantica non è registrata nel LR, nel SW, né nel PD.

367. *las nossas*, ‘le nozze’, esempio di *pluralia tantum* (anche se ci sono occorrenze al singolare): v. JENSEN 1986, pp. 8-9, § 25 e LR, IV:350.

370. *faire semblansa*: ‘dare l’impressione’, ‘dare segno di’: cfr. LR, V:189, e SW, VII:547-550, s.v. *semblansa*.

372. Da notare la figura di suono, la quasi anafora, *apres / pres*.

373. *somo*: il verbo *somonre* ha qui il significato di ‘pregare qcn. di fare qcs., chiedere, invitare’ (SW, VII:807-808, s.v.)

375. *Cezar*: appellativo degli imperatori romani appartenenti alla famiglia Giulio-Claudia, poi passato a titolo imperiale *tout court*, richiama qui Tiberio Claudio Nerone (42 a. C – 37 d. C.). Nonostante il poema occitano non dati con precisione gli eventi della Passione (perché la datazione è presente nel *Secondo Prologo* afferente all’*EN/A*), negli *Acta Pilati* si legge: «Nell’anno quindicesimo del regno di Tiberio Cesare, imperatore dei Romani, e diciannovesimo del governo di Erode, re della Galilea, nel giorno ottavo prima delle Calende di aprile, cioè il 25 marzo, durante il consolato di Rufo e Rubellione, nel quarto anno della 202^a Olimpiade, essendo sommo sacerdote dei Giudei Giuseppe Caiafa» (CRAVERI 2005³, pp. 302-303). Cfr. anche i *Vangeli occitani dell’infanzia*, p. 274, nota al v. 1047.

379-380. La ripetizione sinonimica, *mentir* e *dir messorga*, provvede a creare un’iperbole. Cfr. LR, IV:205, s.v. *mensonga*, e SW, V:200-201, dove si trovano diverse occorrenze e varianti.

381. Per l’uso di *jurar* seguito da congiuntivo rimando a JENSEN 1986, p. 283, § 837.

383. Sul participio passato (qui *forfagz*) usato con significato attivo, cfr. JENSEN 1986, pp. 262-263, §§ 778 e 780.

384. *plagz*: LR, IV:547, nel senso di *placitum*, ‘riunione, parlamento’. Vedi *placitum* in DU CANGE, VI:342-348; e SW, VI:332-338, s.v. *plag* «prozess».

392. *lunhas*: variante (metatetica?) di *nulhas*, aggettivo o pronome indefinito: cfr. JENSEN 1986, p.177, § 533.

394. L'interpretazione del verso risulta un po' ambigua a causa del doppio senso di *manens*. Sono più incline a tradurlo come 'facoltosi', seguendo il *LR*, IV:150, s.v. *manen*, dato il rapporto stretto con gli altri aggettivi qualificativi *rics* e *paures*. In tal caso si crea una sorta di dittologia sinonimica con *rics*. Non è comunque da escludere una lettura del tipo: *ni los manens, ni-l[s] rics ni-l[s] paures*, legando il primo aggettivo con *enjambement* al verso precedente e leggendo, dunque, *ni nos autres / ni los manens* come 'né noi altri né i restanti', dove *manens* costituisce il participio del verbo *maner*, «rester» (secondo *PD*, p. 235; ma non lemmatizzato in *LR* mentre compare un laconico accenno in *SW*, V:99).

398. Nella locuzione *a selatz*, 'di nascosto, segretamente', la preposizione *a* indica la maniera (cfr. JENSEN 1986, § 958, pp. 329-330. Non è da escludere una suggestione dall'universo trobadorico, dove il *celar* è tema centrale nella dinamica reale e letteraria del rapporto d'amore).

400. Interessante l'uso del deittico spaziale *lay* (nella locuzione *venc de lay*) che interviene a ispessire l'andamento cronotopico del racconto (cfr. anche l'avverbio *en* al v. precedente).

406. Secondo quanto osservato da LAVIS 1984, *querre* e i suoi composti si contraddistinguono per elementi noemici che rimandano all'idea del desiderio (in senso largo, come voglia di apprendere, ma anche aspirazione spirituale) e comportanti un generico atteggiamento di rispetto.

407-408. Per la locuzione *voler mal* rimando a JENSEN 1986, § 388, pp. 129-130.

410. Il verbo *obrar* 'operare, lavorare' assume qui il senso specifico di 'guarire'; in effetti è da rilevare, almeno dagli esempi forniti da Raynouard (*LR*, IV:355), un suo legame con i contenuti di tipo religioso. La stessa sfumatura semantica si rintraccia nel sostantivo *obras* al v. 414.

415. *ho ill* è la particella affermativa usata in risposta alla domanda dei vv. 413-414: cfr. JENSEN 1986, §§ 892-893, pp. 305-306. L'uso di *ho ill* < HOC ILLE pare rinviare a territori del Nord, dal momento che l'avverbio d'affermazione propriamente occitano è *oc* o *o*. Il testo di *Sens e razos* viene citato da JENSEN 1986, § 893, come esempio del fatto che: «As in the case also in Old French, this affirmative particle is very often followed by the appropriate subject pronoun form». Che si possa ricondurre l'uso a zone di confine?

<5> EN 3

Questa porzione del poema riprende il capitolo III del Vangelo di Nicodemo latino, di cui volgarizza i §§ 1 e 2:

Pilatus furore repletus exiit foras praetorium et dicit eis Testem habeo solem quia nec unam culpam invenio in homine isto. Responderunt Iudaei et dixerunt praesidi Si non esset hic malefactor, nunquam tibi tradidissemus eum. Dicit illis Pilatus Tollite eum vos et secundum legem vestram iudicate eum. Responderunt Iudaei Nobis non licet interficere quemquam. Dicit illis Pilatus Vobis dixit deus non interficere quemquam; ergo mihi dixit ut occidam?

Ingressus iterum praetorium Pilatus vocavit ad se secreto Iesum et dixit ei Tu es rex Iudaeorum? Respondit Iesus Pilato A temetipso hoc loqueris, an alii

tibi dixerunt de me? Respondit Pilatus Numquid ego Iudaeus sum? gens tua et pontifices tradiderunt te mihi: quid fecisti? Respondens Iesus dixit Regnum meum non est de hoc mundo. Si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique repugnarent ne traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc. Dixit ei Pilatus Ergo rex es tu? Ait illi Iesus Tu dicis, quia rex sum ego. Ego enim in hoc natus sum et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati, et omnis qui est ex veritate audit meam vocem. Dicit ei Pilatus Quid est veritas? Dicit Iesus Veritas de caelo est. Dicit Pilatus In terris veritas non est? Dicit Iesus Pilato Intende, veritatem dicentes quomodo iudicantur ab his qui potestatem habent in terris. (TISCHENDORF 1853, pp. 326-328)

La differenze rintracciabili sono generalmente giustificabili sulla scorta delle lezioni contenute nei mss. della tradizione B. *Sens e razos* tace il ‘luogo’ da dove Pilato esce: manca la traduzione di *praetorium* al v. 417. La frase rivolta da Pilato ai giudei (vv. 419-422) è sostanzialmente diversa: nell’*Evangelium Nicodemi* il governatore afferma di non aver rintracciato alcuna colpa in Cristo appellandosi alla peculiare testimonianza del ‘sole’, mentre in *Sens e razos* egli critica il comportamento spregiudicato dei giudei, che immotivatamente intendono sacrificare Gesù. Non è un caso se in **C** manca il riferimento al *solem* (c’è piuttosto *talem*). Anche la traduzione francese anonima non accenna alla testimonianza del ‘sole’ ma di contro in quella di Chrétien si legge: «“Le soleil en trai a garant / ke jo ne truis nule acheisun / en cest home si de ben nun”» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 11, vv. 343-345). La risposta dei capi ebraici è abbastanza fedele: il poema occitano aggiunge *mays ell es fals e deslial* (v. 426) che in qualche modo fa eco all’aggettivo *mals*, a sua volta tradotto dal latino *malefactor*; per il resto, *Sens e razos* segue da vicino il proprio modello, aggiungendo l’interrogativo «Et ayso hon trobas escriz?» (v. 434). Sull’invito di Pilato ai Giudei di giudicare l’imputato *segon la ley* (vv. 427-428), è interessante il forte parallelismo con quanto si rintraccia nella versione anonima in antico-francese: «Respont Pilat: “Dunt le pernez / e solum vostre ley jugez”» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 152, vv. 375-376).

A differenza del v. 417 (cfr. *supra*) quando il governatore di Giudea rientra nel tribunale (v. 435), l’autore ne sottolinea l’ingresso traducendo *praetorium* con *parlador*. Sempre nel volgarizzamento anonimo leggiamo «Puis est au parleur entrez, / si ad apellé solement / Jhesu, si lui dist simplement» (PARIS – BOS 1885, p. 152, vv. 382-384), che mostra ancora una volta una certa sintonia traduttiva con l’operato dell’autore di *Sens e razos*.

È da rilevare l’ampiamiento dei termini della domanda di Pilato, *Tu es rex Iudaeorum?*, che nel volgarizzamento occitano si arricchisce – sulla scorta dei vv. 401-402 – degli appellativi *dieus* e *senher*. Nelle traduzioni antico francesi troviamo: un’interrogativa indiretta («E lui demande s’il reis fu / des Judeus», vv. 364-365) in quella di Chrétien; e «“Tu es des Jeus sires e rei?”» nell’Aninimo. Ancora una volta *Sens e razos* si allinea con il codice **C** di Tischendorf: «Dic mi verum, si tu es rex Iudaeorum». La risposta al v. 439 rielabora e scorcia l’interrogativo di Cristo, che si chiede se Pilato abbia appreso questa notizia da *alii*. In Chrétien abbiamo «“Vus maismes le dites vus, / u autres le distrent a vus?”», così nell’Anonimo: «“Ceo ke tu dis, l’as dit de tey, / ou autres le t’unt dit de moy?”» (Paris – Bos 1885, pp. 12 e 152). È probabile che **P** conservi qui una

lacuna, forse già nell'antigrafo (per una precisazione filologica, v. *infra*, la terza fascia di commento). Alla luce dell'omissione precedente, nel testo provenzale manca l'ulteriore domanda retorica di Pilato («Numquid ego Iudaeus sum?»), le cui parole successive vengono efficacemente rielaborate dal nostro traduttore ai vv. 440-442, rendendo enfasi allo stupore e alla meraviglia di cui partecipa lo stesso governatore di Giudea (sul 'meraviglioso' in *Sens e razos*, cfr. COLLURA 2014a). Si evincono una semplice inversione rispetto alla fonte latina: *gens tua et pontefices* diventa «tieu avesque e tas gens»; e l'introduzione originale di «per far tormens». Manca a *Sens e razos* l'ulteriore domanda, permeata d'incredulità, che Pilato rivolge a Gesù: *quid fecisti?* – conservata in Chrétien («K'avez forfeit?») e nell'Anonimo, «K'avez fait?». Ai vv. 444-450 Cristo spiega a Ponzio Pilato le proprie origini divine, sottolineando l'appartenenza a un regno celeste e oltremondano. Le parole ricalcano abbastanza fedelmente il dettato latino della fonte, ma la rielaborazione del traduttore occitano non è priva di elementi di originalità. Innanzitutto la protasi al v. 445 innova e varia l'*Evangelium Nicodemi*, strutturato piuttosto in parallelo con il periodo precedente («Regnum meum non est de hoc mundo. Si ex hoc mundo esset regnum meum»): così, puntando sulla soggettività di Gesù (*ieu*), la qualità mondana del regno si traduce nella qualità 'terrena' (cfr. *terrenals*) di Cristo-re. L'apodosi al v. 446 non trova riscontro nella *vulgata* di Tischendorf, ma si allunga nel distico successivo, ricalcando – con una novità addirittura squisitamente 'cortese' (si veda il riferimento a *cavalier* e a *sirven*) – quanto si legge nel testo latino: «ministri mei utique repugnarent ne traderer Iudaeis». Cfr. anche la congettura di PARIS – BOS 1885, p. 152, per il v. 399 della traduzione francese anonima: *sergaunz*. Infine, l'ulteriore rimando ai 'regni celesti' di Dio (vv. 449-50) trova conferma sempre nell'*Evangelium Nicodemi*.

La nuova richiesta di Pilato sulla presunta regalità di Cristo (vv. 451-52) ricalca il senso di *Dixit ei Pilatus Ergo rex es tu?*, con l'ulteriore aggiunta del singolare appellativo «homs de Deus». Nel volgarizzamento occitano manca la precisazione «Tu dicis, quia rex sum ego» proferita da Gesù (e contrariamente alle versioni francesi, in *Sens e razos* Gesù afferma di essere 're'), mentre il resto delle sue parole trovano un corrispettivo nella traduzione romanza – seppur col consueto atteggiamento innovativo dell'autore-traduttore. Come per la fonte latina, anche in *Sens e razos* il fulcro del discorso si incentra sul concetto di *veritatz*, enfatizzato per mezzo del ricorso a termini afferenti al medesimo campo semantico. Il *focus* è posto sulla parola 'veritiera' di Gesù, su cui questi ha modo di tornare grazie alla chiara richiesta di Pilato: *Es veritatz?* Qual è la verità? In cosa consiste? La risposta del figlio di Dio, che si distende ai vv. 461-468, rielabora e argomenta la laconica frase latina, *Veritas de caelo est*. L'autore di *Sens e razos*, collegandosi a quanto esposto in precedenza (si veda il riferimento alla nascita terrena di Gesù, al v. 463 come al v. 458: e si noti la maggiore vicinanza con la lezione del codice latino C: «veritas de terra orta est, et iterum veritas de caelo est»), ribadisce la natura divina di Cristo richiamandone la discesa dal *cel* e la venuta al mondo per contrastare il 'diavolo'. È possibile intravedere qui, in particolare ai vv. 465 ss., una sottile allusione al *Descensus Christi ad inferos* che costituisce la seconda macrosezione del Vangelo di Nicodemo, quindi di *Sens e razos d'una escriptura*. L'interrogativo di Pilato al v. 470, «Et en terra non es vertatz?», ricalca fedelmente il dettato latino «In terris veritas non est?».

mentre la risposta offerta da Gesù è ancora una volta carica di sfumature: il testo occitano aggiunge *No ves tu doncs / con es messorguiers totz lo mon?*, e fornisce ulteriore enfasi alla falsità del potere mondano, esemplificato dalla forza coercitiva dei potenti che, perseguendo il male e la menzogna, ostacolano *sells que veritatz / dizon el mon*, ossia Cristo e i suoi seguaci.

Nella traduzione di Chrétien si legge:

«Ço dites vus ke jo reis sui, / e pur ço nez el secle fui / ke testemoine dei porter / de verité e demustrer. / Tut cil ki sunt de verité / oient ma voiz de volenté.» / Pilates li ad demandé / «Ke tenez vus a verité?» / «La veritez – Jesus respunt – / ele est del ciel, la sus amunt.» / Pilate dist, kil volt enquere: / «N'est mie veritez en terre?» / Jesus respunt: «Hom pot entendre / de cels ki reisun sévent rendre / ki demustrent les veritez: / del cel lur vient la poestez.» (ed. PARIS- BOS 1885, p. 13, vv. 380-395).

Mentre nell'Anonimo anglo-normanno:

«Ceo dites vos ke jeo reys su; / e en ceo fu ge ci venu / e en ceo fu ge el siecle né / ke chescun k'est de verité / ma voyz oist e moy parler.» / Pilate comence aposer / Jhesu, si li ad demandé: / «Di moy, e quey est verité?» / Dist Jhesu: «Del cel verté vent.» / Dist Pilate: «E de terre nyent?» / Respont Jhesu: «Ore entendez / la verité ke vos veez, / coment jeo sui de ceus jugez / ke unt en terre poestez.» (ed. PARIS- BOS 1885, p. 153, vv. 405-418).

*

419. *culvertz*: 'perfidi, perversi', cfr. *LR*, II:529, è qui aggettivo qualificativo modificatore di *Baros*.

421. L'espressione *liurar a mortz*, nel senso specifico di 'condannare a morte' (cfr. *LR*, IV:82, s.v. *livrar*), è propria dell'azione svolta dai Giudei nei confronti di Cristo. Torna anche in una *cobla esparsa* anonima dal medesimo soggetto, *Tot enaissi com Deus fo encolpatz* (*BdT* 461.235, vv. 3-4): «quant Caifas e tuit suy faus garent / l'encolperent, que il fust a mort liuratz» (edizione PETROSSI 2009, p. 418). La *cobla* veniva attribuita da Lavaud a Peire Cardenal, e considerata anteriore al 1249 (cfr. LAVAUD 1957, p. 566). Sensibile il legame con Matteo XXVI,2 così come riportato nel *Nouveau Testament de Lyon*: «Sabetz seguentre dos dias er feita Pasca, e-l Fil de Deu sera liuratz que sia crucificatz».

436. Il verbo *sonar* significa 'chiamare', 'rivolgersi a'. Non è da escludere che il termine assuma la sfumatura di 'chiamare in disparte', in linea con l'atteggiamento di Pilato rintracciabile nel modello latino, in cui il governatore di Giudea si rivolge a Cristo *secreto*, privatamente.

450. *ahon* è congiuntivo presente di *ahondar*, 'sostenere, aiutare' (cfr. *LR*, IV:371, s.v. *abondar*). Sul problema della intransitività o transitività del verbo *aondar*, rimando a JENSEN 1986, § 610, p. 203.

452. Emblematico il sintagma *homs de Dieus*: 'uomo di Dio', forse parallelo al ben più diffuso *filhs de Dieus*. L'assenza di una controparte nella fonte latina non ha permesso di appurare la legittimità della lezione provenzale. È pur vero che qui

non si discute la natura divina di Cristo ('figlio di Dio' dunque), quanto il suo essere contemporaneamente re di un mondo oltremondano e uomo in carne e ossa sulla Terra, venuto al mondo per volere divino (in tal senso egli è 'uomo di Dio') per diffondere la 'verità' cristiana. Questo è quanto si evince dai versi successivi.

455. Qui, seguendo JENSEN 1986, §687, *dever* + infinito serve «to express moral obligation». Quanto all'uso di *mentir*, la locuzione negativa costruita con il verbo (ad es. *non en men*, ma qui *non degz mentir*) si incontra in testi didattici e narrativi come rafforzativo dell'assetto formulato (cfr. GUIDA 2002, p. 71), mentre l'espressione *senes mentir* rappresenta un rafforzativo dell'affermazione, spesso collocato in posizione rimica (ASPERTI 1990, p. 235).

456. *vuelc*: come sottolinea LACHIN 2004, p. 406, il verbo modale non è un semplice pleonaso (cfr. SW, VIII:819-824, s.v. *voler*, n. 20), ma nel contesto delle azioni divine interviene a marcarne la gratuità.

457. *dissessi*, con la terminazione desinenziale *-i* (< DIXISSEM), è un chiaro latinismo.

472. *messorguiers*, 'menzogneri, falsi' (cfr. LR, IV:205, SW, V:201), è forma dialettale per *messongiers*: nell'orizzonte dei canzonieri trobadorici compare in modo peculiare in **C** come in **R** (v. ASPERTI 1990, p. 454). Accordandoci con la geografia storica delle sillogi liriche provenzali, il tratto è dunque ascrivibile a un'area tra il Tolosano e il Narbonese: resta da appurare se il tic linguistico sia da attribuire al copista di **P** o alla genuinità dell'autore-traduttore di *Sens e razos*.

473. Cfr. LR, IV:583, s.v. *potestat*: genericamente 'potere, autorità', ma il vocabolo tecnico ha una valenza giuridica. Inoltre, già a partire da Marcabruno il termine, usato al plurale (cfr. *pozestat*), definisce con una sfumatura negativa i 'potenti' contro cui si eleva la polemica morale.

476. Qui questione filologica e questione interpretativa si intersecano: per un appunto cursorio circa la scelta editoriale rimando alla sezione di commento successiva. Non posso comunque tacere il fatto che la proposta di Suchier di sostituire *lueoc con mon* non è affatto necessaria. I soggetti di cui si discute sono *sells que veritatz dizon el mon* (vv. 474-475), i proseliti di Cristo. Costui, in particolare, invita Pilato a riflettere sui soprusi condotti dai falsi potenti nei confronti dei seguaci della verità, i quali vengono biasimati e distrutti, non trovando luogo per rifugiarsi. La locuzione *en lueoc* può significare, in effetti, 'ovunque' (cfr. SW, IV:418), quindi, in un contesto negativo 'da nessuna parte, in nessun luogo'. — Il sintagma *trobar refug(z)* significa letteralmente 'trovare rifugio', ma qui pare assumere il senso traslato di 'trovare protezione, trovare pace'. Cfr. anche LR, III:406, s.v. *refug*.

<6> EN 4

Alla luce delle parole di difesa pronunciate da Gesù, Pilato non rintraccia alcuna colpa nel presunto indagato. Vengono così poste le basi per la futura integrità del governatore rispetto alla condanna di Cristo: il tema del sangue – quel 'sangue di Cristo' che costituirà un dogma del Cristianesimo cattolico – assume forte centralità nel quadro della polemica tra Pilato e i Giudei. Segno di redenzione da un lato, ma di torto perenne, protratto di generazione in generazione, dall'altro. I

vv. 477-498, così sintetizzati, ricalcano il § 1 del IV capitolo dell'*Evangelium Nicodemi*:

Relinquens ergo Pilatus Iesum intus praetorium, exivit ad Iudaeos et dicit eis Ego nec unam culpam invenio in eo. Dicunt ei Iudaei Iste dixit Possum templum istud dissolvere et in triduo resuscitare illud. Dixit eis Pilatus Quale templum? Dicunt ei Iudaei Quod aedificavit Salomon in XL et VI annis: et iste dicit dissolvere et aedificare illud in tribus diebus. Dicit illis Pilatus Ego innocens sum a sanguine hominis istius; vos videritis. Dicunt ei Iudaei Sanguis eius super nos et super filios nostros. (TISCHENDORF 1853, pp. 328-329)

La corrispondenza è generica e si registrano diversi scarti: *Sens e razos* aggiunge «per que·l jutgue a mortz» (v. 482), in riferimento alla condanna che i Giudei vorrebbero attribuire a Gesù. Si intravede un legame con le traduzioni di Chrétien: «Pilates le laissa atant, / hors s'en issit de maintenant, / a Judeus vint, si lur ad dit / ke nul mal en Jesu ne vit, / n'acheisun, malevre ne tort / par ki hom le dust metre a mort» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 13, vv. 396-401), dove però la constatazione del governatore di Giudea è espressa tramite discorso indiretto; e dell'Anonimo: «Jeo ne trefs ne ne ai trové / nule enchesun en cest Jhesu / de mal, ne tort aparreu» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 153, vv. 421-423). L'autore-traduttore enfatizza le parole dei Giudei, che richiamano l'attenzione di Pilato attraverso l'iterazione di due congiuntivi esortativi (v. 484); mancano l'affermazione degli ebrei sulla distruzione del tempio (attraverso le parole in prima persona di Gesù), la domanda di Pilato («Quale templum?») e la successiva risposta, così che il testo occitano segue più da vicino la tradizione B del Vangelo latino: si veda, a proposito, la lezione di C – desumibile dall'apparato Tischendorf – che omette l'intera sezione. Seguono invece la *vulgata* latina i volgarizzamenti antico-francesi, di Chrétien e dell'Anonimo. *Lo temple dieu* cui si accenna al v. 486 non è propriamente il 'Tempio di Salomone' (come affermano il vangelo latino e i correlati volgarizzamenti romanzi), edificato – a detta dell'autore dell'*Evangelium Nicodemi* – in quarantasei anni; si tratterebbe, piuttosto, del cosiddetto 'Secondo Tempio', ricostruito sulle rovine del primo dopo l'esilio babilonese ed ampliato da Erode tra il 19 a.C. e il 64 d.C. (cfr. DE VAUX 1961). Naturalmente, però, il richiamo a Salomone sottolinea una volontà di continuità storico-religiosa.

Il riferimento canonico si trova in *Mt* 26,61; *Mr* 14,58 e *Gv* 2,19. Sempre in Giovanni, si trova il riferimento agli anni di edificazione, «Dixerunt ergo Iudaei: “Quadragesima et sex annis aedificatum est templum hoc, et tu tribus diebus excitabis illud?”» (*Giov.* 2,20). così nel *Nouveau Testament de Lyon* leggiamo: «Adoncas dissero li Juzeu: En .xlvi. ans fo edeficatz aquest temple, et e tres dias refarei lo» (ed. HARRIS – RICKETTS in *Rialto*). Il poemetto occitano aggiunge i vv. 489-492 e si riallaccia al modello latino con *De lo sieu sanc soy nonozens*, traducendo fedelmente le parole di Pilato: «Ego innocens sum a sanguine hominis istius». Da quanto si constata, la conseguente risposta degli ebrei (vv 496-498) dovrebbe seguire l'*Evangelium Nicodemi*, ma la lezione conservata da P («De lo sieu sanc uolem tugz nos | e sobre totz nostres effans») non pare soddisfare tale presupposto e si dimostra corrotta: per la discussione filologica rimando alla sezione di commento specifica (v. *infra*). *Sens e razos* aggiunge *may per trastotz ans*, enfatizzando il *continuum* pervasivo della colpa giudaica. In Chrétien

leggiamo: «A hauta voix l'unt respundu: / “Li sanc de lui seït espondanz / e sur nus e sur nos enfanz.”» (p. 14, vv. 415-417); mentre nella traduzione anonima: «Dient les Jeus: “Seruns por vus; / e le sanc de lui seyt sur nus / e sur noz enfanz ensement.”» (p. 154, vv. 441-443).

Ai vv. 499-508, l'ulteriore raccomandazione del governatore romano (che tenta ancora una volta di persuadere i Giudei dal non commettere alcun torto nei confronti di Cristo) traduce il § 2 del capitolo 4 dell'*Evangelium Nicodemi*, che prosegue con la domanda degli ebrei circa la condanna mortale che si merita colui che pronuncia blasfemie nei confronti dell'imperatore e di Dio. Nell'edizione Tischendorf leggiamo:

Advocans autem Pilatus seniores et sacerdotes et Levitas dicit eis secrete
Nolite facere sic: nihil enim accusantibus vobis eum dignum mortis inveni,
nec de curatione et violatione sabbati. Dicunt sacerdotes et Levitae et
seniores Dic nobis, si quis Caesarem blasphemaverit, dignus est morte ane?
Dicit eis Pilatus Dignus mori. Responderunt ei Iudaei Quanto magis hic qui
deum blasphemavit dignus est mori. (TISCHENDORF 1853, p. 329)

Ancora una volta, il traduttore segue il vangelo latino dimostrando familiarità con la famiglia B dell'apocrifo. Il poema occitano generalizza *seniores et sacerdotes et Levitas* mettendo a testo *dels plus pros omes*, e si discosta dalle versioni in francese antico: «Dunc a Pilates apelez / prestres, diacnes e senez, / si lur ad dit privéement» (traduzione di Chrétien, p. 14, vv. 418-420), e «Puis ad Pilate ensemblement / apellé de la ley les prestres, / les sages genz, les autres metres, / si lur ad dit celeement» (traduzione anonima, p. 154, vv. 444-447). La vicinanza con *EN B* si manifesta fin dal v. 502, che segue un affine di *C*: «Nolite malum agere hoc»; in particolare, la complessità dell'affermazione di Pilato, ossia i vv. 503-507, traduce a senso la lezione: «nihil enim inenio in eo causam unde mori debeat; sed video quia per invidiam bonorum operum quae agit, quia nullus alius super terram facere potest, et curat omnem infirmitatem, et quia solvit sabbatum, eum accusatis et vultus perdere». Un lacerto di tale lezione si ritrova qualche verso prima (cfr. vv. 490-491): forse come elemento di ritorno, oppure perché il modello di cui si è servito l'autore-traduttore conteneva un'espressione simile in quel luogo testuale. Ma *Sens e razos* non traduce *et curat...sabbatum*: non è da escludere che il codice di *EN B* da cui ha tratto origine il nostro testo non contenesse le ultime due proposizioni coordinate. Il v. 508 è originale.

Nel poema occitano, le parole dei *probi homines* giudei non sono anticipate da alcuna frase dichiarativa; inoltre, la domanda posta dagli ebrei sullo spergiuro contro l'imperatore (vv. 509-513), la risposta di Pilato (v. 514) e la conseguente affermazione dei giudei (vv. 515-518) intervengono a corroborare ancora una volta la vicinanza di *Sens e razos* al ramo B dell'*Evangelium Nicodemi*, essendo il testo stesso della *vulgata* critica tratto, per il passo in questione, dal codice *C* di Tischendorf, laddove la famiglia A lo omette. Così, ad esempio, la traduzione di Chrétien (affine all'*Evangelium A*) presenta un andamento semplificato: «Il respundirent e jurérent / par Cesar ki sugez il érent / ke de la lei il mesperneit, / ke digne de murir esteit, / “E cist ad mespris veirement / envers Deu e envers la gent”» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 14, vv. 426-431); ancor più la versione francese anonima: «Dient les Jeus por felunie: / “Cil ke Deu moke o blandie / dignes est de

perdre la vie: / si fait Jhesu apertement”» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 154, vv. 453-456). Come notava IZQUIERDO 1997, p. 136 (ma già IZYDORCZYK 1989, p. 181), i vv. 509-514 traducono «the statement found exclusively in EN B, “Dic nobis, si quis Caesarem blasphemaverit, dignus est morte ane? Dicit eis Pilatus: ‘Dignus mori’ ”».

I vv. 519-546 proseguono la ripresa del IV capitolo del Vangelo di Nicodemo latino, di cui volgarizzano i §§ 3-4:

Iussit vero praeses Iudaeos foras exire de praetorio, et advocans Iesum dixit ei Quid faciam tibi? Dicit Iesus Pilato Sicut datum est. Dicit Pilatus Quomodo datum est? Dicit Iesus Moyses et prophetae praeconizaverunt de morte et resurrectione mea. Audientes autem haec Iudaei dicunt Pilato Quid amplius desideras audire blasphemiam? Dixit autem Pilatus Si hic sermo blasphemus est, tollite eum vos et perducite ad synagogam vestram et secundum legem vestram iudicate eum. Dicunt Iudaei Pilato Lex nostra continet Si homo in hominem peccaverit, dignus est accipere quadragenas una minus; qui vero in deum blasphemaverit, lapidari. Dicit eis Pilatus Ergo secundum legem vestram iudicate eum. Dicunt Iudaei Pilato Nos volumus ut crucifigatur. Dicit eis Pilatus Non est dignus crucifigi. (TISCHENDORF 1853, pp. 329-330)

La ripresa è generica e non del tutto fedele. La congiunzione *per aysso* pare ricalcare la lezione di C: «*Tunc* iussit praeses...»; così come segue letteralmente C la domanda posta da Pilato a Gesù: «*Quid vis ut faciam tibi?*», con il verbo desiderativo esplicito. Sono originali di *Sens e razos* il v. 522, *Ieu ti faray so que ti plassa*, e il v. 524, *ni de mi es prophetizatz*, mentre viene omessa la traduzione della seconda richiesta del governatore: «*Dicit Pilatus Quomodo datum est?*», facendo sì che il discorso di Gesù sia unico e senza soluzione di continuità (vv. 523 ss.). Il v. 524 trova riscontro nella traduzione anglo-normanna di Chrétien, «*Dunc li ad Jesus respondu: / “Si cum dist est e purveu”*» (ed. Paris – Bos 1885, p. 14, vv. 436-437), ma non nell’Anonimo.

L’autore-traduttore rende «*Moyses et prophetae*» (con il secondo termine generico) come *David lo rey e Moysen*, dimostrando consapevolezza della materia e originalità. Uguale novità mostrano i vv. 527-530, che complicano – senza alcun travisamento – la laconicità dell’espressione latina «*de morte et resurrectione mea*». Da notare, poi, la vicinanza del verbo *crideron* con la lezione latina di C, *clamaverunt* (in luogo di quella *vulgata*: «*dicunt*»); mentre è da segnalare la variazione rispetto all’essenzialità della domanda dei Giudei, «*Quid amplius desideras audire blasphemiam?*» (vedi Marco 14,64 e Matteo 26,65), la quale viene interpretata dal nostro autore con maggior dovizia di particolari: cfr. vv. 535-538. In qualche modo, è da ravvisare una certa vicinanza con il futuro testo dell’*editio princeps*, «*Quid amplius haec blasphemia? et maius vis audire?*», la cui lezione si ritrova nella traduzione francese di Chrétien, «*Oiez cum feite mesprisun / poez oir en sa raisun: / a quai volez vus plus oir / ke il est dignes de murir?*» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 15, vv. 446-449). La resa successiva è abbastanza fedele: segnalò la trasformazione della protasi latina («*Si hic sermo...*») in una interrogativa diretta: *Non a ben digz?* (v. 539), mentre l’apodosi diviene una

semplice proposizione esortativa che segue il dettato latino, fuorché nell'inversione di alcuni termini: in *Sens e razos* la conduzione alla 'sinagoga' viene posposta al giudizio di fronte alla 'Legge', creando un esempio di *hysteron proteron*. Manca inoltre nel poema occitano la traduzione delle ulteriori precisazioni offerte dai Giudei: «Dicunt Iudaei Pilato Lex nostra... lapidari», compresa la riproposizione della frase pronunciata da Pilato: «Ergo secundum legem vestram iudicate eum», contenuta nel § 4. Nell'ambito della tradizione latina è intervenuto un caso di omoteleuto che caratterizza, oltretutto, proprio la famiglia B dell'*Evangelium Nicodemi*: anche il codice C presenta tale omissione. I volgarizzamenti francesi infatti, che seguono il ramo A, conservano – seppure rielaborata – la precisazione suddetta: «Atant li unt li Judeu dist: / “Il est en nostre lei escrit / d’ume ki vers altre mesprent / k’il deit estre batuz forment / de trente e noef dures curgées / ki a ço sunt aparillées; / e cil ki vers Deu ad mespris / lapidez deit estre e occis.” / “Si sa parole est mesprisums, / jugez le solum voz reisuns.”» (traduzione di Chrétien, in PARIS – BOS 1885, p. 15, vv. 456-465); «Dient les Gius: “Ki dit blandise / ver Deu, nostre ley dit atant / k’il seyt lapidé meytenant.” / Pilate dist cum avant fist: / “Si icel a blandise dit, / uncore od vus si le pernez.”» (traduzione Anonima, in PARIS – BOS 1885, p. 155, vv. 477-482). Per il resto, le battute finali tra i capi ebraici e Pilato riprendono da vicino il modello latino: *Volem sia levatz en cros* traduce «Nos volumus ut crucifigatur», mentre «Non est dignus crucifigi» viene reso vagamente come *Non a per re aysso forfagz!*.

I vv. 547-552 proseguono senza soluzione di continuità rispetto a quelli precedenti la ripresa del capitolo 4 dell'*Evangelium Nicodemi*, di cui volgarizzano il § 5:

Intuitus vero praeses in populum circumstantem Iudaeorum vidit plurimos lacrimantes Iudaeorum et dixit Non omnis multitudo vult eum mori. Dicunt seniores ad Pilatum Ideoque venimus universa multitudo ut moriatur. Dixit Pilatus ad Iudaeos Quid fecit ut moriatur? Dicunt illi Quia dixit se filium dei esse et regem. (TISCHENDORF 1853, pp. 330-331)

Il testo occitano traduce liberamente il passo latino, al quale resta comunque sostanzialmente fedele. Come nell'*Evangelium*, anche in *Sens e razos* il soggetto, Pilato, rimane sottointeso al v. 547. Da segnalare la variazione per cui il participio *lacrimantes* viene reso con l'endiadi *plorans e piatos*; inoltre, il poema provenzale fa seguire l'affermazione del governatore direttamente dalla risposta dei *seniores* giudei, senza alcuna proposizione dichiarativa introduttiva (vv. 551-552) – mentre la *vulgata* latina ha «Dicunt seniores ad Pilatum». Probabilmente il manoscritto **P** conserva una lezione leggermente erronea (per l'intervento di emendamento rinvio alla sezione filologica, cfr. *infra*), tanto che Suchier ha deciso di integrare l'ipotetica lacuna (rappresentata dalla dichiarativa mancante) facendo seguire al v. 552 il seguente distico: «so respondet us renegatz, / que Jhesus fos crucificatz» (SUCHIER 1883, p. 16). Si noti, infine, che la presenza di una lacuna potrebbe essere ulteriormente avallata dall'omissione (volontaria?) in *Sens e razos* delle battute conclusive del § 5 del capitolo 4 dell'*Evangelium Nicodemi*; eppure bisogna tener conto che già C omette completamente la domanda di Pilato («Dixit Pilatus ad Iudaeos Quid fecit ut moriatur? ») e rattoppa per come può la successiva risposta. Sul versante antico-francese ritroviamo: nella traduzione di Chrétien, «Li Judeu respundirent si: / “Pur ço vindrent il tuit ici / k’il deust murir

devant cels.” / Pilates respundi a els: / “Pur quei murreit? dites le mei.” / “Car il se fait fiz Deu e rei.”» (ed. PARIS – BOS 1885, pp. 15-16, vv. 474-479); nell’Anonimo, «Responent de la ley les veus: / “Por ce sumes venu nos Jeus / tuz ke Jhesu deust morir; / por ceo beames ça venir.” / “Morir? dist Pilate, coment?” / Dient les Jeus: “Por ce ke gent / dient ke il se ad dit rey / e fiz de Deu encontre ley, / e tuit le plus de cele gent / volt k’il murge par jugement.”» (ed. PARIS – BOS 1885, pp. 156, vv. 493-502).

*

477. Il sintagma verbale *laychetz estar*, letteralmente ‘lasciò stare’ (cfr. MANETTI 2008, *Glossario*, s.v. *laissar*), assume il significato peculiare di ‘lasciò lì fermo’, col sovrasenso di ‘allontanarsi da qualcuno che sta fermo nel posto in cui si trova’. Lo suggerisce lo stesso modello latino che legge: *Relinquens* (cfr. TISCHENDORF 1853, p. 328).

479. Il poema è disseminato di aggettivi o participi con valenza negativa attribuiti ai *juzieus*: qui troviamo *escumeratz*, ‘scomunicati’ ma anche – date le parole che a breve verranno pronunciate – ‘empi, profani’ se non, paradossalmente, ‘blasfemi’ (cfr. SW, III:181-182, s.v. *escomengar*, *escomergar*).

486. Da notare l’uso del genitivo apreposizionale (*lo temple dieu*) di chiara ascendenza latina (*templum domini*). Il sintagma si ritrova in vari testi didattici ed edificanti provenzali.

489-90. I tre participi, *sauputz*, *perceuputz* e *conogutz*, afferiscono allo stesso campo semantico, quello del ‘sapere’, ma strutturano un vero e proprio *climax* ascendente che contribuisce ad aumentare l’andamento patetico del passo. La tecnica retorica dell’accumulazione di termini è ben sfruttata dall’autore di *Sens e razos*, e spesso – come nel caso presente – crea un consapevole gioco di completamento semantico. Così *saber* indica qui un primo momento di conoscenza, *percepir* un apprezzamento sensibile più concreto, infine *conoiser* incarna il raggiungimento della piena consapevolezza. Anche nel corpus trobadorico si trovano esempi del genere: uno fra tutti, Elias Cairel, *Lo rossinhols chanta tan dousamen*: «et es saubutz e proatz et espars / et en mains luecx lo sieus bons pretz retraitz» (*BdT* 133.5, vv. 20-21).

493. La definizione di *nonozens* manca nel *LR*: significa «unschuldig» (SW, V:419, s.v. *nonnozen*). In questo aggettivo emerge la tendenza occitana a creare forme lessicali negative attraverso l’uso del prefisso *non-* (o *no-* con scempiamento della nasale se seguita da medesimo fonema) rispetto che con la particella *in-* molto sfruttata in latino. Per tali formazioni si vedano ROTHWELL 1974, pp. 25-29, ROTHWELL 1971, pp. 443-451, ma anche TAYLOR (R) 1976, secondo cui l’inclinazione gallo-romanza per l’affisso *non-* si spiega con la volontà di creare un sistema espressivo più neutro ed oggettivo ma anche *politically correct*, ossia più preciso «en termes de la justice ou de la moralité» (p. 651).

494. Come *dan* e *dampnatge*, *dampnamen* può rivestire in occitano il medesimo significato di ‘danno’, appartenendo anch’esso alla sfera lessicale del dolore e del rimpianto (cfr. CROPP 1975, pp. 277-280). Ma se *dan* e *dampnatge* mantengono la loro connotazione giuridica d’origine, il terzo termine (come *dampnatio(n)*), qui

in oggetto, assume specificamente una valenza religiosa individuando la ‘dannazione eterna’, il ‘peccato cristiano’, la ‘condanna’ (cfr. *LR*, III:6).

500. Sicuramente appropriata l’equivalenza *eligere* che il *Donatz Proensals* assegna al provenzale *triar*. Cfr. *SW*, VIII:458.

501. La locuzione *ad una partz* è affine alla parallela *de una partz*, ovvero ‘in disparte’. — *em pas*, più che ‘lentamente’ (*PD*, s.v. *pas*), assume qui il significato di ‘tranquillamente, sottovoce’ (cfr. *en patz* nel glossario di ASPERTI 1990, ma LACHIN 2004 lo glossa come ‘pazientemente’, rinviando a *SW*, VI:142-145, s.v. *patz*). In effetti l’espressione corrisponde ai termini *privéement*, della traduzione anglo-normanna di Chrétien, e *celeement* dell’Anonimo. Si veda anche quanto scrive GUIDA 2002, p. 320, n. al v. 39: «Nella tradizione manoscritta della poesia trobadorica è dato rilevare proprio per il sintagma *em patz* [...] uno dei tassi di frequenza più elevati di registrazione grafica del fenomeno dell’assimilazione della *n* finale a *m* a contatto con parola successiva iniziante per labiale».

512. *folia*: *iuxta* Petrossi, «è lo stato emotivo che condiziona lo squilibrio dell’animo e conduce l’uomo ad una trasgressione dei suoi doveri, sociali e religiosi» (PETROSSI 2009, p. 192).

514. In *Si es*, letteralmente ‘è così’, *si* può essere considerato avverbio di affermazione, usato come rafforzativo (cfr. glossario in ASPERTI 1990 e p. 197, n. al v. 32). Si veda anche JENSEN 1994, § 994.

525. Nell’azione del ‘profetizzare’, rafforzata dal poliptoto *prophetizatz... prophetizero*, vengono chiamati in causa il re Davide e Mosé, legislatore e profeta per eccellenza. Come spiega SUWE 1943, p. LXXIX (quindi RICKETTS – HERSHON 2007, p. 72) la *n* final di *Moysen* «doit être regardé comme une flexion latine ou grecque transportée en provençal par des clercs». Esempi del genere si trovano nel *Vangelo occitano di San Giovanni*, nei *Sermoni e precetti* e nella *Presa di Gerusalemme*, dove compare anche la forma *Baraban*. Si veda anche MARCHOT 1894, p. 246.

537. *blastenha* è un termine tecnico fortemente connotato: corrispondente a *blasphemiam* del vangelo latino, significa ‘bestemmia, blasfemia’. Nei *Vangeli occitani dell’infanzia* sono presenti varie ricorrenze del verbo *blastemar* ‘maledire’ (v. *Glossario*).

542. *synagoga*: ha qui il significato originario di ‘assemblea, comunità di fedeli’, cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 265. In seguito «il vocabolo servì anche a designare la chiesa, come locale di fortuna per gli Ebrei della Diaspora, troppo lontani dal Tempio di Gerusalemme» (CRAVERI 2005³, p. 74). Cfr. anche *DB*, pp. 796-797, s.v..

543. *ad estros* è locuzione avverbia che significa ‘subito, all’istante’: si veda *LR*, III:232, s.v. *estros*, dove viene citato il *Vangelo di Nicodemo occitano*.

545. L’avverbio *atrazagz*, qui rafforzato da *totz*, assume il significato di «de suite» (*LR*, II:141, s.v. *atrasag*).

⟨7⟩ EN 5

Nell’edizione proposta da Suchier, in linea con la partizione codicologica di **P**, la sezione corrispondente al IV capitolo del Vangelo latino si chiuderebbe con il distico, *seguentre aquestas paraulas / que no-sson ges bafa ni faulas* (vv. 553-

554), posto subito dopo l'integrazione per congettura (cfr. *supra*). In effetti un nuovo passo, incentrato su uno dei protagonisti della storia, si aprirebbe solo al v. 555, coronato nel manoscritto da un'iniziale rubricata di modulo maggiore: *Nicodemus* (f. 108d). Nonostante la *mise en page* del codice possa in effetti fornire utili informazioni anche in sede di edizione, ritengo più appropriato da un punto di vista logico-interpretativo legare i due versi in questione al cominciamento di quello che costituisce – in *Sens e razos* – il volgarizzamento del § 1 del *Caput V* dell'*Evangelium Nicodemi*:

Nicodemus autem quidam vir Iudaeus stetit ante praesidem et dixit Rogo, misericors, iube me dicere paucos sermones. Dicit ei Pilatus Dic. Nicodemus dicit Ego dixi senioribus et sacerdotibus et Levitis et omni multitudini Iudaeorum in synagoga Quid habetis cum homine isto? Homo iste multa mirabilia facit et signa quae nullus hominum fecit nec facere potest. Dimittite eum et nolite adversus eum aliquid malignari: si ex deo sunt signa quae facit, stabunt; si autem ex hominibus, dissolventur. Quia et Moyses missus a deo in Egyptum fecit signa multa, quae dixit illi deus facere ante Pharaonem regem Egypti. Et erant ibi curantes malefici Iamnes et Mambres, et fecerunt et ipsi signa quae fecit Moyses, sed non omnia, et habuerunt eos Egyptii sicut deos, Iamnem et Mambrem: et quoniam signa quae fecerunt non erant ex deo, perierunt et ipsi et qui crediderunt eis. Et nunc dimittite hominem istum: non enim est dignus morte. (TISCHENDORF 1853, pp. 331-332)

I vv. 553-554 formano così un collante tra le *paraulas* dette in precedenza e il nuovo racconto di Nicodemo, il seguace di Cristo a cui è attribuita il modo pseudoepigrafo la storia del nostro apocrifo: essi corrispondono vagamente alla congiunzione latina *autem*. Il § 1 circoscrive in modo preciso le parole di Nicodemo, che produce – attraverso il paragone con la figura profetica di Mosé – una testimonianza favorevole all'‘imputato’. L'estratto latino corrisponde ai vv. 555-596. La dichiarativa di apertura, molto semplice in *Sens e razos*, mostra la completa omissione della parallela frase latina «quidam vir Iudaeus stetit ante praesidem». Di contro, la traduzione francese di Chrétien dimostra, pur con una certa originalità, maggiore aderenza al modello: abbiamo «Uns hom, Nichodemus out nun, / pruzdum e de bone raisun, / par devant tuz se mist avant, / a Pilate dist en oiant» (ed. Paris – Bos 1885, p. 16). Le parole sommesse di Nicodemo (vv. 556-558) traducono quasi alla lettera l'*Evangelium* latino, ma manca l'immediata risposta del governatore, «Dicit ei Pilatus Dic», così che il discorso del giudeo si distende in un *continuum* privo di interruzioni. Nelle versioni francesi l'assenso di Pilato viene garantito attraverso l'uso del discorso indiretto: troviamo «Pilates ad bien graanté» in Chrétien e «E Pilate l'ad graanté» nell'Anonimo (cfr. ed. PARIS – BOS 1885, p. 16, v. 486 e p. 156, v. 507). I vv. 559-562 – in cui Nicodemo sostiene di aver invitato i Giudei a lasciare in pace Gesù – interpretano con originalità la domanda latina «Quid habetis cum homine isto?», e riferendosi semplicemente *al pobol*, omettono «senioribus et sacerdotibus et Levitis». Il riferimento alle azioni meravigliose e miracolose di Cristo rimane (cfr. vv. 563-564), seppur con la novità (squisitamente medievale) dettata dal mezzo locutorio (*dis*) che si traduce, al momento del paragone, in percezione uditiva (*non auzis*). Più legati al dettato latino i volgarizzamenti in antico-francese: «Ja fet il milt

glorius signes; / unkes hom ne fist mès tant dignes.» (tr. Chrétien, p.16, vv. 494-495) «“En li, fist il, quey querez vus? / Ne fait il signes vertuoses / e merveilles mult gloriuses, / quels nul autre n’ad fait ne fest?”» (tr. anonima, p. 156, vv. 510-513). I vv. 565-570 rimangono fedeli al modello, con una piccola ma sostanziale differenza: l’eventuale natura umana dei *signa* (cfr. «si autem ex hominibus, dissolventur») – mantenuta nelle due versioni francesi – si carica in *Sens e razos* di una ulteriore sfumatura ‘maligna’, quasi diabolica. Il prosieguo del racconto di Nicodemo si incentra, poi, sulla figura positiva di Mosé, paragonato a Cristo per i suoi prodigi e contrapposto a Iannes e Mambres, i due maghi del Faraone. Il ricordo del profeta viene in soccorso alle azioni salvifiche di Gesù e viene addotto come ulteriore prova della sua innocenza. L’autore-traduttore rielabora il passo aggiungendo informazioni sull’obiettivo di Mosé (vv. 573-575) e sul comportamento spregiudicato del popolo, che non esita a seguire i ‘segni’ perituri dei due *encantadors* (vv. 581-584). Infine, le conclusioni cui perviene Nicodemo si arricchiscono di una sfumatura poetica suggerita dalla ripresa variata dei vv. 569-570 ai vv. 590-591 (*si de mal so, aval iran / e ja a nos dan non tenran* → *si so que fa non es de Dieu, totz tornara en dreg niën*), dove ricorre, tra l’altro, un’espressione cara alla letteratura occitana, *dreg niën*, che non può non richiamare il ‘puro niente’ di Guglielmo di Poitiers. La liricità del passo è accentuata, poi, dal ricorso alla similitudine del *fum* e del *ven* (v. 592), che suggerisce una certa dimestichezza del traduttore occitano con l’esperienza trobadorica: si veda SCARPATI 2008.

La risposta dei Giudei e le successive battute tra costoro e Nicodemo, rintracciabili ai vv. 597-618, traducono il § 2 del Capitolo 5 dell’apocrifo latino:

Dicunt Iudaei Nicodemo Tu discipulus eius factus es et verbum pro ipso facis. Dicit ad eos Nicodemus Numquid et praeses discipulus eius factus est et verbum pro ipso facit? numquid non constituit eum Caesar super dignitatem istam? Erant vero Iudaei frementes et stridentes dentibus adversus Nicodemum. Dicit ad eos Pilatus Quid stridetis dentibus adverso eum veritatem audientes? Dicunt Iudaei Nicodemo Veritatem ipsius accipias et portionem cum ipso. Dicit Nicodemus Amen amen amen, accipiam sicut dixistis.

I distici di *Sens e razos* rendono efficacemente la prima frase latina: si noti la resa peculiare di «et verbum pro ipso facis» come *tu c’ayssi l’as razonatz*. Il verbo *razonar* torna al v. 603, nella risposta di Nicodemo, parallelamente alla pedissequa ripetizione dell’espressione latina. Originale del poema occitano il v. 604, «Vostra paraula non es bona», mentre viene omessa la seconda domanda del discepolo, «numquid non constituit eum Caesar super dignitatem istam?» (diversamente da quanto accade nelle traduzioni in francese antico: cfr. PARIS – BOS 1885, p. 17, vv. 529-530 e p. 158, vv. 550-553). La risposta inoppugnabile e diretta di Nicodemo suscita ira e risentimento nei Giudei: l’immagine dello stridere dei denti, già nella fonte latina, viene riproposta in *Sens e razos* con l’aggiunta degli occhi, che girano vorticosamente su se stessi – ma il codice latino C, esemplare della famiglia B dell’apocrifo, omette *et stridentes dentibus*. Si noti come il participio *frementes* venga reso con l’espressione occitana *menasar per feror* (v. 606), che torna – come elemento di ripresa in *variatio* – al v. 609 («Motz li menasso entre dens»), dove si fonde con la rappresentazione dei denti stridenti.

Interessante l'introduzione originale di una esclamazione messa in bocca ai Giudei (cfr. v. 610) e che non trova riscontro nella fonte né, tantomeno, nelle due traduzioni francesi. In quest'ultime manca anche la domanda di Pilato (qui ai vv. 611-613) che traduce liberamente la parallela questione «Dicit ad eos Pilatus Quid stridetis dentibus adverso eum veritatem audientes?». Le battute finali (vv. 614-618) mostrano un certo debito con la lezione di **B**, «Veritas ipsius accipiat partem cum ipso», e di **C**, «Verba ipsius credis: accipias partem et portionem cum eo». Quanto alla 'risposta' di Nicodemo, essa omette *accipiam sicut dixistis* e si concretizza con la ripetizione per tre volte della parola *Amen*, sul modello dei codici **ABC** di Tischendorf (appartenenti alla redazione latina B) e contrariamente ai codici **D^{abc}**, seguiti probabilmente dal volgarizzatore antico-francese anonimo (cfr. PARIS – BOS 1885, p. 158, v. 559) – mentre Chrétien scrive: «*Amen, amen, seit feit issi*» (cfr. PARIS- BOS, p. 17, v. 540).

*

556-558. Il tono di Nicodemo è umile e dimesso, come si addice a un suddito nei confronti di un *senher*: da notare l'uso della seconda persona plurale e del congiuntivo (*vuelhas*), oltre che la retoricità sottesa al ricorso di *petitz* e la dittologia sinonimica in *enjambement*, «*auzir / et escotar*»: quasi un'endiadi traducibile come 'ascoltare attentamente'.

559. La coppia *dir* e *mostrar* definisce la complessità delle parole proferite e dei fatti appurati, così che i verbi si completano a vicenda e trovano la loro sintesi in *prezicar* al verso successivo.

561. Il sintagma verbale *layssar estar* (che si ripete al v. 565) significa «in Frieden, in Ruhe lassen» (SW, III: 306-309, n.11, s.v. *estar*).

563-564. L'espressione è alquanto stereotipata: nonostante derivi dalla fonte latina (cfr. *supra*, commento storico-letterario), l'idea delle meraviglie *sas pas* 'senza pari' associata alle azioni miracolose di Cristo si ritrova in numerosi testi religiosi del medioevo occitano, tra cui i *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù* (v. GIANNINI – GASPERONI 2006). Quanto a *pas* per *pars*, emerge una tendenza (anche in altri luoghi testuali) a introdurre nello scritto tratti di oralità: la pronuncia di *-r-* prima di sibilante tende, in effetti, a svanire nel linguadociano del XIV secolo, con testimonianze già a partire dalla fine del XIII. Si noti, infine, come i rimanti del distico *dis-auzis* richi amino etimologicamente e in modo chiasmico le parole-rima dei vv. 557-558, *auzir-dir*: da qui la centralità della dialettica parlare-ascoltare nell'ambito della comunicazione profetica cui si accenna nel passo.

568-569. I due versi sono strutturati con un perfetto parallelismo logico-sintattico giocato sull'alternativa del periodo ipotetico. — Al v. 569, il sintagma *ir aval* (o *anar aval*), letteralmente 'andare giù, ricadere in basso' (cfr. LR, V:462, s.v. *aval*), ha qui una chiara valenza morale, col sovrasenso di 'essere inutile'.

570. L'espressione *tener dan*, 'danneggiare', è esaminata in SW, II:5-7, s.v. *dan*, n. 9.

579-580. *Janmes e Mambres*: sono i maghi del Faraone, antagonisti del profeta Mosé ed esemplare incarnazione del volto negativo e 'diabolico' dei *signa*. I nomi sono calchi dal latino; nell'*Evangelium Nicodemi* leggiamo «*Iamnes et Mambres*»: così, al v. 580, l'espressione *ayssi con o trobam escrigz* – abbastanza

standard e cristallizzata in *Sens e razos* – potrebbe riferirsi proprio all’uso immediato della fonte latina oppure, in generale, di altre scritture riguardanti i due personaggi della storia dell’Esodo. I due nomi compaiono nel *NT* nella *Seconda lettera a Timoteo*, e – naturalmente – anche nel provenzale *Nouveau Testament de Lyon*, da cui l’autore-traduttore potrebbe aver mutuato le forme: «Per qual meneira Janmes e Mambres contrastero a Moysen, enaissi et aquisti contrasto a la veritat de l’avangeli, homi corumpudi per pessa, refudadi viro la fe» (2 Ti 3:8, ed. HARRIS – RICKETTS 2011, in *Rialto*). L’eventuale riferimento al passo paolino non risulta peregrino se si pensa al contenuto della lettera, dove compare il tema della morte e della resurrezione di Cristo come fonte di salvezza (si veda, a titolo esemplificativo, il lavoro di FIORE – HARRINGTON 2007).

582. Suchier lascia a testo «e li major e li annatz» (p. 17) ma ipotizza in apparato una lettura alternativa, *e li menor e li annatz*, in virtù del ricorrere cristallizzato dell’espressione ai vv. 196 («Tota la gen de la ciutatz, / e li menor e li annatz») e 1242 («Cantz li juzieu de la ciutatz, / e li menor e li annatz») – e nel primo caso sarebbe addirittura l’intero distico a essere ripreso. In effetti *major* risulta *difficilior*, ed è probabile che sia la lezione di Ω : l’autore sta qui enfatizzando il fatto che non solo ‘tutta la gente’, ma addirittura *li major e li annatz*, ossia ‘gli anziani’ e ‘i più importanti’ – che dovrebbero incarnare maggiormente lo spirito religioso – decidono di seguire le false speranze dei due *encantadors*.

583. *poderos* ‘potente’ è aggettivo il cui uso sostantivato viene spesso collegato a Dio. Vedi Peire Cardenal, *Hieu trazi peitz que si portava chieira*: «que Dieus es tant cortes e poderos / que dels tortz faitz cug que penra veniansa» (*BdT* 335.24, vv. 6-7, in VATTERONI 2013, p. 363).

586. *vaus*: variante allotropica di *ves* ‘verso, rispetto a’ (cfr. anche *PD*).

587. *artz*, ‘arti, qualità’ (*PD*), qui in rima con *peccatz*, sta per *mala artz*. Si consideri che *ARS* era già in latino una *vox media*, ‘comportamento’ o ‘attitudine morale’, da definire in senso positivo o negativo.

591. L’espressione *tornar en* significa generalmente ‘diventare, ritornare’, ma qui assume il senso specifico di ‘ridursi’, come in ElCair, *Freit ni ven, no-m posc destreigner*: «per cui valors e jois torna en nien» (*BdT* 133.4, v. 12, in LACHIN 2004, p. 341). Vedi *SW*, V:393-395, s.v. *nien*, n. 10.

592. Bella la similitudine di stampo realistico e impeziosita dalla doppia allitterazione delle fricative labio-dentali (/f/ e /v/) e della nasale.

594. Il verso letteralmente suona ‘non sono nostre da giudicare’. Per *esser a* rimando a JENSEN 1986, § 665, p. 223, dove si legge che tale locuzione impersonale «serve to express obligation or to denote a happening which is bound to occur».

596. *Sen* e *albir* creano una dittologia sinonimica e assumono il significato di ‘intelligenza, capacità di giudizio, buona cranza’. Spesso associati nella lirica trobadorica, definiscono alcune caratteristiche dell’amante cortese.

600. *Razonar* è ‘discolpare’, ‘difendere in dibattito’: cfr. *SW*, VII:67-71 e *GMIL*, VII:24-ss, s.v. *ratio* «Jus, causa, judicium [...]. Rationare, placitare, plaider [...]. Rationator, advocatus».

602-603. Suchier interpreta la sentenza come affermativa; in realtà Nicodemo interroga retoricamente i Giudei sull’identità religiosa di Pilato. Il tono di domanda è suggerito oltretutto dalla fonte latina: «Numquid et praeses discipulus eius factus est et verbum pro ipso facit?».

607-608. I versi pongono problemi di natura filologica (cfr. sezione specifica). Qui mi limito a evidenziarne la struttura parallela e il loro fare ricorso a figure vivide e realistiche, certo mutuata (in parte) dalla fonte latina. *Iratz* vale ‘infuriati’ quindi ‘folli, pazzi’: si noti come i due rimanti, *descenatz* e *iratz*, costituiscano una dittologia sinonimica atta a legare e circoscrivere efficacemente i movimenti ‘facciali’ in cui i Giudei sono implicati. — *estrenher* ricopre anche l’accezione di ‘stringere’ (cfr. *SW*), significato rivestito anche dal verbo *destrenher*. Non essendoci sostanziale differenza, viene accolta e lasciata a testo la lezione trādita da **P**, con la suggestione, però, che **Ω** potesse leggere *las dens destrenho*, con un interessante gioco allitterativo della dentale + sibilante a partire dal participio del v. precedente.

609. Collegandosi all’immagine del v. 608, l’espressione *menassar entre dens* pare rinviare a un contesto proverbiale.

610. L’oggetto della minaccia non è del tutto perspicuo: è possibile che sia intervenuto un travisamento nella lezione del testo.

613. *guerentia* è ‘testimonianza’ (*PD*). Si riferisce alla prova addotta da Nicodemo.

615. L’espressione *aver part sobre* significa ‘avere in possesso qlc., avere diritto su qlc.’. In ambito lirico, cfr. Elias Cairel, *Lo rossinhols chanta tan dousamen*: «c’altra no-i a deman ni tenemen, / ni part ni deg ni respèg ni poder» (*BdT* 133.5, vv. 30-31, in LACHIN 2004, p. 483), dove *part* assume il senso di ‘partecipazione di possesso’ (v. *SW*, VI:91-93, s.v. *part*). Ma si veda anche ASPERTI 1990, *Glossario (part: «diritto, giurisdizione»)*. In questo caso, da un punto di vista metaforico, i giudei affermano che la ‘testimonianza’ di Nicodemo non ha alcun potere su di loro, ovvero che essi non partecipano di quella presunta verità di cui il discepolo di Cristo sarebbe rappresentante.

⟨8⟩ EN 6

I vv. 619-644 contengono il primo dei racconti sui miracoli di Cristo. A parlare è un paralitico, costretto a letto per diciotto anni (almeno così risulta da **P**: cfr. *infra*) ma guarito grazie all’intervento miracoloso di Gesù. L’estratto occitano traduce, innovando, il § 1 del Capitolo VI dell’*Evangelium Nicodemi*:

Ex Iudaeis quidam alius autem exsiliens rogat praesidem ut verbum diceret. Dicit praeses Quid vis dicere, dic. Qui dixit Ego triginta octo annis iacebam in infirmitate in lectulo in dolore pessimo. Et veniente Iesu multi daemones et diversis infirmitatibus detenti curati sunt ab eo. Et quidam iuvenes miserti sunt mei et portantes me in lectulo posuerunt me ante eum. Et videns Iesus misertus est mei et verbum dixit mihi. Tolle grabatum tuum et ambula. Et statim sanus factus sum, tuli grabatum meum et ambulavi. Dicunt Iudaei Pilato Interroga eum qualis fuit dies quando curatus est. Dixit Sabbatum. Dicunt Iudaei Nonne sic docuimus quia in sabbato curat et daemones expellit? (TISCHENDORF 1853, pp. 333-334)

Emergono alcune differenze tra *Sens e razos* e la *vulgata* latina. Innanzitutto manca nel testo occitano la richiesta indiretta da parte del giudeo (*Ex Iudaeis quidam alius*, ma nel nostro poema si parla, genericamente di *us autres*) di

prendere la parola, e la successiva risposta – tramite discorso diretto – di Pilato. I codici usati da Tischendorf riportano tutti, con le specifiche differenze, le frasi in questione; mentre sembra che queste manchino all'*editio princeps* («Ex Iudaeis quidam autem alius prosiliens praesidem dixit Triginta etc.»). Il poeta-traduttore ingloba direttamente nelle parole del ‘miracolato’ la precedente richiesta rivolta a Pilato (vv. 620-621), qui definito col suo nome e non per mezzo di attributi o appellativi (cfr. *praesidem* e *praeses* nel testo latino). Bisogna segnalare però una novità: se nell'*Evangelium* latino il giudeo chiede al governatore di poter parlare, in *Sens e razos* lo invita, sempre con sudditanza e rispetto, ad ascoltare. Da notare, poi, la traduzione puntuale del termine *Domine* (nel nostro testo, *Senher*) trådito esclusivamente dal codice **C** della redazione latina B. Nonostante non faccia appello a *Pilatz*, l’atteggiamento dell’anglo-normanno Chrétien è simile a quello del nostro traduttore: «Uns Judeus est avant alez, / oant tuz dist: “Or m’entendez:» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 18, vv. 543-544); di contro, l’Anonimo francese resta più fedele al dettato latino: «Puis après celui aitant / vint un autre Jeu avant, / si ad Pilate demandé / de un poy parler le congé, / e le congé lui est doné.» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 158, vv. 553-557). Entrando nel vivo del racconto, il primo dato macroscopicamente discordante è costituito dagli anni della malattia: l'*Evangelium Nicodemi* ha *triginta octo annis*, in accordo con **ABD^{abc}**, mentre in *Sens e razos* leggiamo «.xuiij. ans». Anche le due traduzioni antico-francesi conservano la lezione latina («Trene e oit anz malades jui», Chrétien; «E jui pendant trente e uit anz», l’Anonimo). Credo che un’informazione utile la dia il codice **C**, che – discostandosi dalla lezione maggioritaria – legge «quadraginta et octo annis». Se il traduttore, come è noto, ha seguito **C** o un affine, è molto probabile che l’originale occitano Ω avesse «xluiij», mutatosi lungo la tradizione in «xuiij» (rinvio, per la questione filologica, alla sezione di commento dedicata). Come i ms. latini **ABC** (appartenenti alla redazione B), *Sens e razos* omette il pronome personale *Ego* (vedi v. 623), presente, di contro, nella traduzione francese anonima (ma non in Chrétien). Inoltre, se i due volgarizzamenti anglo-normanni conservano una versione del racconto del paralitico più affine al testo latino vulgato, il nostro autore occitano rimaneggia la fonte sintetizzandola e attribuendovi elementi di novità. Così, in Chrétien leggiamo:

Trente e oit anz malades jui, / ke de mun lit ne me remui, / en grant peine e en grant dolor; / n’aveie bien ne noit ne jur, / e plusurs autres autresi / ki longement orent langui, / cist Jesus vint ki nus sana / e de nos mals nus delivra, / e les diables jetta fors / des homes kis eurent es cors. / Plusurs bachelers me portérent / e par devant lui m’amenérent; / cum il me vit par devant sei, / si aveit gran pité de mei: / il me dit que mon lit ostasse, / sanez estoie, si alasse. (ed. PARIS – BOS 1885, p. 18, vv. 545-560);

e nell’Anonimo:

Adunc dist il: «Jeo ay esté / enfers en mun lit languissans, / e jui pendant trente e uit anz; si esteye jeo chescun jur / e en langur e en dolor, / e mult de genz devez passérent par moy, e Jhesu Crist suérent / e autres malades asez, / e tuit sunt de part lui sanez. / Une gefne gent me portérent / e devant lui me amenérent. / May veant Jhesu out merci / de moi, e j’estoie gari; / Si me dist il: “Sus vos levez / e vostre lit od vus portez.” / E meytenant d’elec alay, /

mun lit oveke moy portay.» (ed. PARIS – BOS 1885, pp. 158-159, vv. 558-583).

Manca nel nostro testo occitano il riferimento alle pregresse guarigioni attribuite a Cristo (descritte anche come forme di esorcismi) e la conduzione del paralitico per mezzo di una barella. Anche in questo caso, ritorna la vicinanza col ms. C (cfr. apparato Tischendorf, p. 333), che scorcia drasticamente il passo. L'allusione al *lectulo*, però, rimane come elemento isolato (e di non immediata comprensione, se non fosse per la fonte e per le parallele traduzioni galloromanze) giusto alla fine del racconto, quando il paralitico, ormai guarito grazie alle parole magiche di Gesù, dice: «e pris mon liegz / et aniey m'en am gran deliegz» (vv. 631-632) – e si noti che in C l'allusione è pur presente: «tuli *grabatum* meum et ambulavi» (mio il corsivo). In *Sens e razos* è assente anche il riferimento alla mercé di Cristo, certo implicita ma non lessicalizzata.

La storia non è affatto originale: si ritrova anche nel *NT*, sia in Marco sia in Matteo, i quali citano l'episodio di Cafarnao in cui viene portato a Gesù un paralitico su di un lettino. In particolare nel *Nouveau Testament de Lyon*, con ogni probabilità conosciuto dal nostro autore-traduttore, si legge:

Et outra vegada intrec en Cafarnaum seguentre alcantz dias. Et es auzit que e la maiso era, et ajustero se mouti enaissi que no i cabia ni a la porta, e parlava az els la paraula. E vengro portantz a lui .i. home que avia palazi, que de catre era portatz. E cum no-l pogro presentar a lui per la cumpanha, descobriro lo tet on era, et, obert lo tet, messero deso[tz] lo leit en que lo malautes jazia. E cum vi Jesu la fe de lor, dix al malaute: Fils, perdonat te so tei pecat. Quar enan aqui li alcantz dels escrivas sezentz e cosiran en lors cors: Co parla aquest enaissi? Escarnix! Qui pot perdonar pecatz si no sols Deus? Eissa ora conoc Jesu de Sanh Esperit aco que aissi cosiravan entre lor, e dix a lor: Per que cosiratz aisso e vostres cors? Qu'es pus leus causa a dire al malaute: “Perdonat te so tei pecat”, o dire: “Leva sus, e pren to leit, e vai”? Que sapiatz que lo Fil de l'home a poder en terra de perdonar pecatz. E dix al malaute: A tu dic: Leva sus, e pren to leit e vai t'en e la tua maiso. Et eissa ora se levec, e pres so leit, et anec s'en denant totz, enaissi que s'en meravillero toti, et onravan Deu, e dizian: Que mais no vim aital maravilha. (Mar, 2,1-12, in *Rialto*);

e ancora:

E pujantz Jesu e la naveta, traspasec e venc e la ciutat. E vec vos que aportero a lui .i. home que avia palalisi el leit jazent. E vi Jesu la fe de lor, e dix al malaute: Fils ajas fe, perdonat te so tei pecat. E tals n'i ac dels escrivas dix[e]ro entre lor: Aquest escarnis. E co vi Jesu los cossiers de lor, e dix: Per que cossiratz mals e vostres cors? Que es pus leus causa a dire, “Perdonat te so tei pecat”, o dire, “Leva sus e vai”? Per aisso, que sapiatz que-l Fil de l'home a poder en terra de perdonar pecatz, e dix al malaute: Leva sus e pren to leit, e vai en ta maiso. E levec sus [et] anec s'en e sa maiso. E viro las cumpanhas, et agro paor, e glorifiquero Deu que dec aital poder als homes. (Mat, 9,1-8, in *Rialto*).

Ma l'*Evangelium Nicodemi* si indebita anche con la storia del paralitico di Betesda raccontata da *Giovanni* 5,1-18, dove torna il riferimento ai trent'otto anni

di malattia pregressa: per la versione provenzale, cfr. *Nouveau Testament de Lyon*, *Joh. 5:5*: «Mais era aqui us hom que avia .xxxviii. ans estat malautes» (e si noti la presenza di «en la soa enfermeta» in *NTP* ed «en enfermetat» in *NTP*).

Per rivolgere a proprio vantaggio la storia raccontata, i Giudei invitano Pilato a domandare al testimone il giorno in cui avvenne la *guerizo*. La risposta viene offerta direttamente (vv. 638-640) – senza che il governatore romano rivolga concretamente la domanda – e mostra un'ulteriore lezione in comune con **ABC**, che aggiungono al laconico *Sabbatum*: «fuit quando (om. **C**) me Iesus (om. **AB**) fecit sanum». Gli appellativi di Cristo, poi, sono tutti originali di *Sens e razos*. Altrettanto peculiare è la successiva risposta dei Giudei *trachor*, che invece di porre una domanda retorica a Pilato («Dicunt Iudaei Nonne sic docuimus quia in sabbato curat et daemones expellit?»), si rivolgono a Gesù tacciandolo di blasfemia. Si noti, in particolare, l'impiego del termine *escumergatz* (v. 643), che richiama molto da vicino l'accusa degli 'scribi' in Marco e Matteo del *Nouveau Testament de Lyon*: cfr. *supra*, «Escarnix!» ed «escarnis».

Altre storie di guarigione vengono relazionate ai vv. 645-662, che riprendono e traducono il § 2 del sesto capitolo del 'Vangelo di Nicodemo':

Et alius quidam Iudaeus exsiliens dixit Caecus natus sum, vocem audiebam et neminem videbam. Et transeunte Iesu clamavi voce magna Miserere mei, fili David. Et misertus est mei et posuit manus suas super oculos meos, et vidi statim. Et alius Iudaeus exsiliens dixit Gibberosus eram, et erexit me verbo. Et alius dixit Leprosus eram, et sanavit me verbo. (TISCHENDORF 1853, pp. 334-335)

Il primo a parlare è un cieco, che racconta di aver sentito Gesù passare per strada e di aver invocato la sua grazia affinché gli facesse ottenere la vista. *Sens e razos* omette la precisazione «vocem audiebam», conservata invece da Chrétien («mès la voiz des home oi», v. 572) e dall'Anonimo («une voyz avoye j'oy», v. 596). Anche l'uso dell'imperfetto, *era cex*, è peculiare del poemetto occitano, e sarebbe da implicare alla lezione di **ABCD^a** «Caecus eram», in concorrenza con le forme verbali composte di **D^b** e **D^c**, «natus sum» e «natus fui», la prima delle quali accolta nell'*editio princeps* e poi nella *vulgata* critica. Così, in linea con i ms. della redazione A dell'*Evangelium Nicodemi*, anche le versioni anglo-normanne presentano un passato composto: «Jo fui nez cius» (Chrétien, v. 571); «estoe esvegle né» (Anonimo, v. 594). Risulta interessante l'evoluzione dei vv. 648-650: l'uso della proposizione temporale a cui si lega poi l'agnizione uditiva del cieco – quindi il grido disperato – suggerisce un allineamento con il codice **D^a** di Tischendorf (o meglio con un affine un po' più scorciato), dove si legge: «et cum transisset Iesus, audivi turbam praetereuntem et interrogavi Quid esset; et dixerunt mihi quia Iesus transiret». La richiesta del cieco in *Sens e razos* si arricchisce con una relativa sulle azioni salvifiche di Cristo (e che richiama retoricamente l'oggetto di cui si sta parlando) e con due ottative asindetice che sottolineano il tipo di intervento che dovrebbe essere effettuato (cfr. vv. 652-654). Ancora una volta è ravvisabile una relazione 'a distanza' con **D^a**, che contiene «et stans iussit me adduci ad se et dixit mihi Quid vis? e dixi Domine, ut videam». È interessante anche la presenza di *Domine*, che fa eco all'appellativo *Senhor* del v. 651. Il poema occitano omette «et misertus est mei», conservato dall'Anonimo francese

(«E si out il de moy mercis», v. 602) ma non da Chrétien. Infine, la locuzione *sals e sas* del v. 656 è da ricondurre probabilmente alla lezione di AC «statim sanus factus sum». La storia del cieco dalla nascita è da collegare al racconto di *Giovanni* 9,1-7, che ricorda come Gesù guarisce il pover' uomo mettendogli sugli occhi dell'argilla formata con la terra su cui ha sputato. L'imposizione delle mani e l'effetto taumaturgico che ne deriva ricordano piuttosto (anche se con l'omissione del riferimento alla 'saliva') la storia di *Marco* 8,22-26 sul cieco di Betsaida, mentre l'impianto narrativo è da riferire a *Marco* 10,46-52, sul mendicante di Gerico, dove si legge:

Et vengro en Gerico; et isse[n]tz lui de Gerico e sos decipols e tropas cumpanhas, lo filh [de] Timei, Bartimeus lo cex, sezia lo[n]c la via, memdigantz. Lo quals cum auzic que Jesu de Nazere es, comences a dire, cridantz: Fil de David, Jesu, misericordia ajas de mi. E menasavan li mouti que cales. Mais el majorment mout cridava: Fil de Davi, Jesu, misericordia ajas de mi. Et estec Jesu, e mandec lo apelar; et apelero lo cec, e dizian li: Sias de bo cor, leva sus, que apela te. Lo quals, gitada sa vestimenta, de sautz venc a Jesu. E respos Jesu, e dix li: Quin vols que fasa a tu? Mas lo cex dix li: Maestre, que veia. E Jesu dix li: Vai, ta fes te fa salv, et eissa ora vi. E seguia lo e la via. (dal *Nouveau Testament de Lyon*, in *Rialto*).

Come segnala Suchier, tra i vv. 656 e 657 deve essere intervenuto un guasto: una lacuna che ha causato la perdita della dichiarativa che avrebbe introdotto il discorso diretto del *gibos*. Manca, in effetti, la traduzione di «Et alius Iudaeus exsiliens dixit» (ma in **ABC**: «Item alius Iudaeus (**C om.**) currens coram Pilato et populo ait», preservata nelle due versioni antico-francesi: «Uns autres des Judeus lor dist: / “Clops estoie, tut sein me fist.» (trad. di Chrétien, vv. 579-580); «Puis un altre Jeu avant vint / e dist: “Maladie me tint / ke jeo estoie tuit contret, / e Jhesu tuit seyn me ad fait; / par un sul mot ke il me dist, / tuit ensi garir il me fist.» (trad. anonima, vv. 606-611).

Al racconto dello 'storpio' fa seguito quello di un lebbroso (vv. 659-662). Anche in questo breve lacerto l'originalità dell'autore-traduttore di *Sens e razos* si concretizza nel ricorso a forme di riverenza nei confronti di Cristo, definito qui *lo filh del creator*, e alla scelta di introdurre la *dossor* come mezzo guaritore, in luogo del *verbo* latino (similmente a quanto avviene al v. 658, dove *verbo* viene reso con *vertutz*). Questo parallelismo permette di constatare che le qualità miracolose di Cristo, translitterate in occitano come 'dolcezza' e 'virtù' – che è naturalmente 'virtù guaritrice' – si attuano implicitamente attraverso il *verbum*; 'parola' che torna nella traduzione dell'Anonimo, «Puis vint avant un hom leprus, / e si ad il dit de Jhesus: / “Par un mot de sa volenté / de la lepre m'ad delivré.”» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 160, vv. 612-615). La guarigione del lebbroso si ritrova nei Vangeli sinottici: *Matteo* 8,1-4; *Marco* 1,40-45; *Luca* 5,12-16.

*

621-622. Collegandosi logicamente alle parole precedentemente proferite da Nicodemo, il primo testimone delle azioni miracolose di Cristo richiama l'attenzione di Pilato attraverso due sintagmi verbali quasi sinonimici. L'accostamento dei verbi *escotar* ed *entendre*, però, suggerisce un gusto retorico

che lascia intravedere un approfondimento nel grado di ascolto dell'uditore: così, se *escota me* (con l'uso del pronome) ha un senso più vago, 'ascoltami', nell'espressione *enten que ieu dic* (con la relativa che focalizza sull'oggetto del racconto che si sta per intraprendere) *entendre* – verbo polisemico e dal campo semantico molto esteso – assume il significato di 'prestare attenzione' (cfr. *SW* III:53-60, s.v. *entendre*, n. 2 «anhören, Gehör leihen», quindi n. 5 «verstehen, auffassen»), ovvero predisporre l'animo affinché si accolga il senso delle parole che verranno pronunciate.

623. Il verbo *estar* è retto sia dall'ausiliare essere che, come in questo caso, da avere: cfr. JENSEN 1994, § 462.

626. Si noti il procedimento di accumulazione verbale (con termini afferenti allo stesso campo semantico) che contraddistingue l'*usus* del nostro autore-traduttore. Se *corre* ha un preciso valore (*PD*, s.v.: «courir»), più difficile è individuare il significato specifico di *sautar* e *salir*, i cui spettri semantici spesso coincidono. Così *sautar* può significare 'saltare, lanciarsi, uscire', e ugualmente *salir*. Fermo restando il gusto dell'autore per le dittologie sinonimiche, è possibile in questo caso intravedere un *climax* ascendente volto a definire in modo patetico l'impossibilità del paralitico di fare alcun movimento, dal più semplice al più complesso. Se così fosse, il testimone non poteva uscire dal letto (cfr. v. 625), quindi neanche 'alzarsi per camminare' (*sautar*), correre o addirittura 'scappare' (*salir*). È interessante notare che tutti i termini qui impiegati richiamano l'orizzonte cavalleresco della guerra e del bottino: *sautar* e *salir* possono significare 'lanciarsi (contro qualcuno), precipitarsi, andare in guerra', mentre *corre* può essere glossato come «parcourir (un pays) pour faire du botin» (*PD*). Cfr. anche *LR*, V:140, s.v. *salir* e V:141, s.v. *sautar*. Probabilmente la lezione dei *sirventes* politici o dei *romans* o delle *chansons de geste* agiva ancora – come ricordo vivo – sulla mente del nostro traduttore.

627. L'espressione *far sa(n) e sal* può essere resa in italiano con 'guarire'. Da notare l'uso alquanto cristallizzato della locuzione *sa(n) e sal* (o anche *sal e san*), che ricorre più volte in sede di rima all'interno del poema: cfr. v. 656, «de manten vi, sals e sas». Si ritrova generalmente nei testi di natura religiosa, proprio per esprimere il processo di avvenuta guarigione o risanamento: cfr. ad es. la citazione della *Vida de Sant Honorat*, «Tornan s'en san e salv» (in *LR*, V:144-145, s.v. *salv*).

631. *guaritz*: nonostante il verbo presenti anche un'accezione secolare – con il significato di 'guarire' caratteristico del lessico cortese – qui la connotazione semantica è più quella di 'salvare, scampare', di prevalente impiego in contesti di carattere morale-religioso. Cfr. GAY-CROSIER 1971, p. 60. — *liegz* è, come al v. 625, 'letto'. Forse per una lacuna intervenuta nella tradizione o per una incapacità di sintesi e ricucitura da parte del traduttore occitano, il senso del secondo emistichio, *e pris mon liegz*, non sarebbe comprensibile se non fosse confrontato con la fonte latina: «tuli grabatum meum», dove *grabatum* è sinonimo di *lectulo* (impiegato poco prima nell'*Evangelium Nicodemi*). Cfr. anche l'introduzione a <8> *EN 6*.

632. *deliegz*, deverbale di *deleitar* (derivato dal latino volgare *delectare*, frequentativo del classico *deligere*) appartiene al vocabolario della gioia e del piacere, ma presenta un tasso di utilizzo basso nella lirica trobadorica, ove è solitamente adottato in contesti amorosi per alludere al godimento fisico: cfr.

GUIDA 2002, p. 60. Naturalmente, nel contesto religioso di *Sens e razos*, il termine ha una valenza più generica e vaga.

635. *cora* è una particella interrogativa con valore temporale: cfr. JENSEN 1994, § 831, p. 355.

636. Il sostantivo *guerizo* richiama il termine *guiren*. Per le due radici, molto prossime, e il confronto tra i rispettivi campi semantici cfr. FEW XVII, s.v. WARJAN (> *guarir*), pp. 526 ss., e WERJAN, WAIRJAN (> *guiren*), pp. 563 ss. Entrambi i significati sono sfumati, e spesso coincidono e si confondono: nel contesto didattico-moraleggiante possono significare ‘salvezza’ ma anche ‘guarigione’, e i due significati, quello ‘religioso’ e quello ‘laico’ possono sovrapporsi senza escludersi a vicenda. Si veda anche ASPERTI 1990, p. 471, n. al v. 28, dove *guirensa* vale «garanzia contro la morte, salvezza», ma a volte quasi «cura, rimedio». Cfr. la presenza di *salutz* al v. 638.

637. Per il valore modale-temporale dell’avverbio *tostz* rimando a Guida 2002, p. 121, dove si legge che esso può «esprimere più l’idea dell’immediatezza quella del breve lasso di tempo, della facilità con cui la cosa comunicata avrebbe potuto essere appresa». Cfr. anche il rinvio a LINDVALL 1971, p. 73 ss., il quale ha messo in luce come *tost* fosse inizialmente un avverbio di maniera e che il suo impiego generalizzato in senso temporale sia posteriore al XIII secolo.

439. Per l’appellativo di Gesù, *salvayre*, cfr. *Vangeli Occitani dell’Infanzia*, red. P¹, vv. 1837-38: «car rey e Dieu e filh e payre / suy verament e ver salvayre», dove compare sempre in rima con *payre* e in un contesto quasi trinitario; e ugualmente i vv. 1235-37: «e say qu’ell la ti sanara, / quar aquell es del mont salvayres / e salvara los filz e-ls payres». Si noti che anche in *Sens e razos* l’appellativo compare proprio in un contesto in cui si parla di ‘salvezza, guarigione’ e ‘salute’.

641. *trachor* è plurale di *tracher*, forma nominale alternativa a *traitor* (o *trahidor*), cfr. LR. V:397. Nei VOI si ritrova la forma *trasgetador*, resa come ‘ciarlatano, imbrogliatore’ (documentato in LR, III:471 e SW, VIII:386), nella dittologia «trasgetador et enganair», usata però dai Giudei contro il bambino Gesù. Qui, invece, Cristo viene definito per bocca dei suoi accusatori *escumeratz* (v. 643).

644. *gardar* assume qui il significato principale di ‘osservare’, ma con la sfumatura metaforica di ‘rispettare’.

652. L’espressione *gitar de perilh* può essere resa come ‘liberare dal pericolo, allontanare dal male’ (cfr. LR, IV:519, s.v. *peril*): ‘male’ inteso non solo come sofferenza fisica ma anche come limite morale. Il termine si trova già in Guglielmo di Poitiers, *Pos de chantar m’es pres talenz*: «laisserai in guerra mon filh, / en gran paor et en perilh» (BdT 183.10, vv. 6-7), e in rima con *filh*. La probabile specializzazione religiosa sarebbe poi testimoniata dal ricorso in opere come il *Lucidari*.

653. Non è da escludere che qui *plazer* vada inteso come «Dienst» (SW, VI:373-375, s.v., n.3), con allusione al ‘servizio’ offerto da Cristo per liberare il cieco dalla sua malattia. In tal caso – attraverso reminiscenze trobadoriche – l’atto di Gesù, che è un atto di *merce*, è assimilabile al comportamento di *midons*. Cfr. Elias Cairel, *Per mantener joi e chant e solatz*: «C’a tal dompna sui del tot comandatz / et autreitatz per far tot son plazer» (BdT 133.8, vv. 25-26).

654. *puesca*: nel ms. la lezione è un po' illeggibile, ma si intravede dopo la *u* il tratto della *e*. Meno chiaro, ma facilmente desumibile il nesso *-sc-* con la sibilante allungata.

655-656. Si noti il gioco consonantico modellato sulla *s*, in particolare nei secondi stichi dei due versi: *si mes sas mas* (qui accentuato dalla 'continuità' della nasale sorda) e *sals e sas*. Evidente, poi, l'equivocità della quasi-rima tra *sas* del v. 655 ('sue') e *sas* del v. successivo ('sano').

⟨9⟩ EN 7

Il processo prosegue con il racconto di una donna soggetta a un'emorragia di lunga durata e guarita dalla 'virtù' di Cristo. Alla testimonianza della *femna* fa seguito la precisazione dei Giudei secondo cui non è consentito a una donna di testimoniare. I vv. 663-676 traducono il Capitolo 7 dell'*Evangelium Nicodemi*:

Item et mulier quaedam Veronica nomine a longe clamavit praesidi Fluens sanguine eram ab annis duodecim, et tetigi fimbriam vestimenti eius, et statim fluxus sanguinis mei stetit. Dicunt Iudaei Legem habemus mulierem ad testimonium non venire. (TISCHENDORF 1853, p. 335)

In *Sens e razos* non compare il *nomen proprium* della donna, presente di contro nelle versioni antico-francesi: *Veronica*. Il personaggio femminile non viene nominato neanche nel *NT*, dove, nei Sinottici, si ritrova la storia dell'emorroissa: *Mc.* 5,25-29; *Mt.* 9,20-22; *Lc.* 8,43-44. Il Vangelo di Nicodemo è dunque l'apocrifo che ci consegna il nome della donna (nel vangelo greco troviamo Βερνίκη o Βερώνικη). Seppure qui non se ne faccia cenno, *Veronica* è, secondo la tradizione cristiana – per quanto non chiaramente documentata – la donna che assistendo alla Passione e vedendo il volto di Cristo sporco di sudore e sangue, lo deterse con un panno di lino sul quale sarebbe rimasta l'importa del viso di Gesù. L'assonanza del *nomen* latino con *vera icon* 'vera immagine' generò la leggenda, molto diffusa nel Medioevo, della "Vera icona", della "Veronica", adattandosi efficacemente con la tradizione cristiana sul volto di Cristo (cfr. *Veronica* in *Treccani.it*; *St. Veronica* in *CE*; PASTOUREAU 2005, p. 8). Nel testo occitano, però, pare essere preservato il riferimento alla lontananza relativa della donna rispetto alla sede del tribunale: il movimento che lei compie (*avan se trays*), associato al fatto che 'parla' *el palays*, traduce liberamente l'affermazione latina *a longe clamavit praesidi* (e non è da escludere che dietro l'ipermetria del v. 664 si celi in realtà un travisamento più importante: cfr. *infra*). Tale precisazione manca nella versione francese di Chrétien, un po' vaga («Une femme, Veronica, / lur dist coment il la sana / d'un mal k'out eu longement, / par tucher a sun vestement.», cfr. PARIS – BOS 1885, p. 19, vv. 583-586), nonostante conservi il riferimento al tocco della veste; mentre è in parte presente nella traduzione anonima: «E puis après avant ala / une feme (Veronica / fu nomée) e ad haut crié: / "Jeo ay duzze années esté / de flux de sanc par trop grevée. / ... / Jeo li tuchey sa vesteure / e jeo fu seyngne sanz demure."» (PARIS – BOS 1885, p. 160, vv. 616-623). Originali di *Sens e razos* i vv. 665-666, in cui si sottolinea la meravigliosità della storia che la donna si appresta a testimoniare. Altrettanto peculiare la cifra numerica di *Trenta e .v. ans* in contrasto con la fonte latina («ab annis duodecim»), ripresa anche

dall'Anonimo francese, e tramandata dagli stessi Vangeli Sinottici. L'autore-traduttore mantiene, poi, il termine latino della 'malattia' definendola *fluxus sanguinis*, in accordo con i codici **AB** di Tischendorf: «fluxum sanguinis», mentre **C** legge «profluvio sanguinis». Il fatto che nella traduzione occitana manchi l'accento al tocco della veste e che si faccia riferimento diretto alla guarigione, lascia intravedere un accordo con **AC**, dove manca «et tangem fimbriam vestimenti eius» e si legge direttamente *et statim sana facta sum*.

La frase pronunciata dagli ebrei (vv. 674-676) reinterpreta la fonte latina, da cui riprende il richiamo alla 'Legge' (in *Sens e razos*, «el testamen», più affine ad **ABC**, «In lege»). Al v. 675, il confronto tra *femna* e *hom* potrebbe nascere da una lettura innovativa di **C**, che aggiunge a fine capitolo, dopo *venire*, «nisi solum virum». Chrétien volgarizzava così: «Li Judeu responent en haut: / “Cist testimonies rien ne valt; / femme nel deit mie porter, / ço poez en la lai truver.”» (PARIS – BOS 1885, p. 19, vv. 587-590); l'Anonimo invece: «Le Jeus dient: “Avum usage / e ley ke femme en testmoynage / a nul fer ne poet pas venir / e nos ne la devum oir.”» (PARIS – BOS 1885, p.160, vv. 624-627).

*

663. Per l'identificazione della *femna* con Veronica e per la questione del binomio occitano Veronica-Marta rimando all'introduzione letteraria a <9> **EN 7** (v. *supra*).

664. Il *palays* 'palazzo' (*LR*, IV:399, s.v. *palai*) è metonimia per 'Palazzo di Giustizia', quindi sinonimo di *parlamen*, di tribunale, qui rappresentato dal Palazzo di Erode nel quale si immagina inscenato il processo contro Gesù.

665-666. Il vocativo (*Senhors*), seguito dalla seconda persona plurale del congiuntivo esortativo, struttura uno stilema proprio della *performance* orale usato per attirare l'attenzione degli ascoltatori. Il racconto che la *femna* si appresta a relazionare – definito per sineddoche con l'uso plurale di *novellas...bellas* – è così 'bello' (*a maravilhas*, leggendo i vv. 1547-1548: «auzen totz comto las novellas / que a maravilhas foro bellas») che non è possibile averne ascoltato un altro talmente meraviglioso. Per l'uso di *novella(s)* (qui anche con sfumatura tecnica di 'novella, racconto') e per il suo ricorso nella 'poetica del meraviglioso' propria di *Sens e razos*, rinvio a COLLURA 2014a.

668-669. Da notare la tautologia participio-oggetto, comunque in variazione: *malauta-efermetatz*. Nel vocabolo *efermetatz* 'malattia, infermità' (*LR*, III:315, s.v. *efermetat*), il nesso *-nf-* si riduce ad *-f-*. Il distico ricalca il modello offerto dai vv. 623-624. Quanto al nome della malattia, viene conservato il calco latino della fonte, *fluxus sanguinis*, per definire l'emorragia continua della donna.

671. Cfr. v. 658, «Crist mi sanetz per sa vertutz», che giustificerebbe l'intervento correttivo proposto da Suchier: v. *infra*, nota filologica.

673. In linea con l'atteggiamento antisemitico dell'autore-traduttore, ancora una volta i capi ebrei ostili a Gesù vengono definiti spregiativamente *trefa(n)*, «trompeur, perfide, moqueur, railleur» (*LR*, V:409, s.v. *trefas*). Vocabolo provenzale (presente anche nelle lingue iberoromanze e poi passato a vari dialetti italo-romanzi, come il napoletano *trafàno*, cfr. *DEI* V:3851), trae origine dall'ebraico *terefa*: v. *REW* 8662. Il termine è usato, sempre in chiave anti-religiosa, dal trovatore Gavaudan nella sua canzone di crociata, *Senhors, per los nostres peccatz* (*BdT* 174.10), per definire i musulmani andalusi e arabi contro cui

la cristianità è invitata a scagliarsi: «per que manda-l reys de Marroc / qu'ab totz los reys de Crestias / se combatra ab sos trefas / Andolozitz et Arabitz / contra la fe de Crist garnitz» (ed. GUIDA 1979, p. 264, vv. 5-9).

675. L'espressione *femna nom pren hom*, letteralmente 'una donna non prende un uomo', traslata sul piano di una comparazione può essere resa come 'una donna non eguaglia un uomo', *per guiren*, ovvero 'in qualità di testimone'. Il senso è quello della fonte latina: una femmina non ha la facoltà di testimoniare.

676. *Testamen*, col senso primo di 'testamento', ossia 'lascito di testimonianze', in ambito teologico identifica la Legge religiosa, il 'Testamento': cfr. *LR*, V:356, s.v. *testament*, con citazioni dalla *Vida de Sant Honorat* e da *Lo libre de vicis et de vertutz*. Per la subalternità della donna ebrea come testimone, rinvio ad AZEEM 1996.

⟨10⟩ EN 8

I vv. 677-684 di *Sens e razos* volgarizzano parzialmente e in modo peculiare il *Caput VIII* dell'apocrifo latino:

Et alii quidam, multitudo virorum ac mulierum, clamaverunt dicentes Iste homo propheta est, et daemonia illi subiecta sunt. Dicit Pilatus ad illos qui dixerunt Daemonia illi subiecta sunt, Et magistri vestri quare ei subiecti non sunt? Dicunt Pilato Nescimus. Alii autem dixerunt Pilato quia Lazarum mortuum suscitavit post quatrimum de monumento. Audiens haec praeses tremefactus dixit ad omnem multitudinem Iudaeorum Quid vultis effundere sanguinem innocentem? (TISCHENDORF 1853, pp. 335-336)

Il testo occitano si allontana dalla *vulgata* critica di Tischendorf in diversi punti. Innanzitutto il discorso diretto della *moltitudo virorum et mulierum* (nel poema si parla genericamente di *Ganre...d'autres*) viene reso dal nostro traduttore attraverso una completiva con *que* retta da *affermero*; manca la resa di «et daemonia illi subiecta sunt», quindi la domanda di Pilato e la successiva risposta del popolo. Probabilmente l'omissione è dovuta a una lettura errata del testo propria della redazione B dell'*Evangelium Nicodemi* e testimoniata dai codici **ABC**, i quali eliminano «Dicit Pilatus... sunt» per omoteleuto e (alterando *vestri* in *nostri*) collegano «Et (*om* in **AB**) magistri nostri quare ei subiecti non sunt (**C** non subiiciuntur ei)» alla frase pronunciata dall'«altra gente». Ugualmente i tre codici non leggono «Dicunt Pilato Nescimus». Siamo in presenza di un altro passo in cui *Sens e razos* si indebita macroscopicamente con la redazione B dell'apocrifo. L'estratto prosegue con la storia di Lazzaro; ancora una volta il traduttore occitano scorcia la fonte latina e dimostra un indebitamento con *EN/B*: al v. 683, *apres quart dia* si accorda con **AC**, «post quartum diem», o con **B**, «post IIII dies». Manca, infine, la descrizione della 'paura' di Pilato e la conseguente domanda retorica. Diverso l'atteggiamento dei volgarizzatori anglo-normanni: Chrétien e soprattutto l'Anonimo restano fedeli al dettato latino. Una nota peculiare della prima delle versioni antico-francesi è l'accenno alle *sorurs* di Lazzaro (felici per la resurrezione del fratello, cfr. PARIS – BOS 1885, p. 19, v. 602) che – seppur emerso in un ambiente traduttorio diverso da quello linguadociano entro cui collocare *Sens e razos* – apporta comunque una prova in

più all'ipotesi proposta per giustificare l'omissione del nome di Veronica al v. 663 di <9> EN 7.

*

679. Per l'uso sia maschile che femminile del termine *propheta* rinvio alla nota al v. 284.

680. L'espressione *dir cauza aperta* ha funzione prolettica e allude a quanto viene proferito dagli 'altri testimoni' sulla storia della resurrezione di Lazzaro: possiamo tradurla come 'raccontare un evento noto'. La *cauza* in oggetto viene ripresa dall'oggettiva del v. 682, mentre *aperta*, in accordo con il sostantivo femminile, vale «évident» (LR, II:103, s.v. *apert*). Non è da escludere un uso avverbiale dell'aggettivo femminile.

684. *pudia*: da *pudir*, 'puzzare' (LR, IV:663, s.v.). Il riferimento al cattivo odore del sepolcro di Lazzaro è originale del testo occitano e richiama quel tipico atteggiamento di crudo realismo proprio del nostro autore-traduttore.

<11> EN 9

Dopo le testimonianze sulle meravigliose azioni di Cristo, Ponzio Pilato richiama Nicodemo e i dodici testimoni favorevoli a Cristo per confrontarsi con loro sull'azione da adottare nei confronti del 'maestro'. Pilato è intimidito dall'astio rumoroso e dal furore dei Giudei, ma i seguaci di Cristo lasciano a lui la scelta e la responsabilità delle sue azioni. Il governatore, così, rivolgendosi ai *juzieus escumergatz*, fa un ultimo tentativo per scagionare e liberare l'imputato ricordando la prassi del *privilegium paschale*: durante la Pasqua ebraica Roma condonava la liberazione di almeno un prigioniero. L'alternativa proposta dal romano è tra Barabba, un omicida, e Cristo; ma alla domanda «cal voles qu'ieu laysse d'amdos?», i Giudei non hanno dubbi: richiedono la liberazione di Barabba e la condanna di Gesù, il cui rilascio avrebbe costituito un sovvertimento del potere di Cesare. Il prefetto di Giudea diventa quasi vittima di un ricatto deontologico da parte dei sacerdoti ebrei. I vv. 685-720, così, traducono il § 1 del Capitolo 9 degli *Acta Pilati*:

Et convocans Pilatus Nicodemum et duodecim viros qui dixerunt quoniam non est natus ex fornicatione, dicit ad eos Quid faciam, quoniam seditio fit in populo? Dicunt ei Nos nescimus; ipsi videant. Iterum Pilatus convocans omnem multitudinem Iudaeorum dixit Scitis quia vobis consuetudo est per diem azymorum ut dimittam vobis unum vinctum. Habeo unum insignem vinctum in carcere homicidam qui dicitur Barabbas, et Iesum qui dicitur Christus, in quo nullam causam mortis invenio. Quem vultis ut dimittam vobis? Clamaverunt autem omnes dicentes Barabbam dimitte nobis. Dicit eis Pilatus Quid ergo faciam de Iesu qui dicitur Christus? Dicunt omnes Crucifigatur. Iterum dixerunt Iudaei Non es amicus Caesaris si hunc dimittis, quia dixit se filium dei esse et regem: ni forte vis hunc esse regem et non Caesarem. (TISCHENDORF 1853, pp. 336-337)

I .xii. *guirens* sono «qui dixerunt quoniam non est natus ex fornicatione», nonostante l'informazione non sia resa dal nostro traduttore, il quale aggiunge la precisazione sulla stima di Nicodemo da parte di Pilato (v. 688). Sul versante antico-francese, sia Chrétien sia l'Anonimo non mancano di tradurre la relativa. È importante notare che i codici latini **ABC** omettono la porzione testuale corrispondente ai vv. 685-780 del poema occitano: *Sens e razos* – che, come abbiamo appurato, presenta molte assonanze con **ABC** – si indebita, quindi, con un ramo della redazione B dell'*Evangelium Nicodemi* costituito da una famiglia di testimoni più completi e meno scorciati dei codici usati da Tischendorf. Tra questi testimoni, segnalo il ms. 3 del Monastero di Vallbona de las Monjas (che siglo **V**). Le domande e la constatazione di Pilato contenute ai vv. 689-694 aggiungono note peculiari e realistiche alla laconica questione latina «Quid faciam, quoniam seditio fit in populo?». Innanzitutto è da notare il passaggio dalla persona singolare latina (*faciam*) al plurale occitano (*farem* e poi *aucirem*) che dimostra l'accentuazione di un'empatia tra la scelta che è tenuto a fare il governatore romano e lo stato d'animo dei discepoli di Cristo; un simile atteggiamento si riscontra nella traduzione di Chrétien: «demanda lur: “Ke ferum nus / de cels ki estrivent vers vus?”» (PARIS – BOS 1885, p. 20, vv. 609-610). Anche la risposta dei 'dodici' e di Nicodemo mostra elementi di originalità: i vv. 696 e 698 non trovano riscontro nella fonte, mentre il v. 697 associa *Vos* (Pilato) – il cui riferimento manca nell'apocrifo latino – e *ill* (i Giudei miscredenti), quasi a controbilanciare l'uso della seconda persona plurale dei vv. 689-690. Il v. 698, «Que semenas, recullieres», riprende un proverbio che avrà grande eco nella cultura cristiana e che trae origine da *Gal* 6,8, «Quae enim seminaverit homo, haec et metet». Nel *NLT* leggiamo: «Quar aquelas causas que hom semenara, aquestas meissonara». Venendo alla *costuma d'esta festa* a cui accenna Pilato (vv. 701-702), si fa riferimento alla celebrazione della Pasqua ebraica e alle sue usanze (cfr. *supra*). In effetti la *vulgata* latina parla esplicitamente di *diem azymorum*, ovvero 'giorno degli azzimi'; ugualmente l'Anonimo accenna «ad la custume ke jeo dey / au jur de voz principautez» (PARIS – BOS 1885, p. 161, vv. 659-660: dove *principautez* è glossato come «dies azymorum; *principales fêtes*» a p. 234), mentre resta vago anche Chrétien: «Dunc a Pilates apelé / le pople, si ad demandé / de la custume k'il aveient / k'a lur feste delivereient / un de cels k'il aveient pris» (*ibid.*, p. 20, vv. 614-617). I Canonici parlano del cosiddetto *privilegium paschale* (si vedano *Mc.* 15,6; *Mt.* 27,15; *Lc.* 23,17; *Gv.* 18,39) ma nonostante ricerche sull'argomento non è stata mai trovata attestazione di questa 'usanza' in nessuna fonte esterna ai Vangeli; in particolare, nulla riferisce Giuseppe Flavio, storico ebreo del I sec. d.C. (cfr. MACCOBY 1973, pp. 19 e 163). È comunque noto che l'*abolitio paschalis*, e l'amnistia che ne conseguiva, appartenessero al diritto consuetudinario ebraico e che progressivamente venne accolta e normativizzata nel *Codex theodosianus*: cfr. BLINZLER 1966, p. 287; BOVE 1999, p. 203 ss.; COHN 2000, p. 206 ss.; VENTRELLA MANCINI 2012, pp. 127-130. In ogni caso, la scelta ebraica di fare di Barabba il beneficiario del *privilegium* sortisce l'effetto di discolpare ulteriormente i Romani e di far ricadere la responsabilità della Passione ancor più pesantemente sugli Ebrei. Sul piano della resa testuale, da quanto si evince dal confronto con la *vulgata* di Tischendorf, per i vv. 701-708 *Sens e razos* segue abbastanza fedelmente il modello latino: manca «in quo nullam caussam mortis invenio» – riferito a Cristo – , sostituito dall'appunto 'spaziale' *es davan*

vos (v. 707); la presenza del partitivo *d'amdos* (v. 708) si ricollega alla tradizione latina che conserva *ex his duobus* (come **D**^a, ma anche **V** per la redazione B). L'indebitamento con un affine di **V** è dimostrato poco oltre, subito dopo la seconda domanda che Pilato rivolge ai Giudei (v. 711). Stando al testo di Tischendorf, *Sens e razos* omette «Dicunt omnes Crucifigatur» e traduce direttamente «Iterum dixerunt Iudaei Non es amicus Caesaris si hunc dimittis, quia dixit se filium dei esse et regem: ni forte vis hunc esse regem et non Caesarem». Tale atteggiamento si giustifica proprio leggendo **V**, dove si constata la medesima esclusione: «Dicit eis Pilatus. Quid ergo faciam de Ihesu qui dicitur Christus. Responderunt Iudei. Non es amicus Cesaris si hunc dimittis.».

Il § 2 del *Caput IX* viene tradotto ai vv. 721-760. Nella *vulgata* latina si legge:

Tunc repletus furore Pilatus dixit ad eos Semper gens vestra seditiosa fuit, et qui pro vobis fuerunt, contrarii eis fuistis. Responderunt Iudaei Qui sunt pro nobis? Dicit eis Pilatus Deus vester qui eripuit vos de dura servitute Egyptiorum, et eduxit vos ex Egypto per mare sicut per aridam terram, et in eremo cibavit vos manna et coturnice, et eduxit vobis de petra aquam et potavit vos, et legem dedit vobis: et in his omnibus irritastis deum vestrum, et quaesivistis vobis vitulum fusilem deum. Et exacerbastis deum vestrum, et voluit vos occidere: et deprecatus est Moyses pro vobis ut non moreremini. Et nunc dicitis quia regem odio. (TISCHENDORF 1853, pp. 337-338)

Il testo occitano rende il modello con diversi elementi di originalità. È proprio di *Sens e razos* il ricorso all'espressione cristallizzata *vos n'aves tortz* (v. 722), così come l'iperbole creata dall'accostamento di *tensoniers* ed *evejós* (attribuiti a *Baros*) per la resa di *Semper gens vestra seditiosa fuit*; mentre *trebalhos* rende il latino *contrarii*. Una certa affinità è ravvisabile con la traduzione anglo-normanna di Chrétien: «Pilates respundi par ire: / “Jol sai bien, e sil vus os dire, / ke pleins estes de tricherie / e de traisun e d'envie; / tuz jurz fustes feluns e chiens / vers celui ki vus fist tuz bens.”» (PARIS – BOS 1885, p. 20, vv. 635-640). I vv. 725-726 tràditi da **P** mostrano un'incoerenza strutturale e semantica che lascia intravedere la presenza di un errore di tradizione (si veda oltre la nota filologica relativa): ciò nonostante, il secondo verso del distico pare essere un tocco originale del traduttore provenzale (Suchier mette a testo: «A totz essem dieus vos perdo»), mentre la presenza di *totz jorn* nel primo fa eco al *semper* conservato da **V**. *Sens e razos* aggiunge l'informazione sullo stato d'animo dei Giudei (*iratz*) e il contenuto dei vv. 728 e 730, e argomenta in modo più complesso la risposta alla provocazione del governatore romano: così, la domanda retorica «Qui sunt pro nobis?» si trasforma nella convinta affermazione *anc mal nos notz fezem / a luyn home, se non decssem*. I vv. 733-760, messi in bocca a Pilato, relazionano la meravigliosa storia della liberazione degli ebrei dalla schiavitù egiziana. La rievocazione è forte, concreta e si ricollega in modo funzionale al contesto in cui ha luogo l'azione scenica. Non bisogna dimenticare che il processo di Cristo avviene proprio nella settimana degli azzimi, durante la festa rievocativa della Pasqua ebraica. Così le parole del governatore romano acquistano maggiore pregnanza e simbolicità: il racconto nel racconto costituisce un vero e proprio *exemplum* nel quale ci si fa portavoce di un'istanza di “tutela della memoria”. La storia è quella dell'*Esodo*. Non stupisce dunque che Pilato ‘occitano’ si riferisca al

Deus vester come *nostrae Senhor* (v. 735), inserendosi a pieno titolo nella comunità dei credenti: sembra proprio che il volgarizzatore di *Sens e razos* accolga entro un'aura benevola la figura del prefetto di Giudea, facendone cadere le responsabilità al Processo ed accentuando, piuttosto, la vena antiebraica dell'apocrifo latino. Non è comunque da escludere che *nostrae* sia un facile errore per *vostre*. Ad ogni modo, è possibile che in questa prospettiva abbiano giocato un ruolo significativo le tradizioni posteriori e le leggende tardive su Pilato, che fin da Tertulliano è descritto come un esempio di resistenza contro i Giudei in merito alla condanna di Cristo: «*Pilatus et ipse iam pro sua conscientia christianus*» (*Apolog.* 21). Sulle leggende medievali di Pilato e sul ciclo di Pilato e gli apocrifi, rinvio a GRAF 2002; alla figura di Ponzio Pilato nella cultura medievale è stato dedicato recentemente un *Colloque* al *Collège de France* (Paris, 16 novembre 2010) organizzato da Carlo Ossola e da studiosi del settore (e i cui Atti sono in corso di pubblicazione), tra cui evidenzio l'intervento di Francesco ZAMBON, *Pilate et le Graal. Le personnage de Ponce Pilate de l'“Évangile de Nicodème” ou “Joseph d'Arimatee” de Robert de Boron*, sull'influenza esercitata dalla fortuna del 'Vangelo di Nicodemo' nel successo romanzo e romanzesco di Pilato (e cfr. anche DI NONO 2009). L'autore-traduttore occitano non fa diretto riferimento alla *servitute Egyptiorum* né all'*Egypto*, ma l'allusione alla cattività passa dalla figura originale del *Farao* (v. 736), da cui il Dio cristiano libera il 'popolo eletto' permettendone l'attraversamento della *Mar Roja*. **V** pare in questo punto un po' lacunoso (manca il riferimento al mare: «*Deus vester qui de servitute dura. eduxit vos sicut per aridam terram*»), mentre **D^a** è l'unico tra i testimoni di Tischendorf a conservare il dettaglio del colore vermiglio delle acque, «*transduxit per mare rubrum*», preservato anche nella traduzione di Chrétien («*e ki par mi la ruge mer / vos fist tuz delivres passer*», ed. PARIS – BOS 1885, p. 21, vv. 647-648). La miracolosa sopravvivenza nel *dezert* è descritta in *Sens e razos* con maggiore dovizia di particolari: si accenna alla durata dell'eremitaggio (vv. 739-740) e alla mancanza di tormenti e sofferenze (vv. 741-744): gli uomini non patiscono né la fame né la sete; originale il riferimento alle *vestis* che non si usurano; viene poi mantenuta l'allusione alla *manna* (dove si rintraccia un'interessante paragone con il 'miele', cfr. nota al v. 746) ma manca quella alla *coturnice*; quanto all'episodio dello stilaggio dell'acqua, è plausibile l'influenza di Chrétien, «*de la dure pére jeta / l'éwe dunt vos resazia*» (PARIS – BOS 1885, p. 21, vv. 653-654), ravvisabile anche nell'uso, poco oltre (v. 751), del verbo *gurpir* (Chrétien usa *guerpir*). Rispetto alla fonte latina *Sens e razos* inverte il riferimento alla 'legge' con l'allusione al 'vitello d'oro' (ai vv. 749-750: cfr. *Esodo* 32), quindi allunga e approfondisce la frase latina «*Et nunc dicitis quia regem odio*» ai vv. 757-760 suggerendo un parallelismo tra la solidarietà di Pilato nei confronti dei Giudei e la storica benevolenza di Dio.

I vv. 761-774 proseguono senza soluzione di continuità rispetto ai precedenti la ripresa del nono capitolo dell'*Evangelium Nicodemi*, di cui volgarizzano il § 3:

Et exsurgens de tribunali voluit exire foras. Clamaverunt autem Iudaei et dixerunt ei Regem scimus Caesarem et non Iesum. Nam et magi munera ei obtulerunt sicut regi; et audiens Herodes a magis quia rex natus est, voluit occidere eum. Hoc autem cognito pater eius Ioseph tulit eum et matrem eius,

et fugierunt in Egyptum; audiensque Herodes perdidit infantes Iudaeorum
qui nati sunt in Bethleem. (TISCHENDORF 1853, p. 338)

La ripresa di questo breve brano è genericamente fedele seppur entro il taglio innovativo e originale proposto dal traduttore provenzale. Manca il riferimento topico al *tribunal* dal quale Pilato accenna di allontanarsi; si segnala l'introduzione del *climax* con accumulazione di termini (*per senhor, per rey ni per emperador*) in luogo del laconico *et non Iesum*. I vv. 767-770 riferiscono la storia dei tre Re Magi (definiti semplicemente *reys*) con la precisazione dei doni portati all'infante Gesù: *aur et ences et mirra* per il semplice *munera* della fonte latina. Il racconto è riportato in *Mt.* 2,1-12. Nel *NTL* si legge: «Cum fo matz Jesu en Bethlem Jude els dias de Hero lo reig, vec vos li encantadors vengro d'Orient en Jerusalem», e oltre «Et intrero e la maiso, e trobero l'efant ab Maria sa maire; e gitantz, adorerò lo; et ubertz lors tesours, presenterò li dos: aur, esses, e mirra». L'avvenimento dell'Epifania è relazionato puntigliosamente nei *VOI*, che devono aver condizionato il nostro autore-traduttore nella riproposizione del numero dei Magi (v. *tres reys*; anche se non è da escludere una suggestione dal volgarizzamento di Chrétien, «de Jesu ne savum nus rien, / fors tant ke li trai rei portérent / offrende a lui e presentérent.», cfr. PARIS – BOS 1885, p. 21 , vv. 672-674). È interessante che rispetto alla fonte latina, dove compare il termine *magi*, la tradizione romanza esemplata da *Sens e razos* (ma anche da Chrétien e dall'Anonimo, «des treis reis», *ibid.* p. 163, v. 721) faccia leva sulla 'regalità' dei tre, piuttosto che sulla loro sapienza astrologico-sacerdotale. Per la storia dei 'magi' nell'immaginario medievale, cfr. CENTINI 1997. Ai vv. 771-774 viene rievocata la fuga in Egitto a causa della persecuzione di Erode: il fatto era già stato accennato ai vv. 315-320. Il racconto non è particolarmente sviluppato, eppure alcuni elementi sono spia della consueta vicinanza di *Sens e razos* con la redazione B dell'*EN*, esemplata – data l'omissione in *ABC* – da *V*. A differenza della *vulgata*, dove Giuseppe prende «eum et matrem eius» per poi fuggire, nel poema occitano sono i due genitori (*sieu paren*, v. 772) a mettere in salvo Gesù, come si legge anche nel manoscritto di Vallbona: «hoc autem cognito Iosep pater eius et mater eius tulerunt illum et fugerunt in Egiptum». Innovativa la resa generica *en autre luoc* per l'Egitto'. Al v. 774, la proposizione *es aychi escrigz* potrebbe rinviare alla fonte primaria del poema, l'*Evangelium Nicodemi* (ma anche, genericamente, agli scritti noti al nostro traduttore e riguardanti la 'Strage degli innocenti'), oppure – ricollegandosi a *co avem digz* – potrebbe costituire un collegamento intratestuale con il v. 319: «pueys s'en fugi – be o sabem – / en Egipte ab sos parens».

Appresa la notizia dai Giudei, Pilato ne ha molta paura: domanda impaurito se in effetti sia Gesù l'indiretto responsabile della strage perpetrata da Erode, quindi si fa portare dell'acqua per deresponsabilizzarsi simbolicamente per la condanna che pronuncerà. La colpa ricadrà interamente sul popolo ebraico. I vv. 775-792 traducono il § 4 del *Caput IX*:

Audiens Pilatus verba haec timuit. Et facto silentio in populo, qui clamabant,
dixit Pilatus Ergo hic est quem quaerebat Herodes? Dicut ei Hic est. Et
accipiens aquam Pilatus lavit manus suas coram populo dicens Innocens ego

sum a sanguine iusti huius: vos videritis. Iterum clamaverunt Iudaei dicentes
Sanguine eius super nos et super filios nostros. (TISCHENDORF 1853, pp.
338-339)

Anche in questo caso il traduttore si concede alcune licenze e si indebita con la redazione B. Al v. 777, *mays* fa eco a *magis* di **V**; *Sens e razos* omette «Et facto silentio in populo, qui clamabant»; la domanda pronunciata dal governatore (vv. 778-779) non corrisponde esattamente alla corrispondente latina, «Ergo hic est quem quaerebat Herodes?», dove si evidenzia piuttosto l'atto del 'cercare', bensì – ricordando ancora una volta l'uccisione degli *efans* – pare ricollegarsi alla conclusione del § 3 (cfr. *supra*: «audiensque Herodes perdidit infantes Iudaeorum qui nati sunt in Bethleem»): è possibile che in qualche testimone manoscritto quest'ultima frase fosse reiterata, eppure in **V** (alquanto vicino alla fonte del nostro poema) ciò non avviene. A questo punto la traduzione di Chrétien inserisce una digressione sul 'rinvio a giudizio' di Cristo sotto Erode, re di Giudea (Paris – Bos 1885, pp. 22-23, vv. 694-726). Nella fonte latina ritroviamo tale parentesi diegetica in **D^c**, probabilmente mutuata dai racconti canonici (*Lc.* 23,7-11); anche la redazione greca medievale la conserva: cfr. CRAVERI 2005³, pp. 336-337. A partire dal v. 781, è nuovamente possibile il confronto con i codici **ABC** di Tischendorf che riprendono la narrazione a partire da «Et accipiens aquam». Il lavaggio delle mani da parte di Pilato (vv. 781-782) è testimoniato da Matteo, così come la processione d'innocenza e la completa colpevolizzazione dei giudei (v. *Mt.* 27,24-25): nel *NTL* leggiamo «Ma vi Pilatz que re no·l profeitava, mas majorment era fait gabs; pres aiga, lavec sas mas davant lo poble, e dizia: Eu so no·nozentz del sanc d'aquest just. Vos o veiretz. Mais respondentz totz lo pobles, e dix: Lo sanc de lui sia sobre nos e sobre nostres fils». Originale la resa della frase latina *vos videritis*, che diventa nel poema provenzale *de vos autres er dampnamens* (v. 786), mentre manca la traduzione di «et super filios nostros» (ma si veda, *supra*, commento ai vv. 493-498). La pericope dei vv. 789-792 non trova riscontro nell'*Evangelium Nicodemi*. Suchier, non riuscendo a spiegare la presenza della *couplet* conclusiva, decide di congetturare il seguente distico sulla scia del cominciamento del § 5 del Capitolo (cfr. *infra*): «retrayre la cortina fes / Pilatz, c'om Jhesu Crist vezes» (SUCHIER 1883, p. 23, versi non numerati dopo il v. 790); e in nota scrive: «Nach 790 schaltet die Hs. zwei Verse ein, welche die Spalte c des CX. Blattes beginnen: *una ues perdo el mes sanc / don so escoloritz e blanc*. Die Verse gehören offenbar gar nicht in das Ev. Nicodemi hinein». Al di là della liceità semantica di inserire questi versi nel dettato del poema, credo comunque che la prassi sia giustificabile nel complesso dell'atteggiamento traduttivo del nostro autore, che non esita a infarcire il suo volgarizzamento con elementi personali (tratti possibilmente da altri 'scritti': cfr. v. 790) che, come in questo caso, evidenziano una criticità antiggiudaica. Il senso del passo sarebbe oltretutto perspicuo: dopo aver gridato «Lo cieus sanc sia sobre nos!», gli ebrei si ritrovano soggetti a una pena – la perdita costante del proprio sangue – che è subitanea espiazione della propria colpa. È più sensato, inoltre, che il nuovo paragrafo cominci al v. 793 in corrispondenza di un'iniziale rubricata di modulo maggiore.

Il nono capitolo del ‘Vangelo di Nicodemo’ termina con un quinto paragrafo dedicato alla sentenza di crocifissione pronunciata da Pilato. In Tischendorf si legge:

Tunc iussit Pilatus velum solvi, et dixit ad Iesum Gens tua increpavit te tanquam regem: ideoque decrevi primum flagellari te propter statuta imperatorum, et tunc crucifigi in cruce. (TISCHENDORF 1853, p. 339)

Sens e razos non segue però, la *vulgata* latina: da qui anche la forzatura della lettura di Suchier, che tenta di correggere i vv. 791-792 (cfr. *supra*) proprio sulla base della lezione di **C** accolta da Tischendorf, «Tunc iussit Pilatus velum solvi»; per la procedura della ‘tenda’ al processo, rinvio a CRAVERI 2005³, p. 313, n. 4. Tornando al testo, i vv. 793-799 nei quali Pilato ordina ai Giudei di condurre Gesù (definito *vostre rey*) per pronunciarne la *sentencia*, riecheggiano la lezione latina di **V** (affine per certi versi a **D^c**): «Tunc Pilatus iussit solvere illum et duci ante tribunal suum ubi sedebat, et prosecutus est hiis verbis dicens adversus Ihesum Sententia tua hic est». Nel testo occitano, l’ordine dato agli ebrei viene esplicitato, in modo originale, attraverso il discorso diretto del procuratore di Giudea. L’enfasi data alla *pietatz*, oltre il tono sommesso e l’ulteriore precisazione per cui Pilato ritiene Gesù innocente, contribuiscono fino all’ultimo a scagionare il romano dalle responsabilità delle proprie azioni. In funzione della ‘regalità’ di Cristo, Pilato, *segon los uzes primayrals* (che rende fedelmente il corrispettivo latino di **V**, *secundum statuta priorum patrum*), decide di sottoporlo prima alla flagellazione, quindi alla crocifissione. Al v. 806, *pueys en apres* traduce liberamente *deinde* di **V** (piuttosto che *tunc* di **C** e della *vulgata*). I vv. 807-808, sui due ‘compagni’ della crocifissione di Cristo, non trovano riscontro nell’edizione di Tischendorf – ma il riferimento si ritrova poco dopo, all’inizio del *Caput X* (v. *infra*); eppure nell’apparato critico leggiamo: «*et tunc crucifigi in cruce cum C* (sed vide initium cap. X)... ad graeca vero nostra proxime accedit **ed^{pr}** *deinde allevari in cruce in loco ubi tentus es, et duos malignos tecum, quorum nomina sunt haec Dysmas et Gestas*». Simile l’atteggiamento di **D^a**, **D^b** e **D^c**. Come più volte riscontrato, **V** conserva una lezione molto vicina alla fonte di *Sens e razos*: è presente l’accenno ai ladroni ma, come nel poema occitano, non ne vengono esplicitati i nomi, «*deinde allevari in cruce in loco quo duo teneant maligni*». Sul versante antico-francese Chrétien omette la pericope sul *velum*: anche qui Pilato fa condurre Gesù al suo cospetto per pronunciarne la condanna (cfr. il parallelo *pur aresuner*); è presente il riferimento ai due ladroni, «*Dous laruns i out en present / ki orent itel jugement: / li uns erta apellez Dismas / e li altres ert diz Gestas*» (PARIS – BOS 1885, p. 24, vv. 747-750), e viene inoltre aggiunta un’informazione sul luogo in cui avverrà la crocifissione, «*li munz Calvaires et nomez*» (p. 24, v. 746).

*

685. L’andamento diegetico del testo è scandito dall’uso costante di congiunzioni temporali che rendono fluida la concatenazione degli eventi, senza alcuna soluzione di continuità: a inizio di capitolo troviamo *Seguentre aysso*; al v. 691 compare *pueyssas* (v. *infra*).

690. *Pueyssas* è in origine congiunzione temporale dal significato di ‘in seguito’ (LR, IV:558). Nonostante questa sfumatura temporale permanga (come suggerisce il ricorso del futuro *en* al v. 693), il termine si carica anche di un valore causale.
692. Per l’espressione *estrenho lur dens* rimando alla nota ai vv. 607-608.
693. *brutzde* designa lo scompiglio, il ‘rumore’ non solo metaforico ma anche concreto che Pilato creerebbe se lasciasse libero Gesù. Possibilmente la componente realistica del rumore è generata anche dallo ‘stridere dei denti’ (cfr. v. precedente). Per la liceità della forma trådita da **P** rimando alla nota relativa nella sezione filologica del commento (v. *infra*).
694. *escapar vieus ne sas*, letteralmente ‘scappare vivo e sano’, può essere reso in italiano come ‘uscirne sano e salvo’; *vieus ne sas* è dunque locuzione alternativa a *sa e sal* del v. 627 e a *sals e sas* del v. 656. La presenza della congiunzione copulativa *ne* (per l’usuale *ni*) forse potrebbe derivare da un’originaria *e*: nell’incertezza manteniamo la lezione del manoscritto. Quanto al congiuntivo *escapa*: da *escapar*, ‘scampare’ dunque ‘uscire incolume’, cfr. LR, II:305.
696. *con o fares*, nella risposta dei discepoli di Cristo, ricalca e modifica la domanda di Pilato al v. 689. — Che i verbi di percezione come *vezer* ricoprano in antico occitano uno specchio semantico molto vasto è cosa nota. Si noti il gioco equivoco creato dal verbo: qui significa ‘constatare’, mentre al v. successivo assume il senso di ‘valutare’.
698. L’espressione *Que semenas, recullires* è proverbiale e deriva, come spesso avviene per questa tipologia di aforismi, dal bagaglio religioso della *Bibbia*: v. *supra*, commento introduttivo a <11> EN 9. Ontologicamente associata a un orizzonte metaforico agreste, se ne ritrovano alcuni esempi paralleli nel LR, V:192, s.v. *semenar*: la citazione di dubbia attribuzione a Giraut de Bornelh, *Tals gen prezich’ e sermona*, «Tals semena ben e gen / so blat que no-l meissona» (BdT 242.77, vv. 15-16), testo di natura religiosa; un estratto dalla cosiddetta *Traduzione di Beda*, «Qui petit semena, petit met» (BNF, ms. fr. 1747, f. 66); da una canzone di Uc Brunet (ma che Raynouard attribuiva ad Arnaut Daniel), *Ab plazer recep et acuelh*, «Qui gaug semena, plazer cuelh» (BdT 450.1, v. 9).
- 701-702. Per *costuma*, ‘usanza, abitudine’ (LR, II:502), in antico occitano esiste la forma tanto maschile (*costum*) quanto femminile; si fa riferimento al *privilegium paschalis*, per cui rimando *supra* al commento storico-letterario. Quanto alla *festa*, si tratta del *festum azymorum*, ossia la settimana della ‘Pasqua’ ebraica.
708. *amdos*: il lessema è l’esito morfologico della combinazione tra i lemmi *ambo* e *duo*, che nella flessione segue il caso del numerale (JENSEN 1986, § 164, pp. 52-53). L’aggettivo numerale (qui si tratta in realtà di un pronome) è collocato normalmente prima del nome cui si riferisce: in questo caso la posposizione è dovuta a ragione d’enfasi. Cfr. JENSEN 1994, § 833, p. 357.
717. Dato il contesto (cfr. *layssas anar* al v. 714) l’espressione *trayre a vida* (qui con anastrofe per questioni rimiche) significa ‘lasciare vivere’.
719. *baylia*: con il dimostrativo *esta* individua qualcosa di concreto e tangibile, il ‘pretorato di Giudea’. Per *baylia* cfr. LR, II:170, s.v. *bailia*. Il termine richiama il sostantivo *bayles* del v. 93 (cfr. *supra*). — *tener* assume il significato di ‘mantenere, possedere’, ‘gestire’ (SW, VIII:148). Interessante il gioco semantico con il verso successivo, in cui la locuzione *tenga sa via* (letteralmente ‘segua la sua strada’) è traducibile come ‘vada per la sua strada’, ‘vada per i fatti suoi’.

721. L'avverbio di tempo *Ar* reitera quello del v. 709, scandendo l'iter cronologico degli avvenimenti relazionati durante il Processo; cfr. anche nota al v. 685. — Si noti l'allitterazione dell'affricata di fine parola, *-tz*, che dona al verso un andamento cadenzato. Dato il tono polemico di Pilato dei versi successivi, *iratz* pare assumere un senso più vicino alla sua base etimologica: vale 'irato' (PD).

723. La dittologia *tensoniers et evejos* definisce polemicamente uno degli aspetti negativi di cui vengono tacciati gli esponenti giudaici. *Tensoniers* vale 'polemici' (fautori di *mala tenson*), quindi 'litigiosi' (cfr. anche la vicinanza con *trebalhos* al v. successivo): cfr. LR, V:345, con la citazione del v. di *Sens e razos*. *Evejos* è aggettivo polisenso che, *iuxta* BRUNO 1996, p. 200: «ha perduto in area gallo-romanza quella parte del campo semantico, riguardante l'animosità nei confronti di chi possiede la cosa desiderata, che il lat. *invidia* comprendeva». Il termine, che qui significa 'invidiosi, gelosi' (SW, III:101) o forse anche 'orgogliosi', assume una particolare accezione nel vocabolario cortese: Guida notava che l'attributo è quasi sempre adoperato in posizione rimica e sollecitava «sistematiche e approfondite ricognizioni al fine di chiarire le ragioni ideologiche e culturali [...] della ripresa di certi rimanti e termini-chiave» (cfr. GUIDA 2002, pp. 156-157; e GUIDA 1983, pp. 90-91). È interessante notare che nella lirica trobadorica *envejos* erano soprattutto i *lauzengiers*, i 'maldicenti' che contrastano l'amante cortese.

724. *trebalhos*: «tracassier, pénible, turbulent, difficile», cfr. LR,V:392, dove Raynouard cita e traduce il v. del 'Vangelo di Nicodemo occitano'. Nel linguaggio religioso *trebalh* è 'fatica', mentre il verbo *trabalhar* significa 'tormentare, affaticare' (cfr. *Glossario al Lucidari*, in SILVAGGI 2010): i *trebalhos* sono dunque 'coloro che tormentano', con un significato affine a *tensonier* del v. precedente.

725. La preposizione *vas* esprime qui un'opposizione di natura ostile, che la assimila al significato di *contra* (JENSEN 1994, § 718).

727. Per l'aggettivo sostantivato *trachor*, qui accompagnato da *iratz* come qualifica per i Giudei, cfr. note ai vv. 87 e 641.

728. La locuzione *aqui meteys*, costituita dall'avverbio di luogo e dal dimostrativo d'identità *eis* (o *meteis*), possiede valore temporale e indica l'immediatezza con cui avviene l'azione: JENSEN 1986, § 415, p. 139.

730. Il participio aggettivale *irascutz* con suffisso incoativo riecheggia l'attributo *iratz* del v. 727, enfatizzandone il significato. Probabilmente il traduttore avverte che i Giudei, già 'adirati', aumentano e approfondiscono questo loro sentimento di ostilità. Per *irascere* cfr. LR, III:574.

734. *per atrazagz*: cfr. nota al v. 324.

737. Come evidenza Levy (SW, V:370), Raynouard non glossa *naveg né navegi*, 'vascello, nave'.

738. *destregz*, nella costruzione col verbo *esser* e il dativo di svantaggio (*y fos... destregz*), assume il significato di 'tormento, sofferenza' (PD, s,v, *destrech*). Nel termine è soggiacente l'idea materiale di "stretta", "costrizione fisica", ma è implicita quella componente psicologica che nasconde «un état d'accablement douloureux et de souffrance inquiète dont l'ampleur peut conduire à la démesure ou à la déraison» (LAVIS 1972, p. 299).

740. *affans*, qui in dittologia con *mal*, è un lessema ricorrente (soprattutto come rimante) nella lingua occitana dei trovatori per descrivere uno stato di inquietudine e di tormento psico-fisico. Si veda Albert, *Gaucelm Faidit, eu vos*

deman: «ni hom non pot ges gran valor / aver ses pena e ses affan» (*BdT* 16.16 = 167.25, vv. 35-36, nell'edizione SANGUINETI 2012). Si incontra raramente nella lirica antiofrancesese.

741-744. Come si accennava nell'introduzione a <11> *EN 9* il passo è originale e attribuibile all'inventiva del nostro traduttore. In linea con quanto relazionato nella fonte latina (quindi tradotto ai vv. 745-748), l'autore di *Sens e razos* sottolinea e anticipa quella possibilità di mangiare e bere nel deserto che il popolo ebraico ebbe per intercessione divina. La pericope attinge al vocabolario agreste e materiale. I verbi *arar* e *semenar* (quest'ultimo già all'interno di un'espressione proverbiale al v. 698) si completano a vicenda nell'*iter* della semina (per *arar* cfr. *LR*, II:109) e il loro accostamento, sempre in relazione al 'deserto' (ma con un senso certo differente), lo si trova già nel sermone versificato di Peire Cardenal, *Predicator*: «C'aitan si pert / qui en dezert / semena fromen ses arar» (*BdT* 335.42, vv. 49-51). Non è improbabile che il nostro autore-traduttore pensasse al passo del trovatore alverniate. — Il verbo *sufrir* (v. 742) ha in questo verso, come spesso in ant. prov., funzioni transitive ed è seguito, secondo prassi, da un termine che costituisce l'oggetto della sofferenza. Per la dittologia *ni fam ni setz* in relazione al *topos* del *dezert* (v. 739) dopo la liberazione *de Farao* (v. 736), è interessante il riscontro antifrastico con Peire d'Alvernhe, *Deus, vera vida, verais*, dove «lo regn'on hom set ni fam / ni freg non a ni esmay» (*BdT* 323.16, vv. 24-25) in qualche modo si contrappone al *dezertz* del v. 66, quando il trovatore alverniate riferisce la storia della liberazione dal *farao* (v. 60) e le azioni salvifiche di Mosé. Per il rapporto con PALv, v. anche *infra* la nota ai vv. 745-746. — In relazione alle 'vesti' non usurate (al v. 743, *usar* significa «consommer, consumer», cfr. *LR*, V:453), *entyers* vale 'integre'.

745-746. *manna* è calco dal latino: nella fonte abbiamo «in eremo cibavit vos manna». Termine preservato nelle lingue romanze a partire dal linguaggio biblico, indica in origine il cibo di cui si nutrirono gli ebrei durante la loro permanenza nel deserto (per cui, dunque, non 'soffrirono' *fam*): è glossato da Raynouard in *LR*, IV:147. Secondo *Esodo* 16,16-18 si tratta del 'pane del Signore', ma è soprattutto nella tradizione orale del *Talmud* che si riscontra la maggiore presenza di commenti in merito a questo cibo. Nella Torah la *manna* è paragonata a una pietra di cristallo, al coriandolo bianco e a una frittella cotta nel miele: da qui la sua dolcezza e l'associazione (anche in *Sens e razos*) con il *mel* (v. 746). Con ogni probabilità la notorietà del rapporto *manna-mel* deriva dal canale della liturgia ed entra nell'immaginario culturale già nel XII secolo, da quanto testimonia il *vers* di Peire d'Alvernhe, *Deus, vera vida, verais*: «des als filhs d'Israel / lach e bresca, manna e mel» (*BdT* 323.16, vv. 61-62), canto religioso di penitenza che affronta, tra i vari temi, anche quello della fuga dall'Egitto. Nel *Libre de vicis et de vertutz* (fine XIII sec.) si legge: «La manna qu'es dossa, en que cascus, que ne manjava, trovava aquella sabor et aquella dessor que desirava» (si cita da Raynouard, cfr. *supra*, dove si riscontrano altri esempi dell'impiego [anche figurato] di *manna* nel *corpus* trobadorico: Guilhem de Cabestanh, *Ar vey qu'em vengut als jorns loncs*: «Que-l mals m'es douz e saborius / e-l pauc ben mana don me pais» (*BdT* vv. 53-54); Jaufre Rudel, *Quan lo rius de la fontana*: «Ben es selh pagutz de mana, / qui ren de s'amor gazañha!» [*BdT* 262.5, vv. 20-21]). Le citazioni riportate dimostrano la vitalità del tema della *manna* nell'orizzonte lirico occitano; in particolare, la vicinanza con il *vers* di PALv lascia intravedere la familiarità che il

nostro traduttore doveva avere con le canzoni di natura religiosa e con i trovatori artefici di tali prodotti culturali.

748. La locuzione *senes frachura* significa ‘senza mancanza’, dunque ‘senza alcuna astinenza’: cfr. *LR*, III:380. Per il rapporto *ayga-frachura*, si veda la *Canso de la Crosada* di Guilhem de Tudela, «que per fraitura d’aiga son ab lui acordat» (v. 5677).

749. *escarnir* è verbo di origine germanica (*skirnjan*, cfr. *REW* 7999) in cui il prefisso *es-* è solo un elemento fonetico apparente; sembra comunque legittimo ipotizzare **escarnium* come prodotto intermedio (cfr. BORGHI 1970, p. 58). Nel vocabolario occitanico il termine è impiegato soprattutto nel dominio semantico dell’ironia, in alternativa al verbo *gabari*; nel contesto religioso, soprattutto in riferimento al sarcasmo contro Cristo, è diffusamente utilizzato: si veda anche *NTL*, *Mc.* 2,7 e *Mt.* 9,3 (cfr. *supra*, introduzione a «8» *EN* 6). — Il verbo *layssar* è una parola-chiave del poema occitano e torna più volte in sede rimica (cfr. vv. 701-714 e oltre il v. 756): di volta in volta assume sfumature semantiche differenti in funzione degli agenti e del contesto in cui è utilizzato. Qui individua l’“abbandono” e l’allontanamento degli Ebrei dal loro Dio.

750. Il sintagma nominale *bueu fagz d’aur* traduce il latino «vitulum fusilem»: si allude al famoso ‘vitello d’oro’ e alla conseguente condanna dell’idolatria dell’episodio biblico relazionato nell’*Esodo*.

751. Segnalo l’iperbato dovuto all’intrusione del verbo tra *ley* e la relativa associata. Per *ley* rimando alla nota al v. 117. — *gurpir* significa «abandonner, délaisser» (*LR*, III:516, s.v. *guerpir*). Il termine è usato da Peire Cardenal in alcuni dei suoi testi moraleggianti, tra cui *De selhs qu’avetz el sirventes dich mal*: «S’ieu ai tengut lonc temps lo vostr’ostal, / no·us pessetz pas leu lo·m fassatz gurpir ni de lains vuelha jamais issir» (*BdT* 335.16, vv. 9-11).

752. La locuzione avverbiale *en apertz* si traduce come ‘apertamente, pubblicamente’ (*SW*, I:69-70, n. 5, s.v. *apert*). Richiama le parallele espressioni ai vv. 420 e 680.

756. *laysser* qui significa ‘risparmiare’ e pare sottintendere la presenza del verbo *estar* (v. *LR*, IV:12). Cfr. nota al v. 561.

759. Per *voler mal* nel senso di ‘essere nemico’, si veda JENSEN 1986, § 388, pp. 129-130.

760. *obras*: ‘azioni, opere’ (*LR*, IV:355). Il verso richiama (quasi a mo’ di citazione) il passo proverbiale del “sermon” (definizione di LAVAUD 1957) di Peire Cardenal, *Jhesus Cristz, nostre salvaire*: «Car qui fai deslial obra / segon c’a servit s’atroba» (*BdT* 355.27, vv. 77-78).

762. Il verbo *prendre* costruito con la preposizione *a* seguita da infinito riveste il significato di ‘cominciare, iniziare’ (*SW*, VI:514).

763-766. Rintracciamo l’uso reiterato dell’usitata costruzione *tener per*, traducibile come ‘considerare, ritenere, reputare’ (*SW*, VIII:160): la ricorrenza ai v. 763 e 765 contribuisce ad amplificare il contrasto tra *Cezar* da un lato e *Jhesu* dall’altro. Da notare il gusto per l’accumulazione di termini in *climax* assai caro al nostro traduttore (*senhor, rey, emperador*): strumento retorico utile per accrescere gli aspetti patetici e per dare incisività al dettato che dimostra la consapevolezza stilistica dell’autore del poema oltreché l’influenza anche inconscia della lirica trobadorica. Se è condivisibile l’assunto di MEILLET 1938² secondo cui «tout vocabulaire exprime une civilisation» (II, p. 145), *senhor*, all’interno

dell'elencazione indicante una serie di *status sociales*, evoca bene la realtà sociale e materiale del Medioevo e assume un significato specificamente feudale-vassallatico: può essere tradotto come 'vassallo' o 'governatore'. Quanto all'endiadi *rey ni... emperador*, essa è – forse scontatamente – diffusa nel *corpus* trobadorico: ad es. in Marcabru, *Empeaire*: «Per aqella fe q'eu vos dei, / anc mai emperador ni rei / non agron tal merchat de mei / con vos, e Deus me-n lais jauzir» (*BdT* 293.33, 29-32); in Albertet, *En Peire, dui pro cavallier*: «Car qui sol dir “hoc” e ditz “no”, / s'era reis o empeaire, / sos pretz non pot valer gaire» (*BdT* 16.15 = 322.1, vv. 35-37); o nel componimento *Alecandris fon le plus conquerens*: «Si eu agues aquetz bon fazemens, / mielz m'estera q'als dos emperadors / ni als dos reis, sitot an gran onors» (*BdT* 461.16, vv. 9-11, in PETROSSI 2009, p. 389-393) . Per la rima *senhor-emperator* si veda la *cobla esparsa Destrics e dols q-us qecs me bec*: «E·l dreig di·l q'am a cui teig tort, / pero di·l ch'om e del seignor, / qi puia·l q'un d'emperador» (*BdT* 461.78, vv. 6-8), in PETROSSI 2009, p. 236.

767. Il passo presuppone che *ja* seguito da congiuntivo assuma il significato di 'anche se, sebbene' (*SW*, s.v. *ja*). Per la natura concessiva di *ja*, cfr. anche JENSEN 1994, § 577.

768-770. Sulla storia della venuta dei tre Re Magi, si legga il testo occitano del *Lucidari*: «Lo discipol demanda: E perque volc que los tres reys ly venguissan ufri? Respont lo maistre: Per so car las tres partidas del mont, so es assaber: Assia, Africa e Europa, volc tirar a sy per fe e per esperansa e per bonas obras» (cfr. SILVAGGI 2010, p. 18). Si veda anche il commento introduttivo a <11> *EN 9*. Come presumibile, dalla lettura di *LR*, III:125, s.v. *encens*, risulta che il termine è largamente impiegato in opere di natura edificante o religiosa; lo stesso vale per *mirra*, cfr. *LR*, IV:241, dove ritrovo una citazione dal *Livre de Sydrac* («aur et encens et mirra») e una dal *Breviari d'Amor* («Mirra li presentet Gaspar»).

771. Riscontro in *LR*, IV:300 (s.v. *nassemen*) un uso diffuso del sostantivo *nayssemen* per definire la 'nascita' di Cristo, rispetto a quanto non avvenga con il coradiale *naissensa*. Cfr. a titolo esemplificativo PBremRic, *Pus partit an lo cor En Sordel e 'N Bertrans*: «La testa del cors sans trametray veramen / lay en Iherusalem, on Dieus pres nayssemen» (*BdT* 330.14, vv. 33-34). Diverso il caso di *nativitat* che indica indiscutibilmente la 'natività del Signore'.

772-773. La fuga cui si fa riferimento è quella verso l'Egitto, qui non esplicitato se non attraverso la vaga espressione *en autre luoc*: il passo comunque richiama i vv. 397-399 (da qui la proposizione dichiarativa *co avem digz*)

775. Per *razo* retta dal verbo *auzir*, rinvio alla nota al v. 208.

777. Il verso in struttura comparativa, *mays ho prezetz que dissenan*, letteralmente 'ciò valutò più di [quanto avesse fatto] prima', corrisponderebbe alla pericope latina «verba haec timuit». Procedendo dalla fonte alla traduzione, quindi, si è in grado di dare un giusto peso all' 'apprezzamento' di cui si sta parlando: il traduttore intende dire che Pilato è adesso in grado di valutare la gravità del soggetto che sta processando ("gravità" nel senso etimologico ma anche nel timore che deriva dalla responsabilità di un'eventuale interpretazione errata del personaggio).

781-782. L'azione descritta, il lavaggio delle mani di Pilato, e la successiva affermazione sull'innocenza del governatore romano (vv. 785-786) trovano corrispondenza in *Mt.* 27,24-25 (si veda introduzione a <11> *EN 9*). Al di là del

riscontro biblico, l'*exemplum* di Pilato assume fin dal Medioevo natura proverbiale tanto da divenire uno dei modi più invalsi per rappresentare metaforicamente la 'pulizia della coscienza'. Quale che sia l'interpretazione da darvi, è indubbio che esca fuori un'immagine di Pilato in qualche modo scagionato (anche se non completamente). La medesima situazione, ancor più sviluppata in chiave antiebraica, la si ritrova in un altro apocrifo della Passione, il *Vangelo di Pietro*, che si apre subito dopo l'episodio del lavaggio delle mani (non conservato, ma lo si può intuire dal testo sopravvissuto): «Ma dei Giudei nessuno si lavò le mani: né Erode né alcuno dei suoi giudici. E Pilato, visto che essi non volevano lavarsi, se ne andò» (cito dalla traduzione italiana di CRAVERI 2005³, p. 291).

783. Siamo in presenza della tipica costruzione assoluta con il gerundio del verbo *vezer* e l'accusativo del nome che funge da soggetto del tempo verbale. Come ricorda JENSEN 1986, § 763, p. 257, «The chief semantic purpose of the gerund construction with verbs of perception is to render the notion of somebody witnessing, seeing or hearing, a given event». Nonostante venga scartata la lezione del manoscritto per ragioni metriche (cfr. *infra*, nota filologica), la presenza in **P** della preposizione (*vezen de totas las gens*) non è desueta in questo tipo di costrutto: cfr. JENSEN 1986, § 766, p. 258. — Beninteso *las gens* è da intendersi la complessità della comunità giudaica che ha assistito al Processo contro Cristo.

785-788. L'affermazione di innocenza di Pilato ripropone quasi pedissequamente il distico 493-494, così come la risposta dei giudei corrisponde a quanto si legge al v. 496. — Si noti l'enfasi attribuita all'esclamazione del v. 788 con il ricorso contemporaneo al verbo *criidar* e al sintagma *en auta vos*.

791-792. Il distico risulta a primo acchito emblematico e di problematica lettura, tanto che Suchier preferisce rigettarlo e congetturare *ex novo* altri due versi (cfr. *supra* il commento intraduttivo a <11> EN 9). Nonostante l'allusione alla perdita di sangue a cadenza mensile – con conseguente impallidimento – non faccia in effetti parte del Vangelo di Nicodemo, non trovando alcun riscontro nell'apocrifo latino o greco, abbiamo più volte constatato la licenza poetica che il nostro autore-traduttore si consente. Fermo restando la pertineza della pericope – che continua sulla scia della parola-chiave *sanc* –, bisognerebbe capire se il riferimento venga tratto da qualche fonte specifica (come lascia intendere il v. 790: *aychi co o trobam escrigz*), o se anche l'accento all'*escrigz* sia topico e dunque, in qualche modo, pleonastico. Un'informazione interessante si ritrova nella versione catalana della *Vindicta Salvatoris*, dove si legge: «Car Jesu Crist volch [...] que·ls Juheus que avien de lur temps vingeren aribar a Narbona » (ms. **R**), o ancora « E veiats Nostre Senyor com ho volch ordenar que tots los Jueus qui havien de lur temps anaren en una nau triats » (ms. **C**), dove *aver lo tems* in catalano e in occitano significa 'avere il ciclo mestruale' (v. THIOLIER-MÉJEAN 2012, pp. 81-84). Si alluderebbe, quindi, a una 'strana punizione' che avrebbe interessato gli ebrei a causa del loro tradimento: un castigo divino che trova riscontro in *I Samuele* 5,9 e in *Deuteronomio* 28, 27. — Al di là della *quaestio iuris* sui vv. 791-792, l'immagine dell'impallidimento mediata dall'endiadi *escoloritz e blanc* è senz'altro peculiare e stilisticamente interessante. Cfr. *LR*, II:441, s.v. *escolorir*, dove è presente la citazione dal 'Vangelo di Nicodemo occitano' tradotta da

Raynouard come «Une fois le mois ils perdent sang, de quoi ils sont décolorés et blancs».

796. *sentencia* e *ley* ricoprono uno spettro semantico abbastanza simile, rientrando nella sfera processuale e del diritto. Se l'espressione *dir sentencia* è assimilabile alle parallele locuzioni *dar* (o *donar*) *sentencia*, ossia «das Urtheil sprechen, ein Urtheil fällen» (SW, VII:596, s.v. *sentensa*, ma Levy non fornisce esempi specifici), *ley* vale dunque «ordonnance» (LR, IV:36) o, negativamente, «Busse, strafe» (SW, IV:357-358, n. 4).

797. Per la ricorrenza e la funzione di *vet vos*, si vedano i vv. 281 (con nota al verso) e 645.

798. Sull'uso preposizionale della costruzione assoluta col gerundio di *vezer*, rimando alla nota al v. 783. *l'a razonatz*: cfr. nota al v. 600.

799. L'espressione *prendre a dir* per 'cominciare a parlare', 'iniziare a dire', è diffusa nel testo di *Sens e razos*: la troviamo già ai vv. 372 e 514.

801. La locuzione *dar juzizi* è del tutto assimilabile alla parallela *dar sentencia*, per la quale rimando alla nota al v. 796. Quanto al termine *juzizi*, cfr. anche LR, III:606, s.v. *judici*, dove si riscontra l'interessante informazione – azzeccata per *Sens e razos* – secondo cui il termine, usato assolutamente, contraddistingue «le Jugement dernier». In questo caso si tratta del verdetto contro Cristo, ma è bene ricordare che tale sentenza rappresenta *e negativo* una sorta di prefigurazione del Giudizio cui verrà sottoposto l'intero genere umano. Emblematico in tal senso l'uso della locuzione *senes perdo*, attribuita alla morte di Gesù ma senz'altro più adatta a definire la mancanza di perdono verso coloro che alla fine dei tempi verranno rinnegati senza alcuna possibilità di riscatto per la loro malvagità e blasfemia.

804. *segon los uzes primayrals*: l'espressione rinvierebbe al latino *secundum statuta priorum patrum* (v. *supra*). *Primayrals*, letteralmente 'di prim'ordine, principali' (PD), è aggettivo che potrebbe far riferimento agli 'antichi' oltre che a esponenti importanti della società (cfr. infatti la *vulgata* di Tischendorf: «propter statuta imperatorum»).

806. *pueys en apres*: 'subito dopo'; la giustapposizione dei due avverbi temporali contribuisce a definire il senso dell'immediatezza (vedi v. 822). L'intero sintagma si ritrova ad es. nella *Passione di Santa Margherita*, v. 1521: «puey en apres si l'ant porteron» (ed. MANETTI 2012, p. 112).

807. La preposizione *daus* è forma allotropa di *daves*, *deves* (cfr. LR, V:516 'verso, contro' ma anche 'dalle parti di, a lato di'). Cfr. VOI, p. 274, n. al v. 1049.

◀12▶ EN 10 – La Passione di Cristo

I vv. 809-812 hanno uno statuto testuale particolare. Suchier li ingloba, certo non impropriamente, nel decimo capitolo dell'*EN* (v. SUCHIER 1885, p. 24) nonostante per ragioni codicologiche si potrebbero considerare un'appendice del *Caput IX* di cui costituiscono parte integrante (l'iniziale rubricata si ritrova solamente al v. 813, *Meno*). La funzione che assolvono è quella di traghettare il lettore verso i tormenti cui verrà sottoposto Gesù proprio nella porzione successiva. Quanto alla legittimità della lettura del precedente editore, si veda l'*incipit* dal capitolo 10 della redazione greca medievale (B, o M secondo la nomenclatura di GOUNELLE

2008, p. 8): «Appena da Pilato fu emessa questa sentenza, i Giudei cominciarono a percuotere Gesù, sulla schiena e su tutte le parti del corpo, gli uni con nervi di bue, altri con bastoni, altri con le mani, altri coi piedi» (CRAVERI 2005³, p. 337), che sembra affine al testo occitano; il passo appena citato trova poi maggiore significazione nei versi seguenti (vv. 813-818). Che il confine tra i capitoli 9 e 10 sia labile lo dimostrava già l'introduzione a conclusione del nono (vv. 807-808) della pericope sui 'compagni di croce' di Gesù che, secondo la versione latina, apparterebbe al cominciamento del decimo: cfr. *supra* commento introduttivo a <11>.

Ma vediamo più da vicino la *vulgata* latina opportunamente confrontata con i manoscritti in apparato. I vv. 813-858 dovrebbero corrispondere ai §§ 1-2 del *Caput X*:

Et flagellatum tradidit Iudaeis Iesum ad crucifigendum, et duos latrones cum ipso: unus nomine Dismas et alius nomine Gestas. Et quando venerunt ad locum, exspoliaverunt eum vestimentis suis et praecinxerunt eum linteo et coronam de spinis imposuerunt super caput eius. Similiter et duos latrones suspenderunt cum eo, Dismam a dextris et Gestam a sinistris. Iesus autem dicebat Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt. Et diviserunt sibi vestimenta eius milites. Et stabat populus exspectans: et irridebant eum principes sacerdotum et iudices eorum, intra semetipsos dicentes Alios salvos fecit, nunc se ipsum salvet; si filius dei est, descendat de cruce. Illudebant autem eum milites procidentem ei et acetum cum felle offerentes et dicentes Si tu es rex Iudaeorum, libera te ipsum. Iussit vero Pilatus post sententiam titulum scribi litteris hebraicis graecis et latinis, secundum quod dixerunt Iudaei, Hic est rex Iudaeorum.

Unus autem de suspensis latronibus nomine Gestas dixit ei Si tu es Christus, libera te ipsum et nos. Respondens autem Dismas conturbavit eum dicens Non times nec tu deum, qui in hoc iudicio es? nos enim iuste et digne ea quae gessimus recipimus; hic autem nihil mali fecit. Et dicebat ad Iesum Memento mei, domine, in regno tuo. Dixit autem illi Iesus Amen dico tibi quia hodie mecum eris in paradiso. (TISCHENDORF 1853, pp. 339-341)

Il dettato latino non trova esatto riscontro nella versione occitana. Nessuna informazione rilevante ci offrono le lezioni in apparato. Appurata la peculiarità delle prime *couplets*, che in qualche modo dovrebbero corrispondere alla frase latina «Et flagellatum tradidit Iudaeis Iesum ad crucifigendum» (senza che però venga fatta allusione in *Sens e razos* al ruolo di Pilato nel 'flagellare' Cristo), le battute successive (vv. 813-818) non trovano appiglio nella fonte latina; piuttosto, come accennavo *supra*, sembrano fare eco alla versione greca medievale. Non è da escludere che il nostro autore-traduttore avesse a disposizione un testo interpolato; oppure, l'introduzione di un racconto dettagliato dei tormenti inflitti a Cristo trova spiegazione nella fonte biblica, ma certo infarcita di elementi e vocaboli che richiamano alla mente alcune canzoni religiose trobadoriche (cfr. *infra*). La descrizione dello spogliamento e dell'inconorazione di spine, quindi l'avvicinamento al colle della crocifissione (vv. 819-824), traducono «Et quando venerunt ad locum, exspoliaverunt eum vestimentis suis et praecinxerunt eum linteo et coronam de spinis imposuerunt super caput eius». *Sens e razos* inverte le due fasi (l'arrivo *el luoc* è posposto) e omette il riferimento alla veste lintea. Se però l'*Evangelium Nicodemi* di Tischendorf lascia solamente intendere l'avvenuta

crocifissione di Cristo, l'autore occitano esplica il *turmen* di Gesù riferendone l'innalzamento in croce e aggiungendo il noto particolare dei chiodi (vv. 825-826). Anche la traduzione antico-francese di Chrétien non manca di sottolineare: «cruelment en croiz le pendirent» (p. 24, v. 759); così come l'Anonimo: «E puis il le crucifiérent» (p. 165, v. 770). La porzione testuale che va dal v. 827 al v. 836 è dedicata ai *.ij. layros*. La precisazione sulla bontà dell'uno e sulla malvagità dell'altro (v. 837) – che trova ulteriore giustificazione nei distici successivi – è originale di *Sens e razos*. Il traduttore segue quindi la fonte («Similiter et duos latrones suspenderunt cum eo, Dismam a dextris et Gestam a sinistris»), informandoci sui nomi dei due personaggi e sulla collocazione topografica rispetto alla centralità della croce di Gesù. Il testo provenzale, però, aggiunge dei particolari che sono sviluppati solo dopo nell'apocrifo latino, dove occupano l'intero § 2 («Unus autem... in paradiso»), concentrandoli dunque e sintetizzandoli entro uno spazio più ristretto: Disma, a destra, domanda mercé a Cristo, il quale gli fa dono del Paradiso; a sinistra, invece, Gesta non chiede alcun perdono. L'informazione è riferita direttamente dalla voce dell'autore e viene del tutto meno lo scambio di battute tra i due ladroni. La traduzione occitana pare non seguire alcun codice-base (almeno da quanto si evince dal confronto con i testimoni manoscritti usati da Tischendorf) e si presenta, perciò, completamente originale. Gli autori oitanici, infatti, non presentano un tale atteggiamento libertino, limitandosi a seguire il proprio modello. La relazione dell'*Evangelium Nicodemi* prosegue con l'invocazione di Cristo al padre, a cui viene rivolta una preghiera di perdono a nome dei suoi carnefici: i vv. 837-840 traducono «Jesus autem dicebat Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt». Manca a *Sens e razos* la scena della spartizione dei *vestimenta* e l'allusione al popolo astante e spettatore, e segue, piuttosto, direttamente, la derisione da parte dei *juzieu fel enganador* e dei 'soldati', i quali si prendono gioco di Gesù invitandolo a far mostra dei propri poteri salvifici. L'anafora della congiunzione *Et* nel vangelo latino farebbe pensare alla presenza di un *saut du même au même* nel codice usato dal nostro autore come base per la sua traduzione: da qui l'omissione delle due proposizioni. Venendo al racconto dello scherno, esso si struttura in due sequenze sia nella fonte sia nella traduzione romanza. Non mancano però i signa praecipua. Il nostro poema riunisce nella prima "vignetta" i 'Giudei' (termine generico che dovrebbe corrispondere a *principes sacerdotum et iudices eorum*) con i *cavalier*, i *milites* della seconda cornice latina di dileggio, che in *Sens e razos* vede come protagonista un *malvays glotz*. Le frasi pronunciate dagli uni e dall'altro rispecchiano abbastanza fedelmente il dettato della fonte (così come il rispetto della III p. s. nel primo discorso diretto e della II p. s. nel secondo); manca però nel nostro testo l'accenno al dialogo celato dei giudei, *intra semetipsos*, particolare omesso in alcuni codici, ad es. **D**^a. Se nell'*Evangelium Nicodemi*, poi, i *milites* sono «procidentes ei et acetum cum felle offerentes», nel poema d'oc l'informazione sull'abbeveraggio di Cristo viene posticipata ai vv. 853-856: ancora una volta il traduttore infarcisce il proprio modello con particolari derivati dalle personali letture scritturali (si veda il riferimento all'*esponga* e alla *cana longa*), come lascia intendere la precisazione dei vv. 857-858: cfr. *infra*, nota ai vv. 853-856; ma anche la Redazione greca medievale legge: «Subito accorse uno dei soldati e, presa una spugna, la inzuppò di fiele mescolato ad aceto e, postala su di una canna, diede da bere a Gesù» (CRAVERI 2005³, p. 342). Risulta del tutto

omessa la pericope «Iussit vero Pilatus post sententiam titulum scribi litteris hebraicis graecis et latinis, secundum quod dixerunt Iudaei, Hic est rex Iudaeorum». Prima di quest'ultima frase, alcuni codici latini (**D^aD^bD^c**) insieme all'*editio princeps* aggiungono: *Accipiens autem Longinus miles lanceam aperuit latus eius, et continuo exivit sanguis et aqua*. Tale lezione si conserva nella versione francese di Chrétien, certo imparentata con questo ramo della tradizione latina: «Longis od les autres esteit; / de une lance k'il teneit / el costed destre le ferit: / après le sanc éve en issi» (ed. PARIS – BOS 1885, p. 25, vv. 781-784). In *Sens e razos* l'episodio di Longino è contenuto nel capitolo successivo (v. *infra*, <13>). Bisogna evidenziare che anche il ms. **C** conserva la pericope suddetta, eppure in Tischendorf leggiamo: «Similiter *C* post verba *Iussit vero Pilatus post sententiam* oratione interrupta [...] addit *Et accipiens Long. mil. lanc. et fixit eam in latus eius, et statim exivit s. et aqua*. Sed apparet ea verba non fuisse in textu exempli eius ex quo fluxit codex *C*: hinc ineptum id additamentum omisimus» (TISCHENDORF 1853, p. 340).

*

809. Come di consueto in *Sens e razos*, la narrazione è disseminata di avverbi e congiunzioni temporali che scandiscono l'andamento della storia, rendendone fluido il *continuum* logico-cronologico. Per *a penas*, cfr. anche JENSEN 1986, § 913, p. 314.

809-810. Evidenzio l'uso della rima quasi identica *fenitz:feritz*. Lungi dall'essere un dato banale, l'iterazione di rimanti simili suggerisce una qualità retorico-stilistica del traduttore non indifferente.

811. Il verbo *menar* con *en* pleonastico (come avviene per i verbi di movimento) si ripropone, in attacco fluido, poco dopo, al v. 813, contribuendo a saldare la fine di <11> **EN 9** e il cominciamento vero e proprio di <12> **EN 10**. A differenza però di quanto avviene qui, dove è presente il complemento di moto a luogo figurato (*vas lo turmen*), e dunque *menar* assume il significato di 'condurre', nel caso del v. 813, l'uso assoluto del verbo presuppone un'interpretazione del tipo 'portare via' (cfr. *La passione di santa Margherita*, v. 428, e nota al verso relativa in MANETTI 2012, p. 57).

813-818. Il passo descrive con note di crudo realismo la flegellazione di Cristo; da qui l'uso di verbi concreti come *batre, ferir, estirar, rompre, esquintar, butar, empenher*. La spettacolarità patetica della Passione è efficacemente riprodotta dalla compresenza di tali termini oltre che dall'uso di anafore e ripetizioni (vedi il raddoppiamento di *l'us* e di *l'autre*), che contribuiscono a creare un gioco di parallelismi serrati (vv. 815-816) che si risolvono nell'accumulazione cadenzata e asindetica del v. 817. Se il senso di *ferir* è ben definito ('ferire, colpire'), *estirar, rompre* ed *esquintar* ricoprono un campo semantico più sfumato e risultano accumulati dal loro utilizzo nel contesto del 'vestiario' e dei 'capelli' (con il significato di 'strapparsi [le vesti]', 'tirarsi [i capelli]' come si evince dalle citazioni riprodotte in *LR*, V:365, s.v. *estirar*; *LR*, V:108, s.v. *rompre*; *LR*, III:191, s.v. *esquintar*; e cfr. anche *infra*, v. 902: «sos vestis romp, sos pels estira»). In questo caso, dove l'oggetto verbale è la persona fisica di Gesù, il senso specifico è quello di 'battere' e 'straziare'. Al v. 817, i verbi sinonimici *butar* (*LR*, II:243) ed *empenher* (*SW*, II:387-388) possono essere resi rispettivamente come 'urtare' e

‘spingere’; inoltre, la loro compresenza – per di più ravvicinata a frasi bifide del tipo *l’us... e l’autre* (v. *supra*) – richiama la *faula* di Peire Cardenal, *Una ciutat fo, no sai cals* (BEdT 335.II): «l’us l’enpenh e l’autre lo bota, / el cuia eusir de la rota; / l’uns l’esquinta, l’autre l’atrai / el pren colps e leva e quai» (vv. 41-44). — Al v. 818, *aunimen* significa ‘onta, disonore’ (LR, II:143).

820. *per adymplir la Escriptura*: oltre alla sinalefe, sottolineo l’uso di una frase cristallizzata (non desueta neppure nella fonte latina): anche al v. 857. L’espressione ricorre in altre opere religiose in riferimento all’adempimento delle narrazioni delle Sacre Scritture: si veda, a titolo esemplificativo, *VOI*, versione I, vv. 1356-1359: «Anna, que era prophetissa / que l’escriptura s’aemplissa, / e poynava en Dieu servir / e l’escriptura aemplir» (in GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 229)

822. Per la locuzione temporale, cfr. v. 806. — Torna il verbo *menar*, ‘condurre’, per cui rimando alla nota al v. 811.

825-826. Il sintagma *sus l’an levatz* fa eco al verso precedente, contribuendo a collegare in un *unicum* la narrazione degli eventi.

828. Per la struttura binaria del verso, cfr. nota ai vv. 813-818.

832. *si com la Letra ho despo* è espressione cristallizzata: cfr. anche vv. 60, 70, 862.

833. *lo heretetz*: il verbo *heretar* ha qui azione causativa e significa «faire héretier» (LR, III:528). Cfr. anche SW, II:121-122, s.v. *eretar*, n. 3: *eretar alcun*, «jmdm. ein Erbe zuweisen, jmdn. in den Besitz seines Erbes setzen».

834. La riproposizione del concetto viene enfaticizzata dal ricorso al medesimo sintagma rimante del v. 830.

837. *E domentre que*: per lo sfruttamento di congiunzioni temporali d’attacco (vere e proprie marche stilistiche del ‘racconto’), la fluidità di narrazione e la consequenzialità del dettato, rinvio alla nota al v. 809. Cfr. nello specifico JENSEN 1986, § 1013, p. 348 e § 1070, p. 368.

839-840. Segnalo la rima quasi identica (se non ‘inclusiva’), *prec:pec*. La frase riprende *Lc 23,34*, «Mais Jesu dizia: Paire, perdona ad els, que no saben que·s fan» (cfr. *NLT* in *Rialto*). Non del tutto sensata mi pare l’oggettiva *que fan li pec*: se l’espressione *faire pec* significa ‘fare peccato, commettere errore’ (v. LR, IV:474, s.v. *pec*), risulta problematico il riferimento che si cela dietro il pronome dativo *li*. Un’altra interpretazione possibile sarebbe quella di considerare *li pec* come ‘gli sciocchi’, con *pec* aggettivo sostantivato (LR, IV:475, s.v. *pec*), e soggetto della completiva *que fan* ‘quello che fanno’ retta da *saber*.

843. *escarnio*: cfr. nota al v. 749.

848-849. La frase è introdotta ancora una volta da una congiunzione temporale (*Apres*). Il sintagma *dir ad anta et ad isquern*, enfaticizzato retoricamente dal ricorso alla dittologia sinonimica, può essere reso in traduzione come ‘schernire insistentemente’. Il sostantivo *isquern* (con palatalizzazione *e- > i-*), richiama il verbo *escarnir* del v. 843: sul termine, oltre al v. 749, cfr. anche GIANNINI-GASPERONI 2006, p. 344, nota al v. 576.

850. Il verso reitera, in *variatio*, il v. 845. L’ulteriore discorso diretto del *malvays glotz* completa ed enfaticizza le parole proferite in precedenza dai *juzieu* e dai *cavalier*.

853-856. La rappresentazione dell’abbeveraggio di Cristo presenta termini tecnici, quotidiani e bassi ma funzionali e fedeli a quanto riporta la fonte (e le stesse

Scritture): *esponga, cana longa, vinagre, fel, abeurar*; poi *mescladura* al v. 858. Per *cana* (o *canna*), e il suo uso in ant. occ. anche come misura di lunghezza rimando a GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 406, nota al v. 873. Nel *NTL* leggiamo: *Mc.* 15,36: «Mais correc us et cumplia una esponga de vinagre, e revironava la en una canavera. E donava a lui a beure [...]»; *Mt.* 27,48: «E viazament, us d'els umplic una espongia de vinagre, e pausec la en una canavera, e dava li·n a beure», ma anche *Mt.* 27,34: «E dero li vi a beure ab fel mesclat [...]»; *Giov.* 19,29: «Adoncas era us vaissels pausdatz, ples de vinagre; mais eli, la spongia plena de vinagre ab hisop enaviro-pausant, ofriro a la boca de lui». In *LR*, IV:216, s.v. *mescladura*, vengono citati da Raynouard i vv. 855 e 857 di *Sens e razos*. 857. Il traduttore ricorre a una tipica frase cristallizzata (cfr. v. 820).

⟨13⟩ EN 11

I vv. 859-898 illustrano i meravigliosi e spettacolari eventi che accompagnano la dipartita terrena di Cristo: il sole si oscura, tutto è pervaso dalle tenebre e la terra comincia a tremare. L'andamento concitato del testo contribuisce a rafforzare la dimensione di pena e di tormento vissuta dal figlio di Dio. Il passo, nel concreto, traduce i §§ 1 e 2 del *Caput XI* dell'*Evangelium Nicodemi*:

Erat autem quasi hora sexta et tenebrae factae sunt super universam terram et sol obscuratus est, et velum templi scissum est medium. Et clamans voce magna dixit Pater, in manus tuas commendo spiritum meum. Et haec dicens emisit spiritum. Videns autem centurio quod factum est, glorificavit deum dicens quia hic homo iustus erat. Et omnes qui interfuerunt populi ad spectaculum istud, spectantes quae facta sunt, percutientes pectora sua revertebantur.

Centurio autem retulit praesidi quae facta sunt. Audiens autem praeses et mulier eius, contristati sunt valde, et non manducaverunt neque biberunt in die illa. Convocans autem Pilatus Iudaeos dixit Vidistis quae facta sunt? Qui dixerunt praesidi Eclipsis solis facta est secundum consuetudinem. (TISCHENDORF 1853, pp. 341-342)

Ad apertura di capitolo, *Sens e razos* segue abbastanza fedelmente il dettato del modello latino, enfatizzando la prospettiva del dolore di Gesù: originali i vv. 860 e 866. Il paragrafo si basa sostanzialmente su *Lc* 23,44-48; nel *NTL* leggiamo: «Et era prop d'ora sexta. E so feitas tenebras per tota terra entro a la ora nona. / Et [es] escurzitz le solelhs, e la vela del temple es partida per meg. / E cridantz en gran votz, Jesu dix: Paire, e las tuas mas coman lo meu esperit. Et aisso dizentz, espirec. / Mais vi centurios zo que fo fait; glorifiquec Deu, e dizia: Verament, aquest hom just era. / e tota la cumpanha d'els qu'era[n] essem ad aquest esgardament, e viro las causas qu'ero feitas, feren lors peisz retornavo s'en». A differenza dello scritto canonico, che riferisce nello stesso giro di frase anche il momento conclusivo dell'evento («entro a la ora nona»), l'*Evangelium Nicodemi* pare non farne alcun cenno, mentre *Sens e razos* lo posticipa al v. 867, collocandolo però a esergo di un nuovo, seppur consequenziale, quadro narrativo. In effetti, a differenza della *vulgata* di Tischendorf, che segue i codici ABC (vicini anche alla fonte del testo occitano), i mss. **D^aD^bD^c** aggiungono un esplicito

usque ad horam nonam. Parimenti, la traduzione antico-francese di Chrétien non manca di sottolineare «En ceste manère s'en vint / tant ke l'ure de nune vint» (PARIS – BOS 1885, p. 26, vv. 817-818); mentre nell'Anonimo si legge: «e durra en iteu manière / desk' a la nevme oure du jur» (PARIS – BOS 1885, p. 167, vv. 827-828). Se l'avvento delle tenebre e l'oscuramento del sole ripropongono grossomodo il dettato latino, lo strappo de *la cortina* aggiunge un particolare interessante: il *velum* si scinde *d'aval tro amon* (v. 865), facendo eco a una lezione contenuta in **D^aD^bD^c**, *a summo usque deorsum*, e riproposta anche da Chrétien («li veiltz del temple en dous fendi, / de ci k'aval fut descendanz», p. 26, vv. 814-815).

Se nel vangelo latino la preghiera al Padre è logicamente legata a quanto avviene prima per mezzo della congiunzione copulativa (cfr. *Et clamans*), in *Sens e razos* il grido di Cristo è inserito in un parallelo quadro scenico (vv. 867-876). Per il frangente cronologico («ala hora novena») si veda quanto detto *supra*, ma si consideri anche che, per questo luogo testuale, **D^aD^b** leggono «Et circa horam nonam exclamavit Iesus voce magna». Quanto alla frase greca pronunciata (v. 870: *Ely eloy lamazabatani*) e alla successiva traduzione (vv. 873-875), si nota che la *vulgata* latina, di per sé, non conserva il dettato in lingua, limitandosi a riferire: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*. Il testo oltre che lacunoso appare in effetti traviato. Dall'apparato Tischendorf desumiamo che **C**, ad esempio, conserva *Pater ma defici id est nu quod interpretatur In manus etc.*, mentre l'*editio princeps* legge *Via alabi hoc fricole, quod interpretatur In manus etc.*, da cui si evince che doveva esserci in origine un'espressione traslitterata dal greco ma per la quale l'editore tedesco scrive: «quae etsi ad graecum textum nostrum comparata sunt, tamen pro tanta scripturae vitiositate nolebam edere» (TISCHENDORF 1853, p. 342). Le lezioni del ms. e dell'edizione a stampa risultano chiaramente imparentate con quanto si legge nella versione greca, «Padre, *baddach ekfrid ruel*» (CRAVERI 2005³, p. 315), che significa «nelle tue mani rimetto lo spirito mio» (*ibid.*). Il volgarizzamento occitano, però, non presenta alcuna traccia di tale lezione e si limita a riportare quanto piuttosto si rintraccia in **D^aD^bD^c**, che, dopo *voce magna dicens*, aggiungono *Hely hely lama zabathani, quod est interpretatum (interpretatur D^c) Deus meus, deus meus, ut quid dereliquisti me? Et post haec dicit Iesus Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*. La richiesta è presente già in *Mc. 15,34* (cfr. *NTL*: «Et a la ora nona, cridec Jesu en gran votz e dizia: Hely, Hely, lama azaptami? Aisso es: Deus meus, Deus meus, per que me laissez»). L'originalità del traduttore occitano consiste, dunque, nel rendere la domanda diretta in modo indiretto (cfr. vv. 873-874), nell'introdurre l'invocazione al Padre (probabilmente per suggestione dalla fonte, v. *Pater*) e nell'aggiungere, contiguamente, l'ulteriore affermazione, *Mon esperitz a te coman*, che a rigor di logica – seppur non sono in grado di stabilire quanto il nostro autore ne fosse consapevole – non costituirà la traduzione dell'espressione in *greca escriptura*. Sul versante antico-francese ritroviamo aderenza alla *vulgata* latina sia da parte dell'Anonimo («E puis cria Jhesu disant: / “Pères, en tes meyns jeo comant / mun esprit.” [...]», p. 167, vv. 832-834), sia di Chrétien («Dunc parlat Deus od simple voiz / a sun père, de sur la croiz: / “Sire, en tes mains commant e rent / mun esprit presentement.”», p. 26, vv. 819-822). Lo spirare di Gesù viene, poi, espresso basicamente attraverso l'uso del verbo *fenir*, ‘morire’, senza alcun riferimento all'esalazione dello ‘spirito’ (nell'apocrifo latino

c'è *emisit spiritum*). I vv. 877-886 rievocano la meravigliosa storia di Longino. Nell'introduzione a <12> *EN 10* (v. *supra*), è stato appurato come anche il codice C (appartenente alla redazione latina B, vicina alla fonte di *Sens e razos*) serbasse – seppur in un luogo forse improprio – la pericope sul centurione romano. Stando agli altri codici, come ad es. AB, essi non presentano alcun riferimento all'episodio. Bisogna confrontare la versione greca medievale per leggere: «ma Gesù, vedendo che era già morto, non lo toccarono affatto, salvo che uno dei soldati lo colpì con la lancia al fianco sinistro e subito ne uscì sangue ed acqua» (CRAVERI 2005³, p. 343), sulla base di *Giov.* 19,33-34: cfr. *NLT*, «Mas a Jesu co fosso vengudi, e viro lo mort, no-l fraissero las coissas de lui; mais us dels cavaers ab lansza uberc lo costat de lui, e viasament issic sanx et aiga». A differenza, però, del testo canonico e degli *Acta* bizantini, *Sens e razos* riporta il nome del *centurio*, così come faceva Chrétien nei suoi versi (cfr. *supra*, <12> *EN 10*), contribuendo ad alimentare il mito di Longino anche in terra linguadociana (anche l'Anonimo inserisce la digressione su Longino, nominandolo: cfr. PARIS – BOS 1885, p. 167, vv. 836-840). Nell'*Evangelium Nicodemi* stabilito da Tischendorf, si parla semplicemente di un centurione che, vedendo quanto era accaduto, glorifica Dio e dice «hic homo iustus erat»; la frase, calcata su *Mc.* 15,39, veniva attribuita dalla tradizione più antica proprio a Longino (cfr. il racconto dello Pseudo Esichio in AUBINEAU 1980, II, pp. 796-800). Ma il dato senz'altro distintivo e innovativo è determinato dalla pregressa cecità del romano, sconfitta grazie al miscuglio di *sanc et ayga* fuoriuscito dal costato di Cristo e col quale, casualmente, Longino terge i propri occhi. L'evento, prodigioso e miracoloso, contribuisce allo sgomento del popolo (vv. 887-890) e a rafforzare quella prospettiva del 'meraviglioso' insita in *Sens e razos* (per cui rimando sempre a COLLURA 2014a). La tradizione, che vorrebbe Longino cieco e risanato dal fionto di sangue sgorgato dal costato di Cristo, è tarda: ciò fa pensare che l'intromissione di tale dato anche entro il dettato della traduzione occitana sia proprio da ascrivere al nostro autore-traduttore e che la leggenda circolasse nell'ambiente di produzione dell'opera. È interessante che dal cosiddetto Vangelo apocrifto di Gamaliele (v. MORALDI 1996, p. 777), sebbene il nome Longino non vi compaia mai, si può supporre sia nata la tradizione medievale di presentare il centurione che viene risanato. Il racconto descrive la guarigione di Longino nel momento in cui tocca col volto le bende che cingevano il corpo di Cristo, mentre la tradizione posteriore (quella, ad es., di Jacopo da Varazze – per cui cfr. MAGGIONI (G.P.) 1998, pp. 307-308) lo vuole guarito grazie all'azione taumaturgica del miscuglio fuoriuscito dal costato di Gesù. Non è dunque impossibile che l'informazione contenuta in *Sens e razos* sia mutuata più o meno direttamente dalla *Legenda aurea*.

Tornando al nostro testo, originale del volgarizzamento occitano risulta l'immagine dei 'piedi battuti per il dolore' (v. 890), che interpreta con libertà la frase latina «percutientes pectora sua». I vv. 891-896, che sintetizzano la relazione dell'accaduto a Pilato e il conseguente smarrimento del prefetto romano e della moglie, traducono i primi due periodi del § 2, da cui però omettono l'informazione sull'astinenza dal bere (*neque biberunt*). Manca a *Sens e razos* l'intera pericope «Convocans autem Pilatus Iudaeos dixit Vidistis quae facta sunt? Qui dixerunt praesidi Eclipsis solis facta est secundum consuetudinem». Il distico contenuto ai vv. 897-898 interpreta con originalità il verbo *revertebantur* a

conclusione del § 1 dell'*Evangelium* latino, e ne posticipa, dunque, l'informazione.

A questo punto, a partire dal v. 899 fino al v. 950, si inframezza nella fonte prima del 'Vangelo di Nicodemo' (in corrispondenza dei §§ 2 e 3 del *Caput XI*) un *Planctus Mariae*, che costituisce una vera e propria innovazione rispetto al dettato latino, «a lyrical commonplace widely used in Occitan narrative and dramatic passions during the late Middle Ages» (IZQUIERDO 1997, p. 139). Come afferma lo studioso catalano, è possibile che l'introduzione della *Lamentatio* risponda all'intento di «embellish the familiar story [...] as well as such details as Longinus's blindness» (*Ibid.*). Nonostante sia innegabile una certa originalità al nostro autore-traduttore, non è impossibile che la stessa fonte usata (un ms. specifico dell' *Evangelium Nicodemi* B) contenesse qualche riferimento, anche vago, al Pianto della Vergine, e che questo sia stato, poi, infarcito con dettagli peculiari. Sul versante degli *Acta* bizantini, infatti, si nota la presenza di contenuti affini al *planctus* e che alcuni codici (ad es. il Veneto Marciano II, 87) danno particolare rilievo al dolore di Maria: non è dunque improprio pensare che anche in ambito latino, in Occidente, si sia attuato un simile atteggiamento. Spulciando la traduzione di Marcello Craveri della redazione greca M (o B) – condotta proprio sulla base del ms. Marciano – si evince che all'interno dei capitoli decimo e undicesimo (sulla Passione e sulla morte di Cristo) si riscontrano numerose allusioni ai lamenti della 'madre di Dio' (Θεοτόκος) e al suo essere protagonista ai piedi della croce (cfr. CRAVERI 2005³):

Udendo questo, la madre di lui gridò a gran voce, e disse: - Figlio mio, figlio mio! Che cosa mai hai fatto di male ai Giudei, perché ti conducono a crocifiggerti?

Si levò, come intontita, e corse nella strda, piangendo. [X,2, p. 338]

Udito ciò, e vedutolo, la madre di Dio svenne e cadde a terra riversa [...].

Quando poi rinvenne [...] guardò torvamente i Giudei e disse: - Fatemi largo [...] Datemi modo, o uomini, che io possa fare il lamento per il mio adorato figlio, l'agnello dell'anima mia! [...] Datemi modo, o uomini, che io possa guardare e piangere il dolcissimo figlio mio!

Poi, battendosi il petto, gridava, dicendo: - Ahimè, ahimè, dolcissimo figlio, luce dei miei occhi, re di ogni cosa! Ahimè, ahimè, come posso resistere a guardarti appeso alla croce? Ahimè, ahimè, questo fu dunque il lieto annuncio di Gabriele? Orsù, compiangete tutti la mia anima trafitta nel vedere il mio dolcissimo figlio unigenito condotto alla croce come un agnello innocente, con le mani legate come un condannato [...], lui, che ha aperto come una cortina il cielo! [...]

Poi di unuovo diede un acutissimo grido e disse: - Figlio mio, figlio mio dolcissimo! dovè scomparsa la bellezza del tuo aspetto? Come sopporterò di vederti soffrire in tal modo? [X, 2, pp. 338-339]

E udendo anche queste parole, la madre di Dio, contristata, diede in un gemito profondo: - Ahimè! – Poi disse, rivolgendosi all'arcangelo: - O Gabriele, dove sei, perché io possa discutere con te? Perché non mi hai detto già allora dei martirii senza misura del mio dolcissimo e diletteissimo figlio e della ingiusta morte del mio unigenito? [X, 4, p. 340]

- Ahimè, ahimè! figlio mio adorato! Dove posso fuggire e dove trovare scampo? Ahimè, figlio, ahimè! [...]

- Ahimè, dolcissimo figlio mio, come ricorderò il tuo smisurato e caritatevole amore? Ma fino alla morte saranno in me dolore e sofferenze, afflizioni, lacrime e sospiri inconsolabili. E non c'è in me alcun conforto, o figlio mio, appunto perché vedo che mi separo da te. Ma ormai, figlio mio, anch'io morirò con te [...]. [X, 4, p. 341]

E la madre di Dio piangendo gridò: - Per questo, piango per te, figlio mio: perché gli empìi Giudei ti hanno condotto ad un'amara e ingiusta morte. Così essi hanno creduto; ma la tua morte, figlio mio, è santa e giusta, e sarà riconosciuta salvezza del mondo intero. [XI, 4, p. 341]

Allora la santissima, mandato un alto grido, disse: - Ahimè, ahimè! figlio mio! [...] O madri tutte, fate cordoglio con me sola, lasola madre diletta del mio figlio, della mia anima, il mio figlio adorato. [...] Ho serbato la verginità per non incontrare i dolori delle madri, e invece ho superato tutte le madri nei pianti e nei gemiti. [X, 4, p. 342]

E la madre di Dio santissima, piangendo disse: - In che maniera ti piangerò, dolcissimo figlio mio, vedendoti morto ingiustamente? Come potrò guardarti, carissimo frutto del mio corpo? Come potrò vivere senza di te? [...] Come posso non fare cordoglio per te, figlio mio, e come non lacerarmi il volto con le unghie? Questo, o figlio mio, è quanto mi predisse il vecchio Simeone, quando, nato da quaranta giorni ti portai al Tempio [...]. Chi potrà far cessare il mio pianto, dolcissimo figlio mio? Assolutamente nessuno, se non tu solo, se, come hai detto, risorgerai fra tre giorni. [XI, 5, p. 345]

Genericamente si può affermare che il *planctus* di *Sens e razos* include alcuni *topoi* caratteristici del genere: ad es. il contrasto ricreato dalle parole di Maria tra la precedente felicità e il dolore presente (vv. 909-910) causato dalla perdita simultanea di *payre, espos e filh* (si veda il *Planctus beatae Mariae*, cfr. MARX 1994, pp. 118-129), così come il tipico desiderio di morire assieme a Cristo. Di contro, l'assenza di altri temi – come la *commendatio* di Maria a Giovanni – può trovare spiegazione nel processo di adattamento al contesto apocrifo e dunque nella necessità di una modifica dei contenuti. Ottimi spunti, volti anche ad accertare l'esistenza di una fonte vicina al vangelo occitano, possono derivare da STICCA 1984. Ma vediamo più da vicino il nostro testo. I vv. 899-908 costituiscono un'introduzione al vero e proprio sprofondamento soggettivo in cui la Vergine Maria, rivolgendosi al *Bels filhs*, inscena il proprio grido di dolore (dal v. 909). Il tono è concitato e profondamente drammatico, sulla scorta degli estratti di cui sopra, e l'insistenza su verbi 'tecnici' del pianto e dello sgomento non possono non richiamare – anche come termine di confronto – la *Lamentatio Beate Virginis Marie* di Enselmino da Montebelluna (cfr. ANDREOSE 2010). Il primo momento del 'Pianto' è scandito dal passaggio dalla gioia al dolore, quindi dall'enfasi attribuita alla perpetua *virginitas* di Maria, efficacemente rappresentata da un ampio poliptoto temporale (*verger era... tostems ho fui e ho ceray*). I vv. 915-918 sono dedicati a una breve ricognizione dell'Annunciazione, ovvero del concepimento di Cristo per volere divino e per intercessione dello Spirito Santo. È interessante il focus dato alla *boca* di Gabriele, quindi alla *vos de Dieu*, che non

possono non richiamare le parole del *Protovangelo di Giacomo*: «Ed ecco un angelo del Signore si presentò davanti a lei e le disse: - Non aver paura, Maria: infatti hai trovato favore presso il Signore di tutte le cose, e concepirai per opera della sua parola» (cfr. CRAVERI 2005³, p. 15; e si legga la n. 5: «Il termine greco del testo λόγος (*verbum*), che per influsso gnostico verrà a significare nella teologia cristiana “emanazione” e “incarnazione” di Dio [...], qui conserva ancora il concetto dell’ebraico *bath qōl*, “la voce di Dio”, “la presenza di Dio, manifestata col suono della sua voce”»). Di contro, tale informazione è assente nel *Vangelo dello Pseudo-Matteo* da cui trae linfa la versione I dei *VOI*, che in effetti non fanno cenno alla ‘parola’ di Dio (cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 209-210); anche la *Legenda aurea* occitana pare tacere l’episodio (si veda l’edizione Tausend in *Rialto*). Bisognerebbe dunque ipotizzare che il traduttore di *Sens e razos* abbia avuto accesso, anche mediato, al *Protovangelo* latino. Il passo successivo (vv. 919-926) da voce alla profonda disperazione della Vergine che, insistendo sulla propria soggettività e sulla perdita, si definisce *laceta* (‘lassa’, ‘tapina’), termine rafforzato dal ricorso anaforico all’interiezione *Ay*. In linea con la tradizione dei *planctus*, Maria afferma di perdere con Cristo non solo il ‘figlio’ ma anche il proprio ‘padre’ e ‘sposo’; si veda Jacopone da Todi, *Donna de Paradiso*: «Figlio, ch’eo m’ aio anvito, / figlio, pat’e mmarito!» (cfr. edizione MANCINI 1974, in CANETTIERI 2001, da cui si cita, a p. 219, vv. 88-89). Nella *laude* iacoponiana vengono rievocati alcuni momenti della Passione, assegnando di fatto a Maria e al suo tragico dolore il ruolo di protagonista. La centralità assunta dalla Vergine è il risultato di un processo iniziato già nei secoli XI e XII con due testi latini di ampio successo: il *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* e il *Liber de Passione Christi et doloribus et planctibus Matris eius*. La *lamentatio* di Maria procede oltre, nei due distici successivi (vv. 927-930): dopo aver invocato nuovamente il *Filh*, la donna dichiara di voler morire insieme a Cristo, giacché si sentirà comunque ‘morta’ nel suo *mal sojorn* finché non lo saprà resuscitato. Il resto della digressione (fino a v. 950) descrive oggettivamente, in terza persona, le sensazioni e i pensieri di Maria. La madre riflette sul concepimento del figlio e sulle miracolose azioni che lo videro protagonista. Il tono patetico dei versi precedenti sembra lasciare spazio a un atteggiamento più razionale, derivato dalla consapevolezza del ruolo che Cristo, già profeticamente, avrebbe dovuto ricoprire. E la presa di coscienza avviene attraverso Amore, non semplice prosopopea profana ma qui vera personificazione dell’amore di Dio.

L’introduzione del *Planctus* non è di esclusivo appannaggio di *Sens e razos*. Nonostante i caratteri siano macroscopicamente differenti, bisogna segnalarne la presenza anche nel poema catalano *E la mira car tot era ensems*: tratto che accomuna in un unico orizzonte storico-culturale e religioso la regione linguadociana con la Cataluña tra XIII e XIV secolo. Nella precaria trascrizione MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910, III (1909), pp.73-74, si legge:

E cant jeshus viu si estar / La sua mayre e plorar / Tot lo seu cors pres mudament / E dixli aço dolzament: / Madona mayre vous coman / A vostre nebot sent johan; / Prenet per vostre fiyl / Pus que yo so en est periyl./ E can maria lou parlar / Esmortis e levas anar / Per la dolor que ha del fiyl / Can es liurat a mort tan vil. / Depuys jeshus tot ploran / Dix a son cossi sent Johan: /

Jouan ma mayre te coman / Prenla per mayre hu menhan (?) / Aquí ach pietat molt gran / Del plor del dol qui axi fan.

Per la narrazione catalana della *Passio* e il suo rapporto con l'*Evangelium Nicodemi*, rimando a IZQUIERDO 1994, che afferma: «Als versos 315-30, el narrador ens ofereix un curiós *planctus* – no és inusual trobar en aquest tipus de narrativa *planctus* en els quals Maria es lamenta de la mort del seu fill; és inusual que el mateix narrador es planga» (p. 33).

Con il v. 951 riprende la traduzione dell'*Evangelium Nicodemi*. In particolare, fino al v. 966 il nostro volgarizzatore segue il § 3 dell'undicesimo capitolo:

Stabant autem et noti eius a longe et mulieres quae secutae fuerant eum a Galilaea videntes ista. Et ecce vir quidam nomine Ioseph, agens curiam, vir bonus et iustus, iste non fuit consentiens consiliis nec actibus eorum, ab Arimathia civitate Iudaeorum, exspectans et ipse regnum dei, iste abiit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Et deponens eum de cruce involvit eum in sindone munda, et posuit eum in monumento sue novo, in que nullus fuerat positus. (TISCHENDORF 1853, p. 343)

Sens e razos omette la prima pericope sui conoscenti e le donne spettatrici, per introdurre direttamente una delle figure centrali dell'*Evangelium Nicodemi*, un personaggio che godrà di grandissima fortuna nell'immaginario e nelle letterature medievali, in particolare all'interno del cosiddetto 'ciclo del Graal': Giuseppe d'Arimatea (cfr. almeno CARDINI – INTROVIGNE – MONTESANO 1998, ZAMBON 1984 e ZAMBON 2005). Se da un lato è assente il riferimento all'attività del giudeo, *agens curiam* (e d'altronde l'informazione è omessa in **ABC**), dall'altro Giuseppe è definito *nobles e rics*, come in *Mt. 27,57*, o forse per suggestione da Chrétien («A tant i vint uns riches hom, / Joseph, issi l'appelout hom», cfr. PARIS – BOS 1885, p. 27, vv. 845-846), o per interferenza con la tradizione bizantina («Questo Giuseppe, un giudeo timorato di Dio, nobile e benestante», cfr. CRAVERI 2005³, p. 343). Al v. 953, *lials e drechuriers* traducono *bonus et iustus* (senza la presenza di *vir*, in linea con l'omissione di **ABC**). Del tutto originale la precisazione al v. 952, «de Pilatz privatz et amics», giustificabile con il ruolo svolto dal giudeo nei confronti del governatore romano. La presa di distanza dalle accuse dei *juzieu* ricalca la frase «iste non fuit consentiens consiliis nec actibus eorum», mentre passa sotto silenzio l'informazione sulla provenienza geografica del personaggio (*ab Arimathia civitate Iudaeorum*), assente già in **C**, così come assente risulta la pericope «exspectans et ipse regnum dei», ugualmente non riproposta dal nostro autore-traduttore. I vv. 957-961 sembrano imparentarsi maggiormente con **D^a**: «venit ad praesidem, rogavitque praesidem ut permetteret illi ut tolleret corpus Iesu de cruce. Et praeses permisit»; con la sola differenza che in *Sens e razos*, come in **ABC** compare direttamente il nome *Pilatum*. Per il resto, la deposizione del corpo, l'avvolgimento nella sindone e il posizionamento in un *sepulcre* immacolato seguono la *vulgata latina* (in linea con **D^bD^c**), ma viene omesso il particolare per cui il 'sepulcro' sarebbe dello stesso Giuseppe – e l'aggettivo *suo* è assente, ad esempio, in **A** (ma oltre, al v. 970, si legge *el cieü sepulcre*. Originale, infine, la comparazione al v. 966, *si co fazian l'ancia*, che non trova riscontro nei testimoni manoscritti indagati da Tischendorf. È molto

probabile che con questa espressione si faccia riferimento alla prassi tradizionale dell'*evolopament*, che prevedeva anche l'unzione del corpo con oli aromatici: si vedano, a proposito, *Giov.* 19,40, «Adoncas receubro lo cors de Jesu, e liero lo de toualass ab onhemenz, enaissi coma es costuma a Juzeus sebelir» (dal *NTL*), ma anche le lezioni dei codici **ABC**, che evidenziano tale aspetto («et condiens eum [**B om.**] aromatibus»).

*

859. Appurato il parallelismo con il v. 867, forse alla base di errori di trasmissione (per cui rinvio alle note filologiche relative), si noti il ricorso al latinismo *hora* e al numerale cardinale per definire il tempo: *seyzena* e *novena*.

861. *escurzina*: si tratta delle 'tenebre' causate dall'oscuramento del sole durante il momento di trapasso di Gesù. Il verso è citato da Raynouard in *LR*, VI:16, s.v..

862. La congiunzione originariamente comparativa *ayssi co* è anaforica della medesima al v. 869, ma con sfumatura equivoca, poiché la funzione logico-sintattica è diversa: qui, anticipata com'è dalla locuzione temporale *E cant*, assume il significato di 'non appena, mentre che'; la ricorrenza successiva, invece, è propriamente comparativa e introduce un'espressione stereotipata (cfr. il v. 70, ma anche il v. 60). Per il valore temporale di *aissi come* cfr. JENSEN 1986, § 890, p. 305.

863-866. Il passo presenta un andamento concitato: si vedano l'andamento paratattico coordinante e i due *enjambement*. Al v. 863 *escurzi* (*LR*, VI:16, s.v. *escurzir*) crea figura etimologica con *escurzina* al v. 861, mentre tra i vv. 865-866 segnalo la presenza di una rima inclusiva (*amon:mon*).

868. La chiusura del verso e il sintagma in rima (*gran pena*) richiamano il v. 860.

870-875. Si tratta delle parole pronunciate da Gesù nel pieno del suo tormento terreno: prima secondo la scrittura fonetica greca, *Ely eloy lama zabatani*, poi tradotte ai vv. 873-874. La *vulgata* di Tischendorf tace questa porzione testuale «pro tanta scripturae vitiositate» (v. introduzione a <13> *EN 11*) e si limita a proporre solamente il corrispettivo latino del v. 875. La riproposizione delle suddette parole greche in opere romanze non risparmia nemmeno la *Commedia* dantesca, dove nel *Purgatorio* XXIII, 73-75, si legge: «ché quella voglia a li alberi ci mena / che menò Cristo lieto a dire 'Eli', / quando ne liberò con la sua vena».

— Si ricordi che la giunzione di *voler* – nelle sue diverse forme coniugazionali – con un infinito indicava, già nella lingua dei trovatori, un futuro imminente (si veda LINDER 1968, pp. 53-59). Se in latino il prefisso *de(s)/dis* serviva a potenziare l'idea d'intensità o a sottolineare la separazione, l'allontanamento, in ant. occ. esso è sfruttato (e il verbo *deszamperar* ne fornisce un chiaro esempio) per rimarcare un concetto o un termine contrastivo, l'inverso rispetto al significato del verbo di base: cfr. in proposito ROTHWELL 1971, pp. 443-451 e ROTHWELL 1974, pp. 25-29. Per *deszamperar*, letteralmente 'privare di protezione, di custodia', quindi 'abbandonare' (non a caso in dittologia col rimante *layssar*), cfr. *SW*, II:212-213, s.v. *deszamparar*, *dezemparar*.

878. *Longi*: Longino è, secondo la tradizione cristiana, il centurione responsabile del perforamento del costato di Gesù crocifisso (cfr. *Giov.* 19,34). Nei vangeli canonici non è presente il nome del soldato che deriva proprio da alcune versioni

degli *Acta Pilati*. Sulla sua figura e sulla fortuna medievale cfr. almeno ORSOLA 2008.

882. *apile al costatz*: in antico occitano *apilar* significa ‘appigliare, appendere’ dunque ‘infilzare’, cfr. FEW, VIII:475-480, s.v. *pila*. Dal momento che l’oggetto implicato è una ‘lancia’, si traduce a senso come ‘lanciare al costato’.

889. Il sostantivo *gen* si ripete anche ai vv. 887 e 897, enfatizzando lo sgomento collettivo.

891. Si noti l’anafora di *Centurio* con il v. 887. Non sarebbe peregrino applicare anche qui l’idea di VERLATO 2009, p. 657: «*Centurione*: nei vangeli non è dotato di un nome proprio ma tradizionalmente, nel Medioevo, la carica del personaggio era stata assunta come antropónimo».

893. La dittologia sinonimica *dolor e marrimen* accentua la dimensione di ‘dolore e pena’ esemplata dallo scoramento del v. 890. Si noti che il medesimo campo semantico torna, come *fil rouge* del passo, al v. 896 con il coradiale *dolentia*.

898. *alber*: rispetto al sinonimo *may(s)o*, che indica la ‘casa’ in generale, in ant. occ. *alber* contraddistingue propriamente il focolare domestico, sulla scia della moderna differenza tra *house* e *home* in inglese. Cfr. LR, II:50, s.v. *alberc*, anche per una breve escussione sull’etimologia germanica del sostantivo.

899-908. Il passo anticipa e introduce il discorso diretto della Vergine, ossia il vero e proprio *Planctus Mariae*, che comincia, con un chiaro sprofondamento verso la soggettività della prima persona, al v. 909. Al di là della fonte precisa da cui viene tratta la *Lamentatio* (e dell’eventuale approccio traduttivo), è indiscutibile la precisa tendenza del nostro autore a infarcire la descrizione con un gioco stilistico di usi aggettivali, di duplicazioni verbali, di strutture versicolari parallele e di richiami terminologici (sia sul piano sonoro che semantico), volto ad accentuare l’andamento patetico del passo. Credo, dunque, che tale atteggiamento risponda non solo a esigenze ‘ornamentali’, ma anche a una programmatica volontà di rimarcare la natura didascalica dell’intero discorso (cfr. GUIDA 2002, p. 62). In tal senso, il traduttore di *Sens e razos* dimostra ulteriormente la propria familiarità con una certa tendenza retorica senz’altro non estranea alla cultura trobadorica. L’andamento paratattico del dettato testuale, spezzato, ricco di parallelismi e chiasmi, continua lungo il lamento stesso di Maria: cfr. v. 909 e ss. — *s’esgamenta* (v. 905): il verbo *esgamentar*, qui nella sua forma riflessiva, si lega strettamente al campo semantico di *plorar*, *planher* e *sospirar*, termini fondamentali nel contesto del *Planctus* o della *Lamentatio* e con i quali spesso si accompagna: v. ad es. *Passio de Maria*: «Dis: Mayre, laissa-l plorar / e-l doler e l’esgamentar». È composto da *gaymentar* (LR, III:447, «se lamenter, se tourmenter, gémir») e dal prefisso intensivo EX- (> *es*, *eis*). I vv. 904-905 sono citati da Levy in SW, III:222, s.v. *esgaimentar*. Il verbo riflessivo è usato nel *Roman d’Arles* di Bertran Boyssset (v. HAUPT 2003, p.299, s.v. *esgaymentar*), mentre la *Vida de sant Honorat* adopera il doppio composto prefissale *se de(s)g(u)aymentar* (cfr. ed. SUWE 1943, vv. 1157, 1479, 1561 e 3258). — Al v. 906, *s’atalenta*, vale ‘desidera in modo esclusivo’: cfr. LR, V:297. Composto di *talentar*, il verbo è denominale dal lessema chiave della lirica trobadorica *talen* (o *talán*), che congloba al proprio interno il doppio senso di ‘desiderio’ e ‘volontà’, e per la cui vitalità e irradiazione romanza rinvio all’interessante studio di MOMBELLO 1976. Sulla storia del termine si veda anche SCHIEVENIN 2004, pp. 181-197.

910. Il dolore e il patimento della madre di Gesù si concretizzano nella felice immagine del secondo emistichio, *no vegz ni aug*. L'annullamento della sensibilità corporale, così, passa attraverso la negazione di quelli che nel Medioevo rappresentano i sensi per antonomasia, la vista e l'udito. A proposito, cfr. anche GUIDA 2002, p. 154.

911-914. Il tema chiave del passo è quello della 'verginità' di Maria, sul quale si insiste per mezzo della ripetizione del lessema guida (anche anaforica tra i vv. 912 e 914) all'interno di una globale oscillazione temporale che, oltre ad abbracciare l'imperfetto (*era*), il passato remoto (*giqui e fuy*) e il futuro (*ceray, estaray*), viene persino ricondotta a unità attraverso l'anafora di *tostems*.

915-918. Il concepimento di Gesù per mezzo dello Spirito Santo è emblematicamente descritto attraverso il riferimento alla *boca san Gabriel*, a sua volta tramite della *vos de Dieu*. *Vos* indica naturalmente la 'voce', ma forse anche la 'volontà' divina: è interessante che Maria si accontenti del dato sonoro (*sol la vos [...] mi playc*), seguendo una prassi che ricorda, seppur da lontano, la voce di *midons*, elemento fisico per cui i trovatori risultavano già opportunamente appagati.

919-926. Le parole della Vergine sono contraddistinte da un forte tono patetico, accentuato dal ricorso alla domanda retorica e dall'uso dell'interiezione *Ay, laceta!*, reiterata, in figura anaforica di chiusura al v. 926. Il fatto che Maria faccia riferimento alla morte di Gesù come perdita del proprio *payre, espos e filh* (dove *expos* è anche il *Santz Esperitz* del v. 917), può essere letto come un probabile richiamo a concezioni trinitarie: per una generale contestualizzazione, rinvio allo studio di ZORZI 1954. — *sojorn* significa qui essenzialmente 'vita', come *aver sojorn* riveste il significato di 'trascorrere la vita' (cfr. GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 283). Per il ricorso della coppia di rimanti *jorn:sojorn* si vedano proprio i *VOI*, versione, vv. 1370-1371, 1459-1460, 2230-2231.

927. *Filhs*: come v. 909, il monologo della Vergine è scandito dall'invocazione a Cristo; l'uso del vocativo – unito all'esplicita soggettività del dettato mediata dal pronome *yeu* – oltre a una sorta di anafora a distanza, permette di istituire un gioco serrato di richiami e parallelismi. Allo stesso modo, i versi successivi sono caratterizzati da continue allitterazioni (di /v/ e di /m/), richiami lessicali (*per vos morir, vos [...] complir, morir ab vos*) e rime quasi identiche (*viuray : veyrai*).

931. Il verbo *notar*, letteralmente 'notare, denotare' (cfr. *LR*, IV:331), espleta qui un'azione che avviene nel cuore della Vergine, nella sua 'mente sensibile': può essere tradotto come 'riflettere, considerare' (ma tale glossa è assente in Raynouard così come nel *SW* e nel *PD*). Il medesimo campo semantico è ripreso da *tracta* al v. 933, che traduco come 'ricorda'.

932. Il verso si struttura su un *hysteron proteron*, giacché è naturale che il momento del 'concepimento' (*co-l perpres*) avvenga prima della 'generazione' vera a propria (*co l'engeneretz*). Per *perprendre*, «concevoire», si veda *LR*, IV:633 (dove è citato il passo di *Sens e razos*).

933-934. Le *hobras* cui si fa riferimento sono le azioni portentose che trovano spazio nei 'Vangeli dell'infanzia'. Per l'ambito occitano, cfr. CARAVAGGI 1963 e GIANNINI – GASPERONI 2006.

937. Segnalo l'anafora di *Be sab que* (già al v. 935) con *variatio* nella *scripta*, forse non d'autore ma imputabile al trascrittore.

938-940. I versi preannunciano, a mo' di richiamo intratestuale, la sezione del *Descensus Christi ad inferos*, quindi la Resurrezione e la salita al cielo su cui si insiste in altri luoghi di *Sens e razos*.

941-950. Il tono è fortemente patetico mentre lo stile pare richiamare ancora una volta la sensibilità trobadorica. Partendo dal presupposto che il *corpus* provenzale conserva numerose *cansos* di carattere religioso – canzoni in cui la soggettività lirica del poeta dialoga con Cristo o con la Vergine Maria secondo i dettami della 'lirica d'amore' –, non stupisce se il *Planctus Mariae* di *Sens e razos*, probabilmente per scelte autoriali, presenti forti tracce della prassi retorico-stilistica dei componimenti dei trovatori occitani. Il lessico stesso, ad esempio, è tipicamente 'cortese', e per di più enfatizzato nel ricorso come rimante: cfr. *amor la pren* (v. 941), *pessamen* (v. 942), *presan* (v. 944), *talen* (v. 946), *saber* (v. 947) — Al v. 950, l'aggettivo *esquiu*, attribuito a *dol*, vale «difficile» (LR, III:191, s.v.), dunque 'insopportabile, insostenibile'.

951. *Josep*: si tratta di Giuseppe d'Arimatea, uno dei protagonisti dell'*Evangelium Nicodemi* nonché, transitivamente, del poema *Sens e razos* e di tutti i volgarizzamenti romanzi e non dell'apocrifo. Il testo greco si limita a citarne il nome mentre già il vangelo latino aggiunge «vir bonus et iustus» (qui *nobles e rics*) – forse per interferenza con Mt. 1,19. Cfr. Lc. 23, 50: «E vec vos .i. home que avia nom Josep, que era de la cort hom bos e just» (dal NTL).

954. Traduco il sintagma *esser auctoriers* come 'acconsentire, approvare': cfr. LR, II:23, s.v. *auctorier*, «consentant, participant», con citazione dal 'Vangelo di Nicodemo occitano'. Il termine non è glossato in SW, ma viene integrato in PD.

960. *e:ssotterar*: al di là del raddoppiamento fonosintattico, segnalo la presenza dell'epifrasi, non desueta nel dettato del nostro testo provenzale.

962. Il rimante *pauzats* richiama, in figura etimologica, *pauzar* del v. 959; reiterato anche a v. 964. L'intera espressione riprende quella dei vv. 823-824, « el luoc un dec esser pausatz / sus en la cros e turmentatz ».

965. Secondo le Scritture, dopo essere stato tratto giù dalla croce Gesù viene avvolto in un lenzuolo lindo. Il participio *evolopatz* riecheggia Lc. 23,53 («e[n]volopec lo en touala monda»), Mt. 27,59 («evolopec lo e cendat nede»), Mr. 15,46 («et avolopec lo e la touala»); mentre *rausa* (con l'attributo *bell* che richiama la qualità del 'sepolcro', v. 963) non trova riscontro nel NTL. Denominale di *raus* ('canna'), *rausa* indica una 'stuoia di canna' (o di paglia): cfr. LR, V:49, s.v. *rausan*, «natte de roseaux», dove sono citati i vv. 965-966 du *Sens e razos*. Cfr. anche SW, VII:53, s.v. *rauza*.

⟨14⟩ EN 12

Questa porzione testuale volgarizza il Capitolo XII dell'*Evangelium Nicodemi*:

Audientes autem Iudaei quia corpus Iesu petierat Ioseph, quaerebant eum et illos duodecim viros qui dixerant quia non est natus de fornicatione, et Nicodemus, et alios multos qui steterant coram Pilato et opera eius bona manifestaverant. Omnibus autem latentibus solus Nicodemus apparuit illis, quia erat princeps Iudaeorum, et dicit eis Quomodo ingressi estis synagogam? Dicunt ei Iudaei Et tu quomodo ingressus es synagogam, quia consentiens illi es? Pars illius sit tecum in futuro seculo. Dixit Nicodemus

Amen amen amen. Similiter et Ioseph subexiens dixit eis Quid contristati estis adversus me, quia petii corpus Iesu? Ecce in monumento novo meo posui eum involvens in sindone munda, et advolvi lapidem ad ostium speluncae. Et non bene egistis adversus iustum, quoniam non estis recordati crucifigentes et lancea eum perforantes. Tenentes itaque Iudaei Ioseph iusserunt custodiri eum propter diem sabbati, et dicunt ei Scito quia hora non exigit aliquid agere adversum te, quia sabbatum illucescit. Cognosce autem quia nec sepultura dignus es, sed dabimus carnes tuas volatilibus coeli et bestiis terrae. Dicit eis Ioseph Iste sermo superbi Goliae est, qui improperavit deo vivo adversus sanctum David. Dixit autem deus Mihi vindictam, ego retribuam, dicit dominus. Et obstructus corde Pilatus accepit aquam et lavit manus suas ante solem dicens Innocens ego sum a sanguine iusti huius: vos videritis. Et respondentes Pilato dixistis Sanguis eius super nos et super filios nostros. Et nunc timeo ne quando veniat ira dei super vos et super filios vestros, sicut dixistis. Audientes autem Iudaei haec amariciti sunt corde, et tollentes Ioseph incluserunt eum in domo ubi non erat fenestra, et custodes posuerunt ad ianuas, et signaverunt ianuam ubi erat inclusus Ioseph. Sabbato autem mane consilium fecerunt cum sacerdotibus et Levitis ut congregarentur omnes post diem sabbati. Et vigilantes diluculo omnis multitudo in synagoga consiliati sunt quali morte interficerent eum. Sedente autem congregatione iusserunt eum duci cum iniuria multa: et aperientes ianuam non invenerunt eum. Expavit igitur omnis populus, et nimio stupore mirati sunt quia signacula invenerunt signata, et quia claves habuit Caiphaz. Et amplius non ausi sunt mittere manum in eos qui locuti sunt ante Pilatum pro Iesu. (TISCHENDORF 1853, pp. 343-347)

La prima pericope latina trova il proprio corrispettivo occitano ai vv. 967-974. I Giudei, adirati con Giuseppe d'Arimatea per aver posto Cristo nel sepolcro, cominciano a ricercare lui e gli altri dodici sostenitori di Gesù. Questi, lungi dall'essere chiamato col proprio nome, viene definito per mezzo della perifrasi *lo filh de Dieu*. Semi originale di *Sens e razos* il fine della richiesta, *per aucir e per deregnar*: nella traduzione anglo-normanna di Chrétien abbiamo «Pur lui occire le quereient» (PARIS – BOS 1885, p. 27, v. 863). Viene poi omessa la frase «qui dixerant quia non est natus de fornicatione, et Nicodemus, et alios multos», mentre la completiva al v. 974, *que foro ab Josep guirens*, corrisponderebbe a «qui steterant coram Pilato et opera eius bona manifestaverant». I 'dodici' discepoli, in linea con la fonte (*Omnibus autem latentibus*), per paura delle ripercussioni si tengono nascosti, e solo Nicodemo si presenta al cospetto dei giudei. Il volgarizzamento provenzale tace «quia erat princeps Iudaeorum», e la lezione è assente in **AD**^a. I vv. 978-980, che nel codice **P** appaiono corrotti per la presenza di una lacuna (si veda *infra* la nota filologica relativa), rendono la domanda di Nicodemo *Quomodo ingressi estis synagogam?*, mentre il distico successivo (vv. 981-982) deriva direttamente dalla penna del nostro autore-traduttore, che nella sua tipica *verve* antiebraica non perde occasione per colpevolizzare i Giudei, *escumergatz*, della morte di Cristo. Senza alcuna dichiarativa introduttiva (*Sens e razos* omette «Dicunt ei Iudaei»), la risposta dei Giudei non si fa attendere: coerentemente con **ABC** (e verosimilmente, dunque, con buona parte della tradizione B dell'*Evangelium Nicodemi*), il testo provenzale non reitera *synagogam*, preferendo impiegare di sua sponte il deittico *say* (in Chrétien e nell'Anonimo c'è l'avverbio *i*); quanto alla relativa al v. 984, «que sos

decipol yestz proatz», essa rende in maniera originale l'espressione latina *quia consentiens illi es* (ma **B** ha *confessus*). Allo stesso modo, l'augurio degli ebrei sulla ricompensa che Nicodemo dovrebbe ricevere (vv. 985-986) traduce con un certo grado di libertà la frase *Pars illius sit tecum in futuro seculo* (secondo **D^aD^bD^c**), avvicinandosi piuttosto alla lezione di **AB**, *Portio tua sit cum illo in futuro seculo*, sia per l'uso del possessivo *tua* sia per la presenza del congiuntivo esortativo *ajas*. Alla provocazione, Nicodemo risponde con due *amen* e con la proposizione desiderativa *So plassa a dieu lo omnipoten*, che in qualche modo rielabora il senso intrinseco della parola ebraica (e si veda anche Chrétien: «*Amen, amen, issi seit fait*», p. 28, v. 883), oppure si accosta, ma solo parzialmente e in linea di principio, ad «*Amen. Sic fiat ut pars mihi sit cui isto in regno suo*» di **D^aD^c**. Si noti, inoltre, che come **D^aD^c** – dove si legge «*Et respondit*» – *Sens e razos* ha *Et el respon* (e non *Dixit Nicodemus*).

Subito dopo prende la parola Giuseppe d'Arimatea (vv. 989-996), che si rivolge alla *mala gen* domandando il motivo del loro odio e descrivendo la propria azione come giusta. L'intero passo traduce la pericope «*Similiter et Ioseph... perforantes*» ma apporta diverse letture originali. Innanzitutto, si dice che Giuseppe parli 'impaurito' (*com pahoros*, v. 989): l'informazione non trova riscontro nella *vulgata* né tantomeno nei codici recensiti da Tischendorf; nulla di simile è rintracciabile negli altri volgarizzamenti romanzi e, inoltre, il tono e gli argomenti addotti dall'arimatese non fanno pensare a un atteggiamento subalterno, quanto, di contro, risoluto. Con molta probabilità si tratta di un travisamento da parte del traduttore linguadociano che mal interpreta la lezione desueta *subexiens* di **AB** (mentre **C** legge *suspiciens* e **D^a** *cum ascendisset*), da **subexeo*, composto tardo di *exeo* dal significato di 'farsi avanti, mostrarsi', scambiandola per *subiciens* 'sottomesso, soggiogato'. È anche possibile che la fonte utilizzata dal traduttore serbasse già il participio latino errato. Al v. 992, modificando il contenuto dell'espressione *quia petii corpus Iesu*, la proposizione causale affronta il 'sotterramento' di Gesù, saldandosi all'affermazione al verso successivo che rende «*Ecce in monumento novo meo posui eum*», mentre viene omesso il riferimento alla *sindone munda* e alla *lapidem* con cui viene chiusa la 'spelunca': si ravvisa una vicinanza con **C**, che legge semplicemente «*et posui eum in monumento*». Infine, la dichiarazione conclusiva di Giuseppe (995-996), che enfatizza la dicotomia *yeu-vos*, sembra imparentarsi con **D^a**, «*ego bene egi circa iustum; vos enim non bene egistis adversus iustum*», e – nell'omissione di «*quoniam non estis recordati crucifigentes et lancea eum perforantes*» – ritrova uno slancio di originalità nella chiusa, *don aures togz pena mortal*, che suona proprio come un *iudicium* espresso dallo stesso autore occitano. Di fronte alle 'accuse' contro di loro, i Giudei – a detta di *Sens e razos* – cominciano a *menassar* Giuseppe senza infliggergli alcun attacco fisico dato che era giunto il sabato. Nessun accenno, però, viene fatto alla 'presa' dell'arimatese (nella *vulgata* latina leggiamo: *Tenentes*) né alla custodia *propter diem sabbati* (al massimo il concetto è sintetizzato poco dopo, ai vv. 1011-1012). Il nostro traduttore ci informa che gli ebrei si limitano a infierire con le parole, ma a differenza dell'*Evangelium* latino, che ribadisce l'impossibilità di agire *quia sabbatum illucescit*, *Sens e razos* propone minacce pesanti, di morte e distruzione. I vv. 1005-1008, poi, traducono con fedeltà la frase «*Cognosce autem quia nec sepultura dignus es, sed dabimus carnes tuas volatilibus coeli et bestiis terrae*»:

uniche note originali la resa di *bestiis terrae* come *a lops, a cas*, quindi l'introduzione della comparazione *co s'eras feda o anhels*. Quanto alle versioni antico-francesi, sia quella di Chrétien sia quella dell'Anonimo seguono più da vicino il dettato della *vulgata* latina, e ciò avviene anche per la successiva risposta di Giuseppe, che ricorda la superbia di Golia a cui viene paragonata la presa di posizione dei Giudei contro Gesù – risposta che non viene contemplata in *Sens e razos*, omettendo l'intera pericope «Dicit eis Ioseph Iste sermo superbi Goliae est, qui impropertavit deo vivo adversus sanctum David. Dixit autem deus Mihi vindictam, ego retribuam, dicit dominus. Et obstructus corde Pilatus accepit aquam et lavit manus suas ante solem dicens Innocens ego sum a sanguine iusti huius: vos videritis. Et respondententes Pilato dixistis Sanguis eius super nos et super filios nostros. Et nunc timeo ne quando veniat ira dei super vos et super filios vestros, sicut dixistis». Tutti i codici latini indagati da Tischendorf, seppur ognuno con le proprie peculiarità, riportano il passo; di contro, un simile approccio al testo è riscontrabile nella tradizione bizantina:

Allora i capi dei sacerdoti, adirati, afferrarono Giuseppe e lo gettarono in prigione, dicendogli: - Se domani non avessimo la festa degli azimi, uccideremmo anche te, domani, come lui. Per ora rimarrai in carcere, e domenica mattina sarai messo a morte.

Così dissero, e contrassegnarono con sigilli la prigione, che era assicurata da un gran numero di chiavistelli. (CRAVERI 2005³, XII,1, p. 346)

Il fatto stesso che *Sens e razos* presenti un andamento logico del discorso, senza alcuno stacco apparente, lascia intuire l'esistenza di una fonte vicina al nostro testo, anch'essa scorciata della pericope. Ciò non stranisce se si pensa al contenuto dottrinale di essa, che trae linfa da testi scritturali noti, probabilmente di poco interesse per alcuni compilatori dell'*Evangelium Nicodemi: Deut. 23,35* (ma cfr. anche *Rom. 12,19*), *Rom. 2,28-29*, *Mt. 27,24-25*. Così, eliminando anche la frase *Audientes... corde* (che avrebbe presupposto la presenza di un discorso precedente di Giuseppe), con i vv. 1009-1022, il processo traduttivo riprende da *et tollentes Ioseph* fino a *ubi erat inclusus Ioseph*. L'autore occitano, però, infarcisce il dettato latino con particolari personali: se dalla *vulgata* di Tischendorf apprendiamo che più giudei *includerunt* Giuseppe, in *Sens e razos* si parla di *us juzieus*; la 'casa-prigione' (v. la rima *mayo:preyo*) non solo non possiede *fenestra* ma addirittura non ha *ueys ni... pertus*, a eccezione dell'apertura per la quale vi si accede (ma cfr. traduzione di Chrétien: «en prisun l'unt enclos e mis: / il n'i aveit us ne fenestre / fors un sul [...]», in Paris – Bos 1885, p. 29, vv. 932-934); se a detta dello scritto latino furono posti *custodes... ad ianuas*, lo stesso non emerge dal testo occitano, secondo cui il presunto custode *s'en anetz*; l'informazione sui 'sigilli' è approfondita con la chiusura a chiave e con la resa di questa a Caifà, in linea con quanto si riscontra in **D^aD^bD^c**, «signaverunt ostium cubilis super clavem Annas et Caiphaz, custodes posuerunt» (ma nella *vulgata*, poco dopo, leggiamo: *et quia claves habuit Caiphaz*).

I vv. 1023-1047 volgarizzano il § 2 del capitolo (cfr. *supra*, «Sabbato autem... pro Iesu»). La ripresa è generica, non completa e non sempre letterale: *Sabbato autem mane* diventa *l'endema mati*, e viene omessa l'allusione a *sacerdotibus et Levitis*; la realizzazione del *concilio* potrebbe rendere la dicotomia *consilium facerunt...ut congregarentur omnes*, o con più probabilità si lega

direttamente al secondo periodo latino con scorciamento del sintagma *Et vigilantes diluculo*, mentre la clausula finale, *quali morte interficerent eum*, trova corrispondenza ai vv. 1026-1028. Pare ulteriormente confermata l'influenza di un codice affine ad **AC**, dove si legge solamente: «Sabbato autem mane et vigilantes diluculo omnis... eum». La traduzione, quindi, procede fedele alla *vulgata* accennando all'introduzione con disonore del prigioniero di fronte al Sinedrio: ancora una volta il gusto per l'esagerazione e l'iperbole del nostro traduttore si manifesta con la resa di *cum iniuria multa* come *motz lajamen a gran anta et am tormen* (vv. 1031-1032). La tendenza descrittiva di *Sens e razos* si manifesta a distanza di poco ai vv. 1033-1037, che con dovizia di particolari e tic originali (il ricorso alla formula esortativa *Vet vos*; il ritrovamento immacolato dell'uscio, chiuso con 'due sigilli'; quindi l'apertura e l'entrata *en la mayo*) volgarizzano la semplice *et aperientes ianuam* (ma oltre, nel testo latino, si trova: *quia signacula invenerunt signata*). La reazione dei giudei, che dinanzi alla sparizione di Giuseppe restano sbigottiti e spaventati, trova il proprio corrispettivo nella frase *Expavit igitur... mirati sunt*. Infine, la presenza del riferimento alla conseguente 'intoccabilità' dei discepoli di Cristo (vv. 1041-1045) dimostra ancora l'appartenenza della fonte di *Sens e razos* al ramo B del Vangelo di Nicodemo: la *vulgata* latina lo mutua infatti dai mss. **AB** e, di contro, le traduzioni antico-francesi, notoriamente tratte dalla redazione A (cfr. O'GORMAN 1997, pp. 103-106), non ne fanno menzione. Del tutto originali i vv. 1045-1047 che chiudono la sezione <14> **EN 12** e nei quali si immagina un breve dialogo tra i giudei (con molta probabilità proprio tra Anna e Caifà), che si domandano retoricamente come Giuseppe sia potuto fuggire. Il discorso diretto trova giustificazione nei versi incipitari di <15> **EN 13** e funge da tramite per la sezione successiva.

*

968-969. Da notare il forte iperbato con inarcatura del sintagma verbale *ac quistz*; tendenza che prosegue al verso successivo con il participio *pausatz*. Per il verbo *querre* cfr. nota al v. 221.

970. Il rimante ricorre più volte nel testo, spesso associato a *sepulcre*. Vedi vv. 31, 962-963 (con note relative).

971. L'aggettivo *fortz* ha qui valore avverbale: 'fortemente', 'insistentemente'. — Per il sintagma *prendre a* rinvio alla nota al v. 762. Lo stesso vale per la ricorrenza al v. 997.

976. Per l'uso apreposizionale dell'infinito preceduto da verbi come *cujar*, *cugiar*, *cuidar* (quando assume il significato di «to think, to intend to») rimando a JENSEN 1986, § 716, p. 240. Il verbo si comporta essenzialmente da fraseologico, e la locuzione che interviene a creare ha dunque lo stesso significato del solo verbo all'infinito. Si può affermare che l'uso di *cuida/cugiar* ha il doppio scopo di marcare l'immediatezza dell'azione e di esprimere volontà o desiderio (Cfr. anche JENSEN 1994, § 490).

980. *sinagoga*: a differenza del v. 542 (cfr. nota relativa), il termine designa anche il luogo fisico dell'edificio di culto all'interno del quale Nicodemo ritrova i Giudei a pregare: lo suggerisce l'accostamento con il sintagma verbale *intrar a*, che presuppone un'idea concreta e tangibile del vocabolo.

981. Per la parola-rima, sicuramente pregnante, cfr. nota al v. 479.

984. *proar* (qui nel sintagma *yestz proatz*) assume il significato specifico di ‘dimostrare la colpevolezza di qualcuno’, per cui cfr. *SW*, VI:569-570, s.v. *proar*, in particolare § 5. Vedi anche *VOI*, versione I, vv. 939: «que mielz ven que, si iest proada», dove compare il participio passato femminile, e la nota al v. a p. 271.

985-986. Il senso dei versi potrebbe apparire non immediatamente chiaro, ma aiuta senz’altro la fonte classica: «Dato che sei suo complice, ci sarà per te anche la sua parte, nella vita futura!» (CRAVERI 2005³, p. 315). I Giudei stanno sostanzialmente minacciando Nicodemo, che potrebbe incorrere nella stessa pena del proprio Maestro. Ulteriore conferma viene data da quanto si legge ad es. nel ms. **A** della *Prosaauflösung* provenzale del Vangelo di Nicodemo: «e enayci seras son companhon en lo gauch; que tifarem morir a mala mort, come le mori» (Suchier 1883, p. 388). Quanto ai termini al v. 985, *partz* traduce efficacemente il latino *pars* e assume un senso affine a *gazan*, seppure – dato il contesto – in un’ottica negativa (*SW*, VI:91-93, s.v. *part*).

989. *com pahoros*: l’aggettivo sarebbe attribuito a Giuseppe d’Arimatea. Nell’introduzione a <14> **EN 12** (cfr. *supra*) ho avuto modo di accennare a un possibile fraintendimento della fonte da parte dell’autore, o alla presenza di un errore di tradizione già nel modello. A conferma di quanto detto, si veda la ‘Versione di Prosa’ dell’apocrifo occitano: «E levet si adonc Joseph e pres mot gran enfortiment contra lo pobol» (ms. **A**), «Lavas adoncs Jozep e parla molt ergullozament contra lo pobla» (ms. **B**), cfr. SUCHIER 1883, pp. 388 e 400. Non è nemmeno da escludere che in Ω ci fosse *orgolhos*.

990. L’espressione *Escotas mi .j. pauc*, se non del tutto cristallizzata, è comunque ricorrente in funzione esortativa (cfr. vv. 557-558, 621, 1093 e nota ai vv. 621-622). In veste di parabasi essa permette di introdurre efficacemente, con tono forte, forte polemico, le domande retoriche ai versi successivi.

993-995: Segnalo la quasi-anafora *Se s’yeu l’ay/Si yeu ay* tra i vv. 993 e 995; quest’ultimo verso è di fatto bifido in cesura, escamotage che dona enfasi al contrasto tra io/bene e voi/male. — Il verbo *costar* ‘costare’, usato innanzitutto in contesti monetari (*LR*, II:500, s.v.), ha qui un valore traslato e può essere reso in italiano come ‘importare, interessare’: cfr. *costar a alcun* in *SW*, II:389, s.v., dove vengono citati i vv. 993-994 di *Sens e razos* accanto a un v. della *Vida de sant Honorat*, «L’autruy sofracha pauc li costa» (CVIII, 38).

998. *forcenar*: il contesto richiede una sfumatura causativa del verbo, che significa dunque ‘far impazzire’ (senso posseduto dal composto *aforcenar*, cfr. *LR*, V:197). Tra le glosse di *forcenar* c’è invece «faire rage» (*LR*, V:197), quindi ‘infierire’: il senso del verso potrebbe essere ‘come se vogliono infierire su di lui’.

999. *adaptir*, «attaquer, assaillir», è termine legato al campo semantico della guerra, come risulta dalle citazioni nel *DOM*, fasc. II, s.v., tratte dalla *Chanson de la Croisade albigeoise* e dalla *Guerra de Navarra*. *REW*, n. 2920 lo associa all’antico francese *aatir*, di derivazione germanica (< *etla*, ‘hetzen’).

1000. **P** legge «que sabdes era per ver dir», dove la locuzione avverbiale *per ver dir* significa ‘a dire il vero’, ‘in verità’. Il verso ha di per sé un senso compiuto e organico al contesto e non necessita di alcun intervento. Presento però una suggestione: sulla base della fonte (*quia sabbatum illucescit*) e da quanto si legge nella versione occitana in prosa (**A**: *si non mas lo comensava lo disapte*) emerge una sfumatura incoativa del sopraggiungere del sabato che mi induce a ipotizzare una lezione originaria alternativa, *quar sabdes era per venir*, dove la costruzione

impersonale *esser per* potrebbe essere associata alla parallela locuzione *esser a* che «serve [...] to denote a happening which is bound to occur» (JENSEN 1986, § 665, p. 223) – forse come alternativa provenzale alla perifrastica attiva latina.

1001. Il tema della ‘minaccia’ è sostenuto e accentuato dal ricorso a rimanti in figura etimologica: *menassar* (v. 997) : *menassatz* (v. 1001). È interessante sottolineare che anche qui, come ai vv. 605-609, la minaccia si esplica attraverso il riferimento alla bocca e ai suoi costituenti: si vedano *las dens* dei vv. 608-609 e qui *las lengas*. D'altronde che le minacce vengano prodotte con la lingua è cosa scontata. Mi viene in mente la *cobla* anonima *Ges per lo diz no-n er bon prez sabutz*: «sapzaz per ver q'eu dirai mal de vos, / se vos a mi la lingua non taglaz» (*BdT* 461.133, vv. 6-7), in PETROSSI 2009, pp. 302-303.

1006. L'espressione *senes falhir* (con uso sostantivato del verbo) è del tutto affine alle parallele locuzioni *ses falha*, *ses falhensa*, *ses falhiment*, traducibili come ‘senza inganno’, dunque ‘immancabilmente, per davvero’ (cfr. *SW*, s.v. *falhir*).

1007-1008. Ci si può domandare come mai il traduttore di *Sens e razos* abbia scelto di rendere *bestiis terrae* come *a lops*, *a cas*, e quindi di introdurre *ex novo* la comparativa ipotetica in cui fanno la loro comparsa *feda* e *anhels*. Direi che la soluzione originale del traduttore è in linea con l'orizzonte culturale e mentale del Medioevo. L'associazione tra ‘lupo’ e ‘cane’, innanzitutto, è – guardando al genere comune dei due animali (*Canis*) – abbastanza scontata: nella mentalità medievale (come anche in quella odierna) doveva avvertirsi una certa parentela biologica. Per quanto il cane rientri di più in un contesto di tipo ‘umano’, essendo stato da tempo addomesticato, l'iterazione asindetica *a lops*, *a cas* credo risponda a un gusto elencativo, volto a enfatizzare in questo caso la componente ferina e carnivora (al v. 1006 si legge *ta carn darem*) dell'immagine proposta dai giudei a Giuseppe d'Arimatea. Ritrovo, inoltre, in *LR*, II:306, s.v. *can*, un'espressione proverbiale, citazione dal *Cat. dels apost. de Roma*, fol. 150: «Entre ca e lop, a la fi del jorn». Per quanto riguarda, invece, la presenza del *lop*, quindi – per contrasto naturale – di *feda* o *anhels*, credo che una risposta la fornisca GUIDA 2002 commentando il v. 52 di Ozil de Cadars, *Assatz es dreitz, pus jois no-m pot venir*, «que dis al lop a la feda prenden» (*BdT* 314.1): «per tutto il medioevo la favolistica a soggetto animale ebbe [...] grande fioritura (con fortuna che raggiunse punte eclatanti nei secoli XII-XIII) grazie al rimaneggiamento e allo sviluppo dei nuclei narrativi insiti nei congeneri testi classici e tardoantichi, che assolsero la [...] funzione di input e di repertorio aperto [a] contaminazioni, interpolazioni, innovazioni» (p. 76). Nonostante gran parte del materiale medievale non sia pervenuto o non sia ancora stato indagato – continua Guida – è abbastanza assodato «che la figura del lupo fu al centro di una serie cospicua di apologhi maturati quasi tutti nel mondo della scuola» (p. 77), e che la letteratura animalesca «che combinava l'intrattenimento del racconto e la lezione della morale, riusciva attraente [...] alla più ampia cerchia di persone colte che vi trovavano un mix di utilità e di divertimento, una standardizzata tipologia per rappresentare i vizi e le virtù, un patrimonio di sentenze e di spunti cui attingere [nella] vita quotidiana» (p. 77). Sempre sul lupo si leggano le parole di ORTALLI 1999, p. 45: «c'est la bête sauvage qui dans l'Occident européen semble avoir eu le plus grand pouvoir d'évocation, la plus grande place dans l'imaginaire collectif, ainsi qu'une extraordinaire capacité exemplaire». Sulla ricorrenza ravvicinata di ‘lupo’ con ‘agnello’ e ‘feda’ (anche in contesto comparativo: per cui rimando

genericamente a SCARPATI 2008), si veda anche Peire Milo, *Pois que dal cor m'aven, farai chanzos*: «Domna, en vos trobei tals guierdos / com fa al lop lo chabrols e l'agnel, / qant enver lui ill coren senz revel / e laissam star las fedas e-ls moutos» (*BdT* 349.6, vv. 9-12: cito da APPEL 1898, p. 83, ma invito a visionare l'aggiornata edizione BORGHI CEDRINI 2008, p. 462); e la *Pacion de santa Marguarita*: «que yeu soy atreci con la feda / que entre-[l]s loups es em peleja» (ed. MANETTI 2012, p. 44, vv. 161-162).

1010. Oltre al gusto per l'accumulazione, si noti il polisindeto con alternanza dei suoni liquidi /l/ e /r/.

1012. Il rimante *preyo* è forma asintagmatica di *preyso*, 'prigione': l'espressione *faire preiso* significa 'imprigionare', quindi 'obbligare alla prigionia'. Cfr. *LR*, IV:628, s.v. *preiso*, «prise, capture».

1022. La locuzione avverbiale *en eys lo pas* significa 'subito, immediatamente': spesso, infatti, gli avverbi di luogo acquisiscono un significato temporale (JENSEN 1986, § 929, p. 320). Cfr. ad es. il *Glossario della Passione di Santa Margherita* in MANETTI 2012, s.v. *pas* (p.141); Daude de Pradas, *Quatre vertus cardenals*: «L'un ferias en eis lo pas, / l'autre cassarias dese» (vv. 703-704, in RICKETTS 2002); *Vida de santa Enimia*: «l'angels li venc en eis lo pas» (v. 371, in OKADA 1994). Per alcune espressioni affini, si veda anche GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 262, n. ai vv. 301-302.

1024-1025. *se ajustar*: il verbo riflessivo significa propriamente 'riunirsi' (*LR*, III:593, s.v.). *Cocillo(n)* è la III persona plurale dell'indicativo presente di *co(n)sillar*, variante grafica di *conselhar/cosselhar*: l'uso riflessivo può essere reso come 'darsi consigli, riflettere'.

1026. Per il sintagma verbale *liuraran a mortz*, cfr. n. al v. 421.

1027. L'aggettivo *lagz*, da LAIDUS, 'malvagio, villano', è usato qui in funzione avverbiale e significa 'malamente'.

1035. Si segnala la presenza della figura etimologica interna al verso: *sagellatz de... sagells*.

1036. Il verbo *osta* è voce di *ostar*, 'togliere' (*LR*, IV:390).

1041-1042. Tipica la costruzione di *auzatz* retto dall'ausiliare 'essere' (in luogo della forma coniugata *auzon*) e seguito dalla completiva con *que* + congiuntivo. Il verbo nel corpus trobadorico, come qui, è spesso preceduto dalla negazione (cfr. AKEHURST 1986, p. 6; BARBIERI, pp. 149-150). Il significato è 'non osano', 'non hanno l'ardire di'. Per la forza verbale mantenuta dal participio *auzatz* cfr. anche JENSEN 1994, § 535, p. 234. Si veda, ad es., *Flamenca*, vv. 6701-6703: «e pos negus er classejatz / non sia poissas tan ausatz / que d'un an si meta en plassa» (in MANETTI 2008, p. 408).

1047. *Entreparaulo*: il *LR* non annovera *entreparaular* tra i verbi composti col prefisso *entre-*. Levy lo glossa sia in *SW*, III:87, sia in *PD*, ove lo glossa come «s'entreparler». Per la formazione dei verbi provenzali si veda almeno ADAMS 1913 (dove il nostro verbo compare a p. 439).

⟨15⟩ EN 13

L'attacco temporale della porzione testuale (*E domens que*), oltre a sancire il collegamento con gli enunciati finali di ⟨14⟩ EN 12, traduce efficacemente l'ablativo assoluto con cui si apre l'*Evangelium Nicodemi* latino. L'intera sezione

è dedicata al racconto spettacolare delle guardie al sepolcro (che relazionano ai capi giudei la discesa di un angelo al *monimen* di Cristo e il dialogo che l'essere soprannaturale intrattiene con le donne): gli ebrei inizialmente non credono alla storia, ma si troveranno costretti a riconoscerne l'autenticità a seguito della dichiarazione dei soldati, consapevoli anche dell'avvenuta fuga di Giuseppe d'Arimatea. I Giudei, quindi, onde evitare che la novella si diffondesse tra il popolo, pagano le guardie affinché tengano le bocche chiuse. In particolare, i vv. 1048-1076 volgarizzano senza soluzione di continuità il § 1 del tredicesimo capitolo:

Sedentibus autem in synagoga et altercantibus de Ioseph venerunt quidam de custodibus, quos petierant a Pilato custodire sepulcrum Iesu ne venientes discipuli eius furentur eum. Et annuntiaverunt dicentes archisynagogis et sacerdotibus et Levitis quae facta sunt, quomodo factus est terrae motus magnus, et vidimus quomodo angelus domini descendit de coelo et revolvit lapidem ab ostio monumenti, et sedebat super eum: et adspectus eius sicut fulgur et vestimenta sicut nix. Et prae timore facti sumus velut mortui. Et audivimus vocem angeli loquentis mulieribus, quae venerant ad sepulcrum, et dicentis Nolite timere vos: scio enim quia Iesum quaeritis crucifixum: non est hic, surrexit sicut dixit: venite et videte locum ubi positus erat dominus. Et cito euntes dicite discipulis eius quia surrexit a mortuis, et praecedet vos in Galilaeam, sicut dixit vobis. (TISCHENDORF 1853, pp. 347-348)

Anche in questo caso la resa dell'apocrifo appare generica e non del tutto letterale. *Sens e razos* omette il sintagma incipitario, *Sedentibus autem in synagoga*, prendendo l'attacco direttamente da *altercantibus*; per il resto, il primo periodo latino viene riproposto ai vv. 1049-1951, dove, se la fonte esplicita il comando da parte di Pilato, il testo occitano tace tale informazione. Una maggiore vicinanza con il nostro testo la riscontriamo nei codici **A** e **B**, dove si legge rispettivamente: «Sedentibus autem illis et loquentibus» e «qui custidierant sepulcrum domini Iesu». Se il v. 1052 è originale di *Sens e razos* ed enfatizza la condizione di paura delle *gardas*, altrettanto peculiare è la resa del racconto dei *facta*. La *vulgata* dell'*Evangelium Nicodemi*, infatti, è caratterizzata da uno slittamento repentino dal discorso indiretto libero al discorso diretto, esemplato nel passaggio dalla 3^a alla 1^a persona: *Et annuntiaverunt... et vidimus*. Tale andamento narrativo è riproposto, ad esempio, nel volgarizzamento antico-francese di Chrétien ma non viene attuato dal traduttore di *Sens e razos*, dove le guardie prendono direttamente la parola e invitano i Giudei a prestare ascolto al proprio racconto (v. 1053: *Senhors, aujas que vos direm!*), e neanche dall'Anonimo o da André de Coutances, con il quale, nonostante sviluppi l'episodio in modo più articolato, il nostro autore pare indebitarsi (cfr. Paris – Bos 1885, pp. 84-85). In generale, la complessità della storia trova preciso riscontro in *Mt.* 28,2-7 e 11. Il testo occitano aggiunge l'informazione sulla tempistica degli eventi (*a nuegz, a mieja nuegz*), che si trova oltre nella fonte latina, nel § 2 del *Caput XIII* («Dicunt Iudaei Qua hora fuit? Dicunt custodes Media nocte»); ma omette *et revolvit lapidem*. Più affine al v. 1059 la lezione di **B** che legge semplicemente *a monumento*, mentre l'informazione sul colore del vestito dell'angelo pare ricollegarsi a **D^a** (*vestimenta facta sunt alba*), pur tacendo il parallelismo con la neve. Prima del discorso dell'angelo alle donne (sintetizzate indirettamente dalle guardie), *Sens e razos*

omette la pericope latina *Et prae timore facti sumus velut mortui*, forse avvertita come ridondante rispetto a quanto viene riportato dopo, al § 2, in risposta alle allusioni dei Giudei (cfr. *infra*). Ma è senz'altro possibile che già la fonte usata dal nostro autore-traduttore non riportasse la frase. Sul versante antico-francese si nota: una rispondenza al dettato latino da parte di Chrétien e dell'Anonimo e una maggiore originalità in André de Coutances. Veniamo alle parole pronunciate dall'*angels* e riportate ai vv. 1064-1076. A questo livello, in particolare tra i vv. 1064-1065, il codice **P** di *Sens e razos* rivela la presenza di un errore: dietro due versi apparentemente ben ricostruiti si cela una vera e propria lacuna, che suggerirebbe una tradizione con archetipo (per la discussione filologica rimando alle note relative). Il testo occitano segue abbastanza fedelmente il modello latino, e questo perché la *vulgata* critica si fonda essenzialmente sul ramo latino B, esemplato – in Tischendorf – dai codici **ABC**. In particolare, rilevo: la presenza di *vos* (v. 1064), propria di **BC** (e assente in tutte le traduzioni antico-francesi); al v. 1064bis, *yeu say que* ricalca la lezione di **ABC** «scio enim quia (**AB** quod)»; che per la ricostruzione del v. 1064ter non si può non tener conto di **AC**, *qui crucifixus est queritis*; la nomina di *Peyre* (presente anche in Chrétien) richiama l'aggiunta *et Petro* di **A**; infine, l'enfasi data alla futura visione di Gesù (*ces duptansa lo veyran*, v. 1076) – presente anche nell'Anonimo e in Chrétien – lascia pensare o all'influenza dei poemi anglo-normanni, oppure che la fonte manoscritta usata dal nostro traduttore conservasse una lezione vicina a quella che si ritrova nella versione copta del 'Vangelo di Nicodemo': «e vi precederà in Galilea. Lo vedrete in quel luogo» (cfr. ORLANDI 1966, v. II, p. 22). Per completezza riporto di seguito quanto si legge nella versione occitana in prosa:

«Non vos temas, vos outras! Que ieu say, que demandas Jhesucrist que fon crucificat. Non es aici. Ve vos lo luoc on fo pausat! Mas anas als discipols es a Peyre, e digas lur qu'el sera amb els en Galilea.» (SUCHIER 1883, p. 389)

In tutta risposta al racconto delle guardie, i Giudei *renegatz* domandano quali fossero le donne al sepolcro alle quali l'angelo si era rivolto e come mai non l'avessero condotte con loro in qualità di testimoni: l'allusione alla loro incredulità, per quanto indiretta, è evidente ed emerge poco dopo, ai vv. 1085-1088. Nel loro complesso, i vv. 1077-1103 volgarizzano il § 2 del *Caput XIII*:

Dicunt Iudaei Quibus mulieribus loquebatur? Dicunt milites Mulieres nescimus quae erant. Dicunt Iudaei qua hora fuit? Dicunt custodes Media nocte. Dicunt Iudaei Et quare non tenuistis eas? Dicunt custodes Tanquam mortui facti sumus a timore angeli, non sperantes iam videre lumen diei: et quomodo potuimus tenere eas? Dicunt Iudaei Vivit dominus deus, non credimus vobis. Dixeruntque custodes Iudaeis Tanta signa vidistis in homine illo et non credidistis: et nobis quomodo habetis credere qui vivit dominus? Iurastis enim bene, quia vivit dominus Iesus Christus. Iterum dicunt Iudaeis custodes Audivimus quia Ioseph qui petiit corpus Iesu inclusistis in carcerem et signastis anulis vestris, et aperientes non invenistis eum. Date ergo nobis Ioseph, et nos vobis dabimus Iesum Christum. Dixerunt Iudaei Ioseph ivit Arimathiam civitatem suam. Dicunt custodes ad Iudaeos Et Iesus, quemadmodum audivimus ab angelo, in Galilaea est. (TISCHENDORF 1853, pp. 348-349)

Sens e razos segue l'andamento narrativo dell'apocrifo latino, ma con slanci di originalità: così, nella tipica ottica antiebraica i *Iudaei* diventano *li renegatz*; i vv. 1078-1080 inglobano in due domande contigue le questioni latine «*Quibus mulieribus loquebatur?*» e «*Et quare non tenuistis eas?*», mentre viene omessa la pericope *Dicunt milites Mulieres nescimus quae erant. Dicunt Iudaei qua hora fuit? Dicunt custodes Media nocte. Dicunt Iudaei*, forse per un *saut du même au même* presente nel codice latino usato dal traduttore: in effetti, la questione sull'identità delle *femnas* non avrà seguito (in André de Coutances, ad es., è assente perfino la domanda). Eppure l'informazione sulla cronologia dell'evento (*Media nocte*) trovava riscontro prima, al v. 1055 (cfr. supra), e dalla versione occitana in prosa si appura che *Sens e razos* dovesse contenere nel suo testo originale (Ω) la risposta sulle donne; vi leggiamo infatti:

los Juzieus [...] dysseron: 'Caynas femnas eran aquellas?' E responderon las gardas que els non sabian. Doncs dysseron los Juzieus: 'Com non las aves aduchas ambe vos autras?' Disseron las gardas: 'Non las podiam menar. Que de nos mezesmes aviam pro a far: que eram de mieys mors.'
(SUCHIER 1883, p. 389)

Per completezza riporto quanto si legge in $D^a D^b D^c$: «*Et convocantes Iudaei omnes milites qui custodierant monumentum Iesu, dixerunt eis Quae sunt mulieres illae ad quas angelus locutus est? quare eas non tenuistis? Respondentes milites dixerunt Mulieres nescimus quae fuerunt, et nos ut mortui facti sumus prae timore angeli, et quomodo potuissemus apprehendere mulieres illas*», in cui si riscontra il medesimo accorpamento generalizzato delle due domande (v. il nostro corsivo): ma per avvicinare il passo a *Sens e razos* bisognerebbe comunque ipotizzare una fonte priva della pericope *Mulieres nescimus quae fuerunt*. Ai vv. 1081-1084, la risposta dei custodi traduce con fedeltà la fonte ma è privata della domanda retorica, et *quomodo potuimus tenere eas?*, sostituita dal v. 1084, *so sapias trastugz e ver!*. I Giudei, in realtà, non sono affatto persuasi dalla storia delle guardie: da notare la perifrasi usata dal traduttore linguadociano, *qu'ayssso que dizes sia ver / ni-o podes em pes tener*, per rendere la frase *non credimus vobis*. Dal canto loro i *custodes* ribadiscono, nel nome di Dio, la *vera veritatz* della resurrezione di Cristo (vv. 1090-1092), cui fa seguito l'ingegnosa proposta dello scambio del *cors de Jhesu* con *Josep* (vv. 1093-1096): la prima parte risulta originale, mancando a *Sens e razos* l'intera pericope *Tanta signa vidistis in homine illo et non credidistis: et nobis quomodo habetis credere qui vivit dominus? Iurastis enim bene, quia vivit dominus Iesus Christus* (fortemente enfatizzata nella prospettiva del *merveilleux* nelle parallele traduzioni anglo-normanne); la seconda traduce essenzialmente *Date ergo nobis Ioseph, et nos vobis dabimus Iesum Christum* (in accordo con ABC e con la sola precisazione – tratta della frase latina precedente – riguardante Giuseppe: *quia... inclusistis*). Dinnanzi alla provocazione delle guardie, i giudei mentono affermando che l'arimatese è tornato nella propria città: in P il testo presenta una lacuna (il discorso diretto passa dalla bocca dei *trefa* a quella delle *gardas*), ricostruibile dal confronto con il modello latino (cfr. nota filologica ai vv. 1098bis-1099). I custodi, invece, ribadiscono con insistenza le parole pronunciate dall'angelo, *en Galilea es Jhesus!*: si noti la maggiore aderenza con il dettato di BC, anche nell'ordine delle proposizioni: «*Et Iesus est in Galilea, sicut audivimus ab*

angelo». Per la complessità dei vv. 1089-1102, la versione occitana prosastica scrive:

Dysson los cavaliers: ' Nos vos jurarem que que ayçi es veritat, per nostre fe, que Jhesucrist es resuscitat! Empero nos vos farem aital partit: que nos vos rendrem Jhesucrist que nos comandest a gardar, si vos nos moustres Joseph e Nicodemus que vos autras avias tant fort barrat e sagellat en la prezon. E dizem vos en veritat que Joseph es ab Abarimacia. E Jhesucrist es en Galilea; que nos ahures ho avem auzit que lo ha dich l'angel a las femnas. E d'aisso, que vos avem dich, en testimonis, e enaici es la veritat; que, si veritat no fos, nos non ho dirian; car per aventura aitant ben en sabrias la veritat!' (SUCHIER 1883, p. 389)

Notiamo: vicinanza con i vv. 1089-1096 di *Sens e razos*, ma dal dettato in prosa pare che venga imprigionato anche *Nicodemus* (subito dopo però si fa riferimento esclusivamente a *Jospeh* e il testo, di fatto, mostra numerose incongruenze); sono le stesse guardie ad affermare la dipartita di Giuseppe verso Arimatea (forse per influenza di un affine di **D^aD^bD^c**: «Respondentes milites dixerunt Si Ioseph in Arimathia est, et Iesus in Galilaea est, sicut audivimus ab angelo dicente mulieribus»); ulteriore enfaticizzazione della *veritat* della testimonianza prodotta dalle guardie: in *Sens e razos* si legge *e d'ayssso em nos bo guiren*, ma un contenuto simile è rintracciabile poco dopo, ai vv. 1115-1120 (v. *infra*).

Il § 3 del Capitolo 13 dell'*Evangelium Nicodemi* trova il proprio corrispettivo occitano ai vv. 1103-1120. Nell'edizione Tischendorf si ha:

Audientes autem Iudaei sermones istos timuerunt valde, dicentes Ne quando audiatur sermo iste at omnes credant in Iesum. Et consilium facientes Iudaei inter se protulerunt argenteos idoneos et dederunt militibus, dicentes Dicite quia nobis dormientibus venerunt discipuli eius et furati sunt eum. Et si auditum fuerit hoc a praeside, nos eum confirmabimus et securos vos faciemus. Milites vero accipientes sic dixerunt a Iudaeis moniti sunt: et diffamatus est omnibus sermo illorum. (TISCHENDORF 1853, pp. 349-350)

Riconosciuto e confermato lo spavento dei Giudei, il poema occitano segue quindi il modello latino ma traducendolo genericamente, scorciandolo in diversi luoghi: a livello macroscopico si nota la resa indiretta delle frasi pronunciate dei Giudei (*Ne quando audiatur... in Iesum* diventa *temo que sia saupuda / la veritat et conoguda*; *Dicite quia... furati sunt eum* corrisponderebbe, ma non nel significato, a *per tal que mays non sono motz*); viene omessa la pericope *Et si auditum fuerit hoc a praeside, nos eum confirmabimus et securos vos faciemus*. Se i vv. 1109-1110 corrispondono a *Milites vero accipientes sic dixerunt a Iudaeis moniti sunt*, la proposizione *et diffamatus est omnibus sermo illorum* (da Mt. 28,15) non trova esatto riscontro in *Sens e razos*, dove, piuttosto, i vv. 1111-1120 volgarizzano una lezione specifica di **ABC** (e dunque del ramo B dell'apocrifo latino): «Qui accipientes argenteos veritatem celare (tacere **B**) minime potuerunt. Volentes dicere (Volebant itaque dicere quia **C**) Discipuli eius nobis dormientibus venerunt et tulerunt eum, et dicebant vero (et non poterant exprimere, sed dicebant Vere **C**) Surrexit dominus Iesus Christus a mortuis, et nos (*om.* **C**) vidimus angelum dei (domini **C**) descendentem de coelo, et revolvit lapidem et sedit (sedebat **C**) super eum» (**A** omette *Volentes dicere... super eum*). In *Sens e razos*, dunque, viene

offerto lo spunto per raccontare una ‘grande meraviglia’ laddove le guardie, pur volendo negare la verità, finiscono per diffonderla (*els dizo que resors es*). Tra le versioni antico-francesi, l’unica a scostarsi dalla *vulgata* per allinearsi con **ABC**, quindi con *Sens e razos*, è quella di André de Coutances, dove leggiamo: «Lî Gieu a cest conseil s’amistrent / & l’avair as gaites pramistrent, / & quant qu’il vouldrent i jurérent, / mès qui chaut, s’il se parjurérent? / En vain fu ce que il le vourent, / quer verité taire ne pourent; / verité toz tens monte & croist / & mençonge abaisse & descroist. / De Jhesu crut la verité / que Dex l’avoit resuscité / & de mort ramené a vie; / de ce orent dol & envie / tuit cil qui l’orent fet ocire» (ed. PARIS – BOS 1885, pp. 88-89, vv. 507-519).

*

1048. Per l’attacco temporale, *E domens que*, si vedano i vv. 267 e 837 (e le note ai vv. 809 e 837).

1049. Nel generale contesto allitterativo dei suoni /v/ ed /n/ (almeno fino al v. 1052), è interessante il gioco creato da *vengron...veramen*, dove l’allitterazione dei suoni iniziali e finali è garantita dal mantenimento della nasale finale del verbo. L’atteggiamento risulta peculiare data la generalizzata caduta, come d’altronde è possibile riscontrare qualche vv. dopo, al v. 1052, in cui si legge *vengro*.

1051. Il verbo *gardar*, ‘fare attenzione’ (*SW*, IV:53-57: «aufpassen»), assume qui il senso peculiare di ‘controllare, sorvegliare’ (cfr. *PD*, p. 202), ed è costruito, secondo prassi, con la completiva al congiuntivo (qui anche asindetica). — *emblatz* è participio passato di *emblar*, ‘rubare, depredare’ (*LR*, III:112).

1052. *fortz espaventatz*: il sintagma si trova già in posizione rimica al v. 264.

1053. Per il vocativo e l’uso del verbo con valore imperativo, necessario, soprattutto nei testi di carattere gnomico, a creare un circuito comunicativo con l’uditorio, cfr. vv. 189, 313, 484, 659, 665 e 1111. Si veda anche la n. al v. 313.

1054. Interessante l’espressione *no mentir .j. motz* (qui anche rafforzata da *ja sol*), alternativa al diffuso sintagma *senes mentire*, impiegato come rafforzativo dell’affermazione e frequentemente usato in testi didattici o narrativi.

1055. Segnalo la *geminatio* di *nuegz* che crea una sorta di rima interna identica in cesura. La pregnanza sonora del termine è oltretutto rafforzata dalla rima inclusiva del distico, *nuegz:enuegz*.

1056. L’espressione *se tener ad enuegz* può essere tradotta come ‘avere pena’, ‘intimorirsi’.

1059. *vas*: ‘tomba, sepolcro’ (< UASUM). Il termine si ritrova nella redazione *FN* dei *Vangeli occitani dell’infanzia*: «de grant pahor s’en van al vas» (v. 214), «Al vas de Azariān s’en annet» (v. 308). Inoltre, nel *Pianto di Maria* edito da MUSHACKE 1890 risulta che Gesù viene deposto *en un vas*: «E volgro lo d’aqui levar / Et en l’ort en un vas pausar» (vv. 741-742).

1061. Segnalo il *poliptoto*: *vestitz... vestir*, dove il secondo termine funge da infinito sostantivato (per il cui comportamento morfologico rinvio a JENSEN 1994, § 482, p. 210).

1062. Il sintagma verbale *pres a dir* è spesso utilizzato dal nostro traduttore come rimante: cfr. vv. 372, 514, 799.

1064. Segnalo l'anafora di *Donas* con il v. successivo (con chiara funzione patetica).

1072-1073. Accogliendo i precetti che l'angelo rivolge alle donne, i versi riecheggiano da vicino il contenuto dei vv. 1066-1067: si veda, in particolare, l'iterazione insistente del participio *ressuscitatz*, anche al v. 1074 e al 1092.

1077-1079. Nonostante faccia parte di giri di frasi diverse, sottolineo la presenza del poliptoto *dissero...digas...dizes*.

1087. Si consideri *qu(i)* come un relativo privo di antecedente a valore concessivo, assimilabile a livello sintattico al *si quis* latino (cfr. JENSEN 1994, § 337, p. 145 e JENSEN 1986, § 459, p. 154).

1088. L'espressione *tener em pes*, forse d'ascendenza colloquiale, significa 'tenere in piedi', ovvero 'dimostrare, suffragare'. Cfr. anche *LR*, IV:470, s.v. *pe*.

1093. *Ar escotas* è alternativa ad *Ar aujas* (al v. 1053).

1096. Secondo l'*usus* del nostro autore-traduttore ci troviamo in presenza di un verso bilanciato attorno alla congiunzione copulativa *ni*: si veda poi la duplicazione del pronome *nos* e l'accostamento di due verbi sinonimici (quindi, di fatto, in dittologia), *esenhar* e *rendre*. A distanza di poche battute, cfr. anche il v. 1105, *motz pahoros e motz iratz*. Per *esenhar*, 'dare, restituire', cfr. *PD*.

1098. La locuzione avverbiale *de pla* significa 'certamente, sicuramente' (cfr. *PD*, s.v. *plan*).

1107-1108. Si noti la rima equivoca creata da *motz*, rispettivamente 'molto' e 'parole'. L'ambiguità è ulteriormente accentuata dalla quasi identità sonora dei verbi che precedono i due termini, *dono* e *sono*. — Per la congiunzione finale-consecutiva del v. 1108, *per tal que*, rinvio a JENSEN 1986, § 1023, p. 351 e JENSEN 1994, § 760, p. 327.

1111. Per *Aras aujas*, cfr. vv. 1053 e 1093.

1117-1118. Segnalo il forte *enjambement* tra i versi, dove i verbi *parlar* e *dir* sono qui veri e propri sinonimi. L'insistenza verbale è poi accentuata dal ricorso a *nonciar*.

1120. La locuzione *aver socors* è del tutto equivalente ad *aver aiuda*: si traduce come 'avere aiuto, ricevere aiuto'.

◀16▶ EN 14

La porzione testuale che va dal v. 1121 al v. 1202 traduce il Capitolo 14 del Vangelo di Nicodemo latino, senza soluzione di continuità rispetto alla sezione precedente. In particolare i vv. 1121-1152 corrispondono al § 1 dell'apocrifo:

Finees autem quidam sacerdos et Addas didascalus et Egias Levita descendentes de Galilaea in Ierusalem retulerunt archisynagogis et sacerdotibus et Levitis quomodo viderunt Iesum sedentem et discipulos eius cum eo in monte oliveti, qui vocatur Mambre sive Malech, et dicebat discipulis suis Euntes in mundum universum annuntiate universae creaturae evangelium regni dei. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Signa autem eos qui crediderint haec sequentur. In nomine meo daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberunt non eis nocebit, super infirmos manus imponent et bene habebunt. Haec loquente Iesu ad

discipulos suos vidimus eum assumptum in coelum. (TISCHENDORF 1853, pp. 350-351)

Dopo l'episodio delle guardie al sepolcro, giungono a Gerusalemme tre galileiani, *Adas*, *Egeas* e *Finees*, per recarsi al Tempio. Il riferimento occitano ai *tres homes* è assente nella *vulgata* latina, ma si ritrova, postposto rispetto ai *nomina propria*, in **D^aD^bD^c**: «isti tres venerunt de Galilaea in Ierusalem». Originale la scelta di *Sens e razos* di rendere il luogo d'origine come attributo, *galilyeus*. Quanto ai nomi, si nota che sono tutti calchi dei corrispettivi latini: in particolare, *Egeas* si accorda con la tradizione B dell'*Evangelium Nicodemi*, dove ritroviamo la forma generalizzata *Egias* in contrasto con *Aggeus* ed *Agaeus* di **D^aD^bD^c**. La versione francese di Chrétien, al di là di un palese fraintendimento testuale, conserva la seconda delle forme (in accordo con il ramo A): «Vns prestres, Fineès out nun, / e trei altre si cumpaignun, / Adda, Aggeus e Levi, / si cum li livres mustre ici» (PARIS – BOS 1885, p. 33, vv.1038-1041); nelle traduzioni di André de Coutances e dell'Anonimo si legge rispettivamente: «Evos que treis hommes sorvindrent / a cel concire que il tindrent; / li uns ert Fineès nommez, / prestres estoit bien renommez; / l'autre ert justice del pais / de la contrée nais, / & dyacre Aldas avoit non / & estoit de bien grant renon; / li tierz ert Algeus clamez, / homs bien vallanz & bien amez» (PARIS – BOS 1885, p. 89, vv. 523-532), e «Estevus a ce sunt venuz / treiz homes parlans as Jeus; / li un fu appelé Aggeus, / l'autre Fineès, li tiers Adda» (PARIS – BOS 1885, p. 175, vv. 1062-1065). I vv. 1127-1128, che introducono il discorso diretto dei galileiani, trovano conferma in **AC**, «quanta viderant, quomodo Iesum». Quanto alle frasi pronunciate dai tre testimoni, si nota uno slittamento rispetto alla fonte: se nell'apocrifo latino è chiaro il passaggio dalla descrizione indiretta (*quomodo viderunt Iesum sedentem... et dicebat discipulis suis*) alle parole rivolte da Cristo ai discepoli (*Euntes...*), nella traduzione occitana la pericope indiretta è messa in bocca ai galileiani (cfr. v. 1129: *Nos – so dizo – lo vim cezer*). In *Sens e razos*, poi, il luogo dell'avvistamento (*in monte oliveti, qui vocatur Mambre sive Malec*), tratto da **ABC** (dove **C** però omette *sive Malec*), diventa semplicemente *sobre .j. marme*: lezione spiegabile se fatta entrare in cortocircuito con il toponimo latino *Mambre* (cfr. *infra*, n. al v. 1131). Infine, la relativa *que-ls essenhava et enayssi lur paraulava* si avvicina alla lezione di **C**: «et docebat eos dicens». Addentrandoci negli insegnamenti impartiti da Gesù, si nota l'originale introduzione del v. 1134 (*qu'ieu-s trametray qui vos ahon*), ove compare un riferimento in perifrasi allo Spirito Santo, mentre *evangelium regni dei* viene reso con l'espressione *lo filh de Dieu omnipotens*. Il distico immediatamente successivo (vv.1137-1138), col riferimento al 'Battesimo' e alla *crezensa*, pare ricondurre a **D^aD^bD^c**, che aggiungono «baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti». In alternativa è possibile leggersi un'influenza mediata dai volgarizzamenti anglo-normanni dove riscontro la presenza della suddetta pericope. I vv. 1139-1142 traducono con originalità *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*; mentre l'alternativa illustrata nel distico dei vv. 1143-1144 rende la frase *qui vero non crediderit, condemnabitur* – derivante dal ramo **B** (contenuta in **ABC**) e che risulta assente nelle parallele traduzioni oitaniche. A conclusione di paragrafo, i *signa* miracolosi che saranno in grado di compiere i seguaci di Cristo, sono enucleati ai vv. 1145-1152, con cui si chiude peraltro il discorso di Gesù

riproposto per bocca dei tre galileiani. Il dettato romanzo segue grossomodo il modello latino di Tischendorf, discostandosene nell'omissione di *linguis loquentur novis, serpentes tollent*, e nella specifica resa della proposizione *super infirmos manus imponent et bene habebunt* – che diventa *si sanaran totz los malautes que veyran* (forse per influenza di un affine di **C**: *salvi fient*). Ancora una volta è comprovata l'ascendenza del nostro volgarizzamento dall'*Evangelium Nicodemi* B: infatti, il riferimento alle *grans meravilhas* (proprio di **ABC**) non si ritrova nei codici **D^aD^bD^c**, così come nelle traduzioni in francese antico. Manca, infine, la pericope «Haec loquente Iesu ad discipulos suos vidimus eum assumptum in coelum», nonostante tutti i codici recensiti da Tischendorf ne diano testimonianza. Si potrebbe trattare di un errore d'archetipo, ma per quanto improbabile è comunque possibile che la fonte manoscritta usata dal nostro autore-traduttore passasse sotto silenzio la frase.

Nell'edizione Tischendorf, il paragrafo § 2 del *Caput XIV* legge:

Dicunt eis sacerdotes et Levitae et seniores Date gloriam deo Israel, et date ei confessionem si ista, quae narrastis, et audistis et vidistis. Dicunt illi qui exposuerant Vivit dominus deus patrum nostrorum, deus Abraam et deus Isaac et deus Iacob, quia audivimus et vidimus. Dicunt Iudaei ad eos Ad hoc venistis nuntiare nobis, an venistis orationem deo dare? Dixerunt ipsi Venimus orationem dare deo. Dicunt seniores et principes sacerdotum et Levitae ad eos Et si orationem venistis dare deo, de deliramento isto quid murmurastis ante omnem populum? Dicunt Finees sacerdos et Addas didascalus et Egius Levita ad archisynagogas et sacerdotes et Levitas Si verba ista quae locuti sumus, quae vidimus et audivimus, peccatum est, ecce sumus in conspectu vestro: secundum quod bonum est in oculis vestris facite nobis. Qui accipientes legem adiuraverunt eos nulli narrare verba deinceps. Et dederunt eis manducare et bibere, et eiecerunt eos extra civitatem, dantes eis argenteos et viros tres cum eis, qui perducerent eos usque Galilaeam. (TISCHENDORF 1853, pp. 351-352)

A seguito della narrazione addotta da Finees, Egeas e Addas, i Giudei chiedono ai galileiani di giurare di essere stati testimoni diretti dell'evento, di aver visto con i propri occhi Gesù accerchiato dai discepoli. La frase latina, in forma diretta, viene resa dal nostro autore-traduttore in forma indiretta, *conjuuro los si aysso an vist* (v. 1155). Il giro di parole usate nella risposta latina viene quindi laconicamente sintetizzato nell'avverbio occitano *Hoc*. Suchier – immaginando che la risposta continui – aggiunge: «Las mas nos tenc, parlam ab el, / pueys lo vim montar vas lo cel» (SUCHIER 1883, p. 34). Come si nota, il distico sarebbe esemplato sull'omissione della frase conclusiva del § 1 (cfr. *supra*), ed eventualmente risulta comprovato da quanto si legge nella versione occitana in prosa: nel ms. **A** leggiamo «Adoncs los Juzieus los conjureron, si lo viron. E els dyceron: 'En bona fe, nos parlem amb el, e el nos tenc per nostras mans, e lo vim montar al cel'» (SUCHIER 1883, p. 390). Eppure, anche se in questo luogo testuale fosse rintracciabile un rapporto di filiazione tra il testo occitano in versi e quello in prosa, non si capirebbe come mai quest'ultimo proseguiva discostandosi da *Sens e razos* e legga «Et adonc dyceron los bons homes: 'Laissas nos annar; que al re avem a far. Car solamens eram vengutz per adorar al temple, e vos autras nos tenes annovas'» (SUCHIER 1883, p. 390). In effetti *Sens e razos* propone ai vv. 1157-1158 la *quaestio* dei *Iudaei*, «Ad hoc venistis nuntiare nobis, an venistis

orationem deo dare?», cui fa seguito la relativa risposta e l'ulteriore domanda retorica dei capi ebraici (ai vv. 1161-1162). Il dialogo tra i tre galileiani e i Giudei è in qualche modo scorciato e rielaborato nell'*EN/A*; ugualmente, la pericope latina *Dicunt Finees... facite nobis* si ritrova solamente nei codici **ABC** di Tischendorf, e viene tradotta in *Sens e razos* ai vv. 1163-1166: non stupisce, invece, che venga omessa nelle traduzioni in francese antico. Appreso il racconto, i Giudei impongono ai galileiani di giurare sulla Legge di non diffondere più la notizia della Resurrezione; quindi viene offerto loro da mangiare per essere poi condotti fuori dalla città. Il testo occitano segue la *vulgata* latina, da cui si discosta per alcune innovazioni: la frase indiretta (*adiuraverunt eos nulli narrare verba deinceps*) viene resa in occitano in modo diretto (cfr. vv. 1169-1171); non si fa alcuna allusione all'argento con cui Finees, Egeas e Addas vengono corrotti né tantomeno ai tre uomini di scorta; il v. 1174, *et ells so s'en em pas annatz*, è assente nel testo latino ma trova riscontro in **AB**, «et abierunt in pace».

I vv. 1175-1202 volgarizzano il § 3 del Capitolo 14:

Tunc consiliati sunt Iudaei inter se, cum ascenderent illi in Galilaeam, et concluderunt se archisynagogae, et concidebantur furore magno dicentes Quid hoc signum contigit in Israel? Dicunt autem Annas et Caiphas Quid tristes sunt animae vestrae? militibus debemus credere quia angelus domini descendit de coelo et revolvit lapidem ab ostio monumenti? sed quia discipuli eius dederunt aurum multum his qui custodiebant sepulcrum et tulerunt Iesum, docueruntque eos ita dicere Dicite quia angelus domini descendit de coelo et revolvit lapidem ab ostio monumenti. Nescitis quia Iudaeis non licet credere alienigenis aliquod verbum, scientes quia hi ipsi qui acceperunt a nobis aurum idoneum, sicut docuimus eos ita dixerunt? (TISCHENDORF 1853, pp. 352-353)

Appena i tre galileiani vengono condotti *fors dela ciutatz*, i Giudei palesano la propria tristezza e il proprio sconforto. Il dolore dettato dalla responsabilità nell'omicidio del *filh de Dieu*, si manifesta in una sorta di corale monologo, patetico e inteso di autocommiserazione. Mancano al volgarizzamento provenzale le frasi «Tunc consiliati sunt Iudaei inter se» ed «et concluderunt se archisynagogae». In funzione del contesto, al v. 1176 il sintagma *fortz iratz* mostra maggiore affinità con la lezione di **C**, «contristati multum»; ma non è da escludere, di contro, una dipendenza da «irati» di **A**, almeno sul piano del significante comune. Originale il v. 1778, *li melhor volgros esser mortz*, così come la resa della domanda *Quid hoc signum contigit in Israel?*, che trova una maggiore esplicazione nella pericope dei vv. 1179-1186. Il tono ricco di *pathos* delle domande retoriche e delle interiezioni trova una lontana corrispondenza di intenti nel volgarizzamento catalano, *E la mira car tot era ensems*: «Hoaya hoaya van cridar / E prenense tuyt al plorar, / Grans cols se donen en les dens / El la cara los dolens / Tan gran dol feyen verament / Con si morts fosen lur parens» (MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910, III, p. 346, vv. 911-916); oltre che nel testo occitano in prosa de *Lo Genesis*: «Mesquins, que farem? Que per totztemps nos sera retrach (volent dire, que totztemps nos sera recastenat), e als nostras per tot lo mont so que avem fach. Lo cel es aut e non la podem montar, en la terra non podem intrar, car paradís avem perdut, car avem mort a tort lo filh de dieu» (SUCHIER 1883, p. 390). Dinnanzi allo sconforto collettivo, i capi ebrei, Anna e

Caifà, tentono di rassicurare tutti definendo il discorso dei soldati menzognero e invitando a non credere ai tre galileiani a causa della loro estraneità. Il testo occitano segue la fonte latina (che di fatto segue le lezioni di EN/B) ma la innova in alcuni luoghi: introducendo l'apposizione *li avescas*; modificando per ben due volte (e dunque con coerenza) la pericope *quia angelus domini... monumenti* nella completiva *que es ressuscitatz* (v. 1192) e nel semplice participio *ressuscitatz* (v. 1195); scambiando le frasi latine «Nescitis quia Iudaeis non licet credere alienigenis aliquod verbum» (ai vv. 1199-1202, in *Sens e razos* specificamente applicata ai *tres* galileiani, piuttosto che ai *militēs*) e «scientes quia hi ipsi qui acceperunt a nobis aurum idoneum, sicut docuimus eos ita dixerunt» (ai vv. 1196-1198).

*

1121. *Après aysso .j. pauc de tems*: la nuova sequenza narrativa è al solito marcata dall'attacco temporale, proprio del racconto; e si veda anche l'uso dell'imperfetto *venian* al v. successivo, tempo di narrazione per eccellenza.

1124. Per il SN *temple dieus*, cfr. v. 486. Torna anche al v. 1160.

1131. Sulla probabile invalidità della lezione *marme*, rinvio al commento introduttivo a <16> EN 14 e alla nota filologica relativa.

1138. *crezensa* è termine tecnico religioso e, nel contesto, fa riferimento al Credo e al Vangelo, che ruotano proprio attorno alla resurrezione del figlio di Dio. Lo ritroviamo, ad esempio, nei *VOI*, redazione P¹, v. 1958, «obesent luy e ssa cresença», e al v. 1183 della *Vida de sant Honorat*, «Per ton glorios nom e per la tya cresença» (cfr. SUWE 1943, p. 189, e RICKETTS 2007, p. 223). Il significato primario è quello di 'fede religiosa' (cfr. LR, II:509; PD, p. 101).

1142. L'aggettivo *mon* (qui *mons*, al caso retto) significa 'puro, pulito' ed è forma apocopata di *monde*: cfr. LR, IV:287, s.v. *mund*. Il termine risulta associato al battesimo anche in altri testi religiosi: si veda, ed es., *Lucidari*, I.679-680, «Respont lo maistre: Per so que en lo saint baptesma totas las ayguas an las cals nos deviam esser bapteyas nos santifiques e las nos mondes» (SILVAGGI 2010, p. 18).

1145. Dato il contesto, il termine *meravilhas* può essere reso come 'miracoli', senza che la traduzione, però, svisciva la componente pur sempre meravigliosa dei portenti di fattura 'umana' che vengono esemplificati nei vv. successivi. Per una riflessione più dettagliata sul 'meraviglioso' di *Sens e razos* rinvio a COLLURA 2014a.

1151. Il verso, bilanciato nella sua tripartizione, richiama quel gusto per l'accumulazione tipico dell'*usus* del nostro autore-traduttore. L'accostamento di sostantivi semanticamente simili denota al solito una consapevole funzione enfatica.

1155. Il verbo *conjurar*, propriamente 'scongiurare' (LR,III:602), possiede qui una chiara valenza causativa: significa 'far giurare', con un senso affine a 'far confessare, fare ammettere', come suggerisce d'altronde il passo latino parallelo, *date ei confessionem*. La stessa sfumatura semantica è ravvisabile al v. 1169, «nos vos conjuram».

1166. L'espressione *faire en vostre plazer* può essere tradotta come 'fare ciò che desiderate'. In particolare la locuzione *faire en* (con una sfumatura fattiva del

verbo) è in qualche modo assimilabile alla parallela *faire a*, per la cui sintassi rinvio a JENSEN 1986, §§ 729-730.

1172. *dirnar* (< lat. med. DESINARE, DISNARE) è forma con conservazione del rotacismo, alternativa a *dinar*, ‘pranzare, cenare’ (cfr. LR, III:51, s.v. *dinar*).

1175. Il ricorso al medesimo rimante dopo solo due versi ha funzione di collante; e si veda anche la ripresa dell’avverbio *fors*. In effetti il verso coincide con l’inizio della traduzione di un nuovo paragrafo del modello (il § 3 del *Caput XIV*), come suggerisce lo stesso copista di **P** che, per quanto non usi un’iniziale rubricata, inserisce un segno di *paragraph* (¶).

1180. Letteralmente *nos er retragz* significa ‘rimprovero sarà per noi’ (con costruzione affina al dativo di svantaggio latino), dunque ‘noi saremo recriminati’. Il sostantivo *retrag(z)* vale appunto «Vorhaltung, Vorwurf» (SW, VII:296-298, s.v. *retrach*).

1185-86. Il secondo dei due versi («a gran peccatz et a gran tortz») riprende pedissequamente il v. 422 e costituisce di fatto un’espressione cristallizzata. Segnalo nel distico il tipico ricorso alla coppia di rimanti *mortz:tortz* (già ai vv. 421-422, 481-482, 503-504, 507-508, 515-516, 565-566), che assumono però sfumature morfosintattiche diverse.

⟨17⟩ EN 15

La narrazione dell’opera nicodemiana prosegue senza soluzione di continuità. Ai vv. 1203-1404 l’anonimo autore di *Sens e razos* volgarizza il *Caput XV* dell’*Evangelium Nicodemi*. Protagonista della scena è proprio il personaggio che dà titolo allo scritto e a cui viene attribuita la composizione del nostro apocrifo. In particolare, la porzione che va dal v. 1203 al v. 1256 traduce il § 1 del capitolo:

Exsurgens autem Nicodemus stetit in medio concilio et ait Recte dixistis. Numquid et viri descendentes de Galilaea non sunt timentes dominum, viri pacis, mendacium odientes? et ipsi narraverunt cum sacramento quoniam vidimus Iesum in monte Mambre sedentem cum discipulis suis, et quia docebat eos audientibus nobis, et quia viderunt eum assumptum in coelum. Quod nullus interrogavit eos, quomodo assumptus est in coelum. Et sicut docet nos scriptura sacri libri quia et sanctus Elias assumptus est in coelum: et Elisaeus clamavit voce magna, et proiecit Elias melotem suum super Elisaeum: et iterum Elisaeus proiecit melotem illum super Iordanem, et transiit et venit Iericho. Et occurrerunt ei filii prophetarum et dixerunt ad Elisaeum Ubi est dominus tuus Elias? Et dixit quia assumptus est in coelum. Et dixerunt ad Elisaeum Numquid spiritus rapuit eum et proiecit eum in unum ex montibus? sed magis tollamus pueros nostros nobiscum et requiramus eum. Et confirmaverunt Elisaeum, et ibat cum illis: et quaesierunt eum tribus diebus et tribus noctibus, et non invenerunt eum, quoniam assumptus est. Et nunc, viri, audite me, et mittamus in omnem Israel et videamus ne alicubi assumptus sit Iesus et proiectus sit in unum ex montibus. Et placuit omnibus sermo iste. Et miserunt in omnibus montibus Israel quaerere Iesum, et non invenerunt eum; invenerunt autem Ioseph ab Arimathia, et nemo ausus fuit comprehendere eum. (TISCHENDORF 1853, pp. 353-355)

La ripresa della fonte *vulgata* è genericamente ampia ma non sempre letterale, a cominciare dall'omissione del sintagma *in medio concilio*, che trova comunque giustificazione nella lezione di **B** («Exurgens Nicodemus et ait...») – a meno che non venga reso con l'espressione *auzen de totzs*. Le parole di Nicodemo (*Recte dixistis... assumptum in coelum*) trovano riscontro ai vv. 1205-1212: l'autore di *Sens e razos*, però, traduce la domanda latina con una consapevole affermazione, volta a garantire la franchezza e la correttezza dei tre galileiani; omette il riferimento *Iesum in monte Mambre*, ridotto solamente al pronome *lo*, e la pericope *et quia viderunt eum assumptum in coelum*. Proseguendo, manca al testo occitano anche la frase successiva (logicamente legata alla pericope appena citata), *Quod nullus... in coelum*: omissione che non stupisce dato l'omoteleuto presente nei codici latini **BC** (per non parlare del fatto che i mss. di *EN/A* recensiti da Tischendorf non ne fanno ugualmente menzione). Il legame con *EN/B* è testimoniato dal fedele calco *a sagramen* (v. 1209), che ripropone il sintagma *cum sacramento* in contrapposizione a *iurantes in lege domini* dei codici **D^aD^bD^c**, rintracciabile ad es. nel volgarizzamento antico-francese anonimo («ke furent par Deu conjurez»: cfr. PARIS – BOS 1885, p. 178, v. 1136). Il discorso di Nicodemo prosegue con la proposta del discepolo di inviare una spedizione in Galilea per appurare l'ascesa in cielo di Cristo: a corroborare l'eventuale concretezza dell'ipotesi, Nicodemo rievoca il famoso episodio di Elia. Il dettato occitano segue la fonte, ma si nota un'inversione strutturale macroscopica: i vv. 1213-1216, nei quali Nicodemo illustra la propria idea, di fatto anticipano la frase latina *Et nunc, viri, audite me et mittamus in omnem Israellem et videamus ne alicubi assumptus sit Iesus et proiectus sit in unum ex montibus*, che trova posto nell'apcrifo latino solo dopo la rievocazione della storia di Elia. Come l'*EN*, anche le traduzioni oitaniche di Chrétien e dell'Anonimo mantengono la sequenza 'racconto su Elia – risoluzione di Nicodemo'. Uno statuto peculiare possiede, invece, il volgarizzamento di André de Coutances, che legge immediatamente il suggerimento nicodemiano per la ricerca, passando però sotto silenzio l'ascesa in cielo di Elia (cfr. PARIS – BOS 1885, p. 92). Di contro, ancora una volta assonante con *Sens e razos* risulta il testo occitano di *Lo Genesi* in prosa:

Mas ieu vos dic que podes far: trametre en Galilea, si per aventura si trobaria que fos aparegut ad alcun esperit. Que la escriptura que Helias a fach vos ho dis, qu'el cridava: Helias, paire, non mi velhas desamparar. E sabem ben que el li gitet lo sieu pali, car li demandet Eliseu que el romangues en la sieua mayzon. E dis li Elias: 'Si tu mi podes moure qu'ieu m'en vauga, sera ti autrejat tot so que demandaras.' E cant lo vi receup lo Helyas, e vi lo Eliseu e adonc li cridet Eliseu: 'Payre mieu, payre mieu!' E adonc li gitet Elias lo pali, e ac cital gracia Elisen com Elias. E sabem que vengron los profetas, que eran lurs filhs que eran en aquella terra. E demanderont Eliseu per Elias e giqueront lo filh que sabian certamens que el l'avian receput la nuech e que el l'avian pausat en paradis terrenal. (SUCHIER 1883, p. 391)

Tornando ai vv. 1213-1216, essi riprendono la pericope latina ma la svolgono in modo originale: l'avversativa *Mays* riprende la locuzione *Et nunc* conservandone, forse, il valore consequenziale; *viri, audite me* diventa *diray vos co ho fassam*; *in omnem Israellem* viene tradotto con *en Galilea*; il resto della frase romanza, infine, non presenta un senso molto chiaro, ma dal confronto col modello latino pare

emergere la presenza di un errore meccanico (per la questione filologica rimando alle note relative). La storia meravigliosa del profeta Elia è relazionata ai vv. 1217-1242. L'episodio è narrato in *2Re*, 2,11-18. Anche in questo caso la ripresa è quantitativamente rilevante ma non del tutto letterale: il riferimento alla *scriptura sacri libri* – che permette di legittimare il racconto – viene proposta al v. 1217; non si accenna alla ‘santità’ di *Helyas* (come nel ms. latino C) il quale, peraltro, nel testo provenzale viene *raubitz* piuttosto che *assumptus in coelum*; su Eliseo, viene aggiunto il particolare di essere *sirvens*, e vengono riprodotte le parole da lui gridate, *Payre, co no m'atens?* (cfr. *supra* il testo occitano in prosa e *2Re*, 2,12); si anticipa l'accenno al *flum Jorda*, che viene sì attraversato, ma senza che si faccia cenno all'arrivo a Gerico (*et venit Iericho*). Piuttosto, in *Sens e razos* si allude al fatto che Eliseo continui a seguire il proprio maestro fin quando non lo perde di vista (vv. 1127-1230). Smarrito, Eliseo incontra *de gens* – senz'altro più vago dei *fili prophetarum* dell'*EN*. La stessa domanda rivolta al discepolo di Elia è più scorciata (cfr. v. 1233), giacché omette l'appellativo *dominus tuus*, che però, a sua volta, potrebbe giustificare il ricorso all'occitano «sirven» già al v. 1219. La risposta di Eliseo, in forma diretta al v. 1234, rende il discorso indiretto *quia assumptus est in coelum*. La successiva spiegazione della ‘gente’ (vv. 1236-1238) riformula con una frase affermativa la domanda retorica, *Numquid spiritus rapuit eum et proiecit eum in unum ex montibus?*, e riprende la proposizione *et requiramus eum*, passando sotto silenzio la pericope precedente (*sed magis...nobiscum*) e la frase successiva (*Et confirmaverunt Elisaeum, et ibat cum illis*). Infine, i vv. 1239-1242 del testo linguadociano volgarizzano *et quaesierunt... quoniam assumptum est*, senza fare riferimento alla ricerca per ‘tre giorni e tre notti’ (sostituito da un più generico *motz tostz ades*, con l'aggiunta dell'endiadi *ni lunh ni pres*). Dal confronto con i volgarizzamenti anglo-normanni emerge un'assonanza tra *Sens e razos* e il testo di Chrétien, dove ritroviamo il sintagma verbale *raviz fu* (v. 1122) nel luogo parallelo al nostro *fon raubitz* (v. 1218, e cfr. *supra*). La lezione occitana potrebbe trovare giustificazione nella presenza del verbo *RAPERERE* all'interno della domanda retorica posta dai ‘figli del profeta’ poco dopo (e nel testo occitano, al v. 1236, si legge: *Esperitz l'a raubitz*), ma non è comunque da escludere una certa interferenza con l'opera oitanica. Le frasi finali del paragrafo latino vengono tradotte ai vv. 1243-1256. *Et placuit omnibus sermo iste* corrisponde a «Cantz li juzieu dela ciutatz / e li menor e li annatz, / autrejo so cominalmen». I vv. 1246-1252 volgarizzano alla pericope *Et miserunt in omnibus montibus Israel quaerere Iesum, et non invenerunt eum*, che viene tradotta con slanci di originalità: si vedano in particolare i vv. 1247-1248, consacrati all'equipaggiamento degli uomini – elemento che trova corrispondenza nella traduzione catalana, «Abtant jueus feren armar / qui les montanyes vam cercar» (MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910, III, p. 347, vv. 955-956) –, e la tipica sostituzione di *Israel* con *Galilea*. Interessante anche l'uso dell'espressione cristallizzata *aut ni bas* (v. 1251) che in qualche modo risponde alla parallela *en mer n'en terre* di Chrétien. Originale l'iterazione della precisazione al v. 1252. Infine, le proposizioni latine *invenerunt autem Ioseph ab Arimathia, et nemo ausus fuit comprehendere eum* trovano corrispondenza ai vv. 1253-1256, dove si rintraccia l'aggiunta di *que agron pres per gran feunia* e di *laysso l'estar*.

Nonostante la missione per il ritrovamento di Gesù non abbia buon esito, gli *homes ben pros* ritrovano casualmente un vecchio prigioniero, Giuseppe

d'Arimatea. Tornati in Giudea, i pionieri riferiscono la novella ai capi ebraici che decidono immediatamente di convocare l'arimateo per mezzo di una lettera. Il contenuto della missiva, intriso di parole di perdono e di speranza per una riconciliazione, si trova al § 2 del *Caput XV*, che viene tradotto ai vv. 1257-1280 del poema linguadociano. Nell'edizione Tischendorf leggiamo:

Et annuntiaverunt senioribus et sacerdotibus et Levitis quia circumvimus omnes montes Israel et non invenimus Iesum; invenimus autem Ioseph in Arimathia. Audientes autem de Ioseph gavisii sunt et dederunt gloriam deo Israel. Et consilium facientes archisynagogae et sacerdotes et Levitae, quo ordine mandarent ad Ioseph, acceperunt chartas et scripserunt ad Ioseph. Pax tibi et omnibus quae tua sunt. Novimus quia peccavimus in deum et in te: et deprecatus es deum Israel, et liberavit te de manibus nostris. Et nunc dignare venire ad patres tuos et ad filios tuos, quia contristati sumus vehementer: quaesivimus te omnes, qui aperientes ianuam non invenimus te. Novimus quia malum consilium consiliati sumus adversum te, sed dominus supplantavit consilium nostrum adversum te. Honorandus es, pater Ioseph, ab omni populo. (TISCHENDORF 1853, pp. 355-356)

Il dettato occitano riproduce fedelmente il contenuto del modello latino ma se ne distacca, al solito, per scelte stilistiche e per l'introduzione di lezioni originali. Il percorso di ritorno dei cercatori di Cristo, *Tornatz s'en so aquilh sirven*, ad esempio, viene aggiunto dal nostro autore, mentre la resa romanza della prima frase latina, *Et annuntiaverunt... non invenimus Iesum*, trova spazio solo a partire dal v. 1258. Una lettura affine è testimoniata da *Lo Genesis*: «E torneron s'en en Jerusalem e dyceron que non avian trobat Jhesucrist» (SUCHIER 1883, p. 391). Al di là della consueta semplificazione dell'elenco latino di 'signori e sacerdoti e Leviti' nel generico *gen*, è notevole la soppressione dell'anacoluto sintattico che si rintraccia nella fonte *vulgata* (basata su **C**). Così, se nel testo latino è palese il passaggio dalla 3^a p. pl. del narratore, *annuntiaverunt*, alla 2^a p. pl. del discorso indiretto libero, *quia circumvimus... et non invenimus*, nel poema occitano viene mantenuto il punto di vista dell'autore («anno comtatz a la gen / Jhesu non trobo aut ni bas», vv. 1258-1259). Nella lezione accolta, *Sens e razos* si accorda con il codice **A** di *EN/B* (che legge *circumviverunt* e *invenerunt*), mentre **B** risolve l'*impasse* aggiungendo il participio *dicentes* subito dopo *quia*. Le varianti adiafore di **ABC** mostrano, quindi, un atteggiamento variegato nei confronti del passo (oscillazione tipica, d'altronde, in caso di oggettive rette da *verba dicendi* o *narrandi*), che è potuto andare in contro a modifiche sintattiche anche per via poligenetica. Il poema prosegue con la frase diretta pronunciata dai *sirven*-cercatori non anticipata da alcuna espressione dichiarativa: gli uomini affermano di aver visto Giuseppe d'Arimatea e che non osarono toccarlo. Quest'ultima precisazione è assente nella *vulgata* di Tischendorf, ma si ricollega logicamente (con funzione enfatica, dunque) a quanto sostenuto al v. 1255 di *Sens e razos*. A seguito della rivelazione, *li juzieu* – definiti qui *mal adjratz*, secondo la prassi anti-giudaica del nostro testo – gioiscono e rendono grazia a Dio (vv. 1263-1266): il traduttore propone qui una resa quasi letterale di *Audientes autem de Ioseph gavisii sunt et dederunt gloria deo Israel*. Il passaggio diretto al momento della scrittura della lettera (al v. 1267) mostra ancora una volta la filiazione di *Sens e razos* da *EN/B*: tutti i testimoni di questa famiglia, infatti, omettono la

precisazione ridondante «quia inventus est Ioseph, quem incluserant in cubiculo et non invenerunt», mantenuta ad es. nelle traduzioni francese anonima: «Oyans les Jeus ceo, si sunt lez / e mult forment Deu unt loez / ke trové fu e delivrez / Joseph ke fu enprisonéz» (PARIS – BOS 1885, p. 179 , vv.1177-1180). Viene omessa, per il resto, l'intera pericope *Et consiliium facientes... quo ordine mandarent ad Ioseph*. Il corpo della lettera si ritrova ai vv. 1268-1280, e con essa si conclude di fatto il secondo paragrafo del capitolo. Il testo occitano, secondo la prassi epistolare, pone in esergo il nome del destinatario corredato da appellativo (*Josep payre*), assente nella *vulgata* latina ma rintracciabile almeno nel codice C, che legge: «honorande pater Ioseph» (ma cfr. *infra* la chiusura della lettera latina dove torna «Honorandus es, pater Ioseph, ab omni populo»). Sul versante anglo-normanno, anche André de Coutances legge «Joseph, chier père» (PARIS – BOS 1885, p. 93, v. 667), mentre Chrétien ha «Sire Joseph» (*Ivi*, p. 36, v. 1156). Fa seguito il dono della pace rivolto a Giuseppe e ai membri della sua casa, quindi la raccomandazione di stare in salute: i vv. 1268-1270 traducono così *Pax tibi et omnibus quae tua sunt*, ma aggiungono il particolare su *salutz e guerizo* assente sia nei testimoni latini usati da Tischendorf sia nelle traduzioni francesi; in *E la mira car tot era ensems*, di contro, si legge «A vos josep honrat senyor / salutz mil vets ab gran honor» (MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910, III, p. 348, vv. 979-980). La frase latina successiva, *Novimus quia... de manibus nostris*, non viene tradotta letteralmente, ma il suo senso generale (in particolare la consapevolezza di aver peccato *in te*, ossia contro Giuseppe) lo si ritrova ai vv. 1271-1274. Manca in effetti a *Sens e razos* il riferimento al peccato *in deum*, da cui discende come logica conseguenza la completa omissione delle proposizioni *et deprecatus es... et liberavit de manibus nostris*. È senz'altro possibile – data la presenza di molte congiunzioni *et* (e cfr. poi *Et nunc...*) – che qualcuno dei mss. di *EN* presentasse un *saut du même au même*: magari anche il modello utilizzato dall'Autore del poema occitano. Risulta invece originale il contenuto del distico 1273-1274, in cui i giudei rintracciano la causa del loro *peccatz* nella cattura immotivata di Giuseppe e si autodefiniscono *mal e lagz*: è possibile che questi versi anticipino, in qualche modo, il contenuto della pericope *Novimus quia malum consilium consiliati sumus adversum te, sed dominus supplantavit consilium nostrum adversum te*, di certo scorciata. Una giustificazione di tale ipotesi può essere rintracciata in C, che anticipa l'intera frase, anteponeandola a *Et nunc dignare*. Direi, inoltre, che una struttura siffatta del paragrafo latino appare senza dubbio più logica. Riconosciuto il proprio errore, gli ebrei invitano l'arimatese a presentarsi al loro cospetto per dare conforto a quanti si erano preoccupati a causa della sua repentina scomparsa. A *Et nunc dignare... quia contristati sumus vehementer* corrispondono i vv. 1275-1278; il distico conclusivo, invece, traduce in maniera originale la frase *quaesivimus te omnes, qui aperientes ianuam non invenimus te*, sottolineando ancora una volta la cattura *senes razo* (v. 1280). Manca, per il resto, a *Sens e razos* la conclusione dell'epistola con il rinnovamento degli onori e della pace.

I vv. 1281-1294 corrispondono al § 3 del quindicesimo capitolo dell'*Evangelium Nicodemi*:

Et elegerunt ex omni Israel septem viros amicos Ioseph, quos et ipse Ioseph noverat amicos, et dicunt archisynagogae et sacerdotes et Levitae ad illos

Videte: si susceperit epistolam et legerit eam, pro certo veniet vobiscum ad nos; si autem non legerit, sciatis quia malignatur adversus nos, et salutantes eum in pace revertimini ad nos. Benedicentes autem eos dimiserunt. Venerunt autem in Arimathia ad Ioseph, et adoraverunt eum in faciem super terram et dixerunt Pax tibi et omnibus tuis. Et dixit Ioseph Pax vobis et omni populo Israel. Et dederunt ei tomum epistolae. Suscipiens autem Ioseph legit, et amplexatus est epistolam, benedixitque deum et dixit Benedictus dominus deus, qui liberavit Israel ut non effunderent sanguinem innocentem: et benedictus deus, qui misit angelum suum et cooperuit me sub alis suis. Et osculatus est eos et apposuit eis mensam, et manducaverunt et biberunt, et dormierunt ibi. (TISCHENDORF 1853, pp. 356-357)

Il dettato testuale non è del tutto aderente alla fonte ed è piuttosto il risultato di un iter traduttivo di sintesi e scorciamento. Così, se i vv. 1281-1282 corrispondono a *Et elegerunt... septem viros amicos Ioseph* (senza che però si faccia riferimento al processo di ‘selezione’ da parte dei capi ebraici), viene completamente omessa la relativa *quos et ipse Ioseph noverat amicos*, in qualche modo complementare alla proposizione reggente. Il testo occitano, dunque, pare accordarsi maggiormente col codice latino **A**, «Et elegerunt ex populo Israel septem viros quos et ipse Ioseph noverat amicos suos». Allo stesso modo, manca a *Sens e razos* la precisazione sugli avvertimenti pronunciati da *archisynagogae et sacerdotes et Levitae* e la benedizione finale, ossia la pericope *et dicunt... Benedicentes autem eos dimiserunt*. Una lezione simile, scorciata, si ritrova nell’*editio princeps*: «Et electis VII viris amicis Ioseph miserunt ei epistolam, salutantes eum in pace». I vv. 1283-1285 traducono la frase latina *Venerunt autem in Arimathia ad Ioseph... Et dederunt ei tomum epistolae*. Si ravvisano, però, alcune anomalie: al di là dell’omissione del dialogo diretto tra i sette e Giuseppe, risulta eclatante la sostituzione del toponimo *Arimathia* con *Galilea*; scambio oltremodo improprio se si pensa che la città di Arimatea si trova in Giudea e non in Galilea. L’errore potrebbe essere ingenuo e magari derivare da una mancanza di conoscenza da parte del traduttore, oppure la scelta è dovuta a ragioni metriche. Interessante notare l’analogia tra i vv. 1283-1285 di *Sens e razos* e i vv. 995-997 di *E la mira*, «Davant josep els son venguts / e aportaven la saluts / de tot lo poble y que pau» (MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910, III, p. 348). La pericope *Suscipiens autem Ioseph legit, et amplexatus est epistolam* corrisponde all’occitano «La carta ligen bonamen / de gaugz abraça·l pargami» (vv. 1286-1287); mentre non vengono rese le proposizioni sulla lode a Dio (*benedixitque deum... sub alis suis*), sostituite da un più terreno *a totz fa bona pas e fi*, con l’enfasi verso i *messatzges... sos bos amics de longamens*. La frase finale, *Et osculatus est eos... et dormierunt ibi* è riprodotta fedelmente ai vv. 1291-1294, dove si registrano alcune variazioni: al verbo *osculatus est* (tradotto al presente storico come *bayza*) vengono apposti nel testo occitano altri due verbi, *abraça et estrenh*; oltre al riferimento esplicito alla cena e al dormire (tipica di *EN/B*), il traduttore aggiunge *e-sson alberc de mantenen / los en mena* (affine alle lezioni di **D^aD^bD^c**, «et suscepit in domum suam»). È possibile, come è stato più volte appurato, che il codice base usato dal traduttore pur appartenendo alla famiglia *EN/B* possedesse lezioni contaminate proprie di *EN/A*. Oppure, sono i volgarizzamenti antico-francesi a suggerire letture alternative al nostro autore-traduttore: Chrétien scrive «En sa maisun les ad menez, / durement les ad honurez.» (PARIS – BOS 1885, p. 37, vv. 1186-1187);

l'Aninimo invece, «E puis Joseph ad resseu / les set homes, sis ad baysé / e a sa meysun amené; / si lur ad fait mult beau semblant.» (*Ivi*, p. 180, vv. 1206-1209). Segnalo che il § 3 risulta fortemente scorciato nella versione occitana in prosa di *Lo Gènesi*, dove si legge: «E cant Joseph ac legit la letra, el fon mot alegre e va recebre an gran honor los mesatges» (SUCHIER 1883, p. 392).

Dopo aver mangiato e riposato, il giorno seguente Giuseppe, accompagnato dai sette amici, torna con un'asina a Gerusalemme, dove viene accolto a braccia aperte e con gioia. È chiara l'allusione all'ingresso di Gesù nella capitale giudea il giorno della Pasqua ebraica. Accolto nella casa di Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea viene interrogato dai capi del Sinedrio su quanto avvenne il giorno di Parascève, quando – seppur imprigionato in un luogo sicuro – non venne più ritrovato. Gli eventi suddetti sono relazionati ai vv. 1295-1352 e corrispondono al contenuto del § 4 del *Caput XV* del *Vangelo di Nicodemo* latino:

Et mane surgentes, stravit asinam suam Ioseph et ambulavit cum illis, et introierunt in civitatem sanctam Ierusalem. Et occurrerunt ei populus omnis clamantes et dicentes Pax in introitu tuo, pater Ioseph. Quibus respondens ait Pax domini omni populo. Et osculati sunt eum omnes. Et oraverunt cum Ioseph, et expavescebant in visione eius. Et suscepit eum Nicodemus in domum suam, et fecit convivium magnum, et vocavit Annam et Caipham et seniores et principes sacerdotum et Levitas in domum suam. Et iocum dantes et manducantes et bibentes cum Ioseph benedixerunt deum, et ivit unusquisque in domum suam. Ioseph vero remansit in domo Nicodemi.

Alia autem die, quae est parascève, vigilaverunt sacerdotes et archisynagogae et Levitae veneruntque ad domum Nicodemi. Et occurrit illis Nicodemus et dixit Pax vobis. Et dixerunt ad eum Pax tibi et Ioseph, et domui tuae et domui Ioseph. Et introduxit eos Nicodemus in domum suam. Et sedit concilium, et Ioseph sedit in medio Annae et Caiphae: et nemo ausus est loqui verbum. Et dixit ad eos Ioseph Ut quid vocastis me? Illi vero innuerunt oculis Nicodemo ut loqueretur cum Ioseph. Aperiens autem Nicodemus os suum dixit Pater Ioseph, scis quia venerandi didascali sacerdotes et Levitae quaerunt audire a te verbum. Et dixit Ioseph Interrogate. Tollentes autem Annas et Caiphas legem adiuraverunt Ioseph dicentes Da gloriam deo Israel, et da ei confessionem ut non abscondas a nobis ullum verbum. Et dixerunt ad eum Tristitia contristati sumus quoniam petisti corpus Iesu et involvisti in sindone munda, et posuisti eum in monumento. Ideo inclusimus te in domo ubi nulla erat fenestra, et clavem sigillumque posuimus in ianua: et una sabbati aperientes ianuas non invenimus te. Contristati ergo sumus valde, et stupor irruit super omnem populum dei. Ideoque vocatus es, et nunc annuntia nobis quod est factum. (TISCHENDORF 1853, pp. 357-359)

Sens e razos segue abbastanza fedelmente il dettato latino, eppure se ne discosta per via di alcune omissioni e rielaborazioni. Nella prima frase, al di là del sottintendimento di *Ioseph* (proprio di C), si registra l'omissione di *stravit asinam suam*: il riferimento all'asina è presente nelle traduzioni anglo-nomanne di Chrétien e dell'Anonimo, e sarebbe interessante capire se l'omissione del testo occitano sia da collegare a una consapevole volontà di celare l'associazione, eventualmente più marcata, tra l'arimateo e Gesù. Il v. 1296, *ab ells si met en dreg cami*, riproduce letteralmente *ambulavit cum illis*: lezione di A che manca a

BC, i quali leggono poi direttamente «abiit cum viris in Ierusalem» (**B**) e «venit cum illis in civitatem sanctam Ierusalem» (**C**). Giunto a Gerusalemme, Giuseppe viene ben accolto da una comunità festante: seppur non manca il dato della gioia e dell'adorazione della gente, il dialogo diretto con le persone (*et dicentes... omni populo*) viene di fatto omesso (in conformità con quanto avviene in **ABC**, e diversamente, ad es., dalle traduzioni di Chrétien e dell'Anonimo anglo-normanno). I vv. 1301-1302 rielaborano in qualche modo la frase *Et oraverunt cum Ioseph, et expavescebant in visione eius* (propria di **ABC** e omessa dagli altri testimoni usati da Tischendorf): probabilmente il verbo *adorar* rende il latino *oraverunt* (e in tal senso sono più affini e corrette le lezioni di **A**, che omette il *cum*, e di **B**, che legge *eum*), mentre *al cieü intrar* corrisponde a *in visione eius*. La gioia dei festanti si traduce poi in baci e abbracci: qui il traduttore con la sua consueta licenza non si limita a volgarizzare *osculati sunt* (e si noti poi la tipica resa del perfetto con il presente storico, *L'us lo baya*), ma infarcisce il passo con altri particolari; così come è peculiare della nostra traduzione l'aggiunta del distico 1305-1306, volto a ribadire ed enfatizzare il concetto del *gaug cominal*. I vv. 1307-1314 corrispondono alla pericope *Et suscepit eum Nicodemus... in domo Nicodemi*, la quale però risulta scorciata e sintetizzata: ad es. nella resa di *Annam et Caipham* come *li avesque tugz* o nella riduzione dell'elenco di *seniores et principes sacerdotum et Levitas* nel più sintetico *e-ls prozomes de la ciutatz*; o ancora per via dell'omissione di *cum Ioseph benedixerunt deum, et ivit unusquisque in domum suam. Ioseph vero remansit in domo Nicodemi*. Quest'ultima clausola è assente in **A**, che termina la frase prima di *Ioseph*. Dopo il convivio, l'indomani (venerdì – *quae est parasceve* a detta del testo latino – ma l'informazione è omessa in *Sens e razos*) *tugz li mesqui, clergues, preveyres e baros* si recano nuovamente a casa di Nicodemo. L'omissione del riferimento cronologico e del verbo *vigilaverunt*, mettono *Sens e razos* in relazione con **BC**, «Alia autem die venerunt sacerdotes et archisynagogi et Levitae (*praedicti principes Iudaeorum C*) ad domum Nicodemi». È interessante notare che i codici **D^aD^bD^c** di Tischendorf (appartenenti ad *EN/A*) omettono *tout court* una discreta porzione testuale, che va da *vigilaverunt* fino a *Et dixit Ioseph Interrogate*, in cui viene presentato l'allestimento del concilio, il posizionamento di Giuseppe tra i due capi ebraici, la reticenza di questi a parlare, l'intermediazione di Nicodemo, infine la risposta dell'arimatese. Il fatto che *Sens e razos* conservi, seppur rielaborate, tutte queste informazioni, è un'ulteriore prova dell'appartenenza del suo modello al ramo B dell'*Evangelium Nicodemi*. Il volgarizzamenti anglo-normanni presentano, naturalmente, l'omissione; di contro, *Lo Gènesi* conserva la pericope e presenta una forte assonanza con *Sens e razos*. Si legga il testo nell'edizione Suchier:

E cant veng l'endeman, totz los majors del temple si acamperon e tota l'otra gent e vengron a Joseph e feron lo acetar entre Annas et Cayfas. E dengun d'els non si ausavan apercebre de demandar li ren. Et cant Joseph los vi ayçi estar, dys lur: 'Cayna razon es aquesta, per que vos outras mi aves mandat querre? Voles mi ren dire?' E adonc els soneron Nicodemus, car sabian que el era ben son amic, e dyceron li que parles amb el. E adonc dis Nicodemus: 'Amic Joseph, aquestos volrian saber e auzir de tu algunas causas, de que els estan duptant.' E adonc respondet Joseph: 'E yeu lur diray volontier so qu'ieu sabray.' (SUCHIER 1883, p. 392)

Tornando al nostro poema, dal confronto con la *vulgata* latina emerge l'assenza in *Sens e razos* di *Et occurrit illis... et domui Ioseph*, forse avvertito come superfluo. Ma è anche probabile che il traduttore decida di tralasciare suo malgrado la pericope a causa della confusione e dello scambio tra i nomi di *Ioseph* e *Nicodemus* nel passo, come testimonia l'incongruenza delle lezioni di **ABC** (cfr. apparato critico in TISCHENDORF 1853, p. 358, il quale – dice – per la *restitutio textus* si appoggia all'edizione greca). Quanto a *Et introduxit eos Nicodemus in domum suam*, la frase è assente in **B**. Proseguendo, il testo occitano si accorda nuovamente con **A** (e in parte con **B**), che legge «Et sedit Ioseph in medio Annae et Caiphae», in contrapposizione con **C** («Et posquam salutaverunt se ad invicem, consederunt, sedente Ioseph in medio Annae et Caiphae»). La traduzione di *Et dixit ad eos Ioseph Ut quid vocastis me?*, resa ai vv. 1322-1324 (con l'aggiunta originale dell'ultimo verso), permette ancora una volta di avvicinare il poema ad **AB**, in contrasto con **C** che omette la questione. I vv. 1325-1332 ripropongono con discreta fedeltà il dettato latino; bisogna segnalare solamente: l'omissione del riferimento agli *oculis* di Nicodemo e la consueta *reductio ad unum* (qui al pronome *Ells*) di *venerandi didascalii sacerdotes et Levitae*. A partire dal v. 1333 è possibile riprendere il confronto con i codici di *EN/A* censiti da Tischendorf. Anna e Caifa, prendono il libro della Legge e invitano Giuseppe a giurare su di esso affinché dica solamente la verità. La tradizione occitana segue grossomodo il testo latino, aggiungendovi il v. 1336, rielaborando la frase diretta pronunciata dai capi ebraici con una relativa oggettiva (v. 1338) e allegando la risposta di Giuseppe (v. 1339: cfr. v. 1332). Anche per questo breve segmento testuale è possibile riconoscere un legame tra *Sens e razos* e i mss. **AB**: al v. 1333, i nomi dei due giudei ricalcano la lezione dei due codici a differenza di **C**, che ha «Principes» (mentre la versione *EN/A* aggiunge il nome di *Nicodemus*, mantenuto nel testo antico-francese anonimo e in Chrétien). Il v. 1340 sembra invece originale: a differenza dei mss. usati da Tischendorf che non fanno riferimento ad alcun personaggio in particolare (cfr. il plurale *dixerunt*), in *Sens e razos* trova spazio il nome di *Anna*. La presenza di tali peculiarità anche in *Lo Gènesi*, permette di corroborare l'ipotesi di una rapporto (seppur non necessariamente vincolante e letterale) del testo prosastico dal poema metrico:

E adonc prezeron Annas e Cayfas lo libre de la ley e pauseron lo davant Joseph, e el adoret lo devotamens, ayci com far devia, e feron li jurar que el disses veritat, e el juret que si faria. E va li dire Anna: [...]. (SUCHIER 1883, p. 392)

Le parole pronunciate dal capo ebraico seguono l'iter argomentativo della *vulgata* latina (esemplata in gran parte sui codici della redazione **B**), ma si registrano comunque alcuni scarti: l'aggiunta di *a'N Pos Pilatz*, che richiama la lezione *a Pilato* di **C**; l'omissione di *involvisti in sindone munda* e la rielaborazione di *posuisti eum in monumento* in un più laconico *per sebellir*; l'enfasi data all'odio degli ebrei che catturano Giuseppe *otra razo* (vv. 1344-1345); l'aggiunta di *ueys... ni bojal* (v. 1347: e cfr. vv. 1013-1016); la mancata traduzione di *et clavem sigillumque posuimus in ianua*; infine, la totale omissione delle frasi *et sabbati aperientes ianuas... populum dei*. Dal confronto con i codici **ABC** emerge: la consueta vicinanza con **AB** ai vv. 1346-1349, laddove **C** omette «in domo ubi

nulla erat fenestra» (ma non è da escludere una consapevole riproposizione dei vv. 1013-1016: cfr. *supra*); il v. 1350, invece, che dovrebbe corrispondere a *et clavem... in ianua*, sembra accordarsi maggiormente con la lezione di C, «*et posuimus custodes custodire ianuam*». La redazione in prosa di *Lo Gènesi* mostra particolari interessanti:

‘Payre Joseph, nos em fort dolens, car tu demandiest a Pilat lo cors de Jhesucrist e car tu lo soterriest. E per aquesta razon e nos ti prezem e ti serrem en aquella mayzon, on non avia fenestra ni pertus, mas solamens la porta per on ti mezem dedins, e mezem bonas gardas a la porta e fortmens, que serrem an grans barras de ferre. Per que nos ti pregam que nos digas, com t’en hycist!’ (SUCHIER 1883, p. 392)

Nonostante il dettato segua da vicino, quasi alla lettera, il contenuto di *Sens e razos*, salta subito all’occhio la presenza della relativa *que serrem an grans barras de ferre*, forse tradotta a partire da una proposizione affine alla citata «*et clavem sigillumque posuimus in ianua*», oppure introdotta *ex novo* per suggestione da quanto scritto nel passo parallelo al *Cap. XII*, § 1, rr. 24-27: «*Mas els prezeron lo, e feron lo fort serrar en una mayzon, que era facha com una prezon cayrada, e non avia mas una sola intrada, e aquella barreron fort an grans barras de ferre*» (Suchier 1883, p. 388).

La risposta di Giuseppe d’Arimatea e la relazione del fantastico avvenimento che lo ha visto protagonista sono contenute nel § 5, che si lega a quello precedente per una forte consequenzialità logica. Nell’edizione Tischendorf dell’*Evangelium Nicodemi* si legge:

Tunc inquit Ioseph In die parasceve circa horam decimam inclusistis me, et mansi ibi totum sabbatum plenum. Factaque media nocte, stante me et orante, domus ubi inclusistis me suspensa est a quattuor angulis, factusque est coruscus luminis in oculis meis. Et tremebundus cecidi in terram. Tunc quidam elevavit me a loco ubi cecideram, et plenitudine aquae perfudit me a capite usque ad pedes, odoremque unguenti mirifici circa nares meas posuit, et confricuit faciem meam ipsa aqua quasi lavans me, et osculatus est me e dixit mihi Ioseph, noli timere, sed aperi oculos tuos et vide quis est qui loquitur tibi. Intendens autem vidi Iesum, et tremefactus putabam fantasma esse. Oratione autem et praeceptis loquebar ei: ipse vero mecum dicebat. Et dixi ad eum Rabbi Elias es tu? Et dixit mihi Non sum ego Elias. Et dixi Quis es, domine? Et dixit mihi Ego sum Iesus, cuius corpus a Pilato petisti et involvisti in sindone munda, et sudarium posuisti in faciem meam, et posuisti me in monumento tuo novo, et lapidem ad ostium monumenti advolvisti. Tunc ego dixi loquenti mihi Ostende mihi, domine, ubi posui te. Et duxit me ostenditque mihi locum ubi posui eum, et sindonem quam miseram ei, sudariumque quod involveram in faciem eius: et cognovi quia Iesus est. Et apprehendit me manu sua et posuit me in medio domus meae ianuis clausis, posuitque me in lectulo meo dixitque mihi Pax tibi. Et osculatus est me et dixit mihi Usque quadraginta dies non exeas de domo tua: ecce enim vado ad fratres meos in Galilaeam. (TISCHENDORF 1853, pp. 359-361)

I primi versi (vv. 1353-1355), con i quali Giuseppe introduce gli ascoltatori alla sua storia, rispondono a quella ‘poetica del meraviglioso’ propria di *Sens e razos* e

per la quale rimando a COLLURA 2014a. È significativo che il testo in prosa di *Lo Gènesi* reiteri tale atteggiamento traduttivo, a riprova di un'influenza – anche solo indiretta – del nostro poema metrico: «E adonc comenset Joseph a parlar e dys: ‘Sapias qu’ieu vos diray la veritat, e meravilhares vos en fort’» (cfr. SUCHIER 1883, p. 393). Per il resto, il racconto riprende il modello latino (basato soprattutto sui codici **AB**) ma se ne discosta, al solito, per alcune scelte peculiari. *In die parasceve* diventa così *Lo venres*, mentre non si fa allusione a *circa horam decimam*. Il v. 1364, *e venc me .j^a. vezios*, è originale del testo occitano, e in qualche modo anticipa il racconto dell’arimatese: il sollevamento dei muri della prigione e l’arrivo di un personaggio avvolto da una luce accecante. *Sens e razos* sfronda, quindi, la pericope *a capite usque a pedes... aqua quasi lavans me*, limitandosi ad accennare l’innalzamento da terra e l’abbeveraggio con l’acqua. Il personaggio misterioso che giunge in soccorso del prigioniero, prima bacia Giuseppe e poi lo invita ad aprire gli occhi in modo che possa riconoscerlo: si tratta di Gesù. Il testo occitano segue la fonte latina, ma omette il sintagma *noli timere*. L’arimatese, alla vista di Cristo, trasalisce e si mette a pregare: in particolare, il v. 1380 – che corrisponde a «Oratione autem et praeceptis loquebar ei» – testimonia una certa vicinanza con **B** (o codice affine), unico a conservarne intatto il messaggio. *Sens e razos*, a questo punto, omette il dialogo su *Elias* (che, in effetti, appare un po’ insensato): dall’apparato Tischendorf non si riesce a capire l’atteggiamento di **ABC**; è comunque possibile che qualche codice *EN/B* serbasse una lacuna per omoteleuto (cfr. l’iterazione di *Et dixi... Et dixi... Et dixi... Et dixi*). Allo stesso modo, il passo è assente anche in *Lo Gènesi*. A partire dal v. 1377 comincia la testimonianza del ms Harley 7403 (siglato qui **L**): dalla lettura sinottica di **P** e di **L**, e limitatamente ai versi qui indagati, non emergono particolari differenze testuali tra le due testimonianze. La risposta di Gesù segue l’iter del testo latino, ma omette *cuius corpus a Pilato petisti* (parzialmente assente in **A**) e anticipa la proposizione *et posuisti me in monumento a involvisti in sindone munda et sudarium*; passa poi sotto silenzio *posuisti in faciem meam* e la pericope *tuo novo... advolvisti*. Il v. 1393, *Et ieu conuc que Jhesus era* risulta molto affine alla lezione di **A**, dove si registra l’uso dell’imperfetto *erat* (piuttosto che del presente, *est*, della vulgata critica). Subito dopo il momento dell’agnizione, l’autore linguadociano aggiunge i vv. 1394-1396, nei quali Giuseppe racconta di essersi prostrato per terra e di avere adorato *com Dieu del cel* Cristo, lo stesso uomo che i Giudei avevano abbeverato col fiele. La lezione innova rispetto all’fonte *EN/B*: è possibile che il traduttore abbia risentito dei volgarizzamenti antico-francesi, in cui – sulla base delle lezioni di *EN/A* – si ritrova: «Dunc soi jo ben ke c’ert Jesus; / si l’adorai e dutai plus./ “Beneiz seies,” itant li dis, / “ki el nun al seignur venis.”» (trad. di Chrétien, in PARIS – BOS 1885, p. 39, vv. 1242-1245), o ancora, «e puis après le aoraye / e de grant joye lui dise: / “Beneit seit cil ke est venu / ça en le nun de Dampnedeu.”» (trad. aninima, in PARIS – BOS 1885, pp. 182-183, vv. 1275-1278). Anche *Lo Gènesi* – probabilmente sul modello di *Sens e razos* – conserva: «E cant yeu cognoc veramens qu’el era Jhesucrist, aginolhiey mi en terra e adoray lo com dieus del cel, aquel que vos autras abeurest de vin aigre e de fel» (SUCHIER 1883, p. 393). Per il resto, *Sens e razos* segue l’*EN/B*, limitandosi a rielaborare la dichiarativa *dixitque mihi Pax tibi* con l’indiretta *pas mi donetz*, e omettendo *Et osculatus est me* proprio alla fine dell’incontro tra Gesù e Giuseppe.

*

1209. *a sagramen*: il senso traslato può essere ‘sotto giuramento’: si veda, a proposito MoMont, *Pos Peire d’Alvernh’a cantat*: «E lo dotzes sera Folquetz / de Marcelha, us mercadairetz, / et a fag un folh sagramen / quan juret que canso no fetz, / ans dizon be que fo per vetz, / que-s perjuret son escien» (*BdT* 305.16, vv. 73-78). Per il legame del sintagma con la lezione di *EN/B* rinvio all’introduzione a <17> *EN 15*.

1214-1215. Al di là dell’*enjambement*, si noti come anche per *trametre* – in qualità di verbo di movimento – come per *anar*, possa essere normale il tralasciamento della preposizione davanti all’infinito: cfr. SCHULTZ-GORA 1936⁵, § 183.

1219. È interessante l’uso del termine *sirven* per rappresentare il rapporto di *Helyzeu* rispetto ad *Helyas*. In questo caso il vocabolo definisce una condizione di subalternità didattico-morale, dal momento che la tradizione biblica ci informa che Eliseo era il discepolo nonché l’erede spirituale del profeta Elia. Questa prospettiva trova conferma nell’uso di *Payre* al v. 1220, con cui Eliseo chiama il profeta: si allude naturalmente a un ‘padre spirituale’.

1222-23. L’iterazione dei nomi di Elia ed Eliseo è quasi anaforica rispetto ai vv. 1218-19.

1227. *pueys en apres*: l’espressione è largamente usata dal nostro autore-traduttore. Cfr. nota al v. 806.

1228. *saber* significa qui ‘ri-conoscere (con lo sguardo)’, quindi è sinonimo di *vezer*, con cui crea in effetti una dittologia. Per le proprietà grammaticali di *saber* e per le varie implicazioni semantiche, cfr. RENZI 1973, pp. 377-385.

1238-39. Si noti la presenza del poliptoto, in grado di fornire sequenzialità logica al discorso.

1240. *lunh ni pres*: l’espressione vale ‘ovunque’ o, se negativa come in questo caso, ‘da nessuna parte’. Locuzioni del genere ricorrono spesso in rima, anche nella poesia trobadorica. Cfr. qui, qualche verso dopo, *aut ni bas*.

1247. *yssarnitz* è in dittologia con *pros* e significa ‘validi, efficienti’. Il campo semantico del verbo *essernir*, *eisernir*, *issernir* rinvia anche a un’idea di ‘cosa scelta, eletta’ (< EXCERNERE), e il participio assume spesso il significato di ‘saggio, prudente’ (*LR*, III:21), ma anche di ‘furbo, esperto’: cfr. in particolare la dittologia *eiserniz-esperz* in Bertran de Lamanon, *Qui que s’esmai ni-s desconort*, «E-l cugul de son eritat, / mal eiserniz e peig esperz» (*BdT* 76.16, vv. 13-14, nell’edizione PERICOLI 2011, p. 226). Quanto alla scrizione con la pretonica iniziale ridotta da *ex* ad *is* (quando la forma più frequente è *eis-* o *ess-*), è forse possibile scorgere un retaggio della lingua dell’auore, dato che essa era caratteristica delle zone occidentali e settentrionali dell’Occitania: cfr. a proposito KALMAN 1974, p.36.

1251. La locuzione *aut ni bas* è semanticamente identica all’espressione del v. 1240. Si ritrova anche al v. 1259.

1258. La scrizione *anno* di **P** è da interpretare come *ann o*, con assimilazione della oclusiva dentale di *ant* (3^a p.pl. dell’indicativo presente di *aver*) in contesto di raddoppiamento fonosintattico.

1270. Nel sintagma *mandam salutz e guerizo*, il termine *salutz* crea una sorta di *aequivocatio*: esso, infatti, può significare tanto ‘saluto’ che ‘salute fisica’, quindi ‘salvezza’ (PD). Dato il contesto – quello dell’apertura di una lettera – l’espressione *mandar salutz* potrebbe tranquillamente significare ‘inviare i saluti, salutare’, eppure la dittologia con *guerizo* mi induce a leggere il passo come ‘raccomandiamo salute e salvezza’, ovvero ‘speriamo che tu stia bene’ (ma cfr. v. 1284).

1281. *carta*, ‘foglio’, è forma metonimica alternativa per *letra*. Torna al v. 1286.

1284. *baylo las salutz*: il verbo *baylar* significa ‘consegnare, donare’ (LR, I:168, s.v. *bailar*).

1285. Nella proposizione *el las pren*, sembra che il pronome *las* (al plurale) si riferisca a *las salutz* del verso precedente: in tal caso l’autore ci informa che Giuseppe accoglie i saluti inviati *detotz lo pobol*. Un’altra lettura potrebbe essere quella suggerita dalla fonte latina, secondo cui ad essere ‘presa’ è la lettera che i messaggeri consegnano all’arimatese: se così fosse dovremmo risalire al riferimento del v. 1281 (*La carta-l porto*), ma non si spiegherebbe la presenza del plurale che andrebbe eventualmente corretto in *la*. Questa seconda interpretazione, forse anche legittima, sarebbe *difficilior*.

1287. Come *carta* anche *pergami* ha valenza metonimica. Cfr. n. al v. 1281.

1291. Oltre il gusto per l’accumulazione verbale, si noti il luogo metrico ricoperto da *abrassa*, parallelo a quello del v. 1287.

1303-1304. Le azioni indicate dai verbi riprendono, in qualche modo, l’elenco del v. 1291: in tal senso *lassar le bras al coll* è affine ad *estrenher*.

1311. *Senhor*, come di consueto per i testi religiosi, è probabile appellativo per Dio. Non è da escludere un eventuale riferimento a Giuseppe d’Arimatea, dato che il banchetto organizzato da Nicodemo è in onore dell’amico.

1317. *preveyres*: è c.s.pl. con *-s* analogica. Dal momento che si tratta dell’unica occorrenza, non si è in grado di stabilire se dell’originaria declinazione imparisillaba (c.s.s. *preire* < PRESBYTER, c.r.s. *preveire* < PRESBYTERUM; c.s.pl. *preveire*, c.r.pl. *preveires*; cfr. SW, VI:528, s.v.), «cui ancora ci si attiene in opere quali *Flamenca* [...], l’autore sussume entrambe le forme e ne estende l’impiego a tutte le posizioni casuali» (GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 259) come accade nei *Vangeli occitani dell’infanzia*. Per un quadro più dettagliato si rinvia anche a GSCHWIND 1976, II, p. 326, s.v. *preire*; NÜESCH 1979, II, p.3 n. 7 e pp. 22-23 n. 82a.

1325. Il verbo *ginhar* nella forma del participio *ginhatz* (qui in rima) ritorna anche al v. 1665 (dove **L** ha però *senhat*) e il significato che entrambi i passi necessitano è quello di ‘richiedere, domandare’. Per quanto sia chiara la presenza della radice di INGENIUM, la voce non è glossata in nessuno dei dizionari, dove si rintraccia *enginhar*. *Ginhar* trova invece riscontro nel catalano *ginyar* (da cui l’equivalenza *ny / nh* è chiara per la resa della nasale palatale tra catalano e occitana), ‘ideare’ ma anche ‘persuadere con l’ingegno, con le parole’. Cfr. DIEC2, s.v. *ginyar*. È possibile che si tratti di un catalanismo lessicale.

1330. *prezic* è termine connotato e significa ‘sermone’, ‘esortazione’ (PD), ma qui è possibile che valga semplicemente ‘discorso, racconto’.

1337. Per il significato di *conjurar* come ‘far giurare’ (e non semplicemente ‘supplicare’), cfr. n. al v. 1155.

1347. Il sostantivo *bojal*, in associazione con *fenestra*, può essere tradotto come ‘lucernario’ o ‘feitoria’, ma potrebbe indicare semplicemente un «trou pratiqué dans un mur» (*PD*), ovvero un *pertus*: cfr. rimante al v. 1013.

1362. La locuzione *ples de enuegz*, letteralmente ‘pieno di dolore, colmo di fastidio’, può essere resa in italiano come ‘affaticato, spossato’. È importate sottolineare la ricorrenza dell’espressione anche in *Lo Gènesi*: «yeu estant mort de fam e de set e fort enuieiat» (SUCHIER 1883, p. 393). In effetti la fonte latina si limita a dire «Factaque media nocte, stante me et orante» (cfr. *supra*, introduzione a <17> *EN 15*), senza fare allusione neppure a *totz mortz de fam*. Il passo, così, suggerisce l’influenza di *Sens e razos* sulla versione prosastica seriore.

1363. Nella frase *ieu horava de ginolhos*, al di là dell’ipercorrettismo in *horar*, si noti la ricorrenza della locuzione *de ginolhos*, tipica dell’orizzonte trobadorico, ma da questo recepita proprio a partire dalla realtà liturgica e religiosa (oltre che ‘feudale’): rimando, a proposito, a VALENTI 2011 pp. 102-105, e 108-111. L’espressione viene reiterata al v. 1394 (*de ginolhos cazegui en terra*) sempre in un contesto di devota prostrazione.

1365. I .iiij. *corns de la mayo* indicano letteralmente i quattro ‘angoli’ della prigione (come nell’*Evangelium Nicodemi* latino), quindi traslatamente le ‘pareti’. Per *corn(s)* rinvio a *LR*, II:486, s.v. *corn*, dov’è citato il verso del *Vangelo di Nicodemo occitano*.

1373. Nella fonte latina si legge che Cristo soccorre Giuseppe d’Arimatea bagnandolo con dell’acqua, facendogli odorare un’essenza, quindi portandogli l’acqua al viso come per lavarlo (cfr. commento introduttivo a <17> *EN 15*). Nel testo occitano *arozzer* significherà dunque ‘rinfrescare’, ‘irrorare’ (v. *LR*, V:113, s.v. *arrosar*).

1375. *flayretz* è voce del verbo *flairer*, «sentir, être odorant»: il senso del verso è ‘per ciò il mio corpo s’improfumò, divenne odoroso’.

1377. Da qui in avanti comincia la testimonianza, purtroppo lacunosa, del ms. Harley 7403 (*L*).

1393. Il verbo *conoisser* assume qui il significato specifico di ‘riconoscere, accorgersi’, ovvero ‘divenire consapevole, rendersi conto di qualcosa’. Cfr. ad es. *Pacion de Santa Margarita*, vv. 1149-1152: «Lo cels e-l firmament viret / e la terra de sot tremolet, / trastugh conogront lhealment, / de grant elays bufon los vens» (in MANETTI 2012, p. 94); e la nota al v. 2322 di *Flamenca* (MANETTI 2008, p. 207).

1401. *caranta jorns* ricalca fedelmente il dettato latino, «quadraginta dies», che forse risulta errato (oltre che inverosimile) se confrontato con la testimonianza isolata del ms. greco *C* (Paris, BNF, ms. gr. 770), dove si legge «τεσσαράρων ἡμερῶν» (= ‘per quattro giorni’). La sostituzione di ‘quattro’ con ‘quaranta’ può essere dovuta alla simbologia di quest’ultimo numerale, legato all’esperienza dell’Esodo ebraico e ai quaranta giorni di Gesù nel deserto.

<18> *EN 16*

La sezione traduce nel complesso il sedicesimo capitolo dell’*Evangelium Nicodemi*; i vv. 1405-1458 ne volgarizzano il § 1:

Audientes autem archisynagogae et sacerdotes et Levitae verba ista a Ioseph, facti sunt tanquam mortui et corruerunt in terram, et ieiunaverunt usque ad horam nonam. Et rogaverunt eos Ioseph et Nicodemus dicentes Surgite et state super pedes vestros, et gustate panem et confortate animas vestras, quoniam crastina die sabbatum domini est. Et surrexerunt et rogaverunt dominum, et manducaverunt et biberunt, et abierunt unusquisque in domum suam.

Sabbato autem sederunt didascali et doctores conquirentes ad invicem et dicentes Quae est iracundia haec quae supervenit nobis? quia novimus patrem et matrem eius. Dixit Levi didascalus Parentes eius novi timentes deum et ab oratione nunquam discedentes et decimas ter in anno dantes. Et quando natus est Iesus, levaverunt eum parentes eius in loco isto et sacrificia et holocausta dederunt deo. Nam et maior didascalus Simeon tulit eum in brachia sua dicens Nunc dimittis servum tuum, domine, secundum verbum tuum in pace: quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum, lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel. Et benedixit Mariam matrem eius et dixit Annuntio tibi de puero isto. Et dixit Maria Bonum, domine mi. Dixitque Simeon Bonum. Et dixit iterum Ecce positus est hic in ruinam et resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur: et tuam ipsius animam pertransibit gladius, ut revelentur multorum cordium cogitationes. (TISCHENDORF 1853, pp. 361-362)

Il paragrafo sintetizza lo sgomento dei Giudei dinnanzi al racconto meraviglioso di Giuseppe d'Arimatea. Il dettato occitano continua a seguire da vicino il modello latino, discostandosene in alcuni punti e rielaborandone degli altri. Al solito l'elenco *archisynagogae et sacerdotes et Levitae* viene ridotto al semplice *juzieu*, mentre viene omissa il sintagma *a Ioseph* (forse sulla lezione di **B**). I vv. 1406-1408 rendono con libertà l'espressione *facti sunt tanquam mortui*, ma non trova corrispondenza la coordinata *et corruerunt in terram*. Il complemento di tempo *ad horam nonam* viene dapprima tradotto come *mieg dia* (v. 1410) per poi essere duplicato al verso successivo (*cant venc ad ora nona*). Quanto alla frase pronunciata da Giuseppe e Nicodemo (vv. 1413-1416), *Sens e razos* omette *et state super pedes vestros* – forse avvertita come impropria per la mancanza dell'azione immediatamente precedente del 'cadere per terra' – così come *et gustate panem*, mentre aggiunge il particolare del v. 1414, *et anas e vostras mayos* (probabilmente giustificato da quanto si legge nel testo latino subito dopo: *et abierunt unusquisque in domum suam*). Nella frase successiva, poi, l'autore-traduttore non traduce *et manducaverunt et biberunt*. Le versioni antico-francesi risultano molto scorciate: in effetti, in linea con i mss. **D^aD^bD^c** della versione *EN/A*, in esse manca la traduzione di *et ieiunaverunt... in domum suam* peculiare dei codici *EN/B*. *Lo Genesi*, invece, in assonanza con *Sens e razos*, riporta: «Barons, conortatz vos e levatz vos d'aqui e anas a vostres ostals; que deman es disapte. E non vos estes enayci doloyrozes!» (SUCHIER 1883, p. 394).

La traduzione occitana prosegue riproducendo con fedeltà la fonte: bisogna registrare la resa particolare della domanda retorica *Quae est iracundia haec quae supervenit nobis* ai vv. 1422-1427 (differente da quanto si legge in *EN/A*: «Quid est hoc signum quod factum est in Iesuralem?», seguito dai testi anglo-normanni), mentre la proposizione *quia novimus patrem et matrem eius* diventa *per sol aqestz que sabem natz / e veritatz de nostras gens*. I vv. 1428-1458 relazionano

la rievocazione di Levi, discepolo di Simeone, e traducono la porzione conclusiva del paragrafo, *Dixit Levi... ut revelentur multorum cordium cogitationes*. La resa, al solito, è fedele. Si segnalano alcune innovazioni: il latino *didascalus* diventa *savis de la ley*, probabilmente sulla base di **C** («*Quidam legis doctor Levi nomine surrexit et dixit*»), dove la presenza di *surrexit* spiegherebbe il probabile travisamento dei mss. occitani **P** ed **L**, che leggono «*levetz (levet L) .j.*» ma tacciano il nome del rabbino, quasi sicuramente presente nell'originale **Ω** (per una riflessione filologica più dettagliata rimando alle note relative); sono omesse le pericopi *et ab oratione... dantes e, a seguire, et sacrificia... dederunt deo* (mantenute nelle versioni in antico-francese); inoltre, l'esplicita lezione *el temple* (per *in loco isto*) mostra ancora una volta vicinanza con **C**, «*in templum*». Il periodo *Nam et maior didascalus... gloriam plebis tuae Israel* ha il proprio corrispettivo occitano ai vv. 1435-1444: la traduzione segue il modello con la semplice postposizione della pericope *tulit eum in brachia sua* (vv. 1441-1442) e con l'aggiunta dei vv. 1443-1444. La benedizione offerta da Simeone a Maria passa, poi, attraverso il discorso diretto (*Dona, totz lo mon te deuria sopegar*). Dopo l'annuncio del *maior didascalus* (vv. 1449-1450), bisogna segnalare l'assenza in *Sens e razos* delle frasi *Et dixit Maria Bonum, domine mi. Dixitque Simeon Bonum. Et dixit iterum*. È possibile che l'omissione sia dovuta alla presenza di una lacuna nel testo occitano (e se così fosse si tratterebbe di un ulteriore errore congiuntivo di **P** ed **L**), ma è pur vero che il modello latino presenta parecchie incongruenze per il passo in questione. Infatti, le battute tra Simeone e Maria si ritrovano solo nei codici **AC** di Tischendorf (mancano in **B** e nei mss. afferenti alla redazione *EN/A* – dunque anche nelle traduzioni anglo-normanne), mentre nello stesso ms. **C** è omissa *Bonum. Et dixit iterum*. D'altronde *Sens e razos* non mostra particolari aporie di contenuto. Per il resto, le battute conclusive del § 1 vengono tradotte con fedeltà e originalità dall'autore occitano ai vv. 1451-1458. Una certa assonanza la si ritrova in *Lo Genesis*; essendo **A** lacunoso, nel ms. **B** leggiamo: «*Dona, tot lo mon te deuria obeyr, car tu hobeyst lo fill de deu e de magestat. Veus aquest teu fill pozat sera en signe, lo qual sera contradict. E not maraveyls d'equi avant, que per ell devem esser tots deliurats de les penas d'infern, mas per asso sofarra gran pena per nos. E tu auras d'asso gran dol, que cuyderas morir de tristicia, tro sapias la sua resurreccio*» (SUCHIER 1883, p. 422-424).

Sens e razos prosegue con le battute tra Levi e i Giudei; il dialogo si conclude con la proposta di invitare dinnanzi al sinedrio i tre galileiani che avevano assistito alla predicazione di Gesù e alla sua assunzione in cielo. I vv. 1459-1483 traducono il § 2 del capitolo latino vulgato:

Dixerunt autem iudaei ad Levi Et tu haec quomodo nosti? Dicit Levi Non scitis quia ab ipso didici legem? Dicunt ipsi de concilio Patrem tuum volumus videre. Et exscrutati sunt patrem eius et didicerunt, eo dicente Quid non credidistis filio meo? Beatus et iustus Simeon docuit eum legem. Dicit concilium ad rabbi Levi Veruus est sermo quem dixisti. Dixerunt principes sacerdotum et archisynagogae et Levitae ad semetipsos Venite mittamus in Galilaeam ad tres viros qui huc venerunt et narraverunt de doctrina et assumptione eius, et dicant nobis quomodo viderunt eum assumptum in coelum. Et complacuit sermo iste omnibus. Tunc miserunt tres viros in Galilaeam et Euntes, inquiunt, dicite rabbi Addae et rabbi Finees et rabbi

Egiae Pax vobis et vestris. Inquisitiones multae factae sunt in concilio de Iesu: ideo directi sumus ad vocandum vos in sanctum locum, in Ierusalem. Profecti sunt viri in Galilaeam, et invenerunt eos sedentes et meditantes legem. Et salutaverunt eos in pace. Et dixerunt Cur venistis? Dixerunt legati Clamat vos concilium in sanctam civitatem Iesuralem. Audientes vero viri quia quaeruntur a concilio, oraverunt deum, et recubuerunt cum viris et manducaverunt et biberunt cum eis. Mane surgentes sunt profecti Ierusalem cum pace.

Et in crastino sedit concilium, et interrogaverunt eos dicentes Manifeste vidistis Iesum sedentem in monte Mambre docentem discipulos suos et assumptum in coelum? (TISCHENDORF 1853, pp. 362-364)

Nella prima porzione testuale i Giudei interrogano Levi chiedendogli come mai egli sia a conoscenza dei fatti riguardanti Simeone; il rabbino risponde di essere stato educato alla legge proprio dal grande maestro. Il confronto tra la fonte e il poema occitano mostra, già a livello macroscopico, numerosi scorciamenti, omissioni e incongruenze. Il complemento di termine *ad Levi* è sostituito dal pronome *li*; manca la reggente *Dicit Levi*, mentre il seguito delle battute tra i Giudei e il padre del rabbino (chiamato a testimoniare la veridicità delle affermazioni del figlio) è particolarmente rielaborato: manca, ad esempio, la traduzione di *Quid non credidistis filio meo?*, così come la successiva affermazione del ‘concilio’, *Dicit concilium ad rabbi Levi Veruus est sermo quem dixisti*. Segnalo, inoltre, la vicinanza del v. 1460 col ms. latino **C** (da cui è tratta la domanda vulgata, *Et tu haec quomodo nosti?*), in contrasto con la lezione di **AB**, «Ecce quomodo ista vidisti?». È importante sottolineare come la presenza in *Sens e razos* di queste battute su Levi e sulla sua educazione rinvia, ancora una volta, alla filiazione del testo occitano dalla redazione *EN/B*: i codici **D^aD^bD^c** (appartenenti ad *EN/A*), infatti, omettono l’intera pericope iniziale, *Dixerunt autem iudaei... Veruus est sermo quem dixisti*. L’omissione è naturalmente mantenuta nelle traduzioni anglo-normanne (per cui rinvio a PARIS – BOS 1885, pp. 41 e 184). I vv. 1469-1474 relazionano la decisione del concilio e il successivo invio in Galilea di alcuni messi per richiamare *Adas*, *Finees* ed *Egeas*: il testo occitano traduce la pericope *Dixerunt principes... et assumptione eius*. I tre galileiani vengono immediatamente a Gerusalemme e si presentano di fronte al sinedrio (vv. 1475-1478). Mancano però le istruzioni impartite dai capi ebraici agli ambasciatori, così come il ritrovamento dei tre uomini, il dialogo intrattenuto con essi e il viaggio condiviso verso la città santa: ovvero, passa del tutto sotto silenzio il passo *Et complacuit sermo iste omnibus... et biberunt cum eis*. L’omissione è del tutto giustificata se si pensa che alcuni codici, sia di *EN/A* che di *EN/B*, non ne conservano testimonianza (cfr. TISCHENDORF 1853, pp. 363). Di contro, al cospetto del concilio, *Sens e razos* aggiunge il particolare dei vv. 1479-1480, per il quale i tre testimoni vengono separati e interrogati ognuno per conto proprio. L’informazione si ritrova in **C**: «principes vero sacerdotum diviserunt eos quemlibet per se, et interrogaverunt eos quomodo viderunt Iesum docentem discipulos et quomodo viderunt assumptum in coelum». Il primo ad essere ascoltato è *Adas*.

Le parole dei tre testimoni, seguite dalle constatazioni sulla legge di Mosé e sulle profezie contenute nel Vecchio Testamento, si ritrovano ai vv. 1484-1526, che traducono il § 3 del *Caput XVI*:

Dicit primus Addas didascalus Vere vidi eum sedentem in monte Mambre docentem discipulos suos: et nubes lucida obumbravit eum et discipulos, et ascendit in coelum; et discipuli eius orabant super faciem in terra. Vocantes autem Finees sacerdotem et ipsum interrogaverunt dicentes Quomodo vidisti Iesum assumptum? Et ipse dixit sicuti ille. Rursumque tertium rabbi Egia vocantes et interrogantes, dixit ille sicut primus et secundus. Dixeruntque qui erant in concilio Lex Moysi continet per os duorum vel trium constare omne verbum. Dicit Abudem didascalus quidam doctorum Scriptum est in lege Ambulavit Enoch cum deo et translatus est, quia tulit eum deus. Iairus didascalus dixit Et sancti Moysi mortem audivimus et non vidimus: scriptum est enim in lege domini Et mortuus est Moyses ex ore domini, et non cognovit vir sepulturam eius usque in praesentem diem. Levi rabbi dixit Quid est quod rabbi Simeon dixit Ecce iste iacet in ruinam et resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur? Isaac rabbi dixit Scriptum est in lege Ecce ego mitto angelum meum, qui antecedit faciem tuam custodire te in omni via bona: quia nomen eius attuli novum. (TISCHENDORF 1853, pp. 364-365)

Le parole di *Adas* (vv. 1484-1494) seguono il testo latino, discostandosene per alcuni particolari: *in monte Mambre* diventa semplicemente *en .j. puegz* mentre viene omessa la pericope *ed discipuli eius orabant super faciem in terra*. Ugualmente fedele alla fonte risulta la traduzione dei vv. 1495-1500, riguardanti la risposta degli altri due testimoni (*Finees* ed *Egeas*), del tutto solidali al primo. È interessante che il riferimento originale contenuto al v. 1500, *miells que si ho visso escrigz*, torna simile nel passo parallelo di *Lo Genesi* (cfr. Suchier 1883, pp. 426-427), a conferma di un certo rapporto tra il nostro poema in versi e la traduzione prosastica occitana dell'*EN*. La testimonianza concorde dei tre galileiani viene dunque accolta dal sinedrio come veritiera, sulla base del principio esposto ai vv. 1502-1504: l'eco della *ley de Moysen* richiama *Deut.* 19,15. È possibile che Cristo si sia levato in cielo, così come fecero Enoc, Mosé ed Elia, le cui storie vengono programmaticamente rievocate. Il riferimento a *Helyan* (vv. 1511-1514) discosta l'edizione latina da *Sens e razos*, che trova piuttosto riscontro in **D^bD^c** («et Heliae prophetae mors non invenitur»), quindi nelle traduzioni anglo-normanne (si veda, ad es., la versione di Chrétien: «La mort d'Helyes est celée / Le prophète, e est esconsée», in Paris – Bos 1885, p. 42, vv. 1323-24). Infine, i versi 1517-1526 rielaborano le battute finali del § 3, entrate nella *vulgata* Tischendorf a partire dalle testimonianze dei codici **ABC**. Non è un caso, dunque, se i testi in antico-francese non ne conservino traccia. Del tutto coincidente con *Sens e razos*, invece, è la versione di *Lo Genesi*:

E trobam per escrit que Elies fo rebut en la nuv a vista de molts e ana dretament ves lo cel. E per aquesta rao pot esser veritat que aquest sia pujat al cel. E creem be so que diu Levi que ell vee Symeon. E atressi cream so que diu la ley que deus escrivi ab son dit, e sabam que dix la boca de deu que ell enviaria un ancell seu maravellos en terra. E pot esser que aquell ancell sia Jhesucrist e que s'en puja al cel e que s'en torna della on vench. (SUCHIER 1883, p. 426, *ms. B*)

Anche i capi – seppure ancora titubanti – aprono uno spiraglio all’eventualità di una possibile resurrezione. È quanto si legge ai vv. 1527-1546, che corrisperebbero al § 4 del *Caput XVI* dell’apocrifo latino, se non fosse che la *vulgata* di Tischendorf viene completamente stravolta:

Tunc Annas et Caiphas dixerunt Recte dixistis quia haec scripta sunt in lege Moysi, quia mortem Enoch nemo vidit et sancti Moysi sepulturam nemo nominavit. Iesus autem verbum dedit Pilato, et vidimus eum flagellari et sputa accipere in faciem suam, et coronam de spinis posuerunt ei milites, et sententiam accepit a Pilato; et modo crucifixus est, et eum felle et aceto potaverunt, et duo latrones cum eo crucifixi sunt, et lancea latus eius perforavit Longinus miles; et corpus eius postulavit pretiosus pater noster Ioseph, et resurrexit, et sicut dicunt didascalii tres viderunt ipsum assumptum in coelum. Et Levi rabbi est testificatus quae dicta sunt a Simeone seniore quoniam positus est in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur.

Tunc didascalus Didas dixit ad omnem congregationem Si omnia quae isti testificati sunt in Iesu facta sunt, a deo sunt, et ne fiat mirabile in oculis nostris. Dixerunt ad invicem principes synagogae et sacerdotes et Levitae quoniam lex nostra continet dicens Erit nomen eius benedictum in secula: ante solem permanet locus eius et ante lunam sedes eius: et benedicentur in eo omnes tribus terrae, et omnes gentes servient ei: et reges de longinquo venient adorantes et magnificentes eum. (TISCHENDORF 1853, pp. 365-367)

Salta immediatamente all’occhio il profondo scorciamento del dettato latino, di cui viene mantenuto il senso della prima frase di *Cayphas, Recte dixistis... nominavit*, rielaborata ai vv. 1528-1530, e il contenuto della pericope *Si omnia quae isti testificati sunt in Iesu facta sunt, a deo sunt, e ne fiat mirabile in oculis nostris*, ai vv. 1539-1542. Il resto è completamente rielaborato o omissivo. Le battute ai vv. 1531-1534 sembrano originali, così come le parole di *Levi* ai vv. 1543-1546. Anche in questo caso si ritrova una perfetta corrispondenza con *Lo Genesi* (cfr., ad es., Suchier 1883, p. 428, *ms. B*). Mi pare interessante sottolineare una certa affinità con quanto si legge nella redazione greca medievale (B o M): «Allora Anna e Caiafa separarono i tre, a uno a uno, e li interrogarono separatamente, uno alla volta. Ma i tre parlarono allo stesso modo e fecero il medesimo racconto. I capi dei sacerdoti dissero di rimando: – La nostra legge dispone che ogni fatto venga confermato da due o tre testimoni, e poiché Giuseppe attesta che gli ha fatti i funerali e l’ha sepolto, insieme con Nicodemo, allora è anche vero che è risorto» (CRAVERI 2005³, p. 347).

*

1409-1410. Segnalo la rima identica creata da *dia*.

1411. Cfr. v. 867, dove compare il sintagma *ala hora novena*. Qui l’espressione ricalca da vicino il modello latino, *ad horam nonam*.

1416. *pas* è usato come ausiliare di negazione.

1418. *malauratz* sono i Giudei tristi e sconfortati: significa ‘disgraziati, infelici’ (*LR*, III:542, s.v. *malaurar*). Il termine torna, con uso enfatico, al v. 1422.

1423-24. Per il significato profondo del distico, rinvio al contenuto dei vv. 496-498.

1429. *Levis*: è un non identificato conoscitore della Legge religiosa, rabbino discepolo di Simeone (cfr. vv. 1461-1464). L'espressione *savis de la ley* ricalca il latino *doctor legis*. Per il guasto presente nei mss. (P «levetz», L «levet») rinvio alla nota filologica relativa.

1432. Il participio *presentatz*, qui in dittologia rimica con *natz*, può essere tradotto come 'riconosciuto', nel senso di 'essere presente, essere noto'.

1435. *Symeon* è il profeta del tempio di Gerusalemme. Nella versione I dei *Vangali occitani dell'infanzia* si legge: «E inz el tempe ac un bar, / vers propheta e justz e car, / Symeon, qu'era de jornz granz, / plus ac de cent e sayxanta anz» (GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 228, vv. 1328-1331). Il nome torna al v. 1461.

1437-1440. Le parole di Simeone sono incentrate sulla 'salvezza' del popolo e sulla sua richiesta di 'pace'. Secondo quanto gli era stato impartito da Dio, egli sarebbe morto solo dopo averne visto e riconosciuto il figlio. Da qui il senso ultimo di *dona mi que ieu estia em pas!*, che richiama da vicino il contenuto dei Vangeli dell'Infanzia. Cfr. *VOI*, vv. 1343-1353: «e pueys dix: “Payre glorios, / seyngner Dieu, gracias ti fatz, / hueymays laysas ton serf en patz / per la paraula que dixist: / hieu ay ton salutari vist / appareyllat davant la cara / de tot pobol, qu'jeu o vey ara, / lume de revelation / e de la gent salvation, / e a gloria d'Israhel / que nos a trames Dieu del cel”» (GIANNINI – GASPERONI 2006, pp. 228-229).

1447. Il verbo *soplegar*, letteralmente 'supplicare, pregare', qui nella sua costruzione transitiva può essere reso come 'venerare, adorare' (*SW*, VIII:821-823). Il passo è interessante perché risulta in linea con le tendenze mariane dei secoli XII e XIII (cfr. MAGGIONI (C.) 1998, pp. 81-100).

1448. Per l'espressione *de magestatz*, cfr. n. al v. 62.

1454. *los nostres guirimens*: 'la nostra salvezza'. Per *guirimens*, cfr. nota al v. 636.

1462. Il sostantivo *dons*, qui in dittologia con *mayestres*, significa certo 'signore, capo', ma nel senso spirituale e morale del termine: potrebbe essere tradotto con 'mentore'. Si veda, a tal proposito, l'uso di *sirven* per definire Eliseo rispetto ad Elia (v. 1219).

1470. La locuzione *penre cocell* varrà qui 'prendere una decisione'.

1486. La parentetica *sol so que yeu dic no vos enueg* richiama da lontano il v. 1056.

1498. L'avverbio *estiers* significa 'oltre a, a parte'. Può essere tradotto come 'altrimenti', 'differentemente'. Cfr. JENSEN 1986, p. 321, § 933.

1501-1503. Sulla legge di Mosé si legga *Deut.* 19,15: «Un solo testimonia non avrà valore contro alcuno, per qualsiasi colpa e per qualsiasi peccato; qualunque peccato questi abbia commesso, il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o di tre testimoni». Subito dopo cominciano le argomentazioni comprovanti l'ascensione, suffragata dai casi di Enoc, Mosé ed Elia.

1507-1508. Per la storia di Enoc, cfr. *Gen.* 5,22-24: «Enoch camminò con Dio; dopo aver generato Matusalemme, visse ancora per trecento anni e generò figli e figlie. L'intera vita di Enoch fu di trecentosessantacique anni. Poi Enoch cammino con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso.»

1510. *per re viven*, letteralmente 'da cosa vivente', può essere tradotto come 'da qualcuno'. Per l'uso di *ren* anche per esseri animati, cfr. Jensen 1986, p.179, § 539, e soprattutto § 540, dove si legge: «The *re* which refers to persons may be reinforced through the addition of the participle *viven* lit 'nobody alive'».

1513. *foguinenç* è modificatore di *carre* e fa riferimento al carro infuocato con cui Elia ascese in cielo (2Re 2,11). Cfr. LR, III:346, «fulminant, ardent», dove viene riportato il verso di *Sens e razos*.

1517-1519. Si veda l'anafora di *Ben crezem so que*, che probabilmente giustifica l'errore del v. 1519 (cfr. nota filologica relativa).

1522-1523. Le parole pronunciate da Dio sono affini a quello contenute in Ex. 23,20: «Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato».

«19» EN 17 – *Descensus Christi ad inferos*

A partire dal v. 1547 comincia la traduzione del capitolo 17 del Vangelo di Nicodemo. Con esso ha inizio lo spaccato del *Descensus Christi ad inferos*, introdotto indirettamente dai tre galileiani, Addas, Finees ed Egias, i quali raccontano di aver incontrato i figli di Simeone, Leucio e Carino, appena resuscitati con Cristo dalla morte infernale. Come più volte ribadito, le divergenze tra il *Descensus* di tipo A e quello di tipo B hanno imposto allo stesso Tischendorf di editare le due versioni separatamente. La *vulgata* critica, dunque, ci fornisce un 'Testo latino A' e un 'Testo latino B': sarà quest'ultimo (costituito a partire dai codici **ABC**) il punto di riferimento di *Sens e razos*, giacché il nostro autore occitano opera la sua traduzione proprio sulla base di un ms. appartenente a EN/B. I vv. 1547-1563 corrispondono al § 1 del capitolo:

Tunc rabbi Addas et rabbi Finees et rabbi Egias, viri tres qui venerant de Galilaea testificantes vidisse se Iesum assumptum in coelum, surrexerunt in medio multitudinis principum Iudaeorum et dixerunt coram sacerdotibus et Levitis convocatis ad concilium domini Venientibus nobis de Galilaea in Iordanem obviam facti sunt maxima multitudo hominum abbatorum qui olim fuerant defuncti. Inter quos Karinum et Leucium vidimus simul cum eis adesse: et appropinquantes ad nos osculantesque ad invicem, quia cari nostri fuerunt amici, interrogavimus eos Dicite nobis, amici et fratres, quae est haec anima et caro? et qui sunt isti cum quibus pergitis? et quomodo corporaliter manetis qui olim defuncti fuistis? (TISCHENDORF 1853, pp. 396-397).

La ripresa è generalmente fedele. Manca la riproposizione dei nomi propri dei *viri tres*, così come la pericope *in medio...Iudaeorum*; la frase *et dixerunt coram... ad concilium domini* si riduce poi ad «auzen totz» (v. 1549). Il discorso diretto dei tre galileiani, che nella fonte latina comincia con *Venientibus nobis de Galilaea*, viene reso dall'Anonimo occitano inizialmente in forma indiretta (con l'uso della terza persona), mentre lo slittamento alla prima persona avviene solo a partire dal v. 1559. Nonostante le differenze stilistiche, il contenuto di *Sens e razos* segue da vicino il modello di EN/B. Si registrano l'aggiunta del v. 1556 (sulla stima numerica della *gran companha de gens*: cfr. nota al v. relativa) e l'omissione di *qui olim fuerant defuncti*. Infine, le domande poste ai due fratelli («interrogavimus eos Dicite... defuncti fuistis?») si riducono alla semplice questione *Co es ayssi?*. Dal confronto diretto con i codici recensiti da Tischendorf, emerge una certa assonanza tra *Sens e razos* e il ms. **C** (contro **AB**): che conserva *viri tres* per

l'occitano *los .iij.*; che non omette *surrexerunt* (v. 1547: *si-sso... levatz*); che, per le domande finali, presenta la versione più esemplificata; e infine, che possiede – per il nome di Leucio – la variante più vicina all'occitano *Leucion*, ossia «Leucium» contro «Lentius» di **AB**. A proposito dei due personaggi implicati nel *Descensus*, è importante sottolineare che in *Lo Genesi*, essi appaiono come *Alexandri* e *Ruffo*, i due figli di Simone di Cirene (*Historia scholastica*, cap. CLXX: «Et exeuntes invenerunt Simonem Cyrenaeum, patrem Alexandri et Ruffi, et hi duo putantur fuisse discipuli Jesu, et angariaverunt eum tollere crucem post Jesum»; cfr. *Mt.* 27,32; *Mc.* 15,21-22). Inoltre, né *EN/B* né *Sens e Razos* fanno riferimento al padre di Leucio e Carino, che in *EN/A* è identificato con Simeone. Quest'ultimo, invece, nel *Gamaliel* appare come *Fulli* (nella versione catalana) e *Ruben* o *Simeon* (nei codici francesi): cfr. IZQUIERDO 1997, pp.159 e 162; SUCHIER 1883, pp. 506-508.

I vv. 1564-1578 proseguono senza soluzione di continuità il dettato del *Caput XVII*, di cui volgarizzano il § 2:

Qui respondentes dixerunt Resurreximus cum Christo ab inferis, et ipse resuscitavit nos a mortuis. Et ex hoc sciatis quod destructae sunt portae mortis et tenebrarum, et animae sanctorum inde sunt exemtae et in coelum conscenderunt cum Christo domino. Nam et nobis ab ipso domino praeceptum est ut tempore praefinito perambulemus ripas Iordanis et montes; tamen non ombibus apparentes neque cum omnibus loquentes nisi quibus ei placuerit. Et modo neque loqui neque apparere vobis potuissemus nisi a spiritu sancto nobis permissum fuisset. (TISCHENDORF 1853, p. 397)

Il paragrafo contiene la risposta fornita da Leucio e Carino all'interrogativo posto dai tre galileiani. I figli di Simeone affermano di essere resuscitati dagli inferi insieme a Cristo e di essere ritornati in carne e ossa sulla terra per testimoniare l'avvenimento miracoloso. *Sens e razos* traduce il passo omettendo alcuni particolari e modificandone degli altri: al v. 1565 *de mortz am vida* anticipa *a mortuis* della coordinata successiva, mentre *ab inferis* viene posticipato al v. 1569, *d'ifern*; la pericope *Et ex hoc... tenebrarum* viene omessa (forse il ms. di *EN* usato dal traduttore occitano già non la possiede a causa di un omoteleuto); il sintagma *in coelum* diventa *em paradis*; il complemento di luogo *ripas Iordanis et montes* diventa un indefinito *repayre*; e infine viene del tutto eliminata la frase conclusiva, *Et modo neque loqui... fuisset*, testimoniata da tutti i codici recensiti da Tischendorf.

Il § 3 del capitolo 17 è volgarizzato ai vv. 1579-1596:

Audientes autem haec omnis multitudo quae aderat in concilio, timore perterriti ac tremore mirabantur si haec veraciter facta fuissent quae isti Galilaei testificantur. Tunc Caiphas et Annas dixerunt concilio Modo apparere habet per omnia quae isti testificati sunt, prius et posterius: si hoc verum fuerit compertum, quod Karinus et Leucius vivi permaneant in corpore, et si nos eos oculis nostris contemplari poterimus, tunc per omnia verum est quod isti testificantur: invenientes vero, illi nos certos de omnibus facient. Sin autem minime, sciatis quia omnia mentita sunt. (TISCHENDORF 1853, pp. 397-398)

Il poema occitano continua a seguire la sua fonte ma ne rielabora profondamente il contenuto. Al di là delle omissioni minime, come quella di *Galilaei* o di *Annas* (secondo una prassi usitata dell'Anonimo traduttore, il quale spesso fa riferimento al solo Caifà), o ancora l'assenza di *prius et posterius* (forse già nel modello latino, secondo quanto testimonia lo stesso codice **C**), si constata come il complesso della trovata dei capi ebraici, che invitano a scoprire se in effetti Leucio e Carino siano vivi, venga fortemente riscritta sulla base di quanto si legge oltre, nel § 4:

Tunc subito orto consilio placuit eis eligere viros idoneos deum timentes, et qui noverant quando illi defuncti sunt et sepulturam ubi sepulti sunt, ut diligenter inquirerent et viderent si ita est sicut audierant. Perrexerunt itaque ibidem viri numero quindecim, qui per omnia in dormitione eorum aderant et pedibus suis steterant ubi sepulti sunt et monumenta eorum perspicuerant. Qui venientes invenerunt monumenta eorum aperta et alia quam plurima, et nec signum ex ossibus aut ex pulvere eorum invenerunt. Et sub omni festinatione revertentes retulerunt quae viderant. (TISCHENDORF 1853, p. 398)

Il riferimento alla *soboutura* (v. 1591) e alla conoscenza delle tombe dei due fratelli (1589-1590) passa proprio attraverso il primo periodo dell'estratto appena citato. Al solito, l'autore-traduttore di *Sens e razos* attua la propria prassi di sintesi: così la relativa *qui per omnia... perspicuerant* diviene semplicemente *que foro al sebelhir*. Elemento più eclatante è l'aporia tra *EN* e il testo **P** di *Sens e razos* circa il numero degli uomini che fanno visita ai *monumenta* di Leucio e Carino: *quindecim* nel testo latino, *.xij.* in **P** (ma **L** legge correttamente *.xv.*). È probabile che il numero 'dodici' derivi da una suggestione scritturale (dodici sono gli Apostoli e dodici sembra che fossero i seguaci di Cristo al processo: v. *infra*), oppure è semplicemente il frutto di un errore meccanico: per la questione filologica rinvio alla nota relativa al v. 1599. Sta di fatto che gli uomini inviati in avanscoperta trovano i sepolcri aperti, e tornati in fretta riferiscono ciò che avevano visto.

A partire dal v. 1607 si assiste alla successiva reazione del popolo. Di fronte alla paura e allo stupore della gente, Anna e Caifà decidono di inviare Giuseppe, Nicodemo e i tre galileiani alla ricerca di Leucio e Carino; una ricerca che sarà indirizzata da un intervento divino. Il complesso degli avvenimenti, realzionati fino al v. 1641, sono il frutto traduttivo dei §§ 5 e 6 del *Caput XVII*:

Tunc moerore nimio conturbata est omnis synagoga eorum, et dixerunt ad invicem Quid faciemus? Annas et Caiphas dixerunt Dirigamus ubi audivimus eos esse, mittamusque ad eos viros de nobilioribus, rogantes eos et deprecantes: forsitan dignabuntur venire ad nos. Tunc direxerunt ad eos Nicodemum et Ioseph et tres viros rabbites Galilaeos qui eos viderant, rogantes ut dignarentur venire ad eos. Qui pergentes ambulaverunt circa omnem regionem Iordanis et montium, et non invenientes eos revertebantur. Et ecce subito ex monte Amalech apparuit descendentium plurima multitudo, quasi duodecim milia virorum, qui cum domino surrexerunt. Qui recognoscentes ibidem plurimos non potuerunt eis quicquam loqui prae pavore et visione angelica, steteruntque procul intuentes et audientes eos, quomodo gradiebantur psallentes atque dicentes Resurrexit dominus a

mortuis sicut dixerat: exultemus et laetemur omnes, quoniam ipse regnat in aeternum. Tunc admirantes qui missi fuerant prae pavore ceciderunt in terram, et receperunt responsum ab ipsis ut Karinum et Leucium in domos suas perquirerent. (TISCHENDORF 1853, pp. 398-399)

Il traduttore segue da vicino il modello fornito dall'*Evangelium Nicodemi*, sfrondando poche frasi (*Sens e razos* omette «Dirigamus ubi audivimus eos esse») e aggiungendo o modificando alcuni particolari: si vedano l'ulteriore domanda posta dal *pobol* al v. 1610 (*que esdevenrem?*) o ancora la relativa *qui eos viderant*, che diventa *que ab els parlero* (v. 1619). La presenza di *Anna e Cayphas* al v. 1611 sembra allontanare il nostro poemetto dalla lezione del codice **C**, dove i nomi dei due capi passano sotto silenzio; mentre l'omissione di «rogantes ut dignarentur venire ad eos» trova conferma proprio in **C**. Con il v. 1624 ha inizio la traduzione del § 6. Il dettato occitano riproduce la storia relazionata nell'*Evangelium Nicodemi* ma sempre con ritocchi peculiari: manca *quasi duodecim milia virorum, qui cum domino surrexerunt*; l'oronimo *Malec* potrebbe suggerire un collegamento con la lezione di **C** (*Malech*), piuttosto che con **A** (da cui deriva il nome nell'edizione Tischendorf) o con **B** (*Males*); viene omessa la pericope *Qui recognoscentes ibidem plurimos non potuerunt eis quicquam loqui prae pavore et visione angelica, steteruntque procul intuentes et audientes eos*; infine, i vv. 1637-1641 testimoniano ulteriormente un legame con **C**, in cui, al posto di *et receperunt responsum ab ipsis* si ritrova *nam moniti sunt ab angelo domini qui elevavit eos a terra*.

Trovati Leucio e Carino nelle loro dimore, i messaggeri inviati dal sinedrio invitano i due fratelli a presentarsi in sinagoga per relazionare gli avvenimenti che li videro protagonisti. Condotti all'assemblea dei giudei, i due vengono indotti a giurare sui libri della Legge e a esporre i fatti con sincerità. Ma Leucio e Carino non hanno il permesso di parlare con chiunque. I capi, dunque, suggeriscono ai figli di Simeone di mettere per iscritto le loro storie, separatamente, ciascuno per sé. Alla fine i due fratelli consegnano le carte ad Anna e Caifà che, tentando di leggerle per conto proprio, vengono ripresi dal popolo affinché la storia sia diffusa e letta ad alta voce. Queste battute finali del Capitolo 17 (§§ 7-9) – che vengono riproposte dall'anonimo traduttore ai vv. 1642-1700 – rappresentano nel concreto la cornice narrativa entro cui viene inserito il racconto diretto di Carino: lo spaccato del *Descensus* vero e proprio. Ecco il testo latino dell'edizione Tischendorf:

Qui exsurgentes perrexerunt ad domos eorum, et invenerunt eos orationi vacare. Et intrantes ad eos prae corrueverunt in terram salutantes eos, et erecti dixerunt Amici dei, omnis multitudo Iudaeorum nos direxerunt ad vos, audientes quod surrexistis a mortuis, rogantes et obsecrantes vos ut veniatis ad eos, ut sciamus omnes magnalia dei quae facta sunt circa nos temporibus nostris. Qui statim nutu dei consurgentes venerunt cum ipsis, et intraverunt synagogam eorum. Tunc multitudo Iudaeorum cum sacerdotibus libros legis posuerunt in manibus eorum, adiuraveruntque eos per deum Heloi et deum Adonai e per legem et prophetas dicentes Dicite nobis quomodo surrexistis a mortuis, et quae sunt haec mirabilia quae facta sunt temporibus nostris, qualia nunquam audivimus aliquando facta: quia iam prae pavore obstupuerunt omnia ossa nostra et aruerunt, et terra commovet se sub

pedibus nostris: adiunximus enim omnia pectora nostra ut effunderemus sanguinem iustum et sanctum.

Tunc Karinus et Leucius annuerunt eis manibus ut darent eis tomum chartae et atramentum. Hoc autem fecerunt quia non permisit eos spiritus sanctus loqui cum illis. Qui dantes eis singulas chartas sequestraverunt seorsum unum ab alio in singulis cellulis. At illi digitis suis signaculum crucis Christi facientes, in singulis coeperunt scribere tomis: et postquam compleverunt, quasi ex uno ore a singulis cellulis exclamaverunt Amen. Exsurgentes vero Karinus dedit chartam suam Annae et Leucius Caiphae, et salutantes invicem exierunt et reversi sunt ad sepulcra sua.

Tunc Annas et Caiphas aperientes tomum chartae coeperunt singuli secreto legere. Sed omnis populus graviter accipiens, ita ab omnibus proclamatum est Palam haec scripta nobis perlegite; et postquam perlecta fuerint, nos ea conservabimus, ne forte veritas dei haec ab immundis et fallacibus vertatur obcaecatione in falsitatem. Dehinc tremore confecti Annas et Caiphas tradiderunt tomum chartae rabbi Addae et rabbi Finees et rabbi Egiae, qui venerant a Galilaea et annuntiaverant Iesum assumptum in coelum: illis credidit omnis multitudo Iudaeorum ut hanc scripturam legerent. Et legerunt chartam continentem haec. (TISCHENDORF 1853, pp. 399-401)

Nonostante *Sens e razos* continui a seguire il *fil rouge* del modello, sono presenti, al solito, alcune variazioni stilistiche e dei particolari slittamenti narrativi. Per il § 7 (vv. 1642-1662) segnalo: l'omissione di *exurgentes*, della frase *Et intrantes... eos*, di *Amici dei*, della relativa *quae facta sunt circa nos temporibus nostri*, di *nutu dei* (assente in **B**), del sintagma *per legem* e dell'intera pericope conclusiva, *dicentes Dicite... iustum et sanctum*; la rielaborazione dell'espressione *per deum Heloi et deum Adonai in per totz los sans de domerdieu* (v. 1660). I vv. 1663-1690 volgarizzano il § 8 rispetto al quale non emergono scostamenti significativi: vengono invertiti i primi due periodi latini (a *Hoc autem... cum illis* corrispondono i vv. 1663-1664, mentre a *Tunc... chartae et atramentum* corrispondono i vv. 1665-1667); viene omessa l'incidentale *digitis suis... facientes*, così come il participio *Exurgentes* e la proposizione *et salutantes invicem exierunt*; ed è aggiunto il contenuto dei vv. 1679-1683. A proposito dei vv. 1687-88 (sulla consegna delle *cartas*), è importante notare che *Sens e razos* segue fedelmente la *vulgata*, dunque, attraverso essa, il codice **B** (da cui è tratta la lezione editata da Tischendorf): **AC** in effetti leggono: «Karinus et Leucius dederunt scripturam (porrexerunt chartas suas **C**) Annae et (om. in **A**) Caiphae». Infine il § 9 è tradotto ai vv. 1691-1704, travalicando dunque la nostra partizione testuale. Per quel che riguarda i primi dieci versi, segnalo: la riduzione di *Annas et Caiphas* al pronome *Ill* (v. 1691) e l'omissione della pericope *et postquam... conservabimus*. L'ultima parte del § 9, *Dehinc... continentem haec*, verrà analizzata nel commento a <20> **EN 18**.

*

1549-50: Sul meraviglioso di *Sens e razos*, e in particolare sulla 'teatralità del meraviglioso' che si esplica anche in una poetica atto a incorniciare *exempla* e 'novelle' (cfr. qui l'occitano *novellas*), rimando al mio articolo d'imminente pubblicazione, COLLURA 2014a.

1556. Il numerale *mil e .viij. cens* con cui viene paragonata la *companha de gens* che i tre galileiani incontrano lungo il Giordano, potrebbe servire a enfatizzare iperbolicamente la grande quantità di persone di cui la ‘compagnia’ è composta, ma di solito basta il numerale *mil* «as an indefinite indication of a large quantity» (JENSEN 1986, p. 54, § 170). In questo caso il ricorso a un numero definito, per quanto inventato, potrebbe trovare giustificazione nella fonte latina, in cui oltre, nell’estratto parallelo al v. 1625 (v. *infra*), compare *duodecim milia virorum*. Non è da escludere che il modello usato dal traduttore contenesse, anche a questa altezza, un riferimento numerico preciso: i mss. **BCDF** di *Lo Genesi* conservano, ad es., «.m.vc.» o «.m d.» (SUCHIER 1883, pp. 428-429).

1557-58. I versi contengono i nomi dei due figli di Simeone, Carino e Leucio, che – resuscitati con Cristo – relazioneranno e testimonieranno la sezione del *Descensus* contenuta nel ‘Vangelo di Nicodemo’. Per il primo fratello, mantengo la *scripta* del ms. **P**, *Gari*, comunque accettabile; quanto al secondo, sia **P** che **L** presentano una lezione corrotta: per la discussione filologica rimando alle note relative. A differenza dei testi latini A e B, il testo greco della ‘Discesa agli inferi’ parla genericamente di Simeone e dei «suoi due figli, che egli [= Cristo] ha pure risuscitato» (CRAVERI 2005³, p. 351). Si veda anche il commento introduttivo a <19> **EN 17**, oltre che SUCHIER 1883, p. 508.

1574. *repayre*: ‘riparo, rifugio’ (*PD*), ma forse è meglio leggerci un generico ‘luogo’ (cfr. *Glossario dei VOI*, in GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 420)

1576. *d’aquestz afar* in posizione finale di verso richiama da vicino il sintagma *d’aquestz afayre* del v. 1573: in particolare *afar* : *afayre* creano rima etimologica.

1599: *.xij.* sono gli uomini che hanno assistito alle esequie di Leucio e Carino, e per questo sono inviati a perlustrare le tombe dei due fratelli per appurarne l’eventuale resurrezione. In realtà la fonte latina parla di quindici uomini: cfr. introduzione a <19> **EN 17** e nota filologica al v. in questione.

1602. La dittologia *carn ni ossa* richiama l’espressione chiastica *hos ni carn* del v. 1595.

1603. *d’austras motas*, in contesto negativo, significa ‘nulla più, nient’altro’.

1610. Il verbo *esdevenir* significa qui ‘divenire’ (*PD*). Cfr. anche nota al v. 223.

1613. L’indefinito *aquels .ij.* fa riferimento a Leucio e Carino. Vedi vv. 1557-1558.

1619. *aquells .iij.*: sono i tre galileiani, Addas, Egeas e Finees.

1621. Al di là dell’armonia del passaggio segnato dal ricorso ravvicinato al verbo *querre/querir* (cfr. *que los quieyro* al v. 1620), qui *quero*, associato a un luogo (*encontrada*), può essere tradotto come ‘perlustrare’ (cfr. *supra*, al v. 1591, *querre la soboutura*).

1625. *Malec* è il monte da cui si vede discendere la moltitudine di gente risorta con il Signore. Nel testo latino vulgato si ritrova il nome *Amalech*, mentre negli *Atti di Pilato* il monte era chiamato *Mamilch*. In *SeR* è la prima volta che compare il toponimo, nonostante esso fosse già presente nella fonte all’altezza del v. 1131 (cfr. *Commento a <16> EN/14*).

1627-28. I versi anticipano il canto di gioia intonato dalla ‘compagnia’ dei risorti. Consapevole che possa essere solamente una suggestione, il tema del *can novell* pronunciato con dolcezza non può non richiamare alla mente la prassi trobadorica, su cui esiste una ricca bibliografia critica.

1634. *dun* sta per *don*, ‘dunque’ (o anche il relativo ‘dove’), con scrizione che lascia trapelare la chiusura della vocale tonica davanti a nasale *o > u*, propria del parlato di area linguadociana già dal XII secolo. Cfr. GRAFSTRÖM 1958, p. 71, § 16.

1651. *ses totz bisten*: cfr. *supra* vv. 150, 1476 e nota al v. 150.

1654. L’aggettivo sostantivato *malastruc* significa ‘miseri, sfortunati’, ma per una valenza spregiativa – che ben si accorda al tono polemico antiggiudaico dell’Anonimo – anche ‘malvagi, villani’ (v. *Glossario dei VOI*, in GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 418). Il termine rimanda al concetto di “fortuna” (cfr. *PD, LR*, s.v. *astruc*). La neoformazione romanza **astrucus* (cfr. *FEW*, XXV:631: «dont le destin est influencé par une étoile») aveva in origine un significato corrispondente a «votato a un destino crudele», ma assunse anche un significato positivo, per via della prefissazione negativa *mal-* e *des-* per accentuare il significato infausto. Il *Donatz proensals* traduce *malastrucs* con «infortunium passus» e *desastrucs* con «infortunatus». Per le evoluzioni semantiche delle formazioni romanze da **ASTRUCUS*, cfr. anche AREDDU 2001, pp. 325-330.

1659. Per il significato di *conjurar*, ‘far giurare’ e non solo ‘pregare, supplicare’, rimando alla nota al v. 1155.

1666. I *signes* cui si fa riferimento qui sono i ‘segni scritti’, le lettere dell’alfabeto, come suggeriscono d’altronde gli oggetti elencati al verso successivo e appartenenti agli strumenti scrittori. Leucio e Carino, in effetti, si apprestano a mettere per iscritto la loro storia.

1667. Il verso enuclea i fondamentali materiali di scrittura: *tencha*, *pena e pargami*, ossia ‘inchiostro, penna e pergamena’. Per *tencha*, primariamente ‘tintura’, poi per estensione «encre», cfr. *LR*, V:343.

1683. L’espressione *en .j. pongz et .j^a. hora* rappresenta una misurazione temporale. In particolare, l’esatta definizione di *pongz* si trova nel *Breviari d’amor*, dove si legge «Us pong es d’ora quarta partz» (citiamo da *LR*, IV:594, s.v. *ponch*, dove ricorre la glossa «instant, moment, une des divisions du temps»). Cfr. anche OLIVIER 2006, p. 961.

1684. In dittologia sinonimica con *senes bisten* (per cui cfr. nota al v. 150), *ses demora* può essere tradotto come ‘senza pausa, senza fermarsi’. Per il sintagma si ricorre indifferentemente alla forma maschile o femminile del sostantivo, *demor/demora*, propriamente ‘indugio’, in funzione della scelta rimica: si veda, ad es., la *Passione occitana di Santa Margherita*, vv. 1379-1380, «Ja non querras ren de bon cor / que non o aias ses demor» (MANETTI 2012, p. 104).

1700. Il senso del verso è ‘quello che di malvagio voi avete compiuto’.

⟨20⟩ EN 18

Come accennavo in ⟨19⟩ EN 17, i vv. 1701-1704 appartengono alla conclusione del *Caput XVII* dell’apocrifo latino: la scelta di inserirli a cominciamento della sezione ⟨20⟩ del poema occitano, deriva dalla presenza in **P** dell’iniziale rubricata proprio all’altezza del v. 1701. Si veda l’ultima porzione del diciassettesimo capitolo di *EN/B*:

Dehinc tremore confecti Annas et Caiphas tradiderunt tomum chartae rabbi Addae et rabbi Finees et rabbi Egiae, qui venerant a Galilaea et annuntiaverant Iesum assumptum in coelum: illis credidit omnis multitudo Iudaeorum ut hanc scripturam legerent. Et legerunt chartam continentem haec. (TISCHENDORF 1853, p. 401)

Si constata una certa aderenza al dettato del modello, che viene comunque scorciato: manca la pericope *qui venerant...legerent* (parzialmente omessa dal codice C); mentre la frase finale si riduce a *e dis ayssi*. Il dato più interessante è il travisamento dell'elenco *rabbi Addae et rabbi Finees et rabbi Egiae*, che diviene *a Rabi, l'autre [a] Addas*, che suggerisce che *li duy enganador* (Anna e Caifà) consegnano le carte avute da Leucio e Carino a un inidentificato 'Rabbino', l'uno, ad Addas, l'altro. È comunque possibile che la lezione travisata appartenesse già ad Ω e che derivasse da un'interpretazione sbagliata dello stesso autore-traduttore. Il fatto che nel testo occitano vengano contemplate solo due persone (*Rabi e Addas*) si può spiegare con la lezione di **A**, che omette «et rabbi Egias... in coelum», o con quella di **C**, che legge: «Annas vero et Caiphas tradiderunt scriptionem Carini rabbi Adam et rabbi Finees». Per il resto, i vv. 1705-1740 volgarizzano il *Caput XVIII* del 'Vangelo di Nicodemo':

Ego Karinus. Domine Iesu Christe, fili dei vivi, permette me loqui mirabilia tua quae apud inferos gessisti. Cum igitur essemus in tenebris et umbra mortis detenti apud inferos, subito illuxit nobis lux magna, et contremuit infernus et portae mortis. Et audita est vox filii patris altissimi tanquam vox tonitruum magni, fortiterque proclamans sic intulit Portas principes vestras retollite, portas aeternales sustollite: rex gloriae Christus dominus intraturus adveniet.

Tunc Satanus dux mortis advenit, fugiens territus, dicens ministris suis et inferis Ministri mei et omnes inferi, concurrite, portas vestras claudite, vectes ferreos supponite, et pugnate fortiter et resistite, ne tenentes captivemur a vinculis. Tunc impia officia eius omnia conturbata sunt et coeperunt portas mortis cum omni diligentia claudere, serasque et vectes ferreos paulatim iungere, omniaque ornamenta sua strictis manibus tenere et proclamare ululatus dirae vocis ac teterrimae. (TISCHENDORF 1853, pp. 401-402)

Secondo una prassi retorica ben codificata, lo scritto di Carino comincia con l'invocazione a Dio – in questo caso esemplificato nella figura di Cristo (vv. 1705-1706) – affinché possa raccontare le meraviglie (cfr. anche il latino *mirabilia*) che questi compì negli inferi (ma manca in *Sens e razos* la completiva *quae apud inferos gessisti*). Bisogna segnalare l'assoluta vicinanza del poema occitano con il ms. latino **A** nell'uso del pronome personale seguito dal *nomen proprium*, «Ieu Carinus» (v. 1705). Tale lezione, infatti, è assente o diversamente strutturata in **BC**. Ugualmente affine ad **A** è l'omissione di *fili dei vivi*, mentre è originale l'introduzione di *que levero en cros Juzieu*. I vv. 1711-1718 presentano un contenuto narrativo-descrittivo: i figli di Simeone sono immersi nelle tenebre infernali quando all'improvviso giunge una luce splendente che fa tremare tutto l'Inferno. I distici traducono fedelmente il passo «Cum igitur essemus in tenebris et umbra mortis detenti apud inferos, subito illuxit nobis lux magna, et contremuit infernus et portae mortis». Proseguendo, l'ultimo periodo del § 1, *Et audita est*

vox...intraturus adveniet, è tradotto ai vv. 1719-1724, dove vengono sintetizzate le parole tonanti pronunciate da Cristo. *Sens e razos* omette il paragone tra la voce di Gesù e il tuono (*tanquam vox tonitrui magni*) ma aggiunge il particolare sulla morte del ‘figlio di Dio’ (v. 1720); quanto alla frase diretta, manca *portas aeternales sustollite* (forse a causa di un omoteleuto già nella fonte latina), mentre la presenza di *car* suggerisce l’influenza di **C**, «*quia rex gloriae*», non accolta a testo da Tischendorf. Al v. 1725 emerge una profonda discrepanza con il modello latino, forse ulteriore prova dell’esistenza di un archetipo corrotto alle spalle di **P** ed **L**: contrariamente alle nostre aspettative i due codici occitani leggono *Jfern* (o *Ifern*) in luogo di *Sathan* (v. anche nota filologica al verso), così come suggerirebbe la scrizione parallela *Tunc Satanas dux mortis*, oltretutto tradotta pedissequamente dall’Anonimo come *Ab tan Ifern, lo ducs de mortz*. In effetti dall’*Evangelium Nicodemi* emerge che è Satana ad essere ‘signore della morte’ e che è questi a parlare ai ‘propri ministri’ *et inferis* (appellativo che torna poco dopo, nel discorso diretto, *Ministri mei et omnes inferi*). In *Sens e razos*, però, di *inferis* o *omnes inferi* non c’è traccia (si vedano i vv. 1730 e 1731, e si noti che i sintagmi non sono presenti in **AC**), seppur – coerentemente con il contenuto del testo latino – Inferno compaia logicamente al v. 1737, «*Adoncs Ifern e sieu ministre*». Per il resto il dettato del modello latino è sommariamente mantenuto. Sono da segnalare: l’introduzione originale dei vv. 1735-1736; l’omissione del sintagma *impia officia eius* e della pericope *serasque et vectes... manibus tenere*. È interessante notare che anche in *Lo Genesi* gli ordini ai ‘ministri infernali’, ai diavoli, vengano impartiti da *Infern*: si legga, ad es., il codice **B**, «*E dix Infern assos servents*», o il codice **F**, «*E dix una veu d’Infern a sos servents*» (cfr. SUCHIER 1883, pp. 438-439). Le conclusioni non sono sicure, ma, lungi dal credere che *Sens e razos* e il testo occitano in prosa siano il frutto di due traduzioni condotte a partire da un antigrafo latino comune (ritengo, infatti, poco probabile che qualche codice latino possedesse *inferi* per *Satanas*), sono sempre più convinto che la traduzione occitana di *Lo Genesi* risenta fortemente del dettato testuale di *Sens e razos*.

*

1703. *Rabi* è un nome comune, ‘rabbino’, e chiaramente traduce il latino *rabbi*. Come si afferma nell’introduzione a <20> **EN 18**, il passo è il risultato di un processo di fraintendimento: ci si aspetta, in effetti, la presenza almeno di *Finees* accanto a quella di *Addas* (v. 1704). Segnalo anche l’assenza della preposizione nella lezione di **P**, *a rabi*, che potrebbe suggerire l’antica presenza di un *nomen proprium*.

1707. Nella locuzione *dir ma razo*, *razo(n)* significa ‘storia, racconto’ (come, ad es., al v. 151); una narrazione che si prospetta ‘meravigliosa’ (cfr. vv. 1709-1710).

1711. *Cant nos siam* costituisce l’attacco narrativo del racconto, dove si ravvisa oltretutto il tipico uso del presente storico. — *fuoc puden*: il sintagma descrive la realtà infernale, tenebrosa (v. *infra*) e caratterizzata dalla presenza di fiamme e di fumi e olezzi maleodoranti. La ‘puzza’ è d’altronde prerogativa delle zone infernali e rappresenta ‘l’odore del male’. L’associazione ravvicinata di *fuoc* e di *puden(t)* si ritrova, nel cosiddetto *Canto occitano della Sibilla* anonimo, atto a descrivere l’avvento del Giudizio: «*Fuoc deissendra del cel ardent / an solpre que*

es mot pudent». La notazione è interessante se pensiamo che *Sens e razos* si conclude proprio con una sezione sui ‘Quindici segni del Giudizio’, dove tornano d’altronde alcuni elementi descrittivi del testo ‘sibillino’. Quanto a *puden*, è participio presente di *pudir*, ‘puzzare’: cfr. *LR*, IV:663.

1712. *en tenebrae et en ifern* è una vera e propria endiadi: può essere tradotta come ‘nelle tenebre infernali’ o ‘nell’inferno tenebroso’.

1716. L’*enemic* ‘irato’ è Satana, il disubbediente a Dio per antonomasia. Torna in rima al v. 1721.

1719: L’aggettivo *autra* (nell’espressione *una autra vos*) è variante rotacizzata per *auta*, ‘alta’ (variante presente in **L**), comunque ammissibile.

1725. *Ifern* è personificazione della guardia degli inferi e dello stesso spazio destinato ai morti. Per il probabile errore d’archetipo rimando alla nota filologica relativa.

1727-1728. Il distico presenta un’accumulazione di termini deverbali (alla base tutti participi), formati dal prefisso latino EX-: si crea, dunque, allitterazione oltre che *pathos* per via del *climax*. — Per *esbair* “stupire, sbalordire”, cfr. *LR*, III:141; *SW*, III:132 e *FEW* I:282-287, s.v. *batare*.

1734. *gardar*, verbo dall’accezione semantica molto ampia, significa qui ‘proteggere, custodire’ o ancora ‘controllare, sorvegliare’ (*PD*); nel contesto trobadorico ad es. si impiega per definire la custodia della *molher* da parte del marito *gelos*: cfr. «Eu don per conseil al zelos / e d’aitan lo veill aiudar, / q’el non deia sa molher gardar» (*BdT* 461.116, vv. 1-3, in PETROSSI 2009, p. 315). Il pronominale *se en partir* può essere reso come ‘allontanarsene’.

1736. Il verso in **P**, «que senher de mal e de be», non ha un significato perspicuo. **L** legge «c’aissi apoderatz i ven» che, per quanto abbia più senso, sembra frutto di banalizzazione. Il verso, dunque, ha tutta l’aria di essere stato frainteso dal copista di **P**. Il codice parigino, però, conserva una lezione senz’altro più genuina, come suggeriscono le varianti dei mss. di *Lo Genesi*, che lasciano pensare a un frantendimento a partire da una lezione archetipica forse già corrotta. In effetti *Lo Genesi* ha: *lo senyor d’equell!* (**B**), *lo senyor d’aquella veu!* (**C**), *lo senhor d’aquella vox!* (**D**), *lo senyor d’aquella vou!* (**F**).

1740. *udolo*: *udolar*, propriamente ‘urlare’ (*LR*, V:445), per conferire una sfumatura più animalesca e diabolica potrebbe essere tradotto come ‘ululare’, il cui significato è mediato dal verbo etimologico *ulular*, ‘urlare, ululare’ (*PD*). Si veda il dettato della fonte latina: «et proclamare *ululatus* dirae vocis ac tetricae». Il termine, inoltre, è spesso associato alla realtà infernale, come emerge chiaramente dalle citazioni di Raynouard nel *LR*: «Cridar, udolar e fremir» (da *Contricio e Penas infernals*), «Ill udolet aixi com can» (da *Trad. d’un Évang. apocr.*), «Vi una anima entre .vii. diables ploran et udolan» (da *Revelatio de las Penas dels yferns*, cfr. anche CHAYTOR 1902, p. 3). Nella *Vision de Saint Paul* si legge «e los hus ploravan e los autres ullulavan», o ancora «laqual arma ullulava e cridava e fazia so de gran horror» (JEANROY – VIGNAUX 1903, p. 125 e 127).

I vv. 1741-1820 proseguono senza soluzione di continuità rispetto alla sezione precedente la ripresa dell'*Evangelium Nicodemi*, di cui volgarizzano il *Caput XIX* (ossia il III del *Descensus B*):

Tunc Satan dixit ad infernum Praepara te ad recipiendum quem tibi deduxero. Dehinc infernus Satanae ita perintulit Vox ista non fuit nisi a clamore filii patris altissimi, quia ita terra et omnia inferi loca sub ipsa contremuit: unde puto me et omnia vincula mea iam aperta patescere. Sed adiuro te, Satana, caput malorum omnium, per tuas measque virtutes, ne perducas eum ad me, ne dum velimus eum capere captivemur ab eo. Nam si ad vocem eius tantum omnis virtus mea ita destructa est, quid putas eum facturum dum praesentia eius advenerit?

Cui Satana dux mortis ita respondit Quid clamitas? noli timere, antique amice nequissime: quia ego populum Iudaeorum concitavi adversus eum, alapis eum feriri praecepi et traditionem per eius discipulum in eum peregi; et est homo multum timens mortem, qui ex timore dixit Tristis est anime mea usque ad mortem; et ad hanc illum perduxit, quia modo levatus in cruce pependit.

Tunc infernus ait ad eum Si ipse est qui Lazarum de sinu meo iam quatruiduanum solo verbo imperii sui velut aquilam avolare fecit, iste non homo est in humanitate sed deus est in maiestate. Rogo te ne perducas eum ad me. Cui Satan ait Praepara te tamen, ne timeas: quia iam in cruce pendet, non possum aliud agere. Tunc infernus Satanae ita perintulit Si ergo aliud agere non potes, ecce appropinquat tua perditio. Ego denique deiectus et sine honore manebo; tu tamen cruciatus sub meo eris dominio. (TISCHENDORF 1853, pp. 402-403)

Il passo inscena il dialogo concitato e tragicomico tra Satana, il *dux mortis*, e la personificazione di Inferno. A livello narrativo si tratta di uno snodo fondamentale che lascia intravedere le conseguenze funeste legate all'accoglienza di Cristo negli inferi. Il racconto, fortemente teatralizzato, mette in scena un Satana superbo, sicuro della sua vittoria, e un Inferno impaurito: lo scambio di battute è serrato. I vv. 1741-1762 traducono il § 1 introducendo alcune innovazioni retorico-stilistiche: in corrispondenza del v. 1746 l'anonimo occitano omette *Dehinc e Satanae ita*; la pericope *Vox ita...contremuit* viene resa come una interrogativa seguita da una frase affermativa (vv. 1746-1750), mentre i vv. 1751-1753 anticipano la frase conclusiva del paragrafo (*Nam si ad vocem... advenerit?*), che viene, comunque, ulteriormente riproposta – in forma piena e affermativa – ai vv. 1757-1762. Quanto ai versi centrali (1754-1757), essi riproducono la frase latina *Sed adiuro... captivemur ab eo*, con l'omissione del vocativo con apposizione, *Satana, caput malorum omnium*. Per l'estratto in questione *Lo Genesi* mostra profonda affinità col dettato di *Sens e razos*: cfr. SUCHIER 1883, p. 440. Proseguendo, il livello di ripresa rimane tutto sommato costante: il sintagma *dux mortis* non viene tradotto, così come l'interrogativa *Quid clamitas?* e la completiva *quia modo levatus in cruce pependit*; sono da segnalare poi alcune rielaborazioni, come *antique amice nequissime*, che corrisponde all'occitano *Companh*, e la frase diretta *Tristis est anime mea usque ad mortem*, che si riduce a una espressione indiretta in terza persona: «trist fo, so·tz dic, et esmagatz / pahor li fes la mortz motz gran» (vv. 1774-1775). Sono da segnalare: la mancanza in **AB** della pericope *Quid clamitas?... nequissime*, che suggerisce una vicinanza con un

affine di **C** ove manca la sola questione. Ancora una volta, la traduzione in prosa di *Lo Genesi* conserva lezioni che richiamano da vicino quelle di *Sens e razos*:

Respos Setenas e dix: 'Companyo, non ajes paor! Que hom es carnal. E yol viu prendra als Jueus e farir denant los seus dexebles, e un de sos dexebles lo vanc per .xxx. diners. E dich ta en veritat que hom es carnal. Que yo li hoy dir, ans que fos pres, que estava trist per paor de la mort; per quet dich que no ajas paor d'ell; que, con vendra, nons fara negun mal'. (SUCHIER 1883, pp. 440-442)

Il § 3 è volgarizzato ai vv. 1779-1820. *Sens e razos* presenta numerosi elementi di novità, dimostrando una certa libertà di fronte al modello: si segnalano le omissioni di *Tunc* (al v. 1779), di *quatrduanum* (in riferimento a Lazzaro), della esortativa *Rogo te ne perducas eum ad me* a conclusione delle parole pronunciate da *Ifern*, di *Satanae ita* (in corrispondenza del v. 1817) e delle proposizioni *Si ergo aliud agere non potes* e *tu tamen cruciatus sub meo eris dominio*; quanto agli spunti originali, l'Aninimo rende *ad eum* come *a-l enemic, solo verbo imperii sui* viene rielaborato in *cora si volc*, il paragone con l'*aquilam* («velut aquilam avolare») acquista maggiore pregnanza realistica con l'impiego della comparazione al v. 1784, «que no fay l'aygla .j. pollatz», *ne timeas* viene anticipato a *Preparati te tamen* (cfr. vv. 1810-1812), e infine la frase *non possum aliud agere* viene stravolta nel senso per ospitare il contenuto dei vv. 1815-1816. Si notino poi le integrazioni dei vv. 1785-1786 e del passo ai vv. 1788-1808, che aumentano l'effetto patetico del dialogo sottolineando la natura divina di Cristo e l'imminente sconfitta di Satana e delle forze infernali. *Lo Genesi* presenta numerose affinità con il nostro poemetto: in particolare, segnalo il passo parallelo ai vv. 1817-1820, «Donchs dix Infern: "J' e tu som confuzos e avem perduda tota nostra forssa e tot nostro poder» (secondo **B**, cfr. SUCHIER 1883, pp. 442-445). Vedi anche BIU 2011, I, p. 317: «Dis Infern: "Donx ieu e tu som confondutz et avem perdut nostra forsa, e nostre poder"».

*

1741. Nonostante si sia già alluso a lui, compare qui per la prima volta il nome di *lo Sathan*. Come ricorda *DB*, pp.761-762, «la figura di Satana si trova solo in tre luoghi dell'AT, tutti risalenti al periodo postesilico», dove ancora non ha acquisito il ruolo di guida delle forze demoniache e principale antagonista di Dio, dato che «è durante il tardo periodo postesilico (dopo il 200 a.e.v. ca.) e nella letteratura extracanonica (apocrifi e pseudepigrifi dell'AT) che si trova per la prima volta sviluppata l'idea di Satana poi adottata negli scritti del NT».

1752. La parola *estrementim* riprende in rima etimologica *estrementi* del v. 1748. 1769-1770. Il distico rievoca l'episodio di Giuda sulla vendita di Gesù per trenta denari. L'episodio veniva già riferito ai vv. 96-97, «d'u sieu descipol lo comprero / trenta deniers, pueyssa liatz». Il testo latino non fornisce informazione sui 'denari', limitandosi a riferire la preparazione del tradimento per opera di un discepolo. La leggenda dei trenta denari, prezzo del tradimento, è narrata da parecchi nel medioevo, fra cui da Gotofredo di Viterbo, che senz'altro non fu il primo a narrarla (Cfr. GRAF 2002, p. 188); per quanto già conosciuta, essa si

diffonde proprio nel XIII secolo. Sul rapporto tra la leggenda e Montpellier come area di diffusione, cfr. anche *Commento* a <2>.

1772. *cari jey l'auzi dir j. prezic*: La 'preghiera' cui si fa riferimento è quella pronunciata da Cristo sulla croce e riportata in *Sens e razos* ai vv. 870-875. Rinvio anche al *Commento* a <13> **EN 11**.

1774. *esmagatz*: participio di *esmagar*, dal valore riflessivo, 'sgomentarsi', dal germanico *EXMAGARE (*REW* 3022; *FEW* 3,299 e 15,92). Il *Donatz proensals* fornisce la seguente definizione: «esmaiar: timore deficere».

1776-1777. Segnalo l'*enjambement*: *non ajas espavan / per luy*.

1781. *Lazer*: è Lazzaro, strappato dal limbo infernale dalle parole salvifiche di Cristo. Il racconto della sua resurrezione è rievocato ai vv. 680-684 (<10> **EN 8**).

1783-1784. Come accennavo nell'introduzione a <21> **EN 19**, la comparazione presenta una sfumatura più nitida rispetto alla fonte latina (per quanto ne mantenga la protagonista, l'*aquilam*): l'introduzione della rapacità dell'aquila nei confronti del pollo (come 'simbolo' di un qualsiasi volatile), infatti, richiama una dimensione realistica, più concreta. Sulla potenza dell'*aygla*, si veda il libro XII dell'*Elucidari* in KRESSNER 1876, p. 293 («Et es aygla o aquila nomnada quar ve agudament sobre totz auzels, cum sia sa vista tan subtil que, quan es sobre l'ayre tan aut que uelh humanal apenas la diviza, ve clarament nadar les menutz peyshos dins la mar, et descen sopte ayssi com una peyra et rapa aptament dels peyshos avizatz»). Per il termine, cfr. *LR*, II:38, s.v. *aigla*. È interessante notare che nella versione occitana in prosa il termine di paragone viene completamente alterato: «e llaval ma pus laugerament que los .iiii. vents principals no lavarien una ploma de terra» (nel ms. **B**, cfr. SUCHIER 1883, p. 442).

1787. Gesù «è insieme uomo e Dio»: questa dicotomia echeggia nei versi successivi per spiegare la morte terrena di Cristo ma anche la sua immortale azione divina (vv. 1805-1806).

1788. *lo mons*, 'il mondo' (*PD*), in associazione con *lo cel* e *la mar* indica propriamente 'la superficie delle terre emerse'.

1789. Il verso ha un'andamento spezzato: Suchier, sulla base di **L**, mette a testo «que fol as fagz».

1814. *totz ad estros*: la locuzione *ad estros*, rafforzata dall'avverbio *totz*, significa 'all'istante, istantaneamente'.

<22> EN 20

Mentre Satana e Inferno disputano animatamente sull'accoglienza da riservare a Cristo, i santi ne ascoltano il dialogo e Adamo interviene profetizzando l'immediato sopraggiungere del Salvatore. Le parole del primo padre suscitano gioia nell'uditorio. Quindi, commosso dalla moltitudine dei suoi discendenti, invita il figlio Seth a raccontare quanto gli avesse profetizzato il custode del Paradiso quando era stato inviato lì perché richiedesse l'olio di misericordia. Il *Caput XX* dell'*Evangelium Nicodemi B* è tradotto ai vv. 1821-1880. Ecco quanto si legge nell'edizione Tischendorf dell'apocrifo latino:

Audiebant autem sancti dei contentionem Satanae et inferni; ipsi tamen adhuc intra se minime se recognoscentes nihilominus erant in cognitione.

Sed sanctus pater noster Adam ita Satanae respondit per omnia Dux mortis, quid formidas et trepidas? Dominus ecce venit qui omnia figmenta tua nunc destruet, et tu captus ab eo religatusque eris per secula.

Tunc omnes sancti audientes vocem patris nostri Adae, quam constanter Satanae respondit per omnia, in gaudio confortati sunt: concurrentesque omnes ad patrem Adam ibidem sunt conglobati. Tunc pater noster Adam intuens omnem illam multitudinem diligentius mirabatur si omnes ex eo procreati essent in seculum. Et circumplectens circumquaque secum adstantes, amarissimas profundens lacrimas, filio suo Seth intulit dicens Enarra, fili Seth, sanctis patriarchis et prophetis quod dixit tibi custos paradisi, quando direxi te adducere mihi de ipso oleo misericordiae, ut perungeres corpus meum cum essem infirmus.

Tunc ille respondit Ego, cum me dirigeres ante portas paradisi, oravi et deprecatus sum dominum cum lacrimis, et vocavi custodem paradisi ut mihi exinde daret. Tunc egressus Michael archangelus dixit mihi Seth, ut quid tamen deploras? Scito praenoscens quia pater tuus Adam de hoc oleo misericordiae non accipiet modo sed post multas generationes seculi. Veniet enim amantissimus dei filius de coelis in mundum, et baptizabitur a Iohanne in Iordane flumine: et tunc recipiet pater tuus Adam de hoc deo misericordiae et omnes credentes in eum; et eorum qui crediderunt in eum, regnum illorum permanebit in secula. (TISCHENDORF 1853, pp. 403-404)

I primi due paragrafi contengono le parole di Adamo (vv. 1821-1862), il terzo invece sintetizza la storia rievocata da Seth (vv. 1863-1880). Rispetto al modello, la ripresa è frammentaria e sono da segnalare i seguenti scostamenti: all'inizio del capitolo manca l'accenno ai *sancti dei* e sembra che sia solo Adamo ad ascoltare *la contenso* tra *li duy gloto* (in luogo dei nomi propri, *Satanae et inferni*); manca, per il resto, la pericope *ipsi tamen...in cognitione* così come *Sed sanctus pater noster*, contenente gli appellativi di *Adam*; *Senher de mortz* ricalca fedelmente il sintagma *Dux mortis*, ma viene omessa l'interrogativa *quid formidas et trepidas?*; le parole di Adamo, quindi, seguono il *fil rouge* fornito dalla fonte latina ma ne amplificano il dettato, enfatizzandolo anche attraverso figure sintattiche e semantiche interessanti (vv. 1825-1842; cfr. ad es. il parallelismo con richiamo etimologico ai vv. 1835-1836, «Enganatz jestz que m'enganiestz, / e cofundutz que·m cofondiestz»). Proseguendo, nel § 2: è omesso il sintagma *patris nostri* in relazione ad *Adam* del v. 1844; *Sens e razos* anticipa la pericope *Et circumplectens... lacrimas* (corrispondente ai vv. 1851-1853) a *diligentius mirabatur... in seculum* (vv. 1854-1856); mancano i complementi di termine *sanctis patriarchis et prophetis*; i vv. 1858-1860 anticipano, sintetizzano e rielaborano in forma indiretta le parole pronunciate da Adamo, «quando direxi te adducere mihi de ipso oleo misericordiae, ut perungeres corpus meum cum essem infirmus». Infine, il § 3 è quello maggiormente scorciato; si rintracciano le seguenti omissioni di termini, sintagmi o intere frasi: *Ego*; *oravi et deprecatus sum dominum cum lacrimis, et; ut quid tamen deploras?*; *de coelis*; *et baptizabitur...flumine*; *pater tuus Adam*; la pericope latina finale, «et omnes credentes... in secula» viene rielaborata ai vv. 1876-1877 e 1878. Per un confronto con *Lo Genesi*, cfr. SUCHIER 1883, pp. 444-447 e BIU 2011, pp. 317-318.

Di origini ebraiche, la leggenda di Seth (la cui impresa venne compiuta, secondo le fonti più antiche, insieme alla madre Eva) passa nella letteratura cristiana attraverso un testo apocrifo, la *Vita di Adamo ed Eva*, scritto probabilmente tra il

Il e il IV secolo d.C., che arricchiva di dettagli il racconto della cacciata, alquanto sintetico nella *Genesis* (per la redazione latina della *Vita*, cfr. MEYER [W.] 1879; MOZLEY 1929; KAESTLI 2012). La leggenda fu trasmessa in diverse forme e in una redazione abbastanza diffusa venne amalgamata con la leggenda medievale della croce, che tracciava la storia del legno della croce di Cristo dal giardino dell'Eden fino ai primi secoli della cristianità (cfr. GRAF 2002, pp. 76-77; MURDOCH 2009). Secondo la leggenda della croce, Seth aveva chiesto all'angelo di guardia al paradiso terrestre l'olio di misericordia, ricevendo però alcuni semi (o un ramo) dell'albero della conoscenza. Da questi germogliò un albero, poi tagliato e divenuto l'asta su cui Mosè sollevò il serpente bronzeo (*Num.* 21,4-9). Lo stesso legno fu usato a Gerusalemme per costruire un ponte e fu venerato dalla regina di Saba in visita al re Salomone, e quando fu gettato nella piscina di Betsaida, le conferì poteri miracolosi per guarire i malati. Lo stesso legno fu usato per la croce di Cristo. Così «tutta la storia del viaggio di Seth in paradiso intendeva [...] sottolineare lo stretto legame tra il peccato di Adamo ed Eva e la crocifissione di Cristo» (SCAFI 2007, p. 44). La storia della *Vita* latina passa al Vangelo di Nicodemo con una sola diversità rilevante: «che di Eva più non si parla, e Seth compie solo il viaggio, e solo ascolta le rivelazioni dell'angelo» (GRAF 2002, p. 77).

*

1821. *Adam*: è Adamo, il progenitore dell'umanità, per questo motivo definito *nostre payre* (v. 1851). — L'esatta definizione di *contenso* si ritrova in *LR*, V:346, dove viene citato un passo del *Libre de vicis et de vertutz*: «Contensos, es cant se desmenton l'us al autre, o se dizon grossas paraulas».

1824. Qui Satana, *l'enemic*, è correttamente definito *senher de mortz*: l'apposizione conferma la mia ipotesi di emendamento del v. 1725 (a cui rimando).

1828. *menespreyo*: «Vergehen, Unrecht» (*SW*, V:254-255, s.v. *mespreizon*).

1829. Il verso ribalta la prospettiva del v. 1825: alla fine l'ingannatore si ritrova ingannato. In effetti i distici che seguono sono caratterizzati da questo capovolgimento del punto di vista: si veda in particolare il gioco etimologico (doppio poliptoto) in una struttura parallela ai vv. 1835-1836.

1839. *morta es mortz e vida vieu*: verso bipartito e bilanciato che ruota attorno ai due poli opposti della vita e della morte. Il binomio si ritrova al v. 1841, ontologicamente antifrastico: *Per mortz es vida reviscuda*.

1848. La locuzione *tener a faula* significa 'considerare falsa, una falsità': cfr. *LR*, III:246, s.v. *fabla*, dove viene citato il passo di *Sens e razos*.

1850. Per l'uso riflessivo e pronominale di *cuidar/cujar* (spesso associato a *en* pleonastico), rinvio a JENSEN 1986, pp. 213-214, § 640.

1855. Il sintagma *yssitz de se*, letteralmente 'usciti da sé', fa riferimento al lignaggio di Adamo: significa quindi 'generati, procreati'.

1859-1860. Il distico in **P** conserva una rima anomala: *oyng:engoys*. Il participio *oyng*, propriamente 'unto', è voce di *oingner* (*LR*, IV.372, s.v. *onger*), variante desueta del più usitato *onh(s)*. Il termine *engoys* significa 'angosciato, sofferente': cfr. *LR*, II:88.

1867. *San Miquel*: a differenza dell'apocrifo latino (sia A che B), il testo greco non specifica che il personaggio apparso a Seth è l'arcangelo Michele. Questi giocherà un ruolo centrale nella sezione sull'Anticristo (v. *infra*).

1870. In *honhemen* è da segnalare la presenza di una *h*- non etimologica. Il termine può essere tradotto come 'unguento' (*PD*).

<23> EN 21

Dopo il racconto di Seth e della profezia riferitagli da Michele, un *savis sans* e un *sans hermita* intervengono pronunciando nuove precognizioni. Si tratta di Isaia (il cui nome in *Sens e razos* viene evocato in un secondo momento) e di Giovanni Battista. Nel complesso i vv. 1881-1914 volgarizzano il *Caput XXI* dell'*Evangelium Nicodemi B*:

Tunc audientes haec omnes sancti iterum exultaverunt in gaudio. Ex quibus unus de circumstantibus, Isaias nomine, fortiter proclamans intonuit Pater Adam et omnes circumstantes, audite meas sententias. In terris cum essem, et docente me spiritu sancto, in prophetia de hoc cecini lumine quia populus qui sedebat in tenebris vidit lumen magnum, habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis. Ad cuius vocem pater Adam et omnes conversi interrogabant eum Tu quis es? quia vera sunt quae loqueris. At ille subiungens ait Isaias ego sum nomine.

Tunc apparuit alius iuxta eum quasi eremicola. Quem interrogantes dixerunt Tu quis es, qui talia gestas in corpore? At ille constanter respondit Ego sum Iohannes baptista, vox et propheta altissimi. Ego praeivi ante faciem domini eiusdem ut deserta et aspera in vias planas peragerem. Ego agnum domini et dei filium Ierosolymitis digito meo ostendi et clarificavi. Ego baptizavi eum in Iordane flumine. Ego vocem patris de coelo super eum intonantem audivi et proclamantem Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacuit. Ego ab eo responsum accepi quia ipse descensurus esset ad inferos. Tunc pater Adam audiens ista clamavit voce magna Alleluia conclamitans, quod interpretatur Dominus venit per omnia. (TISCHENDORF 1853, pp. 404-405)

Sens e razos non traduce, innanzitutto, la prima frase del testo latino (*Tunc... in gaudio*), accordandosi con le lezioni di **AB** in contrapposizione con **C**. Proseguendo, sempre nella stessa pericope, mancano il riferimento al nome del *savis sans* (in accordo con **C**) e il sintagma modale *fortiter proclamans* (sulla scia di **A**: «dixit»). La profezia di Isaia riproduce a grandi linee il dettato del modello, discostandosene per diversi particolari: *Pater Adam et omnes circumstantes* si riduce al vocativo *companhs*; *meas sententias* lascia il posto al pronome *me* (con ogni probabilità su interferenza di **C**); viene omessa la frase *habitantibus... orta est eis*. Il riferimento alla luce giunta nelle tenebre richiama e si riallaccia a quanto era stato introdotto da Carino al cominciamento della sua storia (cfr. <20> EN 18, vv. 1711-1718): non è un caso se a differenza di EN/B – che inframmezza il dialogo concitato tra Satana e Inferno (<21> EN 19) – EN/A, come l'apocrifo greco, fa seguire direttamente la profezia. Il riferimento biblico è in *Is.* 9.1: «Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse». Il *savis sans*, però, non viene riconosciuto dai suoi 'compagni' e così Adamo («et omnes conversi») manca a

Sens e razos) gli chiede chi sia: egli risponde di essere *Ysayas*. È interessante notare che il nome del profeta non compare in nessuno dei manoscritti di *Lo Genesi*, che si limita a riferire: «E el dis qu'elera messatge e que el avia mostrat al mont» (ms. A, in SUCHIER 1883, p. 394). Sulle tenebre infernali e la venuta di Cristo, si veda anche il *Lucidari* occitano:

Lo discipol demanda: E cal pena avian los drechuries adoncas?
Respont lo maistre: Tenebras tant solament, e per ayso dis Ysayas lo propheta: “Ad aquels, que eran en region d’ombre de mort, lus e claritat lur es venguda”, ayso fom cant nasquet Ihesucrist, e per ayso, Ihesucrist, nayssent, venc al infern soberan, e morent, venc al enfern soteran, per so que sos amics deliures del poder del diable. (III, 224-229, SILVAGGI 2010, p. 52)

Il § 2 è destinato alla profezia di Giovanni Battista: definito *eremicola* (*san hermita* nel poemetto occitano), viene interrogato circa le sue generalità prima di cominciare a parlare – ribaltando il meccanismo narrativo sotteso all’episodio di Isaia. In *Sens e razos* sono da evidenziare un serie di omissioni: la domanda del v. 1898 è seguita direttamente dalla risposta (senza che venga tradotta la dichiarativa *At ille constanter respondit*); mancano il sintagma *vox et propheta altissimi* e la frase *Ego praeivi... peragerem* (tràdita da B, ma omessa da AC); è completamente omessa la pericope finale, *Ego ab eo... venit per omnia*. Di contro, subito dopo la traduzione di *Ego baptizavi eum in Iordane flumine* (v. 1905), seguono dei versi sulla discesa dello Spirito Santo figurato da una *columba* che non trovano corrispondenza nella *vulgata* di EN/B. Nel testo greco dell’apocrifo (passato anche a EN/A) si legge: «E con la mia mano l’ho battezzato nel fiume Giordano e ho veduto, simile a una colomba, lo Spirito Santo scendere su di lui e ho anche udito la voce di Dio padre che diceva così» (Craveri 2005³, p. 352). È possibile che l’antigrafo latino usato dal nostro animo traduttore contenesse in partenza l’allusione alla colomba, ma non è da escludere l’eventuale interferenza da altre letture scritturali, come *Mc.* 1,9-11; *Mt.* 3,16-17; *Lc.* 3,21-22.

*

1883-1884. Il sintagma *renhar el secgle* (qui in *enjambement*) significa letteralmente ‘vivere nel mondo’. Esso ricalca fedelmente il modello latino, *in terris cum essem*, giacché la precisazione *el secgle* è in qualche modo pleonastica se si pensa che in occitano il verbo *renhar* può significare ‘vivere’ (SW, VII:231).

1893. *Ysayas*: è il primo tra i cosiddetti ‘profeti maggiori’, e non è un caso se la sua profezia viene presentata per prima (almeno nel testo greco dell’apocrifo). Col suo nome egli indica, quasi in modo programmatico, il suo ruolo di inviato di Dio (l’ebraico *Iesciaiau* significa ‘Jahvè salva’), contenendo in sé l’affermazione che solo da Dio giunge la salvezza. Di lui si sa ben poco e quello che si conosce sul suo conto si estrapola soprattutto dal cosiddetto *Libro di Isaia*, considerato da san Girolamo quasi come un vangelo: «non prophetiam mihi videtur texere sed Evangelium» (*Ep.* 53 Paulinum, 8; cfr. GARRUCCI 1872, I, pp. 344-345). Facendo riferimento alla tradizione cristiana medievale, i Padri della Chiesa lo celebrano come il principe dei profeti. Eusebio e Teodoreto lo indicano come ‘massimo e divinissimo’, mentre Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo lo elogiano come ‘magniloquentissimo’ (cfr. SPADAFORA 1966, coll. 927-940).

1895. *hermita*: ‘eremita’ (LR, III:139, s.v. *ermita*), è forma con *h-* non etimologica (in uso in antico-occitano) e fa riferimento al nuovo interlocutore, *Iohans que-l bategiey*. Il termine indica coloro che si ritirano nella solitudine per dedicarsi alla meditazione o alla preghiera. Essa è certamente una primissima forma di vita di perfezione evangelica praticata nel cristianesimo, e viene fatta risalire oltre che a Elia proprio a Giovanni Battista. Sempre a questo concetto si riferisce il sintagma del v. successivo, *d’estrancha vida*, ossia ‘di vita appartata’, che pare legarsi all’idea affine di ‘anacoreta’. Per un approfondimento sull’uso e sulle sfumature occitane del termine, rinvio a GUIDA 1995, pp. 60-68.

1899. *Iohans*: per i riferimenti al battesimo di Gesù contenuti nei vangeli canonici, rinvio all’introduzione a <23> EN 21.

1907. *columba*: la colomba è uno dei simboli dello Spirito Santo; cfr. v. 1909, «so fo santz espritz».

<24> EN 22

La ripresa della sezione del *Descensus Christi ad inferos* procede senza soluzione di continuità rispetto alla porzione testuale precedente. Continua dunque la galleria dei profeti e delle rispettive profezie. I vv. 1915-1952 – che vedranno protagonisti Davide e Geremia – volgarizzano il *Caput XXII* dell’*Evangelium Nicodemi*:

Deinde alius ibi adstans quasi quodam imperatoris signaculo praeeminens, David nomine, ita proclamans aiebat Ego in terris cum essem, de dei misericordia et eius visitatione populo revelabam, prophetizans futura gaudia, dicens per omnia secula Confiteantur domino misericordiae eius, et mirabilia eius filiis hominum, quia contrivit portas aereas et vectes ferreos confregit. Tunc sancti patriarchae et prophetae coeperunt inter se invicem recognoscere et de prophetiis suis singuli singula dicere. Tunc sanctus Ieremias suas prophetias examinans aiebat patriarchis et prophetis quia cum essem in terris prophetavi de dei filio, quod in terris visus est et cum hominibus conversatus est.

Tunc omnes sancti exultantes in lumine domini et in aspectu patris Adae et in responsione omnium patriarcharum et prophetarum proclamaverunt dicentes Alleluia, benedictus qui venit in nomine domini: ita ut exclamazione eorum expavesceret Satanus et quaereret aditum fugiendi. Et non poterat, quia infernus et satellites eius tenebant eum in infernum constrictum et munitum per omnia; dicebantque ad eum Quid trepidas? Nos nullatenus te hinc exire permittimus. Sed ista suscipe, sicut dignus es, ab illo quem expugnabas quotidie; sin autem minime, scias quia religatus ab eo meae suberis custodiae. (TISCHENDORF 1853, pp. 405-406)

La ripresa effettiva non interessa alcune frasi o pericopi, e in generale si limita ad alcuni sintagmi e proposizioni, alcune delle quali particolarmente rielaborate. Manca nella traduzione di *Sens e razos* la porzione incipitaria, *Deinde alius ibi adstans*, mentre i connotati distintivi di Davide («quasi quodam imperatoris signaculo») si riducono all’apposizione *lo rey. Ego in terris cum essem* viene riprodotto fedelmente da *Cant ieu renhava vieus el mon* (v. 1917), ma le frasi successive («de dei misericordia et eius visitatione populo revelabam,

prophetizans futura gaudia, dicens») sono riformulate con originalità ai vv. 1918-1922; manca, poi, del tutto la pericope espressa in forma diretta *Confiteantur domino misericordiae eius, et mirabilia eius filiis hominus*, mentre sopravvive nel poema occitano il lacerto *quia contrivit portas aereas et vectes ferreos confregit*. Proseguendo, vengono omessi il periodo *Tunc sancti patriarchae... singula dicere* e l'apposizione *sanctus* attribuita a *Ieremias*; la dittologia *patriarchis et prophetis* si riduce a *motz gen* (v. 1928). È opportuno sottolineare che dopo *ferreos confregit* il codice latino **C** aggiunge «Interrogatus autem a sanctis patribus quis esset, respondit David sum nomine», di cui non c'è traccia in *Sens e razos*, che in questo luogo testuale si discosta dalla lezione del suddetto manoscritto. Le parole pronunciate dal re Davide riguardanti la nascita in terra del figlio di Dio e la sua venuta alle 'porte infernali' trovano riscontro in *Is. 45,2*: «Io marcerò davanti a te; spianerò le asperità del terreno, spezzerò le porte di bronzo, romperò le spranghe di ferro».

Il § 2 è volgarizzato ai vv. 1933-1952: al solito, il traduttore segue il modello latino con una certa libertà poetica. Si segnalano tre omissioni principali: *et in aspectu patris Adae* (in corrispondenza del v. 1934); *et satellites eius* (al v. 1947); *Nos nullatenus te hinc exire permittimus* (immediatamente dopo la domanda al v. 1948). Tra le rielaborazioni, si riscontrano: il canto intonato dai santi, «Gloria, honors e lauzos / sia al nostre creators» (vv. 1941-1942) in luogo dell'espressione latina *Alleluia, benedictus qui venit in nomine domini* (dove la traduzione occitana volgarizza, di fatto, solamente la parola ebraica *Alleluia* che significa «sia glorificato Jahve»); la domanda latina *Quid trepidas?* diviene *E que fares, gloto?* (v. 1948); mentre la frase conclusiva del capitolo risulta profondamente modificata ai vv. 1949-1952. Proprio le ultime parole pronunciate da Inferno dimostrano una certa illogicità: in effetti non ha senso che il servitore di Satana si scagli contro il *dux mortis* dicendo 'mi avete distrutto, io vi distruggerò'. È più probabile attribuire tali parole a Cristo. Dalla lettura dell'apparato Tischendorf si apprende che l'ultima pericope latina (*Sed ista... custodiae*) è tratta dal codice **A**, ove **BC** presenterebbero una lezione corrotta; in particolare **C** sembra leggere: «Ista suscipe, si ausus es, quia hucusque expugnabas animas cotidie et affligebas; nunc religatus eris ab eo, sub arcta eris custodia». La problematicità del passo nello stesso *Evangelium Nicodemi* suggerisce la possibilità di fraintendimento da parte del nostro anonimo traduttore fin dal confezionamento dell'originale. Per finire, dal confronto con *Lo Genesi* emerge che quest'ultimo omette sia la porzione riguardante Geremia sia il § 2, così che la traduzione del capitolo 22 di *EN/B* si riduce a:

Et en apres si fes enant lo rey David e dis: 'Cant ieu era en lo mont, que diceron las profetas que dieus enviaria aquest sieu filh en lo mont e que nayciria de verge veray dieus e veray home.' Que motz em de nos autras que ho auzim amonestar. E adonc per volontat de dieu dis que aquel rompria las portas d'enfern e las fors serraduras del ferre e que el non tornaria en paradis don nos avia gitat lo diable amb engan e per enveja. (Edizione del ms. **A**, in SUCHIER 1883, pp. 394-396)

Il testo occitano in prosa, dunque, pur presentando numerosi punti di contatto con *Sens e razos*, mostra in questo caso di derivare da un antigrafo latino con lacuna in corrispondenza del *Caput XXII*.

*

1915. *Davi*: fin dall'appellativo si capisce che si tratta di Davide, re di Israele, le cui vicende – risalenti all'epoca ebraica – sono relazionate nei primi due libri di Samuele, nel Primo libro dei Re e nel Primo libro delle Cronache. La profezia cui fa riferimento è quella evocata in *Is.* 45,2.

1916. *auzen de totz*: letteralmente «tutti ascoltando», «all'attenzione di tutti»; traduco liberamente 'ascoltato da tutti'.

1927. *Iheremias*: Geremia fu un profeta biblico, ritenuto autore dell'omonimo Libro e del Libro delle Lamentazioni.

1928. *lays*: se nel contesto trobadorico il termine può indicare specificamente il *lai* oitanico (genere poetico «simile al *descort* e caratterizzato da una consonanza metrico-melodica fra inizio e fine»: cfr. SQUILLACIOTTI 1999, p. 165) o in modo generico una 'melodia' o una 'canzone', in questo caso, in associazione con il verbo *dir* e nell'ambito di un poemetto religioso può essere tradotto come 'discorso' o 'versi', se non addirittura come 'lamentazione' (*LR*, IV:11, s.v. *lais*) in accordo con il *Libro delle Lamentazioni* attribuito a Geremia. Per le occorrenze trobadoriche del termine rinvio a BAUM 1969, pp. 1-44, e BAUM 1974, p. 51.

1935-40. Il passo è caratterizzato dall'uso di numerosi rimanti avverbiali, tra cui si segnala la presenza della stessa parola-rima ai vv. 1935 e 1940, *cominalmen*.

1944. *pres* è variante di *apres* e ha qui valore temporale: significa 'subito dopo, presto'.

1946. È qui sottintesa la ripetizione del verbo *fugir* (già al verso precedente); per l'espressione *aut ni bas* (sempre in sede rimica), cfr. note ai vv. 1240 e 1251.

1951-1952. Per l'insensatezza logica delle parole – qualora fossero veramente attribuite a Inferno – rimando al commento generale a <24> *EN 22*. Da notare, poi, la presenza del poliptoto (*destrugz... destruyray*) con struttura chiastica tra i due stichi. — Al v. 1952, la locuzione *per tostems mays* significa 'per sempre'.

<25> *EN 23*

Subito dopo che Inferno pronuncia le sue parole di sfida contro *los enemic*, ecco farsi avanti nuovamente la voce tonante di Cristo (già udita in <20> *EN 18*, in corrispondenza dei vv. 1719-1724). Il passo è segnato anche dalla venuta agli inferi del buon ladrone che anticipa il sopraggiungere del 'Re della gloria', il quale, ancora una volta, intimiderà ai custodi del limbo infernale di aprire le porte. È importante sottolineare che una delle differenze tra il *Descensus A* e il *Descensus B* si lega proprio ai tempi di arrivo di Dimas e di Cristo: se nel tipo A il Salvatore giunge prima del ladrone, nel tipo B (come anche in *Sens e razos*) è il buon ladrone ad arrivare per primo. Questo in breve il contenuto del Capitolo 25 dell'*Evangelium Nicodemi*, volgarizzato ai vv. 1953-1990 di *Sens e razos*. Ecco il testo latino vulgato da Tischendorf:

Et iterum facta est vox filii patris altissimi quasi vox tonitruum magni dicens
Tollite portas principes vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit
rex gloriae. Tunc Satanas et infernus clamaverunt dicentes Quis est iste rex

gloriae? Responsumque est illis voce dominica Dominus fortis et potens, dominus potens in proelio.

Post hanc vocem advenit homo cuius visio erat quasi latronis, portans crucem in humero, clamans a foris et dicens Aperite mihi ut intrem. Cui aperiens Satan per modicum introduxit eum interius in hospitio, iterumque clausit post eum ostium. Videruntque eum omnes sancti perlucidum, dixeruntque ei continuo Visio tua latronis est. Indica nobis, quid est quod in dorso tuo baiulas? Qui respondens humiliter dixit Vere latro fui per omnia, et suspenderunt me Iudaei in cruce cum domino meo Iesu Christo filio patris altissimi. Ego denique veni praeconcius: ipse vero post me venit continuo.

Tunc sanctus David adversus Satan ira succensus proclamavit fortiter Aperi spurcissime portas tuas, ut intret rex gloriae. Similiter et omnes sancti dei consurgebant adversus Satan et volebant eum comprehendere et inter se dividere. Et iterum clamatum est intus Tollite portas principes vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit rex gloriae. Interrogaverunt iterum infernus et Satan ad vocem illam perspicuam dicentes Quis est iste rex gloriae? Dictumque est illis a voce illa mirabili Dominus virtutum ipse est rex gloriae. (TISCHENDORF 1853, pp. 406-407)

Sens e razos segue il modello latino, rielaborandolo e sconciandolo in diversi luoghi testuali: il genitivo *filii patris altissimi* diventa, al v. 1955, semplicemente *co vos de Dieu*; nelle parole pronunciate da Cristo tonante manca il riferimento a *elevamini portae aeternales*; originale, poi, l'incidentale al v. 1954, con cui viene fatta allusione alle medesime parole pronunciate ai vv. 1722-1724; al v. 1950 è solo *Sathan* a parlare 'impaurito' (mentre nel testo latino compare anche *infernus*); quanto alla risposta di Gesù (v. 1961), essa riproduce con originalità l'espressione *Dominus fortis et potens* (mentre è omessa la continuazione, *dominus potens in proelio*), e si registra anche l'inversione tra la frase diretta e la dichiarativa reggente. A proposito delle parole pronunciate da Cristo, *Lo Genesi* si discosta dal nostro testo leggendo «Lo senher de la terra e de la mar» (Suchier 1883, p. 395). Nella prima frase si potrebbe ravvisare una vicinanza col dettato più sintetico di C, «Et subito audita est vox tronitru magni dicens».

La traduzione del § 2 copre i vv. 1963-1980: il buon ladrone Dimas (cfr. vv. 829-830), trasportando la croce tra le braccia, viene ammesso negli inferi. Anche qui si registrano omissioni e nuove dislocazioni di frasi o sintagmi: *cuius visio erat quasi latronis* si riduce al semplicistico *.j. layre* (v. 1964); la subordinata *portans crucem in humero* viene di fatto posticipata al momento dell'ingresso del personaggio nell'inferno (cfr. v. 1967); manca *ut intrem* tra le parole pronunciate dal ladrone, così come, a seguire, il sintagma *per modicum e in hospitio, iterumque clausit post eum ostium*; il v. 1972, «don le enemic ac gran effre», sembra originale di *Sens e razos* (giacché non si trova riscontro nemmeno tra i codici recensiti da Tischendorf), e ugualmente il distico 1977-1978 sulla pietà invocata da Dimas a Cristo in punto di morte; infine, è omessa la proposizione *Ego denique veni praeconcius*. Il dettato testuale corrisponde in parte al cap. XXVI (X) di *EN/A*, soprattutto nell'accenno al perdono attribuito al ladrone e alla promessa del paradiso: è possibile che il modello latino seguito dal traduttore, per quanto afferente a *EN/B*, presentasse alcune interpolazioni dalla redazione A dell'apocrifo, oppure (alla luce dei numerosi contatti con alcune delle versioni in francese antico) non è da escludere che *Sens e razos* mutui alcune lezioni proprio dalla precedenti traduzioni anglonormanne. In quella di Chrétien, ad es., si legge:

J'entendi k'i fut Deus e pére / E de tutes choses criére, / E reis puissan; a lui parlai, / Sur la croiz merci merci lui criai: / Sire, merci, mei remenez / Quant en vostre regne vendrez. / Ma preière tost entendi / E dist a mei sue merci: / "Jo t'otrei oi ce jur vendras / En parays, od mai serras." (PARIS – BOS 1885, p. 62, vv. 1971-1980)

Il § 3 della fonte risulta particolarmente scorciato, giacché manca del tutto l'azione energica di Davide e dei santi che insorgono contro Satana affinché vengano aperte le porte infernali: così, è completamente omessa la pericope *Tunc sanctus David... et inter se dividere*. L'omissione non si giustifica alla luce dei mss. indagati da Tischendorf: tutti, infatti, conservano traccia della frase suddetta. Per il resto, si segnala: la mancanza di *et elevamini portae aeternales*, l'omissione di *infernus* (in corrispondenza del v. 1987, dove compare solamente *l'emics*, ossia Satana), di *ad vocem illam perspicuam*, e della reggente dichiarativa *Dictumque est illis a voce illa*; inoltre – in modo originale – non viene fatta più alcun allusione al 'Re della gloria', sia ai vv. 1985-1986 (segnati dal passaggio dalla terza persona, *introibit rex gloriae*, alla prima, *que intrar vuell*), sia ai vv. 1989-1990, dove in luogo di *Dominus virtutum ipse est rex gloriae*, si legge «Jeu soy rey Dieus maravilhos, / filh del san payre glorios».

*

1953. Come al v. 1719, *autra* è 'alta' nel senso di 'potente'. L'ipotesi è ulteriormente suffragata da quanto si legge al v. 1955: *cridar en aut*.

1954. L'incidentale fa allusione alla reiterazione delle parole, praticamente identiche, dei vv. 1722-1724: «Hobri·m las portas, que jeu t'o dic, / de yfern, car lay intrara / lo rey del gloria que venra».

1958. Per *lo rey de gloria* – qui definito «lo mager rey que sia el mon!» (v. 1961) – rinvio a *Ps.* 23,7-10.

1964. *.j. layre*: si tratta del 'Buon ladrone', *Dimas*. Ai vv. 827-834 di *Sens e razos* si legge: «De josta·l pendo .ij. layros: / l'us fo fortz mals, l'autre fom bos. / Dimas daus la drecha pendetz, / a Ihesu Cristz merce clametz / er que li fes .j. motz bel do, / si com la Letra ho despo: / de paradis lo heretetz». Il nome 'Dimas' (o 'Dismas') appare proprio nel Vangelo di Nicodemo greco, mentre nella versione latina compare anche quello del secondo ladrone, Gesta. Un altro apocrifo, il *Vangelo arabo dell'infanzia*, chiama i due ladroni Tito e Dimaco, ed aggiunge il racconto di come Tito/Disma impedì ad altri malfattori di rubare Maria e Giuseppe durante la loro fuga in Egitto: cfr. CRAVERI 2005³, p. 127. Il 'buon ladrone' non compare invece nel Vangelo di Matteo, secondo il quale entrambi i ladri crocifissi con Gesù lo avrebbero insultato e oltraggiato.

1971-1972. Al v. 1967 si dice che il Buon ladrone porti con sé una croce. I santi chiedono cosa sia l'oggetto trasportato, cosa simboleggi quella croce che infonde tanto timore al nemico. Dimas, in realtà, non risponde alla domanda: si limita a dire di aver chiesto perdono a Cristo e che questi gli ha promesso il paradiso. Un'informazione utile è desumibile, invece, dall'*EN/A*, cap. XXVI: «Egli rispose: - Io, come voi dite, ero un brigante e un ladro nel mondo, e per questo i Giudei mi arrestarono e mi condannarono a morte sulla croce, insieme al nostro Signore Gesù Cristo. E allora, mentre egli pendeva dalla croce, vedendo i prodigi che

avvenivano, io credetti in lui e lo chiamai e gli dissi: “Signore, quando sarai nel tuo regno, non dimenticarti di me”. E subito egli mi rispose: “In verità, in verità, ti dico, oggi tu sarai con me in Paradiso”. Perciò, portando la mia croce, sono venuto in Paradiso e, incontrato l’arcangelo Michele, gli ho detto: “Il nostro Signore Gesù, quello che fu crocifisso, mi ha mandato qui: conducimi dunque alla porta dell’Eden”. E la spada di fuoco, visto il segno della croce, mi aprì e io entrai» (CRAVERI 2005³, p. 358).

⟨26⟩ EN 24

Come preconizzato dal Buon ladrone, e legandosi alla conclusione della porzione precedente scandita dall’ulteriore grido del ‘figlio di Dio’, i vv. 1991-2012 vedono protagonista Cristo che entra tonante nell’inferno, frantumando porte e catene. Grazie al suo intervento Satana viene sconfitto e costretto alla cattività. I versi corrispondono al Capitolo 24 dell’*Evangelium Nicodemi*:

Et ecce subito infernus contremuit, et portae mortis et serae comminutae et vectes ferrei confracti sunt et ceciderunt in terram, et patefacta sunt omnia. Et Satanas remansit in medium, stabatque confusus et deiectus, conligatus compede in pedibus. Et ecce dominus Iesus Christus veniens in claritate excelsi luminis mansuetus, magnus et humilis, catenam suis deportans manibus Satan cum collo ligavit, et iterum a tergo ei religans manus resupinum eum elisit in tartarum, pedemque suum sanctum ei posuit in gutture, dicens Per omnia secula multa mala fecisti, ullo modo non quievisti: hodie te trado igni perpetuo. Vocatoque cito inferno ait illi praecipiens Tolle hunc pessimum ac nequissimum, et sub tua habeto custodia usque in diem illum quo tibi praecepero. Qui accepto eodem sub pedibus domini demersus est cum eo in profundum abyssi. (TISCHENDORF 1853, pp. 407-408)

La resa di questo brano è genericamente fedele al senso ma certo non alla lettera: gli scorciamenti sono, come al solito, numerosi. Il v. 1991 funge da connettore con quanto avviene in precedenza e rende in qualche modo la coordinazione con sfumatura temporale *Et ecce subito*. Il sintagma *et serae comminutae* risulta omesso, forse a causa di un omoteleuto già nella fonte latina, così come le coordinate *et ceciderunt in terram, et patefacta sunt omnia*. I vv. 1995-1996 sembrano originali: anche se il primo potrebbe semplicemente anticipare *Et ecce dominus Iesus Christus veniens*, per poi continuare con *Et Satanas remansit in medium* (v. 1997) senza che vengano tradotta le clausole successive, *stabatque confusus et deiectus, conligatus compede in pedibus* (ma di quest’ultima c’è una eco al v. 1999). Proseguendo, non viene fatto cenno alla ‘luminosità’ di Cristo (manca a *Sens e razos* la frase *in claritate excelsi luminis mansuetus, magnus et humilis*) ma è tradotto il riferimento all’aggiogamento di Satana con una particolarità: se nel testo latino si dice che Cristo lega le mani del ‘re della morte’ e pone il suo ‘piede santo’ sulla gola di questi, nel poemetto occitano si legge che Cristo lega sia le mani che i piedi di Satana. È possibile che il traduttore avesse a disposizione un codice latino dove mancava *suum sanctum ei posuit in gutture*, e perciò lega *pedemque* alla frase precedente (ma si noti che l’*Evangelium Nicodemi* poco prima ha «conligatus compede in pedibus», lezione trädita da C). Quanto

alle parole pronunciate da Gesù contro Satana, risultano originali i vv. 2001-2008 riguardanti la storia di Adamo ed Eva; l'introduzione di questi versi è funzionale alla condanna che a breve verrà impartita a Satana: in una sorta di contrappasso (cfr. v. 2009), il *dux mortis* verrà costretto a quella prigionia a cui egli stesso aveva sottoposto Adamo e tutti i suoi discendenti. A giustificare questa interpretazione vengono in aiuto le versioni anglo-normanne del nostro apocrifo: in Chrétien, ad es., si legge: «A enfern dist li reis de glorie:/ “Suz ta poesté met Sathan / tuz jurz sen fil el liu Adam / e el liu de ses fiz, te di, / ki justes sunt e mi ami.”» (PARIS – BOS 1885, p. 58, vv. 1836-1840; cfr. anche p. 56, vv. 1777-1782). La traduzione del modello (*Per omnia secula multa mala fecisti...*) riprende al v. 2009; da qui in avanti, rispetto alla fonte latina, si evidenziano: l'omissione di *Vocatoque cito*, di *Tolle hunc pessimum ac nequissimum, et*; e la totale assenza della pericope finale, *Qui accepto eodem... abyssi*. Proprio nella porzione finale *Sens e razos* si discosta notevolmente dal codice latino C, che legge: «Tunc vocari fecit inferum. At ille tremebundus apparuit demissa facie, quia Christum non audebat respicere. Tunc dixit illi Maledicte, damnate, tolle». Riporto, infine, il brano corrispettivo di *Lo Genesi*, che risulta molto vicino al nostro testo:

E ubriron si las portas per si meteissas, e intret aquel rey glorios, lo cal vos autras abeuret de fel e de vin aygre. E dis a Sathanas: “Tu yest aquel que enganiest aquest parelh qu’ieu formiey, e gitiey los de paradís, per so que passeron los mieus mandamens per lo tieu amonestament, e per so tu as tengut pres el e son linhatge entro al jorn d’uey. Gran mal fezist e gran mal penras, que totztemps romanras en prezon.” E adonc lo mes en lo forn d’enfern e dis ad Enfern: “Comanda ti que negun temps aquest non hyessa de ton poder.” (SUCHIER 1883, pp. 395-396)

Una vicinanza a mio avviso inspiegabile se non come influenza diretta di *Sens e razos* sul testo occitano in prosa.

*

1994. Per garantire la corretta misura sillabica del verso ipotizzo sinalefe in *que y*. La proposizione relativa *que y-sson tortas* si riferisce a *las cadenas*: il senso è “le catene che vi [= nelle porte] sono avvolte”.

1998. *carcan*: né SW né PD glossano il termine, che si ritrova solamente in LR, II:334 col significato di “collare, catena” e dove è citato il verso di *Sens e razos*. REW 1678 fa derivare il lessama da CARCANNUM, «halsband», poi risemantizzato in «halseisen», ‘gogna, collare di ferro’. Nel GMIL, II, col. 162a, s.v. *carcannum* si legge: «Collistrigium, vinculum quo rei collum stringitur, nostris *Carcan*».

2000. *escrebantatz*: ‘scaraventato, abbattutto’, cfr. LR, II:508, s.v. *escrevantar*, *escrebantar*.

2003. *Adam et Eva*, è la ‘coppia’ di cui si parla al verso precedente (cfr. *parell*), i due progenitori dell’umanità cristiana la cui storia è sintenticamente rievocata ai vv. 2003-2008 (Adamo compariva già al v. 1821). Qui entrambi i personaggi sono considerati in qualche modo colpevoli di aver infranto il ‘comandamento’ divino su istigazione di Satana: cfr. *Pacion de Santa Margarita*: «Sathanas nos es

comandayres, / car Jhesu Crist maudis lo payre, / cant lo gitet de paradis / on avie son hostal pris. / Sest fes pecar Adam et Eva, / sest quazet del cel en la terra» (LANNUTTI 2012, pp. 84-85, vv. 930-935: ma vedi anche MANETTI 2012, p. 82 con nota ai versi 941-946). Interessante anche la lettura della *Vida de Sant Honorat*: «Adam, le premiers payres, / fom mes en paradis / per gardar lo[s] repaires, / tro·l serpenz lo conquis / que li mostra lo fruc / del arbre verdejant. / E quar tastet del suc / nos mes a dolo[r] grant / ab Eva, nostra mayre» (RICKETTS 2007, p. 147, vv. 11-19). Spesso, invece, nella poesia trobadorica è la donna, Eva, a essere tacciata come responsabile principale e a diventare simbolo del tradimento: si veda, ad es., Albertet, *En amor trob tantz de mals seignoratges*: «Era gardatz de lor amor si greva, / qu·ill primieira sap hom que fo na Eva / que fetz a Dieu rompre covenz e treva, / don nos em tuich enqeras pechador» (*BdT* 16.13, vv. 17-20, in SANGUINETI 2012, p. 153). Per un approfondimento generale sulle figure di Adamo ed Eva nel Medioevo galloromanzo, rinvio a BARILLARI 2010.

2009. Si noti l'anafora tra i due emistichi (metricamente ponderati) che, nel contrappasso che suggerisce, contribuisce ad aumentare il *pathos* e la forza delle parole pronunciate da Cristo.

⟨27⟩ EN 25

Dopo che Satana viene legato e relegato in fondo al Tartaro, Cristo parla con Adamo ed Eva, i quali gli rivolgono una preghiera di perdono e misericordia. Quindi tutti i santi cominciano ad adorarlo e a intonare un canto di gioia. Alla fine Gesù caccia una parte dei dannati nel profondo inferno e porta con sé in Paradiso un'altra parte. Questo il contenuto dei vv. 2013-2082, che traducono il *Caput XXV* dell'*Evangelium Nicodemi*:

Tunc dominus Iesus salvator omnium, pius et mitissimus, resalutans Adam benigniter aiebat illi Pax tibi Adam cum filiis tuis per immensa seculorum secula, amen. Tunc pater Adam provolutus pedibus domini, sursumque erectus manus eius deosculatus, fortiter lacrimas profudit dicens Ecce manus quae plasmaverunt me, testificans omnibus; et dicebat ad dominum Advenisti rex gloriae, liberans homines tuoque perpetuo aggregans regno. Tunc et mater nostra Eva similiter domini pedibus provoluta ac sursum erecta manus eius deosculans et profundens fortiter lacrimas dixit Ecce manus quae me fabricaverunt, testificans omnibus.

Tunc omnes sancti adorantes eum clamaverunt dicentes Benedictus qui venit in nomine domini: deus dominus illuxit nobis. Amen per omnia secula. Alleluia in seculum seculi: laus honor virtus gloria, quia advenisti ex alto nos visitans. Alleluia cantantes per omnia et congaudentes de gloria concurrebant sub manibus domini. Tunc salvator perscrutans de omnibus momordidit infernum, quantocius partem deiecit in tartarum, partem secum reduxit ad superos. (TISCHENDORF 1853, pp. 408-409)

Il testo occitano segue lo schema offerto dal modello latino ma vi apporta una serie di novità incrementandone il dettato. In effetti le parole di Adamo e di Eva ben si prestano all'elogio del Signore; un elegio volutamente arricchito in senso patetico e celebrativo. Al di là di piccole e circoscritte omissioni (come quelle di

dominus, di *benigniter* o di *similiter*), si segnalano: la mancata traduzione della serie di appellativi di Gesù, *salvator omnium, pius et mitissimus* (forse però ripresi in un secondo momento, ai vv. 2036-2037, dove leggiamo: «dos e misericordios, / ples de dossor e de boneza»); l'aggiunta del particolare al v. 2021, «Pueys s'es giratz devas los sans»; l'omissione di *testificans omnibus; et dicebat ad dominum*, che determina in *Sens e razos* un brusco passaggio tra le parole chiaramente pronunciate ai 'Santi' (vv. 2023-2034) e quelle che si rivolgono direttamente al *Senher cars, reys glorios* (dal v. 2035 in poi); l'approfondimento della pericope latina *liberans homines tuoque perpetuo aggregans regno* (in realtà non tradotta letteralmente) che trova spazio ai vv. 2039-2056, in cui si rammenta l'azione salvifica di Cristo attraverso la sua morte e la liberazione dall'*enemic*. Al v. 2057 fa la sua comparsa Eva: anche in questo caso la ripresa è generalmente puntuale ma presenta alcune modifiche: prime fra tutte la posticipazione di *et profundens fortiter lacrimas* ai vv. 2063-2063 (dopo il discorso diretto) e l'aggiunta dei vv. 2065-2068 che giustificano le lacrime di gioia della donna. Per un confronto con il testo di *Lo Genesi*, rinvio a SUCHIER 1883, p. 396.

Il § 2 di *Sens e razos* vede l'avvicinarsi di *Iohan* (probabilmente San Giovanni Evangelista: cfr. NELLI 1996, p. 143) – che non viene però citato nel testo latino – insieme agli altri Santi: tutti si avvicinano verso Gesù Cristo intonando l'Alleluia. Il poemetto occitano risulta scorciato: manca la prima frase pronunciata dai personaggi, *Benedictus qui venit... Amen per ombia secula*, così come (in corrispondenza dei vv. 2078-2079) *Alleluia cantantes... sub manibus domini*. La presenza del sintagma *ifern mundetz* (v. 2079), mutuato dal latino *momordidit infernum*, suggerisce un'affinità del nostro testo con il ms. latino **B**, in contrapposizione con **A** (che legge «doluit infernum») e con **C** (che l'omette). Quanto a *Lo Genesi*, limitatamente al § 2 del Capitolo 25, non ritrovo una corrispondenza letterale.

*

2015-2016. Rima identica con rimante in un simile contesto sintagmatico, *ab te : costa te*.

2019. Il verso possiede una sfumatura temporale di contemporaneità: può essere tradotto come 'sollevandosi', 'al momento in cui si alza'.

2024. *de la pols me fayssonero*: il verbo *fayssonar* è denominale (da *fayssso*, 'aspetto, sembianza') è assume qui il significato di 'dare l'aspetto, plasmare'. Adamo afferma di essere stato creato 'dalla polvere' (cfr. *LR*, IV:592, s.v. *pols*): la prospettiva offerta segue il racconto semplice della Bibbia ed è molto ridotta rispetto a quanto, ad es., si apprende dal *Lucidari* provenzale: «Lo discipol demanda: Don fom creat Adam ny de que? Respont lo maistre: De la esperital e corporal substancia. Lo discipol demanda: E don de corporal? Respont lo maistre: Delz quatre helemens; e per so hom es appellat menor mont: car de la terra a la carn, e de l'ayga lo sanc, e de l'ayser alenar e lo polsar, e del fuoc a la calor natural, e ayssso es la substancia corporal» (SILVAGGI 2010, p. 9, rr. 294-299). Sulla creazione di Adamo e sulle ipotesi succedutesi, cfr. GRAF 2002, p. 50-54.

2025-2031. Segnalo la presenza dell'anafora di *So es aquell que*, preceduta, tra l'altro da *So so las mas* (v. 2023). Al v. 2025 la forma *mun per mon* 'mondo' (< MÜNDU[M]), benché rara in *Sens e razos*, si inserisce in quel fenomeno generale per cui la pronuncia di *o* chiusa passa progressivamente a [u] (cfr. WÜEST 1995, p. 151): la *scripta* di **P** lascia trapelare questo atteggiamento fonetico, che si diffonderà con insistenza in Linguadoca durante il XIV secolo. Cfr. anche OREANS 1888, pp. 431 ss.

2027-2030. Il 'firmamento', insieme a *estelas*, *luna* e *solhell* rappresentano esempi vividi della manifesta attività demiurgica di Dio. Stupisce che a tutti questi elementi vengano attribuiti gli aggettivi *clar* e *vermell*, in effetti più correttamente corrispondenti alla natura del 'sole'; sole che tra l'altro – come è noto – è spesso associato alla divinità, dunque nella religione cristiana a Cristo. Cfr. GUIDA 2002, pp. 280-281. L'allusione alla creazione (dunque al *Libro della Genesi*) è interessante se si pensa che gli stessi 'oggetti' qui enumerati vengono ripresi nella sezione riguardante i 'Quindici segni' per essere completamente distrutti.

2031. *razo* indica qui la 'sapienza' divina, o anche la 'parola' (cfr. la nota di Zambon in NELLI 1996, p. 141)

2037-38: Si noti la rima errata, *boneza : pena*, conservata sia in **P** che in **L**: è possibile che sia caduto almeno un distico per un guasto meccanico oppure che l'errore sia concentrato in uno dei rimanti (o in entrambi). In ogni caso mi pare che siamo in presenza di un errore congiuntivo tra i nostri due manoscritti che contribuisce a potenziare l'idea dell'esistenza di un archetipo.

2043. *drechuriers*: 'giusto, corretto', altro appellativo per il Signore. Cfr. Peire Cardenal, *Al nom del seingnor dreiturier*: «Al nom del seingnor dreiturier, / Dieus, qu'es senhers de tot quant es, / e nuills mais el senhers non es» (*BdT* 335.3, vv. 1-3, in VATTERONI 2013, p. 168).

2045. Il sintagma causativo *faire falhimen* può essere tradotto come 'offendere'. Cfr. *SW*, III:400, s.v. *falhimen*, «Vergehen». Qui il sostantivo, lungi dall'essere impregnato dei valori ad esso solitamente connessi nell'etica feudale, indica l'errore originario del genere umano: l'offesa del comandamento di Dio.

2047. *maleza* richiama alla mente e capovolge *boneza* del v. 2037.

2049: Per l'accoglimento a testo della variante di **L** rinvio alle note filologiche.

2053. Saltano all'occhio il poliptoto e la figura etimologica semanticamente ricchi, «*moren as morta nostra mortz*»: dalla morte di Cristo deriva la vita (espressa attraverso il procedimento retorico della 'negazione del contrario').

2057. Nell'ottica conservativa dell'edizione mantengo la scrizione sintagmatica del ms. **P**, *naz Eva* (**L** possiede «na eua»).

2060-2062. I tre versi enucleano la storia della creazione di Eva, nata da un piccolo osso, la famosa 'costola d'Adamo': il riferimento diretto è naturalmente *Gen.* 2,18-25. Nel *Lucidari* si legge: «Lo discipol demanda: Com fom creada Eva la fema? Respont lo maistre: En paradis, de la costa de l'ome domentre qu-el dormia» (SILVAGGI 2010, p. 11, rr. 375-376). Si veda anche GRAF 2002, pp. 54-55.

2076. La lezione del manoscritto **P** (così come quella di **L**, «quins en ifern el uos a uist»), qui a testo, vede Cristo agire in qualità di soggetto mentre i santi (in forma pronominale, *-ns*) costituiscono l'oggetto del verbo *vezer*. La lezione è accettabile, e per questo viene accolta nonostante *Lo Genesi* legga «Gloria e

exaltament sia a Jhesucrist, lo cal avem vist en enfer» (SUCHIER 1883, p. 396), suggerendo dunque uno scambio tra soggetto e oggetto. Sulla mancanza dell'articolo determinativo prima di *ifern*, essa è imputabile non tanto alla tipica «suppression de l'article après une préposition», come crede LAVAUD 1957 (p. 360), «quanto piuttosto al fatto che il sostantivo, per la sua unicità referenziale, era assimilato in ant. occ. ai nomi geografici (per regola non preceduti da articolo)» (GUIDA 2002, p. 279).

⟨28⟩ EN 26

Il poema occitano prosegue senza soluzione di continuità rispetto alla porzione precedente la traduzione del *Descensus* di tipo B, volgarizzando il Capitolo 26 del 'Vangelo di Nicodemo'. Al momento di uscire dal limbo per elevarsi in Paradiso, i santi pregano Cristo di lasciare nell'inferno il segno della croce come simbolo di vittoria, a imperituro ricordo della venuta di Gesù e della sconfitta di Satana. Alcuni dei liberati, quindi, risorgono nel corpo per testimoniare la resurrezione del Signore: è il caso di Carino e Leucio. Così si conclude la lettura delle loro carte (iniziata in corrispondenza di ⟨20⟩ EN 18). Il testo latino riporta:

Tunc omnes sancti dei rogaverunt dominum ut victoriae signum sanctae crocis relinqueret apud inferos, ne praevalerent ministri eius nequissimi aliquem retinere culpatum quem absolverit dominus. Et factum est ita, posuitque dominus crucem suam in medio inferni, quae est signum victoriae et usque in aeternum permanebit.

Deinde exivimus exinde omnes cum domino, relinquentes Satan et infernum in tartarum. Nobisque et aliis multis praeceptum est ut cum corpore resurgeremus, in seculo dantes testimonium resurrectionis domini nostri Iesu Christi et de iis quae gesta sunt apud inferos.

Haec sunt, fratres carissimi, quae vidimus et testificamur adiurati a vobis, illo attestante qui pro nobis mortuus est et resurrexit; quia sicut scriptum est, ita gestum est per omnia. (TISCHENDORF 1853, pp. 409-410)

L'anonimo traduttore di *Sens e razos* segue la fonte latina ma se ne discosta per una serie di novità e rielaborazioni; non si segnalano, invece, particolari omissioni. Tra le scelte stilistiche più originali saltano all'occhio: la resa della frase indiretta *ut victoriae signum sanctae crocis... quem absolverit dominus* come discorso diretto messo in bocca ai 'santi' ai vv. 2085-2090; lo stravolgimento delle subordinate coordinate *quae est signum victoriae et usque in aeternum permanebit* nella ben più diretta relativa con valore finale, *que al Sathan fassa espaven* (v. 2094); l'oggetto del sintagma verbale *fossem guiren* (dall'espressione latina *dantes testimonium*) vede la riduzione della pericope *resurrectionis domini nostri Iesu Christi et de iis quae gesta sunt apud inferos* nel pronome dimostrativo *d'ayssso*; l'aggiunta dei vv. 2103-2105; infine, la resa della pericope finale, *Haec sunt... quia sicut scriptum est, ita gestum est per omnia*, con i vv. 2106-2107. Quanto ai tre distici conclusivi, essi sono senza dubbio di mano dell'autore-traduttore e chiudono il circolo del metaracconto di Carino introdotto dai vv. 1701-1704.

*

2085. *signe de cros*: il segno della croce (che torna al v. 2093) viene lasciato nell'inferno per testimoniare la venuta di Cristo e la liberazione delle anime buone (il *Descensus ad inferis*), ma anche come simbolo della pervasività del potere di Dio. Cfr., in proposito, Peire Cardenal, *Dels quatre caps que a la cros* (*BdT* 335.15, in VATTERONI 2013, pp. 299-308).

2086. *lo corossos*: uso sostantivato dell'aggettivo *corossos*, «courroucé, irascibile, colère» (*LR*, II:476, s.v. *corossos*, dove viene citato il verso).

2099. *lay*: il deittico spaziale indica qui il 'Paradiso terrestre' da cui furono scacciati Adamo ed Eva.

2105. Si noti la dittologia *vius e sas* che spesso si presenta in posizione rimica: cfr. i vv. 694, 1561.

2110. *sagellatz*: participio passato di *sagellar*, 'sigillare'; qui, in riferimento allo 'scritto' è usato col senso di 'terminato, concluso'. Cfr. l'inizio del capitolo successivo dell'*Evangelium Nicodemi* (corrispondente a <29> *EN 27*), dove si legge «At ubi charta completa et perlecta est».

<29> *EN 27*

I vv. 2115-2146 traducono il *Caput XXVII* dell'*Evangelium Nicodemi*. La porzione testuale descrive la reazione del popolo e dei capi ebraici immediatamente dopo la lettura della carta di Carino riguardante la Discesa di Cristo agli inferi: la paura pervade l'intero uditorio. Dopo tre giorni viene letto lo scritto di Leucio che riporta la medesima storia del fratello. Si conclude in questo modo il resoconto nicodemiano sulla passione, morte e resurrezione di Cristo. La *vulgata* latina di Tischendorf legge:

At ubi charta completa et perlecta est, audientes omnes ceciderunt in facies suas, lacrimantes amare et crudeliter percutientes pectora sua, clamantes et dicentes per omnia Vae nobis: ut quid nobis miseris contingit hoc? Fugit Pilatus, fugit Annas et Caiphas, fugiunt sacerdotes et Levitae, insuper et populus Iudaeorum, plorantes ac dicentes Vae nobis miseris, sanguinem sanctum in terra effudimus.

Tribus itaque diebus et tribus noctibus panem et aquam non gustaverunt ullo modo, neque in synagoga aliquis eorum est reversus. Tertia vero die iterum congregato concilio perlecta est alia charta Leucii: et nec plus nec minus inventum est, quantum ad litteram unam, in quantum scriptum Karini continebat. Tunc conturbata est synagoga, et luxerunt omnes XL diebus et XL noctibus, exspectantes a deo interitum et dei vindictam. Sed ille miserator pius et altissimus non eos perdidit continuo, dans eis locum poenitendi largiter. Sed digni non sunt inventi converti ad dominum.

Haec sunt testimonia Karini et Leucii, fratres carissimi, de Christo dei filio sanctisque suis gestis apud inferos: cui agamus omnes laudem et gloriam per immensa seculorum secula, amen. (TISCHENDORF 1853, p. 410)

Il dettato occitano continua a seguire il modello offerto dal Vangelo di Nicodemo latino, che viene però scorciato e sintetizzato, soprattutto nella porzione iniziale (mostrando una certa vicinanza con i codici **AB**, «paulo breviores» rispetto a **C**:

cfr. TISCHENDORF 1853, p. 410). Viene dunque omessa la complessa pericope *ceciderunt in facies suas... Vae nobis: ut quid nobis miseris contingit hoc?*, e poco oltre l'ulteriore frase diretta pronunciata dal popolo dei Giudei, *Vae nobis miseris... in terra effudimus*. Sempre in accordo con A risulta il v. 2120, *e-l duy avesque yssamen*, che ricalca la lezione «Anna et Caiphas pariter». I vv. 2123-2137 volgarizzano con una discreta aderenza il passo *Tribus itaque diebus...poenitendi largiter*, nel quale si evidenziano: la resa di *panem et aquam non gustaverunt ullo modo* come *re no manjero* (v. 2123); la sostituzione di *luxerunt* (da *lugeo*, «addolorarsi, piangere») con *an dejunatz*, magari proprio su suggestione del v. 2123. Manca poi la frase *Sed digni non sunt inventi converti ad dominum*, forse rieleborata in modo pittoresco ai vv. 2138-2140. Infine, la chiusura di EN/B trova spazio nelle parole di commiato ai vv. 2141-2146, dove manca però la resa di *cui agamus omnes laudem... amen*. L'omissione dell'espressione finale volta a rendere lode e gloria a Dio si giustifica perché *Sens e razos* non si conclude con la traduzione dell'*Evangelium Nicodemi* ma prosegue relazionando la diffusione della 'Buona novella' (sulla base degli *Atti degli Apostoli*), la storia dell'Anticristo e la visione dei Quindici segni del Giudizio (v. *infra*). Dal confronto con *Lo Genesi* emergono alcune assonanze testuali, nonostante il testo in prosa non manchi certo di originalità (cfr. SUCHIER 1883, p. 397). Tra le espressioni affini segnalo: «e totz si torsian las mans», da collegare con *lurs mas torsen* al v. 2121; «E a cap de .iii. jors» ricalca il v. 2125; la pericope «Empero el lur donet tanta mesquinitat, que, enayci com eran avansatz sobre totas las gens, enayci els sono ahuras sosmesses a totas las gens, e en totz luocs los apella hon cans» segue da vicino i vv. 2138-2140; infine «E enayci com vos avem contat e mostrat [...] e enayci fon saupuda la veritat en los Juzieus de la resurrection de Jhesucrist e de la ascencion» si ricollaga ai vv. 2141-2146.

*

2115. *E cantz la carta fo legida*: l'uso della congiunzione d'attacco produce un'effetto di continuità narrativa, sancita oltretutto dalla ripresa ravvicinata del contenuto del v. 2113 (*Sesta carta Addas legi*): una sorta di *capfinidamen* logico-semanticamente. Per il fenomeno, cfr. LACHIN 2007, pp. 59-122.

2119. Il riflessivo *se ostar* può essere tradotto come 'togliersi, spostarsi, allontanarsi'.

2128-2129: *anc non y ac re mays ni pus / ni autramen co l'autre ac*: da notare innanzitutto l'inarcatura del verso modellata sul ricorso in sequenza della congiunzione copulativa. La dittologia *mays ni pus* (con una sorta di duplicazione dell'avverbio di quantità preposto alla comparazione) rafforza l'idea di similarità tra gli scritti che emerge dal contenuto del passo. Sulla base del testo latino («et nec plus nec minus inventum est») non è da escludere che Ω leggesse «mens ni pus».

2132. *caranta jorns an dejunatz*: nell'introduzione a <29> EN 27 si diceva che la lezione *an dejunatz* è di fatto originale, non trovando alcun riscontro nella fonte dove, piuttosto, si dice che il popolo piange per quaranta giorni in attesa della vendetta divina. Il tema del digiuno rientra comunque a pieno titolo nel processo di espiazione del peccato. I 'quaranta giorni' di biblica memoria indicherebbero

qui, più che il lasso di tempo tra la Resurrezione e l'Ascensione, quello tra il decimo giorno dopo la Resurrezione e la venuta dello Spirito Santo.

2135. La locuzione *servar per* può essere tradotto come 'preservare in qualità di' (né *LR* né *SW* si soffermano sull'uso peculiare del sintagma).

2136. *repropgir* è variante della forma nominale *repro(p)chier* (con riduzione *ie > i*), «reproche, outrage» (*LR*, IV:653). Si tratta del senso arcaico del generico termine (in occitano vale 'rimprovero') – che poi assumerà anche il significato di 'proverbio' –, attestato, ad esempio, già in Marcabruno e nella *Canso de Santa Foy*: cfr. LEJEUNE 1961, p. 180, e n. 23; *SW*, VII:252-253. Vedi anche *GMIL*, t. VII, col. 135, s.v. *reprobare*.

2138-2139. *Doncs... et ara*: l'uso dell'imperfetto (*valio*) seguito dal presente (*so*) suggerisce l'accostamento dei due avverbi in una coordinazione con valore temporale del tipo 'prima...e ora': non ho trovato riscontro di tale locuzione né nei dizionari né in JENSEN 1986 e 1994. — Al v. 2139, *soteyras* significa «niedrig, gemein» (*SW*, VII:849, s.v. *soteiran*).

2140: Vedi il testo di *Lo Genesi*, «e en totz luocs los appella hon cans» (SUCHIER 1883, p. 397: per un confronto più diffuso rinvio al commento introduttivo). L'immagine del cane, senz'altro colorita, è già presente in *Mt.* 15,26-27 (nel *NTL* si legge: «Lo quals respondentz, dix: No es bo pendre lo pa dels fils e dar als cas. Mais ela dix: O, Senher, vera causa es. Quar neis li cadel manjan de las micas que cazo de la taula de lors senhors»), mentre *Php.* 3,2 riporta «Veiatz les cas, veiatz los mals obrers, veiatz lo trencament». Secondo la legge levitica il cane era un animale impuro, così i Giudei chiamano 'cani' i pagani, senz'altro per odio e per disprezzo. In questo caso, attraverso un'ottica ribatata, sono i Giudei miscredenti, divenuti i più infimi di tutti, a essere *apellatz cas*: il tono antiebraico, come spesso avviene in *Sens e razos*, è particolarmente marcato. Cfr. anche *Apo.* 22,15: «Deforas estaran li can e li faitiler e li no-cast e li homicider e li servent a las ydolas, e totz hom que ama mesorga e la fa». Sui pagani come 'cani', nel *Commento a Matteo* Rabano afferma: «I pagani a causa dell'idolatria sono chiamati cani; dediti infatti a cibarsi di sangue e di cadaveri sono trascinati dala rabbia» (*PL* 107,980). Ancor prima Agostino scriveva: «I cani che leccavano sono i Gentili, che erano detti dai Giudei peccatori e immondi» (*Quaestiones evangeliorum* 2,38,5: OSA X/2, 388).

30 La "Buona Novella"

A partire dal v. 2147 comincia una nuova sezione di *Sens e razos*: terminata la traduzione del 'Vangelo di Nicodemo', il poemetto occitano prosegue narrando gli avvenimenti che intercorrono dall'Ascensione di Cristo alla Pentecoste, per poi continuare con il resoconto della diffusione della 'nuova Legge' su tutte le terre conosciute. A chiudere il quadro di questa porzione, vengono pronosticati la fine della fede e l'arrivo di un periodo di bugia e falsità che anticiperà il ritorno di Gesù in veste di giudice supremo: le ultime battute, ai vv. 2257-2268, introducono così la parte testuale propriamente consacrata al magnifico racconto sull'Anticristo.

Dopo che Cristo si eleva in cielo (vv. 2147-2148), *Sens e razos* racconta che trasmise il *Santz esperitz* agli apostoli affinché li spingesse a seguire i

comandamenti che egli stesso aveva impartito loro. Di fatto, a dieci giorni dall'Ascensione – l'ultimo episodio della vita terrena di Gesù – si colloca il momento della Pentecoste: tra i discepoli di Cristo, essa designa la discesa dello Spirito Santo inviato da Dio ai propri fedeli. La fonte più immediata del passo (e di quanto segue, fino al v. 2174) è costituita proprio dagli *Atti degli Apostoli*, in cui, fin dal principio si legge:

O, Teophils, accertas eu fi primeirament lo sermo de totas las causas que Jesu comenzec a far e ad essenhar entro el dia, el comandantz als apostols los quals elegi per Sant Esperit, fo pres; als quals demostrec si meteiss viu, en moutz demostramentz, apres la sua passio per .xl. dias aparentz ad els, e parlantz del regne de Deu. Et essem manjantz comandec ad els que no·s departiso de Jerusalem, mais que esperesso la promessio del Paire, la cal auzitz, qu'el dix, per la mia boca, quar accertas Joan batejec en aiga, mas vos seretz batejat en Sanh Esperit no apres aquestz moutz dias. Per aisso aicels que ero ajustat enqueriro lui, dizentz: Senher, no restauraras en aquest temps lo regne d'Israel? Mais dix ad els: No es de vos conoisser los poinz o·ls temps que·l Paire pausec en la sua pozesta. Mais recebretz vertut de Sanh Esperit sobre·vinent en vos, e seretz a mi testimonis en Jerusalem, et en tota Judea et en Samaria, et entro a la fi de la terra. E co agues dig aisso, vezentz els, fo eissausatz; e nivols receub lui dels uls de lor. E co esgardavo el cel lui anantz, vec vos .ii. baro estero lonc els e vestimentz blanx que dixeru: Baro galileu, per que estatz esgarda[n]tz el cel? Aquest Jesu que es pres de vos, aissi vindra per qual maniera visz lui anant el cel. Ladoncs tornero en Jerusalem del pug que es apelatz d'Olivet, qui es lonc Jerusalem, aventz viage d'un sabte. E co fosso intrat el cenador, pugero en las sobiranezas on estavo Peire e Joan, e Jacme e Andreus, e Philip e Tomas, Bertolmeus e Mateus, Jacme d'Alfeus e Simon Evejos, e Judas de Jacme. Tuit aquest eran perseverantz e la oracio d'u corage ab las femnas et ab Maria, la maire de Jesu, et ab lo[s] fraire[s] de lui. En aicels dias, levantz Peire e meg dels fraires, dix (mais eran la cumpanha dels homes essem enaviro de .cxx.): Baro, fraire, cove esser cumplida la Scriptura que denant-dix Sanh Esperit per la boca de Davit de Juzas, que fo governaire d'aicels que presero Jesu, que era nom[er]atz e nos, e gzanhec la sort d'aquest menester. Et accertas aquest pozessezic lo camp del loguer de felonia; sotz-pendutz, crebec per meg, e so esparzas las intralhas de lui. Et es fait conogut a totz los abitantz en Jerusalem, aici que aicel camps fos apelatz Acheldemac en la lenga de lor, aisso es camps de sanc. Quar escriut es el libre dels Salms: La remembranza de lui sera feita deserta, e no sia qui estia en leu. E·l bisbat de lui, recepia autre. Doncs cove d'aquestz baros que so ab nos amasat per totz temps, depuis que·l Senhor Jesu intrec et issic entre nos, comensantz del babtisme de Joan entro el dia el qual fo pres de nos, testimoni de la resurreccio de lui a nos esser fait .i. d'aquestz. Et establiro .ii. baros, Josep qui es apelatz Barnabas, qui es sobre-nomnaz Dreiturers, e Macias. Et orantz, dissero: Tu, Senher, que conoisses los cors dels homes, demonstra qual eligiras dels .ii. la .i., a recebre le loc d'aquest menester, e de l'apostolat del qual Juzas es prevaricatz enaissi que abi[ret] el seu loc. E donero sortz ad els, e cazec la sortz sobre Macias, e fo cumtatz ab los .xi. apostols. (Act. 1,1-26, dal testo occitano del *NTL*, in *Rialto*)

Il momento vero e proprio della discesa dello Spirito è però narrato nel secondo capitolo degli *Atti*, dove troviamo:

E co fosso cumplit li dia de Pentacosta, ero tuit li decipol essems en aquel eiss loc. E sobtosament fo faitz sos del cel, aissi coma de forsaic esperit venent, e recumplic tota la maiso on ero sezentz. Et aparegro ad els lengas departidas, aissi coma de foc, e sec sobre u quec de lor; e foro tuit cumplit de Sanh Esperit, e comensero a parlar ab deguisadas lengas, aissi co Sanh Esperit dava a parlar ad els. Mais ero en Jerusalem abitantz Juzeus, baros relegiosi de tot naissement que es sotz lo cel. Mais feita aquesta votz, ajustec se la mouteza, e fo vergonhada de pessa, quar us quex auzia els parlantz en la sua lenga. Mais estobezio tuit, e meravilhavo·s, dizentz: Donx tuit aquist que parlo, no so Galileu? Et en qual maneira nos auzim us quex la nostra lenga en que em nat? Parti e Medienc et Elemitienc, et aicels qui estan e Mesopotania, en Judea, en Capadocia, en Pont, et en Asia, en Frigia et en Pamfilia, en Egipte, et en las partz de Libia que es viro Cirenen, e li estranh Roma, acertas li Juzeu e li novel covertit, li Cret, e li Arabe, auzim els parlantz en las nostras lengas las grans causas de Deu. (*Act. 2,1-11, dal testo occitano del NTL, in Rialto*)

Ho provveduto a evidenziare attraverso sottolineatura le porzioni bibliche volgarizzate anche dall'autore di *Sens e razos*. Naturalmente la traduzione non è puntuale, ma è innegabile l'influenza tematica esercitata dallo scritto canonico citato. Si è scelto di riportare le citazioni traendole da un famosissimo testo occitano, il cosiddetto *Nouveau Testament de Lyon*, per un semplice fatto di vicinanza linguistica con il nostro testo, ma è probabile che l'anonimo traduttore attingesse alle Sacre Scritture direttamente dal latino (come d'altronde avviene per la parte sull'*Evangelium Nicodemi*).

Il passaggio a questa nuova sezione avviene senza soluzione di continuità rispetto alla porzione testuale precedente (vv. 1-2146): di fatto, l'attacco del v. 2147 (*Après aysso can fo pojatz*), in una sorta di *capfinidament* col v. 2145 (*e s'en era pojatz el cel*), garantisce una fluidità discorsiva. Tale linearità logica è accentuata dal ricordo delle ultime parole di Cristo ai discepoli, rievocate ai vv. 2157-2164, che riprendono *Mc. 16,15-20*:

Et dixit eis: «Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo daemonia eicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et, si mortiferum quid biberint, non eos nocebit, super aegrotos manus imponent, et bene habebunt». Et Dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in caelum et sedit a dextris Dei. Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis.

E sempre da Marco potrebbe derivare la conoscenza di nuove lingue (*linguis loquentur novis*) a seguito della discesa dello Spirito Santo: cfr. vv. 2165-2174. Qui, però, l'Anonimo allude specificamente alla padronanza linguistica del 'latino', del 'greco' e di altre 'settantotto lingue': il che suggerisce una maggiore coerenza col dettato del secondo capitolo degli *Atti* (cfr. *supra*). I vv. 2175-2184 riguardano il numero degli apostoli: si dice che in origine erano dodici ma che a

causa del tradimento di Giuda rimasero in undici, e così la sorte volle che a occupare il posto lasciato libero dal traditore fosse Mattia. Il contenuto segue *Atti* 1,15-26. Poi, a causa dell'eccessiva fatica cui erano sottoposti gli apostoli, si decise di eleggere altri settantadue uomini, *dels pus savis e del pus pros*, affinché li aiutassero (vv. 2185-2192): così, l'ingente numero di discepoli avrebbe permesso una diffusione più capillare della *Ley novella*. Il nome dei dodici apostoli è già presente in *Mt.* 10,2-4, «Duodecim autem apostolorum nomina sunt haec: primus Simon, qui dicitur Petrus, et Andreas frater eius, et Iacobus Zebedaei et Ioannes frater eius, Philippus et Bartholomaeus, Thomas et Matthaues publicanus, Iacobus Alphaei et Thaddaeus, Simon Chananaeus et Iudas Iscariotes, qui et tradidit eum», e in *Lc.* 6,13-16 («Et cum dies factus esset, vocavit discipulos suos et elegit Duodecim ex ipsis, quos et apostolos nominavit: Simonem, quem et cognominavit Petrum, et Andream fratrem eius et Iacobum et Ioannem et Philippum et Bartholomaeum et Matthaueum et Thomam et Iacobum Alphaei et Simonem, qui vocatur Zelotes, et Iudam Iacobi et Iudam Iscarioth, qui fuit proditor»), nel cui vangelo si legge anche il riferimento a nuovi 'settantadue' personaggi: «Post haec autem designavit Dominus alios septuaginta duos et misit illos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum, quo erat ipse venturus» (*Lc.* 10,1). I vv. 2201-2222 sintetizzano il lavoro degli apostoli, intenti alla conversione di pagani e miscredenti; sull'operato apostolico, è interessante la lettura parallela del *Lucidari*:

e aquo meteys son los apostols, lo cals an lur predication e an lur trabalh convertiron lo pobol que eran en error, e en vertut e amba ajuda de Dieu e an la gracia del Saint Esperitz, la cal era en els, meneron lo pobol a via de clardat e de salvation. (SILVAGGI 2010, pp. 22-23, rr. 847-850);

così come, nel testo di *Sens e razos*, l'uso delle immagini sull'aggiogamento del toro e del leone (vv. 2211-2214), sulla dolcezza del miele (v. 2220) e sulla 'salinità' del mare (vv. 2221-2222), predisposte a strutturare una serie di comparazioni. Il poema occitano afferma che inizialmente gli apostoli furono duri nei confronti della gente da convertire, poi divennero più morbidi, per tornare, infine, a essere *amar*. L'ulteriore cambiamento di atteggiamento trova una giustificazione nel passo successivo, quando la fede viene meno e si prepara l'avvento della fine del mondo.

Sulla falsariga di un appiglio alle Sacre Scritture e alla testimonianza dei profeti, i vv. 2229-2256 definiscono lo stato di 'malvagità' e di 'ingiustizia' che prepara il momento del ritorno di Cristo in vista del Giudizio Ultimo. Ma il ritorno del Figlio di Dio seguirà una fase di *entresenhas* e di *estranhas maravilhas* (i cosiddetti Quindici Giorni prima del Giudizio), anticipata a sua volta da qualcosa che il mondo ancora attende, la venuta di un *diable arapi e forma d'ome* che si spaccerà per il Messia: i vv. 2257-2268, così, costituiscono una sorta di preabolo alla porzione di *Sens e razos* consacrata al 'Racconto sull'Anticristo' (<31>).

La fonte diretta da cui sono tratte le informazioni potrebbe essere costituita sempre dagli *Atti degli Apostoli*, dove si legge, proprio sulla base della testimonianza di un profeta, Gioele:

Sed hoc est, quod dictum est per prophetam Joel: «Et erit: in novissimis diebus, dicit Deus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae, et iuvenes vestri visiones videbunt, et seniores vestri somnia somniabunt; et quidem super servos meos et super ancillas meas in diebus illis effundam de Spiritu meo, et prophetabunt. Et dabo rodigia in caelo sursum et signa in terra deorsum, sanguinem et ignem et vaporem fumi; sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et anifestus. Et erit: omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit». (Act. 2,16-21)

In realtà, della ‘Grande Tenebre’ che anticipa il ‘Giorno del Signore’ si trovano diverse testimonianze nella Scrittura: se ne hanno prova nei libri profetici del Vecchio e del Nuovo Testamento, ma forse il più importante di questi passaggi è in *Apo.* 6,12-14,

Et vidi, cum aperuisset sigillum sextum, et terraemotus factus est magnus, et sol factus est niger tamquam accus cilicinus, et luna tota facta est sicut sanguis, et stellae caeli ceciderunt in terram, sicut ficus mittit ramos suos, cum vento magno movetur, et caelum recessit sicut liber involutus, et omnis mons et insula de locis suis motae sunt;

non solo perché descrive il compimento finale di questo evento, ma anche perché questo testo è quasi identico alla testimonianza di Gesù Cristo sulla ‘fine dei tempi’ contenuta nei Vangeli (*Mt.* 24,29: «Mais viazament seguentre la tribulatio d’aquels dias, le solels sera escurzitz, e la luna no donara lo seu lum, e las estelas cairan del cel, e las vertutz dels cels seran escomogudas»; *Mc.* 13,24-25: «Mais en aquels dias seguentre la tribulatio, lo solels sera tenebros, e la luna no donara sa resplendor, e las estelas cairan del cel, e las vertutz del cel seran mogudas»).

Al di là di quale possa essere il modello (o i modelli) direttamente impiegato (o semplicemente rievocato) dall’autore di *Sens e razos*, è piuttosto probabile che i versi siano nati più per una suggestione scritturale che per traduzione diretta. Che l’Anonimo avesse buone conoscenze dottrinali e bibliche e che fosse in grado di attingere autonomamente al proprio bagaglio culturale, è stato più volte dimostrato nel corso del commento al testo. Ma l’elemento che qui mi pare più significativo è costituito dal fatto che l’accento alla dimensione apocalittica anticipa e si ricollega alla sezione finale del nostro poema occitano, a quel racconto sui ‘Quindici Segni del Giudizio’ sulla cui ‘originarietà’ (ossia la sua presenza già nell’antigrafo di **P**, se non in Ω) credo non debbano esserci dubbi. E proprio il richiamo, oltre che l’omogeneità e la coerenza dello scritto, ce ne dà conferma.

*

2158-2159. Si noti la presenza dell’*enjambement* correlato all’uso di *anar* seguito da gerundio, perifrasi che esprime un’azione progressiva, non conclusa nel tempo : cfr. JENSEN 1986, § 756; JENSEN 1994, § 517.

2167-2168. Qui l’espressione *saber d’escriptura e de... parladura* indica la complessità della competenza linguistica attiva di un parlante, contemplando sia la

componente dell'oralità che quella dello scritto. Da notare che in questo luogo testuale *escriptura* ha una valenza neutra, non identificando nessun tipo di scrittura sacra.

2170. *grifo*: accanto a *lati* (e con uso sostantivato) indica la lingua greca (*LR*, III:507); il termine infatti possiede una valenza specificamente linguistica, a differenza dell'aggettivo *grec* che individua soprattutto il gruppo etnico. Si registrano comunque esempi di *Grifo* come 'nome del popolo'; cfr. Raimbaut de Vaqueiras, *Valen marques, ja no-m diretz de no*: «e era pres lo fort castel Babo, / e no m'avion res forfait li Grifo» (*BEdT*, 392.II, vv. 30-31).

2171. L'Anonimo parla di *lengatzges .lxx. viij.* ("settantotto lingue"): pur non trovando riscontri scritturali precisi sul numero, immagino si tratti delle diverse lingue sorte dopo la distruzione della torre di Babele.

2172. Evidenzio l'uso sostantivato del verbo *parlar* (qui anticipato da preposizione). Per l'uso, qui e nel resto del poema, dell'infinito sostantivato come nome astratto rinvio a HEINIMANN 1963, p. 53.

2177: La corretta misura metrica del verso è garantita dalla lettura di *tray* come monosillabo, ovvero come forma verbale di *traire* col significato di *trahir*: per tale equivalenza semantica rimando a *SW*, VIII:358, s.v. *traire*: «Wie für *traïr* 'verraten' Formen von *traire* eintreten, scheint, freilich nur ganz vereinzelt, auch für *traire* : *traïr* zu begegnen». Si veda, ad es. *RmJorn IX (BdT 404.9)*, v. 13, *vos menes me cum fai sel que-l sieu trais* (: *essais*) «voi invece mi avete trattato così come colui che tradisce il suo vassallo»; o *PCard IX (BdT 335.9)*, v. 23, *que quan l'us tray ab faitz ez ab aucire* «ché quando uno tradisce con le azioni e l'omicidio»; nel glossario la forma va registrata sotto [*traire*] e non sotto *trahir*. Ma si veda, di contro, il v. 2184, dove compare *traj*. — **P** riporta *vezen* (da *vezzer*): forse il sintagma *vezen nostre* potrebbe significare 'a quanto vediamo, sotto i nostri occhi', mentre *Senhor*, senza alcun aggettivo possessivo, è l'oggetto del verbo *traire* 'tradire': il senso del verso sarebbe 'che tradì il Signore sotto i nostri occhi'. In realtà la locuzione usuale è *nostre vezen*, col pronome premesso al gerundio, e ritengo più probabile che qui *nostre* sia attributo di *Senhor* (come, subito dopo, al v. 2184): *vezen*, quindi, dovrebbe essere una sorta di modificatore del verbo *traire* che indicherebbe il modo in cui avviene il tradimento: la lettura più prossima e legittima mi pare quella di sostituire *vezen* con *venden*, 'vendendo', giacché il *gran falhimen* di Giuda fu proprio quello di vendere il proprio maestro per i famosi 'trenta denari'.

2179. Sull'introduzione di Mattia nel circolo degli Apostoli in sostituzione di Giuda, rinvio al commento introduttivo a <30>. Negli *Atti degli Apostoli* si narra che l'apostolo Pietro propose all'assemblea dei fratelli (centoventi in totale) di scegliere uno tra loro per prendere il posto del traditore nel collegio apostolico. Vennero indicati due discepoli, Giuseppe detto Barsabba e Mattia, e dopo il sorteggio Mattia risultò il favorito.

2185. *lahors*: forma con oclusiva spirantizzata per *labors*.

2186. A differenza di Suchier, che mette a testo la lezione di **L** (cfr. nota filologica relativa), mantengo inalterata la lezione di **P** ipotizzando dialefe in *pena e*.

2189. *.lxxij.*: 'settantadue' è il numero dei primi seguaci di Gesù Cristo, menzionati nel *Vangelo di Luca* 10,1-24, unico testo biblico a sostenere che Gesù li aveva nominati e inviati a coppie per predicare la sua Legge. Quanto al numero

esatto dei nuovi discepoli, le fonti latine e greche del Nuovo Testamento alternano ‘settanta’ con ‘settantadue’. In accordo con gran parte degli esegeti, François Bovon pensa che i Settanta o Settentadue simboleggino i settanta popoli diversi da Israele cfr. BOVON 2006, p. 159).

2196. *Hermis*, accanto ai nomi di popolo come *Sarrazis* e *Juzieus*, indicherà gli Armeni. Il termine non è glossato in *LR*, mentre in *PD*, 158, troviamo *ermini* «Arménien».

2197. La *Ley novella* è la ‘nuova Legge’ di Cristo, la Bibbia: cfr. *SW*, s. v., n. 2, e la nota di OROZ ARIZCUREN 1972 al v. 44. di PCard, *Vera Vergena Maria* (*BdT* 335.70).

2205. L’espressione *de mens e mays*, letteralmente ‘da pochi a molti’, indica la gradualità con cui procede l’azione: significa dunque ‘progressivamente’. La locuzione ricorre anche al v. 2217.

2211-2218. I quattro distici contengono un’ampia comparazione sul comportamento degli Apostoli nei confronti della gente da convertire: essi sono paragonati ai leoni e ai tori che prima di essere aggiogati sono duri e violenti, ma poi – una volta ‘addomesticati’ – diventano docili. Per quanto l’espressione mi sembra proverbiale, non ho rintracciato alcun riferimento preciso a una fonte o a un modello. Se da un lato la bestialità del leone o del toro è un dato incontrovertibile (e dunque apparirebbe scontato il paragone), è pur vero che i due animali richiamano i simboli di due dei quattro evangelisti, Marco e Luca, e indirattamente la totalità del tetramorfo come figura «totalizzatrice del Cristo cosmocreatore» (GUIDA 2002, p. 273). Proprio a GUIDA 2002 rimando per una profonda riflessione sulla funzione e l’interpretazione del tetramorfo, e dove è possibile leggere un’interessante lettura di Emile Mâle (sulla base della formula sul Cristo «homo nascendo, vitulus morendo, leo resurgendo, aquila ad caelos ascendendo»), che riconosce nelle figure animali «quatre moments de la vie du Saveur et quatre grands mystères», e in particolare: «Le veau, victime de l’Ancienne Loi, fait penser à la Passion, au sacrifice que le Rédempteur fait de sa vie à toute l’humanité. Le lion est le symbole de la Résurrection» (MÂLE 1958⁹, pp. 36-37). Il collegamento con l’*Evangelium Nicodemi* appena tradotto mi pare significativo. Sul simbolismo cristologico a soggetto animale, rimando a CHARBONNEAU-LASSAY 1995; cfr. anche ZAMBON 2001. — Al v. 2211, nel sostantivo *leos* emergono la defezione (già dal latino volgare) dal sistema flessionale degli imparisillabi e il passaggio alla declinazione dei nomi in *us*; ma in questo caso la *s* non etimologica che precede una vocale può spiegarsi anche come «sonido de trancisión» (OROZ ARIZCUREN 1972, p. 73). — I quattro aggettivi giustapposti in polisindeto al v. 2212 rispondono a quel gusto di accumulazione per cui la ridondanza (qui anche in una sorta di *climax*) diventa lo strumento retorico privilegiato per accrescere la pateticità del passo. La dittologia sinonimica *fers e braurs* è frequente, anche in rima: cfr. DPrad, *Quatre vertus cardenals*, v. 693: «villas, enujos, fers e braus» (in RICKETTS 2002); PVIid XXIX: «tan mi sabon fer e salvatg’ e brau» (*BdT* 364.18, v. 6) e XXXI: «Ges pel temps fer e brau» (*BdT* 364.24, v. 1); Joan de Castelnou, *Dieus! E com soy alegres e joyos*: «si be m’ai trops enemichs fers e braus» (*Rao*, 34.3, v. 42); GBorn XXIX: «tolguda l’an ab fel cor brau e fer» (*BdT* 242.52a, v. 35); RTors, *Ar es ben dretz*: «sos grantz poders braus e fers» (*BdT* 410.2, v. 54); *Flamenca*, v. 1564: «era gelos e fers e braus».

2219-2222. I versi enucleano un'altra comparazione: gli Apostoli, dopo essere stati *cruzel*, diventano 'dolci come miele' per poi ritornare 'amari' come l'acqua del mare (e quindi, fuor di metafora, 'duri, risoluti').

2223. *amerma* richiama sul piano fonico e attraverso l'allitterazione i precedenti rimanti *amar* : *mar*. Sul piano semantico il verbo *amermar* significa 'diminuire, sminuire': cfr. *REW*, 5586, MINIMARE. Si veda anche la *Passione di Santa Margherita*: «sos dieus volie asorar / e la ley de Dieu amermar» (vv. 113-114, in MANETTI 2012, p. 42).

2226. Qui *naturals* è aggettivo sostantivato e indica i 'fedeli', gli 'adepti' (a differenza del v. 341): cfr. *PD*, s.v. *natural*: «fidèle, adherent». Il *LR* non contempla questo uso peculiare, limitandosi a glossare il nome come «naturaliste», mentre in *SW V*:362-365, s.v. *natural*, n. 6 si legge: «“treu, getreu” annahmen? Vgl. unten 12) und *naturaleza*», e al n. 12: «Angehöriger, Getreuer», con citazione tratta da *Sens e razos*.

2227-28: Il tono risulta particolarmente attualizzante: coerentemente con il contenuto e la finalità del poema, l'anonimo autore pare suggerire l'immediatezza del compimento del Giudizio finale, legandosi ulteriormente al clima del Francescanesimo spirituale imperante nella Linguadoca di fine XIII secolo (cfr. *Introduzione*).

2231. *defalhida* è participio femminile di *defalhir*, 'venir meno, mancare' (*PD*, s.v.). Si veda lo *Pseudo-Turpino occitano*: «E si s'esdevenia que la fe elas autras ciotatz, pels pecatz de las gens defaligues» (PICCAT 2001, p. 100).

2241. *en estz miegz*: si fa riferimento al 'mezzo terreno', la vita corporale nella prospettiva cristiana della vita eterna.

2245. Da notare la rima identica e ravvicinata con il v. 2242, *estar* : *estar*, dove entrambi i rimanti sono preceduti da uscite della coniugazione del verbo *poder*.

2255-2256. Evidenzio l'*enjambement*: *e las estellas cay cazer / del cel*, accentuato dallo stacco segnato dalla particella affermativa, *hoc*.

2261-2268. Il passo anticipa, a mo' di preambolo, la sezione di *Sens e razos* sulla storia dell'Anticristo (cfr. *infra* <31>). Si afferma che poco prima della fine del mondo (si noti l'anastrofe, *del mon la fi*) giungerà un diavolo *arapi* in forma umana che farà credere di essere Dio.

<31> *Il racconto sull'Anticristo*

Dopo l'anticipazione presente nella porzione testuale precedente e contenuta ai vv. 2257-2268 (vedi *Commento* a <30>), la complessa sezione che va dal v. 2269 al v. 2425 è consacrata alla cosiddetta 'Leggenda sull'Anticristo'. La figura dell'Anticristo è una tra le più interessanti e sfuggenti della letteratura cristiana. Nei Vangeli non se ne parla in modo chiaro e i testi di riferimento sono la *Seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi* e l'*Apocalisse* giovannea. Nella letteratura apocalittica esso rappresenta il personaggio contrapposto a Cristo prima del Giudizio Ultimo. Lo sviluppo più eclatante di questa credenza si ha nel Cristianesimo, ma numerosi indizi mostrano che essa fosse contemplata nell'apocalittica giudaica.

In *Tess II* 2,1-12, nonostante non si parli esplicitamente di *Anticristo*, si descrive l'apparizione dell'«homo iniquitatis, filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne, quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se quia sit Deus» (dunque l'«abominio della desolazione» di *Dan* 9,27; *Mt* 24,15; *Mc* 13,14), la cui manifestazione avverrà «secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus et in omni seductione iniquitatis his, qui pereunt, eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent».

Nell'*Apocalisse di Giovanni* compare una figura simbolica spesso interpretata come descrizione dell'anticristo: la «Bestia che sale dal mare» di cui si parla al capitolo 13,

Et vidi de mari bestiam ascendentem, habentem cornua decem et capita septem, et super cornua eius decem diademata, et super capita eius nomina blasphemiae. Et bestia, quam vidi, similis erat pardo, et pedes eius sicut ursi, et os eius sicut os leonis. Et dedit illi draco virtutem suam et thronum suum et potestatem magnam. Et unum de capitibus suis quasi occisum in mortem, et plaga mortis eius curata est. Et admirata est universa terra post bestiam, et adoraverunt draconem, quia dedit potestatem bestiae, et adoraverunt bestiam dicentes: “ Quis similis bestiae, et quis potest pugnare cum ea? ”. Et datum est ei os loquens magna et blasphemias, et data est illi potestas facere menses quadraginta duos. Et aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen eius et tabernaculum eius, eos, qui in caelo habitant. Et datum est illi bellum facere cum sanctis et vincere illos, et data est ei potestas super omnem tribum et populum et linguam et gentem. Et adorabunt eum omnes, qui inhabitant terram, cuiuscumque non est scriptum nomen in libro vitae Agni, qui occisus est, ab origine mundi. Si quis habet aurem, audiat: Si quis in captivitatem, in captivitatem vadit; si quis in gladio debet occidi, oportet eum in gladio occidi. Hic est patientia et fides sanctorum. Et vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo similia agni, et loquebatur sicut draco. Et potestatem prioris bestiae omnem facit in conspectu eius. Et facit terram et inhabitantes in ea adorare bestiam primam, cuius curata est plaga mortis. Et facit signa magna, ut etiam ignem faciat de caelo descendere in terram in conspectu hominum. Et seducit habitantes terram propter signa, quae data sunt illi facere in conspectu bestiae, dicens habitantibus in terra, ut faciant imaginem bestiae, quae habet plagam gladii et vixit. Et datum est illi, ut daret spiritum imagini bestiae, ut et loquatur imago bestiae; et faciat, ut quicumque non adoraverint imaginem bestiae, occidantur. Et facit omnes pusillos et magnos et divites et pauperes et liberos et servos accipere characterem in dextera manu sua aut in frontibus suis, et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem, nomen bestiae aut numerum nominis eius. Hic sapientia est: qui habet intellectum, computet numerum bestiae; numerus enim hominis est: et numerus eius est sescenti sexaginta sex.

La raffigurazione della *Bestia* fornita da Giovanni non è altro che l'incarnazione storica del 'drago', il volto simbolico di Satana di cui è fedele riproduzione. Ammirando la bestia, la terra intera si inchinerà per adorare il drago: la bestia è dunque l'agente terreno di Satana; ma essa è anche una sorta di controfigura grottesca di Cristo: a modo suo, essa 'muore e risorge' suscitando stupore tra gli

uomini. Per cogliere questa simbologia, bisogna rifarsi alle fonti del libro dell'*Apocalisse*, soprattutto a *Daniele 7,2-8* e all'*Apocalisse di Esdra* apocrifia (11,1-17). In generale, per un'immediato *accessus* alla *quaestio* rinvio alla sintesi di STEFANI 2008 (in particolare alle pp. 26-74, con bibliografia); sull'Anticristo sono fondamentali MCGINN 2000; POTESTÀ – RIZZI 2005 e 2012.

La tragica fantasia sull'Anticristo tende a riaffiorare durante tutte le grandi crisi del cristianesimo. Durante l'epoca delle crociate si fa largo uso di testi profetici per incoraggiare i cristiani a combattere la potenza musulmana. Già a partire dal VII secolo l'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio* (o *Revelationes*) e altri libri profetici hanno legato il trionfo religioso del cristianesimo sull'islam alla vittoria militare della cristianità sull'islamità (cfr. SACKUR 1898 e LOLOS 1976). Secondo una leggenda ampiamente diffusa, grazie a questa vittoria militare un re cristiano imporrà ovunque la 'vera fede', si stabilirà a Gerusalemme, vi regnerà, e riconsegnerà infine il suo potere a Dio al termine della storia umana, quando apparirà l'Anticristo, il nemico supremo (cfr. ALEXANDER 1978, pp. 1-15). Nel Medioevo la credenza sull'Anticristo dilaga talmente che non è facile seguirla in tutte le fasi. Questo orizzonte di fatti deriva dallo studio delle profezie bibliche ma soprattutto dalle aggiunte degli scritti profetici che vi si sono sommati in seguito. I principali autori (o scritti) che se ne occupano sono il monaco Adso Dervensis nel X secolo, un testo sibillino a torto attribuito a Beda (il cosiddetto *Pseudo-Beda*; cfr. *PL* 94, coll. 561-568), quindi Goffredo da Viterbo e Gioacchino da Fiore nel secolo XII. Proprio da Gioacchino da Fiore e dal suo commento all'*Apocalisse* attingono rigoglio nei secoli successivi le speculazioni escatologiche, e l'Anticristo ebbe un posto notevole nelle leggende religiose delle nuove letterature romanze (ad es. in Italia con Ugucione da Lodi e Ubertino da Casale, o in Occitania con la predicazione e gli scritti di Pietro di Giovanni Olivi). Secondo la sua 'teologia della storia' basata su tre 'età', per Gioacchino avrà presto inizio la terza, quella dello Spirito, espressa nel monachesimo incarnato dai francescani. Questa terza età si realizzerà pienamente solo all'approssimarsi della Fine dei tempi e sarà caratterizzata dalla conversione degli ebrei, che dovrà realizzarsi durante il 'tempo di grazia'. La sua instaurazione sarà preceduta da terribili tribolazioni ma il periodo di persecuzione durerà poco tempo. Nella sua analisi storica delle profezie di Daniele e dell'*Apocalisse*, Gioacchino si riallaccia all'interpretazione tradizionale dei primi secoli; egli però la attualizza ponendo l'accento sulla potenza saracena, molto presente nel suo pensiero. Così, per Gioacchino la Fine dei tempi è prossima: presto si manifesterà l'Anticristo. Il monaco calabrese fornisce un'interpretazione nuova dell'origine: egli verrà da Roma, dove già è nato e dove prenderà il posto del papa. All'Anticristo succederà, quindi, il millennio: la fine dei tempi è quindi prossima ma non imminente (si veda FLORI 2010). Progressivamente la leggenda va assumendo aspetti sempre più rigidi e, sullo schema dell'Anticristo come 'falso messia giudeo', viene sistemata da Alberto Magno e da San Tommaso. Un altro teologo della fine del XIII secolo, Arnaldo da Villanova, preannunciò nel *De tempore adventus Antichristi* l'imminente avvento dell'Anticristo, ma dovette poi ritrattare a causa dell'Inquisizione (cfr. PERARNAU I ESPELT 1988-1989 e 2001; POTESTÀ 2007, pp. 448-450).

Sulla base delle riflessioni scaturite a partire dai primi autori cristiani, l'importanza del ruolo dell'Anticristo nell'ambito delle riflessioni teologiche del Basso Medioevo ha suscitato l'interesse di poeti, storici e letterati che, conseguentemente, hanno fatto proprie le diverse prospettive del dibattito escatologico. *Iuxta* Emerson, «with the increased interest in apocalypticism during the later Middle Ages, Antichrist became the central figure of the literary, as well as the artistic, expression of the events preceding the end of the world» (EMMERSON 1981, p. 146). Seppur legato a una prospettiva anglocentrica, il *Chapter 5* della sua monografia offre uno spaccato interessante su *Antichrist in Medieval Literature*. Lo studioso americano distingue tre categorie letterarie (su base 'funzionale') in cui appare la figura dell'Anticristo: la letteratura didattica, il 'dramma' medievale e i racconti allegorici. Lungi da costituire un esempio di narrazione allegorica, *Sens e razos* rientrerà efficacemente nella prima categoria, lambendo in parte la seconda: infatti, nonostante la porzione sull'Anticristo non presenti elementi particolarmente teatrali, il suo inserimento in un poema in cui sia la Passione di Cristo sia il *Descensus ad inferos* sono strutturati 'teatralmente', ne determina una componente in qualche modo 'drammatica'.

Ma torniamo a *Sens e razos d'una escriptura*. I vv. 2269-2334 raccontano la vita dell'Anticristo: si specifica che esso nascerà dall'unione tra una puttana della stirpe di Dan e Satana e che crescerà a Babilonia; esso sarà forte e poderoso e riuscirà a soggiogare il mondo intero elargendo denaro, infondendo paura e ostentando conoscenza e miracoli. Come Cristo guarirà i malati e resusciterà i morti, ma tutti quelli che non gli crederanno verranno uccisi; allora riedificherà Gerusalemme e tutti i Giudei lo adoreranno credendo, stoltamente, che sia il Messia. Questa porzione del poema (come già evidenzia IZQUIERDO 1997, p. 140) trae ispirazione dall'*Elucidarium* di Onorio d'Autun, di cui rielabora il capitolo 10 del libro III dal titolo «De Antichristo, et adventu Enoch ac Eliae». Nel testo dell'*Augustodunensis* raccolto nella *Patrologia latina* si legge:

D. Benedictum Dei verbum, qui tot secreta mihi reserat per os tuum. Nunc si rogare auderem, libenter de Antichristo audirem.---M. Antichristus in magna Babylonia de meretrice generis Dan nascetur. In matris utero diabolo replebitur, et in Corozaim a maleficis nutrietur. Universo orbi imperabit, et totum genus humanum sibi quatuor modis subjugabit. Uno modo: nobiles sibi divitiis adsciscet, quae sibi maxime affluent, quia omnis pecunia abscondita erit ei manifesta. Secundo modo: vulgus sibi terrore subdet, quia maxima saevitia in Dei cultores furiet. Tertio modo: sapientia et incredibili eloquentia clerum obtinebit, quia omnes artes et omnem Scripturam memoriter sciet. Quarto modo: mundi contemptores, ut sunt monachi, signis et prodigiis fallet. Faciet enim tam stupenda miracula, ut jubeat ignem de coelo descendere, et adversarios suos coram se consumere, et mortuos resurgere, et sibi testimonium dare.

D Suscitabit mortuos vere?---M. Nequaquam, sed diabolus ejus maleficiis corpus alicujus intrabit, et illud apportabit, et in illo loquetur; ut quasi vivum videatur, ut dicitur: In omnibus signis et prodigiis mendacibus. Hic antiquam Hierusalem reaedificabit, in qua se ut Deum coli jubebit. Hunc Judaei ex toto orbe venientes summo voto suscipient; sed per praedicationem Eliae et Enoch ad Christianam religionem redibunt, et omnes pene dirum martyrium subibunt.

D. Quali aetate venient illi duo?---M. In ea qua assumpti sunt: qui etiam ab Antichristo, qui vocatur Antemos, id est contrarius; vel Arneomai, id est nego, vel, Titan, id est sol vel gigas, interficiuntur. Hic per tres annos et dimidium monarchiam obtinebit; deinde tentorium suum ad expugnandos justos in monte Oliveti extendet, in quo invenietur subita morte mortuus spiritu oris Domini, id est jussu Dei interfectus; ut dicitur: «Praecipitabit Dominus inclytum universae terrae in monte sancto.»

D. Cum dictum sit: *Dies illi propter electos breviabuntur*: erunt tunc dies breviores, quam nunc?---M. Dies tunc ita longi erunt sicut nunc, ut dicitur: *Ordinatione tua perseverat dies*. Sed dies dicuntur breviari, quia per breve tempus, id est tres annos et semis regnabit. Porro corpora hominum creduntur futura minora quam nostra, sicut nostra etiam minora quam antiquorum.

D. Quid postea erit?---M. Relinquentur quadraginta dies his qui ejus errore vel fallacia lapsi sunt, ut poenitere possint; post haec qua die judicium fiet, omnis homo ignorat. (PL 172, coll. 1163-1164)

La ripresa è abbastanza fedele, tanto da poter parlare di una vera e propria traduzione diretta, mediata però da una resa *ad sensum*. Non è certo impossibile che il nostro autore avesse a disposizione una copia dell'*Elucidarium* da cui attingere: uno tra i manuali più diffusi di teologia divulgativa (GUREVIČ 1986, p. 243). La fortuna di questo trattato, incentivata dalla forma dialogica, è testimoniata dalla vostra tradizione manoscritta latina e dalla parallela prassi traduttiva in tutte le lingue dell'Europa cristiana fra XII e XV secolo. Per le versioni francesi, si veda LEFÈVRE 1954, pp. 272-289; per una sintesi sulle versioni italiane, cfr. DEGLI INNOCENTI 1993, pp. 149-290; per la tradizione spagnola cfr. KINKADE 1968. Sulla diffusione dell'*Elucidarium* in area romanza e, in particolare, per l'adattamento occitano (il *Lucidari*) rinvio a SILVAGGI 2010, pp. IV-XII. In corrispondenza di III,10 il 'Lucidario' occitano riporta le questioni 30(33)-34(37):

30 (33) Lo discipol lausa Dieu e dis: Benezet sya lo nom de Nostre Senhor Dieu Ihesucrist que tantos secrets m'a revelat per la tieua boca, beneurat maistre. Amen.

Lo discipol dis a son maistre: Si ieu ti auzes plus demandar, ben ti volgre pregar que ti plagues de mi dire de Antecrist qui sera, car molt ho desire de saber.

Respont lo maistre: Sapias que Antecrist nayssara en Babilonia la Gran, d'una vil putan, e sera maleficat en lo ventre d'aquella per lo diable, so es que sera plen de demonis, e en una Crosa sera noyrit de purs meleficis. E aura tant de poder en son temps qu-el sera senhor de tot lo mont, e totas manieras de gens retornara a sy per quatre rasons: premieramens los nobles e los poderoses per sobregrans deniers e riquesas que lur donnara e tota pecunia e tot tresaur escondut ly sara menifestat e tant en aura con sy volra. La seconda sara que tot lo pobol, menut e cumenal, retornara a el, e aysso per forssa de gaberias, e de menassas e d'espavens, e per moltas autres manieras de mals e de trebalhs que fara a tos aquels que creyran en Ihesucrist. La tercia sara car per sobregrant saviza e sciencia, e per non estimable eloquencia que aura la clergia e los clergues, a sy e a sa part retornara; car tos los sept ars sabra de tot e, tota escriptura, ses tot libre, sabra, dira e fara moltas outras mervilhas. La quarta sara que tos los homes

d'orde, como son morgues e hermitas, decebra, e aysso, per sobregrans signes e miracles que fara, car el commandara que vengua fuoc del cel e fara lo descendre, an lo cal tos sos ennemics confondra davant sy, e fara alguns mors resuscitar per so que fassan testimony d'aquo que el fara e dira.

31 (34) Lo discipol demanda: Resuscitara los mors veritadieramens?

Respont lo maistre: Certas non pas. Mais lo demony an lo malefici intrara en los corses d'alcuns homes dampnas, e portaran lo davant el, e parllara lo demony per la boca d'aquels, per so que sembla a las gens que sian vieux, e per aysso dis la Sancta Escripura: "En los tieux signes e miracles mensongiers decebras las gens", car el fara e retornara d'em pes la antica cieutat de Iherusalem, en la cal el sy fara adorar como vray Dieu e, adoncs, los Jusieus auran gauch e, an grant vot e devotion elz vendran ad el, e lo recebran. E, enapres, vendran Helias e Enoc qui predicaran la fe de Ihesucrist e la maior partida del pobol retornaran a la fe dels cristiens; empero la maior partida d'aquellos sera martirizada.

32 (35) Lo discipol demanda: E en cal etat vendran Helias e Enoc?

Respont lo maistre: En aytal como foron e eran cant Dieu los va recebre en paradis terrenal.

33 (35) Lo discipol demanda: Durara son poder gaire?

Respont lo maistre: Tres ans e myech tant solament, enapres s'en anara al mont d'Olivet per temptar los bons drechuries e, entro aqui, estendara sa falsa predication e aqui sara trobat mort, de mort souta, per commandament de la boca propria de Nostre Senhor, so es assaber: tantost con Dieu solamens lo regardara, encontenent de souta mort morra, e per aysso dis l'Escripura: "Nostre Senhor Dieu trabucara lo maligne esperit, que aura lo mont deceput, en lo sieu saint puech, en lo cal Dieu lo decipara"

34 (37) Lo discipol demanda: E que sera apres tot aysso?

Respont lo maistre: Sapias per cert que, adoncas, sera donnat espasy e terme de quarante jors a tos aquels que per temor ho per falacia seran estas decepus; que denfra aquel terme sy puscan retornar e convertir en la fe de Ihesucrist e, apres aysso, cant lo derrier jor del juyament sara donnat, negun home non ho sap mais tant solament Dieu. (SILVAGGI 2010, pp. 54-55)

Nonostante il *Lucidari* sia pervenuto in testimonianza unica in un codice del XV secolo (Carpentras, Biblioteca municipale, ms. 157), è possibile che già alcuni secoli prima circolasse qualche versione dell'*Elucidarium* in lingua d'oc. In effetti, le prime traduzioni romanze risalgono al XIII secolo e una eco importante in tutta l'area gallo-romanza ebbe lo stesso *Lucidaire en vers* di Gillebert de Cambres (in francese antico e della prima metà del XIII sec.), che, se è vero che riassume il contenuto dei primi due libri dell'*Elucidarium*, ne traduce quasi per intero il terzo (cfr. RUHE 1991; LEFÈVRE 1954, pp. 311-320), quello di nostra pertinenza.

Fin dai versi iniziali di questa seconda sezione di *Sens e razos*, emerge la tipica istanza medievale di enfatizzare «[the] Anticrist's parodic imitation of Christ's life» (EMMERSON 1981, p. 74): sulla base di apparenti similarità tra la vita di Cristo e quella dell'Anticristo, i commentatori medievali aggiungono dettagli alla leggenda dell'Anticristo che non si trovavano in origine nelle fonti apocalittiche. Così, a proposito della nascita dell'antieroe, EMMERSON 1981 afferma: «Antichrist's mother, according to the legend, is possessed by the devil, so that her child will be born thoroughly evil, in contrast to Christ, whose mother was

possessed by the Holy Spirit» (p. 75). Risulta altrettanto interessante l'accento a Babilonia che, in contrasto con Betlemme e Gerusalemme, rappresenta nell'Antico Testamento la città contrapposta al 'popolo di Dio' (vedi *Genesi* 10, 8-12), mentre nel Nuovo Testamento diventa metafora del male (vedi *Apocalisse* 18,21). Il particolare sull'ascendenza della madre dell'Anticristo è molto significativo. Già nell'*Elucidarium* si legge «de meretrice generis Dan», e a differenza dell'autore del *Lucidari* il nostro Anonimo non manca di sottolineare «Aquestz' er de linhatge Dan» (v. 2273). L'allusione alla 'stirpe di Dan', una delle dodici tribù di Israele, come 'generatrice' dell'Anticristo, interviene a potenziare la carica anti giudaica del nostro testo: ad es. nel dramma antico-francese *Jour du Jugement* (XIV sec.) i Giudei sono spesso descritti come agenti dell'Anticristo (cfr. ROY 1902; e si veda anche CHARLES 1913², p. 234). Sulle modalità di 'generazione' del diabolico personaggio rinvio a EMMERSON 1981, pp. 79-83; ma si vedano anche POTESTÀ 2000, MCGINN 2000, GOW 2002, HUGHES 2005, RYAN 2009.

Dal v. 2335 il racconto dell'Anticristo prosegue con la distruzione e la riedificazione del tempio di Salomone, il luogo sacro che diverrà il palcoscenico per la sua adorazione; quindi si narrano le tribolazioni cui sarà sottoposto tutto il mondo per tre anni e mezzo, trascorsi i quali Dio invierà sulla terra Enoc ed Elia a predicare contro il 'falso messia', ma questi li farà uccidere. I vv. 2375-2395 sintetizzano la storia dell'"ultimo imperatore": si narra che prima dell'avvento dell'Anticristo un re francese regnerà su tutto il mondo e che alla fine del suo regno questi verrà in Terrasanta per chiedere perdono a Dio e andrà sul Monte degli Olivi per depositare la propria corona; quindi non vi sarà più alcun re. Alla fine della sua signoria, anche l'Anticristo salirà sul Monte Oliveto per far credere di volersi levare in cielo, ma ecco che a quel punto sopraggiungerà San Michele, che lo ucciderà. Il popolo, rendendosi conto di aver adorato un 'falso messia', chiederà perdono a Dio, e tutte le genti, Giudei, Saraceni e Persiani, si convertiranno.

Anche la lettura complessiva dei vv. 2335-2418 mostra una certa vicinanza con alcune lezioni dell'*Elucidarium*; si vedano le seguenti frasi del testo latino: «sed per praedicationem Eliae et Enoch ad Christianam religionem redibunt, et omnes pene dirum martyrium subibunt»; «qui etiam ab Antichristo [...] interficientur. Hic per tres annos et dimidium monarchiam obtinebit; deinde tentorium suum ad expugnandos justos in monte Oliveti extendet, in quo invenietur subita morte mortuus spiritu oris Domini, id est jussu Dei interfectus» (dove però non si fa esplicito riferimento a San Michele); o ancora l'allusione all'accorciamento del tempo (vv. 2356-2361), «Sed dies dicuntur breviari, quia per breve tempus, id est tres annos et semis regnabit» – sulla base di *Mt* 24,22 e *Psal* 118,91 – ma che è omessa *Lucidari* provenzale. Ma la fonte più immediata per questa seconda porzione testuale sembra essere il *De ortu et tempore Antichristi* (954 ca.) di Adso Dervensis (noto anche come *Libellus de Antichristo*), soprattutto per quel passo centrale consacrato al racconto sull'"ultimo imperatore", di chiara matrice sibillina (cfr. SACKUR 1898, pp. 99-113; RANGHERI 1973; VERHELST 1976). Proprio da Adso deriva la compresenza delle due nature dell'Anticristo, come tiranno e come Pseudo-Cristo, concezioni che emergono parimenti in *Sens e razos*. Non stranie che l'abate di Montier-en-Der venga assunto come punto di

riferimento per un discorso riguardante l'Anticristo: già dal suo *Libellus* egli apporta un contributo interessante per lo sviluppo successivo della tradizione sul personaggio, giacché organizza e razionalizza la grande varietà di credenze riguardanti la figura leggendaria. In EMMERSON 1981 si legge:

In discussing Antichrist's life, Adso develops many details that are based on a parodic imitation of Christ – Antichrist's birth, journey to Jerusalem, appointment of disciples, and working of miracles. Adso also portrays Antichrist's tyranny, emphasizing his persecution of the faithful and execution of Enoch and Elias. He further synthesizes the traditional exegetical interpretations with some sibylline legends, such as the expected Last Word Emperor. But the most important feature of the *Libellus* is its organization of the Antichrist tradition so that its numerous details center on the life of Antichrist from birth to death. In other words, Adso develops a coherent *vita* of Antichrist. [...] In this form the *Libellus* helped establish the standard medieval understanding of Antichrist and greatly influenced later theological discussions and artistic and literary portrayals. (p. 77)

Quanto ai versi centrali riguardanti il diluvio universale e le tribolazioni inflitte al genere umano (vv. 2345-2354), essi non trovano alcuna corrispondenza con l'*Elucidarium* né con il *Libellus* di Adso. È possibile rintracciare un legame con un'opera catalana più tarda, della fine del XIV secolo (ma comunque legata allo stesso *milieu* culturale di *Sens e razos*): nel *De sant Miquel Arcàngel del Libre dels àngels* del francescano catalano Francesc Eiximenis (cfr. WITTLIN 1983). Nei capitoli 40-45 dell'opera, Eiximenis descrive la venuta dell'Anticristo e uno spaccato sui Quindici Segni, incentrandosi sul ruolo svolto da San Michele in questi avvenimenti: in particolare, nel cap. 42, si legge:

E diu's que los hòmens lavòs, axí com en temps de Noè edificaven, ballaven e cantaven e feÿen noces e soptosament vench sobre ells lo Diluvi general, axí serà après la mort de Antecrist, que soptosament serà desmembrada la vida e mort, e-ls hòmens axí alegan-se com d'abans: lavòs vendrà sobre ells la final tribulació. (WITTLIN 1983, pp. 126-127).

L'uso di espressioni impersonali (*diu's*), o ancora i riferimenti a particolari scrittori e commentatori (come lo Pseudo-Metodio, Polimarco, Rabano Mauro) pare suggerire che Eiximenis abbia attinto da vari commenti e glosse alle Scritture e che dunque avesse a disposizione una serie di *summae* o *florilegia* (si veda HAUF 1990, pp. 110-111). Non è assurdo, quindi, ritenere che anche l'Anonimo di *Sens e razos* utilizzasse come sua fonte una compilazione di natura escatologica simile a quella usata dal francescano catalano: inoltre, «la referència al diluvi en el poema pot [...] indicar un cert nivell d'instrucció bíblica i de sofisticació exegetica» (IZQUIERDO 1994, p. 28).

Proprio Josep Izquierdo informa dell'esistenza di un codice catalano (il ms. 451 della Biblioteca de Catalunya, siglato C) contenente, ai ff. 73v-88v, 812 versi corrispondenti alle porzioni finali di *Sens e razos*, secondo una lezione genericamente affine al ms. parigino P: per una discussione più approfondita rimando all'*Introduzione*. Non avendo potuto consultare – nemmeno per riproduzione fototipica – il codice barcellonense, non resta che seguire il resoconto

dello studioso catalano. A quanto pare in **C** la narrazione degli avvenimenti riguardanti l'Anticristo è più ampia rispetto al racconto di **P** ed **L**, «De fet conté gairebé el doble de versos» (IZQUIERDO 1994, p. 28); quanto al contenuto, **C** conserva grossomodo quello di **PL** ma vi aggiunge anche altri elementi:

Deixant a banda el pròleg de 22 versos, bastan convencional, el relat del ms. C s'estén més en el caràcter i en l'educació de l'anticrist, explicant que el nodriran encantadors i serà expert en «art de nigromancia» (vv. 49-64 [...]), sobre la qualitat dels miracles que farà, no reals sinó «per encantament», i les falses resurreccions (114-28 [...]), sobre la idolatria que propiciarà (vv. 155-64 [...]), sobre Henoc i Elies (201-58 [...]), sobre l'estada de l'anticrist a la muntanya de les Oliveres (vv. 271-95 [...]) i sobre el penediment dels pecadors (vv. 309-26). (IZQUIERDO 1994, pp. 28-29)

L'estratto conservato in **C** potrebbe costituire una versione ampliata di **P** strutturata da un buon conoscitore della tradizione escatologica, oppure, di contro, una copia completa a partire dalla quale il codice parigino opera una riduzione. Quale che sia la soluzione, **C** omette comunque elementi del 'testo base' **P**: in particolare, la storia del re francese che unificherà tutti i regni del mondo, di cui non rimane traccia nonostante permanga l'accento alla corona posata sul Monte Oliveto, svincolato, però, da qualsivoglia riferimento logico se applicato all'Anticristo. Probabilmente «el copista no considerarà oportú posar en qüestió la perdurabilitat del casal de Barcelona, o bé la dels Trastàmara» (IZQUIERDO 1994, p. 29). È interessante che il copista del manoscritto si mostri più cauto di Eiximenis, che ingloba nella sua opera enciclopedica *Lo Crestià* la leggenda del re francese incorrendo nelle ire del re Giovanni il Cacciatore (cfr. BOHIGAS 1982, pp. 104-109).

In ambito occitano-catalano esiste un'altra opera, in prosa e di carattere didattico-religioso, che, anche in virtù della sua importanza e diffusione, può essere fatta entrare in cortocircuito con le sezioni finali di *Sens e razos*. Si tratta della *Doctrina Pueril* di Ramon Llull, coeva al nostro testo e originata, verosimilmente, nella stessa temperie culturale se non addirittura negli stessi luoghi (oltre a BONNER – BADIA 1988, pp. 185-188, per la redazione dell'opera a Montpellier, cfr. almeno LLINARÈS 1987, pp. 17-32 e GAYA 1977, pp. 59-68). Scritta originariamente in catalano, la *Doctrina Pueril* conserva una versione provenzale redatta probabilmente mentre Llull era ancora in vita «dato che il manoscritto ambrosiano, il più antico che la conserva nella sua interezza, è fatto risalire all'ultimo quarto del XIII secolo» (MARINONI 1997, p. 29). Leggibile nell'edizione Marinoni, il capitolo 96 è consacrato proprio all'Anticristo (*De Autrecrist*); ne propongo qui una visione scorciata selezionando gli estratti contenutisticamente più vicini al nostro poema:

[1] Autrecristz sera homs charnals trames en aquest mon en senblansa de Crist per lo demoni efernal. [...]

[2] Amable fils, autrecristz naissera de femna et sera noiritz en Babilonia et can sera de la etat on fo Jhesu Cristz, can comenset a prezicar, prezicara aitant de temps con Jhesu Cristz preziquet, et fara falsamen miracles, et prometra grans dos et dara dels bes temporals als homes, so que li

demandaran, per so que l'azoron et que·l creian et que renegon nostre senhor Jhesu Crist.

[3] Grans menassas et grans mortz fara az aquels que no lo creiran ni lo obeiran, et forz razos en senblansa dara per so que parescha vers so que dira. [...]

[4] Aesmar potz, fils, que motas gens lo segran e·l creiran per so que el fara [...].

[5] En Jerusalem venra et prezicara en la plassa devant totz contra Jhesu Crist, et venra Helyas et Enocs et desputaran ab el et contrastaran li a sas paraulas et a sas falsas razos; et el aucira aquels en aquella plassa. Et adoncs nostre senhers Jhesu Cristz non o volra plus sostenir la mal·eza de aquel et aucira lo devat lo poble.

[...] (MARINONI 1997, pp.250-251)

Dopo la sconfitta dell'Anticristo, i versi conclusivi della sezione (vv. 2419-2426) ci traghettano verso il meraviglioso racconto sulle *.xv. jornadas* che anticipano il momento effettivo del Giudizio Universale: si dice che coloro che resteranno vivi dovranno pentirsi di aver creduto al 'falso Messia' e subiranno dolori e sofferenze come pene per la propria miscredenza. A mio avviso, il passo interviene a suggellare la continuità tra la porzione sull'Anticristo e quella sui Quindici Segni, secondo una prassi che abbiamo già visto in opera ai vv. 2257-2268, quando veniva introdotto e anticipato proprio il racconto sull'Anticristo in qualità di prefigurazione della fine del mondo (cfr. in particolare il v. 2261: «Um pauc enans del mon la fi»).

*

2269-2273. I versi sintetizzano la natura dell'Anticristo facendo riferimento alla sua nascita e ai suoi genitori: per una visione sintetica rinvio al commento introduttivo a <31>. Qui evidenzio innanzitutto l'*hysteron proteron* a cavallo dei vv. 2270-2271 (*er noyritz / e nayssera*), il cui collegamento per coordinazione permette di ipotizzare che Babilonia non sia semplicemente la città in cui l'Anticristo crescerà ma anche il luogo di nascita: la prospettiva adottata dall'autore di *Sens e razos*, lungi dall'abbracciare la teoria sibillina secondo cui l'Anticristo nascerebbe a Corozaim (cfr. ad es. l'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*: in GARSTAD 2012, pp. 132-133), è dunque quella esegetica (sulla scia della fonte, l'*Elucidarium*). Mentre il *Libellus de Antichristo* di Adso, «attempting to synthesize the patristic and sybilline interpretations, describes Antichrist as born of the Jews, from the tribe of Dan, in the city of Babylon»; e ancora, per Adso «Chorozaim and Bethsaida are Antichrist's childhood homes» (EMMERSON 1981, p. 81). Quanto alla natura dei genitori dell'Anticristo, «there are basically two medieval interpretations of the engendering of Antichrist. The first and most common with commentators holds that Antichrist will be conceived by human parents. The mother and father may be terrible sinners and adulterers, a hypocritical monk or an evil nun, but they are not devils. [...] The second interpretation of Antichrist's conception traces this devil-possession to his parentage. This view, which is found mainly in popular vernacular accounts, holds that Antichrist will be conceived by an evil spirit and a whore – an obvious satanic parody of Christ's incarnation» (EMMERSON 1981, pp. 81-82).

2273. Il pronome *Aquestz* si riferisce alla *puta*, la madre dell'Anticristo che sarà *de linhatge Dan* e verrà fecondata da Satana. Le diverse credenze medievali riguardanti la nascita dell'Anticristo sono sintetizzate chiaramente in una stanza di una poesia latina del IX secolo, *Quique cupitis audire*:

Antichristus est venturus	permitente domino
In Babilonia nascetur	conceptus de diabolo
Dan de tribu erit ortus	ex Ebreorum populo. (MGH 1914, 88, stanza 2)

2274. Qui il verbo *emprenhar*, etimologicamente 'impregnare, riempire' (TL, III:130, s.v. *empregnier*, «erfüllen») significa chiaramente 'fecondare': cfr. LR, IV:636, s.v. *emprenhar* e SW, II:404. In **P** seguono due versi (2274*bis*-2274*ter*) che sembrano interpolati, giacché riecheggiano i vv. 2262-2263 e ripropongono in parte il contenuto del verso immediatamente precedente.

2279. I quattro espedienti con cui l'Anticristo conquisterà il popolo e imporrà la propria tirannia, ricordano indirettamente le 'quattro colonne' con cui viene 'imbastita l'opera' all'inizio del *Poema*, nel Prologo. Le *.iiij. guizas* vengono esposte ai vv. 2281-2308.

2285. Il sintagma *sobre mar* significa letteralmente 'sul mare': in questo caso, dato il riferimento alla 'profondità' (cfr. *preon* del v. 2284) e l'accostamento ravvicinato a locuzioni con *en*, può essere tradotto come 'nel mare': cfr. anche la lezione di **L**, «ni en mar».

2287. Si noti l'uso del futuro perifrastico-analogico con l'infinito e la voce del verbo *aver*, *dar* + *a*, che ricorre anche nel verso successivo: *adorar l'an*. — La locuzione temporale *tan con* 'finché' è adiafora rispetto alla parallela locuzione quantitativa di **L** («tant qant»).

2289. L'aggettivo *menut(z)*, 'minuto, di condizione inferiore o disagiata', compare spesso nel sintagma *pobol menut(z)*: cfr. ad es. Peire Cardenal, *Razos es q'eu m'esbaudei*: «ni tan non ama son frut / con fai del pobol menut» (BdT 335.48, vv. 35-36, in VATTERONI 2013, p. 640).

2292. La correlazione *tant... tant* è usata in **P** in alternativa alla genericamente diffusa *tant... cant*.

2297. *decebrar*, «ingannare», da DECĪPERE (FEW III:25).

2300 Il senso dell'espressione *de cor* 'a memoria' viene illustrato meglio immediatamente dopo: cfr. *co hom ho liegz en los libris*. SW I:358-359 si limita a glossare come «gern, willig», mentre LR, II:473 contempla l'uso della locuzione col significato di «par coeur».

2311. *sobdas* è variante dell'aggettivo *sobdos*, *soptes*, qui con valore avverbiale 'subito, improvvisamente'.

2315-2318. Nonostante l'Anticristo sia in grado di resuscitare i morti e di guarire i malati (sulla falsariga parodica di Cristo), il suo operato non è divino ma diabolico; dunque si discute essenzialmente la qualità dei miracoli inscenati dal 'figlio di Satana'. In effetti la vera natura dei segni dell'Anticristo è al centro di un dibattito: «Some commentators believed that Antichrist cannot perform “real” miracles, that these wonders will be totally false and the result only of Antichrist's early training by magician in Babylon. [...] To other commentators, Antichrist's miracles are very real indeed. His power, inherited at birth from the devil, will enable him actually to raise the dead and to bring fire down from the

sky» (EMMERSON 1981, p. 93). La prospettiva adottata dall'Anonimo di *Sens e razos* è la prima: il senso del passo è che è il diavolo ad impossessarsi dei corpi, così come emerge dalla stessa lettura dell'*Elucidarium*, «D. Suscitabit mortuos vere? – M. Nequaquam, sed diabolus ejus maleficiis corpus alicujus intrabit, et illud apportabit, et in illo loquetur; ut quasi vivum videatur, ut dicitur: *In omnibus signis et prodigiis mendacibus*», o del *Lucidari* occitano, «Lo discipol demanda: Resuscitara los mors veritadieramens? Respont lo maistre: Certas non pas. Mais lo demony an lo malefici intrara en los corses d'alcuns homes dampnas, e portaran lo davant el, e parllara lo demony per la boca d'aquels, per so que sembra a las gens que sian vieux». La stessa interpretazione si ritrova, ad es., nel *Pricke of Conscience*, testo inglese del Trecento di grande successo a lungo attribuito a Richard Rolle ma oggi ascrivito a un Anonimo, e che tra l'altro associa – nella prospettiva escatologica adottata – il racconto dell'Anticristo con quello dei Quindici Segni del Giudizio: cfr. MORRIS 1863 e soprattutto MOREY 2012. *Malfagz* significa quindi 'diavolo' (cfr. LEWENT 1961, p. 80; *SW*, V:64, s.v. *Malfar*; *FEW* III:436b, *FATUM*, dove viene registrato afr. *maufé*, da *MALUM FATUM* o meglio *MALUS FATUS*: «im 16. jh. wird der zweite teil von *maufé* als *fait* aufgefasst und das wort infolgedessen im etym. bewusstsein der sprechenden zu *fait* gestellt»; v. 352a *FACÈRE*: Guernesey *maûfait* 'diable'); mentre *alumenar* è usato in senso figurato, come 'possedere', 'illuminare, ovvero dare la vita attraverso la possessione'. Il *LR*, IV:104, s.v. *alumenar* riporta la definizione di «Donner, render la vue, la clarté», e non bisogna dimenticare che se 'gli occhi sono lo specchio dell'anima', di un'anima vivente, spesso il dono della vita passa attraverso quello della vista. Naturalmente qui, la 'vita' donata dal Diavolo è una vita effimera, irreali, dovuta solamente alla possessione.

2320. Non si comprende del tutto l'allusione a Betlemme che non compare in nessuna delle fonti usate dall'Anonimo occitano (*Elucidarium* o *De ortu et tempore Antichristi*).

2322-2328. In linea con la leggenda medievale l'Anticristo, una volta riedificata Gerusalemme, la sceglierà come città per la sua adorazione. I primi a essere convertiti saranno i Giudei, che crederanno che egli sia il Messia tanto atteso: si veda Gregorio Magno, *Moralia*, 36.24.43 in *PL*, 76:597. La locuzione *de say la mar* (v. 2322), letteralmente 'di qui del mare', indicherà geograficamente i luoghi opposti all'oltremare, alla Terrasanta (indicati generalmente con il deittico *lay*), e dunque – nella prospettiva di uno scrittore gallo-romanzo – i 'Giudei di qui' saranno gli ebrei residenti nelle regioni europee.

2323. *Messias*: contrariamente alla visione cristiana secondo la quale il Messia è già comparso, per gli ebrei egli deve ancora giungere. Per una riflessione generale rinvio a SCHOLEM 2008. In piena ottica cristiana l'Anonimo sottolinea che quella ebraica è un'attesa folle, insensata (cfr. vv. 2324 e 2334).

2329-2334. Come nemesi parodica di Cristo, anche l'Anticristo ha i suoi profeti e i suoi discepoli. Cfr. EMMERSON 1981, pp. 90-91: «As a deceiver, Antichrist will begin by claiming to be the Messiah ("Ego sum Christus"). He will preach new laws and teachings in order to destroy the law of God and proclaim Jesus to have been a false Christ in order to endear himself to the Jews and convince Christians to give him their allegiance. His pretended holiness is particularly effective, and he is immediately able to convert the ignorant and the unprepared. He will then send out false prophets who, like Christ's disciples, preach his

gospel». — Per la ricostruzione di *menespressan* (v. 2332) rinvio alla nota filologica. Si tratta del participio presente con valore aggettivale di *menespressar*, «mépriser, dédaigner» (LR, IV:641, s.v. *mesprezar*): può essere reso come ‘odiosi, sprezzanti’.

2335-2336. Si allude al tempio di Gerusalemme edificato da Salomone (re d’Israele e figlio di Davide) e distrutto dai Romani; nei *VOI* si legge: «Pos aquest temple fom bastit / per Salamon e establīt» (versione I, vv. 518-519). Alla metà del X sec. a. C. iniziò la costruzione del Tempio (v. *IRe* 6,1) che terminò in sette anni (*IRe* 6,38): il dato è importante perché testimonia la grandezza di Salomone; Erode, infatti, impiegherà quarantasei anni per ingrandire il Secondo Tempio (*Giov* 2,19). La saggezza di Salomone è un dato incontrovertibile della cultura e della letteratura post-bibliche, costituendo di fatto un elemento proverbiale: il suo nome divenne sinonimo di sapienza, in particolare nel Medioevo, quando si pensava che a ogni generazione si attuasse una sorta di degenerazione. Secondo questa idea, Adamo era considerato l’uomo perfetto perché figlio diretto di Dio, mentre Salomone era l’uomo saggio perché la sua saggezza discendeva direttamente da Dio. Si legge nel *Libro dei Re* (I: 9,29) che Dio concesse a Salomone grande saggezza e intelligenza e una mente vasta come la sabbia sulla spiaggia del mare. Nell’ambito trobadorico cfr. ad esempio Peire Cardenal, *Alexandris fon le plus conquerens*: «e[·l] plus savis fon le reis Salamos» (*BdT* 461.14, v. 8, in VATTERONI 2013, p. 856). Le menzioni del nome sono numerose nei trovatori: all’elenco di CHAMBERS 1971, pp. 238-239, bisogna aggiungere Peire de Corbian, *Thezaur*: «E del rei Salomon que tan fo sapiens / anc hom a lui en terra no n’ac egalamenz» (in JEANROY – BERTONI 1911, vv. 153-154). Vatteroni ricorda anche la *cobla* anonima *Lo sen volgra de Salamo* (*BdT* 461.154) edita da KOLSEN 1917, p. 294 (ma leggibile anche in PETROSSI 2009, pp. 208-210). Per completezza si legga anche quanto riporta il *Lucidari*: «Als cals la saviza que ac Salomon sera como fuelha en comparation de la lur, car regardan en la fontana de la saviza de Dieu, e pouzeran d’aquella saviza divina esperital, enayssin que totas las causas passadas e presens e devenidoyras, perfiechament sabran» (in SILVAGGI 2010, p. 62).

2338-39: Segnalo la figura etimologica (anche tra i rimanti) con gioco di allitterazioni e duplicazioni di parole: *faRa RefaR / AdoRaR aquei si faRa*.

2343. *ses totz merit*: ‘senza alcun merito’, dunque ‘senza motivo’.

2350-2351. *l’altra sazo* individua l’altra era biblica, quella prima di Noè, scomparsa a causa del Diluvio universale. Il riferimento all’*esduluvi* come termine di paragone per le tribolazioni inflitte dall’Anticristo manca nelle fonti più prossime del nostro poema, ossia l’*Elucidarium* e il *Libellus de Anticristo* di Adso Dervensis: per maggiori approfondimenti rinvio al commento introduttivo a **31**.

2355-2358. Secondo l’interpretazione tradizionale il regno dell’Anticristo durerà un lasso di tempo di *tres ans e demiegz*, dopo il quale Dio accorcerà il numero dei giorni per fare in modo che qualcuno dei suoi fedeli si salvi: cfr. *Mt* 24,21-22: «erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo neque fiet. Et nisi breviate fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; sed propter electos breviabuntur dies illi».

2363-2374. Il passo sintetizza la storia di Enoch e di Elia, assunti nel Paradiso terrestre per volere divino (il racconto è rievocato nello stesso *Evangelium Nicodemi* e perciò tradotto in *Sens e razos* all’altezza dei vv. 1507-1514: per i

quali cfr. il commento a <18> EN 16) e poi, all'avvicinarsi degli ultimi giorni, inviati da Cristo sulla terra in qualità di *prophetas* per contrastare l'Anticristo. Questi però li ucciderà. L'apparizione di Enoch ed Elia rappresenta un momento chiave nella storia tirannica dell'Anticristo: «Prophets of the true Christ, they will challenge Antichrist and reconvert to Christianity all those earlier deceived by him» (EMMERSON 1981, p. 96); e il loro ministero costituisce uno degli elementi più popolari della leggenda medievale: «The popularity of the Enoch and Elias legend and its significance to the medieval expectations of Antichrist are evident throughout much literature» (IBID., p. 99). Per una discussione dettagliata sull'argomento rinvio alla sintesi di EMMERSON 1981, pp. 95-101. È interessante che l'Anticristo venga appellato *fals e trachor*, come gli ebrei dell'*Evangelium Nicodemi*: l'immedesimazione *juzieu/Antecrist* è automatica e maggiormente enfatizzata.

2375-2398. Al v. 2375, la proposizione temporale *Enans ayso j pauc de temps* anticipa uno dei 'segni' prefiguranti l'avvento dell'Anticristo, la famosa leggenda dell'Ultimo Imperatore. La storia è già scritta e diffusa, e il nostro anonimo traduttore si limita a riportarla senza però esplicitare in modo chiaro la fonte: per le ipotesi rinvio al commento introduttivo a <1>. Cfr. anche EMMERSON 1981, p. 89; e FLORI 2010, pp. 85-88 e 107-110.

2380. *enclinar*: il verbo *enclinar* è qui usato transitivamente e vale 'soggiogare, sottomettere', nel senso che tutto il mondo si 'inchierà' di fronte a lui.

2382. Il verbo *renhar*, molto spesso utilizzato col significato generico di 'vivere', può in questo caso essere tradotto come 'regnare', giacché si dà il caso che il personaggio implicato sia un re.

2390. *Montz Oliveti*: il toponimo compare qui per la prima volta nonostante vi si alluda nel dettato di *Sens e razos* già al v. 1131 (cfr. nota).

2399-2400. La diegesi del racconto torna nuovamente al futuro profetico riguardante il regno dell'Anticristo: il collegamento con i versi che precedono la leggenda dell'Ultimo Imperatore (vv. 2375-2398) è mediato dal vago riferimento agli anni di tirannia dell'Anticristo, *Cantz... aura aytan renhatz*, ossia i *tres ans e demiegz* di cui al v. 2355.

2401. *el puegz*: il 'poggio' è quello da cui si elevò Gesù quaranta giorni dopo la sua Resurrezione, quello stesso *Montz Oliveti* rievocato poco prima (al v. 2390) come luogo in cui l'ultimo *reys frances* depositerà i simboli del proprio potere. Come emerge dai versi successivi, in pieno stile parodico l'Anticristo cercherà di ricalcare le orme di Gesù facendo credere ai discepoli di voler salire in cielo, ma la sua impresa blasfema verrà sventata da San Michele che giungerà per ucciderlo.

2406. *dons San Miquel*: l'Arcangelo viene inviato da Cristo per uccidere l'Anticristo; esso agirà per mezzo di un 'fulmine', che, come il 'tuono', rappresenta un elemento divino, luminoso. L'antieroe (seppure qui viene chiamato *diable*) muore, palesando la propria natura umana e non del tutto diabolica o sovranaturale. Per il ruolo di Michele come «soffio della bocca di Cristo» (*II Tess* 2,8) cfr. EMMERSON 1981, p. 103.

2414. *Percieu*: sulla legittimità della lezione di **P**, paritaria a quella di **L** (*Philistieu*), rimando alla nota filologica relativa. Accanto a *Juzieu* e *Sarrazi*, 'ebrei' e 'musulmani', anche i 'persiani' si battezzarono e *tornaran ad .j^a. ley* (v. 2417). Il dato mi sembra interessante perché come i Saraceni rievocati dall'Anonimo di *Sens e razos* rappresentano nel XIII secolo una minaccia

tangibile per la *Christianitas* – e dunque si auspica una loro conversione –, allo stesso modo il riferimento ai Persiani, o meglio (per metonimia) a una delle ‘religioni persiane’, al Manicheismo, notoriamente caratterizzato dall’estremo dualismo proprio della cultura persiana, potrebbe celare in una spinta attualizzante del testo una velata critica all’eresie dualistiche (il catarismo in particolare) ancora esistenti, seppur *submersae*, nel contesto linguadociano in cui verosimilmente opera l’autore del nostro poema.

2419-2426. Sono versi di transizione per la sezione sui Quindici Segni: si fa riferimento a quindici giornate che anticipano il Secondo Avvento. L’*Elucidarium* (v. *supra*, Introduzione a <31>) parla invece di 40 giorni destinati agli uomini per redimersi prima del Giudizio Universale: «D. Quid postea erit? – M. Relinquentur quadraginta dies his qui ejus errore vel fallacia lapsi sunt, ut poenitere possint; post haec qua die judicium fiet, omnis homo ignorat». A livello testuale sembra esserci una lacuna: Suchier congetture due versi: «diran que mays volran morir / que tan cruzel turmen sufrir»; in questa sede provo a interpretare il testo senza aggiungere nessuna integrazione. — Al v. 2426 l’Anonimo ricorre al tipico procedimento accumulativo con giustapposizione asindetica; in più, si segnala l’allitterazione della dentale e del nesso *muta cum liquida* (pl-).

<32> I Quindici Segni del Giudizio

Come si accennava nel *Commento* alla sezione sull’Anticristo (vedi *supra* <31>), i vv. 2419-2425 di *Sens e razos d’una escriptura* costituiscono un tramite per la porzione finale del poema, quella consacrata ai ‘Quindici Segni del Giudizio’. A f. 122d19-20 di **P** quest’ultima sezione è introdotta da una rubrica che legge «Aysso desus es lapassion de Ihesu Cristz | Et aysso son lo .xv. signes que ueno» e che, teoricamente, lascerebbe pensare all’inizio di una nuova opera (si veda, ad es., la scansione dei testi in **P** proposta da GIANNINI – GASPERONI 2006, p. 69). In realtà una serie di indizi inducono a ritenere la storia delle quindici giornate prima del Giudizio parte integrante del poema occitano, e dello stesso avviso sono SUCHIER 1883 e IZQUIERDO 1997. Innanzitutto se **P** attua tale partizione, lo stesso non vale per **L**, dove il passaggio dal racconto sull’Anticristo ai ‘Quindici Segni’ avviene senza soluzione di continuità; in secondo luogo, come si diceva nel *Commento* a <31>, proprio i vv. 2419-2425 (la cui presenza, altrimenti, non si spiegherebbe del tutto) istituiscono un filo diretto con la sezione successiva; secondo la prassi scrittoria di **P**, poi, ogni testo termina con la formula conclusiva «AMEN», parola che compare solamente alla fine della sezione sui Quindici Segni, dopo il v. 2794; sempre in conclusione dell’ultima porzione testuale di *Sens e razos d’una escriptura*, precisamente ai vv. 2791-2793, l’Anonimo afferma di aver concluso il proprio *bastimen*: si chiude il cerchio apertosi all’inizio del nostro poema, ai vv. 6-14 e ai vv. 27-34, che sintetizzano in poche battute gli argomenti dell’opera (cfr. in particolare il v. 34: «ni co venra al jutzgamen»; in generale rimando al commento a <1> **Prologo**); infine, da un punto di vista logico-argomentativo non bisogna dimenticare lo stretto rapporto tra la leggenda dell’Anticristo e il racconto sui Segni del Giudizio nel contesto della letteratura escatologica e apocalittica dei secoli XII e XIII a cui appartiene *Sens e razos*.

Secondo l'escatologia medievale i Quindici Segni rappresentano quei portenti naturali altamente distruttivi che nel corso di quindici giorni spazzeranno il mondo e prepareranno l'arrivo del Giorno del Giudizio. Il tema ha origine nella visione apocalittica contenuta nell'apocrifo *Quarto libro di Esdra* (o *Apocalisse di Esdra*) e ha conosciuto, nel corso del Medioevo, un'ampia e longeva fama grazie alle numerose versioni letterarie composte in varie lingue. La più nota è quella trascritta di seguito al *Jeu d'Adam*, databile al XII secolo e tramandata in venticinque manoscritti (cfr. BARILLARI 2010, p. 39). Il *Quarto di Esdra* (secondo la dicitura post-tridentina) è considerato uno dei più importanti apocrifi dell'Antico Testamento. Il libro venne usato dai Padri e dalla Liturgia: ad es. la preghiera *Requiem aeternam* è tratta dal cap. II, versetti 33-48. San Girolamo lo inserì in appendice alla *Vulgata* nonostante papa Damaso ne ribadisse più volte il carattere apocrifo. L'*Apocalisse di Esdra* affronta il problema del male (cap. I-III) e descrive anche sette rivelazioni fatte dall'Arcangelo Uriele ad Esdra, riguardanti il Messia e il Giudizio finale (cap. III-XIV): per il testo latino dell'apocrifo di Esdra, cfr. KLIJN 1983; per approfondimenti rimando a SACCHI 1990 e 2011. In virtù del suo inserimento nella *Vulgata*, l'idea dei 'Quindici segni' fu attribuita a san Girolamo e recepita dallo (Pseudo)-Beda, da Agostino, Pietro Comestore, Tommaso d'Aquino, fino alla popolarizzazione nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varagine; fu illustrata e presentata in affreschi e dipinti nel XIV e XV secolo e infine collegata con la comparsa dell'Anticristo e diffusa in un taccuino con testi e raffigurazioni: cfr. SCHENK 2010, p. 46, n. 70 (con bibliografia relativa). In effetti, il tema dei quindici segni ebbe una fortuna sterminata nel medioevo, sia nel contesto mediolatino sia in quello delle diverse letterature volgari. Tra gli studi sull'argomento, ancora non del tutto organizzati, tuttora indispensabili sono NÖLLE 1876; HEIST 1952 e KURSAWA 1976; sul versante italiano rimando alla bibliografia citata da DIVIZIA 2005, p. 47, n. 1. Proprio la *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine fu una delle opere che più ha contribuito alla diffusione del tema (cfr. edizione MAGGIONI [G.P.] 1998): per il brano sui Segni, riportato nel capitolo sull'Avvento (*De adventu domini*), l'autore attinge alla *Historia scholastica* di Pietro Comestore (che costituisce in parte la fonte di *Sens e razos*), integrandola con l'opuscolo di Pier Damiani, *De novissimis et Antichristo* (in *PL*, 145:840a-842a).

Il dato più interessante che emerge dalla lettura ravvicinata di **P** ed **L** è la differenza sostanziale nella descrizione di questi avvenimenti. Seguendo **P** (il manoscritto base della presente edizione), subito dopo la rubrica demarcativa si viene introdotti in una sorta di nuovo prologo in cui viene identificato San Girolamo come fonte della storia («si col'escrig San Jeronimes», v. 2431) e dove l'autore-traduttore cerca di catalizzare nuovamente l'attenzione dei lettori per traghettarli nella meravigliosa rappresentazione delle calamità che precederanno la fine del mondo. A rafforzare la testimonianza di Girolamo vengono chiamati in causa alcuni dei principali scrittori del genere 'apocalittico' (cfr. vv. 2443-2448), come Geremia, Zorobabele, Isaia, Ezechiele, Daniele, Natan, Amos e Mosè, che influenzeranno in diverso modo il testo giovanneo dell'*Apocalisse*: si veda, in particolare, *Is* 24, 1.20-23; *Dan* 8,15-17 e *Dan* 12,1-2. I vv. 2449-2476, quindi, concludono la sezione proemiale anticipando alcuni particolari che verranno illustrati nel corpo vero e proprio del racconto, come la pioggia di sangue che

invaderà la terra o il grido di dolore dei bimbi mai nati. Se è vero che Girolamo costituisce il modello putativo per l'Anonimo di *Sens e razos*, è altrettanto indiscutibile l'influenza esercitata dal componimento dei *Quinze signes du jugement dernier* che segue il dramma religioso anglo-normanno *Jeu d'Adam*, o *Mystère d'Adam* (per l'edizione, cfr. AEBISCHER 1963). Nonostante sia oggi condivisa l'idea dell'indipendenza tra il *Jeu* propriamente detto e il *dit* di 362 versi in cui sono evocati i segni che precederanno la fine del mondo (v. JODOGNE 1965, p. 23; NOOMEN 1968; POIRON 1981, p. 291; e BARILLARI 2010, pp. 38-41), il saldo e reiterato legame codicologico tra i due testi e il parallelo successo del dramma, hanno determinato la consequenziale diffusione del motivo dei Quindici Segni, per il quale rimando alla sempre attuale riflessione di EBEL 1968, pp. 194-196.

Il poema dei *Quinze Signes* fa parte di un grande filone apocalittico che rientra all'interno di un tipo di letteratura, per così dire, universale, e la sua traduzione «n'est donc qu'une réalisation parmi d'autres de cette mise en scène du compte à rebours précédant la fin du monde» (RUBIO REAL – TRACHSLER 2007, p. 2; su questo soggetto cfr. la monumentale *EA*). In particolare, traendo spunto dall'apocalittica veterotestamentaria e neotestamentaria, la tradizione sui 'segni' si inserisce in un processo di sistematizzazione e regolamentazione degli avvenimenti che accompagnano e precedono il Giudizio (vedi MCGINN 1998, pp. 381-382). Ma, *iuxta* RUBIO REAL – TRACHSLER 2007, «même au sein de cette seule tradition des *quindecim signa*, les différentes réalisations sont nombreuses: la nature des signes et l'ordre dans lequel ils se manifestent sont sujets à des fluctuations parfois considérables, si bien qu'il est délicat de se prononcer sur le point de départ du thème et d'en retracer la filiation entre les différentes versions» (p. 3). Un dato certo è costituito dal fatto che l'*exploit* del motivo dei quindici segni tra XII e XIII secolo è legato al suo inserimento in opere di ampio respiro e diffusione come l'*Historia scholastica*, l'*Elucidarium* e la *Legenda aurea*: «c'est sur cette tradition latine luxuriante que se greffent donc, au XII^e siècle, les versions romanes, notamment françaises, occitanes, italiennes et espagnoles» (RUBIO REAL – TRACHSLER 2007, p. 5).

Eppure l'*Elucidarium* non parla in modo esplicito dei 'Segni del Giudizio', limitandosi a far riferimento ai quaranta giorni concessi da Dio agli uomini per pentirsi: «Relinquentur quadraginta dies his qui ejus errore vel fallacia lapsi sunt, ut poenitere possint; post haec que die iudicium fiet, omnis homo ignorat». Poi, nel capitolo su *De iudicio ejusque circumstantiis* si parla di «tempestate ignis et frigoris mixtim undique furente» che accompagnano il Secondo Avvento (sulla base di *Psal.* 49,3: «Ignis ante ipsum praecedet, et in circuitu ejus tempestas valida»); mentre nel cap. 15 (*De subsecuturis universale iudicium, et mundi conflagratione; ac de reformatione*) si legge:

D. Quid postea de mundo erit? – M. Conflagrabitur. Sicut enim olim aque diluvii mundo praevaluit, et super montes omnes cubitis quindecim excrevit, ita tunc ignis praevalens super omnes montes quindecim cubitis altius ardebit.

D. Interibit peintus mundus? – M. Rerum mutabilitas, et poenae peccati, scilicet, frigus, aestus, grandines, turbines, fulgura, tonitrua et aliae incommoditates penitus interibunt: elementa vero purgata permanebunt, ut

dicitur: *Mutabis ea, et mutabuntur*. Sicut enim praesens figura nostrorum corporum transibit, et longe aliam huic incomparabilem habebit, ita praesens mundi figura penitus praeteribit, et longe alia incomparabilis gloriae forma erit, ut dicitur: *Faciet Dominus coelum novum et terram novam*. Denique coelum, sol, luna, stellae, aquae, quae nunc festinant cursu irretardabili, quasi cupientes in meliorem statum immutari, tunc fixa stabiliter manebunt, et quieta, et mirabili glorificatione immutata. Nam coelum gloriam solis induet: sol septempliciter plus quam nunc lucebit, ut dicitur: *Sol habebit lumen septem dierum*. Luna et stellae vestientur ineffabili splendore. Aqua, quae Christi corpus tingere meruit, et sanctos in baptisate lavit, omnem decorem crystalli transcendet. Terra, quae in gremio suo Domini corpus confovit, tota erit ut paradisus. Et quia Sanctorum sanguine est irrigata, odoriferis floribus, liliis, rosis, violis immarcessibiliter erit perpetuo decorata. Et haec est mutatio dexteræ excelsi, quia terra, quae erat maledicta, et spinis addicta, tunc in perpetuum a Domino erit benedicta, et labor et dolor non erit ultra (PL, 1168b-1168d).

A riprova della generale confusione tra i segni che accompagnano il Giudizio e quelli che, invece, dovrebbero anticiparlo.

Dalla lettura di *Sens e razos d'una escriptura* (secondo **P**) emerge il seguente quadro fenomenologico a proposito dei *signa*:

1	Il mare si ingrosserà e si innalzerà per 40 cubiti.
2	Il mare discenderà e sprofonderà negli abissi.
3	I pesci e gli abitanti del mare saranno molto turbati e grideranno.
4	Le acque marine bruceranno e moriranno i pesci e le bestie della terra.
5	Pioverà sangue e tutto si colorerà di rosso.
6	Crolleranno tutti gli edifici; ci sarà una guerra generale.
7	Gli uccelli, ovunque, condurranno una battaglia tra loro.
8	Ci sarà una tempesta che sconvolgerà la terra al punto da farla tremare e da far uscire i diavoli dalla profondità dell'inferno. I diavoli prenderanno parte alla guerra generale, ma poi torneranno negli abissi.
9	La terra diventerà tutta uguale, non distinguendosi neanche dal mare.
10	Usciranno dalla terra coloro che si sono nascosti e i morti si leveranno sui loro sepolcri.
11	I morti usciranno fuori e staranno sui propri corpi, in attesa della resurrezione finale.
12	Le stelle del cielo cadranno e perderanno la loro luce, la luna si colorerà di rosso e il sole si oscurerà.
13	Moriranno tutti.
14	Il cielo e la terra bruceranno. Tutto morirà.
15	Dio ricreerà più belli il cielo e la terra; tutto splenderà, non ci sarà più alcun dolore. Ci si prepara al Giudizio: i morti rescusciteranno e gli angeli raduneranno tutti a Giosafat.

L'ordine e il contenuto dei segni in **P** seguono il racconto contenuto nel capitolo CXLI della *Historia scholastica* di Pietro Comestore («De signis quindecim dierum ante iudicium»), ma l'Anonimo vi intercala quarantadue versi tratti dall'appendice al dramma anglo-normanno: «this amplification is both purposeful and skilful, for it manages to expand and enhance the descriptions of the signs without destroying the coherence of the text» (IZQUIERDO 1997, p. 142). Nel testo dell'*Historia scholastica* raccolto nella *Patrologia latina* si legge:

Hieronymus autem in annalibus Hebraeorum invenit signa quindecim dierum ante diem iudicii, sed utrum continui futuri sint dies illi, an interpolatim, non expressit. Prima die eriget se mare quadraginta cubitis super altitudinem montium stans in loco suo quasi murus. Secunda tantum descendet, ut vix posset videri. Tertia marinae belluae apparentes super mare, dabunt rugitus usque ad coelum; quarta ardebit mare, et aquae; quinta herbae et arbores dabunt rorem sanguineum; sexta ruent aedificia; septima petrae ad invicem collidentur; octava fiet generalis terrae motus; nona aequabitur terra; decima exhibunt homines de cavernis, et ibunt velut amentes, nec poterunt mutuo loqui; undecima surgent ossa mortuorum, et stabunt super sepulcra; duodecima cadent stellae; tredecima morientur viventes, ut cum mortuis resurgant; quartadecima ardebit coelum, et terra; quintadecima fiet coelum novum, et terra nova, et resurgent omnes. Et addidit Jesus: «Sicut fulgur exit ab oriente et paret usque in occidentem, sic erit adventus Filii hominis» subitus scilicet, et coruscus, et tunc apparebit signum Filii hominis in coelo, id est in aere, supra locum unde ascendit, et ante eum erunt instrumenta mortis suae, quasi vexilla triumphi, crux, clavi, lancea, et in carne ejus videbuntur cicatrices, ut videant in quem pupugerunt, et in valle Josaphat iudicabitur omnis homo, angelis congregantibus eos. (PL, 198:1611-12)

Il parallelismo con il dettato di *Sens e razos* è più che evidente. L'originalità dell'Anonimo consiste, piuttosto, nella resa ben più articolata e stilisticamente sostenuta del semplice quadro, al limite dell'elencazione, illustrato dall'*Historia scholastica*.

Nella versione occitana della *Doctrina Pueril* di Llull, per tornare a un testo già citato in <31>, dopo il capitolo consacrato all'*Autrecrist*, trova spazio il resoconto sulle 'Sette età del mondo'; ma il testo ne illustra anche un'ottava che «sera apres la fin del mon». Secondo il dettato della *Doctrina*, prima che giunga l'ultima età, Dio invierà i 'Quindici Segni':

Enans que sia aquisz etatz trametra Dieus los XV jorns on seran fait li senhal que signifiaran la fin del mon, car li mars se levara XL cobdes sobre tota la terra, et non s'estendra, et li mars tornara en son istament. Et li peisson cridarán sobre la mar et las bestias et li aucel sobre terra s'aiostaran et cridarán. Fuecs cremara la mar et ploraran li home; suzors de sanc chairan en la terra; et chairan li chastel et las torres et tug li edificament; las peiras fendran et conbatran se. Terratremols sera et nuls homs non poira sostenir en pes, et las terras fendran. Iran li home ploran per lo chams, et auran tal paor que parlar non poiran. Li sepulcre se hubreran et isseran li osse de foras; las estellas chairan del cel et volaran per l'aer. E tan gran seran, fils, li senhall et tan de pavor faran a home, que adoncs sera, fils, manifestat mot fortment con es gran le poders de nostre senhor Dieu. (MARINONI 1997, p. 253)

Dal confronto tra la *Doctrina* e l'estratto della *Historia scholastica* si ravvisano numerosi elementi comuni, nonostante la scansione proposta da Llull non proceda secondo un ordine numerico ben definito e ben scandito. Il dato significativo è costituito dal fatto che sia *Sens e razos* sia la *Doctrina pueril* sembrano far capo a una tradizione condivisa, forse diffusa entro il medesimo ambiente culturale. D'altronde, l'opera lulliana viene genericamente attribuita a un arco di tempo che si estende dal 1275 al 1282, ed è altrettanto probabile che la *Doctrina* fosse stata redatta a Montpellier, dove Ramon Llull soggiornò in varie occasioni (cfr. BONNER 1977, pp. 35-58; ASPERTI 1985, pp. 50- 103; BONNER 1986, pp. 81-92; AURELL I CARDONA 1987, pp. 9-41; LLINARÈS 1987, pp. 17-32; BONNER – BADIA 1988, pp. 185-188; BADIA 1989, pp. 274-289). L'orizzonte cronotopico entro cui si inserisce la produzione dei due testi è dunque, praticamente, lo stesso.

Con il v. 2720 si conclude la descrizione dell'ultimo segno. La porzione testuale ai vv. 2721-2734 anticipa – secondo una prassi di rimandi stilisticamente propria di *Sens e razos d'una escriptura* – il momento vero e proprio del Giudizio Ultimo (vedi *Commento* a <33>). L'Anonimo ricorda che nessuno è in grado di sapere e di stabilire il momento esatto del Secondo Avvento di Cristo, e sottolinea che quando ciò avverrà, Cristo scenderà dal cielo e gli angeli porteranno con loro la croce e i chiodi a testimonianza del sacrificio di Gesù e ad amaro ricordo dei Giudei miscredenti. Il tono antiggiudaico è sempre particolarmente vivo nel corso del *récit* e permette di accomunare *in unitate* quest'ultima sezione con quelle precedenti (*Acta Pilati, Descensus Christi ad inferos, Anticristo*).

*

2427-2432. In una sorta di nuovo prologo, l'Aninimo invita i lettori ad ascoltare la storia dei Quindici Segni del Giudizio attribuita a San Girolamo (cfr. *supra*, *Commento* a <32>). In linea con l'atteggiamento retorico dei poemi medievali, la veridicità di quanto si sta per raccontare viene suffragata dall'*auctoritas* dei *libris de antiquitatz*. Si veda, ad esempio, *Diätetik*, vv. 1-5: «Qui vol auzir un bon tractat, / qui iei novelament trobat, / c'ai traig dels libres ancians / que Ypocras e Galian / escriuseron per rason fina» (in SUCHIER 1883, p. 201). Nel Medioevo l'*auctoritas* è innanzitutto quella delle Sacre Scritture; oltre a quella della Bibbia, c'era l'*auctoritas* della tradizione interpretativa ecclesiastica: a proposito della Sacra Scrittura, Sant'Agostino parla di *eminentissima auctoritas*, mentre per l'ermeneutica della Chiesa di *Ecclesiae auctoritas*. In quest'ultima rientrano naturalmente gli scritti dei Padri della Chiesa (es. Ambrogio, Girolamo, Agostino, Gregorio Magno, ecc.). Per una lettura critica, si veda CURTIUS 1948, pp. 344-367.

2438. L'espressione *aver entencio vas* significa 'rivolgere l'interesse verso'. *Entencio* si riallaccia al sostantivo latino INTENTIO, termine scolastico da cui mutua il concetto medievale di 'intenzionalità', ossia l'"atto di tendere verso un oggetto", quindi l'atto intellettuale teso a comprendere l'oggetto, in questo caso Dio. Si veda SACCON 2000. Per i significati del sostantivo in antico occitano, cfr. LR, V:326.

2443-2448. I versi chiamano in causa alcuni dei profeti che animano la letteratura di stampo escatologico e che hanno influenzato l'*Apocalisse di Giovanni* – certo

per un gusto squisitamente letterario, ma anche per dare man forte all'idea di *auctoritas* sviluppata poco prima. L'allusione a Mosé deriva probabilmente dal fatto che egli venga considerato autore del *Libro dell'Esodo*. Il ms. **L** aggiunge anche Salomone e il re Davide, ai quali, invece, vengono attribuiti alcuni libri dei *Salmi*.

2453. *las maravilhas*: sono i segni meravigliosi inviati da Dio e che anticipano il Giorno del Giudizio. Sul meraviglioso di *Sens e razos*, cfr. COLLURA 2014a.

2455. *endregz son cor*: traduco come 'rivolga il suo animo', 'indirizzi la sua volontà'. Qui *cor* assume una sfumatura semantica molto vicina a *entencio* del v. 2438 (vedi nota; come nella locuzione *aver cor a*, «Lust haben zu»: cfr. *SW*, s.v. *cor*, n. 5), tanto che l'espressione nel suo compelsso può essere paragonata alla locuzione del verso suddetto.

2462-2464. I versi anticipano il quinto segno (vv. 2547-2555) tanto da far pensare a una sorta di duplicazione all'interno del poema. Probabilmente l'allusione alla 'pioggia di sangue' è avvertita come tipica e proverbiale, e quindi viene posta a esergo del *récit* vero e proprio sui *quindecim signa*.

2476. *sermo*: assume il significato di 'discorso, racconto', e non a caso compare in dittologia rimica con *razo*, 'discorso, argomento' in senso tecnico-poetico (*causa dicendi*).

2477-2494. *Lo premier jorn*: il primo segno è costituito dal mare il tempesta che si leverà fino al cielo (vedi *Commento* a <32>). In **L** non esiste uno spazio consacrato alla descrizione di questa prima giornata ma sembra, piuttosto, che venga fatta confusione tra la porzione generale e introduttiva dei *signa* (quella che in **P** corrisponde all'edizione dei vv. 2459-2474) e il 'primo giorno' vero e proprio. È possibile che sia intervenuta una lacuna che ha determinato la caduta dell'intero primo segno. Nel codice londinese si legge: «[A]r escotatz de la propria iornada / que tant deu esser readoptada. / Del cel venra pluia sanglenta, / no·us cuiez qu'ieu vos en menta, / tota la terra n'er colrada, / molt i aura aspra rosada. / Li enfant qui nat no seran / de dins los ventres cridaran / ab claras vos tot autament / merce Dieus Paire omnipotent: / "Nos no volem ia Seynher naisser, / que miels nos sera niens esser / que nasquessem ad aquest iorn / que tota ren sopra dolor." / Li enfant cridaran tuit enaissi / que tuit diran Ihesu merci» (cfr. anche SUCHIER 1883, pp. 157-158).

2495-2512. I versi enucleano il contenuto prodigioso del 'secondo giorno': secondo **P**, il mare che prima si era innalzato impetuoso adesso rifugge verso il basso come se volesse nascondersi nelle viscere della terra. In **L** il segno non viene descritto del tutto a causa di un guasto meccanico nel codice dovuto alla caduta di alcuni *folia*: dai versi supersiti si deduce che il secondo segno di **L** doveva corrispondere al dodicesimo di **P** (cfr. *ivi*, vv. 2667-2670). Si legge, infatti: «Lo primier iorns er totz aitals / mais lo segon sera plus mals, / car del cel cairan las estelas, / so er dels signes maravilas, / e correran si tost per terra / coma [...]» (cfr. anche SUCHIER 1883, p. 158).

2513-2528. Cfr. *Historia scholastica*, «Tertia marinae belluae apparentes super mare, dabunt rugitus usque ad coelum». In **L** manca per guasto meccanico del codice.

2529-2546. Il quarto giorno corrisponde alla laconica frase dell'*Historia scholastica*, «quarta ardebit mare, et aquae», rispetto alla quale sono aggiunti una

serie di particolari, come la morte dei pesci e delle altre creature terrestri. Come il precedente, in **L** manca il ‘quarto segno’ per la caduta di alcuni *folia* tra 28v e 29r. 2547-2555. *Al sinque jorn*: la fenomenologia del quinto segno consiste in una pioggia di sangue che colorerà la terra e creerà un gran pantano. In **L** si legge che le bestie leveranno i capi al cielo per chiedere pietà a Dio e poi si scontreranno duramente; per l’angoscia e la paura che proveranno, esse si gettano in profondi burroni. Non si trova una esatta corrispondenza con il dettato di **P**; genericamente si può dire che vi è qualcosa in comune con il terzo segno: cfr. in particolare i vv. 2513-2528 (ove è enfatizzato il turbamento in relazione all’imminente avvento del Giudizio). Nel codice londinese leggiamo: « Lo .v. signes er plus irables / e sobre totz sera plus aspres. / Car trastotas las mudas bestas / ves lo cel levaran lors testas, / a Dieu volran merce cridar / mais ellas non poiran parlar. / Trastotas gitaran gran bram / car no feniron des avan / et eflar s’an veraiement / l’una ves l’altra durament. / Vas los grans fossatz correran, / per gran paor se i gitaran, / mot cridar angoissamen / cada una segon son sen. / Per la subeirana paor / que quex aura del iutgador, / cel iorn er perduda alegransa, / totz lo mon sera en doptansa» (cfr. anche SUCHIER 1883, p. 158). È interessante il fatto che a partire dal quinto avvenimento (ma forse succedeva anche nel terzo e/o nel quarto, e non possiamo stabilirlo per via della lacuna meccanica) **L** parli di *signes* e non di *jorns*.

2565-2582. *Al seysen jorn*: è il giorno in cui ogni edificio cadrà e rovinerà, poveri e ricchi saranno uguali e la pace lascerà posto a una guerra generale. Il segno relazionato in **L** mescola elementi appartenenti al sesto *jorn* di **P** (come la guerra e il crollo di torri e palazzi) con particolari afferenti all’ottavo e al nono segno di **P** (v. *infra*), rispettivamente un’idea di terremoto e l’uguaglianza delle terre emerse. Nel manoscritto londinese si legge: «Lo .vi. signes er aitals: / que tuig li pueg venran en vals, / en contra creisseran las vals, / que las terras seran engals. / Ad aicelh iorn que ieu vos dic, / senhors, per fe vos o plevic, / seran las patz mudada en guerra / e tan fort crotlara la terra, / non a sotz el ta ferma tor / que non caia ad aquel iorn. / Adoncs cairan trastuig li albre / e li palaitz que son de marbre» (vedi anche SUCHIER 1883, p. 159).

2575. Segnalo l’uso sostantivato dell’aggettivo *mezeri(n)*: ‘miserabile, sventurato’: cfr. *LR*, IV:241, dove vengono riportati alcuni versi tratti dalla porzione sui ‘Quindici Segni’ di *Sens e razos*. Il termine ricorre anche ai vv. 2757 e 2775.

2583-2602. Nel settimo giorno tutti gli uccelli cominceranno a combattere tra loro molto duramente. In **L** si ravvisa, pur nelle novità introdotte, una certa corrispondenza con l’ottavo segno di **P**: ne danno prova gli alberi sradicati che si capovolgono e che si agitano al punto da far tremare la terra. Ecco il testo secondo il codice Harley 7403: « Lo .vij. signes <es> mot mals, / davant aquest non er mals tals. / Li albre que casut seran / encontra mont se levaran, / vais cel tornaran la razitz / e vais terra totas las scimas. / Tant si crotlaran per adir / tota terra faran fremir; / li gros per mieg se partiran / que ia fulhas no i remandran. / Que devendran nostras maisos / ni nostras habitacios! / Totas las convenra a falir, / pres sera lo iorn del morir. / Adoncs convenra tota gent / morir a meravelhos turment» (v. anche SUCHIER 1883, p.159).

2603-2636. *Al ochen jorn* ci sarà una grande tempesta e i quattro venti spazzeranno la terra al punto da creare un vero e proprio terremoto. Nel codice di

Londra si legge, invece, che il mare ferocemente vorrà trasbordare i propri limiti naturali e i pesci vorranno scappare; poi tornerà indietro: «Lo .viiij. signes er mot doptos / sobre aquestz totz angoissos. / La mars de taual issira, / volra fugir mais non poira, / molt s'en issira ferament, / per tot ira cominalment. / Si cel no ment que nos o dis, / Moyses qui nos o escris, / encontra cel ira la mar / per forsa lai volra puair. / Li peisson que dedins so enclaus, / don nos avem avut gran laus, / dedins terra faran lur via, / que cudaran que Dies no·ls veia. / Pueis tornara la mar areire / coma causa que tant es fera / e tornar e sos ribages, / e las gens en lor estragues». La corrispondenza con il primo segno di **P** è netta.

2637-2644. Il nono giorno è segnato dalla parità di tutte le terre e dello stesso mare. In **L** il dettato è originale: in un processo di antropomorfizzazione delle cose create, i fiumi parleranno e invocheranno la mercé di Dio: «Lo .ix. signes er despers / ad aquest signes molt divers. / Car trastuig li flum parlaran / e votz d'omes trastuig auran, / e diran tuig al creator: / “Seynher, merce, per ta dousor! / Dieus qui est perdurabetat / e nos dones mutabetat, / per ta merce nos deinhes faire. / Molt avem or fleble repaire!» (cfr. anche SUCHIER 1883, p. 160).

2645-2654. In **P** il decimo giorno è caratterizzato dall'uscita allo scoperto di quanti si erano precedentemente nascosti, mentre i morti si leveranno nei propri sepolcri in attesa della resurrezione dei corpi. In **L**, invece, sulla base delle lezioni di san Gregorio, Girolamo e san Paolo, si afferma che la terra ruggirà con angoscia e che i diavoli usciranno fuori dall'inferno e timorosi invocheranno Dio. Non può non venire in mente l'ottavo giorno di **P** (vedi *supra*). Ecco il dettato testuale di **L**: «Lo .x. signes er aitant fers / non es nuls sans, sia tant clercs / el cel pres de Nostre Senhor / d'aquest signe non aias paor. / So nos aferma sanh Gregori / e·l nobles clercs Iheronimi. / Adoncs crotlara Cherubin / e tremolara Seraphin, / e del cel totas las vertutz, / sanh Peire sera sempre mutz: / ia un sol mot non sonaran / de la paor que ilh auran. / Car ilh venran lo cel partir / e si poiran la terra auzir / o rugir mot angoissement, / que cridara: “Vers Dieus, ia fent!” / Doncs auran cilh d'ifern clardat / et issiran mot esfridat, / tug issiran fors li diable, / sanh Paul o dis, non es doptable. / Ar escoutatz que els diran / de la paor que els auran: / “Seynher, vers Dieus, que noç fezist / el cel e pueis no<s> lo tolguist, / nos lo perderam per folia. / Per gran besonh merce ti crida / cela dolenta creatura; / que la angoissa del fol es dura, / que en ifern faire no sol. / Caitiva es mot, pueis ques dol. / Ret nos nostra albergaria! / Ieu no sai quals vertutz lai sia».

2655-2664. In continuità con il segno precedente, in **P** l'undicesimo giorno è segnalato dalla resurrezione dei morti nei corpi: tutti usciranno fuori dai propri sepolcri in attesa del Giudizio di Cristo. In **L**, di contro, si afferma che i corpi verranno lanciati fuori dalle fosse per l'imperversare dei venti, che spazzeranno la terra e creeranno scompiglio; quindi verrà l'arcobaleno come fiele e i diavoli verranno ricondotti violentemente negli abissi infernali (secondo una lezione affine all'ottavo segno di **P**). Nel codice Harley 7403 si legge: «Lo .xi. signes sera despars. / Li vent venran daus totas partz, / que la terra despessaran, / de son setilh la levaran. / Los novels mortz gitaran fors, / per l'aer gitaran los cors, / totz los faran ferir essembles. / Doncs dissendran del cel los signes / que nos apelam arc del cel, / cela hora semblara fel. / Dedins los vens s'en intraran / et en ifern bos menaran, / los diables botaran dens / on el sofriran los turmens / de caut, de freg, d'autras dolors, / de fam, de set, de grans ardors. / Pueis lor dira: “Lains estatz! / De sus en terra mais no vengatz! / Lo terme ve que vos auretz / plantat de gent en

vos destreg.» / Ar comensaran ilh a dire: / “A Dieus paire! Tu qui est sire, / d’aquela pena nos defen, / don ilh seran trastug dolen / qui seran parsonier en res / don lo diable poderos es» (cfr. anche SUCHIER 1883, pp. 161-162).

2665-2684: Durante il dodicesimo giorno il firmamento sarà sconvolto da grandi calamità: cadranno le stelle, la luna si colorerà di rosso e il sole si oscurerà. Seguendo il dettato di **L**, tutto finirà e gli angeli avranno una tale paura da gridare mercé a Dio: «Lo .xii. er d’altra maniera. / Non a creatura el mon si feira / cant d’aquest saub la veritat / non puesca aver lo cor irat / e non deiga emandar sa via, / servir al fil sancta Maria. / Car tug tornaran areire: / non n’i aura negun non quere / li un vas l’autre son cosselh. / Cascus dira: “Be-m meravelh / co nos o podem sostenir / que tota re vezem fenir!” / Li angel qui el cel seran / de gran paor se fremiran / e cridarán merce al rey / qui tota mesura a sei. / Pueis li angel paor auran, / li peccador, las, que faran?!».

2685-2692. Nel testo edito il tredicesimo giorno è caratterizzato dalla morte generale cui nessuno potrà sfuggire. In **L** si comincerà una battaglia globale in consonanza con quanto avveniva piuttosto il settimo giorno descritto in **P** (dove però erano gli ‘uccelli’ a combattere, mentre qui pare siano le ‘pietre’ – o i ‘pesci?’): «Li .xiii. signes er mot salvatges. / Car cel que sab los lengatges, / co fos Jafet lo filh Noe, / et Abraham lo filh Thare, / non poguesson la mitat dire / de la dolor ni del gran ire / que Nostre Seynher monstrara / can aquest signes avenra. / Car todas peiras del mon / e que per trastotz luoc eston, / o de sotz terra o de sus / entro que en abisme jus, / comensaran una batalha, / non cuidas pas que ieu vos en falha, e durara trastot .i. jorn: / cel signes er de gran paor. / E ferran se tan fermament / com fa fouzer cant el dessent; / e ferran se de gran aspresa / so sera signes d’estraneza. / D’aicest dis Job en son libre / que ja negus no n’er desliure. / Cel qui ad aquest jorn seran, / ja sai ni lai non gueriran» (si veda anche SUCHIER 1883, p. 163).

2693-2698. *Al catorzen dia*: il quattordicesimo giorno è segnato dalla distruzione totale a causa di un incendio che intaccherà ogni cosa. Segnalo al v. 2693 l’uso del latinismo *dia* che, per quanto venga usato piuttosto spesso nella complessità del nostro poema, limitatamente alla sezione sui Quindici Segni si trova solamente qui, mentre è generalmente attestato l’uso di *jorn*. Per l’immagine di similitudine dei vv. 2695-2696, cfr. i vv. 591-592 e il *Commento* a <7> **EN 5**. Nel manoscritto londinese, *Lo .xiiii.* sarà un giorno sconvolto da tempeste, fuoco e fulmini: «Lo .xiiii. sera mot mals / car tot lo mons er cominals. / Adoncs cairan las tempestas, / fuoc e fouzer, so sapiatz, / e tuig li ornament del cel, / so recomta Zorobabel, / e las nivols discendran tost. / D’aissi faran una gran ost, / dreg a la mar iran bruian / e faran tempesta menan, / tro en abis en discendran / e la mar tota cofundran» (cfr. SUCHIER 1883, pp. 163-164).

2699-2720. Il quindicesimo giorno descritto in **P** è sostanzialmente positivo. Esso sarà segnato da una nuova creazione: tutto verrà ricostituito meglio di prima; i morti resusciteranno al suono di un *corn* e verranno riuniti nella valle di Giosafat. L’ultimo segno, quindi, si fonde e si confonde con un primo accenno del momento del Giudizio, che verrà narrato subito dopo. In **L** la rappresentazione si avvicina, invece, al quattordicesimo giorno di **P**: il cielo e la terra arderanno trasformandosi in *niënt*, ma la descrizione si interrompe in tronco a causa di un guasto meccanico intervenuto nel codice. Ecco cosa si legge: «Del .xv. signes nos mentirai, / de la dolor caza que-l sai, / que Nostre Seynher monstrara / cant aquest

signes avenra. / Lo nom que aura disem vos: / so sera consumatios. / Que cel e terra tot ardra / et a niënt tot tornara. / La mar que tota ren acuelh / e las aigüas e tuit li flum / repairaran tuit a niënt, / si co fon al comensament. / Adoncs seran las vos auzias / e semblansa de simphonias, / que diran: “O vos peccador...”».

2711. *j. pongz en .j^a. hora*: cfr. v. 1683. L'espressione ha un significato affine a *sobdanamen* del v. precedente.

2715. La congiunzione *ni* possiede qui una chiara valenza avversativa. L'autore allude ai 'bimbi mai nati' (di cui ai vv. 2465 ss.) *ma* comunque concepiti e generati nei ventri delle madri.

«33» *Il Giudizio Universale e la Conclusione*

Il momento del Giudizio arriva come qualcosa di atteso: l'uso diretto, espressivo, della formula esortativa *Vet vos* sembra darne conferma. Il dato è interessante perché dimostra ancora una volta la legittimità di inserire a pieno titolo la porzione dei Quindi Segni e del *Jutzjamen* nell'edizione di *Sens e razos d'una escriptura*. Con l'approdo al Giudizio, inoltre, si chiude il cerchio narrativo introdotto nel *Prologo* del nostro poemetto occitano (v. *Commento* a «1» *Prologo*, e in particolare i vv. 33-34: «con tornet el cel veramen / no ci venra al Jutzgamen»). Così, una volta radunati nella valle di Giosafat, gli uomini conosceranno il proprio destino in funzione del comportamento che hanno tenuto in vita. I buoni, coloro che hanno rispettato i Comandamenti di Cristo e hanno perpetuato la lezione di misericordia impartita da Gesù, si guadagneranno il *regne celestial* e godranno di *gaugz perpetual*; i cattivi, che hanno osteggiato la parola e gli insegnamenti del Signore, non riceveranno alcuna pietà. In questo modo ognuno avrà la giusta ricompensa ineluttabile e perpetua (vv. 2777-2780): «Li bos iran em paradis / e-lls malvays iran en abis». Il Giudizio, di fatto, sancirà l'inizio dell'*Octava etatz* evocata nella *Doctrina pueril* di Ramon Llull: «Octava etatz sera apres la fin del mon et aquell«a» durara tos temps en l'autre segle, et en aquella serem ressucitat et jutgat. Et en aquella auran li benauratz gloria que non aura fin et malezet aura pena per tos tems» (MARINONI 1997, p. 253).

La descrizione dell'evento – come si diceva già anticipata a partire dal v. 2709 – segue un modello standard, seppur sintetizzato: al suono di un corno tutti i morti resusciteranno e con essi anche i bimbi mai nati; gli angeli raduneranno tutti quanti nella valle di Giosafat e porteranno con sè i chiodi della croce (a dirla con Comestore, gli «instrumenta mortis suae, quasi vexilla triumphii»); Cristo ricompenserà gli uomini, che verranno divisi in due file, una per il Paradiso l'altra per l'Inferno. Nulla di più scontato, se vogliamo. La dottrina del Giudizio finale fa riferimento a una celebre parabola di Gesù rievocata da *Mt* 25,31-46. Nel *NTL* si legge:

Mais co vendra lo Fil de Deu e la sua magestat e tuit li angel ab lui, ladonx seira sobre seti de la sua majestat. E seran a lui ajustadas todas las gentz, e departir los a entre lor aissi co-l pastre depart las ovelhas dels box. Et establira las ovelhas a las suas desttras, e-ls box a las senestras. Ladonx dira lo reis az aquels que seran a las desttras de lui: Vinez, benezecti del meu Paire, e posezetz lo regne que es a vos aparellatz de l'establiment del mon.

Quar eu famejei, e donetz a mi a manjar; e sedejei, e dones a mi a beure; osdes era, e receubetz me; nutz era, e cobritz me, malautes, e visitetz me, e fu en carcer, e venguetz a mi. Ladonx respondran li dreiturer, dizenz: Senher, e can te vim famejant, e que-t desem a manjar; o can te vim sedejant, e que t'abeuresem? O can te vim osde, e que t'alberguesem? O nut, e que-t cubrisem? O can te vim malaute et en carcer, e venguem a tu? E respondentz lo reis, dira ad els: Verament, dic a vos: Quan longament o feitz a la .i. d'aquestz meus menors fraires, a mi o feitz. Ladonx, dira az aquels que seran a las senestras de lui: Partetz vos de mi, maudig, el foc durable qui es aparelhatz al Diable e als angels de lui. Quar eu agui fam, e no-m donesz manjar; e set, e no-m donesz a beure. Osdes era, e no m'alberguesz; nutz, e no-m cubritz; malautes e en carcer, e no-m vizites. Ladonx aqueli respondran, dizenz: Senher, quan te vim nos famejant, o sedejant, o osde, o nut, o malaute, o en carcer, e no-t servim? Ladonx respondra ad els, dizenz: Verament, dic a vos, can longament no o fetz a la .i. d'aquestz menors, ni a mi no o fetz. Ladonx, aquesti iran en turment durable, e li dreiturer e vida durabla.

È evidente l'ascendenza esercitata sui vv. 2743-2780. La *Doctrina pueril* mostra uno spaccato ben più corposo (cfr. MARINONI 1997, pp. 117-118), ove non si ravvisano però elementi comuni con *Sens e razos* se non per una sorta di 'senso di base' assimilabile a una forma di percezione culturale condivisa: cfr. GUREVIČ 1990, pp. 153-175. Allo stesso modo, nell'*Elucidarium* si legge:

D. Qualiter veniet Dominus ad iudicium?---M. Sicut, cum imperator ingressurus est civitatem, corona ejus, et alia insignia praeferuntur, per quae adventus ejus cognoscitur; ita Christus in ea forma qua ascendit, cum ordinibus omnibus angelorum ad iudicium veniet angeli crucem ejus ferentes praeibunt; [...]

D. Erit iudicium in valle Josaphat?---M. Vallis Josaphat dicitur vallis iudicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est coelum. In valle ergo fit iudicium, id est in isto mundo, scilicet in aere, ubi iusti ad dexteram Christi, ut oves, statuuntur; impii autem, ut haedi, ad sinistram ponentur.

D. Quomodo ad dexteram vel sinistram?---M. Ad dexteram, scilicet, sursum in gloria; ad sinistram, deorsum in terra. Iusti enim geminis alis charitatis ad alta sublevabuntur [...]. Impii autem peccatis ut plumbum ad terrena, quibus toto corde inhaeserant, deorsum deprimentur. (Dal cap. XII, «De iudicio ejusque circumstantiis»);

e ancora, nel cap. XV, «De subsequituris universale iudicium, et mundi conflagratione; ac de reformatione»:

D. Quid sequitur?---M. Peracto iudicio, diabolus cum toto corpore suo, id est cum omnibus impiis, in carcerem, id est in stagnum ignis et sulphuris praecipitabitur: Christus vero cum sponsa sua, id est omnibus electis, cum triumphali gloria in civitatem Patris sui coelestem Hierusalem revertetur. (PL, 1168b-1168d)

L'autore-traduttore, per finire, sottolinea di aver completato il lavoro prefissatosi all'inizio e invoca l'*auctoritas* divina come garante del proprio operato: «Fagz ay

ueymay mom bastimen / que dissi al comessamen, / bon et entier, que a Dieu
plassa, / don prec Dieus que ver perdo-m fassa» (vv. 2791-2794).

*

2735-2736. Per la formula esortativa *Vet vos* rimando alla nota al v. 281. Qui evidenzio il ricorso reiterato a tale espressione come peculiare tic stilistico dell'autore di *Sens e razos*: essa ricorre (anche nella forma *ve-us*), oltre al citato v. 281, ai vv. 645, 797, 1033, 1067, 1621, 1979. Segnalo l'*enjambement* marcato dall'uso del genitivo apreposizionale *Jutzjamen / Cristz* (cfr. JENSEN 1994, p. 11 e RAPISARDA 2008, pp. 355-358).

2742. Il verso presenta una struttura perfettamente bifida creata a partire dall'esatta ripetizione dei primi elementi di ciascun stichio (*ho si er*) e dalla *variatio* dell'elemento finale: tale procedimento retorico, seppur attuato con scelte stilistiche differenti, è spesso associato in *Sens e razos* alla dicotomia bene-male: cfr. vv. 138 («si el es mals o si es bos»), 308 («del mal lo mal del be lo bo»), 568-569 («si de Dieu so, be estara, / si de mal so, aval iran»), 828 («l'uso fo fortz mals, l'autre fom bos»), 2199-2200 («L'us lo crezo e l'autre no, / li .j. so mal, l'autre son bo»), 2564 («del mal lo mal e del be bo»), 2780 («del mal lo mal, del be [lo] bo»).

2753-2754. Per il senso profondo della domanda, rinvio a *Mt 25,37-39*.

2762. L'espressione *far mal esgartz* può essere resa in italiano come 'rivolgere uno sguardo severo, di biasimo' (cfr. *SW*, III:226-227, s.v. *esgart*; *LR*, III:427), ma giacché il verbo *esgardar* significa anche 'considerare, osservare' (*SW*, III:223-224, n. 3: «beachten, bedenken»), è possibile che dietro l'espressione si celi il significato di 'fare una brutta considerazione', 'emettere un pessimo giudizio' – in relazione alle parole che Gesù Cristo pronuncerà nei confronti dei 'cattivi'.

2772. La locuzione *respondre a boca torta* è chiaramente proverbiale: *LR*, V:382, s.v. *torser*, la registra adducendo un esempio dalla *Passio de Maria*: «Cant ieu vos quis, [...] / Respondes mi a boca torta», tradotta come «Quand je vous interroge, [...] / vous me répondez à bouche tordue (par une grimace)».

2782. *tyeyra*: 'fila' (*SW*, VIII:99, s.v. *teira, tiera*: «Reihe, Reihengolge»; *TdF*, s.v. *tiéro, tièiro, teiro*: «file, rangée, cordée, suite, série»).

2784. *Paradis*: sull'idea di Paradiso nel contesto occitano-catalano, si veda il Cap. 100 della *Doctrina pueril* di Ramon Llull (cfr. MARINONI 1997, pp. 259-261).

2785. *Abis*: indica metaforicamente il toponimo infernale. Oltre agli esempi forniti da *LR*, II:14, si veda anche PCard, *Dels quatre caps que a la cros*: «ten l'us sus ves lo fermamen, / l'autre ves abis, selh de ios» (*BdT* 335.15, vv. 2-3); *Ap* 9,1 «clavis putei abyssi»; *Ps.* 134,6 «omnia quae voluit Dominus fecit in caelo et in terra in mari et in cunctis abyssis», quindi Tertulliano, *Herm.* 11 «in puteum abyssi relegatus», cit. da BLAISE 1966, § 318. Cfr. anche *DOM*, s.v. *abis*.

2791. *mom bastimen*: il bastimento cui si fa riferimento è la 'struttura' dell'opera che sta per concludersi. Si vedano i versi incipitari, su invito stesso del v. 2792, *que dissi al comessamen*. La metafora dell'edificio occupa un posto privilegiato nella letteratura religiosa, dottrinale o spirituale: «Nessuna figura è più utilizzata dai maestri medievali dell'allegoria, quanto quella della città, del castello, della casa, del tempio» (BATTLES 1949, p. 229); d'altronde si tratta di immagini bibliche, evangeliche e paoline, di cui i Padri avevano fatto grande uso: cfr. *I Cor*

3,9; Girolamo, *In Is.* (PL, XXIV, 61b-61c, 154-155, 205c, 230b); Agostino, *In ps.* 86 (CCL, 39, 1198-1207); Ignazio di Antiochia, *Eph.*, 9; a proposito del cantico nuovo sant'Agostino dice «ipsum cantare, aedificare est» (*In ps.* 95, n. 2 [CCL, 39, 1343]). Per una sintetica riflessione sull'argomento all'interno della riflessione retorica medievale, si veda LUBAC 2006, pp. 64-65.

APPENDICE

I. L'edizione diplomatica del ms. Harley 7403 (L)

Negli ultimi decenni l'interesse per l'individualità materiale e ideologica dei manoscritti medievali è tornato al centro dell'attenzione, interprete di nuove *perspectives* di ricerca che riaffermino la centralità del *codex* come vero e proprio modello culturale e non solo semplice relatore di testi⁴⁶³. I presupposti si trovavano già in un contributo di AVALLE: così come vengono proposte edizioni critiche di singoli autori o di singole opere, allo stesso modo è importante riconoscere la «verità delle singole antologie», in omaggio al principio di quella che AVALLE definisce come “doppia verità”: «la verità dei protagonisti [e aggiungerei dei testi] [...] e la verità dei testimoni»⁴⁶⁴. Le due ‘verità’ non sono in contrapposizione tra loro; esse risultano collegate da un rapporto di mutua implicazione: «une dialectique constante s’instaure, car la publication des chansonniers serait stérile si elle ne menait pas à des éditions critiques et celles-ci manqueraient d’une base fiable sans un contrôle direct de tous les matériaux manuscrits»⁴⁶⁵.

In realtà, i presupposti metodologici che hanno interessato la *renovatio studii* sui trovatori e sui Canzonieri, sono del tutto applicabili a qualsiasi *codex*. In particolare, sono convinto del fatto che un approccio alle miscellanee religiose romanze attraverso i dettami della ‘filologia materiale’ possa condurre verso territori inesplorati in grado di produrre frutti piuttosto interessanti: non solo sul versante strettamente ecdotico (sul piano, dunque della *restitutio textus*), ma anche sul versante linguistico e storico-letterario.

All'interno di questa prospettiva di ricerca si inserisce il progetto di studio sul codice Harley 7403 (siglato L) e, in particolare, la realizzazione di questa edizione diplomatica (al momento limitata al nostro oggetto di studio, *Sens e razos d’una escriptiura*). L’edizione diplomatica si lega anche alla necessità più volte dichiarata da Zufferey⁴⁶⁶ di intraprendere edizioni di questo tipo per tutti i canzonieri provenzali; ma anche, direi, per tutte le sillogi e le miscellanee medievali. L’aspirazione di tale lavoro è che – una volta compiuto nella sua totalità – esso possa apportare alcune precisazioni sulla storia della tradizione manoscritta occitana e possa costituire un ulteriore e valido tassello a quella complessa ricerca d’insieme riguardante la ‘mappatura’ dei codici romanzi.

Per la descrizione del ms. Harley 7403 della British Library rinvio al § II. 2. 2.

Nel realizzare l’edizione diplomatica di L si sono seguiti i criteri di seguito esposti⁴⁶⁷:

- La «distribution spatiale» del manoscritto viene scrupolosamente rispettata⁴⁶⁸: l’impaginazione, i righi bianchi e ogni tipo di spazio bianco sono visivamente

⁴⁶³ Cfr. ROMUALDI 2008, p. vii.

⁴⁶⁴ AVALLE 1985, p. 375.

⁴⁶⁵ RONCAGLIA 1991, p. 33.

⁴⁶⁶ Cfr. ZUFFEREY 1987, pp. 13-16 e ZUFFEREY 1998, pp. 429-442.

⁴⁶⁷ La presente edizione è stata condotta in parte su fotocopie (microfilm e stampe), in parte direttamente sul codice.

rappresentati; vengono riportati anche i richiami fascicolari, sulla destra, tra parentesi quadre (es. [on tota]). Per quel che riguarda la separazione delle parole (*coupe des mots*), ho cercato di riprodurre le spazature del copista. Inoltre, in corrispondenza del foglio in cui ha inizio un nuovo fascicolo c'è la numerazione fascicolare in grassetto-corsivo tra parentesi uncinate (<*j*>). Laddove possibile, accanto alla trascrizione viene inserito il richiamo alla numerazione dei versi secondo il testo *P* qui edito. Se al numero del verso viene aggiunto un asterisco (es. 1388*), si intende evidenziare l'inversione dei versi in un distico oppure la presenza di una lezione in rima alternativa; se il numero è posto anche entro parentesi quadre (es. [1551]*), il verso, nella sua complessità, costituisce una lezione macroscopicamente alternativa a quella di *P*.

- Le parole o gli elementi grafici espunti dal copista sono segnati per mezzo della singolo sottolineato, mentre gli elementi aggiunti in interlinea sono posti in ^{apice}.

- Quanto alle abbreviazioni, dal momento che non si registrano casi di evidente ambiguità di lettura, esse sono stete sciolte tra parentesi tonde.

⁴⁶⁸ Cfr. ZUFFEREY 1987, pp. 12-17 e ZUFFEREY 1998, p. 437.

Trascrizione

⟨.j.⟩ [1r]

Veias qui es parlar ab tu	1377
Ieu regardiei e ui ih(es)u	1378
Ieu mi cugiei fantasma fos	1379
E pre ⁱ s a dir mas orazos	1380
Et el laspres adir ab me	1381
Veias dis ell qui parla abte	1382
Si fos fantasma ieu me(n) issira	1383
Tas orazos ⁴⁶⁹ ia non ausira	1384
Regarda me car ieu son crist	1385
Que el sepulcre tu mesist	1386
Per so ofist car mi amiest	1388*
Enton susari me uolopiest	1387*
Et ieu dis li seynher set plas	1389
Mostra(m) lo luoc onfust pausatz	1390
Per laman pres lai memenet	1391
Elo susari me monstret	1392
Et ieu conoic que ih(es)u era	1393

[1v]

De genholos casiei en t(er)ra	1394
Et adoriei com dieus del cel	1395
Cel qui uos abeuret del fel	1396
Demantenent p(er) lamam pres	1397
Dins mamaison et el mimes	1398
Pas mïdonet edis maitant	1399
Amic ioseph ieu te comant	1400
.xl. iorns entos albercs	1401
Serai abtu tot iorn de pres	1402*
En galilea men irai	1403
E mos fraires uisitarai	1404
Qua(n)t li iuzieu o an auzit	1405
Anc mais no(n) foro(n) ta marit	1406
e gran guisa son mot irat	1407*
E foron mot espauentat	1408
Anc no(n) manieron aquel dia	1409
Entro que fon passatz mieg dia	1410

[2r]

E puieis can uenc adora nona	1411
Don ioseph nicodemus sona	1412
Baros ar sus cofortas uos	1413
Et anatz auostras maisos	1414
Deman er saptas sosabetz	1415

⁴⁶⁹ Con z sovrascritta su s.

Estar marrit pas no(n) deuetz	1416
Cilh leuo(n) sus an dieus pregat	1417
Euansen li malaurat	1418
Ecant ue(n)c al sapte matin	1419
Aiustat son tug li mesquèn	1420
Marrit etuig desconortat	1421
Ai las com em malaurat	1422
Li peccat de nostre pairos	1423
Trastug so(n) tornatz sobre nos	1424
Ai catius e com si em turbat	1425
Que nos sabem caquest fo(n) natz	1426
En ueritat de n(ost)ras gens	1427

[2v]

Abtant parlet irnelame(n)t	1428
Leuet .i. saui de la lei	1429
Seynhors ⁴⁷⁰ baro(n) fe q(ue) uos dei	1430
ben es uertat ca quest fo(n) natz	1431
De nostras gens epresentats	1432
Ins el temple mot noblame(n)t	1433*
Lai lo porteron siei parent	1434
Can simeon loui uenir	1435
Demantene(n)t el pres adir	1436
Seynher saluaire si te plas	1437
Laissal tieu ser oi mais enpatz	1438*
Car ueg abmos oils uerame(n)t	1439
Te per cui aure(m) saluament	1440
Abtant lopres don simeon	1441
Entre sos bras mot iauzion	1442
Mot fort lopres adembrassar	1443
Epuieis lo portet alautar	1444

[3r]

Puieis dis a sa maire maria	1445
Dona totz lomons te deuria	1446
Sopregar car as engenrat	1447
Lofil de dieu de maiestat	1448
Vezes aquest que es tos fils	1449
Eia daisso not merauils	1450
Totz nos traira a saluament	1451
Mais sofrir namot gran torme(n)t	1452
P(er) nos morra tot uerament	1453
Eper lo n(ost)re guiriment	1454
Tu en nauras mot gran tristor	1455
Morir cuiaras de dolor	1456
Tro quel sabras resuscitat	1457

⁴⁷⁰ Prima di *Seynhors* è presente una *manicula*.

Emotz dautres per sa mistat	1458
Li iuzieu li an respondut	1459
Et aisso com as tu sauput	1460
Losanh p(ro)ph(et)a symeons	1461

[3v]

Lomieus maiestres era adoncs	1462
Et ieu oui tot enaissi	1463
Comaras uos ai dig aissi	1464*
Adoncs al paire de leui	1465
Demanderon siel oui	1466
Et elrespon de que uos dei	1467
Symeon li enseynet la ley	1468
Après aisso li iuzieu fel	1469
Sian pres .i. autre cossel	1470
En galilea an trames	1471
Per far uenir los iuzieus tres	1472
Aqui agron auzit comtar	1473*
Quil nol uiron elcel puiar	1474
Cilh son uengut demantenent	1475
Ton en uiatz ses tot bistent	1476
Al consili son apelatz	1477
On eron tug li renegatz	1478

[4r]

De mantene(n)t los an partitz	1479
Sique per si quetz fo auzitz	1480
¶Adam an primier apelat	1481
Amics diguas nos ueritat	1482
Eui ih(esu)m elcel puiar	1483
Seynhors ieu lauzi paraular	1484
Absos apostols en.i. puieg	1485
Sol so quieu dic no(n) uos enueg	1486
Quel enseinaua sa doctrina	1487
Aissi com la letra declina	1488*
Cant abel ac mot paraulat	1489
Si quieu lauzi enueritat	1490
Una niuol nos totz cobri	1491
Demantenent etieu loui	1492
Sus ues locel enaut puiar	1493
Aissi es uers si dieus migar	1494
¶Abtant apelon finees	1495

[4v]

Que uolon que parle apres	1496
Tot aquo dis que lo primiers	1497
Que anc ren nom plet estiers	1498
Aquo quel doi lo ters adig	1499

Miels que si ouison enescrig	1500
Adoncs dizon li mescrezent	1501
Sodis la ley de moisen	1502
Que son que guerenti son tres	1503
Es ben proat que uertatz es	1504*
Ben pot esser elcel puiatz	1505
E so que dizon es uertatz	1506
De noc trobam que fon raubitz	1507
Canc puieis no fon uist ni auzitz	1508
Anc hom saub on moysen	1509
Fon sebelitz per ren uiuen	1510
Que dieus raubit escrig trobam	1511
Losanh propheta heliam	1512

[5r]

Sus en .i. carre foguienc	1513
Vesent de moltz sus elcel tenc	1514
Ben pot esser que aissi sia	1515
Veira la uostra guerentia	1516
Ben cresem so que dis leui	1517
Que symeon lotenc elui	1518
Ben cresem so que el nos dis	1519
Que ab son dig dieus nos escriis	1520
Edis p(er) sa boca el es dieus	1521
Jeu trametrai .i. angel mieu	1522
Enla terra merauilos	1523
Ben pot esser cest angel fos	1524
Jh(esu)s quen es elcel puiatz	1525
Desus donc uenc es retornatz	1526
¶Aissi respon don caiphas	1527
Ver auetz dig so sapias	1528
E la scriptura guerentis	1529*

[5v]

Negun daquest morir no(n) uist	1530
Mais ben mostra nos la scriptura	1531
E ren no(n) sai per cal figura	1532
Del cel uentra us angels mieus	1533
Elmon esems et hom edieus	1534
Jh(es)u uim tug morir encrotz	1535
Ja no(n) morira sidieus fos	1536
Pero ioseph nos acomtat	1537
Que resuscitet ueritat	1538
Et aquest dizon quel uiron	1539
Puiar elcel si no(n) mentiron	1540
Saissi es uers ben es de dieu	1541
Euolontiers o creirai ieu	1542
¶Seynhors baron sodis leui	1543

Ben ocreiratz (et) uer tot enaissi	1544
Con el odizon caissi es uers	1545
Guirens nauem pro amon esper ^s	1546*
[6r]	
Abtant sen son litres leuat	1547
Qui sus elcel lan uist puiat	1548
Auzem tug comton tals nouelas	1549
Car merauilas foron ebelas	1550
Comtat lor an canç uenc .i. dia	[1551]*
Que uenion de galilea	1552*
Lonc lariba de flum iordan	1553
Encontreron en .i. bel plan	1554
Una gran conpanha de gentz	1555
Gran ren mais de .M. e. vii. Cens	1556
Entre los quals uiron carin	1557
E laucision .i. lor uezin	1558
E direm uos aitant de seynhas	1559
Que tenretz ben amerauelas	1560
Nos nos baisem euius esas	1561
E nos tenguem per mieg las mas	1562
Coes aissi lor demandem	1563
[6v]	
Cilh responderon resuscitem	1564
Demort auida ab ih(es)u crist	1565
Etug cest cauem aissi uist	1566
Crist es ab nos resuscitatz	1567
Difern atotz los sieus gitatz	1568
Adam e totz los sieus amics	1569
A totz tornatz en paradis	1570
Nos autre tug resuscitem	1571
Ab crist encarn que portessem	1572
Guirentia daquest afaire	1573
P(er) son* en cest repaire *uengue(m)	1574
Pero non podem ges parlar	1575
Ab tota gent daquest afar	1576
Mais sol ab aquest que dieus uol	1577
Nihom no(n) pot uezer com sol	1578
Cant lo poble aus la raizon	1579
Anc tant espauentatz no fon	1580
[7r]	
Merauelos saisso es uers	1581
Que guerentisson aquest tres	1582
Abtant parlet don caiphas	1583
Ab lo pobol edis auias	1584
Seynhors baron que uos dirai	1585

La ueritat ben tost sabrai	1586
E uos autres si uos uoletz	1587
Saissi com ieu dirai fazetz	1588
Pregam daquest cal sebelir	1589
Foron daquest que auzi dir	1590
Fassa querre la sepultura	1591
Si nols trobam per auentura	1592
Ben parran que digon uertat	[1593]*
Et en aissi er ben proat	1594
Si carn ni os non i trobam	1595*
Ben er de uertat semblan	1596
Tot enaissi com caiphas	1597

[7v]

O comandet eneis lo pas	1598
Son sen triat .xv. que foron	1599
Al sebelir tot enla corron	1600
Uberta troberon la fossa	1601
Nolai troberon carn ni ossa	1602
Edautras moutas issament	1603
Daquis parton de mantenenent	1604
E son lor otornatz retraire	[1605]*
Que anc negus no fon celaire	[1606]*
Ab tant annas ecaiphas	1611
Donon cosseil eneis lo pas	1612
Prengam domes sauis epros	1613*
E trametam per aquest dos	1614
Preguem cam nos uenhon p(ar)lar	1615
Efarem oadels comtar	1616
Joseph que el prengon lai lan	1617
Enicodemus son comphan	1618*

[8r]

Et aquels tres ca bels parleron	1619
Egran re dautres que los q(ue)ron	1620
Vec uos que q(ue)ron lencontrada	1621
Deflum iorda e per lestrada	1622
Nolos trobon e torno sen	1623
Adoncs sen contron sobtament	1624
Sus en malec ab gran companha	1625
Que uan cantan per la monthanha	1626*
Resuscitatz es ih(es)u crist	1629
E nos trastug auem o uist	1630
Laiss(us) elcel senes puiatz	1631
Los sieus amics lai amenatz	1632
Motz enconogrol que redor	1633
Daquelas gentz don de paor	1634
Cazon en terra ablasmat	1635

Mot foron tug espauentat	1636	
Mais .i. angels los na leitatz	1637	
[8v]		
E dis lor sus baros anatz	1638	
A la maison de leucion	1639	
Et ab aicela de carion	1640	
Lai trobaretz cels qui querez	1641	
Daquis parton lai uan ades	1642	
Trobatz los an en lors maisos	1643	
Qui estauon en orazos	1644	
Lur mesatg ⁱ er lor an (com)tat	1645	
Daus part lo pobol an pregat	1646	
Que anesson abels parlar	1647	
E com son mels atotz comtar	1648	
¶A bels sen uan ses tot bistent	1651	
E son uengutz de mantenent	1652	
A la sinagoga ontug eron	1653	
E sems li malastruc esteron	1654	
Can tot co foron assetiat	1655	
Ils an lo libre aportat	1656	[on tota]
‹.ij.› [9r]		
On tota laley era escricha	1657	
Que de la boca dieu fon dicha	1658	
Coniuero los li fals iuzieu	1659	
Per totz los sanhs de domidieu	1660	
E de part totas las p(ro)ph(et)as	1661	
Que diguon guirentias certas	1662	
E cil non agron mandament	1663*	
De dieu que parlon abtalgent	1664	
Senhat lor an com lor aport	1665	
E per signes monstra mot fort	1666	
Tencha pena epargami	1667	
Els escriuon tot enlati	1668*	
Soque uolon auzir comtar	1669	
Car non auzem ab els parlar	1670	
Tantost lor a hom aportat	1671	
Aquo que els an demandat	1672	
Partitz lor an per se cascun	1673*	
[9v]		
auzir uolon si es tot un	[1674]*	
Soque diran ode semblant	1675	
Ils comenson escriure abtant	1676	
E quant quetz ac son escrig fait	1677	
Aisso uos dic per atrazait	1678	
Anc mot ni letra ni razon	1679	

Noi troberon car noui fon	1680
En ren delmon desacordant	1681
Anc non uis mais ren tan se(m)bla(n)t	1682
En .i. pung e una ora	1683
Ses bisten eses demora	1684
Agron escrig si que amen	1685
Dizon en sems al finemen	1686
¶ Cari(us) reddet lescrig ad annas	1687
E leution achaiphas	1688
Ab lors cartas sen son anat	1689
Enlors albercs eretornat	1690

[10r]

Cils desplegon de mantenenent	1691
Lurs cartas e priuadament	1692
Las (co)menseron a legir	1693
E lo pobol lur pres adir	1694
En aut ligetz que tug auiam	1695
Laueritat equé sapiam	1696
Non pueca esser resconduda	1697
La ueritat ni confunduda	1698
Non pot iamais esser celat	1699
So que uos auetz mal obrat	1700
¶ Ab tant li doi enganador	1701
Car de ¹ pobol agron paor	1702
Lur escrig rendon araubi	1703
Lautre ad addas edis aissi	1704
Eucarius el nom de dieu	1705
Qui leueron en crotz iusieu	1706
Comens adire ma raison	1707

[10v]

On non aura si uertat no	1708
E dirai merauilas grans	1709*
Canc nuls hom noui tals se(m)blans	[1710]*
Can nos eram tug en ifern	[1712]*
En tenebras en fuec pudent	[1711]*
Plen de dolor ede sospir	1713
Demantenent uim resplandir	1714
De sobre nos mot gran clardat	1715
Don fon lenemic espauentat	1716*
E tot ifern entremolet	1717
Degran paor tot sen crotler	1718
Abtan auzim .i. outra uotz	1719
De crist ques mortz fon enla crotz	1720
Que dis aissi o enemic	1721
Ubretz las portas queus odic	1722
Diffiern que lains intrara	1723

Lo rei del cel caissi uenra	1724
[11r]	
Abtant ifern lo ducs de mort	1725
Can auzi cridar aitant fort	1726
Fugi atras es balauzitz	1727
Espauentatz espaoritz	1728
Donc comandet a sos ministres	1729
Que ui espauentatz e tristes	1730
Li mieu ministres sai uinetz	1731
Totas las portas mi clausetz	1732
Barras de ferre i pausatz	1733
Nosai intre aquest per ren	1735
Caissi a poderatz iuen	[1736]*
Adoncs ifern e siei ministres	1737
Desconortatz marritz etristes	1738
Las portas clauseron mot fort	1739
Tug udolon de desconort	1740
Abifern parla lo satan	1741
Enfern dis el ieu te coman	1742
[11v]	
Questias aparelhatz	1743
De recebre et acermatz	1744
Aquels que ieu te trametrai	1745
Ifern respon com ofarai	1746
Saquel Maduzes que ieu auzi	1747
Cridar don tos estrementi	1748
Cel es fil dedieu omnipotent	1749
E destraira te uerament	1750
Per so la uotz que nos auzim	1751
Tug de paor estrementim	1752
Que farem doncs qua(n)t el uenra	1753
Ses pec trastotz os cofundra	1754*
Non sai lenuies fort ten prec	1755
Que tug serem destrug ses pec	1756
Ab sol lauotz nos a cassatz	1757
E me e te espauentatz	1758
Cant el uenra nos lo uolrem	1759
[12r]	
Penre et nos trastug serem	1760
Pres e destug p(er)sa uertut	1761
Nostre poder aurem perdut	1762
¶ Lo satan respon abifern	1763
Compan non aias espauen	1764
Ben sapias cōmes mortals	1765
E co us autes es carnals	1766

Ieu lo fis penre als iuzieus	1767
Batre ferir ad eis loç sieus	1768
Us sieus discipol lo uendet	1769
Trenta deniers ellur rendet	1770*
Hom es mortals en uer tondic	1771
C ar ieu lauzi dir .i. predic	1772
Cant el fon pres efon liatz	1773
Trist son dis el et esmaniatz	1774
Paor lifes lamort mot gran	1775
Per que not anar doptan	1776*

[12v]

delui cant el sains uenra	1777*
Que ia nulh mal no nos fara	1778
Ifern respon al enemic	1779
Ben sapias enuer todic	1780
Si so es el qui lazer mi tolç	1781
Ultra mon grat cant el se uolç	1782
Ellen portet pl(us) leu assatz	1783
Que no(n) fai laigua .i. polsatz	1784
Escarnitz es econfondutz	1785
Esenes pec iest deceubutz	1786*
Car el es essem hom edieus	1787
Locel lamar elmon es sieus	1788
Deceubutz iest q(ue) fols as fait	1789
Car so es cel per atrazait	1790
Que atundun trastug li sanh	1791
Perdut auem amo sembant	1792
Nostra forsa nostre poder	1793

[13r]

Caisso es cel sapchas enuer	1794
Que tu cugiest auer destrug	1795*
Can alamort laguist adug	1796
Et es ueitatz que morir pot	1797
Segon ques hom mais tu fol glot	1798
Non conoguist sa deitat	1799*
Fils es de dieu de maiestat	1800
Non saps tu doncs ben uerament	1801
Saisso es cel cadam atent	1802
Que moren deu aucire mort	1803
E ton poder tolre per fort	1804*
Segon ques hom fes per morra	1805
Segon ^{q(ue)s} dieus suscitara	1806
Demort auida uerament	1807
Las p(ro)ph(et)as en son guirent	1808
¶ Adifern respon lo satant	1809
Ifern nn tes pauentes tant	1810*

[13v]

Mais aparela te ades	1811
De recebre cara nem pres	1812
Venra que mortz es enla cros	1813
E dic te ben tot ad estros	1814
Non pot esser tornatz atras	1815
Caras uenra eneis lo pas	1816
Abtant ifern arespondut	1817
Ieu etu em doncs confundut	1818
Nostra forsa nostre poder	1819
Auem perdut sot dic enuer	1820
C ant adam au la contenso	1821
Que fan essems lidoi gloto	1822
Dis al satan enaut mot fort	1823
O enemich seynher de mort	1824
Quem emganiest em deceubist	1825
E paradis tu mi tolguist	1826
Pueis maducist enta maiso	1827

[14r]

Cant ac facha la mesprezo	1828
Enganatz iest edeceubutz	1829
Sempre seras totz confundutz	1830
Qui me formet uec ti qui uen	1831
Per me es mortz ad el couen	1832
Que mi traias deta preson	1833
Em conduchas aguiziron	1834
Enguanatz iest qui menganiest	1835
E confundutz quem confundiest	1836
O enemich en breu perdras	1837
Tota la forsa que tuas	1838
Morta es mortz euida uiu	1839
Tornada es enson espriu	1840*
Per mort es uida reiscuda	1841
Tu mortz es tota confuda	1842
Cant an auzit li autre sanhs	1843
Cadam parlaua al satans	1844

[14v]

Tant fort tan auctorozament	1845
Tug nagron gran esbaudiment	1846
Conforton se ensa paraula	1847
Que no(n) la tengron pas afaula	1848
Tug sa iuston deuiron el	1849
Car nesp(er)o issir ab el	1850
Quant adam nostre paire ui	1851
Tangran mainada entorn si	1852

De pietat pres aplorar	1853
E mot fort amerauelar	1854
Si son issit trastug de se	1855
Aquels que ui enuiron se	1856
Ab tant apela son filh seth	1857
Cil qui em paradis enuiet	1858
Per querre oli don fos untz	1859
Can fon malautes et engruntz	1860*
Digas mi filhs equè te dis	1861

[15r]

Cel qui gardaua paradís	1862
Seth li respon de mantenent	1863*
Sico(m) auziron tug li sanh	1864
Als portals uinc de paradís	1865
Et es cridei ques hom mubris	1866
Adoncs uenc ami sanh michel	1867
Que mi trames lo rei delcel	1868
Seht so dis e cui uas querent	1869
A to paire .i. ongement	1870
Loqual de misericordia es	1871
Non poiras ara auer ges	1872*
Sapchas que mot li tardara	[1873]*
Daquest oli cant el naura	1874
Aisso sera doncs cora dieus	1875
Enuiara per totz los sieus	1876
Rezemet elmon son fil car	1877
Cel uos uenra trastoz saluar	1878

[15v]

Adoncs aura ^s uerament	1879
Daquest oli que uas querent	1880
¶Avant se trais us adenant	[1881]*
E dis ar mescoutatz lisant	[1882]*
E dementre quieu conuersiei	1883*
Enlo segle p(ro)phetizei	1884
Sanh esperit aministrant	1885
Que enifern trastug lisant	1886
Veirion mot gran resplandor	1887
E cil qui serian en tristor	1888
Naurian gran alegrement	1889
Adam lenquier de mantenent	1890*
Qui est ni don quaisso asdit	1891
Nion trobiest aquest escrit	1892
Isayas soi sol respon	1893
Aissom monstret lo rei del mon	1894
Enant se trais un sanh hermita	1895

[16r]

Que mot semblet destran auta	1896
Enant que parles lan enquist	1897
Quiest tu doncs ni que as uist	1898
¶Ieu son ihoan quet baptigei	1899
Lofil de dieu el demostriei	1900
Ab lo mieu det amoutas gens	1901
Enauta uotz aissi dizens	1902
Soes langel qui sacrificat	1903
Se mezeisme enos saluat	[1904]*
El bategei el flum iorda	1905
E cant sobrel entent mama	1906
Vna columba uenc del cel	1907
So es aucel qui nona fel	[1908]*
A quo es lo sanh esperit	[1909]*
Qui descendet sicom uos dic	[1910]*
En auta uotz aissi dizen	1911*
Dieus lo paire omnipotent	1912*

[16v]

Soes mos fils quieu am mot	1913	
Sa paraula totz hom escout	1914	
Enant se trais lo rei dauid	1915	
Auzent totz parla esi lor dis	1916*	
Cant ieu renhaua uius el mon	1917	
Elom trames lo rei del mon	1918	
Sanh esperit quem demonstret	1919	
Da quest sieu fil quens en uiet	1920	
Que laucirian hom el mon	[1921]*	
Et ieu dissi en mon sermon	1922	
Quel rompra las portas difern	1923	
Nonon tenguatz us ad esquern	[1924]*	
Ens tornara en paradis	1925	
Don nos gitet nostre enemics	1926	
Ieremias auant se trais	1927	
Parlet edis mot gent son lais	1928	
Aministrant sanh esperit	1929	[p(ro)phetizei]

<.iij.> [17r]

Prophetizei de ih(es)u crist	1930
Que en terra habitaria	1931
Et entre nos conuersaria	1932
Cant agrol sanh auzit e uist	1933*
Aitans guirens de ih(es)u crist	1934
Alegron sen cominalment	1935
Edemenon gran boudiment	[1936]*
Que mot gran temps an estat	1937
En tenebras enes curdat	1938

Degaug edalegrament	1939
Trastug cridon cominalment	1940
Gloria honors e lauzor	1941
Sia al nostre creator	1942
Per aquesta uos foron tut	1943*
Lhenemic tut econfondut	1944
Fugir sen uolon tut atras	1945
Mais ilh non pogron aut ni bas	1946

[17v]

Ifern los tenc ensa maison	1947*
Dis lor eque faretz gloton	1948
Aquest qui ue non recebretz	1949
A far uos er non estorserez	1950
Destrug maués et ieus destrurirai	1951
Per totz temps mais pres uos tenrai	1952
Abtant auzon .i. outra ues	1953*
Aissi com a l'outra ues fes	[1954]*
Cridar en autcom uos de dieu	1955
Vbretz las portas sous dic ieu	1956
Difern que lams intrara	1957
Lorei de gl(or)ia qui uenra	1958
Satan respos totz paoros	1959
Qui aquiést reis glorios	1960
Seynhor peissant la uos respon	[1962]*
Ades uenra lo reis del mon	[1961]*
Seguente aisso non triget gaire	1963

[18r]

Al col lipauza .i. carcan	1998
Pels pes pels mas la fort liat	1999
Enmieg difern escribantatz	2000
Et ali dig tu iest aquel	2001
Qui deceubist aquel parelh	2002
Adam et eua quieu formiei	2003
De paradís puieis los gitiei	2004
Car passeron mon ma(n)dament	2005
Tot pel tieu amonestrament	2006
Pres las tengut etotz aquels	2007
Que son uengut de segue(n)tre els	2008
Gran mal̄s as fat gran mal penras	2009
Per trastos temps pres istaras	2010
Enfern dis el ieu te comant	2011
Non tescapè de moi ⁴⁷¹ enant	2012
Quant losatan fon fort liatz	2013
Crist ses ues adam giratz	2014

⁴⁷¹ Corretto da *mei*.

[18v]	
Adam dis el ma pas tedon	2015*
Et als autres qui ab te son	2016*
Ab tant adam licai als pes	2017
De gaug lo li baiza ades	2018
Et al leuar que el a fait	2019
Las mas li baiza atrazait	2020
Giratz ses uais los autres sanhs	2021
Et alor dit tot emplorans	2022
So son las mas qui me formeron	2023
E delo pols mi fabriqueron	2024*
So es aquest quel mon formet	2025*
E tota ren adordenet	2026
E las stelas issament	[2028]*
Soes aquest quel fermament	[2027]*
E la luna elo solelh	2029
Fotz aissi bel esi uermel	2030
So es aquest qui p(er) raizon	2031

[19r]	
de parti la confusion	2032
Dels elemens agran mezura	2033
Segons que monstra la scriptura	2034
Ai bels seynher rei glorios	2035
Bos emisericordios	2036
Plen de dousor ede boneza	2037
Com as per nos sufert p(er) nos	[2038]*
Car tu iest lo tant poderos	2039
Capsou loguin del oils amdos	2040
O per ta plana uolontat	2041
Del enemig magras saluat	2042
Mais tu iest seynher drechuriers	2043
Non pot esser per ren estiers	2044
Caissi com ieu fis faliment	2045
Outra lo tieu comandament	2046
Per en ueia e per lageza	2047*
E per mala cobeiteza	2048

[19v]	
Aissi couen que tu uenguesses	[2049]*
Elenemic apoderesses	[2050]*
Enfust per quel enfust es mortz	2051
Car istiers ifora faitz tortz	2052
Moren as morta n(ost)ra mort	2053
Daital guisa no(n) as fait tort	2054
Elenemic que nos auia	2055
Totz deceubutz p(er) sa bausia	2056

Après licai als pes na eua	2057
Baisa los li epueis sen leua	2058
Las mas li baiza esi lidis	2059
So son ce las quen paradis	2060
Miformeron dun petit os	2061
Aitant leu com feiran dun gros	2062
De gran pietat de gran dousor	2063
Plora denant n(ost)re seynhor	2064
Mot ac gran gaug car destruges	2065

[20r]

Lo gran pecat que ela fes	2066
En paradis on an estat	2067
Mot longament en caitiuat	2068
Iohans se trais un pauc enant	2069
Et en apres tut lautre sant	2070
Tut adoron nostre seynhor	2071
Vn cant canteron dalegror	2072
Alleluya qui dis aitant	2073
Honors sia daissi enant	2074
Anostre seynhor ih(es)u crist	2075
Quins en ifern el uos auist	2076
Qui ses uengutz del cel damont	2077
Per nos gitar dinfern prion	2078
Abtant ih(es)us enfern mordet	2079*
Vna partida en triet	2080
Quen paradis amenara	2081
Lautra partida remanra	2082

[20v]

E cant son pres ab els issir	2083
Comenson li li sanht adir	2084
Seynher laissa signe de crotz	2085
Ins en ifern lo coriosos	2086
Que fassa tos temps espauent	2087
Als diables et alur gent	2088*
Que non puesca(n) mais nulh tort far	2089
A cels qui tu uolras saluar	2090
Si com fon dit aissi fon fait	2091
Que dieus laisset per atrazait	2092
Signe de crotz en mieg difern	2093
Que al satan fassa espauen	2094
Abtan fon pres dieus aissir	2095
E tuit li sieu lui aseguir	2096
Liautres remano(n) en ifern	2097
En fuec en fla(m)ma en iuern	[om.]
E n(ost)re seynher ab sa gent	[2098]*

[21r]

Es sen issitz alegrement	[om.]
Laiisson tornatz don los gitet	2099
Et a nos autres comandet	2100
Que remazessem en cara uiue(n)t	2101
De so que uiui fossem guirent	2102
Be sabetz tug que fora(n) mort	2103
Don aguetz ira edesconort	2104
Ar nos uezetz totz uius esans	2105
Per que podetz esser certans	2106
Caisso es uers que aue(m) dit	2107
Aissi feniron lur escrit	2108
Aisso que els lor a comtat	2109
Si fon escrig e sagelat	2110
En la carta que carion fes	2111
Aissi es uers co(m) re mais nonimes	2112
Esta carta addas legi	2113
Auzent lo pobol que lauzi	2114

[21v]

E cant la carta fon legida	2115
Lagens fon si estrementida	2116
Apenas pot .i. mot sol dir	2117
Mot fort sen prendon amarrir	2118*
Pilatz sestai entre sagent	2119
Edui auesque issament	2120
Lurs mas torson euan ploran	2121
Car demorir gran paor an	2122*
Anc de tres iorns ren no(n) ma(n)gero(n)	2123
Nien sinagogua non intreron	2124
Et acapde tres iorns (com)plitz	2125
Si aiuston tuit e fon legit	2126
Lescrit que fes don leucius	2127
E non iac ren mais ni plus	2128
Ni autrame(n)t quem lautre ac	2129
Tot enaissi com adieu plac	2130
Après aisso li renegat	2131

[22r]

aissi com eran auans mut	2166
E ses saber dela scriptura	2167
E delastranha parladura	2168
Saubron totz los escritz que son	2169
Et enlati et in grifon	2170
Els lenguatges .xlviij.	2171*
Car de parlar foron si duit	2172
Cap tota gent parlar sabian	2173
El un li autre en tendian	2174

Xij. Foron primieirament	2175
Mais .i. fes trob gran faliment	2176
Cant el trai n(ost)re seynhor	2177
Per com non deu saluar trachor	2178
Mathias en son luoc fon mes	2179
Cant per la sort agron enpres	2180
Que el dec esser lodotzes	2181
Et en aissi lo luoc fon ples	2182

[22v]

Quera mudatz del traïor	2183
Cant el trahi nostre seynhor	2184
Mais car laors era mot grans	2185
La pena treball elafans	2186
Etils eron petit obrier	2187
Segon homes delur mestier	2188
Elegron en .lxxij.	2189
Dels plus sains edels plus pros	2190
Caiudan aportar lafan	2191
E la pena el trebahl gran	2192
Abtant ses pandon per lo mon	2193
Per totas las t(er)ras queson	2194
E predicant als sarrasis ⁴⁷²	2195
Et als iuzieus (et) als ermis	2196
Et als autres laley nouela	2197
Quezes s(an)c(t)a bona ebela	2198
Li un los crezon lautre no	2199
Li un son mal lautre son bo	2200

[Cels que]⁴⁷³

<.iv.> [23r]

Cels que podion conuertir	2201
A lur crezensa far uenir	2202
Bateiauon demantenent	2203
Daigua de sanht espirament	2204
Et en aissi demens emais	2205
Ab gran pena et ab gran fais	2206
Conuertiron los bos els mals	2207
Per que cascun ne serem sals	2208
Mais mot sofriron grans afans	2209
Li apostol elautres sanhs	2210
Que enaissi com aleos otaurs	2211
Emals efers edurs ebraus	2212
Cant hom li pauza iou alcol	2213
Que puieis lo ren suau emol	2214

⁴⁷² Con la seconda *s* sovracritta su *r*.

⁴⁷³ Secondo la strutturazione in quaternioni del codice, ci aspetteremmo un richiamo al f. 24v. Tenendo in considerazione la caduta di due *folia* (tra 17v-18r e 21v-22r), i conti tornerebbero: così, alla numerazione attuale 22v corrisponde quella originaria di 24v.

Aissi lo pobol forno dur	2215
Primieirement mais pueis madur	2216
Foron li plus demens emais	2217
[23v]	
Se tot sen agron pena efais	2218
Primieirement foron cruzel	2219
Pueis foron dols aissi co(m)mel	2220
Et ara son tornat amar	2221
Aissi com es agua demar	2222
Car fes amerima edefuig	2223
Perdut sai tot son refuig	2224
Non troba luoc on se repaus	2225
Perdutz sa ai sos naturals	2226
Pueis fes sen fuig saber podes	2227
Quel fil del mon uenra ades	2228
Cai so nos monstra lauangelis	2229
Las p(ro)ph(et)as elos santeris	2230
Que fes es tota de falida	2231
E tota terra replenida	2232*
De bauzia ede inquitat	[2234]*
Can uenra ensa maiestat	[2233]*
[24r]	
Jh(es)u crist lomon iutgar	[2237]*
Et a cascun guazardonar	2238
Sos faitz e sos captinemens	[om.]
Edaisso es lo iutgamens	[om.]
Que neissas uezem las entre senhas	[2247]*
E las estranhas merauilhas	2248
Que adonchas deu hom uenir	2249
Cant aquest mon deura fenir	2250*
Carestias trebals eguerras	2251
Emortaudatz malas eferas	2252
Lo soliel auem uist mudar	2253
E la luna fort cambiar	2254
E las estelas issament	[2255]*
Delcel cambiar uerament	[2256]*
Mais en caras na tendem mais	2257
Que tornara amot gran fais	2258
A cels que dieu uolran amar	2259
[24v]	
Els sieus bos mandame(n)s far	2260
Cunc pauc enans dauant la fin	2261
Venra .i. daibles acapin	2262*
En forma dome edira	2263
Quel es uers dieus e quel creira	2264

Fara lo ric daur e dargent	2265
Qui non fara son mandament	2266
Destrug sera emals menatz	[2268]*
Feritz batutz emenassatz	[2267]*
Aquest queus dic er anti crist	2269
En babilonia er noirist	2270
Enaissera duna putana	2271
Aisso sera causa certana	2272
Aquest er delinatie dan	2273
Et en prenhar la lo satan	2274
Hom er mot fort epoderos	2275
Tant per paor cant per amors	2276

[25r]

Lomon tenra tot ensa ma	2277
Lamar las uals los pueigs els plas	2278
En .iiii. guizas conquera	2279
Tota lagent qua donc sera	2280
Los nobles homes per auer	2281
Car el naura ason plazer	2282
Car trastot laur que es el mon	2283
Non es tant aut ni tant prion	2284
En t(er)ra en pueg ni en mar	2285
Quel no(m) puesca trastot trobar	2286
E dar lor na tant cant uolran	2287
Et enaissi com dieu lazaran	2288
Cant lo pobol menut ueiran	2289
Quels rics homes aissi ofan	2290
Adoraran lo atressi	2291
Tant p(er) paor cant per merci	2292
Car mot seran laig tormentat	2293

[25v]

batut ferit emal menat	2294
Trastuit aquil qui dieu creiran	2295
El sieu sanh nom reclamaran	2296
Après si decebra clerica	2297
Pergran engan e per bauzia	2298
Car el sabra tratot lescrit	2299
Aissi de cor com bom oleig	2300
En lurs libres egran ren miels	2301
Que ancs nulhs hom ioues ni uiels	2302
Anc tan no sanh com el sabra	2303
Per que moutas gens decebra	2304
Los morgues elos ermitans	2305
E cels que sabra plus certas	2306
Per merauilas de sebra	2307
Car el moutas lur enfara	2308

E cilh quinol uolran seguir	2309
Demantenent fara morir	2310
[26r]	
Que tota er ensa sen ^h oria	2378
el· sols de tot seynher sera	2379
e tot lomo(n) lenclinara	2380
mot lialment se captenra	2381
tant dementre que renhara	2382
pueis en derrier en ih(e)r(usa)l(e)m	2383
venra en apres et en betleem	2384
car lautra ira romeus	2385
que li per done domidieus	2386
sos falimens e sos pecatz	2387
que fes de lora que fon natz	2388
pueis puiara sen sus el pueg	2389
demont oliuet so me cueg	2390
car en aissi o trop escrig	2391
per que oai retrait edig	2392
a qui lassara sa corona	2393
que mot er clara bela e bona	2394
[26v]	
Son emp(er)i esa seynhoria	2395
Ja no(n) crezatz que pucis reis sia	2396
Nuls hom el mon mais ante crist	2397
Qui renhara si come auzist	2398
Cant aura tot aitant renhat	2399
Com uos auem dig emonstrat	2400*
Puiara sen dreig el pueig sus	2401
Don puiet el cel ih(es)us	2402
A qui fara uenir sagent	2403
E fara lur aisso crezent	2404
Que puier sen uolra el cel	2405
Ab aitant uenra sanh michel	2406
Ab folzer lo partira p(er) mieg	2407
A quel diable aquel dieg	2408
Vezent trastotz aissi morra	2409
Pueis lo pobol cant oueira	2410
Car lo crezet penedre sa	[2411]*
[27r]	
Et adieu merce clamara	[2412]*
Adoncs conoisseran iudieu	2413
El sarazi el philistieu	2414*
Que loncs temps an faig fol ate(n)t	2415
E bateiar san uerament	2416
Tuit tornaran ad una lei	2417

Tuit seran sal fe que uos dei	2418
Aquel qui uiu adoncs seran	2419
Per lo gran fais que sofriran	2420
Per la pena per la dolor	2421
Que hanc nuls hom no(n) ui maior	2422
Car lo ueiran loas iornadas	2423
Seguente que mot doptadas	2424
Deuon esser als peccadors	2425
Dira de dol de plans de plors	2426
Seynhors uos temes enugar	
Adestorbar dalcun afar	

[27v]

dels .xv. signes uos dissesa	
Ans que remudar miuolguessa	
Tota la pura ueritat	
Seynhors si uos uengues agrat	
Auciretz la fin daquest mon	
Car totas causas feniron	
Non ha sotz cel home tan bon	
Si uas dieu ha sentencion	
E mestot .i. pauc aparlar	
Sempre no comens a plorar	[2440]*
Que cant lo segle fenira	2441
Nostre seynher signes fara	2442
Sonos recomta iheremias	2443
Zorobabel et ysayas	2444
De babilonia daniel	[2446]*
Esi la ferme ezachiel	[2445]*
Bar salamos el rey dauid	

[28r]

Cils qui feiron los bos escritz	
Naim amos emoyse	2447
Los autres p(ro)ph(et)as apres	2448
Vn pauc devant lo iutgament	2449
On li felon seran dolent	2450
Monstrara dieus sa poestat	[2452]*
En t(er)ra e sa maiestat	[2451]*
Mais qui uol auzir la merauila	2453
Cap nulha ren no saparelha	2454
Dressatz locor e si mes garatz	[2455]*
Jeu uos dirai las ueritatz	[2456]*
De qual part ue(n)ra la gran desaue(n)t(ur)a	[2457]*
Que passara tota mesura	2458
r ⁴⁷⁴ escotatz de la p(ro)p(ri)a iornada	[2459]*

⁴⁷⁴ È presente uno spazio bianco per l'iniziale rubricata A, che non viene però eseguita.

Que tant deu esser redoptada ⁴⁷⁵	2460	
De ¹ cel uenra pluia sanglenta	[2462]*	
Nous cuiez quieu uos en menta	[2461]*	
[28v]		
Tota la t(er)ra ner colrada	2463	
Molt iaura aspra rosada	2464	
Li enfant qui nat no seran	2465	
De dins los uentres cridaran	2466	
Ab claras uos tot autament	2467	
Merce dieus paire om(n)ipotent	2468	
Nos no uolem ia seynher naisser	[2472]*	
Que miels nos sera niens esser	[2471]*	
Que nasquessem adaqest iorn	[2473]*	
Que tota ren sobra dolor	2474	
Li enfant cridaran tuit enaissi	[2469]*	
Que tuit diran ih(es)u merci	[2470]*	
Lo primier iorns er totz aitals	2495	
Mais lo segon sera plus mals	2496	
Car del cel cairan las estelas	2667	
Soer dels signes merauilas	2668	
E correran sitost per t(er)ra	2669	[coma] ⁴⁷⁶

◀.v.▶ **[29r]**

Lira quel iorn demostrara
 Ai las ta mal seran bailat
 Aquilh que auran dieus laissat
 Lo .v. signes er plus irables
 E sobre totz sera plus aspres
 Car trastotas las mudas bestas
 Ves lo cel leuaran lors testas
 A dieu uolran merce cridar
 Mais ellas⁴⁷⁷ non poiran parlar
 Trastotas gitaran gran bram
 Car no feniron des auan
 Et efflar san ueraiament
 Luna ues lautra durament
 Vas los grans fossatz correran
 Per gran paor sei gitaran
 Mot cridaran angoissamen
 Cada una segon so(n) sen

[29v]

⁴⁷⁵ Con la prima *d* sovrascritta su *t*.

⁴⁷⁶ Indicazione fascicolare: ci permette di constatare la caduta di alcuni *folia* tra 28v e 29r. Inoltre, 28v corrisponde a 32v dell'impaginazione originaria, poiché (oltre alla caduta dei due *folia* tra 17v-18r e 21v-22r) cadono altri due *folia* tra 25v e 26r.

⁴⁷⁷ Con *a* corretta a partire da *i*.

Per la subeirana paor
Que quer aura del iutgador
Celiorn er perduda alegransa
Totz lomon sera endoptansa
Lo .vi. signes er aitals
Que tuig li pueg uenran enuals
En contra creisseran las uals
Que las terras seran engals
Ad aicelh iorn que ieu uos dic
Senhors per fe uos opleuic
Seran las patz mudada enguerra
E tan fort crotlara laterra
Nona sutz el ta ferma tor
Que non caia adaquei iorn
Adoncs cairan trastuig li albre
E li palaitz que son demarbre
Lo .vij. signes^{es} mot mals

[30r]

Dauant aquest non er mals tals
Li albre que casut seran
Encontra mont se leuaran
Vais cel tornaran la razitz
E uais t(er)ra totas las scimas
Tant si crotlaran per adir
Tota t(er)ra faran fremir
Ligros per mieg se partiran
Que ia fulhas noi remandran
Que deuendran nostras maisos
Ni nostras habitacios
Totas las conuenra afalir
Pres sera loiorn del morir
Adoncs conuenra tota gent
Morir amerauelhos turment
Lo .viiij. signes er mot doptos
Sobre aquestz totz angoissos

[30v]

Lamars detaual issira
Volra fugir mais non pobra
Molt sen issira ferament
Per tot ira cominalment
Si cel noment que nos odis
Moyses qui nos oescris
Encontra cel ira lamar
Per forsa lai uolra puair
Li peisson que de dins so enclaus
don nos auem auut gran laus

De dins t(er)ra faran lur uia
Que cudaran que dies nols ueia
Pueis tornara lamar areire
Coma causa que tant es fera
E tornar esos riba ges
E las gens en lor estragues
Lo .ix. signes er despers

[31r]

Adaquest signes molt diuers
Car trastuig li flum parlaran
E uotz domes trastuig auran
E diran tuig al creator
Seynher merce per ta dousor
Dieus qui est perdurabletat
E nos dones mutabletat
Per ta merce nos deinhes faire
Molt auem or fleble repaire
Lo .x. signes er aitant fers
Non es nuls sans/saus sia tant clerics
El cel pres de nostre senhor
Daquest signe no(n) aias paor
So nos aferma sanh gregori
El nobles clerics iheronimi
Adoncs crotlara cherubin
E tremolara seraphin

[31v]

E del cel totas las uertutz
Sanh peire sera sempre mutz
Ia un sol mot non sonaran
Dela paor que ilh auran
Car ilh uenran lo cel partir
E si poiran la t(er)ra auzir
O rugir mot angoissement
Que cridara uers dieus ia fent
Doncs auran cilh difern clardat
Et issiran mot esfridat
Tug issiran fors lidiabile
Sanh paul odis no(n) es doptable
Ar escoutatz que els diran
Dela paor que els auran
Seynher uers dieus q(ue) noç fezist
El cel epueis nolo tolguist
Nos lo perderam per folia

[32r]

Per gran besonh merce ticrida

Cela dolenta creatura
Que la angoissa del fol es dura
Que en ifern faire no sol
Caitiua es mot pueis ques dol
Ret nos nostra albergaria
Jeu no sai quals uertutz laisia
Lo .xi. signes sera despars
Liuent uenran daus totas partz
Que la terra despessaran
Deson setilh la leuaran
Los nouels mortz gitaran fors
Per la er gitaran los cors
Totz los faran ferir essembles
Doncs dissendran del cel los signes
Que nos apelam arc del cel
Cela bora semblara fel

[32v]

de dins los uens sen intraran
Et en ifern bos menaran
Los diables botaran dens
On el sofriran los turmens
De caut de freg dautras dolors
De fam de set de grans ardors
Pueis lor dira lains estatz
De sus en t(er)ra mais nouengatz⁴⁷⁸
Lo terme ue que uos auretz
Plantat degent en uos destreg
Ar comensaran ilh adire
Adieus paire tu quiest sire
Da quela pena nos defen
Don ilh seran trastug dolen
Qui seran parsonier enres
Don lo diable poderos es
Lo .xii. er dautra maniera

[33r]

Nona creatura elmon si feira
Cant daquest saub laueritat
Non puesca auer locor irat
E non deiga emandar ssauia
Seruir al fil s(an)c(t)a maria
Car tug tornaran areire
Nonui aura negun non quere
Li un uas lautre son cosselh
Cascus dira bem merauelh

⁴⁷⁸ Con *e* sovrascritta a *i*.

conos^o podem sostenir
que tota re uezem fenir
li angel qui el cel seran
degran paor se fremiran
e cridaran merce al rey
qui tota mesura aseï
pueis li angel paor auran
li peccador las que faran

[33v]

Li .xiii. signes er mot saluatges
Car cel que sab los lengatges
Cofos iafet lo fil^h noe
Et abraham lo filh thare
Non poguesson lamitat dire
Dela dolor ni del gran ire
Que nostre seynher monstrara
Can aquest signes auenra
Car totas peiras delmon
E que per trastotz luoc eston
O de sotz terra o de sus
Entro que en abisme ius
Comensaran una batalha
No(n) cuidas pas q(ue)ieiu uos enfalha
E durara trastot .i. orn
Cel signes er degran paor
E ferran se tan fermament

[34r]

Comfa fouser cant el dessent
E ferran se degran aspresa
So sera signes destranhesa
Daicest dis iob enson libre
Que ia negus no(n) er desliure
Cel qui ad aquest iorn seran
Ja sai ni lai nongueriran
Lo .xiiii. sera mot mals
Car tot lomons er cominals
Adoncs cairan las tempestas
Fuoc efouzer so sapiatz
E tuig li ornament del cel
So recomta zorobabel
E las niuols discendran tost
Daissi faran una gran ost
Dreg alamar iran bruian
E faran tempesta menan

[34v]

Tro en abis en discendran
 Elamar tota cofundran
 Del .xv. signes nos mentirai
 Dela dolor caza quel sai
 Que nostre seynher mostrara
 Cant aquest signes auenra
 Lonom que aura disem uos
 So sera consumatios
 Que cel eterra tot ardra
 Et anient tot tornara
 Lamar que tota ren acuelh
 E las aiguas etuit liflum
 Repairaran tuit anient
 Si cofon al comensament
 Adoncs seran las uos auzias
 E semblansa de simphonias
 Que diran ouos peccador

[35r] Aisso emais mot bel ebo	2760
Pueis girarsa de lautra part	2761
E fara lomort fer regart	2762*
Ostatz uos sers de dauant me	2763
Deuos no(n) deg auer merce	2764
Car uos non agues pietat	2765
Demi emagna paubertat	2766
Canc no dones pan de bon cor	2767
Si no per estranha lauzor	2768
E can malaute uos me uis	2769
En uostre albrec no machulis	2770
Can ieu queri a uostra porta	2771
Respondetz mi ab boca torta	2772
Car no(n) agui uostre ben fait	2773
Abmi no(n) trobaretz bon plait	2774
Car no(n) denhes auer merci	[2775]*
Vostra pena no(n) aura fi	2776

[35v]	
Peraquestas doas razos	2777
Conoisseran los mals els bos	2778
Cascun aura son guazardo	2779
Limal seran triat del bo	[2780]*
E faran tuit doas carreiras	2781
E doas conpanhas entieiras	2782*
Li mal discendran en abis	[2784]*
Elbon iran en paradis	[2783]*
Limal auran p(er) tos temps mais	2785
Pena dolor trebhal efais	2786
Libon auran tal benanansa	2787

Que cor ni oils ni clercs de fransa	2788
Non poiria lamieg escr ⁱ ure	[2789-90]*
Car seran detot mal desliure	[om.]
Fait iei oimais mon bastiment	2791
Quieus dissi al comensament	2792
Bon et entier senes crebassa	[2793]*
Dieu p(re)c q(ue) uer p(er)don mi fassa	2794
AMEN. ⁴⁷⁹	

⁴⁷⁹ La trascrizione di *Sens e razos* si conclude in coincidenza con la fine di fascicolo: in effetti, considerando il complesso dei fogli mancanti, il f. 35v odierno corrisponde al f. 40v dell'impaginazione originaria, dove – in virtù della suddivisione in quaternioni del *codex* – dovrebbe proprio concludersi un fascicolo. Se non ritroviamo alcun richiamo al fascicolo successivo è perché non vi era alcuna decisione aprioristica per la quale al nostro testo dovesse fare seguito necessariamente la traduzione occitana del *Post peccatum Ade* (in **L**, ai ff. 36r-48v; edizione in SUCHIER 1883, pp. 165-200).

BIBLIOGRAFIA

MANOSCRITTI

Evangelium Nicodemi

- A** Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4578 (XIII sec.);
B Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4363 (XII sec.);
C Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms. 4326 (XII sec.);
D^a Testo FABRICIUS 1719;
D^b Einsiedeln, Stiftsbibliothek, ms. 326 (X sec.);
D^c Roma, Biblioteca Corsini, ms. 1146 (XIV sec.);
V Vallbona de la Monjas, Monasterio Cisterciense, ms. 3 (XIV sec.);
Flor Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Gaddi 115 (XV sec.);
Ambro Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. O.35 sup. (XIV sec.);
Vind Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 563 (V sec.).

Sens e razos d'una escriptura

- P** Paris, BNF, ms. fr. 1745 (XIII ex.-XIV in.);
L London, British Library, ms. Harley 7403 (XIII ex.);
C Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 451 (XV in.);
T Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, ms. L.VI.36 (XIV ex.).

Lo Gènesi

- A** Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 24 (XIV ex.);
B Paris, BNF, ms. esp. 205 (1400);
C Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Redi 149 (XV sec.);
D Paris, BNF, ms. fr. 6261 (XV in.);
E Paris, BNF, ms. esp. 541 (1451);
F Paris, BNF, ms. esp. 46 (XV ex.);
G Paris, BNF, ms. n. a. fr. 4131 (XV sec.);
H Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1362 (1444);
I Barcelona, Arxíu de la Corona d'Aragó, Codicum Fragmenta 5 (XIV ex.);
K Gent/Gand, Universiteitsbibliotheek, ms. BSHL.HS.3284 (XIV ex.);
R Lleida, Arxí Capítular de Lleida, ms. RC 0025 (XIV sec.);
S Sevilla, Biblioteca Capítular y Colombina, ms. 5-5-25 (XV sec.).

Gamaliel

Mss. occitani:

- A** Paris, BNF, ms. fr. 1919 (XV sec.);
B Paris, BNF, ms. fr. 24945 (XV in.);
C Rodez, Bibliothèque municipale, ms. 60 (XV sec.).

Mss. catalani:

- A** Città del Vaticano, BAV, ms. Reg. 2056 (1454);
B Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 325 (XVII sec.).

SIGLE

ALF

Jules GILLIÉRON – Edmond EDMONT, *Atlas linguistique de la France*, 10 vol., Paris, Champion, 1902-1920.

Apocr

«Apocrypha».

ATCA

«Arxiu de Textos Catalans Antics».

Atti *AIEO VII*

Scène, évolution, sort de la langede et de la littérature d'oc, Actes du VII^e Congrès International de l'Association Internationale d'Études Occitanes (Reggio Calabria – Messina, 7-13 juillet 2002), 2 voll., publiés par Rossana CASTANO, Saverio GUIDA et Fortunata LATELLA, Roma, Viella, 2003.

Atti *AIEO VIII*

La voix occitane, Actes du VIII^e Congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes (Bordeaux, 12-17 octobre 2005), 2 voll., réunis et édités par Guy LATRY, Bordeaux, PUB, 2009.

Atti *CILPR X*

Actes du X^e Congrès international de linguistique et philologie romanes (Strasbourg 1962), 3 voll., publiés par Georges STRAKA, Parigi, Klincksieck, 1965 («Actes et colloques», 4).

Atti Lecce

La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro, Atti del Convegno di Lecce (22-26 octobre 1984), Roma, Salerno Editrice, 1985 («Biblioteca di 'Filologia e Critica», I).

Atti Liège

Lyrique romane médiévale: la tradition des chansonniers, Actes du Colloque de Liège, 1989, édités par Madeleine TYSENS, Liège, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 1991 («Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège. Série in octavo», 258).

Atti Limoges

L'occitan, une langue du travail et de la vie quotidienne du XIII^e au XXI^e siècle. Les traductions et les termes techniques en langue d'oc. Actes du colloque organisé à Limoges les 23 et 24 mai 2008 par le Centre Trobar et l'EA 4116, éd. J.-L. Lemaitre et F. Vielliard, Ussel, Musée du pays d'Ussel – Centre Trobar, 2009.

Atti Louvain-la-Neuve

Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (25-27 mai 1981), Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, 1982.

Atti Nice

Actes du 5^e Congrès International de Langue et Littérature d'Oc et d'Études franco-provençales (Nice, 6-12 septembre 1967), publiés par G. Moignet et R. Lassalle, Nice, Les Belles Lettres, 1974.

Atti Spoleto

I Francescani e le scienze, Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2011), Spoleto, CISAM, 2012 («Atti dei Convegni della Società Internazionale di Studi Francescani di Assisi e del Cento Universitario di Studi Francescani», 22).

BEdT

Bibliografia Elettronica dei Trovatori (BEdT), a cura di Stefano ASPERTI, Università degli Studi di Roma «La Sapienza», con la collaborazione dell'Institut d'Histoire des Textes del CNRS-Paris, in rete all'indirizzo www.bedt.it.

BITECA

Bibliografia de textos antics catalans, valencians i balears, a cura di Vincenç BELTRAN et ALII, http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/biteca_en.html.

BS

Bibliotheca Sanctorum, diretta da Francesco CARAFFA e Giuseppe MORELLI, 14 voll., Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1961-1987.

CLT

Concordanze della lirica trobadorica in CD-ROM, a cura di Rocco Distilo, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001.

CN

«Cultura neolatina».

COM2

Concordance de l'occitan médiéval (COM2). Les troubadours, Les textes narratifs en vers, direction scientifique Peter T. Ricketts, direction technique Alan Reed, avec la collaboration de F.R. Akehurst, John Hathaway, Cornelis van der Horst, Turnhout, Brepols, 2005.

DAO

Kurt BALDINGER, *Dictionnaire onomasiologique de l'ancien occitan*, redigé avec le concours de Inge Popelar, Tübingen, Niemeyer, 1975-.

DB

Il dizionario della Bibbia, a c. di Paul J. ACHTEMEIER e della Society of Biblical Literature, ed. it. a c. di Piero CAPELLI, Bologna, Zanichelli, 2003.

DdB

Dictionnaire de la Bible. Contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Ecritures, les questions theologiques, archeologiques, scientifiques, critiques relatives a l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, publié par Fulcran Gregoire VIGOUROUX avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris, Librairie Letouzey et Ane, 5 voll., 1895-1912.

DdBS

Dictionnaire de la Bible. Supplément, publié sous la direction de Louis PIROT, continué sous la direction de André ROBERT et al., avec le concours de nombreux collaborateurs, Paris, Letouzey et Ane, 1926-.

DECLC

Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 9 voll., Barcelona, Curial, 1980-1989.

DEI

Carlo BATTISTI – Giovanni ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano*, Firenze, Barbèra, 5 voll., 1950-1957.

DIEC2

Diccionari de la llengua catalana. Segona edició, a cura dell'Institut d'Estudis Catalans de l'Universitat de Barcelona, <http://dlc.iec.cat/index.html>.

DOM

Dictionnaire de l'occitan médiéval, ouvrage entepri par Helmut STIMM, poursuivi et réalisé par Wolf-Dieter STEMPEL, Tübingen, Niemeyer, 1996-.

DT

Lexicon. Dizionario dei teologi, Casale Monferrato, Piemme, 1998.

DU CANGE

Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis conditum a Carolo Du Fresne Domino DU CANGE auctum a Monachis Ordinis S. Benedicti cum supplementis integris D. P. Carpenterii Adelunghi, Aliorum, Suisque digessit G. A. L. HENSCHEL sequuntur Glossarium Gallicum, Tabulae, Indices auctorum et rerum, Dissertationes, Editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Léopold FAVRE, Niort, Favre, 10 voll. + indice, 1883-1887; rist. anast. Bologna, Forni, 1981-1982.

EA

The Encyclopedia of Apocalypticism, edited by Bernard MCGINN, John J. COLLINS [et al.], 3 voll.; *I. The Origins of Apocalypticism in Judaism and*

Christianity, edited by John J. Collins, 1998; *II. Apocalypticism in Western History and Culture*, edited by Bernard McGinn; *III. Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, edited by Stephen J. Stein, New York, Continuum, 1998.

Écrits apocryphes chrétiens. Tome I
vedi BOVON – GEOLTRAIN 1997.

Écrits apocryphes chrétiens. Tome II
vedi KEASTLI – GEOLTRAIN 2005.

EL

«Estudios Lulianos». (dal 1991 «Studia Lulliana»)

FEW

Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachsatzes von Walter von WARTBURG, 26 voll., Bonn, Klopp, 1928-1931, poi Leipzig, Teubner, 1932-1940, Basel, Zbinden, 1944-; *Index*, 2 voll., Paris, Champion, 2003.

Gdf

Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, 10 voll., Paris, Vieweg – Bouillon, 1881-1902 (rist. Genève, Slatkine, 1982).

GMIL

vedi DU CANGE.

GRLMA

Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, in Zusammenarbeit mit Jean FRAPPIER [et al.], herausgegeben von Hans Robert JAUSS und Erich KÖHLER, 10 voll., Heidelberg, C. Winter, 1972-1993.

LR

Lexique roman ou dictionnaire de la langue des troubadours comparée avec les autres langues de l'Europe latine [...] par François-Juste-Marie RAYNOUARD, Paris, Silvestre, 1838-1845, 6 voll.

LRL

Günter HOLTUS – Michael METZELTIN – Christian SCHMITT (edd.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, Tübingen, Niemeyer, 1988-2005, 8 voll.

MR

«Medioevo Romano».

NTL

Nouveau Testament de Lyon, (Lyon, Bibliothèque de la Ville, A.I.54 / Palais des Arts 36), edited by M. Roy Harris and Peter T. Ricketts, in *Rialto* (Prosa religiosa), 2011.

PD

Emil LEVY, *Petit dictionnaire provençal-français*, Heidelberg, Winter, 1909.

PL

Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, accurante J.-P. MIGNE, Lutetiae Parisiorum, 1844-1864, 221 voll. [Brepols, Turnhout, 1865-1963^f].

REW

Romanisches Etymologisches Wörterbuch von Wilhelm MEYER-LÜBKE, 3. Vollständig neubearbeitete Auflage, Heidelberg, Winter, 1935 («Sammlung Romanischer Elementar- und Handbücher», III/3).

Rialto

Repertorio informatizzato dell'antica letteratura trobadorica e occitana, a cura di Costanzo DI GIROLAMO, www.rialto.unina.it.

RLR

«Revue des Langues Romanes».

Rom

«Romania».

RPh

«Romance Philology».

SLeME 1

Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino, dir. Guglielmo CAVALLO, Claudio LEONARDI, Enrico MENESTÒ, Roma, Salerno Editrice, 1992-1998, 5 voll. in 6 tomi.

SLeME 2

Lo Spazio Letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo Volgare, dir. Pietro BOITANI, Mario MANCINI, Alberto VARVARO, Roma, Salerno Editrice, 1999-2004, 5 voll. in 6 tomi.

SM

«Studi Medievali».

SPCT

«Studi e problemi di critica testuale».

Spec

«Speculum».

StoLI

Storia della letteratura italiana, diretta da Enrico Malato, Roma, Salerno Editrice, 1995-2004, 14 voll.

SW

Emil LEVY, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, Leipzig, Reisland, 1894-1924, 8 voll.

TdF

Frederic MISTRAL, *Lou tresor dóu Felibrige, ou dictionnaire provençal-français*, Aix-en-Provence, J. Renibdet-Aubin libraire-ed., 1878-1886.

TL

Altfranzösisches Wörterbuch, Adolf TOBLERS nachgelassene Materialien, bearbeitet und herausgegeben von Erhard LOMMATZSCH, weitergeführt von Hans Helmut Christmann, vollendet von Richard Baum und Willy Hirdt unter Mitwirkung von Brigitte Frey, Berlin – Wiesbaden-Stuttgart, Steiner, 1925-2002, 11 voll.

TPMA

Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters, begründet von Samuel SINGER, herausgegeben von Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Berlin ecc., W. de Gruyter, 1995-2002, 13 voll.

VOI

vedi GIANNINI – GASPERONI 2006.

ZNW

«Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft».

ZrPh

«Zeitschrift für romanische Philologie».

TESTI, DOCUMENTI, STUMENTI E STUDI

ACHINARD 1839

André ACHINARD, *Notice sur les premières versions de la Bible en langue vulgaire*, Genève, Ramboz, 1839.

ADAMS 1913

Edward L. Adams, *Word-Formation in Provençal*, New York, Macmillan, 1913; rist. New York, Johnson reprint corporation, 1967.

ADDA 2010

Textes sacrés et culture profane: de la révélation à la création, édité par Mélanie ADDA, Bern-Berlin, Peter Lang, 2010 («Recherches en littérature et spiritualité», 17).

AEBISCHER 1964

Le Mystère d'Adam (Ordo representacionis Ade). Texte complet du manuscrit de Tours, publié avec une introduction, des notes et un Glossaire par Paul AEBISCHER, Genève-Paris, Droz-Minard, 1964 («Textes littéraires français», 99).

AKEHURST 1986

Frank Ronald Powell AKEHURST, *The Auxiliary-Verb-Plus-Infinitive Construction in Old Occitan*, in «Tenso», 2/1 (1986), pp. 1-20.

ALEXANDER 1978

Paul J. ALEXANDER, *The Medieval Legend of Last Roman Emperor and its Messianic Origin*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 41 (1978), pp. 1-15.

AMANN 1928

Émile AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, in *DdBS*, I, *Abdeh-Chronologie*, 1928, pp. 460-533.

AMARI PERRY 1981

La Passion des jongleurs. Texte établi d'après la Bible des sept estaz du monde de Geufroi de Paris, édition critique, introduction, notes et glossaire par Anne Joubert Amari Perry, Paris, Beauchesne, 1981 («Textes, dossiers, documents», 4).

AMER 1873

Mique Victorià AMER, *Compendi historial de la Biblia que ab lo títol de "Genesi de Scriptura" trelladà del provençal a la llengua catalana mossen Guillem Serra en l'any M. CCCC. LI.*, Barcelona, Biblioteca Catalana, 1873.

ANDREOSE 2010

Enselmino da Montebelluna, *Lamentatio Beate Virginis Marie. Pianto della Vergine*, a cura di Alvisè ANDREOSE, Roma, Antenore, 2010 («Medioevo e Rinascimento veneto», 6).

ANGLADE 1921

Joseph ANGLADE, *Grammaire de l'ancien provençal ou ancienne langue d'oc. Phonetique et morphologie*, Paris, Klincksieck, 1921 («Nouvelle collection à l'usage des classes», 2^a s., 7).

ANGLADE 1921b

Joseph ANGLADE, *Histoire sommaire de la littérature méridionale au moyen age (des Origines à la fin du XV^e siècle)*, Paris, Boccard, 1921.

APPEL 1898

Carl APPEL, *Poésies provençales inédites tirées des manuscrits d'Italie*, Paris-Leipzig, Welter, 1898.

APPEL 1918

Carl APPEL, *Provenzalische Lautlehre*, Leipzig, Reisland, 1918.

APPEL 1930

Carl APPEL, *Provenzalische Chrestomathie: mit Abriss der Formenlehre und Glossar*, Leipzig, Reisland, 1930.

AQUILON 1972

Pierre AQUILON, *La Bible abrégée*, in «Revue française d'histoire du livre», 2 (1972), pp. 147-183.

ARAMON I SERRA 1997a

Ramon ARAMON I SERRA, *Dos textos versificats en català de la Carta tramesa del cel*, in «Estudis Universitaris Catalans», XIV/2 (1929), pp. 279-298; poi in ID., *Estudis de llengua i literatura*, presentació de Joan A. Argente, prefaci i edició a cura de Jordi Carbonel, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1997 («Biblioteca filològica», 33), pp. 147-168.

ARAMON I SERRA 1997b

Ramon ARAMON I SERRA, *Un debat de l'Ànima i el Cos en versos catalans*, in *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel*, Paris, Société de l'École des Chartes, 1955 («Mémoires et Documents», 12), pp. 38-52; poi in ID., *Estudis de llengua i literatura*, presentació de Joan A. Argente, prefaci i edició a cura de Jordi Carbonel, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1997 («Biblioteca filològica», 33), pp. 169-186.

AREDDU 2001

Alberto G. AREDDU, *Nuove ipotesi su *astrucus*, RPh, 54 (2001), pp. 325-330.

ARMENGOL VALENZUELA 1905

Pedro ARMENGOL VALENZUELA (ed.), *Obras de S. Pedro Pascual, Mártir, obispo de Jean y religioso de la Merced*, 4 voll., Roma, F. Cuggiani, 1905-1908. I, *Nueve leyendas o contemplaciones, el Libro de Gamaliel, la Destrucción de Jerusalem*, 1905.

ASPERTI 1985

Stefano ASPERTI, «Flamenca» e dintorni. *Considerazioni sui rapporti fra Occitania e Catalogna nel XIV secolo*, in CN, XLV (1985), pp. 50-103.

ASPERTI 1990

Il trovatore Raimon Jordan, edizione critica a cura di Stefano ASPERTI, Modena, Mucchi, 1990 («Subsidia al Corpus des troubadours», 12; «Studi, testi e manuali», 14).

ASPERTI 2006

Stefano ASPERTI, *Origini romanze. Lingue, testi antichi, letterature*, Roma, Viella, 2006 («I libri di Viella», 60).

AUBINEAU 1980

Michel AUBINEAU, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, 2 voll., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978-1980 («Subsidia hagiographica», 59).

AURELL I CARDONA 1987

Martin AURELL I CARDONA, *Autour d'un débat historiographique: l'expansion catalane dans les pays de langue d'oc au Moyen Age*, in *Montpellier, la Couronne d'Aragon et les pays de langue d'oc (1204-1349)*, Actes du XII^e Congrès d'Histoire de la Couronne d'Aragon (Montpellier, 24-28 septembre 1985), Montpellier, Société archéologique de Montpellier, 1987, I, pp. 9-41.

AVALLE 1962

D'Arco Silvio AVALLE, *Cultura e lingua francese delle origini nella 'Passion' di Clermont-Ferrand*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.

AVALLE 1985

D'Arco Silvio AVALLE, *I canzonieri: definizione di genere e problemi di edizione*, in *Atti Lecce*, pp. 363-382; quindi in AVALLE 2002, pp. 155-173.

AVALLE 1993

D'Arco Silvio AVALLE, *I manoscritti della letteratura in lingua d'oc*, nuova edizione a cura di Lino Leonardi, Torino, Einaudi, 1993 («Piccola biblioteca Einaudi», 572).

AVALLE 2002

D'Arco Silvio AVALLE, *La doppia verità. Fenomenologia ecdotica e lingua letteraria del Medioevo romanzo*, Tavarnuzze – Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2002.

AVALLE – MONTEROSSO 1965

Sponsus. Drama delle vergini prudenti e delle vergini stolte, testo letterario a cura di D'Arco Silvio AVALLE, testo musicale a cura di Raffaello Monterosso, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965 («Documenti di filologia», 9).

AZAÏS 1862-1881

Matfre Ermengaud, *Le Breviari d'Amor suivi de sa lettre à sa soeur*, introduction et glossaire par Gabriel AZAÏS, 2 voll., Béziers-Paris, Société Archéologique de Béziers-Franck, 1862-1881.

BADIA 1989

Lola BADIA, *L'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc: per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la baixa edat mitjana*, in *Actes del vuitè Col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes (Tolosa de Llenguadoc, 12-17 de setembre 1988)*, 2 voll., Barcelona, Publicacions de

l'Abadia de Montserrat, 1989, II, pp. 261-295; poi in ID., *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993 («Assaig», 10), pp. 141-172.

BADIA – SANTANACH – SOLER 2009

Lola BADIA – Joan SANTANACH – Albert SOLER, *Le rôle de l'occitan dans la production et la diffusion des œuvres de Raymond Lulle (1274-1289)*, in *Atti AIEO VIII*, pp. 369-408.

BADÍA 1994

Antonio BADÍA MARGARIT, *Gramática histórica catalana*, Barcelona, Editorial Noguer, 1951; trad.cat. València, Tres i Quatre, 1994³.

BAGNI 1984

Paolo BAGNI, *Grammatica e retorica nella cultura medievale*, in «Rhetorica», II (1984), pp. 267-280.

BALDASSARRI 1976

Guido BALDASSARRI, “Prologo” e “Accessus ad auctores” nella *Rettorica di B. Latini*, in *SPCT*, XII (1976), pp. 102-116.

BALDINGER 1995

Kurt BALDINGER, *Dictionnaire étymologique de l'ancien français*, Tübingen, Niemeyer, 1995.

BAR 1946

Francis BAR, *Les routes de l'Autre Monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946 («Mythes et religions», 17).

BARBIERI 2001

Luca BARBIERI, *Pour une nouvelle édition du troubadour Arnaut de Maruelh*, in *Le rayonnement de la civilisation occitan à l'aube d'un nouveau millénaire*, VI^e Congrès international de l'AIEO (12-19 septembre 1999), actes réunis et édités par G. Kremnitz, B. Czernilofsky, P. Cichon, R. Tanzmeister, Wien, Praesens, 2001, pp. 141-156.

BARILLARI 2004

Maria di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di Sonia Maura BARILLARI, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004 («Gli Orsatti», 17).

BARILLARI 2010

Adamo ed Eva. Le Jeu d'Adam: alle origini del teatro sacro. Edizione critica, traduzione e note a cura di Sonia Maura BARILLARI, Roma, Carocci, 2010 («Biblioteca Medievale», 126).

BARTOLI 1993

Renata Anna BARTOLI, *La Navigatio sancti Brendani e la sua fortuna nella cultura romanza dell'età di mezzo*, Fasano, Schena Editore, 1993 («Biblioteca della ricerca. Medio Evo di Francia», 4).

BARTSCH 1858

Karl BARTSCH, *Die Erlösung mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen herausgegeben*, Quedlinburg – Leipzig, Gottfr. Basse, 1858.

BARTSCH 1868²

Karl BARTSCH, *Chrestomathie provençale*, Elberfeld, R.L. Friderichs, 1868².

BARTSCH 1966

Karl BARTSCH, *Denkmäler der provenzalischen Litteratur*, Amsterdam, Rodopi, 1966² (ed. orig.: Stuttgart, Litterarischen Vereins, 1856).

BASCHET 1993

Jérôme BASCHET, *Les justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1993 («Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», 279).

BASSI 1980

Stelio BASSI, *Introduzione ai manoscritti della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino*, in Costanza Segre Montel, *I manoscritti miniati della Biblioteca Nazionale di Torino. I. I manoscritti latini dal VII alla metà del XIII secolo*, 2 voll., Torino, Molfese, 1980, I, pp. XV-XXXIII.

BATTLES 1949

Ford Lewis BATTLES, *Hugo of SV as a Moral Allegorist*, in «Church History», XVIII (1949), pp. 220-240.

BAUDOIN 2010

Anne-Catherine BAUDOIN, *La femme de Pilate dans les Actes de Pilates, recension grecque A (II,1)*, in *Apocr*, 21 (2010), pp. 133-149.

BAUM 1969

Richard BAUM, *Les troubadours et les lais*, in *ZrPh*, LXXXV (1969), pp. 1-44.

BAUM 1974

Richard BAUM, *Un terme concernant le trobar: "lais"*, in *Atti Nice*, pp. 47-71.

BEC 1984

Pierre BEC, *La scripta occitane entre le XIII^e et le XVI^e siècle*, in *Colloque International d'Études Occitanes (Lunel, 25-28 août 1983)*, Montpellier, Centre d'Estudis Occitans, 1984

BECKER 1913

Walter BECKER, *Die Sage von der Höllenfahrt Christi in der altfranzösischen Literatur*, in «Romanische Forschungen», xxxii (1913), pp. 897-972.

BEINE 1989

Willi BEINE, *Palestra*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, 14 voll., Begründet von Wolfgang Stammler, fortgeführt von Karl Langosch, herausgegeben von Kurt Ruh et al., Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1989, VII, pp. 275-277.

BELLONE 2011a

Luca BELLONE, *Richiami apocalittici nella tradizione apocriфа in volgare italiano*, in *L'Apocalisse nel Medioevo. Atti del Convegno internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionali per lo Studio del Medioevo Latino (Gargnano sul Garda, 18-20 maggio 2009)*, a cura di Rossana E. Guglielmetti, Tavernuzze (FI), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 507-530.

BELLONE 2011b

Luca BELLONE, *La tradizione italiana della «Vindicta Salvatoris». Edizione dei volgarizzamenti toscani*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011.

BERGER 1884

Samuel BERGER, *La Bible française au Moyen Âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Paris, Imprimerie Nationale, 1884; rist. anast. Genève, Slatkine Reprints, 1967, da cui si cita.

BERGER 1889

Samuel BERGER, *Les Bibles provençales et vaudoises*, in Rom, XVIII (1889), pp. 353-422.

BERGER 1890

Samuel BERGER, *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes*, in Rom, XIX (1890), pp. 505-561.

BERLIOZ 2000

Jacques BERLIOZ (dir.), *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

BISCHOFF 1984

Bernhard BISCHOFF, *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Hiersemann, 1984 («Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters», 7).

BIU 2003

Philippe BIU, *La traduccion de la Vulgata en los Racontes d'istòria senta en bearnés*, in *Nouvelles recherches en domaine occitan*, Actes du colloque Jeunes Chercheurs ReDòc (Montpellier, 26-27 avril 2002), édités par Hervé Lieutard et

Marie-Jeanne Verny, Montpellier, ReDòc-CEO – Université Paul-Valéry Montpellier III, 2003, pp. 229-239.

BIU 2009

Philippe BIU, *Lo tèxte e la votz dens los Racontes d'istòria senta en bearnés*, in *Atti AIEO VIII*, I, pp. 537-543.

BIU 2011

Philippe BIU, *La Chronique universelle de la Création jusqu'à Constantin: un corpus occitan et catalan au XIV^e siècle*, 2 voll., I. *Étude de l'œuvre et édition critique du ms. D*, II. *Édition critique du ms. G*; Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en langue et culture régionales sous la direction de M. Jean-Yves Casanova, professeur à l'Université de Pau et des Pays d'Adour, présentée et soutenue publiquement le 10 décembre 2011 (inedita).

BIU 2011b

Philippe BIU, *Les Récits d'histoire sainte en béarnais: quand l'Aquitaine a rendez-vous avec l'histoire universelle*, in *L'Aquitaine des littératures médiévales (XI^e-XIII^e siècles)*, a cura di Jean-Yves Casanova – Valérie Fasseur, Paris, PUPS, 2011 («Cultures et civilisations médiévales», 51), pp. 123-132.

BLAESS 1973

Madeleine BLAESS, *Les manuscrits français dans les monastères anglais au moyen âge*, in *Rom*, XCIV (1973), pp. 321-358.

BLASCO FERRER 1995

Eduardo BLASCO FERRER, *Katalanische Skriptae*, in *LRL*, II/2 (1995), pp.486-512.

BLINZLER 1966

Josef BLINZLER, *Il processo di Gesù*, trad. it. di M. A. Colao Pellizzari, Brescia, Paideia, 1966 («Biblioteca di cultura religiosa», 6).

BLUMENKRANZ 1982

Bernhard BLUMENKRANZ, *Une version occitane de la Bible dans le Breviari d'Amor de Matfre Ermengaud (fin XIII^e siècle)*, in «Archives Juives», 18 (1982), pp. 20-24.

BOGAERT 1982

Pierre-Maurice Bogaert, *Adaptations et versions de la Bible en prose (langue d'oïl)*, in *Atti Louvain-la-Neuve*, pp. 259-277.

BOGAERT 1991

Les Bibles en français, histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours, sous la direction de Pierre-Maurice BOGAERT, Turnhout, Brepols, 1991.

BOHIGAS 1930

Pere BOHIGAS, *El repertori de manuscrits catalans de la Institució Patxot. Missió de Paris, Biblioteca nacional (1926-1927)*, I. *Manuscrits en llengua catalana*, in «Estudis Universitaris Catalans», XV (1930), pp. 92-139.

BOHIGAS 1962

Pere BOHIGAS, *Dos frangments catalans dels Evangelis, restes de la traducció de la Bíblia, de Bonifaci Ferrer*, in *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, 3 voll., Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1962, I, pp. 171-185.

BOHIGAS 1982

Pere BOHIGAS, *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982.

BOHIGAS 1982

Pere BOHIGAS, *Sobre manuscrits e biblioteques*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Mmontserrat, 1985.

BOLOGNA 1997

Corrado BOLOGNA, *Alessandro e i mondi altri*, in *Alessandro nel medioevo occidentale*, a cura di Mariantonia Liborio, introduzione di Peter Dronke, Roma – Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1997, pp. 260-278.

BONNARD 1884

Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge, par Jean BONNARD, Paris, Imprimerie Nationale, 1884.

BONNER 1977

Anthony BONNER, *Problemes de cronologia lul·liana*, in EL, XXI (1977), pp. 35-58.

BONNER 1986

Anthony BONNER, *Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull*, in EL, XXVI (1986), pp. 81-92.

BONNER – BADIA 1988

Anthony BONNER – Lola BADIA, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Editorial Empúries, 1988.

BORDIER 1994

Jean-Pierre BORDIER, *Eustache Marcadé, auteur de la Passion d'Arras et de la Vengeance Notre Seigneur*, in Marie M. CASTELLANI – Jean-Pierre MARTIN, *Arras au Moyen Âge. Histoire et littérature*, Arras, Artois Presses Université, 1994, pp. 197-218.

BORDIER 2008

Jean-Pierre BORDIER, *Judas au Moyen-Âge. Le mythe de la naissance de l'anti-héros*, in *Figures mythiques. Fabrique et métamorphoses*, Études réunies et présentées par Véronique LÉONARD-ROQUES, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2008, pp. 209-231.

BORETTI 2009

Margherita BORETTI, *Teoria e prassi di filologia computazionale: aspetti, problemi, sperimentazioni. L'edizione critica del Viage al Purgatory di Ramon de Perellos per la produzione dell'edizione elettronica sul Web con PinakesTest*, Tesi di laurea, relatori M. Sofia Corradini e Andrea Bozzi, Università di Pisa, a.a. 2008/2009.

BORETTI 2010

Margherita BORETTI, *Viage al Purgatory*, in *Rialto*, 2010, on-line all'url <<http://www.rialto.unina.it/Prosanarrativa/Viage/Viage.htm>>.

BORGHI 1970

Luciana BORGHI, *La lingua della Bibbia di Lione (ms. Palais des Arts 36). Vocalismo*, in *CN*, XXX (1970), pp. 5-58.

BORGHI CEDRINI 1978

Luciana BORGHI CEDRINI, *Appunti per la localizzazione linguistica di un testo letterario medievale: la cosiddetta «Traduzione di Beda» in lingua d'oc*, Torino, Giappichelli, 1978.

BORGHI CEDRINI 1981

Luciana BORGHI CEDRINI, *Cultura 'provenzale' e cultura 'valdese' nei Mettra Ceneche (Versi di Seneca) del ms. Dd XV 33 (Bibl. Univ. di Cambridge)*, Torino, Giappichelli, 1981.

BORGHI CEDRINI 2008

Luciana BORGHI CEDRINI, *Il trovatore Peire Milo*, Modena, Mucchi, 2008 («*Subsidia al Corpus des troubadours*», n.s. 7; «*Studi, testi e manuali*», n.s. 10).

BOULTON 1984

Maureen Barry McCann BOULTON, *The Old French Évangile de l'Enfance: An Edition with Introduction and Notes*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984 («*Studies and Texts*», 70).

BOULTON 1986

Maureen Barry McCann BOULTON, *Les enfaunces de Jesu Crist*, London, Anglo-Norman Text Society, 1986 («*Anglo-Norman Texts*», 43).

BOUREAU – DONADIEU RIGAUT – GOULLET 2004

Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, préface de Jacques LE GOFF; édition publiée sous la direction d'Alain BOUREAU avec Monique GOULLET, et la collaboration de Pascal Collomb, Laurence et Stefano Mula; *La légende dorée et*

ses images par Dominique DONADIEU-RIGAUT, Paris, Gallimard, 2004 («Bibliothèque de la Pléiade», 504).

BOVE 1999

Lucio BOVE, “*Chi volete che vi liberi, Barabba o Gesù?*” (Matth. 27,17): *Il privilegium paschale*, in F. Amarelli – F. Lucrezi, *Il processo contro Gesù*, Jovene Editore, Napoli, 1999, pp. 197-210.

BOVON 2006

François BOVON, *Luc le théologien*, Genève, Labor et Fides, 2006.

BOVON – GEOLTRAIN 1997

Écrits apocryphes chrétiens. Tome I, édition sous la direction de Pierre GEOLTRAIN avec la collaboration de François BOVON, Paris, Gallimard, 1997 («Bibliothèque de la Pléiade», 442).

BOZOKY 1984

Edina BOZOKY, *Les apocryphes bibliques*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, a cura di Pierre RICHÉ – Guy LOBRICHON, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 429-448..

BRAYER 1968

Edith BRAYER, *Catalogue des textes liturgiques et des petits genres religieux*, in *GRLMA VI. La littérature didactique, allegorique et satirique*, dir. par Hans Robert JAUSS, 2 voll., Winter, Heidelberg, I, pp. 1-21.

BRUNEL 1916

Bertran de Marseille, *La vie de sainte Énimie. Poème provençal du XIII^e siècle*, édité par Clovis BRUNEL, Paris, Champion, 1916.

BRUNEL 1916b

Clovis BRUNEL, *Documents linguistiques du Gévaudan*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», LXXVII (1916), pp. 5-57 e 241-285.

BRUNEL 1926-1952

Clovis BRUNEL, *Les plus anciennes chartes en langue provençale. Recueil des pièces originales antérieures au XIII^e siècle*, Paris, Picard, 1926 + Clovis BRUNEL, *Les plus anciennes chartes en langue provençale. Recueil des pièces originales antérieures au XIII^e siècle. Supplément*, Paris, Picard, 1952 (rist. in un unico volume, Genève, Slatkine, 1973).

BRUNEL 1933

Clovis BRUNEL, *Notice du ms. 60 de la Bibliothèque de la Ville de Rodez*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 94 (1933), pp. 5-26.

BRUNEL 1935

Clovis BRUNEL, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris, E. Droz, 1935; rist. anast. Genève – Marseille, Slatkine – Laffitte, 1973.

BRUNEL-LOBRICHON 1976

Geneviève BRUNEL-LOBRICHON, “*Vida de Sant Frances*”. *Versions en langue d’oc et en catalan de la Legenda aurea. Essai de classement des mss.*, in «Revue d’histoire des textes», VI (1976), pp. 219-265.

BRUNEL-LOBRICHON 1991

Geneviève BRUNEL-LOBRICHON, *L’iconographie du chansonnier provençal R. Essai d’interprétation*, in *Atti Liege*, pp. 245-271.

BRUNEL-LOBRICHON 1998

Geneviève BRUNEL-LOBRICHON, *Les traductions de la Bible en ancien occitan*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, *Atti del Convegno internazionale (Firenze-Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996)*, a cura di Lino Leonardi, Firenze, SISMEL, 1998, pp. 247-254.

BRUNI 1990

Storia della civiltà letteraria italiana, diretta da Giorgio Bàrberi Squarotti, vol. I, *Dalle Origini al Trecento*, a cura di Giorgio BÀRBERI SQUAROTTI – Francesco BRUNI – Ugo DOTTI, Torino, Utet, 1990, pp. 1-442, 515-787, 839-936.

BRUNO 1996

Laura Regina BRUNO, *L’ensenhamen alla dama di Garin lo Brun*, Roma, Ed. Archivio Guido Izzi, 1996.

BURGESS 1970

Glyn Sheridan BURGESS, *Contribution à l’étude du vocabulaire pre-courtois*, Genève, Droz, 1970 («Publications romanes et françaises», 110).

BURKS 1957

James Franklin BURKS, ‘*La Resurrection Nostre Seigneur Jhesucrist*’ from *Manuscript 1131 of the Sainte-Geneviève Library in Paris. A Critical Edition*, PhD dissertation, Indiana University, 1957.

BURRELL 1997

Margaret A. BURRELL, *St Brendan in Occitania: a study in confusion and conflation*, in «AUMLA: Journal of the Australasian Universities Modern Language Association», 90 (1998), pp. 21-38.

BURRELL 2002a

Margaret A. BURRELL, *The Occitan Version*, in *The Voyage of St. Brendan. Representative Versions of the Legend in English Translation*, edited by W. R. J. Barron and Glyn S. Burgess, Exeter, University of Exeter Press, 2005, pp. 231-247

BURRELL 2002b

Margaret A. BURRELL, *The Catalan Version*, in *The Voyage of St. Brendan. Representative Versions of the Legend in English Translation*, edited by W. R. J.

Barron and Glyn S. Burgess, Exeter, University of Exeter Press, 2005, pp. 247-264.

BUSBY 1993

Chrétien de Troyes, *Le roman de Perceval, ou Le conte du Graal*, édition critique d'après tous les manuscrits par Keith BUSBY, Tübingen, Niemeyer, 1993.

Cahiers de Fanjeaux 10

Franciscain d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324, Toulouse, Édouard Privat, 1975.

Cahiers de Fanjeaux 11

La religion polulaire en Languedoc du XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle, Toulouse, Éditions Privat, 1976

Cahiers de Fanjeaux 22

Raymond Lulle et le Pays d'Oc, Toulouse, Éditions Privat, 1987.

Cahiers de Fanjeaux 27

Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e – début XV^e siècle), Toulouse, Éditions Privat, 1992.

Cahiers de Fanjeaux 32

La prédication en Pays d'Oc (XII^e – début XV^e siècle), Toulouse, Éditions Privat, 1998.

Cahiers de Fanjeaux 33

La mort et l'au-delà en France méridionale (XII^e-XV^e siècle), Toulouse, Éditions Privat, 1998.

Cahiers de Fanjeaux 34

Évangile et évangélisme (XII^e-XIII^e siècle), Toulouse, Éditions Privat, 1999.

Cahiers de Fanjeaux 44

Moines et religieux dans la ville (XII^e-XV^e siècle), Toulouse, Éditions Privat, 2009.

Cahiers de Fanjeaux 47

La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens (XI^e-XV^e siècle), Toulouse, Éditions Privat, 2013.

CAMERON 1982

Ron CAMERON, *The Other Gospels. Non-canonical Gospel Texts*, Guildford, Lutterworth Press, 1982.

CAMÓN AZNAR – MARTIN MARTINEZ – MARQUÉS CASANOVA 1975

Beati in Apocalypsin libri duodecim. Codex Gerundensis A.D. 975, 2 voll., a cura di José CAMÓN AZNAR, T. MARTIN MARTINEZ, Jaume MARQUÉS CASANOVA, Madrid, Edilan, 1975

CANETTIERI 2001

Iacopone da Todi e la poesia religiosa del Duecento, introduzione, scelta antologica e commento a cura di Paolo CANETTIERI, Milano, BUR, 2001.

CAPUSSO 1989

Maria Grazia CAPUSSO, *L' Exposition di Guiraut Riquier sulla canzone di Guiraut de Calanson 'Celeis cui am de cor e de saber'*, Pisa, Pacini, 1989 («Biblioteca degli Studi mediolatini e volgari», n. s. 8).

CARAVAGGI 1963

Giovanni CARAVAGGI, *Vangeli provenzali dell'infanzia*, Modena, Società tipografica ed. modenese, 1963.

CARDINI – INTROVIGNE – MONTESANO 1998

Franco CARDINI - Massimo INTROVIGNE - Marina MONTESANO, *Il Santo Graal*, Firenze, Giunti, 1998.

CAROZZI 1983

Claude CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Atti delle XXIX Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (23-29 aprile 1981), Spoleto, CISAM, 1983, pp. 423-485.

CAROZZI 1994a

Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1994 («Collection de l' École Française de Rome», 189).

CAROZZI 1994b

Claude CAROZZI, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1994.

CASAGRANDE – VECCHIO 1987

Carla Casagrande – Silvana Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

CASSANELLI 1997

Apocalisse. Miniature del Commentario di Beato di Liebana (XI secolo), testi di Roberto CASSANELLI [et al.]; edizione italiana a cura di Roberto CASSANELLI, Milano, Jaca Book, 1997 (traduzione da Raul Schenardi, *Commentarios al Apocalipsis de Beato de Liebana*);

Catalogue Harleian

A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum, 4 voll., London, Eyre and Strahan, 1808-1812.

CATHEY 2002

Héliand. Text and Commentary, edited by James E. CATHEY, Morgantown, West Virginia University Press, 2002 («Medieval European Studies», 2).

CAULFIELD 1993

Sean Thomas CAULFIELD, *An Edition of the Middle French Prose 'Resurrection nostre Sauveur Jhesucrist', based on Vatican, Reginensis Lat. 1728*, PhD dissertation, University of Iowa, 1993.

CENTINI 1997

Massimo CENTINI, *La vera storia dei Re Magi. Dall'Oriente alla ricerca del re bambino*, Milano, Piemme, 1997.

CERESETO 1853

Friedrich Gottlieb Klopstock, *La messiade. Poema*, a cura di Giovanni Battista CERESETO, Torino, Pomba, 1853.

CERQUIGLINI 1989

Bernard CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Parigi, Seuil, 1989.

CEVA – MASPERO 1979

Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, traduzione a c. di Francesco MASPERO e Maristella CEVA; introduzione, note, bibliografia, appendici e indici di Maristella CEVA, Milano, Rusconi, 1979 («I classici di storia», 11).

CHABANEAU 1876

Camille CHABANEAU, *Grammaire limousine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1876.

CHABANEAU 1877

Camille CHABANEAU, *Grammaire limousine. Additions et corrections*, in RLR, XI (1903), pp. 545-590.

CHABANEAU 1881

Camille CHABANEAU, *Traduction des Psaumes de la pénitence en vers provençaux*, in RLR, XIX (1881), pp. 209-241, 310.

CHABANEAU 1888-1889

Camille CHABANEAU, *La Prise de Jérusalem ou la Vengeance du Sauveur*, in RLR, XXXII (1888), pp. 581-608, XXXIII (1889), pp. 31-46 e 600-609.

CHABANEAU 1889

Le Roman d'Arles, poème provençal publié par Camille CHABANEAU, Paris, Maisonneuve, 1889.

CHAMBERS 1971

Frank M. CHAMBERS, *Proper Names in the Lyrics of the Troubadours*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971 («Studies in the Romance Languages and Literatures», 113).

CHAMBON 2003a

Jean-Pierre CHAMBON, *Morphologie des parfaits en ancien occitan: à la recherche de la marque et des types*, in RLR, CVII (2003), pp. 429-497.

CHAMBON 2003b

Jean-Pierre CHAMBON, *La déclinaison en ancien occitan, ou: comment s'en débarrasser? Une réanalyse descriptive non orthodoxe de la flexion substantivale*, in «Revue de Linguistique Romane», 67 (2003), pp. 343-363.

CHAMPOLLION-FIGEAC 1848

Documents historiques inédits, tirés des collections manuscrites de la Bibliothèque Nationale et des Archives ou des Bibliothèques des Départements, publiés par Jacques-Joseph CHAMPOLLION-FIGEAC, IV, Paris, Didot, 1848.

CHARBONNEAU-LASSAY 1995

Louis CHARBONNEAU-LASSAY, *Il bestiario del Cristo: la misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, Roma, Arkeios, 1995.

CHARLES 1913²

Robert Henry CHARLES, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity: A Critical History*, Edinburgh, A&C Black, 1913²; rist. New York, Schocken Books, 1963.

CHAYTOR 1902

Henry John CHAYTOR, *The Troubadours of Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1902.

CHERCHI 1984

Paolo CHERCHI, *A legend from St. Bartholomew's Gospel in Twelfth-Century*, in «Revue Biblique», 91 (1984), pp. 212-218.

CHIARINI 1985

Il canzoniere di Jaudre Rudel, edizione critica, con introduzione, note e glossario a cura di Giorgio CHIARINI, L'Aquila, Japadre, 1985 («Romanica vulgaria. Sez. A, Poesia lirica», 5).

CICCARESE 1987

Maria Pia CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze, Nardini-Centro internazionale del libro, 1987 («Biblioteca patristica», 8).

CICCARESE 1990

Maria Pia CICCARESE, *Le visioni dell'aldilà come genere letterario: fonti antiche e sviluppo medievali*, in «Schede Medievali», 19 (1990), pp. 266-277.

CINGOLANI 1987

Stefano Maria CINGOLANI, *Sulla letteratura religiosa in lingua d'oc fra XI e XII secolo*, in *Atti del II congresso internazionale dell'AIEO (Torino, 31 agosto - 5 settembre 1987)*, a cura di Giuliano GASCA QUEIRAZZA, Torino, Dipartimento di Scienze Letterarie e Filologiche – Università di Torino, 1993, vol. I, pp. 91-99.

CINGOLANI 1992-1993

Stefano Maria CINGOLANI, *Modelli storici, tradizioni culturali e identità letteraria nella Catalogna medievale*, in «Llengua & Literatura», 5 (1992-1993), pp. 479-494.

CINGOLANI 1993-1994

Stefano Maria CINGOLANI, *La letteratura religiosa in Occitania e Catalogna fra XI e XIII secolo*, in «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», XLIV (1993-1994), pp. 37-55.

CLAVIER 1965

Henri CLAVIER, *Les versions provençales de la Bible*, in *Atti CILPR X*, pp. 737-750.

CLAVIER 1971

Henri CLAVIER, *Les premières traductions bibliques en Oc*, in *Actes du VI^{ème} Congrès International de Langue et Littérature d'Oc et d'études Franco-provençales* (Montpellier, 1970), 2 voll., Montpellier, Centre d'Estudis occitans, 1971, II, p. 273-292.

COCCINO 1983

Marco COCCINO, *Accessus ad auctores*, in Aa. Vv., *Per una storia del costume educativo (età classica e Medioevo)*, «Quaderni della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli», XXIII (1983), pp. 173-185.

COHEN 1983

Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

COHN 2000

Chaim COHN, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, a c. di G. Zagrebelsky, Torino, Einaudi, 2000 («Biblioteca di cultura storica», 228).

COLLURA 2014a

Alessio COLLURA, *La teatralità del meraviglioso in 'Sens e razos d'una escriptura'*, in *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, Atti del Convegno dell'Aquila (19-21 novembre 2012), a cura di Franca Ela Consolino, Lucilla Spetia, Francesco Marzella, Turnhout, Brepols, 2014 [in corso di stampa].

COLLURA 2014b

Alessio COLLURA, «*Sens e razos d'una escriptura*». *Per una nuova edizione critica della traduzione occitana dell'Evangelium Nicodemi*, in Alain Lemaréchal, Peter Koch, Pierre Swiggers (éd), *Actes du XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes (Nancy, 15-20 juillet 2013)*. Section 13: *Philologie textuelle et éditoriale*, Nancy, [in corso di pubblicazione elettronica].

COLÓN 1974

Germà COLÓN, *Sobre els textos llengadocians i català del «Viatge al Purgatori de sant Patrici»*, in MR, I (1974), pp. 44-60.

COLÓN 1980

Germà COLÓN, *Filiation des textes du «Voyage au Purgatoire» de Ramon de Perillós. Mise au point*, in MR, VII (1980), pp. 429-440.

CONTINI 1977

Gianfranco CONTINI, *Filologia*, in ID., *Breviario di Ecdotica*, Milano-Napoli, Ricciardi, pp. 3-66.

COROMINES 1959

Joan COROMINES, *Les llegendes rimades de la Bíblia de Sevilla*, in «Hispanic Review. Philadelphia», 27 (1959), pp. 361-383; poi in Joan COROMINES (a c. di), *Lleures i converses d'un filòleg*, Barcelona, Club Editor, 1974 pp. 217-245.

CORTI 1969

Maria CORTI, *Metodi e fantasmi*, Milano, Feltrinelli, 1969 («Critica e filologia», 4); edizione accresciuta *Nuovi metodi e fantasmi*, ivi 2001.

CRAVERI 2005³

I vangeli apocrifi, a c. di Marcello CRAVERI, Torino, Einaudi, 2005³.

CRESCINI 1926

Vincenzo CRESCINI, *Manuale per l'avviamento agli studi provenzali. Introduzione grammaticale, crestomazia e glossario*, Milano, Hoepli, 1926³.

CRESCINI – RIOS 1895a

Vincenzo CRESCINI – Antonio RIOS, *Un frammento provenzale a Conegliano*, in ZrPh, XIX (1895), pp. 41-50.

CRESCINI – RIOS 1895b

Vincenzo CRESCINI – Antonio RIOS, *Un frammento provenzale a Conegliano*, Padova, Tipografia all'Università dei Fratelli Gallina, 1895.

CRISCIANI 2007

Chiara CRISCIANI, *Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)*, in I *Francescani e la Politica*, Atti del Convegno Internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002), 2 voll., a cura di Alessandro MUSCO, Palermo, Biblioteca Franciscana-Officina di Studi Medievali, 2007, II, pp. 223-235.

CROPP 1975

Glynnis M. CROPP, *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque clessique*, Genève, Droz, 1975 («Publications romanes et françaises», 135).

CROSS 1996

Two Old English Apocrypha and Their Manuscript Source. The Gospel of Nichodemus and the Avenging of the Saviour, edited by J. E. CROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

CULIANU 1991

Ioan Petru CULIANU, *Out of This World*, Boston, Shambala, 1991; trad. it. *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, a cura di Maria Sole Croce, Milano, Mondadori, 1991, da cui si cita.

CURTIUS 1948

Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Verlag, 1948; trad.it. *Letteratura europea e medioevo latino*, a cura di Roberto Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992 («Classici»,1), da cui si cita.

D'AGOSTINO 2001

Alfonso D'AGOSTINO, *La prosa delle Origini e del Duecento*, in *StoLI*, vol. X, *La tradizione dei testi*, coordinato da Claudio Ciociola, pp. 91-135.

DAGUET-GAGEY 2005

Anne DAGUET-GAGEY, *Le procès du Christ dans les Acta Pilati. Étude des termes et realia institutionnels, juridiques et administratifs*, in *Apocr*, 16 (2005), pp. 9-34.

DAHAN 2009a

Gilbert DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique*, Genève, Droz, 2009 («Titre courant», 38).

DAHAN 2009b

Gilbert DAHAN, *Interpréter la Bible au moyen âge. Cinq écrits du XIII^e siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français*, Paris, Parole et silence, 2009 («Cahiers de l'école cathédrale», 87).

DARLEY 1913

Étienne DARLEY, *Les Acta Salvatoris, un Évangile de la Passion et de la Résurrection et une mission apostolique en Aquitanie. Suivis d'une traduction de la version anglo-saxonne*, Paris, A. Picard, 1913.

DAVIDSON 1975

Hilda Roderick Ellis DAVIDSON, *The Journey to the Otherworld*, Cambridge, Brewer, 1975.

DEGLI INNOCENTI 1993

Mario DEGLI INNOCENTI, *Storia di un libro. Volgarizzamenti e fortuna dell'Elucidarium in Italia*, in Ernstpeter RUHE (a c. di), *Elucidarium und Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England*, Wiesbaden, L. Reichert, 1993 («Wissensliteratur in Mittelalter», 7), pp. 149-290.

DE POERCK 1968

Guy DE POERCK, *La Bible et l'activité traductrice dans le pays romans avant 1300*, in JAUSS 1968, I, pp. 21-48.

DESPINEUX 1988

Myriam DESPINEUX, *Une Version latine palimpseste du V^e siècle de l'Évangile de Nicodème (Vienne, ÖNB MS 563)*, «Scriptorium», 42 (1988), pp. 176-188.

DI FEBO 2013a

Martina DI FEBO, *Les versions en prose du Purgatoire de Saint Patrice en ancien français*, édition critique, introduction et notes publiées par le soins de Martina Di Febo, Paris, Champion, 2013 («Les classiques français du Moyen Âge», 172).

DI FEBO 2013b

Martina DI FEBO, *Il Viage al Purgatori di Ramon de Perelhos e la questione dell'antigrafo oitanico*, in «Carte Romanze», 1/1 (2013), pp. 113-129.

DI GIROLAMO 2005

Costanzo DI GIROLAMO, *Longino che vide. Una riflessione sulle preghiere formulari e una nota per Arnaut Daniel*, in Rom, 123 (2005), pp. 384-405.

DI NONO 2009

Maria DI NONO, *Ponzio Pilato. Il senso dei mutamenti della memoria culturale*, in Massimo Bonafin – Carla Cucina (a c. di), *Medioevo folklorico. Intersezioni di testi e culture*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2009, pp. 123-155.

DINZELBACHER 1986

Peter DINZELBACHER, *The Way to the Otherworld in Medieval Literature and Art*, in «Folklore», 17 (1986), pp. 70-87.

DIVIZIA 2005

Paolo DIVIZIA, *I quindici segni del Giudizio: appunti sulla tradizione indiretta della Legenda aurea nella Firenze del Trecento*, in *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, a cura di Paolo RINOLDI e Gabriella RONCHI, Roma, Viella, 2005, pp. 47-64.

DOBSCHÜTZ 1899

Ernst von DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1899 («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlicher Literatur», 18).

DOBSCHÜTZ 1902

Ernst von DOBSCHÜTZ, *Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati*, in ZNW, 3 (1902), pp. 89-114.

DOBSCHÜTZ 1919

Ernst von DOBSCHÜTZ, *Nicodemus, Gospel of*, in *A Dictionary of the Bible, dealing with the Language, Literature and Contents, including the Biblical Theology*, edited by James Hastings with the assistance of John A. Selbie, 5 voll., Edinburgh-New York, T&T Clark – Charles Scribner's Sons, 1898-1904, III, p. 545.

DOMÍNGUEZ 2000

César DOMÍNGUEZ, *The Transmission of the Legend of the Destruction of Jerusalem in Medieval Hispanic Literature, I: Mirages de Santiago*, in «Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar», 26 (2000), pp. 9-23.

DOOLEY 1997

Ann DOOLEY, *The Gospel of Nicodemus in Ireland*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 361-401.

DUBOIS 1989

Jean-Daniel DUBOIS, *L'affaire des étendards de Pilate. Le premier chapitre des Actes de Pilate*, in «Studia patristica», XIX (1989), 351-358.

DUBOIS 1991

Jean-Daniel DUBOIS, *Les Actes de Pilate au quatrième siècle*, in Apocr, 2(1991), pp. 85-98.

DUBRUCK 1986

Edelgard E. DUBRUCK, *The Passion Isabeau (1398) and Its Relationship to Fifteenth-Century Mystères de la Passion*, in Rom, CVII (1986), pp. 77-91.

DUBRUCK 1990

La Passion Isabeau: une édition du manuscrit fr. 966 de la Bibliothèque Nationale de Paris, avec une introduction et des notes par Edelgard E. DUBRUCK, New York – Bern – Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990 («American University Studies, Romance Languages and Literature», 141).

DUCHENNE – GUZMAN – VOORBIJ 1987

Marie-Christine DUCHENNE – Gregory G. GUZMAN – Johannes B. VOORBIJ, *Une liste des manuscrits du Speculum historique de Vincent de Beauvais*, in «Scriptorium», XLI (1987), pp. 286-294.

DUFURNET 2012

Chrétien de Troyes, *Perceval ou Le Conte du Graal*, traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et répertoire des noms propres par Jean DUFURNET, Paris, Flammarion, 2012 («GF», 1507).

DUMÉZIL 1974

Georges DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.

DURBIN – MUIR 1981

The Passion de Semur, text by Peter T. DURBIN, edited with an introduction and notes by Lynette R. MUIR, Leeds, University of Leeds Press – Centre for Medieval Studies, 1981.

EBEL 1968

Uda EBEL, *Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen*, in *GRLMA*, VI. *La Littérature didactique, allégorique, et satirique*, 2 voll., dir. Hans Robert JAUSS, Heidelberg, Winter, 1968, I, pp. 181-215.

EMMERSON 1981

Richard Kenneth EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, University of Washington Press, 1981.

ERBETTA 1981

Gli apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di Mario ERBETTA, I. *Vangeli*, vol. 2. *Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria*, Torino, Marietti, 1981.

EUSEBI 1983

Mario EUSEBI, *Singolarità del canzoniere provenzale R*, in «Romanische Forschungen», 95 (1983), pp. 111-116.

FABRE 1920

Césaire-Antoine FABRE, *Les sept Joies de la Vierge*, Le Puy, Marchessou, 1920.

FABRICIUS 1719

Codex apocryphus Novi Testamenti, 2 voll., a cura di Johann Albert FABRICIUS, Hamburg, Sumptibus B. Schiller, 1719².

FABRY-TEHRANCHI 2010

Irène FABRY-TEHRANCHI, *L'intégration littéraire et iconographique du motif de la descente du Christ aux Enfers à l'ouverture du Merlin de Robert de Boron*, in *ADDA* 2010, pp. 215-246.

FASCHER 1951

Erich FASCHER, *Das Weib der Pilatus (Mt 27, 19). Die Auferweckung der Heiligen (Mt 27, 51-53). Zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung*, Halle, Niemeyer, 1951.

FERNÁNDEZ CONDE 2005

Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*, II. *Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, Trea, 2005.

FINAZZI AGRÒ 1974

Ettore FINAZZI AGRÒ, *Originale provenzale o catalano? Recenti contributi allo studio del «Viaggio al Purgatorio di San Patrizio»*, in CN, XXXIV (1974), pp.163-179.

FIORE – HARRINGTON 2007

Benjamin FIORE – Daniel J. HARRINGTON, *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus*, Collegeville, Liturgical Press, 2007 («Sacra pagina», 12).

FLEITH 1986

Barbara FLEITH, *Le classement de quelque 1000 manuscrits de la Legenda aurea latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition*, in Brenda DUNN-LARDEAU (dir.), *Legenda aurea: Sept siècles de diffusion*. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*: Texte latin et branches vernaculaires (Université du Québec, Montréal, 11-12 mai 1983), Montréal, Éditions Bellarmin, 1986 («Cahiers d'études médiévales», 2).

FLORI 2010

Jean FLORI, *La Fin du monde au Moyen Âge: terreur ou espérance?*, Paris, Éditions Jean-Paul Gisserot, 2008; trad. it. *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2010, da cui si cita.

FORD 1973

Alvin E. FORD, *L'Évangile de Nicodème. Les versions courtes en ancien français et en prose*, Genève, Droz, 1973 («Publications romanes et françaises», 125).

FÖRSTER 1914

Margarete FÖRSTER, *Die französischen Psalmenübersetzungen vom XII bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, Berlin, Friedrich-Wilhelms-Universität, 1914.

FRANK 1934

La Passion d'Autun, publiée par Grace FRANK, Paris, Société des anciens textes français, 1934.

FRANK 1960

Grace FRANK, *The medieval French drama*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

FRANK – RIBARD 1992

La Passion du Palatinus. Mystère du XIVe siècle, édité par Grace FRANK, présenté et traduit par Jacques RIBARD, Paris, H. Champion, 1992 («Textes et traductions des classiques français du Moyen âge», 2).

GARDINER 1993

Eileen GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Source Book*, New York - London, Garland, 1993.

GARRUCCI 1873

Raffaele GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato, Guasti, 6 voll., 1873-1881.

GARSTAD 2012

Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle, edited and translated by Benjamin GARSTAD, Cambridge, Harvard University Press, 2012 («Dumbarton Oaks Medieval Library», 14).

GASPARRI 1993

Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle, édité par Françoise GASPARRI, Paris, Le Léopard d'Or, 1993 («Cahiers du Léopard d'Or», 3).

GAY-CROSIER 1971

Raymond GAY-CROSIER, *Religious Elements in the Secular Lyrics of the Troubadours*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1971.

GAYA 1977

Jordi GAYA, *El ambiente científico de Montpellier en los siglos XIII y XIV*, in EL, XXI (1977), pp. 59-68.

GEERARD 1992

Mauritius GEERARD (a cura di), *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1993 («Corpus Christianorum, Series Apocryphorum»)

GERARD 2002

André-Marie GERARD, *Dizionario della Bibbia*, con la collaborazione di Andrée Nordon-Gerard e la consulenza di François Tollu, trad. it. di Maria Grazia Meriggi, 2 voll., Milano, Rizzoli, 2002².

GIANNETTI 1988

Raimon de Castelnou, *Canzoni e dottrinale*, a cura di Andrea GIANNETTI, Bari, Adriatica, 1988 («Biblioteca di filologia romanza», 33).

GIANNINI – GASPERONI 2006

Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù. Edizione critica delle versioni I e II, introduzione, note ai testi e glossario di Gabriele GIANNINI; testi a cura di Marianne GASPERONI, Bologna, Pàtron, 2006 («Biblioteca di filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna», 11).

GIANOTTO 2009

Claudio GIANOTTO, *I vangeli apocrifi*, Bologna, il Mulino, 2009.

GLEBGEN 1995

Martin-Dietrich GLEBGEN, *Okzitanische Skriptaformen III. Provence*, in LRL, II/2, pp. 425-434.

GLEBGEN – PFISTER 1995a

Martin-Dietrich GLEBGEN – Max PFISTER, *Okzitanische Koine*, in *LRL*, II/2, pp. 406-412.

GLEBGEN – PFISTER 1995b

Martin-Dietrich GLEBGEN – Max PFISTER, *Okzitanische Skriptaformen I. Limousin/Périgord*, in *LRL*, II/2, pp. 412-419.

GOODWIN 1851

Charles W. GOODWIN, *The Anglo-Saxon Legends of St. Andrew and St. Veronica*, Cambridge, Deighton, 1851.

GORRINI 1905

Giovanni GORRINI, *L'incendio della R. Biblioteca Nazionale di Torino*, Torino-Genova-Cirié, Streglio, 1905.

GOUNELLE 1989

Rémi GOUNELLE, *Recherches sur le manuscrit CCCC 288 des Acta Pilati*, Mémoire présenté pour l'obtention de la maîtrise de lettres classiques, Université Paris X – Nanterre, 1989.

GOUNELLE 1991

Rémi GOUNELLE, *Recherches sur les Actes apocryphes de Pilate grecs, recension B*, 2 voll., Mémoire présenté pour l'obtention du Diplôme d'Études Approfondies, Université Paris X – Nanterre, 1991.

GOUNELLE 1992

Rémi GOUNELLE, *Acta Pilati grecs B (BHG 779u-w), traditions textuelles*, in «Recherches augustinienes», 26 (1992), pp. 273-294.

GOUNELLE 1995

Rémi GOUNELLE, *Pourquoi, selon l'Évangile de Nicodème, le Christ est-il descendu aux enfers?*, in J. D. Kaestri – D. Marguerat (dir.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 66-84.

GOUNELLE 1997

Rémi GOUNELLE, *La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procès de Jésus rapporté par les Acta Pilati?*, in *Apocr*, 8 (1997), pp. 121-136.

GOUNELLE 2000

Rémi GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

GOUNELLE 2006

Rémi GOUNELLE, *L'enfer selon l'Évangile de Nicodème*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 86/3 (2006), pp. 313-333.

GOUNELLE 2007

Rémi GOUNELLE, *Un enfer vide ou à-demi plein? Le salut des 'saints' dans la recension latine A de l'Évangile de Nicodème*, in A. Frey – R. Gounelle (dir.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Éditions du Zèbre, Prahins, 2007, pp. 203-223.

GOUNELLE 2008

Rémi GOUNELLE, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème. Evangelium Nicodemi byzantinum*, Turnhout, Brepols, 2008 («Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. Instrumenta», 3).

GOUNELLE 2010

Rémi GOUNELLE, *L'édition de la recension grecque ancienne des Actes de Pilate. Perspectives méthodologiques*, in *Apocr*, 21 (2010), pp. 31-48.

GOUNELLE 2011

Rémi GOUNELLE, *Les origines littéraires de la légende de Véronique et de la Sainte Face: la Cura sanitatis Tiberii et la Vindicta Salvatoris*, in *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni*, Atti del Convegno Internazionale (Torino, 18-20 maggio 2001), a cura di Adele Monaci Castagno, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 231-251.

GOUNELLE – FURRER 2005

Rémi GOUNELLE – Christiane FURRER, *Évangile de Nicodème*, in KEASTLI – GEOLTRAIN 2005, II, pp. 249-297.

GOUNELLE – IZYDORCZYK 1997

L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivi de La lettre de Pilate a l'empereur Claude, introduction et notes par Rémi GOUNELLE et Zbigniew IZYDORCZYK, Turnhout, Brepols, 1997 («Apocryphes», 9).

GOUNELLE – IZYDORCZYK 2000

Rémi GOUNELLE – Zbigniew IZYDORCZYK, *A Thematic Bibliography of the Acts of Pilate. Addenda et corrigenda*, in *Apocr*, XI (2000), pp.259-292.

GOW 2002

Andrew GOW, *(En)Gendering Evil: Sinful Conceptions of the Antichrist in the Middle Ages and the Reformation*, in Rudolf SUNTRUP – Jan R. VEENSTRA (edd.), *Medieval to Early Modern Culture – Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*, 2 voll., Zuerich, Peter Lang, 2002, II, pp. 147-158.

GRAF 1882

Arturo GRAF, *Un testo provenzale della Leggenda della Croce*, in «Giornale di filologia romanza», IV (1882), pp. 99-104.

GRAF 2002

Arturo GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, a cura di Clara Allasia e Walter Meliga, introduzione di Marziano Guglielminetti, saggi critici di Enrico Artifoni e Clara Allasia, Milano, Mondadori, 2002.

GRAFSTRÖM 1958

Åke GRAFSTRÖM, *Étude sur la graphie des plus anciennes chartes languedociennes, avec un essai d'interprétation phonétique*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1958.

GRAFSTRÖM 1968

Åke GRAFSTRÖM, *Étude sur la morphologie des plus anciennes chartes languedociennes*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1968.

GRANDGENT 1905

Charles Hall GRANDGENT, *An Outline of the Phonology and Morphology of Old Provençal*, Boston, Heath & Co, 1905.

GRIFOLL 1995

Isabel GRIFOLL, *Les novel·les rimades entre el jo líric i la ficció de la prosa*, in *La narrativa in Provenza e Catalogna nel XIII e XIV secolo*, Atti del Colloquio tenuto a Roma nel 1993, Pisa, ETS, pp. 109-144.

GSCHWIND 1976

Le Roman de Flamenca. Nouvelle occitane du 13e siècle, texte établi et commenté par Ulrich GSCHWIND, 2 voll., Bern, Francke, 1976 («Romanica Helvetica», 86).

GUADALAJARA 1996

José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996.

GUASTI 1862

Cesare GUASTI (a c. di), *Il Passio o Vangelo di Nicodemo, volgarizzato nel buon secolo della lingua, e non mai fin qui stampato*, Bologna, Romagnoli, 1862 («Scelte di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX», 12).

GUIDA 1979

Saverio GUIDA, *Il trovatore Gavaudan*, Modena, Mucchi, 1979 («Subsidia al Corpus des troubadours», 6).

GUIDA 1983,

Saverio GUIDA, *Jocs poetici alla corte di Enrico II di Rodez*, Modena, Mucchi, 1983 («Subsidia al Corpus des troubadours», 8; «Studi, testi e manuali», 10).

GUIDA 1995

Saverio GUIDA, *Religione e letterature romanze*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995 («Medioevo romanzo e orientale. Studi», 4).

GUIDA 2002

Saverio GUIDA, *Trovatori minori*, Modena, Mucchi, 2002 («*Subsidia al Corpus des troubadours*», n. s. 3; «*Studi, testi e manuali*», n. s. 4).

GUREVIČ 1986

Aron Ja. GUREVIČ, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986.

GUREVIČ 1990

Aron Ja. GUREVIČ, *Medieval Popular Culture. Problems of belief and perception*, translated by Janos M. Bak and Paul A. Hollingsworth, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HARRIS 1985

Marvyn Roy HARRIS, *The Occitan Translations of John XII and XIII-XVII from a Fourteenth-Century Franciscan Codex (Assisi, Chiesa nuova, ms. 9)*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1985.

HASENOHR 1981

Geneviève HASENOHR, *À propos de la 'Vie de Nostre Benoit Sauveur Jhesus Crist*, in Rom, CII (1981), pp. 352-391.

HASENOHR 1988

Geneviève HASENOHR, *Le christianisme méridional au miroir de sa littérature (XIII^e-XIV^e siècles)*, in «*Heresis*», XI (1988), 29-40.

HAUF 1981

Albert G. HAUF, *'Contemplació de la passió de nostre Senyor Jesucrist': text religiós del segle XVI*, Barcelona, Edicions del Mall, 1981 («*Biblioteca Escrinys de Textos Medievals Breus*», 6).

HAUF 1990

Albert G. HAUF, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, València-Barcelona, Institut de Filologia Valenciana - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.

HAUPT 2003

Hans Christian HAUPT, *Le "Roman d'Arles" dans la copie de Bertran Boysset (Manuscrit Ais-en-Provence, Musée Paul Arbaud, M.O.63), études et édition*, Tübingen & Basel, Francke, 2003 («*Romanica Helvetica*», 121).

HEINIMANN 1963

Siegfried HEINIMANN, *Das Abstraktum in der französischen Literatursprache des Mittelalters*, Berne, Francke, 1963 («*Romanica helvetica*», 73).

HEIST 1952

William W. HEIST, *The Fifteen Signs Before Doomsday*, East Lansing, Michigan State College Press, 1952.

HENRARD 1998

Nadine HENRARD, *Le Théâtre religieux médiéval en langue d'oc*, Genève, Droz, 1998.

HENRARD 2001

Nadine HENRARD, *La «Passion d'Augsbourg»: un texte dramatique occitan?*, in *Convergences médiévales. Épopée, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, a cura di Nadine Henrard, Paola Moreno, Martine Thiry-Stassin, Bruxelles, De Boeck Université, 2001 («Bibliothèque du Moyen Âge», 19), pp. 243-256.

HENRY 1957-1991

Photius, *Bibliothèque*, 9 voll., texte établi et traduit par René HENRY, Paris, Les Belles Lettres, 1957-1991.

HERBERT – MCNAMARA 2004²

Irish Biblical Apocrypha. Selected Texts in Translation, edited by Máire HERBERT and Martin MCNAMARA, London, T. & T. Clark International, 2004 [1989].

HERNANDO I DELGADO 1989

Josep HERNANDO I DELGADO, *La destrucció de Jerusalem. La venjança que féu de la mort de Jesucrist Vespasià e Titus son fill*, in «Miscel·lània de Textos Medievals», 5 (1989), pp. 4-117.

HERSHON – RICKETTS 2007

Cyril P. HERSHON – Peter T. RICKETTS, *La tradition occitane de l'Évangile de Gamaliel, éditions et commentaires*, in «La France latine. Revue d'études d'oc», 144 (2007), pp. 132-327.

HILL 2002

Betty HILL, *A Manuscript from Nuneaton: Cambridge Fitzwilliam Museum Ms McLean 123*, in «Transactions of the Cambridge Bibliographical Society», 12 (2002), pp. 191-205.

HILTY 1994

Gerold HILTY, *La «Passion d'Augsbourg», reflet d'un poème occitan du X^e siècle*, in *Mélanges de philologie et de littérature médiévale offerts à Michel Burger*, a cura di Jacqueline Cerquiglini-Toulet e Olivier Collet, Genève, Droz, 1994 («Publications romanes et françaises», 208), pp. 231-243.

HILTY 1995

Gerold HILTY, *Le plus anciens monuments de la langue occitane*, in «*Cantarem d'aquestz trobadors*». *Studi occitanici in onore di Giuseppe Tavani*, a cura di Luciano Rossi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1995.

HIMMELFARB 1985

Martha HIMMELFARB, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

HINZELIN 2009

Marc-Olivier HINZELIN, *La position des pronoms clitiques en ancien occitan*, in *Atti AIEO VIII*, pp. 67-81.

HOEPFFNER 1926

Le chanson de Sainte Foy, I, Fac-similé du manuscrit et texte critique. Introduction et commentaire philologiques par Ernest HOEPFFNER, Paris, Les belles lettres, 1926 («Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg», 32).

HOFFMANN 1987

Werner J. HOFFMANN, *Konrad von Heimesfurt. Untersuchungen zu Quellen, Überlieferung und Wirkung seiner beiden Werke* Unser vrouwen hinvar und Urstende, PhD dissertation, Universität Trier, 1987.

HOFFMANN 1997a

Werner J. HOFFMANN, *The Gospel of Nicodemus in High German Literature of the Middle Ages*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 287-336

HOFFMANN 1997b

Werner J. HOFFMANN, *The Gospel of Nicodemus in Dutch and Low German Literatures of the Middle Ages*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 337-360.

HOOK 1997

David HOOK, *The Legend of the Thirty Pieces of Silver*, in *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, edited by Ian Macpherson - Ralph Penny, London, Tamesis, 1997, pp. 205-221.

HORST 1981

Cornelis van der HORST, *Examen dialectologique du manuscrit P2 des Évangiles de l'Enfance en occitan*, in *ZRPh*, xcvi (1981), pp. 329-351.

HUGHES 2005

Kevin L. HUGHES, *Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005.

HUNT 1948

Richard William HUNT, *The Introduction to the Artes in the Twelfth Century*, in *Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Burges, De Tempel, 1948, pp. 85-112; poi in Id., *The History of Grammar in the Middle Ages*, collected papers, edited with an introduction, a select bibliography, and indices by G. L. Bursill-Hall, Amsterdam, Benjamins, 1980

(«Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science», III - «Studies in the History of Linguistic», 5), pp. 117-144, da cui si cita.

HUYGENS 1970²

Accessus ad auctores – Bernard d'Utrecht – Conrad d'Hirschau, *Dialogus super auctores*, édition critique entièrement revue et augmentée par Robert Burchard Constantijn HUYGENS, Leiden, Brill, 1970².

IKAS 2001

Wolfgang-Valentin IKAS, *Martinus Polonus' Chronicle of the Popes and Emperors. A Medieval Best-seller and its Neglected Influence on English Medieval Chroniclers*, in «The English Historical Review», 116 (2001), pp. 327-341.

INDINI 1985

Maria Luisa INDINI, *L'Arlabeca provenzale, anonimo poemetto della fine del XIII sec.*, in ZrPh, CI (1985), pp. 197-225.

INSOLERA 1998

Manuel INSOLERA, *La Chiesa e il Graal. Studio sulla presenza esoterica del Graal nella tradizione ecclesiastica*, Roma, Arkeios, 1998.

IZQUIERDO 1993

Josep IZQUIERDO, *Un nou testimoni de les Llegendes rimades: les trenta monedes i el retrobament de la Creu*, in *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Alacant – Elx, 1991)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat – Universitat d'Alacant, de València i Jaume I, 1993, I, pp. 73-84.

IZQUIERDO 1994

Josep IZQUIERDO, «*Emperò piadosament se creu per los feels*»: la tradició occitano-catalana medieval de l'apòcrif *Evangelium Nicodemi*, in *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*, Treballs del seminari de Literatura Medieval del Departament de Filologia Catalana (Universitat de Barcelona, 1988-94), a cura de Lola Badia i Albert Soler, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994 («Textos i Estudis de Cultura Catalana», 36), pp. 17-48.

IZQUIERDO 1997

Josep IZQUIERDO, *The Gospel of Nicodemus in Medieval Catalan and Occitan Literatures*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 133-164.

IZQUIERDO 1997a

Josep IZQUIERDO, *Sobre el context manuscrit del poema Barons, scoltats un patit sobre l'Anticrist: una reinterpretaió d'alguns textos atribuïts al fals sant Pere Pasqual*, in «Llengua i literatura», 8 (1997), pp. 345-355.

IZYDORCZYK 1989

Zbigniew IZYDORCZYK, *The Unfamiliar Evangelium Nicodemi*, in «Manuscripta», 33 (1989), pp. 169-191.

IZYDORCZYK 1993

Zbigniew IZYDORCZYK, *Manuscripts of the Evangelium Nicodemi. A Census*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993 («Subsidia mediaevalia», 21).

IZYDORCZYK 1995

Zbigniew IZYDORCZYK, *The Latin Source of an Old French Gospel of Nicodemus*, in «Revue d'Histoire des Textes», xxv (1995), pp. 265-279.

IZYDORCZYK 1997

The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe, edited by Zbigniew IZYDORCZYK, Tempe (Arizona), ACMRS, 1997 («Medieval and Renaissance Texts and Studies», 158).

IZYDORCZYK 1997a

Zbigniew IZYDORCZYK, *The Evangelium Nicodemi in the Latin Middle Ages*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 43-101.

IZYDORCZYK – DUBOIS 1997

Zbigniew IZYDORCZYK – Jean-Daniel DUBOIS, *Nicodemus's Gospel before and beyond the Medieval West*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 21-41.

JAUSS 1968

Hans Robert JAUSS (dir.), *La littérature didactique, allégorique et satirique*, 2 voll., in *GRLMA VI*, 1968.

JEANROY 1916

Alfred JEANROY, *Bibliographie sommaire des chansonniers provençaux. Manuscrits et éditions*, Paris, Champion, 1916.

JEANROY 1931

Le Jeu de sainte Agnès, drame provençal du XIV^e siècle, édité par Alfred JEANROY avec la transcription des mélodies par Th.Gérolde, Paris, Champion, 1931 («Les classiques français du Moyen âge», 68).

JEANROY – BERTONI 1911

Alfred JEANROY – Giulio BERTONI, *Le Thezaur de Peire de Corbian*, in «Annales du Midi», xxiii (1911), pp. 289-308, 451-471.

JEANROY – TEULIÉ 1893

Mystères provençaux du quinzième siècle, publiés pour la première fois avec une introduction et un glossaire par Alfred JEANROY et Henri TEULIÉ, Toulouse, Privat, 1893 («Bibliothèque méridionale», 3); rist. anast. New York – London, Johnson Reprint, 1971.

JEANROY – VIGNAUX 1903

Voyage au Purgatoire de saint Patrice, Visions de Tindal et de St. Paul, textes languedociens du quinzième siècle publiés par Alfred JEANROY et Alphonse VIGNAUX, Toulouse, Privat, 1903 («Bibliothèque méridionale», 8).

JENSEN 1986

Frede JENSEN, *The syntax of medieval Occitan*, Tübingen, Niemeyer, 1986 («Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», 208).

JENSEN 1992

Frede JENSEN, *A True Dilemma: is Occitan vrai Domestic or Foreign?*, in «Romance Notes», XXXII (1992), pp. 209-213.

JENSEN 1994

Frede JENSEN, *Syntaxe de l'ancien occitan*, Tübingen, Niemeyer, 1994 («Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», 257).

JODOGNE 1965

Orner JODOGNE, *Recherches sur les débuts du théâtre religieux en France*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», 8 (1965), pp. 1-24 e 179-190.

KAESTLI 2012

Vita latina Adae et Evae, cura et studio Jean-Pierre Pettorelli, adiuvante et opus perficiente Jean-Daniel KEASTLI. Synopsis vitae Adae et Evae latine, grece, armeniace et iberice, cura Albert Fray [et al.], 2 voll., Turnhout, Brepols, 2012.

KALMAN 1974,

Hans KALMAN, *Étude sur la graphie et la phonétique des plus anciennes chartes rouergates*, Zurich, Aku-Fotodruck, 1974.

KANY 1995,

Roland KANY, *Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 86 (1995), pp. 104-110.

KAPPLER 1999

Claude-Claire KAPPLER, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, nouvelle édition corrigée et augmentée, Paris, Payot, 1999.

KAPPLER [ET AL.] 1987

Claude-Claire KAPPLER et al., *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

KARLSSON 1981

Keith E. KARLSSON, *Syntax and affixation: the evolution of MENTE in latin and romance*, Tübingen, Niemeyer, 1981 («Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», 182).

KEASTLI – GEOLTRAIN 2005

Écrits apocryphes chrétiens. Tome II, édition sous la direction de Jean-Daniel KEASTLI avec la collaboration de Pierre GEOLTRAIN, Paris, Gallimard, 2005 («Bibliothèque de la Pléiade», 516).

KEASTLI – MARGUERAT 2007

Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue, a cura di Jean-Daniel KAESTLI e Daniel MARGUERAT, Genève, Labor et Fides, 2007².

KIM 1973

Hack Chin KIM, *The Gospel of Nicodemus. Gesta Salvatoris, edited from the Codex Einsidlensis, Einsiedeln Stiftsbibliothek, ms. 326*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973 («Toronto Medieval Latin Texts», 2).

KINKADE 1968

Richard P. KINKADE, *Los Lucidarios españoles. Estudio y edición*, Madrid, Gredos, 1968.

KLAUSNER 1997

David N. KLAUSNER, *The Gospel of Nicodemus in the Literature of Medieval Wales*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 403-418.

KLIJN 1983

Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, herausgegeben von Albertus Frederik Johannes KLIJN, mit einem Index Grammaticus von Gerard MUSSIES, Berlin, Akademie-Verlag, 1983 («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 131).

KOLSEN 1917

Adolf KOLSEN, *25 bisher unedierte provenzalische Anonyma*, in ZrPh, XXXVIII (1917), pp. 281-310.

KRAPPE 1911

Emil KRAPPE, *Christi Leben von seiner Geburt bis zur Geschichte von der Samariterin*, Greifswald, Hartmann, 1911.

KRESSNER 1876

Adolf KRESSNER, *Über die Thierbücher des Mittelalters nebst einem Bruchstücke aus einer provenzalischen Handschrift*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 55 (1876), pp. 241-296.

KROLL 1932

Josef KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig, Teubner, 1932.

KRUSCH – LEVISON 1951

Gregorius Turonensis, *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, editionem alteram curaverunt Bruno KRUSCH et Wilhelmus LEVISON, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951 («Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum», I.1).

KUNÉ 2003

Cobie KUNÉ, *Résurrection et Descente aux Enfers ou Descente aux Enfers et Résurrection? Les conséquences de l'ordre pour la mise en scène*, in *Scène, évolution, sort de la lange et de la littérature d'oc*, Actes du VII^e Congrès international de l'AIEO (Reggio Calabria – Messina, 7-13 juillet 2002), Roma, Viella, 2003, pp. 995-1010.

KUNÉ 2009

Cobie KUNÉ, *Les rapports entre les jeux religieux médiévaux européens. L'arrestation du Christ, la blessure et la guérison de l'oreille de Malchus dans les drames religieux européens du Moyen Âge*, in *Atti AIEO VIII*, pp. 297-314.

KURSAWA 1976

Hans Peter KURSAWA, *Antichristsage, Weltende und jüngstes Gericht in mittelalterlicher deutscher Dichtung. Analyse der Endzeiterwartungen bei Frau Ava bis zum Parusiegedicht Heinrichs von Neustadt vor dem Horizont mittelalterlicher Apokalyptik*, PhD diss., Köln, 1976.

KUTSCHA 1934

Kurt KUTSCHA, *Das sogenannte N-mobile im Alt-und Neuprovenzalischen*, Halle, Klöppel, 1934.

LACHIN 2003

Maria di Francia, *Il purgatorio di san Patrizio*, a cura di Giosuè LACHIN, Roma, Carocci, 2003 («Biblioteca medievale», 88).

LACHIN 2004

Giosuè LACHIN, *Il trovatore Elias Cairel*, Modena, Mucchi, 2004 («Subsidia al Corpus des troubadours», n. s. 4; «Studi, testi e manuali», n. s. 6).

LACHIN 2007

Giosuè LACHIN, *Le «coblas capfinidas» dei trovatori*, in AA. VV., *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni, a cura degli allievi padovani*, Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2007, 2 voll., I, pp. 59-122.

LACROIX 1847,

Paul LACROIX, *Supplément aux rapports, notices et inventaires relatifs aux archives et aux bibliothèques contenant des documents historiques. Renseignements recueillis dans les pays étrangers. Bibliothèques d'Italie*, in *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la Bibliothèque Royale et des archives ou des bibliothèques des départements*, publiés par Jacques Joseph CHAMPOLLION-FIGEAC, III, Paris, Didot, 1847, pp. 258-376.

LAGORIO 1975

Valerie M. LAGORIO, *Joseph of Arimathea: The Vita of a Grail Saint*, in *ZrPh*, XCI (1975), pp. 54-68.

LAMBERTINI 2002

Roberto LAMBERTINI, *Ende oder Vollendung. Interpretazioni escatologiche del conflitto tra Secolari e Mendicanti alla metà del XIII secolo*, in *Ende und Vollendung: eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, a cura di Jar A. Aertsen e Martin Pickavé, Berlin, de Gruyter, 2001 («Miscellanea mediaevalia», 29), pp. 250-251.

LAMPE 1984

Geoffrey W. H. LAMPE, *The Trial of Jesus in the Acta Pilati*, in *Jesus and the Politics of His Day*, edited by E. Bammel – C. F. D. Moule, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 173-183.

LANGOSCH 1964

Karl LANGOSCH, *Überlieferungsgeschichte der mittellateinischen Literatur*, in *Geschichte der Textüberlieferung der Antiken und mittelalterlichen Literatur*, 2 voll., von Karl Langosch et al., Zürich, Atlantis, 1961-, vol. II, 1964.

LANNUTTI 2012

Vita e passione di Santa Margherita d'Antiochia. Due poemetti in lingua d'oc del XIII secolo. Edizione critica a cura di Maria Sofia LANNUTTI, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012 («Archivio Romanzo», 23).

LANSARD 2005

Lydie LANSARD, *De l'Évangile de Nicodème au Roman de la Résurrection d'André de Coutances*, in *Apocr*, 16 (2005), pp. 229-252.

LANSARD 2008

Lydie LANSARD, *Déplacements structurels et localisations textuelles. La Descente du Christ aux Enfers dans le Mystère de la Passion Nostre Seigneur du ms. Paris, Sainte Geneviève 1131*, in «European Medieval Drama», 12 (2008), pp. 211-223.

LANSARD 2009

Lydie LANSARD, *Adapter l'Évangile de Nicodème au XIV^e siècle. Tisser et métisser l'Évangile de Gamaliel et la Vengeance Nostre Seigneur*, in Corinne Füg-Pierreville, *Éditer, traduire ou adapter les textes médiévaux*, Actes du

Colloque international (Lyon, 11-12 décembre 2008), Paris, Publication du CEDIC, 2009, pp. 249-270.

LANSARD 2010a

Lydie LANSARD, *Proximité et mise à distance du texte biblique dans la version en moyen français de l'Évangile de Nicodème*, in ADDA 2010, pp. 27-51.

LANSARD 2010b

Lydie LANSARD, *L'Évangile de Gamaliel: une mise en prose?*, in *Mettre en prose aux XIV^e-XVI^e siècles*, a cura di Maria Colombo Timelli, Barbara Ferrari e Anne Schoysman, Turnhout, Brepols, 2010 («Texte, Codex & Contexte», 11), pp. 169-176.

LANSARD 2011

Lydie LANSARD, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale (XII^e-XVI^e)*. Étude et éditions, Thèse dirigée par M.me Laurence Harf-Lancner, Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle, 2011.

LANSARD 2012

Lydie LANSARD, *Deux miracles pour un nom. Plasticité de la figure de Véronique dans la Vegeance Nostre Seigneur (version de Japhet)*, in *Miracles d'un autre genre. Réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, a cura di Olivier BIAGGINI e Bénédicte MILLAND-BOVE, Madrid, Casa de Velásquez, 2012, pp. 157-169.

LAURENT 1998

Françoise LAURENT, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1998 («Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age», 45).

LAUSBERG 1976

Heinrich LAUSBERG, *Linguistica romanza*, II. *Morfologia*, Milano, Feltrinelli, 1976².

LAVAUD 1957

René LAVAUD, *Poésies complètes du troubadour Peire Cardenal (1180-1278)*. Texte, traduction, commentaire, analyse des travaux antérieurs, lexique, Toulouse, E. Privat, 1957 («Bibliothèque méridionale», 2a s. 34).

LAVIS 1972

Georges LAVIS, *L'expression de l'affectivité dans la poésie lyrique française du moyen âge (XII^e-XIII^e s.): étude sémantique et stylistique du réseau lexical joie-dolor*, Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1972.

LAVIS 1984

Georges LAVIS, *Contribution à l'histoire du vocabulaire français: 'demander' dans les anciens textes littéraires*, in «Travaux de linguistique et de littérature de l'Université de Strasbourg», XXII/1 (1984), pp. 95-160.

LAZZERINI 1979

Lucia LAZZERINI, *Per una nuova interpretazione dell'«Alba» bilingue (cod. Vat. Reg. 1462)*, in SM, 20 (1979), pp. 139-184.

LAZZERINI 2001

Lucia LAZZERINI, *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Modena, Mucchi, 2001 («Subsidia al Corpus des troubadours», n. s. 2; «Studi, testi e manuali», n. s. 3).

LE BLÉVEC 2009

Daniel LE BLÉVEC, *Les ordres religieux et la ville: Montpellier (XII^e-XIV^e siècle)*, in *Cahiers de Fanjeaux* 44, pp. 203-220.

LECCO 2011

Margherita LECCO, *Storia della letteratura anglo-normanna (XII-XIV secolo)*, Milano, LED, 2011.

LEFÈVRE 1954

Yves LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris, E. de Boccard Editeur, 1954.

LÉGLU 2013

Catherine LÉGLU, *Vernacular Poetry and the Spiritual Franciscans of the Languedoc: the Poems of Raimon de Cornet*, in *Heresy and the Making of European Culture: Medieval and Modern Perspectives*, edited by Andrew Roach and James R. Simpson, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 165-184.

LEJEUNE 1961

Rita LEJEUNE, *La forme de l'Ensenhamen au Jongleur du troubadour Giraut de Cabrera*, in «Estudis Romànics», IX (1961), pp. 170-181.

LE MERRER 1968

Madeleine LE MERRER, *Édition de la version en prose de l'Évangile de Nicodème d'après cinq manuscrits du XIV^e et XV^e siècles*, Mémoire de maîtrise, Université de Caen, 1968 (dissertation inedita).

LE MERRER 1980

Madeleine LE MERRER, *D'une source narrative occitane de la Passion Provençale et des Mystères Rouergats: l'Évangile de Gamaliel*, in *La vie théâtrale dans les provinces du Midi*, Actes du II^e Colloque de Grasse, 1976, publiés par Yves Giraud, Tübingen - Paris, Narr - Editions Place, 1980 («Études littéraires françaises», 6), pp. 45-50.

LÉMONON 1981

Jean-Pierre LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée: textes et monuments*, Paris, Gabalda, 1981.

LÉMONON 2007

Jean-Pierre LÉMONON, *Ponce Pilate*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2007.

LEONARDI – STELLA – MAGGIONI 2007

Iacopo da Varazze, *Legenda aurea: con miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, 2 voll., testo critico riveduto e commento a cura di Giovanni Paolo MAGGIONI; traduzione italiana di Gianfranco AGOSTI et al., coordinati da Francesco STELLA; premessa di Claudio LEONARDI, Firenze – Milano, Sismel-Edizioni del Galluzzo – Biblioteca Ambrosiana, 2007 («Edizione nazionale dei testi mediolatini», 20).

LEPSY – RAYMOND 1876-1877

Vastin LEPSY – Paul RAYMOND, *Récits d'histoire sainte en béarnais*, 2 voll., Pau, Ribaut, 1876-1877.

LERNER 1984

Robert E. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in RICHIÉ – LOBRICHON 1984, pp. 597-614.

LEWENT 1961

Kurt LEWENT, *Remarks on the Texts of Peire Cardenal's Poems*, in «Neuphilologische Mitteilungen», LXII (1961), pp. 71-94,

LEWIS 1986

David J. G. LEWIS, *A Short Latin Gospel of Nicodemus Written in Ireland*, in «Peritia», v (1986), pp. 262-275.

LINDER 1968

Karl Peter LINDER, *'Volere' + infinitif: périphrase du futur en ancien provençal*, in «Bulletin des Jeunes Romanistes», XV (1968), pp. 53-59.

LINDSTRÖM 1974

Bengt LINDSTRÖM, *A Late Middle English Version of the Gospel of Nicodemus, edited from British Museum MS Harley 149*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1974.

LINDVALL 1971,

Lars LINDVALL, *Sempres, lues, tost, viste et leurs synonymes. Etude lexicographique d'un groupe de mots dans le français des XII^e-XVI^e siècles*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971.

LLINARÈS 1987

Armand LLINARÈS, *Raymond Lulle à Montpellier. La refonte du «Grand Art»*, in *Cahiers de Fanjeaux* 22, pp. 17-32.

LOBRICHON 2013

Guy LOBRICHON, *La parole des réformateurs du Midi: l'apport des bibles méridionales (Aquitaine, Languedoc, Provence, XI^e-XIII^e siècles)*, in *Cahiers de Fanjeaux* 47, pp. 49-66.

LODGE 1995

R. Anthony LODGE, *Oxizitanische Skriptaformen. II, Auvergne*, in *LRL*, II/2 (1995), pp. 420-424.

LODS 1951

Jeanne LODS, *Le roman de Perceforest. Origines, composition, caractères, valeur et influence*, Genève - Lille, Droz – Giard, 1951 («Société de publications romanes et françaises», 52).

LOLOS 1976

Anastasios LOLOS (ed.), *Die Apokalypse des Ps.-Methodius*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1976.

LOURDAUX – VERHELST 1979

The Bible and Medieval Culture, a cura di Willem LOURDAUX e Daniel VERHELST, Leuven, Leuven University Press, 1979 («Mediaevalia Lovaniensia. Studia», 7).

LOSCHIAVO 1996

Summa codicis Berolinensis. Studio ed edizione di una composizione a mosaico, a cura di Luca LOSCHIAVO, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1996 («Ius commune. Sonderhefte»; 89).

LUARD 1872

Matthaei Parisiensis, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, 7 voll., edited by Henry Richards LUARD, London, Longman, 1872-1883. I, *The Creation to A.D. 1066*, edited by Henry Richards LUARD, London, Longman, 1872 («Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores», 57).

LUBAC 2006

Henri DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura: parte seconda, volume secondo*, Edizioni Paoline – Jaca Book, Roma - Milano, 2006 («Opera omnia», 20; «Già e non ancora», 404).

LUHUMBU SHODU 2008

Emmanuel LUHUMBU SHODU, *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008 («Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes», 50).

MACCOBY 1973

Hyam MACCOBY, *Revolution in Judaea: Jesus and the Jewish Resistance*, London, Orbach and Chambers, 1973.

MACCULLOCH 1930

John Arnott MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell. A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1930.

MACDONALD 1999

Passion catalane-occitane, édition, traduction et notes par Aileen Ann MACDONALD, Droz, Genève, 1999.

MAGGIONI (C.) 1998

Corrado MAGGIONI, *Culto e pietà mariana nel Medioevo*, in *Itinerari mariani dei due millenni*, a c. di Ermanno. M. Toniolo, III, *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Roma, Centro di Cultura Mariana, 1998, pp. 81-129.

MAGGIONI (G. P.) 1998

Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, edizione critica a cura di Giovanni Paolo MAGGIONI, 2 voll., Bottai - Impruneta, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 1998 («Millennio medievale», 6).

MAGGIONI (G. P.) 2008

Giovanni Paolo MAGGIONI, *La littérature apocryphe dans la Légende dorée et dans ses sources immédiates. Interprétation d'une chaîne de transmission culturelle*, in *Apocr*, 19 (2008), pp. 146-181.

MÂLE 1958⁹

Emile MÂLE, *L'art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, Librairie A. Colin, 1958⁹.

MANCINI 1974

Iacopone da Todi, *Laude*, a cura di Franco MANCINI, Roma-Bari, Laterza, 1974.

MANETTI 2008

Roberta MANETTI, *Flamenca. Romanzo occitano del XIII secolo*, Mucchi, Modena, 2008 («Subsidia al Corpus des troubadours», n.s. 8; «Studi, testi e manuali», n.s. 11).

MANETTI 2012

Roberta MANETTI, *La passione di santa Margherita. Testo occitano del XIII secolo*, Firenze, Alinea editrice, 2012 («Carrefours/Medioevo; Testi & Ricerca», 3).

MANSELLI 1959

Raoul MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1959.

MARCHOT 1894

Paul MARCHOT, *L'accusatif en -ain des noms de femmes*, in *ZrPh*, XVIII (1894), pp. 243-246.

MARICHAL 1955

Robert MARICHAL, *La langue de la traduction provençale du «Livre de Sidrac»* (Paris, Bibl. Nat., ms. fr. 1158), in *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel (...) par ses amis, collègues et élèves*, 2 voll., Paris, Société de l'École des chartes, 1955, pp. 205-222.

MARINONI 1997

La versione occitanica della «Doctrina pueril» di Ramon Llull. Edizione critica a cura di Maria Carla MARINONI, Milano, LED, 1997.

MARINONI 2002

Maria Carla MARINONI, *Il poemetto occitanico sulla Vita di Maria Maddalena*. Edizione critica, Milano, CUEM, 2002.

MARQUÉS CASANOVA – DUBLER – NEUSS 1962

Sancti Beati a Liebana in Apocalypsin Codex Gerundensis, Totius codicis similitudinem prelo expressam prolegomenis auxerunt Jaime MARQUÉS CASANOVA, Cesar E. DUBLER, Wilhelm NEUSS, 2 voll., Olten-Lausanne, Urs Graf Verlag, 1962.

MARTÍ 2012,

Sadurní MARTÍ, *Notes sobre l'alquimia al Crestià de Francesc Eiximenis*, in *Atti Spoleto*, pp. 281-308.

MARTIN 1996

Hervé MARTIN, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

MARX 1991

C. William MARX, *A Newly Identified Fragment of the Anglo-Norman Prose Complaint of Our Lady and Gospel of Nicodemus in Cambridge University Library MS Dd. 4. 35*, in «Notes & Queries», 236 (1991), pp. 157-158.

MARX 1994

C. William MARX, *The Quis dabit of Oglerius de Tridino, Monk and Abbot of Locedio*, in «The Journal of Medieval Latin», 4 (1994), pp. 118-129.

MARX 1994

C. William MARX, *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*, Boydell & Brewer, Woodbridge, 1995.

MARX 1997

C. William MARX, *The Gospel of Nicodemus in Old English and Middle English*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 207-259.

MARX – DRENNAN 1987

The Middle English Prose Complaint of Our Lady and Gospel of Nicodemus, by C. William MARX and Jeanne F. DRENNAN, Heidelberg, C. Winter, 1987 («Middle English Texts», 19).

MASSÓ I TORRENTS 1932

Jaume MASSÓ I TORRENTS, *Repertori de l'Antiga literatura catalana. I. La poesia*, Barcelona, Editorial Alpha, 1932.

MCCULLOGH 1930

John A. MCCULLOGH, *The Harrowing of Hell. A Comparative Study on an Early Christian Doctrine*, Edimburgh, T&T Clark, 1930.

MCGEER 1983

Rosemarie Potz MCGEER, *Guyart Desmoulins, the Vernacular Master of Histories and His 'Bible Historiale'*, in «Viator. Medieval and Renaissance Studies», XIV (1983), pp. 211-244.

MCGINN 1998

Bernard MCGINN, *The Last Judgment in Christian Tradition*, in *EA*, II, pp. 361-401.

MCGINN 2000

Bernard MCGINN, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York, Columbia University Press, 2000.

MCMICHAEL – MYERS 2004

Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance, a cura di Steven J. MCMICHAEL e Susan E. MYERS, London, Brill, 2004 («The medieval Franciscans», 2).

MEILLET 1938²

Antoine MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale*, 2 voll., Paris, Champion, 1938².

MELIGA 2009

Walter MELIGA, *Philologie et linguistique de l'occitan médiéval*, in *Atti AIEO VIII*, pp. 23-51.

MENEGHETTI 2004

Maria Luisa MENEGHETTI, *Le origini delle letterature medievali romanze*, Roma-Bari, Laterza, 2004⁵.

MEYER (P.) 1875

Paul MEYER, *Notice du manuscrit de la Bibliothèque nationale, fonds fr. 25415, contenant divers ouvrages en provençal*, in «Bulletin de la Société des anciens textes français», 3-4 (1875), pp. 50-61.

MEYER (P.) 1877

Paul MEYER, *Notice sur un MS Bourguignon (Musée Britannique addit. 15606) suivie de pièces inédites*, in Rom, 6 (1877), pp. 1-46 e 600-604.

MEYER (P.) 1889

Paul MEYER, *Fragment d'une version provençale inconnue du Nouveau testament*, in Rom, XVIII (1889), pp. 430-438.

MEYER (P.) 1898

Paul MEYER, *Légendes pieuses en provençal*, in *Histoire littéraire de la France*, Tome XXXII, éd. Paul Meyer, Paris, Imprimerie nationale, 1898, pp. 78-108.

MEYER (P.) 1898a

Paul MEYER, *La traduction provençale de la Légende dorée*, in Rom, XXVII (1898), pp. 93-137.

MEYER (P.) 1906

Paul MEYER, *Légendes hagiographiques en français*, in *Histoire littéraire de la France*, Tome XXXIII, éd. Paul Meyer, Paris, Imprimerie nationale, 1906, pp. 328-458.

MEYER (P.) 1966

Daurel et Beton. Chanson de geste provençale, publiée d'après le manuscrit unique appartenant à M. A. Didot par Paul MEYER, New York, Johnson, 1966² (ed. orig.: Paris, Didot, 1880 [«Société des Anciens Textes Français», 14]).

MEYER (W.) 1878

Wilhelm MEYER, *Vita Adae et Evae*, in «*Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Philosophisch-philologische Classe*», XIV/3 (1878), pp. 185-250.

MICHA 1969

Alexandre MICHA, *Une rédaction de la Vengeance de Notre Seigneur*, in *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, 2 voll., édités part Simonne d'Ardenne et al., Gembloux, J. Duculot, 1969, II, pp. 1291-1298.

MICHA 1979

Robert de Boron, *Merlin. Roman du XIII^e siècle*, édition critique par Alexandre MICHA, Geneve, Librairie Droz, 1979 («Textes littéraires français», 281).

MINNIS 1988

Alastair J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Aldershot, Scolar Press, 1988.

MIQUEL Y PLANAS 1914

Ramon MIQUEL Y PLANAS, *Llegendes de l'altra vida; Viatges del cavaller Owein y de Ramón de Perellós al Purgatori de Sant Patrici; Visions de Tundal y de*

Trictelm; Aparició de l'esperit de G. de Corvo; Viatge d'en Perre Portes a l'Infern, Barcelona, F. Giró, 1914.

MIQUEL ROSELL 1961

Francesc X. MIQUEL ROSELL, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, 3 voll., Madrid, Servicio de Publicaciones de la Junta Técnica, 1961.

Miscellanea Roncaglia

Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea, 4 voll., Modena, Mucchi, 1989.

MOLINÉ I BRASÉS 1909-1910

Ernesto MOLINÉ I BRASÉS, *Passió, mort, resurrecció y aparicions de N. S. Jesucrist*, in «Estudis Universitaris Catalans», III (1909), pp. 65-74, 155-159, 260-264, 344-351, 459-463, 542-546; IV (1910), pp. 99-109, 499-508.

MOLINÉ I BRASÉS 1911

Ernesto MOLINÉ I BRASÉS, *Llegendes rimades de la Biblia de Sevilla*, Barcelona, 1911

MOLL 1952

Francesc de Borja MOLL, *Gramática histórica catalana*, Madrid, Editorial Gredos, 1952.

MOMBELLO 1976

Gianni MOMBELLO, *Les avatars de «Talentum». Recherches sur l'origine et les variations des acceptions romanes et non romanes de ce terme*, Torino, Società editrice internazionale, 1976 («Biblioteca di studi francesi», 5).

MOMMSEN 1902

Theodor MOMMSEN, *Die Pilatus-Acten*, in ZNW, 3 (1902), pp. 198-205.

MONNIER 1905

Jean MONNIER, *La Descente aux Enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature*, Paris, Fischbacher, 1905.

MONTEFUSCO 2012a

Antonio MONTEFUSCO, *Contestazione e pietà. Stratigrafia di un monumento della diaspora beghina (Assisi, Chiesa nuova, 9)*, in «Revue d'Histoire des Textes», VII (2012), pp. 251-328.

MONTEFUSCO 2012b

Antonio MONTEFUSCO, *Per l'edizione critica degli opuscola di Pierre de Jean Olivi: sul corpus e la cronologia*, in «Oliviana» [en ligne], 4 (2012), <<http://oliviana.revues.org/555>>.

MORALDI 1994

Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di Luigi MORALDI, 3 voll., I. *Vangeli*, II. *Atti degli Apostoli*, III. *Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi*, Casale Monferrato, Piemme, 1994.

MORALDI 1996

Vangeli apocrifi, a cura di Luigi MORALDI, Casale Monferrato, Piemme, 1996.

MOREY 2012

Prik of Conscience, edited by James H. MOREY, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 2012 («TEAMS, Middle English Texts Series»).

MORLET – PERRONE 2012

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*. Tome 1, *Études d'introduction*, sous la direction de Sebastien MORLET et Lorenzo PERRONE, Paris, Les belles lettres – Les éditions du cerf, 2012.

MORLINO 2009

Luca MORLINO, «*Alie ystorie ac dotrine*». Il “*Livre d’Enanchet*” nel quadro della letteratura franco-italiana, Tesi di dottorato, Università di Padova, 2009, relatore Giosuè Lachin, <<http://paduaresearch.cab.unipd.it/2151>>.

MORRIS 1863

The Pricke of Conscience (Stimulus Conscientiae). A Northumbrian Poem by Richard Rolle de Hampole, edited by Richard MORRIS, Berlin, A. Asher & Co., 1863.

MOZLEY 1929

J. H. MOZLEY, *The ‘Vita Adae’* in «*Journal of Theological Studies*», 30 (1929), pp. 121-149.

MURDOCH 2009

Brian MURDOCH, *The Apocryphal Adam and Eve in Medieval Europe. Vernacular translations and adaptations of the Vita Adae et Evae*, New York, Oxford University Press, 2009.

MUSHACKE 1890

Altprovenzalische Marienklage des XIII. Jahrhunderts, herausgegeben von Wilhelm MUSHACKE, Halle a. S., Niemeyer, 1890 («*Romanische Bibliothek*», 3).

MUSURACA 2012

Gerardo MUSURACA, *La versione provenzale della Vindicta Salvatoris e la sua tradizione gallo-romanza (con edizione e traduzione del testo: ms. Paris, BNF, fr. 25415)*, Tesi di laurea specialistica, Univeristà di Pisa, a.a. 2012, relatore Fabrizio Cigni (dissertazione inedita).

NELLI 1996

René NELLI, *Ecrivains anticonformistes du moyen-âge occitan*, 2 voll., II. *Herétiques et politiques*, Paris, Phebus, 1977; trad. it. *Scrittori anticonformisti del Medioevo provenzale*, 2 voll., edizione tradotta e curata da Marco Infurna e Francesco Zambon, II. *Eretici e politici*, a cura di F. ZAMBON, Milano, Luni, 1996, da cui si cita.

NÖLLE 1879

Georg NÖLLE, *Die Legende von den fünfzehn Zeichen von dem jüngsten Gericht*, in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 6 (1879), pp. 413-476.

NOOMEN 1968

Willem NOOMEN, *Le Jeu d'Adam. Étude descriptive et analytique*, in Rom, 89 (1968), pp. 145-193.

NORTON 1978

Frederick John NORTON, *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal, 1501-1520*, Cambridge – New York – London, Cambridge University Press, 1978.

NÜESCH 1979

Hans-Rudolf NÜESCH, *Altwaldensische Bibelübersetzung. Manuskript Nr. 8 der Bibliothèque municipale Carpentras*, 2 voll., Bern, Francke, 1979 («Romanica Helvetica», 92).

O'GORMAN 1970

Richard O'GORMAN, *The Prose Version of Robert de Boron's Joseph d'Armathie*, in RPh, 23 (1970), pp. 449-461.

O'GORMAN 1971

Richard O'GORMAN, *La tradition manuscrite du Joseph d'Armathie en prose de Robert de Boron*, in «Revue d'Histoire des Textes», 1 (1971), pp. 145-181.

O'GORMAN 1976

Richard O'GORMAN, recensione a FORD 1973, in «Cahiers de civilisation médiévale», 19 (1976), pp. 59-61.

O'GORMAN 1992

Richard O'GORMAN, *The Text of the Middle French Évangile de Nicodème from Paris, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 15219*, in «Medium Aevum», LXI (1992), pp. 298-302.

O'GORMAN 1995

Robert de Boron, *Joseph d'Armathie*, a critical edition of the verse and prose versions by Richard O'GORMAN, Toronto, Pontifical Institute of mediaeval studies, 1995 («Studies and texts», 120).

O'GORMAN 1997

Richard O'GORMAN, *The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 103-131.

OKADA 1994

Machio OKADA, *Bertran de Marseille, La Vie de sainte Énimie, texte établi d'après le manuscrit unique 6355 de la Bibliothèque de l'Arsenal*, in «The Journal of Social Sciences and Humanities», 255 (1994), pp. 1-48.

OLDONI 1981

Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, 2 voll., a cura di Massimo OLDONI, Roma – Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1981.

OLIVIER 2006

Philippe OLIVIER, *Dictionnaire d'ancien occitan auvergnat. Mauriacois et Sanflorain (1340-1540)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.

OLLIVIER 1896

Marie-Joseph OLLIVIER, *Ponce Pilate et les pontii*, in «Revue Biblique», V (1896), pp. 247-254 e 594-600.

OREANS 1888

Karl OREANS, *Die E-Reime im Altprovenzalischen*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen», 80 (1888), pp. 178-219, 313-352.

ORLANDI 1966

Vangelo di Nicodemo, 2 voll., I. *Testo copto dai papiri di Torino*, a c. di Mariangela Vandoni e Tito ORLANDI, II. *Traduzione dal copto e commentario*, a c. di Tito ORLANDI, Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1966.

OROZ ARIZCUREN 1972

Francisco J. OROZ ARIZCUREN, *La lírica religiosa en la literatura provenzal antigua*, Pamplona, Diputacion Foral de Navarra – Institucion Principe de Viana, 1972.

ORSOLA 2008

Gianluca ORSOLA, *San Longino nella tradizione greca e latina di età tardoantica. Analisi, commento delle fonti e contesto agiografico*, con Prefazione di Enrico Dal Covolo, Perugia, Graphe.it Edizioni, 2008.

ORTALLI 1999

Gherardo ORTALLI, *Animal exemplaire et culture de l'environnement: permanences et changements*, in Jacques Berlioz – Marie Anne Polo De Beaulieu, *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Renne, 1999.

OWEN 1958

Douglas David Roy OWEN, *The 'Vision of St. Paul'. The French and Provençal Versions and their Sources*, in RPh, XII (1958), pp. 35-51.

OWEN 1970

Douglas David Roy OWEN, *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edinburgh – London, Scottish Academic Press, 1970.

PARAVICINI BAGLIANI 2012

Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Introduzione*, in Atti Spoleto, pp. 3-18.

PARIS – BOS 1885

Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème par Chrétien, André de Coutances et un Anonyme, publiées d'après les manuscrits de Florence et de Londres par Gaston PARIS et Alphonse BOS, Paris, Libraire de Firmin Didot et C., 1885.

PARIS – RAYNAUD 1878

Le Mystère de la Passion d'Arnoul Greban, publié d'après les manuscrits de Paris avec une introduction et un glossaire par Gaston PARIS et Gaston RAYNAUD, Paris, F. Vieweg, 1878; rist. anast. Genève, Slatkine Reprints, 1970, da cui si cita.

PARIS – ULRICH 1965

Merlin. Roman en prose du XIII^e siècle, publié avec la mise en prose du poème de Merlin de Robert de Boron d'après le manuscrit appartenant à M. Alfred H. Huth par Gaston PARIS et Jacob ULRICH, 2 voll., Paris, Fermin Didot, 1886; rist. anast. New York, Johnson Reprint, 1965 («Société des anciens textes français»).

PASINI 1749

Giuseppe PASINI, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, 2 voll., Torino, Ex Typographia Regia, 1749.

PASSERAT 2009

Georges PASSERAT, *Les traductions des Évangiles en occitan*, in Atti Limoges, pp. 351-361.

PASSERAT 2013

Georges PASSERAT, *La prière chez les derniers troubadours*, in *Cahiers de Fanjeaux* 47, pp. 337-362.

PASTOUREAU 2005

Michel PASTOUREAU, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

PATCH 1950,

Howard Rollin PATCH, *The Other World. According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge - Mass., Harvard University Press, 1950.

PELLEGRINI 1991

Giovan Battista PELLEGRINI, *Annotazioni etimologiche friulane ed alpine*, «Ce fastu?», 67 (1991), 1, pp. 27-46.

PERARNAU I ESPELT 1988-1989

Arnaldi de Villanova, *De tempore adventus Antichristi*, edizione di Josep PERARNAU I ESPELT, in ATCA, VII-VIII (1988-1989).

PERARNAU I ESPELT 2001

Josep PERARNAU I ESPELT, *Sobre l'estructura global del De tempore adventus Antichristi d'Arnau de Vilanova*, in ATCA, XX (2001), pp. 561-574.

PERICOLI 2011

Lisa PERICOLI, *Bertran de Lamanon. Edizione, analisi e commento*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Macerata, a.a. 2011, relatore Nicolò Pasero.

PÉTAVEL 1864

Emmanuel PÉTAVEL, *La Bible en France ou les traductions françaises des Saintes Écritures*, Paris, Librairie française et étrangère, 1864.

PETROSSI 2009

Antonio PETROSSI, *Le coblas esparsas occitane anonime. Studio ed edizione dei testi*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, a.a. 2009, relatori Costanzo Di Girolamo e Corrado Calenda.

PFISTER 1958

Max PFISTER, *Beiträge zur altprovenzalischen Grammatik*, «Vox Romanica», 17 (1958), pp.281-362.

PFISTER 1972

Max PFISTER, *La localisation d'une scripta littéraire en ancien occitan (Brunel ms. 13, British Museum 17920)*, in «Travaux de Linguistique et de Littérature», X/1 (1972), pp. 253-291.

PFISTER 1989

Max PFISTER, *La lingua del ms. fr. 1747 della Biblioteca Nazionale di Parigi (Traduzione di Beda e "Liber scintillarum")*, in *Miscellanea Roncaglia*, III, pp. 1015-1023.

PFISTER 1994

Max PFISTER, *La lingua di Gavaudan: i mezzi linguistici per localizzare un trovatore*, in «Studi Testuali», 3 (1994), pp. 81-83.

PFISTER 2002

Max PFISTER, *L'area galloromanza*, in *SLeME 2*, vol. II, *La circolazione del testo*, pp. 13-96.

PHILIPPART 1972

Guy PHILIPPART, *Fragments palimpsestes latins du Vindobonensis 563 (V^e siècle?)*. *Évangile selon S. Matthieu. Évangile de l'enfance selon Thomas. Évangile de Nicodème*, in «Analecta Bollandiana», 90 (1972), pp. 391-411.

PHILIPPART 1989

Guy PHILIPPART, *Les Fragments palimpsestes de l'Évangile de Nicodème dans le Vindobonensis 563 (Ve siècle?)*, in «Analecta Bollandiana», 107 (1989), pp. 171-188.

PICCAT 2001

La versione occitana dello Pseudo Turpino: ms. Londra B. M. Additional 17920, a cura di Marco PICCAT, Tübingen, Niemeyer, 2001 («Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», n. 308).

PICCININI 1977

Vanda PICCININI, *Analisi semantica di antico-provenzale ric/ricaut*, in MR, IV (1977), pp.272-293.

PIRON 2012a

Sylvain Piron, *L'herméneutique évangélique olivienne*, in «Oliviana» [en ligne], 4 (2012), <<http://oliviana.revues.org/765>>.

PIRON 2012b

Sylvain PIRON, *Le premières leçons d'Olivi sur les restitutions*, in «Oliviana» [en ligne], 4 (2012), <<http://oliviana.revues.org/527>>.

POIRON 1981

Daniel POIRON, *Le Jeu d'Adam: un mythe d'origine à l'origine du genre dramatique en France*, in AA. VV., *Le laudi drammatiche umbre delle origini. Atti del V Convegno di studio (Viterbo, 22-25 maggio 1980)*, Viterbo, Agnesotti, 1981, pp. 279-296.

POMEL 2001

Fabienne POMEL, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001 («Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge», 57).

POTESTÀ 2003

Gian Luca POTESTÀ, *Gli spazi dell'Anticristo*, in *Il secolo XII. La renovatio dell'Europa cristiana*, a cura di Gilles CONSTABLE et al., Bologna, Il Mulino, 2003 («Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni», 62).

POTESTÀ 2007

Gian Luca POTESTÀ, *L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo da Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 4 (2007), pp. 431-464.

POTESTÀ – RIZZI 2005

L'Anticristo. I. Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo, a cura di Gian Luca POTESTÀ e Marco RIZZI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 2005.

POTESTÀ – RIZZI 2012

L'Anticristo. II. Il figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo, a cura di Gian Luca POTESTÀ e Marco RIZZI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 2012.

PUIG I OLIVER – PERARNAU I ESPELT [ET AL.] 2012

Jaume de PUIG I OLIVER – Josep PERARNAU I ESPELT [ET AL.] (a c. di), *Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservats en biblioteques públiques. I. Descripció dels manuscrits*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans – Facultat de Teologia de Catalunya, 2012 («Corpus Scriptorum Cataloniae. Series D, Subsidia», 2).

PULEGA 1983

Andrea PULEGA, *I sermoni in verso e l'Arlabecca*, Bergamo, Istituto Universitario di Bergamo, 1983.

QUAIN 1945

Edwin A. QUAIN, *The medieval Accessus ad Auctores*, in «Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion», III (1945), pp. 215-264.

QUINN – DUFAU 1980

The Penitence of Adam. A Study of the Andrius ms. (Bibliothèque Nationale Fr. 95 folios 380r-394v), by Esther C. QUINN, with a transcription of the Old French and English translation by Micheline DUFAU, University, Miss., Romance Monographs, 1980 («Romance Monographs», 36).

RANGHERI 1973

Maurizio RANGHERI, *La 'Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi' di Adson di Montier-en-Der e le sue fonti*, in SM, 14 (1973), pp. 677-732.

RAPISARDA 2008

Stefano RAPISARDA, «Genitivo» *apreposizionale in volgare siciliano (e in altre lingue romanze medievali)*, in MR, XXXII (2008), pp. 350-376.

RAYNOUARD 1838

vedi LR, vol I, Paris, Chez Silvestre, 1838.

RENZI 1973

Lorenzo RENZI, *Il campo semantico di "conoscere"*, in *La traduzione. Saggi e studi*, a c. di B. Malmberg [et al.], Trieste, LINT, 1973, pp. 377-385.

RIBELLES COMÍN 1929

José RIBELLES COMÍN, *Bibliografía de la lengua valenciana*, 3 voll., Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1929.

RICHARD 1893

Le mystère de la Passion, texte du manuscrit 697 de la Bibliothèque d'Arras, publié par Jules-Marie RICHARD, Arras, Société du Pas-de-Calais, 1893; rist. anast. Genève, Slatkine, 1976, da cui si cita.

RICHÉ – LOBRICHON 1984

Le Moyen Âge et la Bible, sous la direction de Pierre RICHÉ et Guy LOBRICHON, Paris, Beauchesne, 1984 («Bible de tous le temps», 4).

RICKETTS 1989

Le Breviari d'amor de Matfre Ermengaud. Tome II (1-8880), édité par Peter T. RICKETTS, London, A.I.E.O. – Westfield College – University of London Press, 1989 («Association Internationale d'Études Occitanes», 4).

RICKETTS 1998

Le Breviari d'amor de Matfre Ermengaud. Tome III (8880T-16783), édité par Peter T. RICKETTS, avec la collaboration de Cyril P. HERSHON, London, A.I.E.O. – Royal Holloway – University of London Press, 1998 («Association Internationale d'Études Occitanes», 5).

RICKETTS 2002

Peter T. RICKETTS, *Le roman de Daude de Pradas sur les quatre vertus cardinales*, «La France latine», 134 (2002), pp. 131-183.

RICKETTS 2007

La vida de Sant Honorat, éditée par Peter T. RICKETTS, avec la collaboration de Cyril P. Hershon, Turnhout, Brepols, 2007 («Publications de l'AIEO», 4).

RICKETTS 2012

Peter T. RICKETTS, *Marfre Ermengaud (1246-1322) et le Breviari d'amor*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2012.

RIERA 1986

Jaume RIERA I SANS, *La invenció literària de sant Pere Pasqual*, in «Caplletra», 1 (1986), pp. 45-60.

RINGENSON 1930

Karin RINGENSON, *Étude sur la palatalisation de k dans les parlers provençaux*, in «Revue de linguistique romane», VI (1930), pp. 31-90.

ROACH 1977

The Didot-Perceval. According to the Manuscripts of Modena and Paris, edited by William ROACH, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1941; rist. anast. Genève, Slatkine reprints, 1977.

RODE 1883

Paul RODE, *Die Quellen der romanischen Weltchronik*, in SUCHIER 1883, pp. 589-638.

RODÓN BINUÉ 1957

Eulalia RODÓN BINUÉ, *El lenguaje técnico del feudalismo en el siglo XI en Cataluña. Contribucion al estudio del latin medieval*, Barcelona, CSIC, 1957.

ROMUALDI 2008

Stefania ROMUALDI, *Edizioni diplomatiche a confronto: i canzonieri provenzali B (BnF, fr. 1529) e A (BAV, Vat. lat. 5232)*, Modena, Mucchi, 2008 («Studi, testi e manuali», n.s. 13; «Subsidia al Corpus des troubadours», n.s. 9).

RONCAGLIA 1991

Aurelio RONCAGLIA, *Rétrospectives et perspectives dans l'étude des chansonniers d'oc*, in Atti Liège, pp. 19-38.

RONJAT = RONJAT 1930-1941

Jules RONJAT, *Grammaire istorique des parlers provençaux modernes*, 4 voll., Montpellier, Société des Langues Romanes, 1930-1941.

ROTHWELL 1971

William ROTHWELL, *Remarques sur la préfixation négative en ancien provençal*, in *Actes du VI^{ème} Congrès international de langue et littérature d'oc et d'études franco-provençales, Montpellier septembre 1970*, Montpellier, Centre d'études occitans, 1971, pp. 443-451.

ROTHWELL 1974

William ROTHWELL, *Remarques sur la préfixation verbale en ancien provençal*, in *Actes du V^e Congrès international de langue et littérature d'oc et d'études franco-provençales, Nice 6-12 septembre 1967*, édités par G. Moignet et R. Lassalle, Nice, Les Belles Lettres, 1974, pp. 25-29.

ROUSSINEAU 1987

Perceforest. Quatrième partie, 2 voll., édition critique par Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz, 1987 («Textes littéraires français», 343).

ROUSSINEAU 1988-1993

Perceforest. Troisième partie, 3 voll., édition critique par Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz, 1988-1993 («Textes littéraires français», 365, 409 e 434).

ROUSSINEAU 1999-2001

Perceforest. Deuxième partie, 2 voll., édition critique par Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz 1999-2001 («Textes littéraires français», 506 e 540).

ROUSSINEAU 2012

Perceforest. Cinquième partie, 2 voll., édition critique par Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz, 2012 («Textes littéraires français», 615).

ROY 1902

Le Jour du Jugement. Mystère français sur le Grand Schisme publié pour la première fois d'après le manuscrit 579 de la Bibliothèque de Besançon et le Mystères Sainte-Geneviève, par Émile ROY, Paris, Émile Bouillon, 1902.

ROY 1903-1904

Émile ROY, *Le mystère de la Passion en France du XIV^e au XVI^e siècle. Étude sur les sources et les classements des mystères de la Passion accompagné de textes inédits*, Paris – Dijon, Université de Dijon, 1903-1904; rist. anast., Genève, Slatkine Reprints, 1974, da cui si cita.

RUBIO REAL 2009

Salvador RUBIO REAL, *Les quinze signes du jugement dernier: Littérature et eschatologie dans la société française du XIII^{ème} siècle*, in *Texto y sociedad en las letras francesas y francófonas*, a cura di Àngels Santa Bañeres – Cristina Solé Castells, Lleida, Departament de Filologia clàssica, francesa i hispànica – Universitat de Lleida, 2009, pp. 132-141.

RUBIO REAL – TRACHSLER 2007

Salvador RUBIO REAL – Richard TRACHSLER, *Le profil du recueil: observations sur le contexte manuscrit des Quinze Signes du Jugement dernier*, in «Babel» [online], 16 (2007), <http://babel.revues.org/696>.

RUH 2002

Kurt RUH, *Storia della mistica occidentale, II. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Milano, Vita e pensiero, 2002.

RUHE 1991

Ernstpeter RUHE, *Himmel und Hölle – Heilswissen für Zisterzienser. Der Lucidaire en vers des Gillebert de Cambres*, Wiesbaden, L. Reichert, 1991.

RUNNALLS 1974

Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur du ms. 1131 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, édité par Graham A. RUNNALLS, Genève, Droz, 1974 («Textes littéraires français», 206).

RYAN 2009

Michael A. RYAN, *Anticrist in the Middle Ages: Plus ça change*, in «History Compass», 7 (2009), pp. 1581-1592.

SACCHI 1990

Apocrifi dell'Antico Testamento, a cura di Paolo SACCHI, con la collaborazione di Paolo BETTILOLO [et al.], Milano, TEA, 1990 («TEA»,88).

SACCHI 2011

Paolo SACCHI, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia, Morcelliana, 2011 («ATN», 9).

SACCON 2000

Alessandra SACCON, *Intentio e intenzionalità nella filosofia medievale: il commento di Alberto Magno al De Anima*, in «Rivista di Estetica», 14 (2000), pp. 71-91.

SACKUR 1898

Ernst SACKUR, *Sibyllinische. Texte und Forschungen*, Halle, Max Niemeyer, 1898; rist. anast. con premessa di Raul MANSELLI, Torino, Bottega d'Erasmus, 1963.

SALVARINI 2008

Renata SALVARINI, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milano, Jaka Book, 2008.

SANESI 1929

Iustinus, *La prima e seconda Apologia*, a cura di Emilio SANESI, Siena, E. Cantagalli, 1929 («I classici cristiani», 12).

SANGUINETI 2012

Francesca SANGUINETI, *Il trovatore Albertet*, Modena, Mucchi, 2012 («Subsidia al Corpus des troubadours», n. s. 9; «Studi, testi e manuali», n. s. 10).

SCAFI 2007

Alessandro SCAFI, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

SCARPATI 2008

Oriana SCARPATI, *Retorica del trobar. Le comparazioni nella lirica occitana*, Roma, Viella, 2008.

SCHENK 2010

Gerrit Jasper SCHENK, *Dis-astri. Modelli interpretativi delle calamità naturali dal Medioevo al Rinascimento*, in *Le calamità ambientali nel tardo medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, a cura di Michael MATHEUS, Gabriella PICCINNI, Giuliano PINTO, Gian Maria VARANINI, Firenze, Firenze University Press, 2010, pp. 23-76 («Collana di Studi e Ricerche», 12).

SCHIEVENIN 2004

Romeo SCHIEVENIN, *Per la storia di talentum*, in Lucio Cristante – Andrea Tessier (a c. di), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. Atti del I Convegno di Trieste, 21-22 aprile 2004, «Incontri Triestini di Filologia classica», III (2003-2004), Trieste, EUT, 2004, pp. 181-197.

SCHOLEM 2008

Gershom SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di Roberto donatoni ed elisabetta Zevi, con una Nota di Saverio Campanini, Milano, Adelphi, 2008.

SCHROEDER 1932

Walter SCHROEDER, *Die bedingte Diphthongierung betonter Vokale im südfrenzösischen Alpengebiet*, in «Volkstum und Kultur der Romanen», 5 (1932), pp. 152-241.

SCHULTZ-GORA 1936⁵

Oskar SCHULTZ-GORA, *Altprovenzalisches Elementarbuch*, Heidelberg, Winter, 1936⁵.

SCHUTZ 1958

Alexander H. SCHUTZ, *Some Provençal Words Indicative of Knowledge*, in *Spec*, 33 (1958), pp. 508-514.

SERRA 2012

Patrizia SERRA, *Il viaggio allegorico tra visioni dell'aldilà e romanzo arturiano nella letteratura medievale francese*, in *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel Medioevo*, a cura di Duilio Caocci, Rita Fresu, Patrizia Serra, Lorenzo Tanzini, Roma Carocci, 2012 («Lingue e letterature Carocci», 132), pp. 15-103.

SHIELDS 1972

Hugh SHIELDS, *Bishop Turpin and the Source of Nycodemus gospels*, in «English Studies», 53 (1972), pp. 497-502.

SHIELDS 1980

Hugh SHIELDS, *Légendes religieuses en ancien français (ms. 951 de la Bibliothèque de Trinity College à Dublin)*, in «Scriptorium», xxxiv (1980), pp. 59-71.

SILVAGGI 2010

Alessandra SILVAGGI, *Lucidari. Edizione critica del volgarizzamento provenzale dell'Elucidarium di Onorio d'Autun (ms. Carpentras 157)*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Trento, a.a. 2009-2010, relatore Francesco Zambon.

SINGUL 2007

Francisco SINGUL, *Il cammino di Santiago. Cultura e pensiero*, Roma, Carocci, 2007.

SLETSJÖE 1965

Leif SLETSJÖE, *Quelques réflexions sur la naissance du théâtre religieux*, in *Atti CILPR X, II*, pp. 667-675.

SMEETS 1968

Jean Robert SMEETS, *Les traductions, adaptations et paraphrases de la Bible en vers*, in JAUSS 1968, I, pp. 48-57.

SMEETS 1968

Jean Robert SMEETS, *Les traductions-adaptations versifiées de la Bible en ancien français*, in Atti Louvain-la-Neuve, pp. 249-258.

SMITH COLLETT 1981

Katherine Anne SMITH COLLETT, *The Gospel of Nicodemus in Anglo-Saxon England*, Ph.D. discussion, University of Pennsylvania, 1981.

SNEDDON 1977

Clive R. SNEDDON, recensione a FORD 1973, in «French Studies», 31 (1977), pp. 441-442.

SNEDDON 1978

Clive R. SNEDDON, *A Critical Edition of the Four Gospels in the Thirteenth-Century Old French Translation of the Bible*, Thesis presented for the degree of D. Phil., St. Edmund Hall College, Oxford University, 1978.

SNEDDON 1979

Clive R. SNEDDON, *The Bible du XIII^e siècle. Its Medieval Public in the Light of its Manuscript Tradition*, in *The Bible and Medieval Culture*, edited by Willem Lourdaux and Daniel Verhelst, Leuven, Leuven University Press, 1979 («Mediaevalia Lovaniensia. Series 1, Studia», 7), pp. 127-140.

SOMMER 1907-1913

The Vulgate Version of the Arthurian Romances, edited from manuscripts in the British Museum by Heinrich Oskar SOMMER, 7 voll., Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1907-1913; VII, *Supplement. Le livre d'Artus, with glossary*, 1913.

SPADAFORA 1966

Francesco SPADAFORA, *Isaia*, in BS, vol. 7, 1966, coll. 927-940.

Speculum historiale

Vincentius Bellovacensis, *Speculum quadruplex, sive speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*, 4 voll., Duaci, ex Officina typographica Baltazaris, 1624. IV. *Speculum historiale*; rist. anastatica Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1964-1965.

SQUILLACIOTI 1999

Le poesie di Folchetto di Marsiglia. Edizione critica a cura di Paolo SQUILLACIOTI, Pisa, Pacini, 1999.

STAROWIEYSKI 1986

Marek STAROWIEYSKI (ed.), *Apokryfy Nowego Testamentu, I, Ewangelie apokryficzne*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986.

STEFANI 2008

Piero STEFANI, *L'Apocalisse. L'ultima rivelazione*, Bologna, il Mulino, 2008.

STICCA 1984

Sandro STICCA, *Il Planctus Mariae nella tradizione drammatica del medio evo. Arte & Spiritualità*, Sulmona, Teatro Club, 1984.

STIMMING 1879

Bertran de Born. Sein Leben und seine Werke, mit Anmerkungen und Glossar herausgegeben von Albert STIMMING, Halle, Max Niemeyer, 1879.

SUCHIER 1883

Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache, zum ersten Male herausgegeben von Hermann SUCHIER, mit einer Untersuchung von Paul Rohde über die Quellen der Romanischen Weltchronik, Halle, Niemeyer, 1883, vol. 1 (unico uscito).

SUCHIER 1884

Hermann SUCHIER, *Zu den altfranzösischen Bibelübersetzungen*, in ZRPh, VIII (1884), pp. 413-429.

SUWE 1943

La vida de sant Honorat. Poème provençal de Raimond Feraud, publié d'après tous les manuscrits par Ingegard SUWE, Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 1943, vol. 1 (unico uscito).

TABACCO 1993

Giovanni TABACCO, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli, Liguori, 1993 («Biblioteca. Nuovo Medioevo», 44).

TARAYRE 1999

Michel TARAYRE, *La Vierge et le miracle. Le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*, Paris, H. Champion, 1999 («Essais sur le Moyen-Âge», 22).

TAVERA 1978

Antoine TAVERA, *Le Chansonnier d'Urfé et les problèmes qu'il pose*, in CN, XXXVIII (1978), pp. 233-249.

TAVERA 1992

Antoine TAVERA, *La table du chansonnier d'Urfé*, in CN, LII (1992), pp. 23-138.

TAYLOR (J) 1979

Le Roman de Perceforest. Première partie, édition critique par Jane H. M. TAYLOR, Genève, Droz 1979 («Textes littéraires français», 279).

TAYLOR (R) 1976

Robert TAYLOR, *Les préfixes de négation non- et nient- en ancien français*, in *Actes du XIIIe Congrès international de linguistique et philologie romanes tenu à l'Université Laval (Québec, Canada) du 29 août au 5 septembre 1971*, publiés par M. Boudreault et F. Möhren, Québec, Presses de l'Université Laval, 1976, pp. 647-656.

THILO 1832

Johann Karl THILO, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Lipsiae, F.C.G. Vogel, 1832.

THIOLIER-MÉJEAN 1980

Suzanne THIOLIER-MÉJEAN, *Crosaide et registre courtois chez les troubadours*, in *Études de Philologie Romane et d'Histoire Littéraire offerts à Jules Horrent à l'occasion de son soixantième anniversaire*, éditées par Jean Marie D'Heur et Nicoletta Cherubini, Liège, Gedit, 1980, pp. 295-307.

THIOLIER-MÉJEAN 2012

Suzanne THIOLIER-MÉJEAN, *La Prise de Jérusalem par Versapien. Une légende médiévale entre Languedoc et Catalogne*, Paris, L'Harmattan, 2012.

THOMAS 1951

Le «Sponsus». Mystère des vierges sages et de vierges folles, suivi des Trois poèmes limousins et farcis du même manuscrit, étude critique, textes, musiques, notes et glossaire par Lucien-Paul THOMAS, Paris, P.U.F., 1951 («Travaux de la Faculté de philosophie et lettres», 11).

THOMPSON 1881

Edward Maunde THOMPSON, *Apocryphal Legends*, in «Journal of the British Archaeological Association», 37 (1881), pp. 239-253.

TISCHENDORF 1853 [1876²]

Evangelia apocrypha. Adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, collegit atque recensuit Constantinus de TISCHENDORF, Lipsiae, Avenarius et Mendelssohn, 1853 [1876²].

UKAS 1981

Catherine Vool Rytell UKAS, *The "Biblia rimada de Sevilla". A Critical Edition*, PhD Dissertation, University of Toronto, 1981.

UKAS 1983

Catherine Vool Rytell UKAS, *New Research on the Biblia rimada: The Apocryphal Legends*, in *Actes del tercer Col·loqui d'estudis catalans a Nord-*

Amèrica (Toronto, 1982). *Estudis en honor de Josep Roca-Pons*, a cura di Patricia Boehne, Josep Massot i Muntaner e Nathaniel B. Smith, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 123-138.

VALENTI 2011

Gianluca VALENTI, *La liturgia del Trobar. Assimilazione e riuso di elementi del culto cristiano nelle canzoni occitane*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Roma 'La Sapienza', a.a. 2008-2011, relatore Paolo Canettieri.

VAN DER HORST 1974

Blandin de Cornouaille, introduction, édition diplomatique, glossaire par Cornelis H. M. VAN DER HORST, The Hague-Paris, Mouton, 1974 («Publications de l'Institut d'études françaises et occitanes de l'Université d'Utrecht», 4).

VAN DER HORST 1981

Cornelis VAN DER HORST, *Examen dialectologique du manuscrit P₂ des Évangiles de l'Enfance en occitan*, in *ZrPh*, xcvi (1981), pp. 329-351.

VARVARO 1985

Alberto VARVARO, *Letterature romanze del medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1985.

VARVARO 1999

Alberto VARVARO, *Il testo letterario*, in *SLeME 2*, vol. I, *La produzione del testo*, tomo 1, pp. 387-422.

VATTERONI 2013

Sergio VATTERONI, *Il trovatore Peire Cardenal*, 2 voll., Modena, Mucchi, 2013 («Subsidia al Corpus des troubadours», n. s. 12; «Studi, testi e manuali», n. s. 17).

VENCKELEER 1975

Théo VENCKELEER, «Rollant li proz». *Contribution à l'histoire de quelques qualifications laudatives en français du Moyen âge*, Lille-Paris, Champion, 1975.

VENTRELLA MANCINI 2012

Carmela VENTRELLA MANCINI, *Tempo divino e identità religiosa. Culto, rappresentanza, simboli dalle origini all'VIII secolo*, Torino, Giappichelli Editore, 2012 («Studi di diritto canonico ed ecclesiastico», 43).

VENTURA (I.) 2012

Iolanda VENTURA, *Bartolomeo Anglico e la cultura filosofica e scientifica dei frati nel XIII secolo: aristotelismo e medicina nel De proprietatibus rerum*, in *Atti Spoleto*, pp. 49-140.

VERHELST 1973

Daniel VERHELST, *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 40 (1973), pp. 52-103.

VERHELST 1976

Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi, necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, edidit Daniel VERHELST, Turnhout, Brepols, 1976 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 45).

VERLATO 2009

Zeno VERLATO, *Le Vite di Santi del codice Magliabechiano XXXVIII.110 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Un leggendario volgare trecentesco italiano settentrionale*, Max Niemeyer, Tübingen, 2009 («Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie», 348).

VERNET 1989

André VERNET, *La Bible au moyen âge. Bibliographie*, Paris, Édition CNRS, 1989.

VIAN 1989

Pietro di Giovanni Olivi, *Scritti scelti*, a cura di Paolo VIAN, Roma, Città nuova, 1989 («Fonti cristiane per il terzo millennio», 3).

WAHLUND 1902

Carl WAHLUND, *Eine altprovenzalische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt*, in *Beiträge zur romanischen und englischen Philologie, Festgabe für Wendelin Foerster zum 26 Oktober 1901*, Halle, Niemeyer, 1902 (rist. anast. Genève, Slatkine Reprints, 1977), pp. 175-198.

WALBERG 1928

Emmanuel WALBERG, *Deux versions inédites de la Légende de l'Antéchrist, en vers français du XIII^e siècle*, Lund, Gleerup, 1928.

WALTHER 1969

Initia carminum ac versuum Medii aevi posterioris latinorum, unter Benutzung der Vorarbeiten Alfons HILKAS bearbeitet von Hans WALTHER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 («Carmina medii aevi posterioris latina», 1).

WARD – HERBERT 1883-1910

Harry Leigh D. WARD – John Alexander HERBERT, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, 3 voll., London, British Museum Press, 1883-1910.

WARNER – GIBSON 1921,

George H. WARNER – Julius P. GIBSON, *A Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and Kings Library*, 4 voll., London, British Museum Press, 1921.

WHALEN 2009

Brett Edward WHALEN, *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2009.

WILLIAMS 1977

John WILLIAMS, *Early Spanish Manuscript Illumination*, New York, G. Braziller, 1977.

WILSON 1992

Fozio, *Biblioteca*, a cura di Nigel G. WILSON, Milano, Adelphi, 1992.

WITTLIN 1983

Francesc Eiximenis, *De sant Miquel Arcàngel. El quint tractat del «Libre dels àngels»*, introducció, edició i apèndixs de Curt J. WITTLIN, Barcelona, Curial, 1983.

WOLF 1997

Kirsten WOLF, *The Influence of the Evangelium Nicodemi on Norse Literature: A Survey*, in IZYDORCZYK 1997, pp. 261-286.

WOLFF 1973

Philippe WOLFF, *Storia e cultura del Medioevo. Dal secolo IX al XII*, trad. italiana a cura di Mariella Valbonesi, Roma-Bari, Laterza, 1973 («Universale Laterza», 119).

WÜEST 1995

Jakob WÜEST, *Okzitanische Scriptaformen IV. Languedoc (Les scriptae occitanes IV. Languedoc)*, in *LRL*, II/2 (1995), pp. 441-450.

WÜLCKER 1872

Richard WÜLCKER, *Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur*, Paderborn, Schöningh, 1872.

WUNDERLI 1969

La plus ancienne traduction provençale (XIIe siècle) des chapitres XIII à XVII de l'Évangile de saint Jean (British Museum, ms. Harley 2928), publié avec une introduction, des notes et un glossaire par Peter WUNDERLI, Paris, Klincksieck, 1969.

ZALESKI 1987

Carol ZALESKI, *Otherworld Journeys*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1987.

ZAMBON 1984

Francesco ZAMBON, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze, Olschki, 1984.

ZAMBON 2001

Francesco ZAMBON, *L'alfabeto simbolico degli animali. I bestiari del medioevo*, Milano, Luni, 2001 («Biblioteca medievale. Saggi», 8).

ZAMBON 2005

Robert de Boron, *Il libro del Graal. Giuseppe di Arimatea, Merlino, Perceval*, a cura di Francesco ZAMBON, Milano, Adelphi, 2005 («Biblioteca Adelphi», 478).

ZAMBON 2012

Francesco ZAMBON, *Metamorfosi del Graal*, Roma, Carocci, 2012.

ZAMUNER 2003

Ilaria ZAMUNER, *Per l'edizione critica dei volgarizzamenti provenzali dell'Epistola ad Alexandrum de dieta servanda*, in *Atti AIEO VII*, pp. 739-759.

ZAMUNER 2005

Ilaria ZAMUNER, *La tradizione romanza del Secretum secretorum pseudo-aristotelico. Regesto delle versioni e dei manoscritti*, in *SM*, XLVI (2005), pp. 31-116.

ZAMUNER 2007

Ilaria ZAMUNER, *Les versions françaises de l'“Epistola ad Alexandrum de dieta servanda”: mise au point*, in *La traduction vers le moyen français*, II^e Colloque de l'Association Internationale pour l'Études du Moyen Français (Université de Poitiers-CESCM, 27-29 avril 2006), a cura di Claudio Galderisi e Cinzia Pignatelli, Turnhout, Brepols-CESCM, 2007, pp. 165-184.

ZINELLI 2009

Fabio ZINELLI, *La Légende dorée catalano-occitane. Étude et édition d'un nouveau fragment de la version occitane*, in *Atti Limoges*, pp. 263-350.

ZINK 1982

Michel ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1982.

ZINK 1994

Michel ZINK, *Un paradoxe courtois: le chant et la plainte*, in *Literary Aspects of Courtly Culture. Selected Papers from the Seventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society* (University of Massachusetts, Amherst, USA, 27 July – 1 August 1992), edited by Donald Maddox and Sara Sturm-Maddox, Cambridge, D. S. Brewer, 1994.

ZORZI 1954

Diego ZORZI, *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria*, Milano, Vita e pensiero, 1954 («Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», n.s. 44).

ZUFFEREY 1987

François ZUFFEREY, *Recherches linguistiques sur les chansonniers provençaux*, Genève, Droz, 1987.

ZUFFEREY 1994

François ZUFFEREY, *La partie non-lyrique du Chansonnier d'Urfé*, in RLR, 98 (1994), pp. 1-29.

ZUFFEREY 1998

François ZUFFEREY, *Philologie matérielle et codicologie: l'enseignement des chansonniers provençaux*, in *Filologia classica e filologia romanza: esperienze ecdotiche a confronto*, Atti del Convegno di Roma (25-27 maggio 1995), a cura di Anna FERRARI, Spoleto, CISAM, 1998, pp. 429-442.

ZUMTHOR 1973

Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Editions du Seuil, 1972; trad. it. *Semiologia e poetica medievale*, Milano, Feltrinelli, 1973, da cui si cita.

ZUMTHOR 1984

Paul ZUMTHOR, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

RINGRAZIAMENTI

Sono molte le persone che hanno permesso che questo progetto andasse in porto nel migliore di modi. Molti si sono prodigati nel darmi consigli e suggerimenti, nell'inviarmi lavori o articoli provvisori, nell'infondermi coraggio e fiducia. Grazie a loro sono cresciuto, ho raffinato il mio approccio alla disciplina e ho scoperto nuovi orizzonti, contenutistici e metodologici. Vorrei ringraziare innanzitutto i professori del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento così come il personale tecnico-amministrativo, che – svolgendo con cura il proprio lavoro – ha sempre agevolato e garantito l'andamento lineare e continuo del mio percorso. Con uguale sentimento, ringrazio i membri del Département d'Occitan dell'Université Paul-Valéry (Montpellier 3). Sperando di non dimenticare nessuno, vorrei ringraziare, in ordine sparso: Zbigniew Izydorzyc, Rémi Gounelle, Francesco Carapezza, Maria Carla Marinoni, Peter T. Ricketts, Luigi Milone, Giosuè Lachin, Furio Brugnolo, Iliaria Zamuer, Fulvio Ferrari, Saverio Guida, Lucilla Spetia, Sonia Maura Barillari, Catherine Léglu, Gerardo Musuraca; quindi, per la condivisione (spesso pù 'mentale' che 'fisica') di questi tre anni di studio, ricerca e sventure: Vittorio Celotto, Francesca Lorandini, Matteo Fadini, Alessia Versini, Silvia Cocco e l'immane Carlo Tirinanzi de' Medici, che ha allietato i miei fugaci soggiorni tridentini. Naturalmente un ringraziamento va ai miei amici padovani, Francesca Koban, Fabio Sangiovanni, Ettore Cafagna, e all'amico e guida montpellierini, Marco Grimaldi. Un grazie speciale, poi, a chi con me ha condiviso tutto, Antonella Undiemi: inquantificabile e impagabile il suo sostegno. Apparirà forse scontato ma ringrazio i miei due supervisori, Francesco Zambon e Gilda Caïti-Russo, per tutti i loro consigli, per l'attenzione con cui hanno seguito l'*iter* del mio dottorato, per la loro pazienza e per la grande capacità, affatto scontata, di essere veri *magistri*. Infine, un ringraziamento speciale (oltre che la dedica di questo mio lavoro) va alla mia prima indimenticabile Maestra dell'Ateneo palermitano, la prof.ssa Gaetana Maria Rinaldi, che ha sempre creduto in me, che ha permesso che arrivassi dove sono arrivato, che è sempre riuscita a spronarmi e a motivarmi, e che, con la sua puntigliosa dolcezza, è riuscita a infondermi l'amore per la filologia.