

TranScript

Traduzione e scrittura nel Medioevo europeo

Vol. 4 Ottobre 2025

e-ISSN 2785-5708



Edizioni
Ca' Foscari

e-ISSN 2785-5708

TranScript

Traduzione e scrittura nel Medioevo europeo

Direttore
Eugenio Burgio

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

Fondazione Università Ca' Foscari

Dorsoduro 3246, 30123 Venezia

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/riviste/transcript/>

TranScript

Traduzione e scrittura nel Medioevo europeo

Rivista annuale

Direzione scientifica Eugenio Burgio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Vice direttori Alvisè Andreose (Università degli Studi di Udine, Italia) Nadia Cannata (Sapienza Università di Roma, Italia) Chiara Concina (Università degli Studi di Verona, Italia) Elisa Guadagnini (Istituto di Linguistica computazionale «Antonio Zampolli» – CNR, Italia) Antonio Montefusco (Université de Lorraine, Nancy, France) Maddalena Signorini (Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Italia)

Comitato scientifico Étienne Anheim (École des Hautes Études en Sciences Sociales, CRH/EHESS, France) Peter Burke (University of Cambridge, UK) Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Valerio Cappozzo (University of Mississippi, USA) Mattia Cavagna (Université Catholique de Louvain, Belgique) Alejandro Coroleu Lletget (ICREA-Universitat Autònoma de Barcelona, España) Marco Corsi (Università degli Studi di Napoli «Federico II», Italia) Claudio Galderisi (Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, CESC, France) Francisco M. Gimeno Blay (Universitat de València, España) Ana Gómez Rabal (Institut Milà i Fontanals, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España) Benoît Grévin (Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, France) Cristiano Lorenzi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Alessandra Petrina (Università degli Studi di Padova, Italia) Pavlína Rychterová (Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, IMAFO, Österreich) Xavier-Laurent Salvador (Université Paris 13, France) Margaret J.M. Sönmez (Middle Eastern Technical University, METU, Ankara, Turkey) Lorenzo Tomasini (Université de Lausanne, UNIL, Suisse) Giulio Vaccaro (Istituto di Storia dell'Europa mediterranea – CNR, Italia) Fabio Zinelli (École Pratique des Hautes Études, EPHE/PSL, France) Alessandro Zironi (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Comitato di redazione Samuela Simion (capo-redattore) (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Sara Bischetti (Biblioteca Generale Carmelitana, Roma, Italia) Maria Conte (FEF, Fondazione Enzo Franceschini onlus, Firenze, Italia) Agnese Macchiarelli (Bergische Universität Wuppertal, Deutschland; Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Irene Reginato (Università degli Studi di Udine, Italia) Gaia Tomazzoli (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direttore responsabile Michela Rusi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Direzione e Redazione Università Ca' Foscari Venezia | Dipartimento di Studi Umanistici | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia, Italia | transcript_editor@unive.it

Editore Edizioni Ca' Foscari | Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia, Italia | ecf@unive.it

© 2025 Università Ca' Foscari Venezia

© 2025 Edizioni Ca' Foscari for the present edition



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della rivista. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: all essays published in this issue have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Advisory Board of the journal. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

Lista delle abbreviazioni	5
Tradurre Hadewijch: la mistica dell'amore nella libertà della lingua divina Francesca Barresi	7
Il manoscritto BNF, fr. 2427 e la traduzione di Gv XII-XVII Edizione critica con studio filologico e linguistico Federica Fusaroli	25
Intorno a una Bibbia in volgare: <i>domina</i> Giuditta, il suo testamento e Giovanni da Asolo (Padova, 1302) Fabrizia Marconi	77
Progetti, prestiti, palinsesti: stratigrafia di una traduzione quattrocentesca del Corano (ms. Vat. Ebr. 357, fol. 51r-156r) Benoît Grévin	95
The Challenge of the Talmud in Italian: Tools and Computational Linguistics in the Service of Translation Mafalda Papini, Emiliano Giovannetti	135



Lista delle abbreviazioni

Assisi, BSFCN	Assisi, Biblioteca Storico-Francescana di Chiesa Nuova
Barcelona, BCat	Barcelona, Biblioteca de Catalunya
Carpentras, BM	Carpentras, Bibliothèque Municipale
Chantilly, MCondé	Chantilly, Musée Condé
El Escorial, RBSL	El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial
London, BL	London, British Library
Lyon, PA	Lyon, Palais des Arts
Paris, BNF	Paris, Bibliothèque nationale de France
Paris, BSG	Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève
Sevilla, BCC	Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina
Toulouse, BM	Toulouse, Bibliothèque Municipale

Tradurre Hadewijch: la mistica dell'amore nella libertà della lingua divina

Francesca Barresi

DREST, Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Italia

Abstract The translation of mystical literature poses particularly complex challenges, as it demands a nuanced interplay between linguistic proficiency and hermeneutic sensitivity. While Translation Studies have undergone significant interdisciplinary expansion, their application within the field of Religious Studies remains largely peripheral. The absence of a dedicated theoretical framework and specific methodological guidelines only heightens the complexity of the translator's task. This essay seeks to address these issues by analyzing the challenges encountered during the translation of the *Liederen* by Hadewijch of Antwerp (thirteenth century). To this end, a biographical and intellectual contextualization of the author, together with an examination of the stylistic and conceptual dimensions of her work, will help elucidate the translation strategies employed and the *ratio* behind them – offering, in turn, a broader reflection on the distinctive demands of translating this particular literary genre.

Keywords Hadewijch of Antwerp. Translation Studies. Religious Studies. Medieval Literature. Mysticism.

Sommario 1 Il mio dire è un bestemmare. – 1.1 Il dito e la luna. – 2 I *Canti* di Hadewijch: un trobar clus mistico. – 2.1 L'alta e grande Amore che è Dio. – 2.2 La comprensione dell'alterità. – 2.3 Letteratura mistica per il lettore contemporaneo. – 2.4 Lei è Amore e donna.



Peer review

Submitted 2025-04-29
Accepted 2025-07-14
Published 2025-11-24



Open access

© 2025 Barresi | 4.0



Citation Barresi, Francesca (2025). "Tradurre Hadewijch: la mistica dell'amore nella libertà della lingua divina". *TranScript*, 4, 7-24.

1 Il mio dire è un bestemmiare

L'esperienza mistica può essere intesa come *cognitio Dei experimentalis*, una conoscenza sperimentale di Dio che, nelle parole di Bonaventura da Bagnoregio, si compie *per intimam unionem Dei et animae*. Essa si configura come un contatto diretto con il divino, in cui si assiste al temporaneo superamento della distinzione tra il soggetto del desiderio religioso – l'anima umana – e il suo oggetto ultimo: Dio.

La maggior parte dei mistici, attraversando epoche e tradizioni religiose differenti, concorda nell'affermare l'inadeguatezza del linguaggio a comunicare tali stati di coscienza integrata: «Il mio dire è un devastare e perciò lo chiamo bestemmiare», confida Angela da Foligno (1248-1309) al frate incaricato di trascrivere il suo *Liber de Vera Fidelium Experientia*. Come potrebbe, infatti, uno strumento destinato alla comunicazione ordinaria aspirare a oltrepassare i limiti della realtà fenomenica? In modo analogo, Hadewijch nella *Lettera diciassettesima* riflette sui limiti del *dietsch*, il volgare neerlandese, nella divulgazione della 'lingua divina':

Want hemelsche redene en mach ertrike niet verstaen; want van allen dien dat in ertrike es, mach men redene ende dietsch ghenoech venden; Mer hier toe en weet ic gheen dietsch noch ghene redene. Nochtan dat ic alle redene can van sinne alsoe mensche connen mach, al dat ic v gheseghet hebbe, dat en es alsoe gheen dietsch daer toe: want daer en hoert gheen toe dat ic weet.

Perché la lingua divina non può essere compresa sulla terra; per tutto ciò che è in terra si possono trovare lingue e *dietsch* a sufficienza; ma per questo non conosco *dietsch* né alcuna lingua. Sebbene per mezzo dell'intelletto io conosca tutte le lingue, nella misura in cui ciò è possibile a un essere umano, per tutto quello che ti ho detto è come se non ci fosse nessun *dietsch*: nulla potrebbe corrispondergli, che io sappia. (Hadewijch 1947c, 17, 114-22)¹

Eppure, contrariamente a quanto spesso si sostiene nel rappresentare l'esperienza mistica come un ambito segnato dal silenzio e dall'assenza,

¹ In medio neerlandese il sostantivo *redene* veniva comunemente impiegato come sinonimo di *recht*, 'diritto', per designare l'espressione di ciò che è razionale e conforme alla legge morale. Il termine si riferisce anche alla facoltà di discernimento tra bene e male, alla coscienza morale e razionale dell'uomo, ma altresì al principio pensante, alla facoltà intellettuale sia dell'uomo che di Dio. In questo contesto specifico, Hadewijch lo utilizza nell'accezione di 'discorso', inteso come manifestazione del pensiero quale atto individuale di comunicazione linguistica entro un dato sistema di comunicazione verbale, per questo viene qui tradotto come 'lingua'.

«la vicenda mistica è fondata sulla parola intorno a una presenza: una parola ricevuta e ridata» (Pozzi 1998, 29).

Fu proprio il Duecento – il secolo in cui visse Hadewijch – a segnare la fioritura di un nuovo linguaggio sul divino, capace di dare voce ed espressione non solo ai laici, ma soprattutto alle donne. Nel corso del XIII secolo si aprì un inedito spazio di libertà femminile: fragile, effimero e presto ricondotto entro i confini delle strutture tradizionali, ma che per un breve, intenso momento storico, permise alle donne di scrivere di Dio senza dover fare ricorso alla mediazione maschile. Come osserva Bartolomei Romagnoli evidenziando la portata europea del fenomeno, «dalle reti di amici e amiche di Dio delle Fiandre e del Brabante alle cerchie monastiche della Renania, fino ai centri più dinamici ed evoluti dell'Italia centrale – Umbria e Toscana – in meno di un secolo si formò un corpus ragguardevole di testi» (Bartolomei Romagnoli 2018, XXI).

Questa produzione letteraria rappresenta una delle prime manifestazioni, nelle lingue volgari europee, di una riflessione teologica articolata fino ad allora riservata ai ristretti ambiti del sapere clericale. Con figure come Beatrice di Nazareth (1200-68), Hadewijch (ca. 1240), Matilde di Magdeburgo (1207-82) e Margherita Porete (†1300), prende forma una vera e propria *écriture féminine*: un linguaggio «intessuto di parole, risate, lacrime, sonno e sogni» (Régnier-Bohler 1992, 467), capace di dischiudere un orizzonte simbolico radicalmente 'altro'. Si trattò, come osserva la filosofa Luisa Muraro (2003, 26),

Di una lotta che possiamo considerare politica; ma in questione non era il potere politico né la giustizia sociale: [...] il terreno di lotta era l'ordine simbolico, l'ordine invisibile ma attivo e operante – lo impariamo imparando a parlare – cui attiene il rapporto tra quello che c'è e quello che non c'è, o non si vede, tra le cose e le parole, tra i corpi e i segni, tra i desideri e la legge, tra l'esperienza e la possibilità di dire il vero.

Sebbene numerosi studi abbiano riconosciuto la bellezza letteraria, la rilevanza storica e la profondità intellettuale delle scritture mistiche femminili, invocandone una piena integrazione nei canoni delle letterature europee, la storiografia moderna continua ad accoglierle con una certa diffidenza (Degl'Innocenti 2015, XXIII). La loro inclusione nei curricula universitari e nei canoni letterari, tanto nazionali quanto transnazionali, si scontra ancora oggi con quello che Patricia Dailey, docente di Letteratura Comparata alla Columbia University, ha definito un 'imbarazzante stallo' («an awkward impasse» Dailey 2011, 6).

Tale contesto non sembra facilitare il compito del traduttore, che si trova a operare in un campo ancora segnato da resistenze

culturali e interpretative. Come già rilevava Getrude Jaron Lewis (1984), permangono alcuni ostacoli strutturali a un approccio critico equilibrato a queste testimonianze. Tra i più ricorrenti: l'idea pregiudiziale che, in quanto 'femminili', tali opere siano impregnate di sentimentalismo e prive di reale spessore concettuale; la tendenza a ignorarne la dimensione spirituale, riducendole a oggetto di mere analisi filologico-letterarie; infine, una sorprendente e tenace inclinazione alla stigmatizzazione dell'esperienza mistica femminile, spesso interpretata attraverso la categoria della devianza psicologica.

1.1 Il dito e la luna

In ragione della loro peculiare natura, i testi mistici pongono al traduttore una serie di sfide riconducibili a quattro ambiti strettamente connessi: etico, linguistico, storico-culturale e teologico-spirituale. L'attività del traduttore risulta inscindibile dalla ricerca scientifica: essa richiede non solo un'attenta considerazione delle edizioni critiche disponibili, ma anche una riflessione approfondita sulla cronologia, la genesi, la struttura e lo stile del testo, oltre che sulla cornice dottrinale e il contesto storico di riferimento.

Mateusz Stróżyński sottolinea come le opere delle scrittrici mistiche possano rappresentare una risorsa preziosa per coloro che si accostano alla spiritualità cristiana non per finalità accademiche, ma per ricerca personale. In questo senso, studiosi, traduttori e divulgatori assumono, consapevolmente o meno, il ruolo un tempo ricoperto dai 'figli spirituali' di queste donne: testimoniare, trasmettere e tramandare la loro esperienza religiosa (Stróżyński 2019, 164).

Diversamente, sia Pokorn (2005) che Abdel Jawad Al-Hajri (2016) hanno messo in luce quello che definiscono un «dilemma etico intrinseco» nella traduzione delle opere mistiche. Questi testi, infatti, sono spesso costruiti attraverso intrecci di codici simbolici, concepiti per essere decifrati solo da lettori o ascoltatori in qualche modo 'iniziati' alla fruizione del loro contenuto. Dal punto di vista etico, il traduttore che per suo compito deve rendere accessibili tali scritture, rischia di essere intuito come un profanatore, un mediatore che devasta un campo di sapere protetto, svelando i suoi codici più reconditi al mondo 'profano'. Eppure, come osserva Pokorn, dal momento che «la sopravvivenza di un testo è correlata all'espansione del suo potenziale pubblico», la traduzione, pur implicando una forma di svelamento, «contribuisce ad amplificare la portata del divieto di diffusione» (Pokorn 2005, 103, trad. dell'autore).

La principale difficoltà con cui si confronta il traduttore dei testi mistici è di natura ermeneutica e consiste nella decifrazione di un linguaggio che, per sua stessa essenza, resiste a corrispondenze

dirette e univoche. In un articolo intitolato «How Literally Should Spiritual Texts Be Translated?», Eric Stone riflette su questo nodo critico, interrogandosi sul delicato equilibrio che la traduzione di testi spirituali impone tra fedeltà letterale e resa parafrastica: come restituire in un'altra lingua un significato che, fin dalla sua origine, si presenta come eccedente, sfumato, spesso deliberatamente opaco?

Nell'analisi delle parole dei maestri spirituali, non si dovrebbe forse, in accordo con il celebre ammonimento buddhista, evitare di fissare lo sguardo sul dito che indica e rivolgersi invece alla luna che esso designa? In altre parole: le strutture linguistiche e grammaticali non sarebbero, in questa prospettiva, il dito, mentre il messaggio veicolato rappresenterebbe la luna? (Stone 2024, 23, trad. dell'autore).

Tuttavia, prosegue l'articolo, questa impostazione potrebbe suscitare una critica rilevante: «Ma se il traduttore non ha avuto esperienza diretta della 'luna' – ovvero non è illuminato, non possiede una filiazione divina, e così via – come potrà comprendere e dunque parafrasare le parole originarie in modo fedele alla realtà da esse designata?». A tale obiezione Stone risponde rifiutando l'idea che il traduttore debba necessariamente condividere l'esperienza dell'autore: il suo compito, precisa, «non è quello di assumere il ruolo dell'insegnante, del filosofo, del saggio o del profeta, ma piuttosto di ricreare ciò che queste figure hanno espresso». Laddove il traduttore «possegga una comprensione sufficiente dell'argomento per trasmettere il significato del testo originale in modo intellegibile al pubblico di riferimento, la perdita di senso risulta minima» (22).

La tradizione islamica attribuisce al traduttore di testi mistici un ruolo ben distinto, postulando non solo una competenza filologica e culturale, ma anche un'acuta sensibilità spirituale. Come affermano Letafati e Akbari in uno studio dedicato alla traduzione dell'*'Abhar al-'ashiqin* ('La Meraviglia degli Amanti nei Principi dell'Amore del Sufismo'), opera del poeta e maestro sufi persiano Ruzbihan Baqli (1128-1209):

Un traduttore professionista di testi mistici dovrebbe avere familiarità con le peculiarità di tali opere – la terminologia specifica, le metafore, i paragoni, le convenzioni stilistiche, i diversi modelli dell'immaginario mistico – e, sicuramente, una personalità in armonia con la materia trattata (Letafati, Akbari 2016,19, trad. dell'autore).

Le autrici sottolineano come tale affinità non sia un requisito secondario, ma una condizione che influisce sulla qualità della traduzione: chi crede nel testo e nella tradizione religiosa da cui

esso promana, dedicherà maggiore attenzione nel tradurlo al meglio, poiché sarà animato da una motivazione intrinseca che trascende gli incentivi finanziari e reputazionali associati al lavoro, e, grazie allo studio e all'esperienza personale, potrà disporre di una conoscenza approfondita del sistema religioso entro cui il testo si situa.

2 I *Canti* di Hadewijch: un trobar clus mistico

Hadewijch visse durante la prima metà del XIII secolo nel ducato di Brabante, probabilmente nella città Anversa, come *magistra* di una comunità di *mulieres religiosae* o beghine, donne che scelsero di dedicare la propria vita alla preghiera e alla carità attiva senza pronunciare formali voti monastici. La sua eredità letteraria comprende quarantacinque *Canti* (*Strofische gedichten*, oggi noti come *Liederen*), trentuno *Lettere* (*Brieven*), quattordici *Visioni* (*Visioenen*) e sedici *Poesie Miste* (*Mengeldichten*). L'insieme delle opere testimonia una formazione raffinata: Hadewijch conosceva il latino e il francese, nonché un ampio repertorio di teologi e scrittori di religione. Composti nel dialetto brabantino del neerlandese medievale, gli scritti rivestono un carattere mistagogico, sono cioè concepiti per introdurre alla vita mistica (Fraeters 1999) e indirizzati principalmente alla guida spirituale e ai momenti di preghiera condivisa delle comunità poste sotto la sua direzione.

Il segno distintivo del genio artistico di Hadewijch risiede nell'applicazione del modello cavalleresco per esprimere contenuti religiosi, tratto particolarmente evidente nei *Canti*. Nelle quarantacinque liriche, componimenti strofici di tematica amorosa, emerge una conoscenza approfondita della poesia cortese, tanto provenzale quanto tedesca e fiamminga, di cui Hadewijch padroneggia le tecniche. Il lessico e le immagini della poesia cortese sono «lo strumento sul quale la poetessa suona», un linguaggio che conserva in sé gli ideali del modello cavalleresco, ma li trascende nel soprannaturale (Ruh 1993, 189). La trasposizione di un codice secolare in ambito religioso ha suscitato numerosi interrogativi, sollevando dubbi sulla scelta di una convenzionalità stilistica così marcata (175).

Le trentuno *Lettere* in prosa rivelano il ruolo di Hadewijch quale guida spirituale per una comunità di beghine *disciplinatae*, gruppi sorti in seguito all'approvazione orale di Onorio III. La dispensa papale del 1216, ottenuta dal canonico agostiniano Giacomo da Vitry (1180-1240), che autorizzava i gruppi di beghine a vivere liberamente insieme nei territori della Francia e dell'Impero, fu un potente catalizzatore per la diffusione di testi religiosi in volgare, rappresentando una chiave interpretativa fondamentale per capire la genesi delle opere di Hadewijch (Huygens 1960, 74). Tuttavia, tale approvazione non si tradusse mai in una protezione

formale da parte della sede apostolica, e le beghine continuarono a rimanere vulnerabili a numerose accuse. Nel corso del XIII secolo la reputazione di queste donne subì rapidi e radicali mutamenti: le *Lettere* documentano infatti la vita itinerante della scrittrice, costellata dalla costante minaccia di prigionia e esilio.

Il quadro storico delle comunità beghinali duecentesche getta luce sulla natura intrinsecamente ermetica della lirica di Hadewijch, un «trobar clus mistico», il cui significato «rimane in larga parte impenetrabile anche alla scienza moderna» (Ruh 1993, 176). Peter Dronke osserva come Hadewijch moduli la sua scrittura per un pubblico ristretto: una cerchia intima di sorelle profondamente immerse nel suo universo spirituale. L'autrice mostra piena consapevolezza delle difficoltà affrontate dalla comunità, spesso oggetto di ostilità da parte dei *vremde*, gli 'estranei' (Dronke 1968, 81). In questo contesto, Hadewijch risemantizza un topos centrale della poesia cortese: quello dei *lauzengiers*, i calunniatori; i *vremde* diventano coloro che, rifiutando ostinatamente l'amore divino, ne restano esclusi e ostacolano chi ne segue il cammino. In un suggestivo parallelo con la mistica sufi, la poetessa impiega un linguaggio a doppio registro: per l'orecchio profano, il suo discorso si presenta come un canto d'amore sensuale. Il lessico cortese diventa uno strumento di comunicazione velata, che si cela dietro forme convenzionali e si sottrae alla comprensione di chi resta straniero all'esperienza dell'amore divino (Ruh 1993, 175).

2.1 L'alta e grande Amore che è Dio

Nell'acceso confronto spirituale del XIII secolo, tra le mura dei monasteri cistercensi e nell'ambiente delle comunità beghinali, si sviluppò una singolare elaborazione del concetto di *unio mystica*: la *Minnemystik* ('mistica dell'amore'), di cui Hadewijch è riconosciuta come la più autorevole esponente. Questo vissuto mistico pone al suo centro della sua espressione il sostantivo femminile *Minne*, 'Amore', pilastro della costruzione letteraria di Hadewijch. Tanis Guest lo sottolinea con chiarezza: «*Minne* è senza dubbio la parola chiave delle *Poesie Strofiche*, da cui tutto il resto dipende, e il significato che ognuno attribuisce a questa parola influenza inevitabilmente il suo intero approccio alle poesie» (Guest 1975, 7, trad. dell'autore).

Nella *Lista dei Perfetti* (*Lijst der Volmaakten*), catalogo integrato alla tredicesima *Visione* dove si enumerano centosette figure esemplari, Hadewijch include la toccante menzione di «una beghina uccisa da maestro Robert per il suo giusto amore» («*een beghine die meester Robbaen doedde om hare gherechte minne*»), identificata da Titus Brandsma in una donna di nome Alaydis, arsa sul rogo a Cambrai nel 1236 per ordine di Robert le Bougre, inquisitore della Contea di

Fiandra (Brandsma, 1936). Questo spaventoso evento, sullo sfondo della persistente persecuzione delle beghine nel Duecento, accresce ulteriormente la responsabilità di chi è chiamato a ricostruire la trama della verità, illuminata dal più chiaro e sofferto significato della parola *Minne*.

Con il termine *Minne* la scrittrice designa Dio stesso, come chiaramente espresso in alcuni passaggi dell'opera («l'alta e grande Amore che è Dio», «*die hoghe Minne ende die grote die god es*», Hadewijch 1947c, 12, 20-1): con ciò Hadewijch attua una vera e propria 'femminilizzazione' della divinità, costantemente designata con pronomi e aggettivi di genere femminile.

Poiché il termine è raramente scritto con la maiuscola nei manoscritti originali, risulta non agevole distinguere quando è usato in forma di nome comune, proprio o forma verbale. Hadewijch sfrutta questa ambiguità, al punto che, come osserva Fraeters, *Minne* può «assumere pressoché ogni funzione all'interno della frase e viene spesso reiterato nella stessa proposizione rivestendo diverse funzioni grammaticali» (Fraeters 1994, 19, trad. dell'autore). Si considerino, a titolo esemplificativo, alcuni versi tratti dalla quindicesima delle *Poesie Miste*:

Ay minne ware ic minne
Ende met minnen minne v minne
Ay minne om minne gheuet dat minne
Die minne al minne volkinne.

Ahi, amore, se solo fossi amore
E t'amassi, amore, con amore
Ahi, amore! Per amore, conceda amore all'amore di conoscere
[a pieno l'amore.
(Hadewijch 1952, 15, 49-52, trad. dell'autore)

Animata dalla passione per il mistero trinitario, Hadewijch associa il termine in molteplici modi a ciascuna delle Persone divine: il termine si eleva a veicolo di una sofisticata teologia trinitaria, designando le Persone nella loro azione e nella loro reciproca relazione, sempre in intima connessione con l'essere umano. Come sottolinea la teologa Arts-Hoonselaar (2018, 11): «La *Minne* è il principio unificante. Non solo le tre Persone sono una, ma anche chi si dedica alla *Minne* diviene uno con le tre Persone. Nella *Minne*, tutto è unito. Quindi, tutto è uno e nient'altro».

Ma, osserva Bernard McGinn, «la *Minne* è anche la potenza divina che pervade l'universo creato: per questo può essere personificata e definita 'dama e regina'» (McGinn 1998, 202, trad. dell'autore). Nelle liriche, Amore è infatti sovente presentata come la nobile signora della poesia cortese, degna di devozione poiché amarla nobilita

l'anima amante. Quest'ultima, che corrisponde alla voce narrante, è designata con pronomi maschili, in un'operazione di deliberata 'inversione di genere':

Die niet en spaert vore hoghe minne,
Hi es aen alle sine werke vroet.
Die minne es Joncfrouwe ende coninghinne,
Die meneghen maect hoghen moet.

Colui che non si risparmia per la sublime Amore
è saggio in ogni sua opera.
Amore è dama e regina:
molti è capace d'innalzare.
(Hadewijch 1942, 2, 9-12, trad. dell'autore)

L'inversione di genere più celebre nella letteratura religiosa medievale si riscontra nei *Sermones Super Cantica Canticorum* di Bernardo di Chiaravalle. La teologia monastica, fonte primaria per la poetessa brabantina, concepiva l'*anima* – sostantivo di genere femminile in latino – come sposa di Cristo: Bernardo e i suoi monaci, nel loro desiderio di unione mistica, si identificavano con questa figura sponsale. Attraverso l'assunzione del genere femminile, l'abate di Chiaravalle esprimeva un atto di umiltà e sottomissione di fronte alla trascendenza e alla maestà di Cristo, operando uno spogliamento simbolico del potere socialmente associato alla mascolinità nella cultura medievale (Engh 2014, 4). Nei *Liederen*, Hadewijch riprende questo schema concettuale ma lo rielabora in modo originale: attribuisce infatti all'anima amante una voce maschile, quella del cavaliere che si rivolge alla dama, allegoria di Cristo-Dio. Questa scelta è funzionalmente coerente dal punto di vista linguistico, poiché *Minne*, come già osservato, è un sostantivo di genere femminile in medio neerlandese. Pur adottando una voce maschile – scelta che, a prima vista, potrebbe suggerire un'affermazione di potere – Hadewijch, in modo analogo a Bernardo di Chiaravalle, compie in realtà una sottile rinuncia alla propria *auctoritas*. La sua inversione di genere si dispiega in modo più indiretto e sfumato, inscrivendosi nel linguaggio e nei codici dell'amor cortese, dove è l'uomo a occupare una posizione di subalternità rispetto alla donna idealizzata (Murk-Jansen 1993, 53). In entrambi i casi, l'inversione dei ruoli di genere mette in luce la radicale alterità del rapporto descritto, implicando una consapevole rinuncia alle dinamiche di potere e prestigio comunemente intese. Le immagini di inversione di genere impiegate da Hadewijch riflettono l'esigenza di tradurre, per un pubblico femminile, lo stesso concetto espresso da Bernardo di Chiaravalle: la piena alterità di una relazione spirituale che sfugge alle logiche del dominio e si fonda sulla resa, sull'amore e sull'umiliazione.

2.2 La comprensione dell'alterità

Se non adeguatamente collocati nel loro orizzonte di senso originario, molti concetti di un'opera duecentesca rischiano di apparire avulsi, oscuri o persino disturbanti per il lettore contemporaneo. In questo scenario, il traduttore è chiamato a farsi mediatore di un universo simbolico e spirituale apparentemente lontano, offrendo al lettore gli strumenti interpretativi che ne permettano l'accesso senza tradirne l'originalità. L'obiettivo principale nell'approccio a questa tipologia testuale consiste nel conseguire una 'comprensione dell'alterità', come la definisce Christiane Nord in uno studio sulla traduzione biblica. Si tratta di un imperativo che implica il rispetto per le connotazioni intrinseche allo spazio testuale, al fine di rendere tali significati pienamente accessibili a un nuovo orizzonte di fruizione (Nord 2005, 12).

Lo iato tra la sensibilità moderna e la *Weltanschauung* medievale risulta particolarmente acuto a causa della diffusa mancanza di familiarità con il pensiero religioso, della crescente diffidenza nei confronti del discorso spirituale e della progressiva scomparsa di una conoscenza religiosa di base.² Ne è esempio emblematico la tendenza, oggi ancora diffusa, a leggere le figure di sante e mistiche medievali attraverso anacronistiche categorie psicologiche di tutt'altra matrice. Come sottolinea Bartolomei Romagnoli, questa superficiale lettura, talvolta frutto di una scarsa preparazione in materia di cristianistica, non solo inaridisce il senso delle loro esperienze, ma riproduce antichi pregiudizi ecclesiastici e maschilisti, tra cui torna a riemergere quello di una genetica instabilità psichica connaturata alla soggettività femminile (Bartolomei Romagnoli 2013, 591).

L'atto traduttivo si configura inoltre come un esercizio di responsabilità interpretativa che richiede una consapevolezza del significato teologico-spirituale di queste fonti. A causa della loro natura intrinsecamente 'esperienziale' e della frequente collocazione ai margini dei confini dogmatici, molte opere mistiche furono, già al momento della loro composizione, sospettate di eterodossia e, in alcuni casi, formalmente condannate come eretiche. Un esempio paradigmatico è lo *Specchio delle Anime Semplici* di Margherita Porete, che subì questa sorte. In questa prospettiva, il traduttore è chiamato a esercitare una costante 'vigilanza ermeneutica', affinché

² Come ha evidenziato il *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia* (Melloni 2014), una parte considerevole della popolazione italiana, inclusa quella che si dichiara cattolica, manifesta una scarsa conoscenza dei fondamenti della propria religione e di quelle altrui: non si tratta unicamente di una lacuna nozionistica, ma anche di una difficoltà intrinseca nel comprendere il significato e il ruolo delle religioni nella storia e nella società.

non vengano, anche inavvertitamente, introdotte interpretazioni falsanti, che potrebbero generare equivoci.

Ciò è stato da me verificato nel corso di un confronto con Giuseppe Barzaghi O.P., docente di Teologia fondamentale e dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna e direttore della Scuola di Anagogia dello Studio Filosofico Domenicano, in una *lectio* sul Cristocentrismo cosmico e il dogma trinitario, ove gli sottoposi alcuni passaggi tratti dalla prima *Visione* di Hadewijch.

Verso la conclusione del resoconto, lo sguardo della poetessa si posa su una croce di cristallo, la cui trasparenza svela un infinito spaziale. Davanti a essa, un trono regale, un disco luminoso che supera il fulgore del sole, si erge su tre colonne. La prima arde di un fuoco vivente; la seconda brilla come il topazio; la terza emana la vibrante intensità dell'ametista. Sotto il centro del disco si forma un vortice vertiginoso, la cui sola visione suscita un terrore talmente intenso da ammutolire di stupore e timore ogni creatura, sulla terra e nei cieli. A questo punto, la scrittrice annota:

Die zetel die gheleec ere sciuen Dat was die ewelecheit. Die drie columnen waren die drie namen daerne die ellendeghe die verre van minnen sijn met verstaen. Die columme ghelijc den viere es die name des heyleghen gheests. Die columme ghelijc den thopaes es die name des vaders. Die columme ghelijc den amatist es die name des soens. Die diepe wiel die soe vreeselijke donker es Dats die godleke gebrukelecheit in haren verhoelnen stormen.

Il trono, che assomigliava a un disco, era l'eternità. Le tre colonne erano i tre nomi che utilizzano gli svenurati, che sono lontani dalla comprensione dell'amore. La colonna come fuoco è il nome dello Spirito Santo. La colonna simile a topazio è il nome del Padre. La colonna come l'ametista, è il nome del Figlio. Il vortice profondo, così terribilmente oscuro, è la fruizione divina nelle sue tempeste nascoste.
(Hadewijch 1924, 1, 236-45, trad. dell'autore)

Barzaghi sollevò obiezioni pertinenti rispetto alla mia interpretazione di *die ellendeghe* come 'gli sventurati' o 'i miseri' - lontani dall'amore *met verstaen*, cioè con l'intelletto, la facoltà di comprendere - che continuano ad usare i nomi delle Persone della Trinità per designare la divinità. Nonostante il passo resti ancora enigmatico, devo

riconoscere la necessità di una revisione: il medio neerlandese *ellende*, termine tipico della mistica femminile brabantina e centrale nell'opera di Hadewijch, esprime 'sofferenza, sventura, dolore', ma anche l' 'esilio' e il 'vagare in una terra sconosciuta, straniera'. In definitiva, il senso rimane che chi conosce Dio solo nell'emanazione delle Persone è ancora lontano dalla piena comprensione dell'amore, che si sperimenta nel vortice dell'unità, ovvero nella fruizione diretta della divinità. Questo concetto si chiarisce, come puntualizzava Barzaghi, poiché l'ineffabilità di Dio rappresenta un tratto distintivo della mistica, filosoficamente ricondotta all'Uno e culminante nella *Deitas* oltre la *Trinitas*. Tuttavia, Barzaghi osservava che tale punto avrebbe potuto risultare 'malsonante' per l'epoca, dal momento che il dato trinitario è formalmente rivelato e non rappresenta un tentativo umano imperfetto di descrivere Dio.

2.3 Letteratura mistica per il lettore contemporaneo

Questo è Hadewijch: inquieta e inquietante.
Modernissima, nei nostri anni 'postcristiani'.
(Guarnieri 2000, XXIII)

Il mio incontro di studio con Hadewijch ha avuto inizio con una tesi di laurea magistrale dedicata all'analisi del suo corpus letterario, arricchita da alcune traduzioni dei *Canti*, delle *Lettere* e delle *Visioni*. Questa ricerca mi ha spinto in un ambito sorprendentemente negletto nel panorama accademico italiano, dove la letteratura religiosa medievale incontra ancora ostacoli e impedimenti di visibilità e autonomia. Tuttavia, l'approfondimento della figura di Hadewijch mi aveva portato a conoscere una delle figure più brillanti della storia della letteratura medievale europea. Come osserva Albrecht Classen nell'articolo «Mystical Literature for the Modern Reader»:

Considerando opere fondamentali quali il *Beowulf* in inglese antico, il *Nibelungenlied* in medio alto tedesco, i romanzi cavallereschi di Chrétien de Troyes, le molteplici versioni della storia di Tristano e Isotta, i *Lais* di Maria di Francia e le novelle di Boccaccio come parte integrante del nostro patrimonio culturale, è altrettanto doveroso riconoscere la rilevanza della letteratura mistica medievale, tra cui spiccano le magnifiche poesie della mistica fiamminga Hadewijch. (Classen 2018, 153, trad. dell'autore)

La netta convinzione della rilevanza letteraria e del valore intrinseco dei *Canti* mi spinse ad intraprendere l'ambiziosa impresa della loro traduzione integrale in lingua italiana, progetto che non tardò a manifestarsi impegnativo per le difficoltà linguistiche imposte dal testo originale. Per affrontare questo compito, ho iniziato a

esaminare le traduzioni disponibili con l'intento di cogliere le diversità interpretative codificate dai traduttori per ogni singolo termine.

Un solido punto di riferimento è stata la meticolosa traduzione in lingua tedesca della medievista Rita Schlusemann (2016), accanto alla versione inglese apparsa nella qualificata collana dei classici di spiritualità cristiana di Paulist Press, curata dalla benedettina Columba Hart (1980). Inoltre, ho prestato particolare attenzione alla significativa traduzione antologica italiana degli scritti di Hadewijch realizzata dalla storica italo-olandese Romana Guarnieri, che tra 1947 e il 1950 pubblicò per Morcelliana *Cinque Poesie, Cinque Visioni e Cinque Lettere*, riproposte successivamente da Marietti 1820 nel 2000.

Analogamente alla Guarnieri, si è scelto di adottare l'edizione critica del 1942 curata dal filologo fiammingo Jozef van Mierlo S.J., che si impone per il suo spessore culturale rispetto alle altre, compresa la più recente edizione olandese (Fraeters, Willaert 2009). Questa scelta è supportata dalla consolidata autorevolezza dell'edizione storica, riconosciuta per la sua precisione filologica e per l'accuratezza dell'approccio esegetico (Nespoli 2022). Le vaste annotazioni introduttive e l'esaustivo commentario di van Mierlo si sono rivelati strumenti imprescindibili per una comprensione adeguata del pensiero di Hadewijch. Tuttavia, in linea con le più recenti scoperte - in particolare quelle del musicologo Louis Peter Grijp -, si è deciso di mantenere il titolo *Liederen*, tradotto in italiano come 'Canti'.

Come emerge dagli atti del convegno di studi sulle traduzioni del corpus degli scritti di Caterina da Siena nell'Europa moderna e contemporanea (2025), le traduzioni costituiscono veri e propri indicatori culturali di un'epoca. Per questo la traduzione dei *Canti* di Hadewijch, pubblicata da Marietti 1820 nel febbraio 2022, rappresenta un contributo interpretativo che si discosta dalla precedente versione della Guarnieri, la quale rifletteva un gusto stilistico 'barocco', in consonanza con i codici letterari prevalenti negli anni Quaranta del Novecento. Nella significativa consapevolezza dell'impossibilità di riprodurre pienamente la musicalità e il ritmo del testo medio neerlandese, la 'novellata' traduzione ha cercato di restituire la vitalità e la freschezza espressiva che emergono con sorprendente attualità nel linguaggio di Hadewijch.

Pur proponendo una resa testuale differente, questa traduzione si collega alla precedente sul piano di un identico orientamento metodologico, confermando la collocazione dell'opera di Hadewijch all'interno del canone della letteratura religiosa europea. Di fatto, si è fatta propria la prospettiva ermeneutica *sub specie pietatis*, secondo le linee impostate da Giuseppe De Luca nella sua *Introduzione* alla *Storia della Pietà* (1951).

Nella premessa al testo - ultimo contributo della medievista Chiara Frugoni prima della sua scomparsa - la storica ha voluto mettere in luce le affinità tra la spiritualità di Hadewijch e la *pietas* delle origini francescane, offrendo un'interpretazione che si colloca nel più ampio e fecondo movimento di rivalutazione storiografica del fenomeno beghinale su scala europea.

2.4 Lei è Amore e donna

Maer daeromme es si minne ende vrouwe
Dat si es moeder van alre doghet;
Si es drachtich ende draecht allene die trouwe
Ma per questo lei è Amore e donna
perché è madre di tutte le virtù;
È gravida e porta in grembo la sola fedeltà.
(Hadewijch 1942, 2, 19-21)

La nostra traduzione scaturisce da una riflessione ponderata sulle sfide insite nel trasporre linguisticamente un termine semanticamente e culturalmente specifico come *Minne*, tenendo in debita considerazione le categorie di genere della lingua di arrivo.

L'analisi delle precedenti traduzioni italiane di opere della letteratura mistica femminile del Medioevo rivela una spiccata inclinazione a uniformare al genere maschile *Minne*, *Frau Minne* e *Dame Amour*. Romana Guarnieri e Rocco Berardi, traduttore delle *Lettere* di Hadewijch (1992), optano sistematicamente per il maschile; simile approccio si riscontra nella traduzione di Alessia Vallarsa delle *Poesie Miste* della Pseudo-Hadewijch (2007), che impiega il genere femminile unicamente nei casi di esplicita personificazione. Nella traduzione italiana dell'opera di Beatrice di Nazareth, *I Sette Modi di Amare Dio* (2016), Paris mantiene 'il *minne*' nell'introduzione, per poi adottare il più generico 'amore' al maschile nel corpo del testo. Nella traduzione dello *Specchio delle Anime Semplici* di Marguerite Porete (1992), Giovanna Fozzer traduce *Dame Amour* con 'Sire Amore'. Paula Schulze Belli (1991), traduttrice de *La Luce Fluente della Divinità* di Matilde di Magdeburgo, conserva l'originale *Minne* o rende 'amore' al maschile.

Questa tendenza offusca una delle caratteristiche più esclusive della spiritualità e della scrittura mistica duecentesca d'Oltralpe: per questo, la strategia adottata nella nuova traduzione ha privilegiato la conservazione della connotazione femminile di *Minne*, estendendo la concordanza di genere anche ai pronomi e agli aggettivi che vi si riferiscono. La scelta si è rivelata particolarmente convincente nei contesti in cui la parola assume valore di ipostasi divina o viene utilizzata in un tropo di personificazione; in tali casi, si è fatto ricorso all'uso della lettera maiuscola ('Amore'), grafia non presente nel manoscritto che costituisce la base dell'edizione critica di

riferimento. Al fine di preservare l'equilibrio espressivo nella lingua di arrivo, si è tuttavia optato per una flessibilità nell'applicazione del genere femminile. Questa scelta tiene conto del fatto che, nella tradizione italiana e latina coeva, 'amore' è un sostantivo maschile, un aspetto sottolineato anche da Hadewijch nei *Canti*. Un'eccessiva aderenza al genere femminile, o peggio, il ricorso alla forma originale *Minne*, avrebbe generato un effetto di innaturale esotismo linguistico, compromettendo la leggibilità del testo e ostacolando un proficuo dialogo con le fonti letterarie coeve.

Bibliografia

Edizioni dell'opera di Hadewijch di Anversa

- Hadewijch (1924). *Hadewijch: Visioenen*. Opnieuw uitgegeven door Dr. J. van Mierlo S.J., vol. 1, *Text en commentaar*. Leuven; Gent; Mechelen: De Vlaamse Boekenhalle.
- Hadewijch (1942). *Hadewijch: Strofische Gedichten*. Opnieuw uitgegeven door Dr. J. van Mierlo S.J., vol. 1, *Tekst en commentaar*. Antwerpen; Brussel; Gent; Leuven: Standaard Boekhandel.
- Hadewijch (1947a). *Hadewijch: Cinque Poesie*. Testo brabantino con traduzione di R. Guarnieri. Brescia: Morcelliana.
- Hadewijch (1947b). *Cinque Visioni con testo brabantino*. A cura di R. Guarnieri. Brescia: Morcelliana.
- Hadewijch (1947c). *Brieven, 2 delen*. Antwerp; Brussel; Gent; Leuven: Standaard-Boekhandel.
- Hadewijch (1950). *Cinque Lettere con testo brabantino*. A cura di R. Guarnieri. Brescia: Morcelliana.
- Hadewijch (1952). *Mengeldichten*. Uitgegeven door Dr. J. Van Mierlo S.J. Antwerp, Brussel, Gent, Leuven: Standaard Boekhandel.
- Hadewijch (1980). *Hadewijch: The Complete Works*. Ed. by M.C. Hart. New York: Paulist Press.
- Hadewijch (1992). *Lettere. Dio amore e amante*. A cura di R. Berardi. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Hadewijch (2000). *Poesie visioni lettere*. Scelte e tradotte da R. Guarnieri. Genova: Marietti.
- Hadewijch (2009). *Hadewijch: Lieder*. Uitgegeven, ingeleid, vertaald en toegelicht door Veerle Fraeters and Frank Willaert, met een reconstructie van de melodieën door Louis Peter Grijp, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Hadewijch (2016). *Hadewijch: Lieder*. Herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Veerle Fraeters und Frank Willaert mit einer Rekonstruktion der Melodien von Louis Peter Grijp aus dem Niederländischen übersetzt von Rita Schlusemann, Berlin; Boston: De Gruyter.
- Hadewijch di Anversa (2022). *Canti*. Prima edizione italiana integrale a cura di F. Barresi. Bologna: Marietti.
- Vallarsa, A. (2007). *Pseudo-Hadewijch: Poesie miste*. Testo brabantino a fronte. Genova: Marietti.

Altre edizioni e studi critici

- Abdel Jawad, H.S.; Al-Hajri, H. (2016). «Lexical Difficulties in Translating Contemporary Spiritual Texts». Special Issue on Translation, *Arab World English Journal (AWEJ)*, 5, 144-57.
- Arts-Honselaar, H. (2018). «Hadewych of Brabant: The Most Perfect Life One Can Attain on Earth». *Spirituality Studies*, 4(1), 1-15.
- Bartolomei Romagnoli, A. (2013). *Santità e mistica femminile nel Medioevo*. Spoleto: CISAM.
- Bartolomei Romagnoli, A. (2018). «Mistica e profezia al tempo delle crisi», in A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi (a cura di), *Scrittrici mistiche europee. Secoli XIV-XV*, vol. 2. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- Bartolomei Romagnoli, A. (a cura di) (2025). *Santa Caterina d'Europa. Edizioni e traduzioni antiche e moderne del corpus cateriniano*. Roma: Campisano.
- Bartolomei Romagnoli, A.; Degl'Innocenti, A.; Santi, F. (a cura di). (2015). *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, vol. 1. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- Brandsma, T. (1936). «Wanneer schreef Hadewijch hare visioenen?». *Studia Catholica*, 2, 238-56.
- Classen, A. (2018). «Mystical Literature for the Modern Reader: Responses to a Dilemma and Pragmatic Suggestions for the Teaching of Mysticism Today. With a Focus on Mechthild of Magdeburg». *Studies in Spirituality*, 28, 145-67.
- Dailey, P. (2011). *Promised Bodies. Time, Language & Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts*. New York: Columbia University Press.
- De Luca, G. (1951). «Introduzione». *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 1, XI-LXXVI.
- Degl'Innocenti, A. (2015). «Per un'edizione dei testi mistici: "Status quaestionis" e prospettive di ricerca». Bartolomei Romagnoli, Degl'Innocenti, Santi 2015, XXIII-XXXIII.
- Dronke, P. (1968). *The Medieval Lyric*. London: Hutchinson & Co.
- Engh, L.C. (2014). *Gender Identities in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs: Performing the Bride*. Turnhout: Brepols.
- Fraeters, V. (1994). «Hadewijch». Aercke, K. (ed.), *Women Writing in Dutch*. New York: Garland.
- Fraeters, V. (1999). «Visioenen als literaire mystagogie. Stand van zaken en nieuwe inzichten over intentie en functie van Hadewijchs Visioenen». *Ons Geestelijk Erf*, 111-30.
- Guest, T. (1975). *Some Aspects of Hadewijch's Poetic Form in the "Strofische Gedichten"*. Berlin: Springer.
- Hatab, L.J. (1982). «Mysticism and Language». *International Philosophical Quarterly*, 22(1), 51-64.
- Huygens, R.B.C. (ed.) (1960). *Lettres de Jacques de Vitry. Edition Critique*. Boston: Brill, 1960, vol. 1, 76-83.
- Letafati, R., Akbari, B. (2016). «On the Problems Underlying the Translation of Mystical Texts: The Case of Ruzbehan Baghli Shirazi». *Language and Translation Studies (LTS)*, 49(3), 67-82.
- Lewis, G.J. (1984). «Studying Women Mystics: Some Methodological Concerns». *Mystics Quarterly*, 10, 175-81.
- McGinn, B. (1998). *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, vol. 3. New York: Crossroad Publishing Company.
- Mechthild von Magdeburg (1991). *La luce fluente della divinità*. A cura di P. Schulze Belli. Firenze: Giunti.
- Melloni, A. (2014). *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*. Bologna: il Mulino.

- Muraro, L. (2003). *Il Dio delle donne*. Milano: Mondadori.
- Murk-Jansen, S. (1993). «The Use of Gender and Gender-Related Imagery in Hadewijch». Chance, J. (ed.), *Gender and Text in the Middle Ages*. Gainesville: University Press of Florida.
- Nespoli, L. (2022). «Tradizione manoscritta ed edizioni», in Hadewijch di Anversa, *Canti*. Prima edizione italiana integrale a cura di F. Barresi. Bologna: Marietti, 57-69.
- Pokorn, N.K. (2005). «Translation and Mystical Texts». *Perspectives: Studies in Translatology*, 13(2), 99-105.
- Porete, M.; Guarnieri, R.; Vannini, M., Fozzer, G. (1992). *Lo Specchio delle anime semplici. Prima versione italiana commentata con testo mediofrancese a fronte*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pozzi, G.; Leonardi, C. (1988). *Scrittrici mistiche italiane*. Genova: Marietti.
- Régnier-Bohler, D. (1992). «Literary and Mystical Voices», in C. Klapisch-Zuber (ed.), *History of Women in the West*. Vol. 2, *Silences of the Middle Ages*. Cambridge, London: Belknap Press.
- Ruh, K. (1993). *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. II, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: Beck.
- Stone, E.R. (2024). «How Literally Should Spiritual Texts Be Translated?». *ATA Chronicle: A Publication of the American Translators Association*, 53, 4, 20-3.
- Strozinsky, M. (2019). «Traduzioni polacche del Liber di santa Angela da Foligno», in A. Bartolomei Romagnoli, M. Vedova (a cura di), *Il Libro di Angela da Foligno e le sue traduzioni*. Spoleto: CISAM.

Il manoscritto BNF, fr. 2427 e la traduzione di Gv XII-XVII

Edizione critica con studio filologico e linguistico

Federica Fusaroli
Université de Lausanne – FNS, Suisse

Abstract This article presents the critical edition and philological analysis of the Occitan translation of John XII-XVII preserved in BNF, fr. 2427. It reassesses the textual transmission of the Gospel passage, underscoring affinities with the fourteenth-century Catalan Bible. Particular attention is given to the linguistic features of the Parisian witness, examined from both scriptological and stratigraphic perspectives. The edition is supplemented by philological and linguistic notes.

Keywords Catalan Bible. Occitan translation. Textual transmission. Scripta analysis. Linguistic stratigraphy.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Gv XII-XVII: storia della tradizione. – 2.1 Coordinate fondamentali. – 2.2 Gv XII-XVII e la Bibbia catalana del sec. XIV. – 3 La testimonianza di P⁷. – 4 Studio linguistico. – 4.1 Ipotesi di localizzazione. – 4.2 Tratti catalani. – 4.3 Tratti catalani e linguadociano-occidentali. – 5 Gv XII-XVII: il testo di BNF, fr. 2427. – 6 Note filologiche.



Peer review

Submitted 2025-06-09
Accepted 2025-07-28
Published 2025-11-24

Open access

© 2025 Fusaroli | 4.0



Citation Fusaroli, Federica (2025). "Il manoscritto BNF, fr. 2427 e la traduzione di Gv XII-XVII. Edizione critica con studio filologico e linguistico". *TransScript*, 4, 25-76.

DOI 10.30687/TransScript/2785-5708/2025/01/002

1 Introduzione

L'articolo continua lo studio del manoscritto occitanico BNF, fr. 2427 pubblicato da chi scrive in *Transcript* 1(2) e lo completa con l'edizione interpretativa della pericope giovannea in esso trascritta insieme con il *Libre de vices et de vertutz* (d'ora innanzi *LVVert*), versione in lingua d'oc della *Somme le roi*.¹ L'allestimento dell'edizione ha dato occasione di ritornare sul quadro filologico descritto nel primo contributo, confermandone le coordinate fondamentali e precisando alcuni punti di contatto della tradizione del brano – che è catalana e occitanica – con due testimoni catalani riconducibili a uno dei volgarizzamenti biblici realizzati in Catalogna nel sec. XIV. Il discorso riparte dalla storia della tradizione (§2), con una messa a fuoco delle diverse traduzioni del brano conservate, del loro contesto di produzione, fruizione e circolazione (§2.1) e del quadro filologico relativo alla traduzione trecentesca di Gv XII-XVII. Quindi si presentano nel dettaglio i punti di contatto tra la traduzione del lacerto e i testimoni della Bibbia catalana (§2.2), valorizzandone l'apporto per il migliore inquadramento della trasmissione del brano giovanneo e della stessa Bibbia catalana trecentesca (§2.2.2 e §2.2.3). Particolare attenzione è dedicata alla testimonianza del fr. 2427, con l'esame delle lezioni caratteristiche (§3) e della lingua (§4). Conclude il lavoro l'edizione interpretativa della traduzione nel testimone parigino (§5), seguita da un apparato di note di commento filologico e linguistico (§6).

2 Gv XII-XVII: storia della tradizione

2.1 Coordinate fondamentali

La pericope oggetto del nostro studio rappresenta uno snodo narrativo e concettuale importante nel racconto giovanneo degli ultimi giorni della vita di Cristo e assente dai Vangeli sinottici. La sua circolazione in forma autonoma è conosciuta attraverso tre diverse traduzioni. La più antica di esse è conservata nel ms London, BL, Harley 2928, databile al 1135 e prodotto della fiorente abbazia

¹ Il contesto scientifico che ha consentito il prosieguo della ricerca è ancora il progetto *Répertoire critique des manuscrits littéraires en ancien occitan*, sostenuto dal Fonds National Suisse e diretto da Caterina Menichetti. Si rimanda al primo contributo per la scheda di descrizione del manoscritto e l'analisi della decorazione che lo caratterizza. La traduzione evangelica del manoscritto parigino è trascritta da Peter Ricketts (2012) a fianco a quella di altri due manoscritti occitanici (Assisi, BSFCN, 9 e London, BL, Harley 2928; vedi infra); il testo non è trattato criticamente né è introdotto da uno studio filologico.

benedettina di Saint-Martial de Limoges.² Vero e proprio monumento della prosa occitana delle origini, la traduzione giovannea del manoscritto harleiano riguarda i capp. XIII-XVII: rispetto al nostro segmento, manca quindi del cap. XII. Il contenuto del brano incontra perfettamente le esigenze e gli interessi della cultura monastica del sec. XII: indugiando sul rapporto tra Cristo e i discepoli, la narrazione propone infatti un modello di vita comunitaria al quale i monaci erano chiamati ad aderire e nel quale potevano riconoscersi. Con buona probabilità, questa prima traduzione nasce per la lettura ad alta voce in funzione para-omiletica al momento dei pasti, in osservanza a quanto prescritto dal capitolo XXXVIII della *Regula* di San Benedetto e come attesterebbe il posizionamento di segni grafici sulle sillabe toniche, forse ai fini di una declamazione.³

Il segmento dei capp. XII-XVII testimoniato dai tre codici trecenteschi – Barcelona, BC, 740 (primo terzo sec. XIV, Barcellona; d’ora in avanti **B**⁷), BNF, fr. 2427 (primo terzo sec. XIV, Languedoc or.; **P**⁷), Assisi, BSFCN, 9 (*ante* 1343, Eremo delle Carceri; **A**) –⁴ rappresenta una diversa e nuova traduzione del brano evangelico, la seconda, la produzione della quale si distanzia nel tempo, nello spazio e sotto il profilo culturale da quella dell’harleiano. Se poco può dirsi sul contesto che ha promosso la traduzione originaria, la circolazione del brano è senz’altro avvenuta in seno al movimento francescano spirituale, come testimonia in primo luogo **A**, silloge massimamente rappresentativa della cultura dissidente.⁵ Una connessione con gli

2 Sui rapporti tra la traduzione dell’harleiano e la tradizione trecentesca, cf. Fusaroli 2022, 342 e 371. La presenza del brano nella silloge latina è stata oggetto di importanti approfondimenti, incoraggiati anche dall’edizione di Peter Wunderli (1969). La *scripta* localizza la copia in una regione compresa tra il Nord del Périgord, il limosino e il Sud della Marche. Geneviève Brunel-Lobrichon (1999, 19 e note 19-21) ipotizza la connessione con Saint-Martial sulla base della prossimità tra la grafia dell’harleiano – soprattutto quella di modulo piccolo dei richiami latini accostati alla traduzione giovannea – e la scrittura di BNF, lat. 1139, miscellanea di testi religiosi e mariani in latino e occitano con notazione musicale, prodotta certamente nella sede benedettina di Limoges tra la fine del sec. XI e l’inizio del sec. XII. Per la descrizione della grafia del testo occitano, una minuscola carolina stesa da una mano diversa rispetto a quella che copia le parti in latino, cf. Careri et al. 2011, nr. 38, 86-7.

3 I segni uniformi tracciati nel manoscritto non sono associabili a un’esecuzione melodica. Questa possibilità è screditata dalla coincidenza tra accento e sillaba tonica delle parole, soluzione che implicherebbe la sovrapposizione, inverosimile, tra melisma e accento verbale. È invece plausibile che essi rappresentino un’accentuazione di tipo recitativo, così come suggerito da Careri et al. 2011, e che il brano fosse declamato in prosa ritmica, o al limite cantillato, su una sorta di corda di recita.

4 **B**⁷ e **P**⁷ sono le sigle utilizzate nell’edizione del *LVVert* (cf. Fusaroli 2025a) che si impiegano anche qui, per uniformità con il primo contributo. Diversamente da **A** e **P**⁷, entrambi occitanici, **B**⁷ è catalano; la descrizione del manoscritto e della sua *scripta* sono procurati in Fusaroli (2025b, 142-6).

5 Sull’interpretazione del manoscritto assisano come espressione dell’attività culturale del movimento spirituale, cf. Montefusco 2012 e bibliografia citata, da

spirituali e nello specifico con le comunità di beghini è stata ipotizzata anche per la produzione di **B**⁷ e **P**⁷, in virtù delle loro caratteristiche morfologiche, di riscontri con la produzione di manoscritti legati alle comunità beghine e della combinazione che entrambi testimoniano tra il brano giovanneo e il *LVVert*, la circolazione del quale è connessa all'attività culturale della dissidenza laica da Bernardo Gui (cf. Fusaroli 2022, 389-92 e Fusaroli, Menichetti 2025, 191-2). Se nulla assicura che il progetto di traduzione di Gv XII-XVII sia anch'esso espressione della corrente spirituale, non è trascurabile la compatibilità tra i contenuti dell'estratto e quella che possiamo immaginare essere stata la sensibilità dei circoli dissidenti – orientata alla persecuzione che Gesù profetizza ai suoi discepoli, all'unione della comunità degli 'eletti' vessati ed esclusi dalla 'sinagoga', al portato di novità del messaggio che il Messia affida loro.⁶

Sul piano filologico, le origini della traduzione sono incerte e difficili da afferrare. Al netto delle divergenze testuali che contraddistinguono i tre testimoni, gli elementi positivi che dimostrano la loro congiunzione sono inequivocabili: la selezione dei capitoli, con l'aggiunta eccentrica del cap. XII, e il posizionamento erroneo (o comunque fuorviante) della prima rubrica (cf. Fusaroli 2022, 370-2); le somiglianze difficilmente casuali nella resa di alcuni passaggi (cf. Zinelli 2021, 408 nota 21; Fusaroli 2022, 372-3); la modalità di circolazione in associazione con il *LVVert* testimoniata da **B**⁷ e **P**⁷. Dal confronto tra i tre testimoni non emergono però errori comuni riconducibili all'archetipo o all'originale (errori di 'traduzione'), che restano indispensabili per dimostrare la loro derivazione dallo stesso originale – eventualmente mediato da un archetipo – e 'chiudere' la *recensio*. Uno scenario di questo tipo è il risultato di processi di revisione del testo stratificati e razionalizzabili solo ai piani 'bassi'. I dati disponibili permettono comunque di ipotizzare due diramazioni, l'una rappresentata dal catalano **B**⁷ e l'altra da una redazione in lingua d'oc siglata **R**₁, testimoniata da **P**⁷ e **A**_{xii}.⁷ Il rapporto di **A** con **R**₁ riguarda solo il cap. XII; per il segmento successivo (XIII-XVII), il testimone assisano attesta una nuova traduzione, siglata **R**₂ (>**A**_{xiii-xvii}), realizzata su una fonte latina ad opera di un diverso

integrare con Radaelli 2017.

6 Importanti riflessioni a proposito sono sviluppate da Montefusco (2012, 280-97). Un'altra prova in questa direzione è procurata dall'*Alia Informatio Beguinorum* (*AIB*), opera apologetica composta da Arnau da Vilanova – tra i principali riferimenti ideologici delle comunità dissidenti catalane a inizio Trecento (cf. Fusaroli 2022, 384) – dove si segnalano almeno tre citazioni testuali del segmento giovanneo (individuate da Perarnau 1978b, cf. XIII.15: *AIB* 47-9; XV.12, *AIB* 281-2; *AIB* 305-8).

7 Il termine 'redazione' riferito a **R**₁ indica «uno stato del testo [volgarizzato] sensibilmente diverso da un altro stato dello stesso testo, in seguito a una revisione [...] [che si è] prodotta nel corso della trasmissione» (Leonardi 2022, 376).

volgarizzatore (cf. Harris 1985, 32-8; Fusaroli 2022, 366-70): **R2** (>**A_{XIII-XVII}**) costituisce pertanto la terza e ultima della traduzioni volgari dei capitoli giovannei. La stratigrafia linguistica delle copie – in particolare quella di **P7** (vedi §4.2) – induce a ipotizzare che il testo a monte di **B7** e **R1** (> **P7A_{XII}**) – l'originale, si presuppone – fosse scritto in catalano. La datazione resta incerta ma è verosimilmente da collocare intorno al primo terzo del sec. XIV, periodo al quale risalgono i due testimoni più antichi **B7** e **P7**.

2.2 Gv XII-XVII e la Bibbia catalana del sec. XIV

La principale novità raggiunta durante i lavori di edizione del testo di **P7** riguarda il riscontro di alcune convergenze testuali – nella resa di singoli lemmi o di strutture sintattiche – tra la traduzione del brano giovanneo e la cosiddetta Bibbia catalana del sec. XIV (d'ora in avanti *BibCat*) testimoniata dai mss BNF, esp. 486 (**P486**) – il più antico (metà sec. XIV), noto come manoscritto di Marmoutier⁸ – e BNF, esp. 4 (**P4**) – silloge quattrocentesca appartenuta a Peiresc.⁹ Sebbene la tradizione della Bibbia catalana e il posizionamento reciproco dei due testimoni consultati restino da chiarire (vedi §2.2.3), la qualità e la frequenza delle lezioni comuni suggeriscono l'esistenza di un punto di contatto a monte delle due tradizioni – quella di *BibCat* e quella di Gv XII-XVII. La natura dei materiali coinvolti in questo contatto rimane oscura – una Bibbia tradotta in catalano già esistente? – ma potrà essere rischiarata da indagini approfondite su **P4** e **P486**. Nel quadro ricostruito, *BibCat* si immette come elemento più alto di **B7** e di **R1** (> **P7A_{XII}**) e il suo confronto con la tradizione del brano giovanneo permette di affinare la presa sul profilo dell'originale e sui meccanismi di divaricazione tra **B7** / **R1** (> **P7A_{XII}**). L'ipotesi interpretativa si fonda sul riscontro di elementi che accomunano in maniera incostante e ineguale **B7** e **R1** (> **P7A_{XII}**) con **P4** e **P486**. Le occorrenze rilevate si articolano in tre principali configurazioni:

⁸ Il volume, con la traduzione catalana del Nuovo Testamento, è appartenuto alla famiglia Lesdiguières, quindi all'abbazia di Marmoutier, dove fu rubato da Guglielmo Libri, cf. Bohigas 1985, 78-9 e BITECA, manid 1140; il microfilm è disponibile su Gallica (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10033447x>).

⁹ Il manoscritto è l'ultimo dei tre volumi conservati alla BNF (esp. 2-4) che attestano la traduzione integrale in catalano della Bibbia, cf. Bohigas 1985, 73-8; BITECA manid 2746. Il microfilm è consultabile all'indirizzo <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100334417>.

- 1) Convergenza condivisa: la stessa resa è attestata in **B**⁷ e **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}), in accordo con **P4** (**P486**).
- 2) Convergenza esclusiva di **B**⁷: l'accordo con **P4** (**P486**) si verifica solo in **B**⁷, mentre **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}) diverge.
- 3) Convergenza esclusiva di **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}): l'accordo con **P4** (**P486**) si verifica solo in **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}), mentre **B**⁷ diverge.

La prima configurazione aggiunge un elemento all'ipotesi di un originale comune a **B**⁷ e **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}), probabilmente realizzato in Catalogna. Se accettiamo questa prima ipotesi, la seconda evidenza la buona aderenza di **B**⁷ alla lezione dell'originale e la terza che anche **B**⁷, o il suo ramo, non è immune da innovazioni, benché meno incisive di quelle che caratterizzano **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}). Ne risulta un quadro altamente dinamico, segnato da almeno due processi di revisione indipendenti – l'uno sul versante di **B**⁷ (meno intenso) e l'altro sulla diramazione che porta a **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}) (vedi §2.2.2). In entrambe le direzioni, i cambiamenti operati sul testo non sono sistematici e appaiono solo di rado orientati a un ritorno al latino, più facilmente per memoria scritturale che non a partire da un esemplare di collazione. Il maggiore distanziamento di **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}) dalla versione originaria può essere motivato dalla trasformazione linguistica che ipotizziamo essere avvenuta da un originale catalano a una redazione occitanica (vedi §4.2). **R1** rappresenterebbe dunque un caso di 'remaniement', con riferimento alla terminologia tecnica stabilita da Raymund Wilhelm (2015, 140-1) per designare le diverse possibilità di adattamento di un testo sottoposto a conversione linguistica.¹⁰

2.2.1 'Varianti traduttive' convergenti

Oltre al confronto con i due relatori di *BibCat*, per l'inquadramento storico-testuale della traduzione di Gv XII; XIII-XVII si è fatto appello alla *Vulgata* (nell'edizione Weber, Gryson 1994, d'ora in avanti *Vulg.*), ai mss BNF, lat. 342 (sec. XIII; Pirenei) e BNF lat. 343 (sec. XIII; Italia), testimoni della cosiddetta *Vulgata languedocienne*,¹¹ ai

10 Nella fattispecie, Wilhelm (2015, 141) parla di 'remaniement' «dans le cas d'interventions qui affectent des parties du texte, comme ajouts, omissions ou reformulations», distinguendolo dalla 'réécriture', contraddistinta da «interventions qui altèrent la macrostructure, par contre, comme la mise en prose d'un texte versifié ou la transposition d'un texte dans un autre genre littéraire».

11 Si tratta della versione della *Vulgata* latina insediata nel Sud della Francia e in Catalogna identificata da Samuel Berger (cf. Berger 1889 e 1893). I codici, tutti dell'inizio del XIII secolo, condividono una cospicua serie di elementi comuni, alla base

volgarizzamenti occitanici del Nuovo Testamento dei manoscritti di Lyon (Lyon, Palais des Arts, 36; **Ly**) e di Parigi (BNF, fr. 2425; **P**),¹² e, per il segmento XIII-XVII, al ms London, BL, Harley 2928 (**L**). Abbiamo lasciato da parte la versione testimoniata dal manoscritto primo-quattrocentesco BNF, fr. 6261 e le bibbie valdesi.¹³ I controlli attuati sulla tradizione latina della pericope accertano che le lezioni raccolte negli esempi sono ‘varianti di traduzione’ e non ‘varianti di tradizione’, dovute cioè «al ricorso ad un testo latino diverso da quello usato per la traduzione originaria» (Leonardi 1998, 58). La consultazione dei volgarizzamenti occitanici è invece sfruttata per contestualizzare le varianti nel quadro esteso delle soluzioni applicate da altri traduttori coevi (e non) e di discernere meglio quando la corrispondenza tra varianti lessicali è più plausibilmente frutto di poligenesi. Le stesse fonti di riscontro e i medesimi criteri sono adottati nelle note filologiche all’edizione di **P**⁷ (vedi §6), cui si rimanda per il commento puntuale agli esempi di sotto riportati. A partire dal cap. XIII, **A** si sottrae alla redazione indicata come **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}), documentando la traduzione alternativa siglata **R2**. Per questo motivo, la convergenza con **P4** è accertabile solo nel testo di **P**⁷ (in rappresentanza di **R1**) e di **B**⁷, in quest’ultimo caso fino a XIV.23 per lacuna materiale dell’esemplare.

XIII.1. *ut transeat*: **P**⁷ que pas, **B**⁷ **P4** que passas, **P486** qu’el devia pasar [**A** que trespasses, **L** **Ly** *traspasse*, **P** *traspassara*];

del loro raggruppamento. Quanto al testo, Berger (1889, 355) non ha dubbi circa il fatto che il gruppo «répresente une recension tout à fait particulière et qu’on ne peut confondre avec aucune autre famille de textes et qu’on peut avec assurance appeller languedocienne».

12 Le schede di descrizione dei due codici sono disponibili nel *Répertoire Critique*, al quale rinviamo anche per i riferimenti bibliografici. **Ly** attesta una traduzione estremamente conservativa e aderente nel dettato alla *Vulgata*; le edizioni di riferimento sono quelle di Wunderli (2009-10) e di Harris, Ricketts (2011). Con alcune divergenze di opinione, la maggior parte dei critici assegna il manoscritto al sec. XIII e al Languedoc occidentale (per il quadro delle diverse proposte relative a datazione e localizzazione cf. Wunderli 2009-10, 6-9). Sulla base di osservazioni linguistiche, Luciana Borghi Cedrini (1970) ha proposto di spostare la datazione del codice al sec. XV e di localizzarlo nel Delfinato; l’ipotesi non è stata accolta con favore ma è, a nostro parere, da approfondire, soprattutto alla luce di nuove suggestioni codicologiche e linguistiche. La traduzione tramessa da **P** si distanzia parecchio dal testo della *Vulgata*, scorciando o parafrasando singole pericope quando non ampi segmenti testuali; per l’edizione cf. Wunderli 2016. Il manoscritto è primo-trecentesco e, secondo Meyer (1889), provenzale; il microfilm è disponibile su Gallica (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90096999>). Wunderli (2016) considera la possibilità di un rapporto tra le traduzioni di **P** e **Ly**, evidenziandone alcuni punti comuni di natura strutturale (identica capitolazione) e testuale: l’eventualità di rapporti reciproci tra i due volgarizzamenti occitanici, a nostro avviso poco plausibile, resta ancora aperta.

13 Sulla traduzione di BNF, fr. 6261, cf. Wunderli 2017 e Menichetti 2020.

XIII.8. *in aeternum*: **P**⁷ Negun temps, **B**⁷ Nuyl t., **P**⁴ Null t. [**A** eternalment, **L** ja **P**⁴⁸⁶ ya, **Ly** **P** en durabletat];¹⁴

XIII.19. *quia ego sum*: **P**⁷ cor hyeu son el veramentz, **B**⁷ que jo son veritat, **P**⁴⁸⁶ que io som vertader, **P**⁴ que yo son Crist [**A** que yeu son*, **Ly** qu'eu so, **P** que ieu suy, **L** que eu soi];

XIV.30. *et in me non habet quicquam*: **P**⁷ et no a part en mi, **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ e en mi no ha poder [**A** **Ly** et en mi no ha alcuna cauza (**Ly** a, causa), **L** e non a e me alcuna cauza, **P** et en mi non a nenguna cauza];

XV.1. *vitis vera*: **P**⁷ **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ vera serment viva [**A** **L** **Ly** **P** vit vera];

XV.4. *ego in vobis*: **P**⁷ hyeu romandray en vos, **P**⁴ yo sere en vos, **P**⁴⁸⁶ io sere ab vos [**A** yeu en vos, **L** eu e vos, **Ly** eu e vos, **P** ieu en];

XV.8. *fructum plurimum adferatis*: **P**⁷ vos fassatz gran fruit, **P**⁴ que vos facatz molts fruyts, **P**⁴⁸⁶ es que fasatz obres profitoses [**A** frut plus aportetz, **L** vos portet mout fruih, **Ly** mout fruit aportetz, **P** vos aportes motz frucs];

XVI.2. *obsequium se praestare*: **P**⁷ prestar gran servizi, **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ fer gran plaer (**P**⁴⁸⁶ pler) [**A** sacrifici donar, **L** **Ly** donar servizi, **P** servizi d.];

XVI.14. *quia de meo accipiet*: **P**⁷ et penra de mi, **P**⁴ de part de mi vendra, **P**⁴⁸⁶ cor de part de mi vendra [**A** car del mieu recebra, **L** car del meu o recebra, **Ly** quar del meu recebra, **P** quar el recebra de mi] (vedi nota);

XVI.16. *modicum*: **P**⁷.l. pauc de temps, **P**⁴ hun poch de temps, **P**⁴⁸⁶ hun poc de tems [**A** <...>, **L** **P** Petit];

XVI.18. *quod dicit nobis*¹⁵: **P**⁷ Que ns vol dir, **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ que vol dir [**A** que ditz a nos, **L** que dii **Ly** que ditz, **P** om.];

XVI.19. *quaeritis*: **P**⁷ demandatz, **P**⁴ demanats, **P**⁴⁸⁶ demenats [**A** **Ly** queretz, **L** quereit **P** queres];

XVI.30. *scis omnia*: **P**⁷ tu tot quant es sabs, **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ tu sabs quant es (**P**⁴⁸⁶ saps) [**A** **P** **Ly** tu sabs totas cauzas (**Ly** saps), **L** totas chasas sabs];

14 Per le altre occorrenze di *in aeternum* sono messe in campo soluzioni diverse e non sempre coincidenti: cf. XII.34 **P**⁷**A** eternalmentz, **B**⁷ perdurablement, **P**⁴ perdurable, **P**⁴⁸⁶ perpetual; XIV.16 **P**⁷ **A** eternalment, **B**⁷ **P**⁴ perdurablement, **P**⁴⁸⁶ tots tems.

15 Il pron. *vobis* è attestato solo nei testimoni della *Vulgate languedocienne* BNF, lat. 342, BNF, lat. 343 (*quod dicit nobis*).

XVI.32. *dispergamini*: **P**⁷ s'escap et s'en torn, **P**⁴ scamparets e fugirets, **P**⁴⁸⁶ escamparets e fugirets [**A** siatz departitz, **L** siatz devis, **Ly** siatz esparsi, **P** seres expandit] (vedi nota);

XVII.1. *haec locutus est Iesus*: **P**⁷ Puisque Jhesus ac dichas totas aquestas paraulas, **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ Com Jhesus hac dites aquestes paraules (**P**⁴⁸⁶ *Quant, ach*) [**A** **Ly** **L** Aquestas cauzas parlec Jhesus (**L** *chausas, parlet*), **P** Jhesus parlant aquestas cauzas].

A questa lista si aggiungono alcune convergenze banali – in potenza poligenetiche e che non contribuiscono a sancire un rapporto tra le traduzioni (vedi i primi due esempi, XIII.16 e XV.20) – insieme con tre piccole omissioni (a seguire):

XIII.16. *servus*: **P**⁷ lo sirvent, **P**⁴ servent [**A** lo ser, **L** lo sers, **Ly** lo servs, **P** sers, **P**⁴⁸⁶ nul servf, **B**⁷ <...>];¹⁶

XV.20. *servabunt*: **P**⁷ aquimeteix gardaran, **P**⁴ aytan be guardaran, [**A** servaran, **L** gardaran, **Ly** e (la vostra) gardaran, **P**⁴⁸⁶ els gardaran, **P** e si gardaran la vostra<s>];

XVI.9. *de peccato quidem*: **P**⁷ **P**⁴ **P** De peccat [**A** **L** **Ly** De peccat *acertas*, **P**⁴⁸⁶ *om.*];

XVI.29. *discipuli eius*: **P**⁷ **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ los dixipols (*dexebles* **P**⁴ *dicipols* **P**⁴⁸⁶) [**A** los discipols de luy, **L** li si disciple, **Ly** sei decipol, **P** E li discipol];¹⁷

XVI.31. *respondit eis*: **P**⁷ Respos, **P**⁴ E dix, **P**⁴⁸⁶ Dix [**A** Respondec ad els, **L** Respondet a euz, **Ly** Respos a lor **P** respondet lur].

Si possono segnalare alcune soluzioni traduttive puntuali, come ad esempio il dislocamento a destra della finale corrispondente a *ut traderet* del latino:

XIII.2. *ut traderet eum Iudas Simonis Scariotis*: **P**⁷ a Judas Symonis Scarioth que-l trays, **P**⁴ a Judes Scariot que-l trahis (**B**⁷ *de J.*), **P**⁴⁸⁶ a Judes Escariot que-l deges trayr [**A** que tradis el Judas de Symo Escarioth, **L** que Judas lo traïs; **Ly** de Judas que trazis lui, Judas Simon Escariot; **P** que Judas Scariot lioures el].

¹⁶ Altrove, tutti i relatori presentano sempre *sers* e var.: cf. XV.15 **P**⁷ sers, **P**⁴ serpfs, **P**⁴⁸⁶ servs; XV.20 **P**⁷ sers, **P**⁴ serpfs, **P**⁴⁸⁶ servs.

¹⁷ Mentre BNF, lat. 342 presenta la lezione di Vulg. (*dicunt ei discipulis eius*), BNF, lat. 343 manca del pronome possessivo (*dicunt ei discipulis*): è possibile che *eius* sia caduto a causa del cambio di pagina, dato che *discipulis* è l'ultima parola della seconda colonna del foglio.

O ancora l'uso della preposizione *per* invece dell'abituale *del* per esprimere il complemento d'agente:

XIV.21. *diligetur a Patre meo*: **P**⁷ per mon Payre, **B**⁷ per lo meu Pare, **P**⁴ per lo meu Pare [**A** del mieu Payre, **Ly** del meu P., **L** del meu Paer, **P486** lo meu Pare (sogg.)]

In due casi, **P**⁷ è allineato a **P**⁴, **P486** nella resa verbale del perfetto latino con il passato prossimo, soluzione abitualmente impiegata per il piuccheperfetto:

XIV.30. *venit enim princeps mundi huius*: **P**⁷ cor lo princep d'aquest mon es vengutz, **P**⁴ lo diable que es princep de aquest mon es vengut en aquest mo [**A** Car ve lo princep d'aquest mon, **P486** lo diable qui es princep d'aquest mon, **L** car lo princeps d'aquest mun ve, **Ly** Quar lo princep d'aquest mon ve, **P** Quar lo prince d'aquest mont <ve>];

XVI.24. *petistis quicquam*: **P**⁷ **P**⁴ **P486** avetz res demandat (**P**⁴ *d. res*); **A** avetz demandada alcuna cauza [**L** quesisz alcuna chasa, **Ly** queretz...alcuna causa, **P** queras nenguna cauza].

La stessa coincidenza tra il testimone parigino e i catalani è attestata in un caso in corrispondenza del congiuntivo imperfetto nel latino:

XIV.28. *gauderetis*: **P**⁷ vos agratz gaugh, **P**⁴ vos haurets goig, **P486** vos auriets goig [**A** alegreratz vos, **L** vos certas esjauviraz, **Ly** esgauziretz vos acertas, **P** vos alegras].

Una corrispondenza ricorrente della tradizione giovannea con *BibCat* riguarda il trattamento del participio futuro, reso tramite perifrasi con il servile *deber* + l'infinito del verbo latino in tre luoghi (da notare che a XIV.22, **A** presenta una soluzione diversa).

XII.4. *qui erat eum traditurus*: **P**⁷ aquel qui-l devia trahir, **A** aquel era qui lo devia tradir, **B**⁷ aquell qui-l devia trayr, **P**⁴ qui-l devia trahir, **P486** qui-l devia trayir, aquel que-l devia liourar lui [**Ly** lo quals traziria lui, **P** lo quals era a liourar lui];

XII.33. *esset moriturus*: **P**⁷ **A** **B**⁷ **P**⁴ **P486** devia morir [**Ly** fos moridors];

XIV.22. *manifestaturus es*: **P**⁷ **B**⁷ **P**⁴ deus manifestar [**A** iest manifestador, **P486** manifestaras, **L** es a demostrar, **Ly** est manifestadors, **P** te manifestes].

Negli altri due passaggi dove compare un costrutto latino con il participio futuro, le testimonianze divergono:

XVI.14. *quae ventura sunt*: **P**⁷ las cauzas esdevenidoiras, **A** aquelas cauzas que son endev[en]idoras, **P4 P486** co que es a venir, **L** aquellas chausas que sun a venir, **Ly** aquelas causas que so a venir, **P** aquellas cauzas que son a venir,

XVII.20. *creditori sunt*: **P**⁷ seran crezens, **A** cresedors son, **P4 P486** ass., **L** an a creer, **Ly** so crezedor, **P** om.

A XVI.14, **A** e **P**⁷ presentano l'aggettivo verbale in *-idor* con valore di futuro, forma etimologica che riproduce 'a calco' la lezione del testo fonte latino e che è ricorrentemente impiegata per rendere il participio futuro del latino (cf. **A** XIV.22 e **A**, **Ly** XVII.20). Relativamente ad **A**, la presenza ripetuta di questa soluzione – proprio nel segmento di testo per il quale il testimone assisano attesta la traduzione indipendente **R2** – va messa di certo in dialogo con l'impiego dei participi futuri in altri testi della silloge, che Zinelli (2024, 274) avvisa essere assai fitto.¹⁸

P⁷, **P4**, **P486** concordano nell'uso ricorrente del pronome avverbiale di luogo associato con il verbo *anar*, mai attestato negli altri volgarizzamenti consultati:

XIV.28. *utique quia vado*: **P**⁷ per so quar hyeu m'en vauc, **P4 P486** com yo m'en vaig [**A** per ayso car vau, **L** car eu vauc, **Ly** quar eu vau **P** quar ieu vauc];

XVI.10. *quia ad Patrem vado*: **P**⁷ car hyeu me-n vauc al Payre, **P4** com yo m'en vaig a Deu lo Pare [**A** car al Payre vau, **L** car eu vauc al Paer, **Ly** quar vau al Paire, **P** quar ieu vauc al Paire, **P486** cor io vayg a Deu lo Pare];

XVI.16. *quia vado ad Patrem*: **P**⁷ cor hyeu me-n vauc al Payre, **P4** com yo m'en vaig a Deu lo Pare, **P486** cor io m'en vayg a Deu lo Pare [**A** car vau al Payre, **L** car eu vauc au Paer; **P** quar ieu vauc al Paire].

La corrispondenza del lacerto giovanneo nella testimonianza di **P**⁷ **B**⁷ con *BibCat* coinvolge talvolta anche la traduzione del Nuovo Testamento restituita da **P**. Mancando una collazione integrale delle versioni estese (quella di **P** con *BibCat*) e in assenza di coordinate sicure sulla tradizione testuale dei due volgarizzamenti (vedi §2.2.3), il dato è di complesso inquadramento e non basta a strutturare un'ipotesi. Per completezza di informazione, e auspicando maggiori indagini sul testo di **P**, ecco le 'varianti di traduzione' che vedono l'allineamento di **P** con **P**⁷ **B**⁷ e **P4 P486**.

¹⁸ L'uso di soluzioni traduttive diverse e riferibili all'operato di due volgarizzatori distinti è osservato e commentato anche da Harris 1985, 35.

XIII.29. *habebat oculos*: **P**⁷ tenia las borsas, **P** tenia las borsas, **P4** tenia la bossa de la despensa, **P486** tenia la bosa de la despesa [**A** avia loguetz, **L** avia las borsas, **Ly** avia las borsas];

XV.15. *non dico vos*: **P**⁷ no-us apelaray, **P** non vos a., **P4** no-s anomenare, **P486** no-us anomenare [**A** no dire vos, **L** no vos dic, **Ly** no dic a vos];

XVI.24. *viderunt*: **P**⁷ els o an vist, **P4** ells los veuen, **P486** ells los viren, il las viron **P** [**A** han vist, **Ly** viro mi, **L** e viiren];

XVI.21. *propter gaudium*: **P**⁷ **P** **P4** **P486** per lo gaugh que ha **P**⁷ (**P** *del g.* **P4** **P486** *goyg*) [**A** **L** **Ly** per lo gaug (*jau L*)];

XVI.28. *iterum relinquo*: **P**⁷ Ara lex, **P4** encara li dix, **P486** encara lex, **P** et ara ieu laisse [**A** Autra vetz layssi, **L** deschap grup, **Ly** de rescaps laissi].

Infine, alcune scelte traduttive puntuali riguardanti la sintassi trovano in accordo **P**⁷ **B**⁷, *BibCat* (**P4** ed eventualmente **P486**) con la traduzione di **P** in soluzioni non abituali e distanti dal dettato latino:

XIII.2. *misisset in corde ut traderet eum Iudas Simonis Scariotis*: **P**⁷ agues mes en cor a Judas Symonis Scarioth que-l trays, **B**⁷ agues mes e-l cor de Judas Escarioth que-l trays, **P4** agues mes en cor a Judes Scariot que-l trahis, **P486** a Judes Escariot que-l deges trayr, **P** agues mes el cor que Judas Scariot lioures el [**A** agues mes al cor que tradis el Judas de Symo Escarioth, **L** ja agues mes eu cor que Judas lo traïs, **Ly** se mes el cor de Judas que trazis lui, Judas Simon Escariot];

XIII.11. *qui traderet eum*: **P**⁷ aquel qui-l devia trahir, **B**⁷ aquell qui-l devia trayr, **P4** qual d'ells lo devia trahir, **P483** qual lo devia trayr, **P** aquel que-l devia liourar lui [**A** qui luy tradiria, **L** chi la traïria, **Ly** lo quals traziria lui];

XIII.14. *si ergo ego lavi vestros pedes Dominus et magister*: **P**⁷ si hyeu, qui soy Mayestre et Seynhor, ay lavatz vostres pes, **B**⁷ si yo qui son [vostre] e maestre e senyor, lau los vostres peus, **P4** sy yo que son senyor e maestre vostre e levats los vostres peus, **P** si ieu, que suy senher e maïstres, laviey los vostres pes ***Ly** si eu lavei los vostres pes, que Senher e Maestre vostre so [**A** si yeu lavi los pes, Senhor e Maistre, **L** si eu, dons e maïestre, vos ai lavaz los pes, **P486** (*saut?*) vos e lavats vostres peus].

2.2.2 Attività di revisione nelle due diramazioni

Posto che un contatto con *BibCat* riguarda la tradizione giovannea nella sua interezza, **B**⁷ attesta casi di coincidenza che mancano a **R1** (> **P**⁷**A**_{XII}). Il primo esempio (XII.7) è meno stringente degli altri, visto che la presenza o meno del pronome personale *li* conosce una

variazione anche nella tradizione latina e la lezione di **R1** converge con quella di **P486**. A XIII.12. e a XIII.23, la lezione di **R1** (> **P7**) si distanzia dal testo della *Vulgata* in una direzione che risulta sempre compatibile con la variante di **B7** e *BibCat*, pur non coincidendo con essa.

XII.7. *dixit*: **B7 P4** dix [**P7** li dix, **A** li diys, **P486** li dix, **P** dis a la femna, **Ly** dis];

XII.12. *venerat*: **B7** era venguda ensems, **P4** era venguda ensems [**P7** era venguda, **A** era venguda, **P486** era aiustat, **P Ly** eran vengut];

XII.42. *sed propter phariseeos*: **B7** per paor dels ffariseus, **P4** mas per pahor dels fariseus [**P7 A Ly** per los phariseus, **P486** ass.];

XIII.12. *cum recubisset iterum dixit*: **B7 E** con fos assegut, se recolda altra veu, **P4** e asech se com se fos asegut dix a ells [**P7** com el se fon tornat sezer, comenset lur a dir, **A** quo se repauzes altra vetz, diys ad els, **P486** e torna seer e dix, **Ly** e co fos repausatz, de rescaps dis ad els, **P** va lur dire];

XIII.23. *recumbens*: **B7** se recolda e-l si, ço es en la falda, **P4** se recoldava en la falda, **P486** se racoldave en la falda [**P7** era acoudatz, **A** repausans, **Ly** era repausantz, **P** se repauzava].

Poiché sia **B7** che **R1** (> **P7A_{XII}**) si approssimano a *BibCat*, ma il testo di **B7** vi si approssima in un numero maggiore di luoghi, è plausibile che **B7** restituisca una versione più fedele all'originale. In effetti almeno un luogo evidenzia in **R1** (> **P7A_{XII}**) un'attività di revisione eseguita avendo presente il testo latino, più probabilmente per azione di una memoria scritturale:

XII.13. *processerunt obviam ei*: **P7** vengren li encontra ab processio, **A** vengron li encontra a processio [**B7** exiren en ves ell, **P4** exiren li a carrera, **P486** axiren a carera, **P** anneron li encontra, **Ly** issiro encontra a lui].

XII.38. *auditui nostro*: vostre auzidors **P7 A** [**B7** a aço que nos avem oyt, **P4** co que nos avem hoit, **P486** ass., **Ly** al vostre auziment].

Dei due esempi, il primo dei quali commentato nelle note, è particolarmente rilevante il secondo, dato che la soluzione *auzidors* potrebbe denotare il fraintendimento di *auditui* (dativo sing. di *auditus*) in *audituri* (part. fut.), visto quanto osservato circa l'uso degli aggettivi verbali con valore di futuro (vedi §2.2.1, es. XVI.14).

Mancano elementi per stabilire se le altre due lezioni singolari di **R1** (> **P7A_{XII}**) siano dovute a innovazione e, eventualmente, a partire da cosa (e da quale versione del testo, se latina o già volgarizzata) siano esse scaturite:

XII.42. *ut de synagoga non eicerentur*: **P⁷** **A** per so que no·ls getesson de la synagoga (**A** no los gítesan) [**B⁷** per tal que no fossen gitats de la Sinagoga, **P⁴** per co que no fosen gitats de la sinagoga, **P486** per so que no fosen gitats de la sinagoga, **Ly** que no fosso gitat de la sinagoga].

XII.44. *clamavit*: **P⁷** **A** se pres a cridar [**B⁷** crida, **P⁴** cridant, **P486** cridava, **P Ly** cridec].

Un'attività di revisione del testo anche sul versante di **B⁷** è suggerita dalla presenza di luoghi dove la convergenza con *BibCat* riguarda solo **R1** (> **P⁷**). In entrambi i casi individuati, **B⁷** oppone a **P⁷** *BibCat* una variante strettamente aderente al dettato latino; solo nel secondo (XIII.4), la convergenza con *BibCat* riguarda anche la traduzione occitanica del ms **P** (vedi supra).

XIII.12. *lavit pedes eorum*: **P⁷** los ac a totz lavatz los pes, **P⁴** los hac levats los peus, **P486** (que)·ls ach lavats los peus vs **B⁷** ac lavats los peus d'ells, **A** lavec los pes de els, **L** lor ac lavat los pes, **Ly** ac lavatz los pes de lor, **P** ac lavat los pes a els.

XIII.4. *ponit vestimenta sua et, cum accepisset linteum*: **P⁷** pauza sos vestimens e pres uns toalhós de lin, **P⁴** posa los seus vestiments et pres hun lancol, **P** pauzet sos vestimens, e pres.i. drap lini blanc [**B⁷** posa los seus vestimens e con agues pres, **P486** om., **A** quo el prezes, **L** cum ac presa, **Ly** co agues preza].

2.2.3 Implicazioni sulla tradizione di Gv XII-XVII e di *BibCat*

I dati raccolti apportano nuove informazioni sulla traduzione originale del lacerto giovanneo e aggiornano il quadro attualmente tracciabile dei volgarizzamenti biblici catalani del sec. XIV. Quanto al primo punto, la possibilità di un contatto tra l'originale della traduzione e *BibCat* costituisce un argomento non indifferente a favore dell'origine catalana della traduzione, ipotesi già ventilata sulla base dell'esame linguistico dei due relatori occitanici. Copiati entrambi da scribi occitanofoni, **P⁷** e **A** presentano tratti grafico-fonetici a marcaggio catalano discontinui rispetto alla loro *scripta* primaria e inquadrabili come elementi residuali ereditati da uno strato linguistico antecedente (su **P⁷**, vedi §4.2).¹⁹

Centrando il discorso su *BibCat*, al netto degli studi più recenti, lo scenario filologico rimane quello profilato da Berger nel 1890, di cui

¹⁹ Per **A** possiamo contare sui risultati dello studio stratigrafico realizzato da Zinelli (2024), che mette in luce la complessità di fonti confluite nel codice assisano. Anche per questo, la lingua delle due traduzioni giovannee in esso conservate (il cap. XII nella redazione **R1**; i capp. XIII-XVII, nella traduzione indipendente **R2**) non può essere valutata separatamente dalle altre opere trasmesse dalla silloge.

bisogna richiamare gli snodi principali.²⁰ Lo studioso ritiene **P486** il testimone più autorevole e antico di una traduzione dei Vangeli confluita parzialmente anche in **P4** (cf. Berger 1890, 507, 508 e 509-11). Quest'ultimo attesterebbe una revisione quattrocentesca del volgarizzamento del sec. XIV, realizzata su una fonte latina della *Vulgate languedocienne*. La corrispondenza tra i due relatori catalani non è regolare e riguarda solo alcune parti del Nuovo Testamento, a dimostrazione che segmenti isolati del volgarizzamento hanno conosciuto una circolazione indipendente. Limitatamente ai Vangeli, la traduzione comune a **P486** e **P4**, che si corrispondono certamente a partire da Mt 24, condivide glosse e scelte traduttive con la Bibbia francese del sec. XIII (consultata nell'edizione Sneddon 1978 – dalla quale sono tratte tutte le citazioni – e controllata sul ms BNF, fr. 899, il più antico della tradizione), per cui Berger propone di identificare la sua fonte primaria proprio con la traduzione francese. La stessa traduzione *BibCat* pare essere attestata anche in Sevilla, Biblioteca Colombina, 7.7.6 e, sostiene Berger, anche nella versione conservata dal manoscritto occitanico BNF, fr. 6261 (prov., sec. XV).²¹ Per sciogliere il nodo assai intricato delle relazioni tra tutte queste testimonianze bisognerà estendere la collazione al testo integrale, definire le modalità di traduzione associabili all'opera di un volgarizzatore e quindi stabilire il numero effettivo di traduzioni attestate, individuando a partire da esse i rimaneggiamenti seriori, la loro cronologia e la stratificazione di tradizioni testuali diverse nelle copie disponibili. Malgrado le molte incertezze su cosa sia *BibCat* (una sola traduzione fatta sulla *Vulgata*, una rielaborazione di materiali tradotti preesistenti?) e in quante forme abbia circolato, il riscontro con la tradizione giovannea apporta almeno due informazioni non marginali alla questione. Prima di tutto, retrodata al primo trentennio del sec. XIV (secondo la datazione di **B7** e **P7**) un materiale che potrebbe corrispondere a o essere stato impiegato per il progetto traduttivo pervenuto a **P486** e **P4**. In secondo luogo, la maggiore corrispondenza tra **B7** e **P4** dimostra l'autorevolezza e antichità della lezione del testimone *recentior* di *BibCat* rispetto a quella del manoscritto di Marmoutier, smentendo, per questo segmento testuale, quanto osservato da Berger (1890) in altre parti della traduzione.

20 Tra i contributi più recenti, si possono segnalare Puig i Tàrrach 2001; Casanellas 2014; Avenzo 2012; sono ancora utili le riflessioni svolte nel regesto bibliografico di Morreale (1958).

21 Per i rapporti con la cosiddetta 'Bibbia di Siviglia' della Biblioteca Colombina cf. Berger 1890, 537; sul ms BNF fr. 6261 cf. le pp. 538-45. La formula 'Bibbia di Siviglia' indica una compilazione assai articolata che unisce una *mise en vers* delle Sacre Scritture, la traduzione in prosa dei Vangeli di Matteo e Giovanni e i Salmi tradotti da Ramon Sabruquera.

3 La testimonianza di P⁷

Il testo restituito da P⁷ presenta una cospicua serie di lezioni singolari che possono essere ritenute innovative; la loro introduzione è indifferentemente addebitabile al copista del testimone parigino o a quello di un suo antecedente. Dal cap. XIII, non è escluso che alcune di esse appartengano già a R¹, venendo meno la possibilità di riscontro sul collaterale A. Tutte le innovazioni individuate sono giustificabili a partire da una fonte già volgarizzata e non latina, il che esclude un intento revisorio per ritorno alla fonte inteso alla maggiore fedeltà della traduzione alla *Vulgata*. La lista completa dei luoghi innovati mette insieme errori e lezioni indifferenti. I primi sono corretti in sede di edizione critica, quando si tratta di errori di copia per i quali è possibile risalire alla lezione di partenza; le seconde sono invece solo commentate nelle note filologiche. Un caso (XIV.3) è citato nello studio linguistico (vedi §4) in quanto errore dovuto a interferenza tra la *langue source* del modello, catalano, e *langue cible* del testimone, occitano.

XII.3. *onchava* [Vulg. *unxit*, A *ontec*, B⁷ P⁴ *unta*, P⁴⁸⁶ *posa*, P *ois*, Ly *oyss*]; *torcava* [Vulg. *extersit*, A *essuguet*, B⁷ P⁴⁸⁶ *om.*, P⁴ *torca*, P *eysujet*, Ly *tersz*];

XII.9. *qui aqui eran* [Vulg. *quia illic est*, A *que aqui fossa*, B⁷ *que la era Jhesus*, P⁴ *que Jhesus era en aquell loch*, P⁴⁸⁶ *que Jhesus era vintut en aquel loch*, P *que Jhesus era aqui*, Ly *quar la es*]; *mas que vezian lo Lazer* [Vulg. *sed ut Lazarum viderent*, A *mais que vissan lo Laser*, B⁷ *mas per ço que veessen Latzer*, P⁴ *mas per veura Latzer*, P⁴⁸⁶ *mas per vaer Lazer*, P *mas que vissan lo Lazer*, Ly *mas que Lazer visso*];

XII.18. *quant auziren el aver faitz* [Vulg. *quia audierunt eum fecisse*, A *car li avian auzit far*, B⁷ *cor avien oyt que avia fet*, P⁴ *car havien hoit (lo miracle) que havia fet*, P⁴⁸⁶ *cor els oyren que el avia fet*, P *ass.*, Ly *quar auziro lui aver fait*];

XIII.36. *sequiretz* [Vulg. *sequeris*, A B⁷ P⁴ *seguiras*, P⁴⁸⁶ *saguiras*, L Ly P *segras*];

XIV.3. *vos auretz apareylhat* [Vulg. *praeparavero vobis*, A *vos aure aparellhat*, B⁷ *ill.*, P⁴ *om.*, P⁴⁸⁶ *l'aure aparalat*, L *vos aparellarai*, Ly *aparel<h>arei a vos*, P *iray aparellhar a vos*]; *seretz* [Vulg. *sitis*, A Ly *siatz*, B⁷ P⁴ P⁴⁸⁶ *siats*, L *siat*, P *sias*];

XV.5. *qui esta en mi et hyeu en el* [Vulg. *qui manet in me et ego in eo hic*, A *qui esta en me*, et *yeu en el*, P⁴ *que stau en mi e yo en ell*, P⁴⁸⁶ *qui estats ab mi e io en el*, L *Ceu chi perma e me e eu en lui*, Ly *qui esta e mi*, et *eu en lui*, P *Et ieu istauc en el qui ista en mi*];

XV.7. *tot quant vos volretz et demandaretz sera fagh* [Vulg. *quodcumque volueritis petetis et fiet vobis*, A *qualque cauza volretz*, *demandaretz e sera fait** a vos, P⁴ P⁴⁸⁶ *tot quant demanarets acabarets*, L *calque chausa volret querrez*, e *sera*

vos feita, **Ly** qualque causa volretz, queretz, e sera fait a vos, **P** so que volres queres, e sera vos fach];

XV.8. *vos fassatz moltz discipols* [Vulg. *efficiamini mei discipuli*, **A** siatz faitz mos discipols, **P4** siats mos dexebls, **P486** siats mos dicipols, **L** sias fait mei disciple, **Ly** siatz fait mei decipol, **P** sias fach miei discipol];

XV.18. *an en ayr* [Vulg. odio habuit, **A** ha ahut en odi, **P4** ha hayrat, **P486** iraren, **L** ac en ira, **Ly** ac mi en azirament, **P** aïret mi];

XV.22. *los fos vengut* [Vulg. *venissem*, **A P4 P** fos vengut, **P486** fos vingut, **L** vengues, **Ly** fos vengut];

XVI.22. *alegrara se* [Vulg. *gaudebit cor vestrum*, **P7** alegrar sa vostre cor, **A** alegrara se lo vostre cor, **P4 P486** serets alegres, **L** e-l vostre cors s'esjauvira, **Ly** e-l vostre cor esgauzira se, **P** e-l vostre cor s'alegrara];

XVII.2. *dona* [Vulg. *det*, **A Ly** done, **P4, P486** ass., **L** des, **P** sia donat];

XVII.4. *soy clarificat* [Vulg. *te clarificavi*, **A** te hay clarificat, **P4** t'e manifestat, **P486** io t'e manifestat, **L** te clarifigei, **Ly** te esclarzi, **P** clarifique tu];

XVII.12. *ab vos* [Vulg. *cum eis*, **A** ab els; **P4 P486** ass., **L** <ab> eu<z>, **Ly** ab lor, **P** amb els];

XVII.15 *que-ls partisco* [Vulg. *ut tollas*, **A** que-ls hostes, **P4** que ells leus, **P486** que tu-ls leus, **L** que los tollas, **Ly** que los tolas].

Nella serie di lezioni singolari del testimone parigino, spiccano i casi dove a fronte di una sola parola della fonte latina si danno due soluzioni sinonimiche. Nel complesso, questi ampliamenti puntuali ed episodici sembrano aderire a una scelta stilistica più che a una volontà di maggiore chiarezza. Lo stesso vale per l'unica aggiunta testimoniata solo da **P7** e non inquadrabile come doppia lezione (alla fine dell'elenco, vedi XV.24).

XII.20. *homes pagans gentils* [Vulg. *gentiles*, **A** homes gentils, **B7** gentills, **P4** gentils, **P486** pagans, **P** de la gens, **Ly** paga];

XIII.33. *Filioli, filiolhs* [Vulg. *filioli*, **A** Filhet, **B7** fillols, **P4** fils, **P486** fills meus, **L** Filleth, **Ly** Filheti, **P** om.];

XV.15. *vos ay fachas saber et coneixer* [Vulg. *nota feci vobis*, **A** conoysser hay feitas a vos, **P4 P486** jo-us he manifestat, **L** vos fezii conogudas, **Ly** fi conogudas a vos, **P** ieu fis conogudas a vos];

XVI.25. *en proverbis et en semblansas* [Vulg. *in proverbiiis*, **A** en proverbis, **P4 P486** per semblances, **L** e semblanzas, **Ly** en semblansas, **P** en proverbij];

XVI.25. *en proverbis ni en semblansas* [Vulg. *in proverbiiis*, **A** en proverbis, **P4 P486** per semblances, **L** en proverbis, **Ly** en semblansas, **P** en proverbis];

XVI.25. *en pales et a descubert* [Vulg. *palam*, **A Ly** a pales, **P4 P486** manifestament, **L** aubertamen, **P** en apert];

XVI.27. *hyeu soy vengut et eixit de Dieu* [Vulg. *ego a Deo exivi*, **A** de Dieu son exit, **P4 P486** ass., **L** eu eissii de Deu, **Ly** eu issi de Deu, **P** que ieu issi de lui];

XVI.29. *en pales et en descubert* [Vulg. *palam*, **A** manifestament, **P4 P486** plamenys, **L** aubertamen, **Ly** azubertament, **P** en apert];

XVI.29. *proverbis ni semblansas* [Vulg. *proverbium*, **A L P** proverbi, **P4 P486** semblances, **Ly** semblansa];

XVI.32. *s'escap et se'n torn* [Vulg. *dispergamini*, **A** siatz departitz, **P4** scamparets e fugirets, **P486** escamparets e fugirets, **L** siatz devis, **Ly** siatz esparsi, **P** seres expandit];

XV.24. *anc ses semblantz* [Vulg. **A P4 P486 L Ly P** ass.].

In un luogo, **P7** presenta una lezione che riproduce ‘a calco’ la parola del testo latino, diversamente da quanto osservabile in tutti gli altri volgarezzamenti occitanici e in *BibCat*:

XVI.21. *prezura* [Vulg. *pressurae*, **A L Ly** dolor, **P4 P486 P** dolors].

Il dato, del tutto isolato, non può essere sfruttato come prova di un ritorno al testo latino, anche solo episodico e/o mnemonico.

Sono invece decisamente interessanti i tre esempi di varianti lessicali che attestano parole rare o connotate dal punto di vista diatopico. Trovandosi al cap. XII, il primo esempio è l'unico per il quale possiamo ritenere la variante come certamente innovativa e appartenente a **P7**, o alla linea di trasmissione che lo collega a **R1**:

XII.21. *se transferen* [Vulg. *accesserunt*, **A** se acosteron, **B7** acostaren-se, **P4** se acostaren, **P486** om., **P** vengron, **Ly** apropiro].

La variante traduttiva *acostar*, testimoniata da **A B7**, e identica a quella di **P4**, appare tutt'altro che scontata per la resa traduttiva del lat. *accesserunt* e potrebbe rappresentare un elemento di convergenza lessicale tra la traduzione del lacerto e *BibCat* (**P4**). La prova è tuttavia solo indiziaria, perché il verbo *accedere* manca di

altre attestazioni nella pericope giovannea e non può quindi essere valutata la ricorsività della scelta traduttiva. Quanto alla lezione *se transferen* di **P**⁷, il significato di ‘avvicinarsi a’ – proprio del verbo latino e anche di *acostar* (cf. FEW 2,1247b s.v. CÔSTA, DOM s.v. *acostar* 2.a. e DECat 2,1000a s.v. *costa*) – non è registrato nel FEW (13/2,202a s.v. TRANSFERRE);²² in quascione è attestato nel senso di ‘reverser’ (sec. XVI; ArchGir e ArchMill),²³ Per il catalano, manca la voce in DECat mentre il DCVB s.v. *transferir* indica il significato «(refl.) Passar o anar d’un lloc a un altre» come documentato dal sec. XV. Il DuCange non lemmatizza nessun verbo latino utile a chiarire il caso. Le possibilità interpretative sono due, la prima linguistica, la seconda filologica: **P**⁷ attesta un significato raro e poco documentato di *transferir* (rifl. ‘avvicinarsi’) o la variante nasce dal fraintendimento di una lezione antecedente, che resta però nebulosa.

Le altre due varianti di **P**⁷ meritevoli di attenzione sotto il profilo lessicale sono *cep* (XV.4 Vulg. *vite*) e *panpol* (XV.2 Vulg. *palmitem*; XV.4 Vulg. *palmes*; XV.5 Vulg. *palmites*). La prima è propriamente un ‘diatopismo’ e, come tale, è stata commentata nel primo contributo.²⁴ A differenza delle altre varianti, *cep* potrebbe rappresentare una lezione antica se non anche primitiva, come suggerisce il suo riscontro in *BibCat* esattamente in questo luogo – e una seconda volta a XV.5. Il lemma *panpol* è rarissimo in antico occitanico e in catalano e non attestato nelle due varietà prima del sec. XV.²⁵ Rn 4,405a cita come unico documento del lemma l’*Elucidari de las proprietatz* (traduzione in lingua d’oc del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico), conservato in testimonianza unica dal ms Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1029. Il testo è anteriore al 1355 e il manoscritto presenta la firma del conte di Foix e principe di Béarn Gaston III Fébus (1331-1392, conte di Foix dal 1343), personaggio in cui è possibile riconoscere il committente della copia e, forse, il destinatario della traduzione.²⁶ Dunque, nel sec. XIV il lemma può contare su due sole testimonianze – la più antica è **P**⁷, seguita a

22 L’uso riflessivo è attestato solo nel mfr., sec. XVI, con significato non pertinente.

23 Impieghiamo le sigle lessicografiche del DEAG.

24 Cf. Fusaroli 2022, 377-8 per il commento lessicologico e i rinvii agli strumenti.

25 Per l’occitanico cf. Lv 6,37b, che adduce un solo esempio tratto da **P**⁷ e FEW 7,532b s.v. PAMPINUS, che si rifà ai dizionari precedenti («apr. *pampol* m. “feillage de vigne” [selten, Rn *cep*; Lv], *panpol* [hap.], *pampa* [hap. 15.jh.]»). L’unica attestazione rintracciabile del lemma nel XV sec. è nel *Floretus*, glossario latino-provenzale trasmesso dai mss BNF, lat. 7657 e 7685, cf. Blanc 1891, 76. Per il catalano, cf. DECat 6,218a s.v. *pampol* (1° doc. m.j. S. XV), DCVB s.v. *pampol* (1. Curial, Alegre Transf.).

26 Le ipotesi in campo circa la contestualizzazione del progetto di traduzione sono illustrate da Lola Badia, cui si rimanda anche per il quadro bibliografico completo, cf. Badia 2001, in part. 315; le osservazioni della studiosa sono riprese e sviluppate nell’introduzione all’edizione critica dell’opera, cf. Hershon, Ricketts 2018, in part. 18-23.

stretto giro dall'*Elucidari* – entrambe riferibili al compartimento occidentale del dominio linguistico oc e in un spazio geografico e culturale rivolto alla Catalogna. La documentazione antica è scarsa e impedisce di parlare di un 'diatopismo' per quanto riguarda l'epoca medievale (del lemma non vi è traccia né in DocLing né nei documenti del guascone). Nei dialetti moderni, la sua distribuzione è discontinua ma ampia, estendendosi dall'area occidentale (ALF 1654 H.-Pyrén. p 695, 696, Gers p 678, 669; Ariège 790; H-Gar. p 760) al lang. or. (Gard 863, 862) e toccando un buon numero di dipartimenti situati sulla riva destra del Rodano (Drôme p 855; Vaucluse p 864, 874; B.-du-Rhone p 872, 883, 882; Var p 884, 886, 893, 894, 895).

4 Studio linguistico

La *scripta* del ms fr. 2427 è stata oggetto di esame e descrizione nell'edizione critica del *LVVert*, opera che occupa lo spazio maggiore del manoscritto (cf. Fusaroli 2025a, 523-9). La trascrizione della pericope giovannea mostra fenomeni assimilabili a quelli riscontrati nella prima e più estesa parte del volume, rinsaldando le ipotesi di localizzazione nel Languedoc centro-or. e di impiego di una fonte o di più fonti (l'una per il *LVVert*, l'altra per il Vangelo) originate in Catalogna. Nella copia del *LVVert* si evidenziano alcuni tratti ascrivibili alla *scripta* tolosana, molto rari e tali da configurare un passaggio a Tolosa antecedente all'arrivo dell'opera nel testimone parigino. Alcuni di essi si ritrovano anche nell'estratto evangelico (3 p. perf. ind. in -ec, 1 p. pron. pers. *hyou*, vedi infra) ma l'estensione testuale molto ridotta non offre, di per sé (senza cioè le informazioni procurate dal *LVVert*), elementi sufficienti a sostegno di una mediazione tolosana a monte del testimone.

La presenza discontinua di tratti grafico-formali, morfologici e di elementi lessicali a marcaggio catalano o fortemente linguadociano-occidentali è valutabile in due direzioni. In ottica sincronica, la commistione di elementi occitanici e catalani è risultato della sovraregionalità caratteristica delle *scriptae* medievali 'di frontiera', predisposte a sovrapporre usi grafico-formali non uniformati a una sola varietà scrittologica. Il ms fr. 2427 non proviene da una regione di confine geografico ma il suo centro di scrittura è certamente inserito in un orizzonte di 'frontiera culturale'. Chi lavora al manoscritto dispone di fonti in lingua catalana e si dimostra, nel complesso, disinteressato a intervenire sulla forma linguistica delle copie, ammettendo un certo grado di eterogeneità formale. Dal canto loro, gli elementi puntuali, isolati, rari o fortemente discontinui, orientano a una soluzione interpretativa 'diacronica', secondo cui la loro presenza è il portato linguistico residuale di uno stadio della tradizione del testo più antico. Il passaggio da un 'prima', catalano, a un 'dopo' occitanico

necessiterebbe della riprova dell'errore linguistico che manca all'estratto giovanneo, fatto salvo per due casi minuscoli, nessuno dei quali eclatante, che commenteremo sotto. L'inquadramento 'stratigrafico' di questi elementi è comunque suffragabile tenuto conto del dosaggio e della distribuzione dei tratti linguistici marcati e della loro messa in sequenza con quanto tracciato nel *LVVert*.

4.1 Ipotesi di localizzazione

Le isoglosse assunte a riferimento per la localizzazione sono tradizionalmente tre: la palatalizzazione di *ca-* a inizio parola, l'evoluzione con palatalizzazione o meno del nesso *-ct-* e il mantenimento o il dileguo di *-n*. Attenendoci ad esse, la *scripta* di Gv XII-XVII si inserisce nella zona *causa / fach* con dileguo della nasale finale. La mancata palatalizzazione di *ca-* iniziale non conosce nessuna eccezione o ambiguità (cf. *cauza* XII.16 *passim*, con <ch(a)> /<k(a)> solo nel cultismo *Paschas* XII.1). La caduta di *-n* finale si realizza ricorrentemente e in ogni contesto (nei monosillabi: *gra* < GRANUM XII.24, *so* 1 p. pres. ind. *esser* XII.26, *pa* XIII.18; nei bisillabi ossitoni: *cove* 3 p. pres. ind. XII.34, *poli* XII.15, *bassi* XIII.5, *Symo* antr. XIII.6, *bossi* XIII.27 ma *bossin* XIII.30, *negu* XIII.28, *alcu*; sporadicamente nella desinenza di 6 p. plur.: *podio* XII.39, *auzavo* XII.42, *entendero* XII.28, *gardo* XV.20, *conoixo* XVI.3, *partisco* XVII.15; nelle terminazioni < -TIONEM: *dilectio* XV.9, *dileccio* XV.10, *excusacio* XV.22, *perdicio* XVII.12). La risoluzione di *-ct-* manifesta invece un tasso di oscillazione decisamente maggiore, alternandosi forme con sviluppo di palatalizzazione (del tipo *fach* 25x, es. *facha* XIII.2, *fachas* XII.16, *profiecha* XII.19) e forme non palatalizzate (del tipo *fait* 17x, es. *faitz* XII.18, *ditas* XIII.21, *coitosament* XIII.27, *fait* XIV.29, *fruit* XV.4);²⁷ una sensibile prevalenza delle forme palatalizzate è misurabile anche nel *LVVert*. Visto che il modello (o i modelli) da cui il manoscritto attinge proviene da Ovest, ha senso ritenere le forme del tipo *fait* – che orientano al Languedoc occidentale e alla Catalogna – residui accettati dal copista di **P**⁷, il quale d'altra parte sarà responsabile dell'inserimento delle forme palatalizzate normali nel suo modello scrittologico, che è sempre linguadociano ma rivolto a Est.

4.2 Tratti catalani

Nel campo delle grafie, sono tre i tratti a marcaggio catalano; la loro frequenza nel breve lacerto giovanneo è sensibilmente maggiore rispetto al *LVVert*, forse per l'allentamento della moderata azione

²⁷ L'elenco completo delle forme è procurato in Fusaroli 2022, 379.

livellatrice messa in atto dallo scriba principale o per la patina catalana più accentuata della fonte del Vangelo.

1) La laterale palatale è espressa mediante il digramma <lh>, in posizione mediana (in totale 9x) e finale (es. *filhs* XII.36, *toalhos* XII.4) e dal trigramma a marcatura catalana <ylh> (8x: *amagataylhs* XII.6, *apareylhar* XIV.2, *apareylhat* XIV.3, *cabeylhs* XII.4, *hueylhs* XII.39, XVII.1, *muyllhat* XIII.26, *muyllhet* XIII.26). Entrambi i grafemi trovano rappresentazione anche nel LVVert, con una decisa prevalenza di <lh> su <ylh>, che copre circa il 14% del tracciato.

2) La nasale palatale è notata <ynh> (29x, non si danno occorrenze della consonante in posizione finale: es. *compaynha*, *seyynhal* XII.18, *Seynher* XII.21, *enseynhara* XIV.25, *luynhara* XV.2, *playnharetz* XVI.20 ecc.); sporadicamente, è attestato l'uso di <yn> con valore certamente palatale (cf. *seyyniss'en* XIII.4, incerto in *meynspreza* 1 XII.48). Il digramma <nh> è presente ma minoritario (2x: cf. *pertanhia* XII.6, *guynhet* XIII.24), con uno scarto da quanto riscontrato nel LVVert, dove è più frequente l'impiego di <nh> rispetto alle sequenze <ynh>, <inh>, le quali rappresentano circa il 45% delle occorrenze totali.

3) Il grafema <x>, spesso nella sequenza <ix>, ricorre per indicare la sibilante palatale derivata da EX-, -x-, PS', -sc- (cf. *dix* 3 p. pres. ind., *laixas* 2 p. imper. XII.7, *lex* 1 p. pres. ind. XVI.28, *leixetz* XVI.32, *dixipols* XVI.29, *dixes* 2 p. pres. ind. XIII.13, XVI.29, *dixero* XII.19, *dixeren* XII.22, XVI.17, XVI.18, XVI.29 *dixera* XIV.2; <ix>: *eixausat?*, *eixit* XIII.3, *eixuget* XIII.3, *eixemple* XIII.15, *eixi* XIII.30, *conoixeran* XIII.35, *conoixeretz* XIV.7, *conoixet* XIV.17, *conoixeretz* XIV.20, *conoixer* XV.15, XVII.25 2x, *coneixen* XV.21, *conoixem* XVI.30). In alternativa, è attestato l'uso di <iss>, pressoché sistematico per *aisso* 11x (con *ayso* XII.27) vs *aixo* 2x (mentre *aixi* 23x vs *ayssi* XV.15 avv. luogo, *d'ayssi enant*), <c> e <ss> si alternano in *dicipols* XIII.5, *dissipples* XII.16, *decipols* XIII.23 ma è maggioritaria la grafia etimologica *discipol(s)* 7x, con <sc> presente sistematicamente anche nei derivati di *resuscitar* (*resuscitat* XII.1, XII.9, *resuscitet* XII.17).

A complemento della serie, si può citare la presenza del tutto isolata di *querrets* (XIII.33) con <ts> finale per l'affricata dentale sorda finale, secondo un uso grafico specifico delle *scriptae* catalane a fronte dell'aocc. <tz> che è sistematico nel manoscritto (cf. ad es. nella stessa pericope *demandaretz*, *podetz* e subito dopo XIII.34: *ametz* 2x); nel LVVert se ne contano solo tre casi (cf. *forts* f. 55ra e f. 71ra, *aquests* f. 65rb).²⁸

Nel settore morfologico, desta interesse la presenza del pron. dim. *alo* (XIV.21. *alo* [Vulg.: *ille*] *es aquel qui mi ama*; XV.16. *tot alo-us*

²⁸ Il fenomeno è documentato regionalmente anche in aocc., in area occidentale (cf. Zinelli 2024, 248 e n. 75) e orientale (ricorrono nel canz. provenzale f, cf. Zufferey 1987, 213).

[Vulg.: *quodcumque*] *don lo Payre*), estraneo al repertorio linguistico dell'antico occitanico e tipico invece del catalano (cf. DECat III, 267a s.v. *ell* e Moll 2006, 180). Quanto alla morfologia verbale, è significativa la presenza di uscite in *-e* della 1 p. fut. ind.,²⁹ mescolate a dosaggio esattamente paritario con le forme aocc. in *-ay*.³⁰ È assai verosimile che nella traduzione giovannea essi si debbano alla fonte e siano pertanto qualificabili come residui, considerato anche che nel *LVVert* casi di uscita in *-e* sono del tutto assenti. Lo stesso può dirsi per la 3 p. perfetto indicativo con uscita in *-a* (cf. *parla* XII.41, *dona* XII.49, *ama* XIII.1, *dona* XIII.26), fenomeno questo riscontrato sporadicamente anche nel *LVVert*. La possibilità che la 1 p. del futuro in *-e* appartenga al modello di **P**⁷ è sostenuta dal rinvenimento di un errore linguistico prodottosi di necessità a partire da una voce verbale con uscita in *-e*:

XIV.3 Vulg.: et si abiero et praeparavero vobis locum iterum venio

P⁷: e, puys que hyeu seray la anat e vos auretz apareylhat lo loc, una altra ves venre

B⁷: E si [...] altra veu vendré.

La genesi di *auretz apareylhat* (con passaggio alla 5 p. fut. ant., a fronte di Vulg.: *praeparavero*, 1 p. fut. ant.) può facilmente imputarsi a una forma *aure* dell'ausiliare nel modello, rispetto alla quale il copista, di solito a suo agio con la desinenza *-e*, sarà stato indotto in confusione dal pron. *vos* (: *vobis*), inteso come soggetto e non come dativo di vantaggio.

4.3 Tratti catalani e linguadociano-occidentali

Pur appartenendo alle abitudini scrittorie della Catalogna medievale, altri fenomeni sono meno probanti per la caratterizzazione geolinguistica del testo perché possibili anche in varietà occitaniche. È il caso delle tre occorrenze del sost. *loc* (XIV.2, XIV.3, XIV.4) con risoluzione monotongata di *ō* in contesto velare (vs *luec* XII.39); nel *LVVert* convivono entrambe le soluzioni con pronunciata preferenza

29 Sull'opportunità di attribuire il tratto alla *scripta* tolosana, suggerita dalla sua presenza nella *Chanson de la croisade* e sostenuta dalla documentazione in Grafstöm 1968, 103-4, cf. Zinelli 2024, 257 (n. 125).

30 Cf. *-e* 14x (*dire* XII.25, *trayre* XII.32, *dare* XIII.26, *abandonare* XIII.37, *venre* XIV.3, *recebre* XIV.3, *fare* XIV.13, XIV.14, *pregare* XIV.16, *desemparare* XIV.18, *venre* XIV.18, *tornare* XIV.28, *anunciare* XVI.26) vs *-ay* 14x (*clarificaray* XII.28, *seray* XII.32, XIV.3, *trametrar* XIII.20, XV.26, XVI.7, *amaray* XIV.21, *manifestaray* XIV.21, *romandray* XV.4, *apeleray* XV.15, *veiray* XVI.22, *parlaray* XVI.25, *pregaray* XVI.26, *faray* XVI.26).

per le forme dittongate. La riduzione del dittongo *ue* > *u*, piuttosto ricorrente nel *LVVert*, è scarsamente rappresentata (cf. *vulhas* 2 p. pres. cong. XII.15; *vulh* 1 p. pres. ind. XVII.24) così come anche la riduzione del trittongo *ieu* < \tilde{e} + [w] (cf. *teus* pron. pres. 2 p. sing. XVII.6). Nell'ambito del vocalismo atono, desta interesse lo scambio continuo *e* > *o* nelle voci verbali derivate da *romaner*, presenti anche nel *LVVert* come alternativa alle forme con mantenimento di *e* (cf. *roman* XII.24, *romanga* XIV.16, *romandra* XIV.17, *romanetz* XV.4, *romandray* XV.4, *romanet* XV.9, *romandretz* XV.10, *romanga* XV.16), fenomeno documentato nell'intero dominio occitanico medievale e nella prosa catalana antica, dai *Costums di Tortosa* alla *Legenda aurea* fino al *corpus* lulliano dov'è forma pressoché esclusiva.³¹

Potrebbero altresì appartenere alla lingua della fonte le forme con dileguo della dentale intervocalica, piuttosto ricorrenti e sistematiche ma comunque minoritarie (cf. *traïr* XII.4, *trahir* XIII.11, *trayra* XIII.21, *ahira* XII.25, *juizi* XII.31 *passim*; *creatz* < *CREĎĀTIS* 13 XIII 19, XIV.11, XIV.29, *creetz* XIV.1, XIV.11, XVI.31, *avetz* *creegut* XVI.27, *crea* < *CREĎAT* XVII.21). Lo stesso dicasi per *manament* (XII.49) con dileguo della dentale successiva alla nasale, attestato in gascone (cf. Glessgen 2022, 43) e nel narbonese (forse per assimilazione *nd* > *nn* cf. Grafström 1958, 125). È frequente il mantenimento della laterale davanti alla dentale (cf. *molta* XII.12, *moltz* XII.42, *moltas* XIV.30, *molt* XV.5 a fronte di *mot* XII.24), fenomeno presente nel Languedoc (cf. Wüest 1995, 426 §3.2.5 e Grafström 1958, §18) ma anch'esso del tutto compatibile con una fonte in lingua catalana e, quantomeno in potenza, elemento residuale. Meritano segnalazione le due attestazioni isolate di *meteigh* XVII.5, con <gh> finale indicante forse la sibilante (a fronte di *meteix* 27x, con normale evoluzione di -ps- nella sibilante palatale): la stessa forma è attestata una volta in LColiv (Narbonne, 1381-1392).³²

Per la morfologia verbale, vanno considerate le forme verbali di 6 p. con desinenza -en, fenomeno esteso anche all'area più occidentale del Languedoc e alla Guascogna,³³ e la presenza sporadica di 3 p. del perfetto indicativo dei verbi di prima classe in -ec (cf. *atrobeç* XII.14,

31 Cf. DECat 7,413 s.v. *romandre* e FEW 10,234b s.v. *RĒMANĒRE* (*romanir*, *romaner* e *romandre*, senza marcatura geolinguistica).

32 Cf. Blanc 1891, 326. Con la <h(s)> è sistematico in tutti i testi del ms London, BL, 17920.

33 Per la distribuzione geolinguistica della desinenza: Cf. Meyer 1880, 213. Ecco una panoramica esemplificativa delle occorrenze: perf. ind.: *feren* XII.1, *vengren* XII.9; XII.13, *apenserren* XII.10, *preseren* XII.13, *se recorderen* XII.16, *auziren* XII.18, *eren* XII.20, XIII.1, *se transferen* XII.21, *dixeren* XII.22, XVI.18; *vegen* XII.40; *aucizeren* XII.10, *orassen* XII.20; 6 p.imperf. ind. *cuyaven* XIII.29, *volien* XVI.19. Lo stesso fenomeno riguarda anche il *LVVert* (es. 6 p. pres. ind. -ar: *guarden*, *iutgen*, *ensenhen*, *acompaynhen*, *luynhen*; -er: *poden*, *creichen*, *planhen*; -ir: *ligen*, *fugen*, *segen*, *reculhen*; -re: *venden*, *perden*, *morden*, *arden*, *despenden*).

apelec XII.17, *entrec* XIII.27), tratto in questo caso assai specifico della *scripta* tolosana ma con estensioni fino al Quercy. Orienta alla stessa area del tolosano l'uso della 1 p. del pronome personale nelle forme *yo* / *io* XIII.33, XIV.2 e soprattutto *hyou* XIV.6, rinvenute anche nel *LVVert*.

5 Gv XII-XVII: il testo di BNF, fr. 2427

L'edizione si basa sulla testimonianza del ms BNF, fr. 2427, emendata degli errori meccanici attribuibili con certezza al suo copista o a quello del suo diretto antecedente (dittografie, errori di lettura). Le varianti deteriori non dovute a errore meccanico e per le quali non è stato possibile ricostruire la lezione di partenza sono marcate nel testo dall'asterisco e commentate nelle note filologiche. Le omissioni, tutte spiegabili per *saut du même au même*, sono segnalate con il segno <...>. La trascrizione rispetta la grafia del testimone, distinguendo *u* / *v* con valore vocalico e consonantico e ricorrendo a *j* per l'affricata palatale derivata da -DJ-, DJ-, -D'C-, -D'G-. Lo scioglimento delle abbreviazioni, segnalato in corsivo, segue gli usi maggioritari del copista. La divisione in capitoli e in paragrafi si attiene a quella della *Vulgata* nell'edizione Weber, Gryson 1994. Le note a fondo pagina segnalano: la lezione del manoscritto corretta in sede di edizione; la porzione testuale della *Vulgata* corrispondente a un'omissione; i *pieds-de-mouche* che non corrispondono alla paragrafatura e alla punteggiatura adottate per l'edizione; osservazioni di interesse paleografico e codicologico (es. difficoltà di lettura, presenza di rubriche, note per il rubricatore).

[XII.]

1. (*111ra*) Jhesus, davant.vi. jorns de Paschas, venc en Bethania on era estat lo Lazer mort, lo qual Jhesus avia resuscitat. **2.** *Et feren la*³⁴ *cena aqui* e³⁵ Marta ministrava *et* lo Lazer certanament era l'un d'aquels qui cenavan ab el. **3.** § E adoncs Maria pres una liura d'enguent nardi pistici precios *et* onchava los pes de Jhesu *Crist et* torcava li sos pes ab sos cabeylhs, *et* la caza fon plena de la odor de l'enguent. **4.** § Adoncs dix.i. de sos discipols, Judas Escarioth – aquel era qui-l devia traïr: **5.** § «*Per que aquest enguent no es vendut per tresens deniers et fos donat als paubres?*». **6.** *Et* dix aisso no car a el pertanhia dels paubres mas cor era layre *et* avia borsas *et* amagataylhs *et* portava so que hom lur trametia. **7.**

34 L'occhiello della *a* non è più visibile o non è stato tracciato; in alternativa, ma è assai poco verosimile, la sequenza di lettere potrebbe leggersi *li* (art. femm. sing. caso sogg. o pron. rel. con funzione dativale).

35 ms *pied-de-mouche* (§e).

§ Adoncs li dix Jhesu: «Laixas estar, per so que-l jorn de ma³⁶ sabutura (111rb) lo serve. **8.** Car los paubres totztemps auretz ab vos, mas mi no auretz pas totztemps». **9.** § Adoncs conec molta turba dels Juzieus qui aqui eran, et vengren no per Jhesu tant solament, mas que vezian lo Lazer lo qual avia resuscitat de mort. **10.** § E apenseran se los princeps dels capelans que aquimeteix aucizeren lo Lazer, **11.** car per el moltz dels Juzieus anavan et crezian en Jhesu. **12.** § E l'endema molta compaynha qui era venguda al jorn de la festa, com aguessen auzit que Jhesu venia en Jerosolima, **13.** preseren rams de palmes et vengren li encontra ab processio et cridavan: «Osanna! Salva·ns! Beneseg sia aquel qui ve al nom de Nostre Seynhor, rey d'Israhel». **14.** § E atrobec Jhesus un ase et asec se de sobre, aixi com es escrig: **15.** «No·t vulhas, filha de Syon, tembre. Vec te ton rey, qui se·n ve sobre lo poli de la saumiera». **16.** § Aquestas cauzas no conegren premierament sos (111va) dissipples;³⁷ mas enapres,³⁸ quant Jhesus fo glorificatz, adoncs³⁹ se recorderen que aquestas cauzas eran escrichas d'el et que aquestas cauzas avian fachas a lhuy. **17.** § Adoncs portava testimoni la compaynha qui era ab el quant apelec lo Lazer del moniment, cant lo resuscitet de mort. **18.** E per aisso li venc encontra la compaynha, quant auziren el aver faitz aquest seynhal. **19.** § Adoncs los phariseus dixero entre els meteix: «§ Vezetz que neguna cauza no profiecha? § Ve·us que tot lo mon va apres el!». **20.** § Ez eren aqui alguns homes pagas gentils d'aquels qui la eren pujatz per so que orassen al jorn de la festa. **21.** § Aquels se transferen ladoncs ves Felip, qui era de Betsayda de Galilea, et pregavan lo et dizian: «Seynher, nos volem Jhesus vezer». **22.** Venc Phelip enant et dix o a Sant Andrieu, e⁴⁰ Andrieu ensemps et Phe[lip] (111vb) dixeran ho a Jhesu. **23.** § E Jhesus respos lur et dix: «Ven la hora que sia clarificat lo filh de l'home.⁴¹ **24.** § Per cert, per cert vos dic: si lo gra del froment, puis que es cazut en la terra, ni sera esta mort, el se roman tot sol; mas, puys que el sera mortificat, el aporta mot de frug. **25.** § Qui ama sa anima perdra la e⁴² qui ahira sa anima en aquest mon a la vida perdurable la guarda. **26.** § Qual que sia qui aministra a mi, sequesqua·m et, aquimeteix on hyeu so, mon ministre sera. Qual que sia⁴³ que a me aura aministrat, mon Payre lo honorificara. **27.** § Ma arma es en aquesta hora torbada; et que dire? Pare, fe salva·m en aquesta hora? Mas per ayssso soy vengut en aquesta hora! **28.** § Paire, clarifica ton nom». Adonc venc.i.a. vos del cel: «E hyeu l'ay clarificat e encara lo clarificaray!». **29.** (112ra) § E adoncs la compaynha qui estava entorn o auzia et dizia que torn avia fag. E⁴⁴

36 ms *de dema*.

37 La sequenza <ss> è poco leggibile da ripr. a causa della piega del foglio.

38 ms *enaprec*.

39 ms *pied-de-mouche* (§adoncs).

40 ms *pied-de-mouche* (§E).

41 ms *de la Verge de l'home*. Spazio lasciato bianco con nota per rubricatore sul margine interno del f. (: *am ame*).

42 ms *pied-de-mouche* (§e).

43 ms *pied-de-mouche* (§Qual).

44 ms *pied-de-mouche* (§E).

los autres dizian: «Ans es angel qui li a parlat». **30.** § Respos Jhesus et dix: «No pas per mi mas per vos es venguda aquesta vos. **31.** § Ara, en aquesta hora, es lo juizi del mon; ara⁴⁵ lo princep d'aquest mon sera gitat deforas. **32.** § E hyeu seray eixausat de la terra et trayre totas cauzas a mi meteix». **33.** § Aquestas cauzas dizia, donans a entendre de qual mort devia morir. **34.** Respos li la compaynha: «Nos avem auzit de la ley que Crist esta eternalmentz; et tu com dizes que cove esser levat de terra lo Filh de l'home? E qual es aquest Filh d'ome?». **35.** § Adoncs lur dix Jhesus: «§ Fort pauc de lum es encara en vos. Anatz dementre que avetz lum, que tenebras no-us prengan; et qui va en tenebras no sab on se va. **36.** § Dementre que avetz (112rb) lum crezetz en lum, per so que siatz filhs de lum». Aquesta paraula lur dix Jhesus et partis d'aqui et amaguet se d'els. **37.** § E com el agues faitz tantz seynhals davant els, no crezian en el; **38.** cor acomplir se devia la paraula de Ysaïas lo propheta qui dix: «§ Seynher, en quals creiran a vostre auzidor? Et lo bras del seynhor a qui es revelat?». **39.** § Per aisso no podio creyre, cor en autre luec dix Ysaïas: **40.** «Encegatx son lurs huelhs et endurzic es lur cor, per so que no vegen ab lur hueylhs ni entendan ab lur cor, et hyeu qui los sane, et sian convertitz». **41.** § Aquestas paraulas dix Ysayas quan vezia la sua gloria et parla d'el. **42.** § Mas empero, dels princeps, moltz crezian en el, mas per los phariseus no ho auzavo confessar, per so que no-ls getesson de la synagoga; **43.** car mays amavon la gloria dels homes que la gloria (112va) de Dieu. **44.** § E Jhesus se pres a cridar et dix: «Qui cre en mi, no cre en mi, mas en aquel qui m'a trames. **45.** § E qui ve mi, ve aquel qui m'a trames. **46.** § Hyeu soy lum qui soy vengutz el mon, per so que tot hom qui cre en mi no remanga en tenebras. **47.** § E qual que sia que auzira mas paraulas et no las guardara, hyeu no-l jutge; hyeu no soy vengut per so que jutge lo mon, mas per so que salve lo mon. **48.** § Qui meynspreza et no recep mas paraulas, a qui-l jutge: la paraula que hye-us ay dicha, aquela lo jutgara el derrier jorn. **49.** Car hyeu de mi meteix no-us ay parlat, mas⁴⁶ lo Paire qui m'a trames, el meteix me dona manament que diga et que parle. **50.** E say que lo syeu mandament es vida eternal. § Aquelas cauzas que hyeu parle, aixi com lo paren dix, et hye-us parlex».

[XIII.]⁴⁷

1. § Davant lo jorn festival de Pascha, sabens (112vb) Jhesus que la hora es venguda que pas d'aquest mon al Paire, com el agues amatz los sieus qui eren el mon, en la fil los ama. **2.** § E facha la cena, com lo diable ja agues mes en cor a Judas Symonis Scarioth que-l trays, **3.** sabens que totas cauzas li a donat lo Paire en sas mans et que de Dieu es eixit et a Dieu se-n va, **4.** leva-s⁴⁸ de la cena et pauza sos vestimens e pres uns toalhós de lin et seyniss'en. **5.** E apres mes aygua en.i. bassi et comenssa a lavar los pes de sos dicipols et eixuget los ab los tovalhons

45 ms *pied-de-mouche* (§ara).

46 ms *pied-de-mouche* (§mas).

47 ms .xij. capitols. (non rubr.).

48 ms *pied-de-mouche* (§leva-s).

de que s'era cengh. **6.** E venc a Symo Peire e Peire dix a el: «Seynher, et tu a mi lavas los pes?». **7.** § Respos Jhesus et dix a el: «So que hyeu fas, tu no sabs aras, enpero sabras ho enapres». **8.** E Peire dix a el: «Seynher! Negun temps no lavarás a mi los pes». § Respos li Jhesus: «Si hyeu no-ls te lavi, doncs no auras tu part ab me». **9.** E Symon Peire dix (113ra) a el: «Seynher! No tant solament mos pes, mas mas mans et mon cap!». **10.** E Jhesus dix a el: «Qui es lavat, non ha mestier si no que sos pes lave, mas que es nedes tot. Et vos etz nedes, mas no pas totz». **11.** Cor el sabia qual era aquel qui-l devia trahir, per aquo dix 'no etz totz nedes'. **12.** § Puys, enapres que los ac a totz lavatz los pes, pres sos vestirs e, com el se fon tornat sezer, comenset lur a dir: «Sabetz que hyeu ay fagh a vos? **13.** Vos autres m'apelatz Mayestre et Seynher e dices ben, car hyeu ho soy. **14.** Doncs si hyeu, qui soy Mayestre et Seynher, ay lavatz vostres pes, et vos devetz l'un a l'autre lavar vostres pes; **15.** cor hye-us en ay donat eixemple que, en aquela maniera que hyeu ay fagh a vos, e vos enaixi serviatz l'un a l'autre. **16.** § Per cert, per cert vos dic: no es lo sirvent mayor de son seynhor ni l'apostol maior d'aquel qui-l tramet. (113rb) **17.** § Puys que aquestas causas sabetz, benauyratz seretz si las faitz et si las metetz en obra. **18.** § Non ho dic de totz vos autres, hyeu say quals ay elegitz, mas per so que's complida la Escriptura: '§ Qui manja mon pa, levava son talon'⁴⁹ contra⁵⁰ mi'. **19.** Et ara vos o dic, enans que sia fagh, per so que o creatz, can sera fagh, cor hyeu son el veramentz. **20.** § Per cert, per cert vos dic: qui receb qual que sia d'aquels que hyeu trametray, mi meteix receb; et cel qui mi receb, receb aquel qui m'a trames». **21.** § Puys que Jhesus ac ditas totas aquestas causas, torba-s en son espirit et manifesta ho et dix: «§ Per cert, per cert, vos dic:.i. de vos me trayra». **22.** § Adoncs esgardavon los discipols l'un l'autre et duptavan de qual ho dezia. **23.** § E era.i. de sos decipols acoudatz el sen de Jhesus, aquel que Jhesus amava. **24.** E guinhèt li a[doncs] (113va) Symon Peire et dix a el: «Qual es aquel de qui o dis?». **25.** § Apres, quant se fo repauzat aquel discipol sobre lo pietz de Jhesu, dix a el: «Seynher, en qual es?». **26.** § Respos li Jhesus: «Aquel es el a qui hyeu dare lo pan muyllhat, la sopa». Et pres del pan et muyllhet lo el calis et dona lo a Judas Symon Scarioth. **27.** § E, apres lo bossi, entrec de mantenent en el⁵¹ lo sathanas et dix a el Jhesus: «So que fas, fa coitosament». **28.** § E aisso negu de totz aquels qui sezian ab el a la taula no entendero, per que li o avia dit. **29.** § Alcuns n'i avia qui-s cuyaven, car Judas tenia las borsas, que Jhesus li agues dit: «Compra aquelas causas qui son obs a nos al jorn de la festa», o que donas alcuna cauza als paubres. **30.** § Adoncs, com el agues pres lo bossin, mantenent s'en eixi. Et era nuegh. **31.** § E quan aquel s'en fo eixit, et Jhesus dix: «Ara es clarificat lo Filh de l'home et Dieus es clarificat en el. **32.** § Si Dieus es clarificat en el et Dieus (113vb) clarifiquet el en si meteix et de mantenent clarificara el. **33.** § Filioli, filhols, encara son petit de temps ab vos. § Vos me querrets e-m demandaretz et, enaixi com dixi als Juzieus "la on hyeu vauc, vos no podetz venir", mas io-us o dic ara. **34.** § Novel mandament vos do: que vos ametz l'un l'autre; aixi com hie-us ay amatz, et que

49 ms *talen*.

50 ms *contra contra*.

51 ms *els* con s espunto.

vos aquimeteix ametz l'un l'autre. **35.** § E en això coneixeran totz que vos es mos discipols, si vos avetz amor l'un l'autre». **36.** § E dix a el Symon Peire: «Seynher! Et on vas?». Respos Jhesus: «La on hyeu vauc,⁵² no potz ara mi seguir; empero seguietz me enapres». **37.** § E dix a el Peire: «Per que no-t puesc ara seguir? Ma arma abandonar per tu». **38.** Respos Jhesus: «Ta anima pauzaras per mi?»⁵³ § Per cert, per cert te dic: no cantara lo gal, tro que per tres vegadas me denegaras».

[XIV.]⁵⁴

1. § E dix a sos discipols: « § No-s torbe vostre cor. Creetz en Dieu (114ra) et en mi creetz aquimeteix. **2.** En la casa de mon Payre son moltes casas;⁵⁵ et si no ho fossen, hyeu no-us o dixera, cor yo-us vauc apareylhar lo loc; **3.** e puys que hyeu seray la anat e vos aure⁵⁶ apareylhat lo loc, una altra ves venre et recebres ab mi meteix et, aqui on hyeu son, vos seretz. **4.** E lo loc on hyeu vauc vos sabetz et la via sabetz». **5.** § E Thomas dix a el: «Seynher, nos no sabem on vas et com podem saber la via?». **6.** E dix a el Jhesus: «Hyeu son via, veritat et vida. Negun⁵⁷ hom no ven al Payre, sino per mi. **7.** Si vos m'aguessetz conegutz, per cert vos agratz conogut mon Payre: et d'aixi enant lo conoixeretz et vos l'aves vist». **8.** § E dix a el Phelip: «Seynher, mostra·ns lo Payre et basta·ns». **9.** § E dix a el Jhesus: «Et per tant de temps soy ab vos et no m'avetz conegutz, Phelip?»⁵⁸ Qui ve me ve aquimeteix lo Payre. E tu com dizes "Montra·ns lo Payre"? **10.** No (114rb) crezes que you son el Payre et lo Payre es en mi? Las paraulas que yo-us parlie, de mi meteix no las parlie; per⁵⁹ cert lo Payre, que es en mi, el meteix fa las obras. **11.** § No creetz que hyeu soy el Payre et lo Paire es en mi? **12.** Doncs, per aquestas obras, so creatz.⁶⁰ § Per cert, per cert vos dic: aquel qui cre en mi, las obras que you fas et el fara, et maiors cauzas d'aquestas fara, cor hyeu vauc al Payre. **13.** Et de tota causa que vos demandaretz lo Payre en mon nom, yo tot ho fare, per so que lo Payre sia glorificat el Filh. **14.** § Tota cauza que vos demandaretz en mon nom, yo ho fare. **15.** § Si vos me amatz, guardatz mos mandaments. **16.** Et yo pregare lo Payre et donare⁶¹ vos ha autre Confortador, per so que romanga ab vos eternalment, **17.** Sperit de veritat lo qual lo mon no pot rezemer, car no-l ve ni-l conoix. Mas⁶² vos lo conoixet, cor el romandra ab vos et ab vos sera. **18.** Yeu

52 ms sequenza *ua* scritta a fine rigo ed espunta; *uau* scritto al rigo sotto.

53 ms spazio lasciato bianco con richiamo e guida per rubr.: *amen amen*.

54 ms spazio bianco per rubrica, a matita marg. interno: *.xiiij. capitulum*.

55 ms *cauzas*.

56 ms *auretz*.

57 ms *pied-de-mouche* (§*Negun*).

58 ms *pied-de-mouche* (§*Phelip*).

59 ms *pied-de-mouche* (§*per*).

60 ms spazio bianco per rubrica.

61 ms *donar*.

62 ms *pied-de-mouche* (§*Mas*).

(114va) no-us deseparare orphens, yeu venre a vos. **19.** Apres.i. petit de temps e lo mon ja no-m veyra; mas⁶³ vos me veiretz, cor yeu viu et vos viuretz ab mi. **20.** § En aquel jorn vos conoixeretz que hyeu son el Payre et vos en mi et hyeu en vos. **21.** Qui a aquestz mandamens mieus et los guarda, alo es aquel qui mi ama. E aquel qui mi ama, sera amat per mon Payre et hyeu amaray el et manifestaray a el mi meteix». **22.** § E dix a el Judas, no pas aquel Escarioth: «§ Seynher, que es estatz faitz que tu deus manifestar tu meteix a nos et no al mon?». **23.** Respos Jhesus et dix a el: «Si alcun mi ama, el guardara ma paraula et mon Payre amara el et a els venrem et ab els farem mansion. **24.** Cel qui no mi ama, mas paraulas⁶⁴ no guarda; e⁶⁵ la paraula que vos avetz auzida no es mia mas d'aquel qui m'as trames, mon Payre. **25.** § Aquestas cauzas vos ay parladas estant ab vos. **26.** Mas lo Confortador Sant (114vb) Esperit, lo qual vos trametra lo Payre en mon nom, aquel vos enseynhara totas cauzas e-us amonestara e-us aministrara e-us inspirara totas aquestas cauzas que hye-us auray dichas.⁶⁶ **27.** § Ma patz done a vos; no en aquela manera que lo mon la dona, la done hyeu a vos. No-s⁶⁷ turbe vostre cor ni aya paor. **28.** Vos avetz auzit so que yo-us ay dig: "Yeu me-n vauc et tornare a vos". Si vos me amassetz, vos agratz gaugh per so quar hyeu me-n vauc al Payre, cor lo Payre es maior de mi. **29.** E ara hyeu o ay dit a vos, enans que sia fait, per so, quan sera fait, que ho creatz. **30.** § D'aras non parlaray ab vos moltas cauzas, cor lo princep d'aquest mon es vengutz et no a part en mi; **31.** mas que conesca lo mon que hyeu am lo Payre et, aixi com lo Payre m'a donat mandament, enaixi o fas.⁶⁸ § Levatz⁶⁹ vos, anem d'aixi».

[XV.]

1. «Hyeu soy la (115ra) vera serment viva et mon Payre n'es coltivor. **2.** Tota panpol qui no portara frugh en mi, el l'en luynhara; et aquela qui porta son frugh, purgara per so que porte mays de frugh. **3.** § Vos etz ja totz nedes per la paraula que yo-us ay dicha. **4.** § Romanetz en mi et hyeu romandray en vos. Aixi coma la panpol no pot far fruit de si meteixa si no tant quant esta en lo cep, ni vos aixi meteix si no tant quant estatz en mi. **5.** Hyeu son la serment et vos etz los panpols. Qui esta en mi et hyeu en el,⁷⁰ aquest porta molt de fruit, car sens mi neguna res no podetz far. **6.** Si alcu no esta en mi, el sera gitatz fora com serment et sequara et aiustara lum* et metran lo el foc et cremara. **7.** § Si vos romanetz en mi et mas paraulas romanen en vos, tot quant vos volretz et demandaretz sera fagh. **8.** En aisso es clarificat mon Payre: que vos fassatz (115rb) gran fruit et que vos fassatz

-
- 63** ms *pied-de-mouche* (§Mas).
64 ms *paulas*.
65 ms *pied-de-mouche* (§e).
66 ms spazio bianco per rubrica.
67 ms *pied-de-mouche* (§nos).
68 ms spazio bianco per rubrica.
69 ms *pied-de-mouche* (§Levatz).
70 ms *qui estan en mi et hyeu en els*.

moltz* discipols. **9.** § Aixi com mon Payre m'a amat, et hyeu ay amat vos autres. Romanetz⁷¹ en ma dileccio. **10.** Si ben guardatz mon mandament, vos romandretz en ma dileccio, aixi⁷² cum hyeu ay guardatz los mandamentz de mon Payre et ay estat en la sua dileccio. **11.** § Todas aquestas cauzas vos ay dichas per so que mon gaugh sia en vos et per so que vostre gaug sia complit. **12.** § Aixi es mon mandament: que vos ametz l'un l'autre aixi com io-us ay amatz. **13.** § Negun hom no a maior dileccio d'aquesta, so es que pauze sa anima per sos amics. **14.** § Vos etz mos amics, si faytz so que hye-us coman. **15.** § D'ayssi enant no-us apelaray sers, cor sers no sab que fassa son seynhor; ans vos ay apelatz amics, car tota aquelas cauzas que ay auzida de mon Payre vos ay fachas saber et coneixer. **16.** § Vos no m'[avetz] (115va) pas elegit, mas hyeu ay elegitz vos e-us ay establitz per so que anetz et aportetz fruit et vostre frug romanga; et que tot alo-us don lo Payre, que li demandaretz en mon nom. **17.** § Aquesta causa vos man: que vos ametz l'un l'autre. **18.** § Si lo mon vos ayra, sapiatz que mi premierament an en ayr. **19.** § Si vos fossetz del mon, lo mon amera so qui era sieu; mas per cert, car vos no etz del mon, mas que yo-us ay elegitz del mon, per so-us ayra lo mon. **20.** § Membre-us ma paraula que-us ay dicha: no es sers maior de son seynhor. Si els an mi perseguit, et vos perseguiran; si⁷³ els gardo mas paraulas, et las vostras aquimeteix gardaran. **21.** § Mas todas aquestas cauzas faran encontra vos tot per mon nom, cor els no coneixen aquel qui m'a trames. **22.** § Si hyeu no fos⁷⁴ vengutz et no lur agues parlat, els no agren tant de peccat; ara⁷⁵ per cert no an excusa[cio] (115vb) de lurs peccatz. **23.** § Aquel qui ayra mi, ayra aquimeteix mon Payre. **24.** § Si hyeu no agues feitas entre els tals obras que negun autre hom no fes, anc ses semblantz, els no agren tant de pecatz; mas els o an vist, et an azirat mon Payre. **25.** Per so que-s complisca la paraula qui es escricha en lur Ley: cor de grat m'an aut en ayr. **26.** § Can vendra lo Confortador que yo-us trametray del Payre, l'Esperit de veritat qui persec* del Payre, aquel⁷⁶ portara testimoni de mi **27.** et vos aquimeteix me portaretz testimoni, car vos avetz estat ab mi del comensament.

[XVI.]⁷⁷

1. § Aquestas paraulas vos ay dichas per so que no-us escandalizetz. **2.** Sens las synagoguas vos faran estar; mas⁷⁸ ven la hora que <qui>⁷⁹ totz vos aucirra se pensa prestar gran servizi a Dieu. **3.** § E aquestas cauzas faran a vos car no

71 ms *pied-de-mouche* (§Romanetz).

72 ms *pied-de-mouche* (§aixi).

73 ms *pied-de-mouche* (§Si).

74 ms *los fos*.

75 ms *pied-de-mouche* (§Ara).

76 ms *pied-de-mouche* (§aquel).

77 ms .xvi. non rubricato.

78 ms *pied-de-mouche* (§mas).

79 ms om. (*que toz vos aucirra: Vulg. venit hora ut omnis qui interficit*).

conoixo mon Payre ni mi. **4.** § Mas per (116ra) so vos las ay dichas que, *quant* sera vengutz lo temps, que-us membre que hio-us o avia digh. **5.** Del comensament que ay estat ab vos, dixi aquestas causas car hyeu era ab vos. Mas ara me-n vauc a aquel qui m'a trames *et* negun de totz vos no-m demanda on vauc. **6.** § Mas aras, quar o ay revelat aquestas causas, tristor a complit⁸⁰ vostre cor. **7.** § Mas yo-us dic veritat: mestier vos fa *que* hyeu me-n ane. Si⁸¹ hyeu no me-n vauc, lo Confortador no venra a vos; e⁸² si hyeu me-n vauc, yo-l vos trametray. **8.** § E can el sera vengut, el reprendra lo mon de pecat *et* de drechura *et* de juizi. **9.** § De peccat, per so car no crezen en mi. **10.** § Mas de drechura, car hyeu me-n vauc al Payre *et* ja d'ara no-m veiretz. **11.** § Mas de juizi, car lo princep d'aquest mon es jutgatz. **12.** § Encara-us ay moltras causas a dir, mas non o podetz tot portar ara. **13.** Quan sera vengut aquel (116rb) Esperit de veritat, el vos enseynhara tota veritat, car el no parla de si meteix, mas tot so que auzira parlara **14.** e-us anunciara las causas esdevenidoiras. El me clarificara *et* penra de mi so *que-us* anunciara. <...>⁸³ **16..I.** pauc de temps *et* ja d'aras no-m veyretz; *et* puy apres un fort petit *et* veiretz me, cor hyeu me-n vauc al Payre». **17.** § Adoncs dixeren alcus dels disciples l'un a l'autre: «Que es aisso? Per que-ns dix: 'i. pauc *et* no-m veiretz' *et* puis 'i. pauc *et* veiretz me, cor hyeu me-n vauc al Paire?'. **18.** § E dixeren: «Que es aisso? Que-ns vol dir 'i. petit', nos no sabem ques parla». **19.** E conoc Jhesus que volien lo demandar *et* dix lur: «D'aisso demandatz entre vos cor yo-us ay dit: 'i. pauc *et* no-m veiretz' *et* puy 'i. pauc *et* veiretz me'. **20.** § Per cert, per cert vos dic que vos ploraretz *et* playnharetz, *et* lo mon s'alegrara. *Et* vos seretz en tristor, mas vostra tristicia tornara (116va) en gaugh. **21.** § Fempna, quan enfanta, a tristicia quan ven son temps; empero can ha enfantat, no li membra de sa prezura per lo gaugh que ha cor hom es nat el mon. **22.** § E per aquesta manera vos ara avetz tristor; mas⁸⁴ altra vegada vos veiray *et* alegrara se⁸⁵ vostre cor *et* vostre gaugh nulh hom no-us tolra. **23.** *Et* en aquel jorn res no m'auretz a demandar.⁸⁶ § Per cert, per cert vos dic: tot quant demandaret al Payre en mon nom, vos dara. **24.** § Entro ara no avetz res demandat en mon nom. Demandatz⁸⁷ *et* sera-us donat, per so que vostre gaugh sia plenier. **25.** § Aquestas causas vos ay dichas aixi com en proverbis *et* en semblansas; mas ven la hora que you no-us parlaray en proverbis ni en semblansas, mas en pales *et* a descubert vos anunciare de mon Payre. **26.** § En aquel jorn vos demandaretz en mon nom *et* hyeu vos o dic ara, car hyeu pregaray lo Payre per vos: **27.** cor el (116vb) meteix lo Payre vos ame, per so cor

80 ms *acomplir*.

81 ms *pied-de-mouche* (§Si).

82 ms *pied-de-mouche* (§e).

83 *Saut-du-même-au-même* (Vulg.: XVI.14 [...] *et adnuntiabit vobis* XVI.15. *omnia quaecumque habet Pater mea sunt propterea dixi quia de meo accipit et adnuntiabit vobis*).

84 ms *pied-de-mouche* (§Mas).

85 ms *alegrar sa*.

86 Spazio lasciato bianco per rubrica.

87 ms *pied-de-mouche* (§Demandatz).

vos m'avetz amat *et* avetz creegut que hyeu soy vengut *et* exit de Dieu. **28.** Hyeu soy exit del Payre *et* soy vengut el mon: ara⁸⁸ lex lo mon, vauc me·n al Payre». **29.** § E dixeren li los dixipols: «Ara vezem que·ns parlatz en pales *et* en descubert *et* no·ns dices proverbis ni semblansas. **30.** Ara conoixem que tu tot *quant* es sables *et* no es obs que res te demande hom. § En aisso crezem cert que tu es exit de Dieu». **31.** § Respos Jhesus: «Ara ho creetz? **32.** § Vec vos que ven la hora *et* ja es venguda que cascun de vos s'escap *et* se·n torn a son *propri* e·m leixetz tot sol; mas⁸⁹ hyeu no soy pas sols, cor lo Payre es ab mi. **33.** § Aquestas causas vos ay dichas *per* so que ajatz pas en mi. En aquest mon auretz presura mas ajatz ferma cofizansa; hyeu⁹⁰ ay vengut lo mon».

[XVII.]⁹¹

1. § Puisque Jhesus ac dichas totas aquestas paraulas, leva (*117ra*) sos hueylhs ves lo cel *et* dix: «Payre, la hora es venguda, clarifica ton Filh, *per* so que ton Filh te clarific. **2.** Aixi com tu as donat a el lo poder de tota carn, *per* que a totz aquels que tu li as donatz el lur dona vida eternal. **3.** § Mas aisso es vida eternal: que els conescan tu tot sol *per* vertadier *et* aquel que tu as trames, Jhesu Crist. **4.** Hyeu soy clarificat sobre terra *et* ay consumat l'obra⁹² que tu·m dones que la fasa. **5.** *Et* ara·m clarifica tu, Payre, ab tu meteigh d'aquela clartat que hyeu avia ab tu, enans que lo mon fos format. **6.** Hyeu ay manifestat ton nom als homes los *quals* tu as donatz a mi del mon. Teus⁹³ eren *et* a mi los donest *et* ma paraula an servada. **7.** § E ara an conegut que totas las cauzas que tu m'as donadas son de tu, **8.** quar las paraulas que tu m'as donadas, *et* hyeu lur ay donadas *et* els las an recebudadas (*117rb*) *et* an conegut verament que hyeu soy exit de tu *et* crezen que tu m'as trames. **9.** Hyeu *pregue per* els; hyeu no·t *pregue per* aquest mon, mas *per* aquels que tu m'as donatz, car tieus son. **10.** *Et* totas mas causas son tuas *et* las tuas son mievas *et* hyeu soy clarificat en els. **11.** *Et* hyeu no soy oymays el mon mas aquestz son el mon, *et* hyeu venc a tu. Payre⁹⁴ sant, guarda els en mon nom los *quals* tu m'as donatz, que sian una cauza enaixi com nos. **12.** § Com hyeu fos ab vos, hyeu los guardava en ton nom. Hyeu ay guardat aquels que tu m'as donatz *et* negun d'els no es perit, si no lo filh de perdicio, *per* so que·s complisca la Escriptura. **13.** § Ara, Seynher, me·n vauc a tu *et* aquestas causas parle el mon, *per* so que els agen mon gaugh complitz en els meteix. **14.** § Hyeu los ay donada ta paraula *et* lo mon a·ls autz en ayr, cor els no son del mon, aixi com hyeu no soy del mon. **15.** § Hyeu no·t prec (*117va*) pas *per* so que·ls partisco del mon mas *per* so que·ls garde de mal. **16.** § Els no son del mon aixi *com* hyeu no soy del mon.

88 ms *pied-de-mouche* (§Ara).

89 ms *pied-de-mouche* (§mas).

90 ms *pied-de-mouche* (§hyeu).

91 Senza soluzione di continuità.

92 ms *obra*.

93 ms *pied-de-mouche* (§Teus).

94 ms *pied-de-mouche* (§Payre).

17. Sanctifica los en veritat; ta paraula es veritat. 18. § Aixi com tu m'as trames el mon, et hyeu los ay trameses el mon. 19. § E hyeu sanctifique mi meteix per els, per⁹⁵ so que els meteix sian sanctificatz en veritat. 20. § Hyeu no-t prec tant solament per els mas per totz aquels qui per lur paraula seran crezens en mi; 21. que trastotz sian en mi aixi com tu, Payre, es en mi et hyeu en tu et que els meteix sian una causa en nos, per so que lo mon crea que tu m'as trames. 22. Et hyeu lur ay donada la clardat que tu m'as donada, per so que sian.i.a. causa aixi com nos em.i. causa. 23. Hyeu soy en els et tu es en mi, per so que els sian conformatz en.i. et conescan lo mon que tu m'as trames et as amat els, aixi com tu as amat mi. 24. § Payre, aquels que (117vb) tu m'as donatz, hyeu vulh que aqui hon <...>⁹⁶ son et els sian ab mi, per so que veyan ma clardat que tu m'as donada; cor tu m'as amat davant la constitutio del mon. 25. § Payre drechurier, lo mon no t'a conegut <...>⁹⁷ et aquels an conegut que tu m'as trames. 26. E hyeu lur ay fait coneixer ton nom et en lo lur faray conoixer, per so que la dilectio de que tu m'as amat sia en els et hyeu sia en els».

Amen. xviii. capitulum.

6 Note filologiche

XII.1. *era estat* [Vulg. *fuera*t, **A** era estat, **B**⁷ era L. <...>]. In **B**⁷ l'ausiliare coniugato all'imperf. ind. (*era*) è subito seguito dal sogg. *Latzer* e dal predicato *mort*, quest'ultimo collocato dopo uno spazio reso illeggibile dall'usura della carta; è probabile che la lezione fosse *on era Latzer <estat> mort*, come propone Perarnau (1978a, 24). L'uso dell'ausiliare *esser* in **A** è compatibile con il quadro tracciato da Arthur (1992, 92) relativamente ai *Miracles*, dove «le verbe *esser* sert généralement d'auxiliaire à lui-même et au verbe *estar*» (solo tre sono i casi di impiego di *aver* come ausiliare di *esser*). Nei volgarizzamenti occitanici consultati è invece preferito l'ausiliare *aver* (**Ly** *on Lazers avia estat mortz*, **P** *lo Lazer que avia istat mort*); la traduzione catalana omette l'intero inciso.

XII.2. *qui cenavan ab el* [Vulg. *discumbentibus cum eo*, **A** ab ela, **B**⁷ qui menjaven, **P**⁴ (e *latzer*) mengava ab ell a la taula, **P**⁴⁸⁶ *latzer seya a taula ab los altres*, **P** ass., **Ly** *repausa[n]tz*]. L'omissione dell'inciso in **A** non è oggetto di commento da parte di Harris (1985), il quale si limita a segnalare la lezione della *Vulgata* nella nota al testo. Sul piano della resa grammaticale del participio, l'unica traduzione tra quelle consultate ad aderire al testo latino è quella di **Ly**, notoriamente molto conservativa e latinizzante.

95 ms *pied-de-mouche* (§per).

96 Sequenza di lettere illeggibile per sbiadimento dell'inchiostro.

97 *Saut-du-même-au-même* (Vulg.: *ego autem te cognovi*).

XII.3. *nardi pistici* [Vulg. *nardi pistici*, **A B**⁷ *nardi pistici*, **P4** *nardi piccat*, **P486** *om.*, **P** *de nart pistat*, **Ly** *de nardi fizel*]. Rispetto al lat. *nardi pistici*, riprodotto alla lettera nei tre testimoni del lacerto giovanneo, i volgarizzamenti del Nuovo Testamento propongono soluzioni assai varie. A proposito di **Ly**, si veda la nota (n. 2003) dell'edizione Harris, Ricketts (2001), dove la variante del codice lionese è messa a confronto con la lezione corrispondente della Bibbia valdese del manoscritto di Carpentras (**C** *de nart pist*). In un'altra nota (n. 1031), commentando la lez. *nardi* a Mc 14,3, lo studioso informa che: «The form *nardi* here and in Joh 12:3 is documented in old Catalan in DCVB, s.v. *nardi*, taking its form from the genitive of *nardus*; cf. NTC [Traduzione valdese della Bibbia testimoniata dal ms Carpentras, BM, 9, cf. Nüesch 1979] Mar 14:3, Joh 12:3 *nart* < *NARDUM*, also in COM2 HER p. 134 [Erbario in versi testimoniati dal ms Chantilly, Musée Condé, 370; cf. Corradini Bozzi 1997] “lo nart de Franssa”. PD [= LvP] does not register *nardi*, *nart* nor *labastre*. NTP [= **P**] has both Mar 14:3 *nardi* and Joh 12:3 *nart*».

onchava [Vulg. *unxit*, **A** *ontec*, **B**⁷ **P4** *unta*, **P486** *posa*, **P** *ois*, **Ly** *oyss*]. L'uso dell'imperfetto indicativo, attestato solamente da **P**⁷, non riguarda solo il verbo della prima frase ma anche quello della coordinata (*torcava*), anche in questo caso *lectio singularis* di **P**⁷ corrispondente a un perfetto del latino (Vulg. *extersit*). Sull'opzione traduttiva *torcar*, i volgarizzamenti mettono in campo soluzioni diverse: **P4** *torca*, **P486** *om*, **P** *eysujet*, **Ly** *tersz*. **P4** e **P**⁷ sono sostanzialmente solidali ma si differenziano per il tempo verbale. La lezione di **A** è assimilabile a quella di **P**, mentre **Ly** lemmatizza il verbo latino, attingendo alla stessa famiglia semantica (*tergere*). L'omissione di **B**⁷ trova riscontro in **P486**.

fon plena [Vulg. *impleta est*, **A** *fo omplida*, **B**⁷ *s'omplena*, **P4** *fo plena*, **P486** *fo tota plena*, **P** *fon umplida*, **Ly** *fo azomplida*] **P**⁷ presenta la stessa traduzione di *BibCat* (**P4**, **P486**), dove il verbo latino al passivo è reso con un costrutto nominale; *s'omplena* di **B**⁷ è *lectio* singolare. Dal canto suo, **A** si attiene pedissequamente al testo fonte (perf. ind. passivo di *implere*: *impleta est* = *omplir*: *fo omplida*).

XII.4. *aquel era qui-l devia trair* [Vulg. *qui erat eum traditurus*, **A** *aquel era qui lo devia tradir*, **B**⁷ **P4** **P486** *qui'l devia trayr*, **P** *lo quals era a liourar lui*, **Ly** *que era a trazir lui*]. La resa del part. fut. lat. *traditurus* con il servile *deber* accomuna i testimoni del lacerto giovanneo e *BibCat* in tre luoghi diversi, vedi §2.2.1. Sulla ripetizione di *diys* in **A**, dovuta a una distrazione di copista, cf. Harris 1985, 91.

XII.5. *fos donat* [Vulg. *datum est*, **A** *fosson donatz*, **B**⁷ *son donats*, **P4** *fossen donats*, **P486** *donare*, **P** *fos donat*, **Ly** *fos datz*]. La lezione è problematica per la gestione dei tempi verbali e, in misura minore, per l'accordo soggetto-verbo. Quest'ultimo punto non tocca la variante al singolare di **P**⁷ (*fos*) dove il soggetto *enguent* concorda con la 3 p. del verbo, rispecchiando il dettato della fonte latina alla stregua degli altri volgarizzamenti occitanici (**Ly** e *fos datz*; **P** e *fos donat*). Merita una riflessione il verbo alla 6 p. in **A** (*fosson*) e **B**⁷ (*son*), allineato con la lezione di **P4** (**P486** rielabora l'intero passaggio e non si presta un confronto puntuale: *per que no es es estat uanut aquest enguent ccc diners donare los om als pobres*). L'opzione con il verbo al plurale potrebbe denotare un cambio di soggetto (*deniers* e non *enguent*) generatosi *ad sensum* – è chiaro che ai poveri

(*egenis*) si intende donare i profitti della vendita dell'unguento (i *deniers*) e non l'unguento stesso – ed essere quindi intrinsecamente poligenetico. In alternativa, è ipotizzabile la maggiore elasticità dei copisti di **A** e **B⁷**, **P4** nella gestione dell'accordo soggetto-verbo. Per **A**, lo studio di Arthur sulla traduzione dei *Miracles* evidenzia come frequenti le costruzioni legate al senso più che alla forma (cf. Arthur 1992, 95 §2.5.9.2).

XII.7. *li dix* [Vulg. *dixit*, **A** *li diys*, **B⁷** **P4** *dix*, **P486** *li dix*, **P** *dis* a la femna, **Ly** *dis*]. Come in **B⁷** **P4**, la fonte latina non presenta il pronome dativo associato a *dicit* che si legge in **A** e **P⁷** e nel catalano **P486**. **P4** e **Ly** seguono fedelmente Vulg., mentre **P** attesta la lezione isolata *dis a la femna*, che è scorretta (Gesù si sta rivolgendo a Giuda e non a una donna), ma comunque compatibile con la presenza del pron. *li* negli altri.

de ma: la ripetizione della preposizione *de* può essere stata influenzata dal sost. *jorn*, che avrebbe indotto il copista a interpretare 'il giorno di domani'.

sabutura (< SEPULTURA): la forma del sostantivo testimoniata da **P⁷** è assente dagli strumenti lessicografici dell'antico occitanico e del catalano e dai *corpora* testuali. La stessa apertura di *e* atona in *a* caratterizza la trascrizione *sapultura* di **P486**, forma però priva della lenizione -P- > -b- e della caduta della laterale *l* del nesso latino -LT-. Mancando esempi del sostativo nel *LVVert*, il caso è invalutabile in rapporto al diasistema del codice parigino.

XII.8. *Car los paubres totz temps auresz* [Vulg. *pauperes enim semper habetis*, **A** *Paubres totz temps auresz*, **B⁷** *Car tost* [tempus avets] *pobres*, **P4** *vos hauresz tots temps pobres*, **P486** *Vos auresz tots tems los pobres*, **P** *Quar vos aures totas oras los paures*, **Ly** *Quar totas oras avetz paubres*]. La congiunzione *car* di **B⁷** **P⁷**, e di **Ly** **P**, manca di un esatto corrispondente nel testo latino ma potrebbe esprimere il valore connettivo di *enim*. Perarnau (1978, 25) ricostruisce la lezione illeggibile di **B⁷** con il verbo al presente (*avets*) e non al futuro, come invece è molto più probabile che fosse. Tutte le versioni volgarizzate attestano il verbo al futuro allineato con la var. *habebitis* testimoniato nel manoscritto della Bibbia latina Toulouse, BM, 15 (sec. XIV, Sud della Francia); il pres. *habetis* di Vulg. è riprodotto solo da **P** e solo per il secondo verbo della pericope (*Quar vos aures totas oras los paures am vos, mas mi non aves totas oras*).

mas mi no auresz pas totz temps [Vulg. *vobiscum me autem non semper habetis*, **A** *mais mi non auresz pas totz temps*, **B⁷** e *mi no auresz tots temps ab vos*, **P4** e *mi no hauresz tots temps*, **P486** *mas jo no y sere tota vegade*, **P** *mas mi non aves totas oras*, **Ly** *mas mi no auresz totas oras*]. *Autem* è tradotto con la stessa soluzione *mas / mays* di **A** **P⁷** anche nei volgarizzamenti occitanici **P**, **Ly** e nel **P486** (cat.), mentre la var. *et* di **B⁷** è la stessa del **P4** (cat.). La lez. singolare *ab vos* di **B⁷** in chiusura del versetto è forse aggiunta per simmetria con il costrutto precedente ('avrete sempre i poveri *con voi*': 'ma non avrete me sempre *con voi*').

XII.9. *qui aqui eran* [Vulg. *quia illic est*; **A** *que aqui fossa*; **B⁷** *que la era Jhesus*; **P4** *que Jhesus era en aquell loch*; **P486** *que Jhesus era vingut en aquel loch*; **P** *que Jhesus era aqui*; **Ly** *quar la es*]. La lezione di **P⁷** denota un doppio fraintendimento

sintattico. A fronte dell'oggettiva esplicita retta da *cognovit*, introdotta da *quia* e avente per sogg. sottinteso Gesù, **P**⁷ presenta una subordinata relativa introdotta dal pron. *qui*, con predicato alla 6 p. pres. ind. (*eran*) e *Juzieus* sogg. ('una grande folla di giudei *che erano* lì e accorsero'). Il passo pare destare una certa difficoltà interpretativa, tale da indurre molti volgarizzatori, occitanici e catalani, a esplicitare il soggetto (*Jhesus*: **B**⁷, **P**⁴, **P486**, **P**). Solo **Ly** aderisce letteralmente al dettato latino. **A**, che mantiene il soggetto implicito, dà il verbo alla 3 p. imperf. cong. (*fossa*), forse per la riconfigurazione della *consecutio temporum* in rapporto al perfetto della principale (**A** conoc; Vulg. *cognovit*); Harris (1985, 63) non si sofferma sul passo ma commenta *fossa* in quanto forma rara e sanzionata dalle *Leys d'amors* (Anglade 1919-20, 315) rispetto al regolare *fos*.

mas que vezian lo Lazer [Vulg. *sed ut Lazarum viderent*, **A** *mais que vissan lo Laser*, **B**⁷ *mas per ço que veessen Latzer*, **P**⁴ *mas per veura Latzer*, **P486** *mas per vaer Lazer*, **P** *mas que vissan lo Lazer*, **Ly** *mas que Lazer visso*]. Il complemento di causa espresso da *propter* + accusativo ('per Gesù') è seguito da una subordinata finale introdotta da *ut* con verbo all'imperfetto congiuntivo accordato con il tempo passato della principale ('affinché vedessero'). I volgarizzamenti occitanici del Nuovo Testamento e la Bibbia catalana recepiscono correttamente il valore finale del periodo, adattandolo con soluzioni diversificate ma senza alterarne la sostanza. La traduzione del passo trasmessa da **A** si accoda a quelle di **Ly** e **P**, prossime al modello latino, e non pone problemi; Harris (1985, 63) segnala la forma *vissan* tra gli esempi di ampliamento del congiuntivo in *-an* non etimologico. La lezione di **B**⁷, di per sé accettabile, appare disomogenea rispetto alle abitudini stilistiche altrove riscontrate. Un dato di disomogeneità caratterizza anche la lezione di **P**⁷: l'uso del verbo all'indicativo (*vezia*) non solo non corrisponde alla forma consueta della subordinata finale (*per so que* + cong.) ma è irregolare nella sintassi dell'antico occitanico. (cf. Jensen 1992, §617 e §771).

XII.11. *Jhesu* [Vulg. *Iesum*, **A** **B**⁷ *Jesu Crist*, **P**⁴ **P486** **P** **Ly** *Jhesu*]. Sulla lezione di **A** e **B**⁷, Harris osserva che «none of the other Occitan version (L/P/C) or the German versions (TF) has the element *Christ*» (Harris 1985, 45) ma **E** [El Escorial, Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, MS. 1.1.6] *Jhesu Christo*.

XII.12. *era venguda* [Vulg. *venera*, **A** *era venguda*, **B**⁷ *era venguda ensems*, **P**⁴ *era venguda ensems*, **P486** *era aiustat*, **P** **Ly** *eran vengut*]. La lez. *ensems* di **B**⁷ e **P**⁴ potrebbe ricondursi alla var. *cumvenerat* attestata nelle fonti latine (nella *Vulgate languedocienne*: BNF, lat. 343 *convenerat*; mentre BNF, lat. 342 *venerat*) almeno dal ms Toulouse, BM, 15 (vedi nota XII.8). La stessa variante è forse alla base della lez. *qui era aiustat* di **P486** che esprime precisamente il significato di *cumvenire* e che è prossima all'opzione *que estoit assemblee* della *Bible française* (Sneddon 1978, 333).

com aguessen auzit [Vulg. *cum audissent*, **A** *quo auzissan*, **B**⁷ *con oyssen*, **P**⁴ *com hoiren*, **P486** *cant oyren*, **P** *auziron*, **Ly** *co aguesso auzit*]. La resa traduttologica con il perfetto congiuntivo sintetico del lat. *cum audissent* attestata in **A** **B**⁷ fa

decadere l'anteriorità dell'azione espressa dal verbo della subordinata rispetto alla principale e il suo valore durativo (lat. *cum* + piuccheperf.), tutti aspetti ben preservati dalla lezione con perfetto analitico di **P⁷** (e di **Ly**). Limitatamente all'estratto giovanneo, l'unica altra occorrenza di questo stesso costrutto latino (XII.37) vede l'impiego, nei tre codici, della soluzione sintetica, con però il verbo della principale all' imperf. ind. (**A** *cresian*, **B⁷** *creyen*, **P⁷** *crezian*) e non al perf. (XII.13: **A** *preseron*, **B⁷** **P⁷** *preseren*). I casi di opposizione tra il piuccheperfetto della subordinata e il perfetto della reggente in **A** sono oggetto di valutazione e commento da parte di Arthur nell'introduzione ai *Miracles*; la studiosa informa che «il y a, dans notre texte, bien d'autres exemples de telles phrases composées, dans lesquelles une proposition de temps, avec son verbe au prétérit du perfectum [nel nostro caso, *aguessen auzit* di **P⁷**], exprime un procès immédiatement antérieur à celui qu'évoque la proposition à laquelle elle est subordonnée [qui *preseron* / *preseren*] et qui a son verbe au prétérit. Cette construction correspond donc à celle du français, où le passé antérieur de la proposition subordonnée est mis en relation avec un verbe au passé défini de la proposition principale» (Arthur 1992, 99). Il quadro degli accordi verbali è identico negli altri volgarizzamenti. Con la sola eccezione di **Ly**, che rispecchia la *consecutio* della fonte come **P⁷**, i due testimoni della versione catalana hanno i verbi della subordinata e della reggente al perfetto (XII.12: **P4** com hoiren, **P486** cant oyren; XII.13: **P4** prengueren, **P486** prengeren).

XII.13. *vengren li en contra ab processio* [Vulg. *processerunt obviam ei*, **A** *vengron li encontra a processio*, **B⁷** *exiren en ves ell*, **P4** *exiren li a carrera*, **P486** *axiren a carera*, **P** *anneron li encontra*, **Ly** *issiro encontra a lui*]. La lezione di **B⁷** concorda con i testimoni della Bibbia catalana quanto alla resa del verbo lat. *venire* (cat. *exir*), accostato, solo nella Bibbia catalana, al compl. di luogo *a carrera* (**P4** **P486**; la stessa soluzione traduttiva è rintracciabile anche a XII.18, Vulg. *obviam venit ei*: **P4** *li hixi a carrera la companya*, **P486** *li exiren a carera* vs **B⁷** *vench a ell*, **P⁷** *li veng encontra*, **A** *li veng...encontra*). Il sintagma *a / ab processio* di **A** **P⁷**, a esplicitare il significato del verbo lat. *processerunt*, risale con buona probabilità a **R1** e denota, forse, una scelta propriamente traduttiva, ragionata sul testo latino per memoria scritturale, e non un'innovazione partita da un testo volgarizzato (vedi §2.2.2).

crìdavan [Vulg. *clamabant*, **A** *clamavan e disian*, **B⁷** *crìdant*, **P4** **P486** *crìdaven*, **P** **Ly** *crìdavan*]. Lo sdoppiamento della lezione testimoniato da **A** è segnalato da Harris (1985, 91) in sede di nota al testo; la variante di **A**, diversamente da quella di **P⁷** – identica in tutti gli altri volgarizzamenti, sia occitanici che catalani – lemmatizza la lez. lat. *clamabant*.

Osanna! Salva-ns! [Vulg. *osanna*, **A** *Osanna (salva nos)*, **B⁷** *Osanna, ço es fe'ns sals*, **P4** *osanna*, **P486** *salva-ns*, **P** *salva nos*, **Ly** *Fai nos salv*]. Sulla messa a testo della glossa alla parola ebraica *Osanna*, si leggano le osservazioni di Harris (1985, 91). Zinelli (2021, 408) ha già richiamato l'attenzione sulla convergenza tutt'altro che banale tra **A** e **B⁷**, ai quali si aggiunge, significativamente, la testimonianza di **P⁷**.

XII.14. *un ase* [Vulg. *asellum*, **A** **P4** **P486** **P** **Ly** *asenet*, **B7** polli d'ase], vedi *asellum* anche a XII.15. Il diminutivo *asenet* si adegua al lat. *asellum* ed è attestato anche nella Bibbia valdese trasmessa dal manoscritto di Zurigo («E Yesus trobe asenet e sesic sobre luy» Salvioni 1890, 121). Il suffisso diminutivo *-et* è molto produttivo in antico occitanico (cf. Adams 1913, 55) e ricorre nella compilazione assisana, almeno nella traduzione della *Vida* e dei *Miracles* (cf. Arthur 1955, 76 e 130).

XII.18. *quant auziren el aver faitz* [Vulg. *quia audierunt eum fecisse*, **A** car li avian auzit far, **B7** cor avien oyt que avia fet, **P4** car havien hoit (lo miracle) que havia fet, **P486** cor els oyren que el avia fet, **P** ass., **Ly** quar auziro lui aver fait]. Mentre la lezione di **A** **B7** riproduce fedelmente la congiunzione causale del lat. *quia*, **P7** presenta la temporale *quant*. Viceversa, il verbo *audierunt* è tradotto con il perfetto solo da **P7**, mentre **A** **B7** optano per la forma analitica composta con l'ausiliare *aver* all'imperfetto, inteso a esprimere l'anteriorità dell'azione della subordinata rispetto al passato della principale ('ascoltarono': 'avevano ascoltato'). Benché disallineata con il testo fonte, l'opzione traduttiva di **A** **B7** è coerente con il contesto e può essersi prodotta a senso (la 'folla di giudei venne incontro a Cristo perché aveva sentito che lui aveva fatto un miracolo'). Il verbo corrispondente all'inf. perf. *fecisse* si presenta all'inf. *aver faitz* in **P7**, con la forma composta del passato nell'oggettiva esplicita di **B7** e con il presente in **A**.

XII.20. *homes pagans gentils* [Vulg. *gentiles*, **A** homes gentils, **B7** gentills, **P4** gentils, **P486** pagans, **P** de la gens, **Ly** paga]. A fronte del lat. *gentiles*, la doppia lezione di **P7** presenta la stessa var. *gentils*, aderente al latino e testimoniata dagli altri due relatori del lacerto giovanneo e da **P4**, affiancata a *pagans* registrata invece nei volgarizzamenti neotestamentari antico occitanici (**Ly**) che catalani (**P486**).

orassen [Vulg. *adorarent*, **A** adoresson, **B7** adorassen, **P4** adoresson, **P486** ass., **P** per orar, **Ly** azoresso]. La presenza o meno del prefisso *ad-* nell'opposizione tra *adoresson* /*adoressen* e la var. *orassen* di **P7** (*orar* **P**) non impatta sul significato del verbo, cf. DOM s.v. *orar*; Rn 4,376b; Lv 5,507b; FEW 7,385a s.v. *ōRĀRE*).

XII.21. *se transferen* [Vulg. *accesserunt*, **A** se acosteron, **B7** acostaren-se, **P4** se acostaren, **P486** om., **P** vengron, **Ly** apropiero]: vedi §3.

e *dizian* [Vulg. *dicentes*, **A** disen, **B7** diens, **P4** dient, **P486** digeren, **P** dizian, **Ly** Dize<n>tz]. La stessa traduzione di **P7** si trova anche in **P** e **P486**.

XII.35. *on se va* [Vulg. *quo vadat*, **A** *quo va*, **B7** **P4** **P486** on se va, **Ly** on an]. Harris ritiene che la lettura di **A** si debba a una cattiva traduzione dal latino («This is appears to be a bad translation of Lat. *quo* in Vulg. *nescit quo vadat* for which one might expect something along the lines of **no sap ON va (an?)*; cf. L] *no sab on an*. As it now stands, *no sap quo va* was probably understood by the reader of **A** as '(he) does not know HOW he goes». Harris 1985 p. 95). A nostro avviso, più semplicemente **A** propone una soluzione 'a calco' del testo fonte.

XII.40. *et hyeu qui los sane* [Vulg. *et convertantur et sanem eos*, **A** et yeu que los sane, e sian convertitz, **B⁷** e sien convertits e yo san aquells, **P⁴** ne sien convertit et yo san ells, **P⁴⁸⁶** ne-s convertescen e sien salvs, **Ly** no se covertisco e sanec los]. Il passo traduce il lat. *et sanem eos*, anticipandone la posizione tra *intellegant corde et convertantur* (cf. Fusaroli 2022, 362-3). La scelta impatta sull'andamento sintattico della frase, separando *sian convertitz* (lat. *convertantur*) dagli altri predicati verbali *vegen* e *intendan* (lat. *videant, intellegant*) retti dallo stesso soggetto. Per evidenziare questo dislocamento, si inserisce la frase *et hyeu qui los sane* tra virgole a mo' di inciso.

XII.42. *auzavo confessar* [Vulg. *confitebatur*, **A** ausavan confessar, **B⁷** **P⁴** atorgaven, **P⁴⁸⁶** manifestaven, **Ly** cofessava<n>]. Anche in questo caso, il contatto tra **P⁷** **A** è particolarmente evidente: la loro lezione, distanziandosi dal dettato del testo fonte, pone l'accento sul sentimento di paura che accompagna l'ammissione di fede in Cristo. Lo stesso concetto è messo in rilievo dalla lezione di poco precedente *per paor dels ffariseus* **B⁷** (= **P⁴** mas per pahor dels fariseus; Vulg. *sed propter phariseos*, **P⁷** **A** per los phariseus).

per so que no ls getesson de la synagoga [Vulg. *ut de synagoga non eicerentur*, **A** per so que no los gitessan de la synagoga, **B⁷** per tal que no fossen gitats de la Sinagoga, **P⁴** per co que no fosen gitats de la sinagoga, **P⁴⁸⁶** per so que no fosen gitats de la sinagoga, **Ly** que no fosso gitat de la sinagoga]. Non senza giusta cautela, Zinelli (2021, 408) cita il luogo tra gli elementi di convergenza lessicale che avvicinano **A** e **B⁷**. Tuttavia, il riscontro della soluzione nel volgarizzamento occitanico testimoniato da **Ly** (*fosso gitat*) dimostra che la soluzione traduttiva *gitar* per *eicere* è accessibile a traduttori diversi, riducendone il valore indiziario di un contatto tra i testimoni. Viceversa, è significativo che in **P⁷** **A** il verbo è attivo e non passivo, fatto che può essere attribuito all'intervento innovativo di **R1** su un testo probabilmente già tradotto, ovvero non a partire dal latino.

XII.44. *se pres a cridar* [Vulg. *clamavit*, **A** se pres a cridar, **B⁷** crida, **P⁴** cridant, **P⁴⁸⁶** cridava, **Ly** **P** cridec]. La coincidenza tra **P⁷** **A** è significativa, trattandosi di un costrutto grammaticale raro, trovato da Harris (1985, 95) solo nei *Gesta Karoli Magni*.

XII.47. *per so que jutge* [Vulg. *ut iudicem*, **A** que jutge, **B⁷** **P⁴** per tal que jutge, **P⁴⁸⁶** om., **Ly** qu'eu juje]. La lez. *que jutge lo mon* è insolita sia per l'uscita della 1 p. del cong. pres. in -e e non in -i, sia per il ricorso a *que* in corrispondenza di una subordinata finale per la quale **A** attesta, in questa parte dell'estratto giovanneo (che Harris chiama *Text I*), la formula perifrastica *per so que* (cf. Fusaroli 2022, 367-9).

XIII.12. *com el se fon tornat sezer, comenset lur a dir* [Vulg. *cum recubisset iterum dixit*, **A** quo se repauzes autra vetz, diys ad els, **B⁷** **E** con fos assegut se recolda altra veu, **P⁴** e asech se com se fos assegut dix a ells, **P⁴⁸⁶** e torna seer e dix, **Ly** e co fos repausatz, de rescaps dis ad els, **P** va lur dire]. In corrispondenza del verbo lat. *recubisset*, **P⁷** e **P⁴⁸⁶** hanno la soluzione pressoché analoga *tornar* + *sezer*:

P⁷ riproduce meglio il costrutto lat. *cum* + *puiccheperf.* cong., mentre in **P486** la frase, coordinata alla principale e non più subordinata, ha il verbo al perfetto. Lo stesso tipo di soluzione traduttiva (*tornar* + infinito) in presenza dell'avv. lat. *iterum* è impiegata nel volgarizzamento **P** a XVI.22 (Vulg. *iterum autem videbo: P* Mas ieu vos tornaray vezer). Dal canto loro, **B**⁷ **P4** si caratterizzano per una doppia lezione (**B**⁷ *con se fos assegut, se recolda altra veu*; **P4** *asech se, com se fos assegut*) che, al netto di piccole differenze, pare essere monogenetica. Rispetto ad **P4**, **B**⁷ si caratterizza per la variazione lessicale (*se fon assegut, se recolda vs asech se, se fos assegut*) e inverte le due frasi, anticipando la subordinata temporale introdotta da *com*. Negli altri volgarizzamenti, si osserva una qualche incertezza sul verbo cui riferire l'avv. *iterum*, tra *recubisset* e *dixit*; il senso della pericope è chiaro e correttamente interpretato dai testimoni del lacerto giovanneo e dal volgarizzamento catalano (Gesù si è alzato per lavare i piedi ai discepoli, vedi XIII.5, quindi, una volta terminato il rito, 'tornò a sedere di nuovo e disse'). Bisogna segnalare infine che **B**⁷ retrodata di circa un secolo la prima attestazione del lemma *recoldar*, riconducibile a *recolzar* < cūbītus (cf. DECAt 2,835a s.v. *colze* 1° doc. Tirant lo Blanc). A maggiore riprova di un contatto tra **B**⁷ e la Bibbia catalana, lo stesso verbo è usato anche a XIII.23 in corrispondenza del lat. *recumbens* (**B**⁷ *se recolda e-l si, ço es en la falda de Jhesu Christ*), dov'è testimoniato anche da **P4** *se recoldava en la falda* e **P486** *se racoldave en la falsa*, vedi nota.

XIII.18. *qu'es complida* [Vulg. *ut impleatur scriptura*, **A** *que sia complida la Escriptura*, **B**⁷ *escriptura sia complida*, **P4** *per tal que la scriptura sia complida*, **P486** *que la profecia sia complida*, **L** *per zo que la Scriptura sia aümplida*, **Ly** *que sia cumplida la Scriptura*, **P** *que l'escriptura sia adumplida*]. È possibile che la lezione di **P**⁷ sia risultato di una confusione del copista e che la lettura corretta sia *que-s complisca*, variante abituale del testimone parigino in corrispondenza di *ut impleatur* (XV.25, XVII.12, dove gli altri volgarizzamenti hanno sempre *sia complida*).

XIII.23. *era acoudatz* [Vulg. *recumbens*, **A** *repausans*, **B**⁷ *se recolda e-l si, ço es en la falda*, **P4** *se recoldava en la falda*, **P486** *se racoldave en la falda*, **Ly** *era repausantz*, **P** *se repauzava*]. Oltre alla lampante prossimità delle lezioni di **B**⁷, **P4** e **P486**, va evidenziata la corrispondenza lessicale tra la var. *era acoudatz* di **P**⁷ e *recolda* dei catalani. La lezione del parigino è tutt'altro che banale, non solo perché si tratta di una parola rara in aocc. (cf. FEW 2,1451a s.v. cūbītus e DOM s.v. *acoudar*, dove si propone di considerare come parasintetico di *coudra* e non come deriv. di cūbītus), ma anche perché a fronte di *recumbere*, sono attestate in **P**⁷ altre soluzioni (*sezer* a XIII.12, dove *recolda* è *lectio singularis* di **B**⁷; *repauzar* a XIII.25, letterale, come negli altri volgarizzamenti mentre i catalani presentano sempre *recoldar* dei catalani).

XIII.26. *lo pan muyllhat, la sopa* [Vulg. *intinctum panem*, **A** *lo pa mulhat*, **B**⁷ *lo pa tint*, **P4** *aquesta sopa banyada*, **P486** *aquesta sopa mulade*, **L** *lo pa molliat*, **Ly** *lo pa mulat*, **P** *lo pan teng*]. È poco significativa la convergenza di **P4** e **P486** con

P⁷ nella lez. *sopa*. Considerato che in antico catalano, e chiaramente anche nel passo che si legge nei due testimoni, *sopa* indica un alimento solido e non liquido né semiliquido (cf. DECat 8,74a s.v. *sopa*), è probabile che un antecedente abbia inserito la var. *sopa* come doppia lezione – fenomeno ricorrente nel testimone parigino (vedi §3).

XIII.33. *Filioli, filiols* [Vulg. *filioli*, **A** *Filhet*, **B**⁷ *fillols*, **P**⁴ *fiils*, **P486** *fills meu*, **L** *Filleth*, **Ly** *Filheti*, **P** *om.*]. La doppia lezione di **P**⁷ mette insieme il sostantivo latino del testo fonte con la sua traduzione occitanica; lo stesso fenomeno è riscontrato a XII.20 (*gentils pagans*, vedi nota).

XIII.36. *sequiretz* [Vulg. *sequeris*, **A** **B**⁷ **P**⁴ *seguiras*, **P486** *saguiras*, **L** **Ly** **P** *segras*]. Il verbo alla 5 p. è *lectio* singolare di **P**⁷ innovata più facilmente a partire da un testo già volgarizzato.

XIV.2. *casas* [Vulg. *mansiones*, **A** *mansios*, **B**⁷ *maysons*, **P**⁴ *cosses*, **P486** *cases*, **L** *maisos*, **Ly** *estajas*, **P** *mayzon*]. La var. *cauzas* di **P**⁷ è un errore patente dovuto verosimilmente alla sbagliata comprensione di una lez. *casas*, testimoniata dai due relatori della Bibbia catalana (**P**⁴, **P486**). La convergenza in questo punto tra **P**⁷ e **P**⁴, **P486** va collegata alla presenza dell'occitanismo *maysons* di **B**⁷. Considerato il marcaggio del sostantivo in catalano, qualificabile come vero e proprio prestito dall'occitanico (cf. Fusaroli 2025a, 481-2), e il fatto che in corrispondenza di *domo* **B**⁷ (e **P**⁷) così come *BibCat* hanno *casa* a XII.3 (**P**⁷ *caza*; **B**⁷ *casa*; **P**⁴, **P486** *casa*; **A** *mayso*; **Ly** *maiso*; **P** *mayzo*), ha poco senso che **B**⁷ abbia innovato *casa* in *maysons*. È assai probabile invece che la sua lezione restituisca una variante antica, aderente al dettato della fonte latina e antecedente a quella di **P**⁷ e di **P**⁴, **P486**. Un esempio di traduzione a calco del lat. *mansiones* è offerto da *mansios* **A**, possibile ma raro in aocc. e attestato sempre in testi derivati da fonti latine (cf. Rn 4,147b s.v. *mansion*, *mancio* “séjour, station, pause, demeure” segnala *mansion* in Eluc e in un testo citato come «*Fragment de traduction de la Passion*. Bibliothèque du Roi, Ms. n. 6844» che non ci è riuscito di identificare; FEW 6/1, 247b s.v. *mansio* registra «afr. mfr. *mansion* f. “demeure, habitation, domicile, station, séjour” [...] apr. *mansion* “séjour” [1210, Pans], “id.; pause, station” [hap.], *mancion* [hap. 14.jh.]»).

XIV.3. *aure apareylhat* [Vulg. *praeparavero vobis*, **P**⁷ *vos aurretz apareylhat*, **A** *vos aure aparelhat*, **B**⁷ *ill.*, **P**⁴ *om.*, **P486** *l'aure aparalat*, **L** *vos aparellarai*, **Ly** *aparel<h>arei a vos*, **P** *iray aparellhar a vos*]. L'errore di **P**⁷ è inquadrabile come fraintendimento linguistico partito da *aure* 1 p. fut. con desinenza catalana -e e influenzato dal pron. *vos* (: *vobis*), che non è soggetto ma dativo di vantaggio (vedi §4.2).

seretz [Vulg. *sitis*; **A** **Ly** *siatz*; **B**⁷ **P**⁴ **P486** *siats*; **L** *siat*; **P** *sias*]. Il verbo al futuro è *lectio singularis* di **P**⁷, **A** **B**⁷, e tutti i volgarizzamenti occitanici e catalani, hanno il verbo al congiuntivo come nella fonte latina (Vulg. *sitis*).

XIV.26. *e-us amonestara e-us aministrara e-us inspirara totas aquestas cauzas*. [Vulg. *suggeret vobis*, **A** fara <suazir* (Harris 1985)> a vos, **P4** he-us adoctrinara, **P486** vos adoctrinara, **L** vos sozministrara, **Ly P** amonestara a vos]. I tre verbi di **P7** corrispondono tutti al lat. *suggeret*; i primi due (*amonestar* e *aministrar*) sono testimoniati anche in altri volgarizzamenti (*amonestar* da **Ly** e **P** e nella Bibbia francese [vos *ensaignera et amonestera tout ce que ge vos avrai dit*]; *aministrar* si approssima a *sotzministrar* di **L**), il terzo (*inspirara*) è l'unico caratteristico del solo parigino. La var. *aministrar* potrebbe derivare dalla *Glossa Ordinaria* (*ab occulto non ministrabit quod inferior vel commorabit vos, id est facit vos memores omnium ecce hoc etiam gratia Spiritus est quod non obliviscimur*). *Sotzministrar* di **L** corrisponde precisamente a una delle scelte proposte nel glossario biblico di Guglielmo il Bretone [s.v. *suggero*]: «Et est suggerere idem quod “submittere, substernere, subministrare, indicare, dicere, suadere quasi latenter consulere, et proprie causa decipiendi vel nocendi illi cui fit suggestio”» Daly, Daly 1975, 763. In questo luogo anche **A** attesta una lezione problematica e distante dal modello di partenza. La lez. *e fara sua<z>ir* è esito di una brillante proposta di Harris (1985, 101), basata sulla sequenza di lettere che l'editore leggeva nel codice (*sua-ir*). A seguito di un ricontrollo sulla riproduzione digitale, l'intervento non sembra necessario visto che nel manoscritto si legge tutta la sequenza di lettere *suocar* (f. 135r, rigo 15). Rispetto al passo della *Glossa ordinaria*, si noterà la corrispondenza tra la formulazione lat. *id est facit vos memores* e la struttura perifrastica adottata da **A** *fara suocar*, assente dalle altre traduzioni disponibili. Va detto che la coincidenza è solo parziale visto che **A** presenta il costrutto *far* + infinito con valore causativo (cf. Jensen 1992, §440), che non riproduce il sintagma *fare* + agg. del latino. Ciò detto, è possibile che *suocar* sia la trascrizione inesatta di *euocar* da ricondurre a FEW 3,253b s.v. EVOCARE («fr. évoquer “appeler à soi, par des formules, les ombres des morts; rappeler qch” [seit 14.jh.]»).

XV.1. *vera serment viva* [Vulg. *vitis vera*, **A** vit vera, **P4 P486** vera serment, **L** vera viz, **Ly** vera vitz, **P** vera vit]. In corrispondenza del lat. *vitis*, **P7** restituisce la soluzione *serment*, allineata con *BibCat* (**P4**, **P486**), seguita dall'agg. *viva*, che non ha riscontri nella fonte né negli altri volgarizzamenti; è possibile che si tratti di un residuo di *vitis* / aocc. *vit* o di uno sdoppiamento dell'agg. *vera*. *Serment* è attestato in altri due luoghi: a XV.5 traduce ancora *vitis* di Vulg. [**A** exarment, **P4 P486** cep, **L** ass., **Ly** eisserment, **P** vit], nel secondo corrisponde invece a *palmes* [**A** exarment, **P4 P486** mala brancha, **L** eissermerns, **Ly** eissermentz, **P** avol giet]. Per la resa del lat. *vite* è impiegata anche la soluzione *cep*, attestata in un luogo diverso nella *BibCat* (vedi §3).

XV.4. *hyeu romandray en vos*: [Vulg. *ego in vobis*, **A** yeu en vos, **P4** yo sere en vos, **P486** io sere ab vos, **L** eu e vos, **Ly** eu e vos, **P** ieu en] il luogo è citato tra gli esempi di coincidenza tra e *BibCat* (vedi §2.2.1) per la presenza di un verbo che gli altri non attestano.

XV.5. *qui esta en mi et hyeu en el* [Vulg. *qui manet in me et ego in eo hic*, **A** qui esta en me, et yeu en el, **P4** que stau en mi e yo en ell, **P486** qui estats ab mi e

io en el, **L** Ceu chi perma e me e eu en lui, **Ly** qui esta e mi et eu en lui, **P** Et ieu istauc en el qui ista en mi]. La lez. *qui estan en mi et hyeu en els* di **P**⁷ fraintende il passo, interpretando *qui* come pronome relativo riferito a *panpols* ('gli acini che stanno in me e io in essi'). In Vulg., e correttamente in tutti i volgarizzamenti, *qui* introduce una frase relativa che fa da soggetto al verbo della principale ('Chi è in me e io in lui' *fert fructum* ecc.).

XV.6. *aiustara lum* [Vulg. *colligent eos*, **A** culhiran le, **P**⁴ pendran la, **P**⁴⁸⁶ pendran lo, **L** culliran lo, **Ly** culhiran le, **P** culhiran lo]. Sfugge la genesi della lezione assurda di **P**⁷; è assai probabile che il sost. *lum* derivi da una cattiva lettura di un pron. pers. *lo* o *lui*, forse sotto l'influenza del passo successivo per associazione di *lum* 'luce' a *foc* 'fuoco'.

XV.7. *tot quant vos volretz et demandaretz sera fagh* [Vulg. *quodcumque volueritis petetis et fiet vobis*, **A** qualche cauza volretz, demandaretz e sera fait* a vos, **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ tot quant demanarets acabarets, **L** calque chausa volret querrez, e sera vos feita, **Ly** qualche causa volretz, queretz, e sera fait a vos, **P** so que volres queres e sera vos fach]. Lo spostamento della congiunzione coordinante *et* rispetto alla sua posizione in Vulg., e negli altri volgarizzamenti, implica una sensibile alterazione della sintassi: *demandaretz* è coordinato a *volretz* come predicato della subordinata limitativa ('quanto vorrete e chiederete') e non, correttamente, verbo reggente in coordinazione con *sera fagh* ('chiedete e sarà fatto').

XV.8. *vos fassatz moltz discipols* [Vulg. *efficiamini mei discipuli*, **A** siatz faitz mos discipols, **P**⁴ siats mos dexeables, **P**⁴⁸⁶ siats mos dicipols, **L** sias fait mei disciple, **Ly** siatz fait mei decipol, **P** sias fach miei discipol]. L'errore *moltz* < *mos* non può derivare dal lat. *mei*. Il passaggio dal passivo all'attivo cambia il senso della frase ('che voi facciate molti discepoli' invece di 'che voi siate fatti miei discepoli') ed è forse dovuto a una reazione a *moltz* nell'antecedente del testimone parigino, dove poteva leggersi una lezione assurda con ancora il verbo al passivo ('che voi siate fatti molti discepoli').

XV.18. *an en ayr* [Vulg. *odio habuit*; **A** ha ahut en odi, **P**⁴ ha hayrat, **P**⁴⁸⁶ iraren, **L** ac en ira, **Ly** ac mi en azirament, **P** aïret mi]. Probabile omissione del part. *agut* dopo *an* nel passato composto.

XV.22. *fos vengut* [Vulg. *venissem*, **P**⁷ los fos vengut, **A** **P**⁴ **P** fos vengut, **P**⁴⁸⁶ fos vingut, **L** vengues, **Ly** fos vengutz]. Si ritiene il pron. *los* attestato solo in **P**⁷ un errore di lettura del contiguo *fos* che il copista ha mancato di cancellare.

XV.24. *anc ses semblantz* [Vulg. **A** **P**⁴ **P**⁴⁸⁶ **L** **Ly** **P** ass.]. L'inciso è qualificabile come aggiunta innovativa di **P**⁷ o del suo antecedente, per dare enfasi a quanto appena detto, ovvero che le opere compiute dal Messia sono tali che 'nessun uomo ne fece di paragonabili' (*negun autre hom no fes*; Vulg. *nemo alius fecit*).

XV.26. *persec* [Vulg. *procedit*, **A** *procezis*, **P4** *proceex*, **P486** *ass.*, **L** *proce*, **Ly** *issic*, **P** *ieys*]. Permangono alcune incertezze di natura formale sulla lezione cui rimonta la variante inaccettabile e senz'altro deteriore *persec* di **P7** (3 p. pres. ind. di *persequir*). Chiaramente, essa è riconducibile a una 3 p. pres. ind. di *proceder* per fraintendimento dell'abbreviazione di *p* iniziale, che **A** e **P4** presentano il verbo alla forma incoativa, l'unica ad essere attestata in antico occitanico (è nel *Breviari d'amor*, al v. 33373 e nelle litanie in versi pubblicate da Chabaneau 1886, 223 v. 37) e in catalano.

XVI.4. *que quant sera vengutz lo temps que-us membre* [Vulg. *ut cum venerit hora eorum reminiscamini*, **A** *quant venra la hora d'els vos remembre*, **P4** *que-n siats remenbrants com vendra la ora*, **P486** *que siats ramenbrans*, **L** *cum venra la lor ora*, *remembret*, **Ly** *que co venra la ora d'aquestas causas vos rem[em]bre*, **P** *quan venra aquilha ora*, *que vos renembre*]. **P7** ripete la congiunzione *que*, che introduce la subordinata finale, separata dalla principale dalla frase temporale (come in Vulg.); non è escluso che il copista abbia mal interpretato la frase, riferendo la relativa *que-us membre* a *hora* ('l'ora che vi ricordi').

XVI.5. *Del comensament que ay estat ab vos, dixi aquestas cauzas* [Vulg. *haec autem vobis ab initio non dixi quia vobiscum eram*, **A** *Mais aquestas cauzas a vos del comensament non diyssi car ab vos era*, **P4** *Mas yo vos ho dix en lo comencamet com yo era a vos*, **P486** *mas io-us o dich al comensament cor no era a vos*, **L** *Aquestas chausas acertas deis lo comenzamen no vos dissii car ab vos era*, **Ly** *Mais aquestas causas del comensament a vos no dissii*, *quar ab vos era*, **P** *Mas ieu non dissii a vos aquestas cauzas al comensament*, *mas car era am vos*]. L'assenza in **P7** dell'avv. di negazione *non* riferito al verbo di Vulg. *dixi* altera il senso della frase (Gesù non ha rivelato da subito ai discepoli il significato finale della sua predicazione perché era con loro, e lo fa ora sul punto di lasciarli). La stessa omissione si ritrova nella Bibbia catalana che ha però una lezione decisamente più aderente al dettato latino e difficilmente relazionabile con quella del testimone parigino.

XVI.14. *et penra de mi* [Vulg. *quia de meo accipiet*, **A** *car del mieu recebra*, **P4** *de part de mi vendra*, **P486** *cor de part de mi vendra*, **L** *car del meu o recebra*, **Ly** *quar del meu recebra*, **P** *quar el recebra de mi*]. Va notata la prossimità tra la var. *pendra* **P7** (vs la traduzione *recebra* attestata in tutti gli altri volgarizzamenti) e l'errore *vendra* della Bibbia catalana (**P4**, **P486**), con in più la convergenza tra **P4** e **P7** nell'assenza di un corrispettivo della congiunzione lat. *quia*.

XVI.21. *prezura* [Vulg. *pressurae*, **A L Ly** *dolor*, **P4 P486 P** *dolors*]. La variante di **P7** corrisponde esattamente al sostantivo nella fonte latina ed è qualificabile come vero e proprio occitanismo. Il lemma è registrato da Rn 4,623a, che cita le due attestazioni del testimone parigino (*Fragm. trad. Passions*) e dal FEW 9,370a s.v. PRÉSSÛRA a partire da LvP. Lo stesso sostantivo è attestato a XVI.33. da **P7**, **A**, **L** (vs **P4** *treballs*, **P486** *trabayls*, **Ly** *destrenhementz*, **P** *pestilencias*) e la documentazione in antico occitanico rinvenibile ne attesta l'uso nella letteratura

di ambito religioso morale (ad es. nella traduzione occitanica delle *Meditationes Vitae Christi*, cf. Hershon 2005, 279, e nella preghiera *Mayre de Dieu, stiell de l'albe pura*, v. 8, cf. Spaggiari 1977, 312).

XVI.23. *auretz a demandar* [Vulg. *me non rogabit*, **A** pregaretz, **P4 P486** demanaret, **L** me demandaret, **Ly** pregaretz, **P** mi pregares]. Il costrutto *aver a* + inf. indicante obbligo (o futuro?) è *lectio singularis* di **P7**. Il pron. *me* di Vulg. (presente in **L** e **P**) è omesso da SZ, cf. Weber, Gryson 1994, 1730 (mentre è presente nella *Vulgate languedocienne*).

XVI.27. *hyeu soy vengut et eixit de Dieu* [Vulg. *ego a Deo exivi*, **A** de Dieu son exit, **P4 P486** ass., **L** eu eissii de Deu, **Ly** eu issi de Deu, **P** que ieu issi de lui] La doppia lezione di **P7** combacia nel verbo *vengut* con *BibCat*, che presenta la stessa resa nel passaggio pressoché analogo a questo a XVI.30. (Vulg. *a Deo existi* [**P7** tu es exit de Dieu, **A** de Dieu iest exit, **P4** tu est vengut de Deu, **P486** que est vingut de Deu, **L** de Deu eissist, **Ly** de Deu issist, **P** tu issit de Dieu]).

XVII.2. *dona* [Vulg. *det*, **A Ly** done, **P4 P486** ass., **L** des, **P** sia donat]. La lezione di **P7** con il verbo della subordinata finale al presente indicativo è sbagliata dal punto di vista grammaticale e potrebbe essere dovuta alla cattiva trascrizione di *done* pres. cong. (cf. Jensen 1994, §613-14 e in part. 265: «le subjonctif s'emploie sans exception dans la finale») L'indicativo è ammissibile solo in un caso, che non corrisponde al nostro, ovvero «si la proposition [consecutiva] marque la conséquence atteinte, si, en d'autres termes, toute notion de but à atteindre est absente».

XVII.4. *soy clarificat* [Vulg. *te clarificavi*, **A** te hay clarificat, **P4** t'e manifestat, **P486** io t'e manifestat, **L** te clarifigei, **Ly** te esclarzi, **P** clarifique tu]. Il passaggio del verbo dall'attivo al passivo in **P7** implica che il Figlio, e non il Padre, è glorificato in terra dalla sua stessa incarnazione e dal compimento della sua missione salvifica. La variante sembra riguardare esclusivamente il testimone parigino e può essere considerata una sua deviazione singolare, forse dovuta alla cattiva lettura dell'ausiliare in una traduzione simile a quella scelta da **A**.

XVII.4. *que la fasa* [Vulg. *ut faciam*, **A** que yeu fes, **P4** que tu'm manest a fer, **P486** que tu mi manest fer, **L** que faza, **Ly** que eu fasza, **P** que ieu la fasa]. Si noti la convergenza di **P7** e **P** nel pron. femm. sing. *la*, assente da Vulg. (anche dalla *Vulgate languedocienne*).

XVII.12. *ab vos* [Vulg. *cum eis*, **A** ab els, **P4, P486** ass., **L** <ab> eu<z>, **Ly** ab lor, **P** amb els]. La variante singolare di **P7** comporta un piccolo spostamento di significato, qualificabile come errore. Nel discorso che Cristo rivolge al Padre, la 2 p. plur. del pronome personale sembra riferirsi a Dio ("quando io ero con voi, Padre") e non ai discepoli. Conseguentemente, viene meno, o si attenua, l'opposizione qui centrale tra la condizione passata (XVII.12. Cristo è con i discepoli) e quella a venire (XVII.13. Cristo è con il Padre).

XVII.15 *que-ls partisco* [Vulg. *ut tollas*, **A** *que-ls hostes*, **P4** *que ells leus*, **P486** *que tu-ls leus*, **L** *que los tollas*, **Ly** *que los tolas*]. Il pron. enclitico *ogg. ls* è interpretato come pron. sogg. *els* ('non ti prego affinché *loro* abbandonino il mondo' invece di 'non ti prego affinché tu *li* separi dal mondo').

XVII.23. *sian conformatz* [Vulg. *sint consummati*, **A** *sian ajustatz*, **P4 P486** *ass.*, **L** *sien cosmat*, **Ly** *sian cosumadi*]. Nel contesto della pericope, il verbo lat. CONSUMMARE indica l'unità del Figlio con il Padre e della comunità di discepoli; la parola così come la nozione da essa veicolata sono complesse e poco sorprende se quasi tutti i volgarizzatori optano per una soluzione 'a calco' (**L**, **Ly**). Dista attenzione l'uso di *conformar* in **P7**, lemma assente dagli strumenti lessicografici dell'aocc. e raro nel quadro generale delle lingue galloromanze (cf. FEW 2,1043b s.v. CONFORMIS registra *conformer* v.a. "rendre conforme" dal 1400 circa, mentre il v.rifl. *se conformer* "se rendre, devenir conforme à" è attestato in afr. dal sec. XIV) e nel catalano (cf. DCVB s.v. *conformar* 'Fer [qualque cosa] conforme a un model, a un tipus, a una norma', documentato in Arnau de Vilanova e nei Sermoni di Vincent Ferrer; mentre DECAt 4,126b s.v. *forma* 'donar forma, adapatar' 1° doc. 1647). Sulla scelta *ajustatz* di **A**, «a poor rendition» che si ricollega al significato base del verbo lat. CONSUMMARE, si vedano le osservazioni di Harris 1985, 107-8.

Bibliografia

Sigle e abbreviazioni

- ALF = Gilléron, J.; Edmont, E. (1902-10). *Atlas linguistique de la France*. Paris: Champion.
- BITECA = Beltrán, V.; Avenoza, G.; Soriano; L. (eds) (1997-). *Bibliografía de textos antics catalans, valencians i balears*. Berkeley: The Bancroft Library. University of California. http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/biteca_en.html.
- DCVB = Alcover, A.M.; de Borja Moll, F. (eds) (1930-62). *Diccionari català-valencià-balear*. 10 voll. Palma de Mallorca: Editorial Moll. <http://dcvb.iecat.net/>.
- DECat = Coromines, J. (dir.) (1980-2001). *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. 10 voll. Barcelona: Curial-Caixa de Pensions «La Caixa».
- DuCange = Du Cange, C. et al. (1883-87). *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*. 10 voll. Niort: L. Favre (réimpr. Graz, 1954).
- DOM = Stimm, H.; Stempel, W.-D.; Selig, M. (éds) (1996-2020). *Dictionnaire étymologique de l'occitan médiéval*. Tübingen: Niemeyer. <http://www.dom-en-ligne.de/>.
- FEW = von Wartburg, W. et al. (dirs) (1922-2002). *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*. 25 voll. Bonn/Heidelberg/Leipzig/Berlin/Bâle: Klopp/Winter/Teubner/Zbinden. <https://apps.atilf.fr/lecteurFEW/index.php/page/view>.
- Rn = Raynouard, F.-J.-M. (éd.) (1836-45). *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours comparée avec les autres langues de l'Europe latine*. 6 voll. Paris: Silvestre.

Studi

- Adams, E.L. (1913). *Word-Formation in Provençal*. New York; London: The MacMillan Company. University of Michigan studies. Humanistic series 2.
- Anglade, J. (1919-20). “*Las Leys d'Amors*”. *Manuscrit de l'Académie des Jeux Floraux*. 4 voll. Toulouse; Paris: Privat.
- Arthur, I. (1955). “*La vida del glorios sant Francesc*”, *version provençale de la “Legenda maior sancti Francisci” de saint Bonaventure*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Arthur, I. (1992). “*Miracles que Dieus ha mostratz per sant Frances apres la sua fi*”. *Version occitane de la “Legenda Maior Sancti Francisci, Miracula” de saint Bonaventure*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Avenoza, G. (2012). “*The Bible in Spanish and Catalan*”. *The New Cambridge History of the Bible*. Vol. 2. Mardsen R.; Matter, E.A. (dirs), *From 600 to 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 288-306.
- Badia, L. (2001). «Pour la version occitane du *De rerum proprietatibus* de Barthélemy l'Anglais (XIV^e siècle)». Kremnitz, G.; Czernilofsky B.; Cichon P.; Tanzmeister R. (éds), *Le rayonnement de la civilisation occitane à l'aube d'un nouveau millenaire. 6^e Congrès International de l'Association Internationale d'Études Occitanes, 12–19 septembre 1999*. Wien: Praesens Wissenschaftsverlag, 310-26.
- Berger, S. (1889). «Les Bibles provençales et vaudoises». *Romania*, 18, 345-422.
- Berger, S. (1890). «Nouvelles recherches sur le Bibles provençales et catalanes». *Romania*, 19, 505-48.

- Berger, S. (1893). *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen âge*. Paris: Librairie Hachette.
- Bohigas, P. (1985). *Sobre manuscrits i biblioteques*. Barcelona: Curial Edicions.
- Borghi Cedrini, L. (1970). «La lingua della Bibbia di Lione (ms. Palais des Arts. 36). Vocalismo». *Cultura Neolatina*, 30, 5-58.
- Brunel-Lobrichon, G. (1999). «La circulation des Évangiles en France méridionale et en Espagne». Num. monogr., *Cahiers de Fanjeaux*, 34: *Évangiles et évangélisme (XII-XIII siècle)*, 15-25.
- Blanc, A. (1891). «Vocabulaire provençal-latin». *Revue des Langues Romanes*, 35, 29-87, 319-20.
- Careri, M.; Ruby C.; Short, I. (2011). *Livres et écritures en français et en occitan au XII^e siècle*. Roma: Viella. Scritture e libri del medioevo 8.
- Casanellas, P. (2014). «Medieval Catalan Translations of the Bible». Terrado, X.; Sabaté, F. (eds), *Les veus del sagrat*. Lleida: Pagès Ed., 15-34.
- Corradini Bozzi, M.S. (1997). *Ricettari medico-farmaceutici medievali nella Francia meridionale*. Firenze: Olschki. Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»: Studi 159.
- Daly, L.W.; Daly, B. (1975). *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones Vocabulorum Biblie*. Padova: Antenore.
- Fusaroli, F. (2022). «Il manoscritto BNF, fr. 2427 e la traduzione di Gv. XII-XVII». *Transcript*, 1(2), 342-97.
- Fusaroli, F. (a cura di) (2025a). *Il “Libre de vicis et de vertutz”. Edizione critica della versione occitanica della “Somme le roi”*. Strasbourg: ÉliPhi.
- Fusaroli, F. (2025b). «Tra occitano e catalano: la posizione linguistica del ms. Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 740 nella tradizione testuale del *Libre de vicis et de vertutz*». Menichetti, C.; Fusaroli, F. (éds), *Méthodes et perspectives en philologie linguistique*. Strasbourg: ÉliPhi.
- Fusaroli, F.; Menichetti C. (2025). «Produzione e pubblico di una miscellanea didattico-morale: nuove proposte per il manoscritto BNF, fr. 1049. 2. Le fonti dei testi e il progetto culturale della miscellanea». *Romania*, 143, 132-93.
- Glessgen, M.D. (2022). «L'étude linguistique du gascon médiéval: analyse scriptologique des genres textuels». *Revue de Linguistique Romane*, 86, 35-94.
- Grafström, Å. (1958). *Étude sur la graphie des plus anciennes chartes languedociennes avec un essai d'interprétation phonétique*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Harris, M.R. (1985). «The Occitan Translations of John XII and XIII-XVII from a Fourteenth-Century Franciscan Codex (Assisi, Chiesa Nuova MS. 9)». *Transactions of the American Philosophical Society*, 75(4), 1-149. <https://www.jstor.org/stable/pdf/1006453.pdf>.
- Harris, M.R.; Ricketts, P.T. (a cura di) (2011). *Nouveau Testament de Lyon (Lyon, Bibliothèque de la Ville, A.I.54 / Palais des Arts 36)*. Rialto (Prosa religiosa). www.rialto.unina.it.
- Hershon, C.P.; Ricketts, P.T. (éds) (2018). *Elucidari de las propietatz de todas res naturals*. Égletons: Carrefour Ventadour.
- Hershon, C.P. (2005). «Johan de Caulibus, *Contemplatio vitæ et miraculorum Jesu Christi* (version occitane), BnF, Fr. Nouv. Acq. 6194». *La France latine*, 140, 175-331.
- Jensen, F. (1992). *Syntaxe de l'ancien Occitan*. Tübingen: Niemeyer.
- Leonardi, L. (1998). «Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare. Obiettivi e metodi di una ricerca». Leonardi, L. (a cura di), *La Bibbia in Italiano tra medioevo e Rinascimento*. Firenze: Edizioni del Galluzzo (SISMEL), 37-92.
- Leonardi, L. (2022). *Filologia Romanza*. Vol. 1, *Critica del testo*. Firenze: Le Monnier.

- Menichetti, C. (2020). «Compte-rendu Wunderli 2017». *Revue de Linguistique Romane*, 84, 281-8.
- Meyer, P. (1880). «Les troisièmes personnes du pluriel en provençal». *Romania*, 8, 192-215.
- Meyer, P. (1889). «Recherches linguistiques sur l'origine des versions provençales du Nouveau Testament». *Romania*, 18, 423-9.
- Moll, F. de B. (2006). *Gramàtica històrica catalana*. València: PUV.
- Montefusco, A. (2012). «Contestazione e pietà. Per una stratigrafia di un monumento della diaspora beggina (Assisi, Chiesa Nuova, 9)». *Revue d'histoire des textes*, 7, 251-328.
- Morreale, M. (1958). «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en catalán». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 280(2), 271-90.
- Nüesch, H.-R. (1979). *Altwaldensische Bibelübersetzung. Manuskript Nr. 8 der Bibliothèque municipale Carpentras*. 2 voll. Bern: Francke Verlag. (Romanica Helvetica 92 A/B).
- Perarnau, J. (1978a). «Aportació al tema de les traduccions bíbliques catalanes medievals». *Revista catalana de Teologia*, 3, 17-98.
- Perarnau, J. (1978b). *L'“Alia Informatio Beguinorum” d'Arnau de Vilanova*. Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona. Studia, Textus, Subsidia 2.
- Puig i Tàrrach, A. (2001). «Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia». *El text: lectures i història*. Barcelona: PAM – ABCat, 107-231.
- Radaelli, A. (2017). «Reconta Barlaam, un sant heremita, aytal exempli: sulle tracce francescane di Barlaam (Assisi, Chiesa Nuova 9, Parigi, BnF nouv. acq. fr. 6504 e Todì, Biblioteca Comunale 128)». *Cultura neolatina*, 77, 300-64.
- Ricketts, P.T. (2012). «La tradition occitane des chapitres XII-XVII de l'Évangile de Jean». *La France latine*, 154, 155-200.
- Salvioni, C. (1890). «Il Nuovo Testamento valdese secondo la lezione del Codice di Zurigo». *Archivio Glottologico italiano*, 11, 1-308.
- Sneddon, C.R. (1978). *A Critical Edition of the Four Gospels in the Thirteenth-Century Old French Translation of the Bible* [PhD Dissertation]. Oxford: University of Oxford.
- Spaggiari, B. (1977). «La poesia religiosa anonima catalana o occitanica». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 7(1), 117-350.
- Weber, R.; Gryson, R. (Hrsgg.) (1994). *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wilhelm, R. (2015). «L'édition de texte – entreprise à la fois linguistique et littéraire». Trotter, D. (ed.), *Manuel de philologie de l'édition*. Berlin; Boston: De Gruyter, 131-51.
- Wüest, J. (1995). «Okzitanische Skriptformen IV. Languedoc». Holtus, G.; Metzeltin, M.; Schmitt, C. (éds), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*. Vol. II/2. Tübingen: Niemeyer, 441-50.
- Wunderli, P. (éd.) (1969). *La plus ancienne traduction provençale (XII^e s.) des chapitres XIII à XVII de l'Évangile de saint Jean (British Museum, ms. Harley 2928)*. Paris: Klincksieck.
- Wunderli, P. (éd.) (2009-10). *Le Nouveau Testament de Lyon (ms. Bibliothèque de la ville A.I.54 / Palais des arts 36)*. 2 voll. Tübingen: Francke Verlag. (Romanica Helvetica 128; 131).
- Wunderli, P. (éd.) (2016). *Le Nouveau Testament occitan de Paris (Ms. BN fr. 2425)*. 2 voll. Tübingen: Francke Verlag. (Romanica Helvetica 136).
- Wunderli, P. (éd.) (2017). *Les quatre évangiles occitans dans le Ms. BN fr. 6261*. 2 voll. Tübingen: Francke Verlag. (Romanica Helvetica 139).

- Zinelli, F. (2021). «Des prières et des frontières: le manuscrit Assisi, Chiesa Nuova, 9». Field, S.L.; Guida, M.; Poirel, D. (éds), *L'épaisseur du temps. Mélanges offerts à Jacques Dalarun*. Turnhout: Brepols, 399-411.
- Zinelli, F. (2024). «Stratigrafie francescane: la scripta del manoscritto Assisi, Chiesa nuova, 9». Menichetti, C.; Fusaroli, F.; Talfani, C. (a cura di), *La littérature occitane médiévale dans sa tradition manuscrite*. Roma: Viella, 233-92.
- Zufferey, F. (1987). *Recherches linguistiques sur les chansonniers provençaux*. Genève: Droz.

Intorno a una Bibbia in volgare: *domina* Giuditta, il suo testamento e Giovanni da Asolo (Padova, 1302)

Fabrizia Marconi

Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia; Université Gustave Eiffel, France

Abstract In the fall of 1302, the Paduan *domina* Giuditta, daughter of the late Plenerio de Aرسالone, bequeathed a vernacular Bible to the nuns of SS. Biagio and Cataldo of Giudecca. Through the finding out of documents preserved in the State Archives of Padua, the essay highlights the crucial role of her will's executor the dominican friar Giovanni da Asolo. The friar, also *lector*, turns out to have been active in Venice for the soul of Giuditta in the same years when his religious order was carrying out a cultural campaign.

Keywords Female Will. Dominican Order. Vernacular Bible. Monastic Network. Venice.

Sommario 1 La genesi della notizia. – 2 La testatrice: *domina Iudith uxor quondam Iohannis de Dulo*. – 3 I libri di Giuditta «scriptos in vulgari». – 4 Tra Padova e Venezia: qualche nota sull'amministrazione dei lasciti. – 5 Appendici documentarie.



Peer review

Submitted 2025-08-28
Accepted 2025-11-12
Published 2025-11-24

Open access

© 2025 Marconi | 4.0



Citation Marconi, Fabrizia (2025). "Intorno a una Bibbia in volgare: *domina* Giuditta, il suo testamento e Giovanni da Asolo (Padova, 1302)". *TranScript*, 4, 77-94.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2025/01/003

1 La genesi della notizia

Nel 1787 il predicatore trevigiano Domenico Maria Federici diede alle stampe, per i tipi veneziani di Coleti, la sua monumentale *Istoria de' Cavalieri Gaudenti*, realizzata in due volumi e corredata da una ricchissima appendice documentaria intitolata ambiziosamente *Codex diplomaticus*. Benché l'intento fosse di associare ai domenicani l'origine della milizia della Maria Beata Vergine Gloriosa, composta per lo più da *nobiles viri*, così da accrescerne il prestigio e questo indebolisse la ricostruzione storica e l'interpretazione riguardo alla natura dell'ordine, l'operazione metteva a disposizione dei lettori molti utili documenti. In particolare, nel documento CVIII del suo abbondante *Codex diplomaticus*, riportava «Ad annum 1302» il testamento di una *domina*, da lui indicata come «D. Judith Forzatè», moglie del fu frate e cavaliere Giovanni de Dulo, conservato a Padova, nelle carte dell'archivio di Sant'Agostino dell'Ordine dei Predicatori. Egli ne fornì una trascrizione parziale, riportando alcuni elementi del protocollo, tra cui il giorno e il luogo della stesura, i sette testimoni, il nome e la condizione di salute della testatrice; a seguire, restituiva parte del testo con l'indicazione di alcuni lasciti e la sottoscrizione notarile (Federici 1787, 2: 165-6).

Già dalla parziale e imperfetta trascrizione del Federici, salta all'occhio una notevole indicazione: tra i lasciti pii della donna, vedova del *miles* gaudente padovano, emerge quello della sua Bibbia in volgare, destinato alle monache del monastero benedettino veneziano dei Santi Biagio e Cataldo della Giudecca.

Un controllo dell'originale costituisce il punto di partenza per poter comprendere la rete di relazioni in cui era inserita questa donna e attraverso questa studiare il contesto di circolazione di un testo sacro in volgare.¹ Il testamento di Giuditta, un tempo conservato nell'archivio di Sant'Agostino dei Predicatori, conflui nel fondo *Diplomatico* dell'Archivio di Stato di Padova dove fu inserito nel «catastico di provenienza»,² e, a seguito di un riordinamento,

1 Il testamento di Giuditta, con i suoi lasciti, è stato menzionato e/o studiato da vari storici. È parzialmente trascritto in Sartori 1983-1989, 1: 32, doc. 390. Il riferimento al testamento di Giuditta è anche nella miscellanea di saggi di Marangon (1997, 432 nota 6), in cui l'autore, dopo aver citato i lasciti librari, dichiarava che avrebbe voluto dedicare uno studio particolare al documento. Anche Tilatti (1996, 164-70) analizza, come si vedrà, alcuni documenti riguardanti Giuditta e Giovanni da Asolo; menziona il testamento e i libri in volgare della *domina* come *exemplum* dell'atteggiamento di un'«élite religioso-devota». Per il riferimento ai soli lasciti librari in volgare, si veda Fontana 2014, 13-29: 25 nota 59.

2 Si ritrova traccia del regesto riferito alla precedente collocazione in Archivio di Stato di Padova (d'ora in poi ASPd), Monastero di Sant'Agostino, Catastico, II, 89-90; poi in ASPd, Diplomatico, b. 37, regesti, 1302 ottobre 25, 287-90. Il Marchettani, entro gli anni '70 del XIX secolo attuò un'estesa operazione di riordino dei fondi delle corporazioni religiose sopresse presso l'Archivio di Stato di Padova. Costituì 175 registri o 'catastici', oggi

costituisce oggi il documento segnato 4408 nella busta 37 (estremi cronologici 1302-1303).

2 **La testatrice: *domina ludith uxor quondam Iohannis de Dulo***

Il 25 ottobre 1302, secondo la procedura di un testamento *per nuncupationem*, la testatrice detta le sue ultime volontà al notaio Tommaso del fu maestro Savino dagli Aguselli, in presenza di sette *testes*, tutti appartenenti all'Ordine dei Predicatori, nella sua abitazione padovana in contrada Sant'Agostino, dove giace – si scrive con il consueto formulario – inferma nel corpo, ma sana nelle facoltà mentali.³ In questa sede, quantunque il testamento di Giuditta presenti una varietà di legati e legatari ricchissima, mi concentrerò sui lasciti librari e su alcune azioni successive alla morte della testatrice.

A dire del Federici, Giuditta sarebbe appartenuta alla schiatta dei Forzaté-Transelgardini. Per quanto l'indicazione del predicatore trevigiano possa apparire plausibile, nel testamento e negli altri documenti – che sottolineano tanto il suo *status* patrimoniale quanto la sua vicinanza all'ordine monastico benedettino femminile sia di Padova sia di Venezia⁴ – Giuditta è quasi sempre menzionata in qualità di moglie del fu Giovanni de Dulo, di cui è rimasta vedova prima del 12 febbraio 1289.⁵ Allo stato attuale delle ricerche, l'unico

raccolti o nella serie di Catastici generali o associati direttamente ai monasteri a cui si riferiscono (come in questo caso). Le serie rappresentano uno strumento fondamentale per orientarsi e accedere alle pergamene dei fondi Diplomatico e Corona, cf. Boaretto 2022.

3 Grazie all'attenzione storiografica dell'ultimo cinquantennio, a partire dagli atti dell'incontro di studio di Perugia del 1983 (Bartoli Langeli 1985), l'analisi dei testamenti come tipologia di fonte si rivela straordinariamente proficua per le ricostruzioni di storia sociale, religiosa, patrimoniale, culturale, materiale e ambientale. Si vedano almeno i lavori di Rossi 2010; Sorelli 2015; Rava 2016.

4 Uno degli elementi che potrebbe aver spinto Federici a identificare Giuditta come appartenente a questo lignaggio potrebbe essere stata la vicinanza – che emerge dal testamento di cui egli era a conoscenza – al monastero dei SS. Biagio e Cataldo della Giudecca: Giordano Forzaté, fondatore dell'*ordo sancti Benedicti* di Padova, ebbe infatti grande influenza su Beatrice I d'Este, di cui fu, a sua volta, fervente seguace la nobile Giuliana da Collalto, una tra le 'rifondatrici' e badesse del monastero veneziano. Inoltre, il Forzaté ebbe uno spiccato legame con Venezia dove trascorse alcuni anni a partire dal 1239; lì morì nel monastero di Santa Celestia nel 1248. Vedi Rigon 1984, 61-87, 79; 1992, 389-444; Frugoni 2008, 348-9. Per una panoramica accurata sulla famiglia, con bibliografia annessa, Gaffuri 1997. Sull'ascesa politico-sociale del lignaggio a partire dall'XI secolo, si rimanda a Rippe 2003, 115 e 659-60.

5 Si può fissare questa data come *terminus ante quem* della morte di Giovanni de Dulo, grazie alla traccia presente in ASPd, Monastero di Sant'Agostino, Catastico, II, 86 in cui si fa riferimento ad un *instrumentum venditionis* tra i predicatori e la donna, indicata come moglie del «quondam Giovanni de Dullo». La vendita, da parte dei predicatori alla

dato documentario che permette di risalire al suo nome di famiglia è fornito da una copia 'sintetica' del suo testamento eseguita dal notaio Raniero figlio di Ser Omobono detto «Farine» in data 11 gennaio 1330. Qui, la testatrice viene indicata come «domina Iudith quondam domini Plenerii de Aرسالone et uxor quondam domini fratris Iohannis de Dulo Ordinis Militie beate Marie». ⁶ A fornire una conferma ulteriore della famiglia di origine di Giuditta, c'è il lascito testamentario rivolto a Zenaldona figlia del fu Plenerio, indicato come suo fratello. ⁷ Gérard Rippe riferisce che il lignaggio 'de Aرسالone' apparteneva all'ambiente dell'aristocrazia consolare dal XII secolo. ⁸

Oltre ai legami parentali e a quello matrimoniale con un *fratermiles* della Maria Beata Vergine Gloriosa, dal testamento emerge anche la stretta vicinanza tra Giuditta e l'ordine dei domenicani. In primo luogo, il suo testamento è conservato presso l'archivio del convento domenicano di Sant'Agostino, dove ella aveva disposto la sua sepoltura «in archa quondam dicti mariti sui». ⁹ Sempre a questo convento, aveva lasciato cinquanta lire di denari piccoli per messe di suffragio. L'ordine dei domenicani risulta del resto essere destinatario di gran parte dei suoi lasciti, la cui gestione *post mortem* è affidata al frate Giovanni da Asolo, che dieci giorni prima della stesura del testamento, era stato autorizzato ufficialmente a ricoprire l'incarico di commissario testamentario della donna dal sottopriore del suo convento. ¹⁰

Partendo dal testamento, e da altri documenti correlati, è possibile cogliere il profilo dei destinatari di alcuni dei suoi cospicui legati e

donna, è di un «sedimine con casa, l'edificio posto in Padova in contrà S. Agostino per prezzo di lire 53» ed è redatto dal notaio «domino Antonio figlio di domino Padolian de Villa».

6 ASPd, Corporazioni religiose soppresse (d'ora in poi CRS), Corona, b. 93, nr. gen. 7083, nr. part. 1134.

7 Vedi Appendice A.2, righe 10-15. In ASPd, CRS, Corona, b. 93, nr. gen. 7711, nr. part. 2206, c. 44v è presente un atto di vendita, redatto il 10 agosto 1273 nel monastero padovano di Santa Giustina, che vede coinvolto «dominus Plenerius filius quondam domini Plenerii quondam domini Alberti de Aرسالone de Padua». Si potrebbe ipotizzare che il padre, Plenerio di Alberto, avesse dato lo stesso nome al primo figlio maschio, menzionato nel testamento come fratello di Giuditta.

8 Il primo 'Aرسالone' è attivo a Padova nel 1138 come giudice, vicino ai vescovi e ai canonici. Diventa console cittadino nel 1142 e ricopre la stessa carica nel 1173. Vedi Castagnetti 1991, 101; Rippe 2003, 360, 878 e 956.

9 La Milizia della Maria Beata Vergine Gloriosa e il *modus operandi* politico, religioso e culturale dei suoi membri in vari comuni dell'Italia centro-settentrionale sono oggetto della tesi di dottorato in corso dell'autrice.

10 Vedi Appendice A.1. Dai lasciti emergono dinamiche intrinseche alla «cura della morte», tra cui la centralità dei frati mendicanti nell'amministrazione dei beni materiali e delle pie volontà (Lambertini 2012, 531). Infatti, la presenza di frati a ricoprire incarichi ufficiali di procuratori, commissari e garanti delle esecuzioni testamentarie appare una costante almeno dal 1260 (Rigon 1985).

ricostruire così i nodi di una rete che si estende dalla ‘terraferma’ padovana fino alla laguna veneziana. Al centro di questa rete si trova il predicatore Giovanni da Asolo.

Costui, domenicano presso il convento padovano di Sant’Agostino dal 1275, risulta essere stato *lector* in teologia nello *studium* dei predicatori dal 1283 e docente, sempre presso lo studio domenicano di Padova, nel 1302.¹¹ Frate Giovanni da Asolo appare insieme a Giuditta già il 28 febbraio 1289, quando il priore frate Pirolino vende alla donna una casa adiacente al convento di Sant’Agostino (Tilatti 1996, 164); risulta quindi primo testimone in due negozi del marzo 1293, una vendita e una donazione per l’anima, che vedono coinvolti Giuditta e il priore dell’ordine degli Eremitani.¹²

11 Gargan (1971, 9-10) si basa in parte su Gloria 1879-1880. Alle pagine 1038-48, l'autore restituisce il contenuto del *Catalogus eorum qui in Patavino Coenobio S. Augustini Ordinis Praedic. in primaria theologiae cathedra docuerunt* redatto da Federici probabilmente a partire dal 1776, quando fu insegnante di teologia nel convento di Sant’Agostino di Padova. Nel documento si trova menzione di frate Giovanni da Asolo, 1039: «1290. F. Joannes Asolensis. Ex archiv. et Ducis Ven. Petri Gredonici (sic) ad Canonicos Patav. legatus». L'originale di Federici è conservato nel ms Padova, Biblioteca del Museo Civico, P. 1014, IV. Il ruolo di *lector* di Giovanni da Asolo è ricordato anche da Marangon 1997, 376; Tilatti 1996, 168.

12 ASPd, CRS, Corona, b. 101, nr. gen. 7238, nr. part. 1323; nr. gen. 7239, nr. part. 1324; nr. gen. 7240, nr. part. 1325. I negozi sono due, ma le pergamene sono tre. In tutte e tre, il frate Giovanni da Asolo dell’ordine dei Predicatori compare agli uffici giuridici come primo testimone. Il primo, datato 19 marzo 1293 presso gli Eremitani di Padova, riguarda la vendita stipulata tra il priore degli Eremitani frate Nascimbene, i frati dell’ordine riuniti in capitolo e Giuditta, di un pezzo di terra di otto campi e sei pertiche posto a Conselve, vicino al monastero di S. Antonio e confinante con il monastero di S. Giovanni di Venda, poi con gli eredi di Henregino di Aguillara e a nord con la via comune, al prezzo di 185 lire di denari piccoli. Seguono le clausole legali della stipulazione. Nel secondo documento, nr. gen. 7239, datato 30 marzo 1293 Giuditta fa una donazione per l’anima sua e del marito defunto agli Eremitani, seguendo la ragione del testamento del marito. Dona al priore del convento frate Nascimbene e ai frati Eremitani «titullo pure et inrevocabilis donationis, que dicitur inter vivos, que revocari non possit» un pezzo di terra di otto campi e sei pertiche situato a Conselve, vicino al monastero di S. Antonio, a condizione che Giuditta riceva, vita natural durante, in occasione della festa di S. Maria di agosto, per tre giorni prima e quattro giorni dopo, quattro mogge di buon frumento già conciato e crivellato. L’ultima pergamena, nr. gen. 7240 è probabilmente esemplata dalla seconda, nr. gen. 7239: riporta infatti la stessa data, lo stesso luogo e lo stesso ufficio giuridico, con le stesse clausole giuridiche. C’è una correzione con riferimento a margine da parte del notaio nell’elenco dei nomi dei frati Eremitani beneficiari della donazione: è probabile che il notaio abbia redatto due volte lo stesso documento perché si era accorto dell’errore. Inoltre, il notaio è, in tutti e tre i casi e anche nel testamento, Tommaso del fu maestro Savino *ab Aguxellis*. Questo notaio doveva essere molto attivo a Padova: è lo stesso che redasse il memoriale di Enrico degli Scrovegni, indicato come frate e preposito della chiesa dell’Arena, cf. Bartoli Langeli 2008, 484-5 e 532-3.

3 I libri di Giuditta «scriptos in vulgari»

Il testamento mostra che il *lector* domenicano svolse un ruolo di primo piano anche in relazione ai vari lasciti librari di Giuditta. Costei, infatti, oltre a destinare la Bibbia in volgare alle monache dei SS. Biagio e Cataldo della Giudecca, lascia un *Liber Dyalogorum* alla nipote e consorella Jacobina del monastero di Sant'Agnese di Polverara, e un *Liber Evangeliorum et legendarum sanctorum*, anch'esso in volgare, alle monache di San Pietro d'Este.¹³ Tuttavia, tali lasciti sono subordinati al dovere di custodire i manoscritti in convento e di «mutuare sive acomodare eos» a Giovanni da Asolo ogni volta che vuole: qualora le monache venissero meno a questi impegni, i libri diventerebbero di pieno diritto del domenicano, che potrebbe allora farne ciò che vuole.¹⁴

Tra i beni materiali menzionati dalla testatrice, i libri in volgare appaiono di particolare interesse poiché offrono un contributo fondamentale al tentativo – definito da Carlo Delcorno la «posta in gioco delle ricerche attuali» (1998, 13) – di identificare le personalità, laiche o religiose, che leggevano, trascrivevano e, si può aggiungere, permettevano la circolazione dei testi agiografici o biblici in volgare.

In più, la presenza di una Bibbia in volgare in ambiente veneto nel 1302 rappresenta un singolare caso di studio, ricco di potenziali sviluppi. Nei repertori e nei cataloghi prodotti, in tempi recenti, da Lino Leonardi e dal suo gruppo di ricerca – che, sulla scia degli studi inaugurati da Samuel Berger, collocano e descrivono 134 manoscritti relativi alle traduzioni volgari della Bibbia nel Medioevo¹⁵ – non sembra esservi riscontro della possibile Bibbia in volgare di Giuditta, né tracce della sua circolazione. Le Bibbie volgarizzate, a quest'altezza cronologica, sono quasi tutte riconducibili all'area toscana. Sul suolo veneto, i due manoscritti più alti cronologicamente sono conservati entrambi alla Biblioteca Nazionale Marciana. Il ms It. I, 2 (=5013), di provenienza ferrarese, è datato approssimativamente al XIV secolo *ineunte* e presenta prevalenti tratti linguistici fiorentini. Dal 1363 al 1414 esso risulta essere stato in possesso del convento agostiniano di Sant'Andrea di Ferrara, per poi passare alla Certosa del Lido di Venezia. Il ms It. I, 3 (=4889) ha invece un colorito linguistico

13 È possibile che questi titoli facciano riferimento a manoscritti contenenti i *Dialoghi* di Gregorio Magno e la *Legenda aurea* (in volgare). Per un quadro complessivo sui volgarizzamenti di Gregorio Magno, si veda Gagliardi 2021, 415-34; Cerullo 2016, 9-76. Per una panoramica sulla circolazione della *Legenda aurea*, Cerullo 2023.

14 Vedi Appendice A.2, righe 40-5; Tilatti 1996, 166-7.

15 Per una panoramica, a partire dalla tesi sostenuta da Berger fino al recente catalogo dei manoscritti, si veda: Berger 1893; Dalarun 1993, 825-6; Leonardi, Menichetti, Natale 2018. Per un approfondimento sulla genesi del catalogo come punto d'arrivo e sul metodo della realizzazione, rimando alle introduzioni dei curatori.

prevalentemente veneziano, contiene i Vangeli e nel *colophon* riporta l'indicazione di Venezia e del giorno 28 settembre 1369.¹⁶ A Padova, il manoscritto più alto cronologicamente è relativo addirittura alla metà del XV secolo ed è conservato nella Biblioteca del Seminario Vescovile (ms 110); contiene *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, *Sapienza* con tratti linguistici veneti.¹⁷

Non è questa la sede per provare a capire se la Bibbia in volgare di Giuditta possa essersi conservata ed eventualmente dove possa essere finita. I documenti che la menzionano possono però fornire qualche indicazione su quali siano i promotori della circolazione manoscritta in volgare, sul loro *entourage* e sui possibili obiettivi culturali e sociali.¹⁸

4 Tra Padova e Venezia: qualche nota sull'amministrazione dei lasciti

Giuditta muore prima del primo giugno 1303. In una vendita in tale data, che vede coinvolta una parente della testatrice, vengono infatti menzionati «bona, possessiones et posses<s>ores bonarum quondam domine Iudith». ¹⁹ Nei mesi successivi alla morte della donna, Giovanni da Asolo è coinvolto in alcuni atti relativi ai suoi legati testamentari. Oltre a quello appena menzionato, all'Archivio di Stato di Padova sono conservati altri quattro documenti che testimoniano l'amministrazione dei lasciti di Giuditta da parte di frate Giovanni da Asolo.²⁰

¹⁶ Per la descrizione puntuale di questi due mss, cf. Leonardi, Menichetti, Natale 2018, 292-4, nrr. 126-7. Il primo era stato descritto anche in questi termini da Berger, citato da Leonardi 1998, 54: «Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It. I. 2: codice membranaceo databile al primo quarto del XIV secolo, se non tra i secc. XIII-XIV (mm 215x150), in *littera textualis*, allestito a Ferrara. Si tratta probabilmente di un Nuovo Testamento frammentario, di cui comunque rimangono i Vangeli di Matteo (completo), Marco e Giovanni (frammentari), le Epistole ai Romani e ai Corinti, l'Apocalisse, più lacerti delle Epistole cattoliche».

¹⁷ Leonardi, Menichetti, Natale 2018, 198-9.

¹⁸ Mi riferisco alle questioni di apertura sollevate da Menichetti 2024, 7: «I contesti di produzione, le ragioni delle traduzioni e dei rimaneggiamenti, e ancora le dinamiche di trasmissione dei volgarizzamenti biblici ci sono ancora in larga parte ignoti». E ancora, 13: «Le traduzioni della Scrittura rappresentano un polo essenziale per la comprensione delle modalità di acculturazione, religiosa e non solo, del laicato, del basso clero e dei non ampi ma certo significativi settori della società laica che vivevano ai 'margini' delle comunità religiose, in particolare dei nuovi ordini mendicanti».

¹⁹ ASPd, CRS, Sant'Agostino, b. 168 (1 giugno 1303): la parente nominata nella vendita è «domina Iohanna filia quondam domini Plenerii de Aarsalone» e potrebbe trattarsi della sorella di Giuditta, vedi Appendice A.2, righe 5-10.

²⁰ I registi di questi documenti sono tutti conservati in ASPd, Monastero di Sant'Agostino, Catastico, III, 985-86. Il primo, datato 15 luglio 1303, riguarda gli

Gli elementi riassunti in questa sede sono naturalmente troppo pochi per permettere una conclusione, ma consentono di aggiungere qualche tassello alla vicenda. In primo luogo, l'importanza Giovanni da Asolo – già intuita da Andrea Tilatti (1996) – è confermata: questo personaggio è stato centrale nel passaggio di alcuni beni tra Padova e Venezia. Inoltre, il *lector* domenicano si è spostato dal convento padovano di Sant'Agostino a Venezia – probabilmente presso il convento dei domenicani dei SS. Giovanni e Paolo – almeno da luglio 1303. Ha stretto degli accordi con il procuratore del monastero femminile a cui era stato destinato anche il lascito della Bibbia in volgare, su cui però, secondo le indicazioni testamentarie, manteneva pieno diritto.²¹

Il ruolo cruciale dei frati mendicanti nella circolazione dei libri, anche in volgare, e nella trasmissione del sapere – di cui sono prova le loro variegate biblioteche e i loro *studia* – non può sorprendere. Restano tuttavia da approfondire le circostanze in cui questi frati – come nel caso del domenicano Giovanni da Asolo – rappresentino lo snodo di una fitta rete culturale tra vari conventi e monasteri. Dal

accordi presi tra Giovanni da Asolo e gli Eremitani: «Obligatione del Monasterio de P.P. Eremitani di Padova di corrisponder ogni anno soldi 50 denari veneti di grossi veneti al P. Frà Giovanni d'Asolo dell'Ordine de P.P. Predicatori del Monasterio di Venezia sua vita durante come commissario testamentario della *quondam* d. Giuditta vedova del *quondam* d. Frà Giovanni de Dullo. Notaio d. Prosdoscimo figlio di Brachino Cartolaro». L'originale è conservato in ASPd, CRS, Sant'Agostino, b. 168 (15 luglio 1303). 9 agosto 1303: «Deposito fatto dal P. Frà Giovanni d'Asolo commissario testamentario della *quondam* d. Giuditta vedova del *quondam* d. Frà Giovanni dal Dullo appresso d. Claricia figlia di Solano Pellizzaro habitante in Padova in contrà di S. Agostino de soldi 20 denari veneti de grossi. Notaio d. Guglielmo di Maestro Bonacursio». L'originale è in ASPd, CRS, Sant'Agostino, b. 168 (9 agosto 1303). Gli ultimi due riguardano gli accordi tra Giovanni da Asolo e il monastero femminile dei SS. Biagio e Cataldo della Giudecca. 25 settembre 1303: «Ricevimento fatto da d. Mattio cappellano sinico del Ven. Monasterio di S. Biascio Cataldo al P. Frà Giovanni d'Asolo dell'ordine de P.P. Predicatori commissario testamentario della *quondam* d. Giudita dalle Forche di lire 200 per legato lasciato à detto Monasterio dalla suddetta *quondam* d. Giuditta. Notaio d. Gerardo quondam d. Alberto». Il regesto presenta un'indicazione errata relativa al cognome della testatrice: nell'originale, conservato in ASPd, CRS, Sant'Agostino, b. 168 (25 settembre 1303) c'è scritto «domine Iudite defuncte». 30 settembre 1303: «Obligatione di *decto* Monasterio di S. Biascio Cataldo di esborsar ogn'anno al suddetto P. Frà Giovanni come commissario sua vita durante soldi 50 denari de grossi veneti. Notaio: d. Filippo figlio di d. Prando Igiscio». Anche in questo caso l'originale è conservato in ASPd, CRS, Sant'Agostino, b. 168 (30 settembre 1303). L'attenzione alle scritture relative alla gestione dei beni *post mortem* viene sottolineata da Calleri, Mangini 2025, 164-5.

21 Per la storia del monastero veneziano dei SS. Biagio e Cataldo della Giudecca, si veda Carraro 2015, 78-80 e bibliografia annessa. Per un'efficace sintesi della storiografia sul monachesimo femminile cf. Albuzzi 2001, in particolare 155-60 e 170-86. Inoltre, come ricorda De Sandre Gasparini 1995, questo monastero, dalla metà del Duecento è stato tra i maggiori beneficiari di lasciti da parte dell'aristocrazia veneziana di orientamento guelfo come «espressione di ascetismo monastico». Sull'importanza di interessare relazioni con le fondazioni monastiche, soprattutto femminili, al fine di accrescere il proprio margine di influenza sulla politica cittadina si veda almeno Rapetti 2014 e bibliografia annessa.

caso qui presentato, emerge poi una curiosa coincidenza: gli anni in cui il *lector* Giovanni da Asolo si è spostato da Padova alla realtà lagunare, portando con sé le volontà, materiali e spirituali, di *domina* Giuditta, risultano essere gli stessi in cui la «campagna» culturale, di cui sono promotori i domenicani dei SS. Giovanni e Paolo, sta iniziando ad attecchire a Venezia (Montefusco 2025, 62).²²

5 Appendici documentarie

A.1

15 ottobre 1302, Padova, locutorio dei frati Predicatori

Il frate domenicano Giovanni *de Aslo* viene autorizzato dal sottopriore dell'ordine dei Predicatori a ricoprire l'incarico di commissario testamentario di Giuditta moglie del fu Giovanni de Dullo frate e cavaliere dell'Ordine della Milizia della Maria Beata Vergine Gloriosa. ASPd, fondo Diplomatico, b. 37, nr. gen. 3061, nr. part. 4406.

Foglio di pergamena di mm 145 x 120, in ottimo stato di conservazione. Il testo si sviluppa per 17 righe di scrittura. Sul *verso* della pergamena, sul margine superiore perpendicolare al senso di scrittura si legge, a matita e in scrittura capitale, la data cronica di mano del XIX secolo: «1302 – OTTOBRE 15 – Ind. XV». Segue, della stessa mano, la segnatura archivistica scritta obliquamente in corsivo «Dipl. b. 37». Sempre la stessa mano ha appuntato sul *recto*, in basso a destra, la segnatura archivistica con riferimento al numero particolare «4406». Sempre sul *recto*, sul margine superiore, una mano più antica (probabilmente di XV secolo) ha appuntato, in inchiostro marroncino e in modulo minore, la data cronica «1302.15 ott<ob>re» seguita dalla segnatura archivistica con riferimento al numero particolare «4406». Segue una serie di note tergalì. Sul margine lungo della pergamena si legge, di mano presumibilmente del XVIII secolo, in inchiostro marroncino «1.88.». In alto a destra segue la segnatura archivistica, in riferimento al numero generale «3061», in modulo inferiore e inchiostro marrone, di mano presumibilmente più antica. Nel margine inferiore, rovesciato rispetto al senso di scrittura, di mano del XVIII secolo, in modulo maggiore e inchiostro marroncino il numero «865».

²² La centralità dell'ordine dei domenicani tra la fine del Duecento e gli anni '30 del Trecento, in virtù di una consapevole circolazione libraria, è oggetto di recenti ed estese indagini condotte da Montefusco e Bolognari a partire dai riconfermati legami tra il convento veneziano dei SS. Giovanni e Paolo e Marco Polo. Si vedano: Conte, Montefusco, Simion 2020; Bolognari, Montefusco 2025.

Si riporta di seguito l'edizione interpretativa del documento. Sono state sciolte tutte le abbreviazioni, la punteggiatura e le maiuscole seguono l'uso moderno. L'integrazione di uno o più caratteri viene segnalata tramite l'utilizzo delle parentesi uncinate.

In Christi nomine amen. Anno Eiusdem nativitat^{is} millesimo trecentesimo secundo, indictione quintadecima, die quintodecimo intrante octobris, Padue, in locutorio fratrum Predicatorum de Padua. Presentibus fratribus Gregorio Alexandrino, Dominico Filarolo paduano, Nicholao paduano, Iohanne Falcone de Bononia, Alberto bononiensi, Bonifacino de Penço paduano, Alberto converso paduano, omnibus de ordine fratrum Predicatorum et de conventu paduano, et alliis.

Ibique frater Lambertus ymolensis supprior fratrum Predicatorum de Padua, et prioris in omnibus vices gerens, dedit et concessit auctoritatem fratri Iohanni de Aslo eiusdem ordinis et conventus quod pos<s>it esse comisarius domine Iudith uxoris quondam domini fratris Iohannis de Dullo Ordinis Milicie beate Marie Virginis et esequi usque ad finem, pro ut continetur in testamento et codicillis dicte domine Iudith libere et expedite et quecumque opus fuerit pro tempore et dum vixerit expedire, disponere et ordinare.

(SN) Ego Peregrinus, sacri palatii notarius, filius domini Federici hiis omnibus interfui et visi eorum ac rogatus hoc scripsi.

A.2

25 ottobre 1302, Padova, contrada di Sant'Agostino

Testamento nuncupativo di Giuditta moglie del fu Giovanni de Dullo, frate e cavaliere della Milizia della Maria Beata Vergine Gloriosa.

ASPD, fondo Diplomatico, b. 37, nr. gen. 3063, nr. part. 4408.

Foglio di pergamena di mm 225 x 740, conservato ripiegato e complessivamente in buono stato. Il testo si sviluppa per 84 righe di scrittura. Sul *verso* della pergamena sul margine superiore si legge, di mano probabilmente di XV secolo, la segnatura archivistica, con riferimento al numero particolare «4408» e al generale «3063». La stessa mano ha annotato, più in basso e in posizione centrale, l'indicazione della data cronica del documento «1302. 25 <o>tto<bre>». Tra le indicazioni della segnatura, si legge forse una vecchia segnatura «30» di mano del XVIII secolo, in inchiostro marroncino e in modulo maggiore. Segue, a matita e in scrittura capitale, la data cronica di mano del XIX secolo: «1302 - OTTOBRE 25 - Ind. XV». Probabilmente alla stessa mano sono attribuibili frequenti sottolineature presenti sul *recto* della pergamena, in corrispondenza della menzione nel testo di alcuni beneficiari dei lasciti. Segue una serie di note tergali. Nella parte centrale del *verso* della pergamena, si legge, a sinistra e di mano coeva alla stesura del documento, in inchiostro marroncino, una nota di natura giuridica

di dubbia lettura: «Instrumentum testamenti et †spet† commissaris domine Iudith uxoris quondam domini fratris Iohannis de Dullo». Sul margine inferiore destro, nel senso di scrittura si legge, di mano più tarda (presumibilmente di XV secolo) in inchiostro bruno e in modulo minore «Via Nova.31.». Accanto si legge «Mortisium», di mano coeva al testamento. Perpendicolare al senso di scrittura, più in basso a destra e di modulo più grande, si legge la data «1788», di mano del XVIII secolo.

Si riporta di seguito l'edizione interpretativa del documento. Sono state sciolte tutte le abbreviazioni e, in caso di scioglimenti dubbi, sono state utilizzate le parentesi tonde. La punteggiatura e le maiuscole seguono l'uso moderno. Gli spazi bianchi vengono segnalati tramite l'utilizzo di asterischi tra parentesi quadre. L'integrazione di uno o più caratteri viene segnalata tramite l'utilizzo delle parentesi uncinate. Nel testo, le righe vengono segnalate di cinque in cinque con una barra verticale e il numero in esponente.

In nomine Domini nostri Iesu. Anno Eiusdem nativitat[is] millesimo trecentesimo secundo, indictione quinta decima, die vigesimo quinto intrante octobris, Padua, in contrata Sancti Augustini in domo habitationis infrascripte testatricis.²³ Presentibus fratribus Nicolao bononiensi, Dominico de Plebe Salatino de Vicentia, Iohanne bononiensi, Oderico de Canipa, Nicolino de Rimeno, Alberto paduani et Antonio de Foroiullis omnibus de ordine Predicatorum testibus rogatis et ad hec specialiter convocatis et aliis.

Ibique domina Iudith quondam domini [***]²⁴ et uxor quondam fratris Iohannis de Dulo Ordin[is] Milicie beate Marie, infirma corpore, set sana mente, nolens ab intestato decedere, de suis bonis mobilibus et immobilibus, iuribus et actionibus suum tale per nuncupationem condidit testamentum¹⁵ sic dicens.

In primis elegit sepulturam suam apud locum fratrum Predicatorum de Padua in archa quondam dicti mariti sui. Et supra sepulturam suam reliquit libras quinquaginta denariorum parvorum vel ultra, sicut videbitur fratri Iohanni de Aslo, quem suum in hec et in omnibus aliis infra ordinandis et scribendis suum institutum commissarium. Item reliquit libras quinquaginta denariorum parvorum pro missis celebrandis annum tricesimum suum, ita tamen quod aliter singulari proprie non possint dari plusquam tres veneti grossi.

Item reliquit domine Iohanne sorori sue libras ducentas denariorum parvorum si tunc vixerit et non aliter. Et hoc ratione testamenti vel codicillorum avi sui vel alterius cuiuscumque proprie et ratione cuiuslibet legati vel debiti in quo et pro quo in ea teneretur in modico vel in magno et in hiis eam sibi heredem institutum et voluit ac iussit in hiis eam esse tacitam et contentam.

23 in domo habitationis infrascripte testatricis] *inserito tramite richiamo in calce al testo, prima della sottoscrizione notarile.*

24 Spazio bianco, evidentemente il notaio voleva inserire il nome del padre della testatrice.

Item eidem sorori sue reliquit unam tunicam, unum epitogium et unum mantellum de suis que reper¹⁰ent habere tempore mortis sue et sit in eius ellectione. Item reliquit sorori Gisle de cella fratrum Minorum consanguinee sue libras tres parvorum. Item reliquit Marie olim servitrici domine Gisle ave sue libras tres parvorum. Item reliquit sorori Almengarde de Sancto Mathia cognate sue omni anno dum vixerit solidos quadraginta parvorum.²⁵ Item reliquit sorori Iacobine de Sancta Agnese de Polveraria nepti sue libras decem parvorum. Et omni anno dum vixerit libras tres parvorum et in hiis eam et monasterium ipsius sibi heredem instituit et voluit esse contentum et contentam.

Item reliquit Çenaldone filie quondam domini Plenerii fratris sui solidos centum parvorum et in hiis eam sibi heredem instituit. Et voluit ac iussit esse contentam.

Item reliquit libras quinquaginta denariorum parvorum pro passagio Terre Sancte si contingat fieri infra decem annos post mortem suam et non aliter et non ultra dari predicti¹⁵ comisarium suum vel suos illis personis quibus videbitur ei vel eis et non aliter. Item reliquit solidos centum parvorum pro missis dicendis in die mortis sue vel sepulture.

Item voluit et ordinavit quod de rediptibus clausure sue quam habet Padua in mortisio prope monasterium dominarum Omnium Sanctorum omni anno in perpetuum dentur sexdecim sestarii frumenti in pane et sex sestarios fabarum circa festum Sancte Iustine pauperibus scilicet orfanis, viduis et carceratis. Et istam elemosinam voluit fieri cum modius frumenti et sex sestarii fabarum fuerint valoris libras duodecim denariorum parvorum et non plus. Et si minoris valoris fuerint dictarum libras duodecim illud minus et reliquus reditus dicte clausure distribuatur pro missis.

Item reliquit sorori Iacobine nepti sue librum¹²⁰ suum Dyalogorum ita quod numquam possit vendi vel alienari et remaneat in monasterio suo post eius obitum, eodem pacto et conditione. Item reliquit conventui fratrum Predicatorum de Padua librarum decem parvorum. Item reliquit fratri Bartholomeo dicti ordinis filii presbyteri Tomasi de Aguxellis solidos quinque grossis.

Item reliquit Claricie servitrici sue si secum fuerit tempore mortis sue culcitram suam, quam habuit ab avia sua, unum plumacium, duo lintheamina, unam cultram, omnes pannos suos a dorso, unum lebetem ad coquendum preperatam, unum alium ad alexandum legumina et duo alia, unum de segla et aliud de media situla, duas catenas, unum epitogium inforatum de pellibus vulpinum, unam suam tunicam de camelino, unum pellicium album et rubeum,¹²⁵ unum pellicium inforatum et solidos viginti grossorum eum nupserit vel monasterii intraverit si tamen bonam et honestam vitam duxerit usque ad tempus quo nupserit vel religionem intraverit et non aliter dictam pecuniam habeat, de honestate autem vite sit in iudicio fratris Iohannis de Aslo commissariis sui.

Item reliquit fratri Iohanni de Aslo ordinis Predicatorum solidos centum parvorum omni anno dum vixerit. Item reliquit dominabus Sancti Blaxii Cataldi de Venetia libras quinquaginta parvorum et Bibiam suam quam habet scriptam in vulgari et voluit et ordinavit quod teneantur dicte domine omni anno facere anniversarium suum et

25 solidos quadraginta parvorum] *prima libras tres espunto tramite puntini di rasura.*

suorum defunctorum per totum officium defunctorum et unam missam in conventu omni anno in perpetuum.

Item reliquit dominabus Sancti Petri de Est<e> illud ius, quod aquisivit per modum emptionis a Leonardo piscatore de Est<e> in quadam ³⁰ petiam terre vineatam iac(entem) in monte de Est<e>, ut patet per instrumentum emptionis scriptum manu nostri infrascripti notarii et nunc tenetur et colitur per ipsas dominas. Item reliquit eisdem dominabus librum suum Evangeliorum et Legendarum Sanctorum scriptos in vulgari tali pacto et conditione quod numquam possint vendi, vel alienari et teneantur dicte domine omni anno in perpetuum facere anniversarium suum et deffunctorum suorum per officium totum mortuorum et missam solempnem de mortuis in conventu.

Item reliquit fratribus Gaudentibus de Padua libras vigintiquinque parvorum per apparamentis vel calice quoniam et quomodo videbitur commisario suo vel suis si ecclesiam fecerint.

Item reliquit ³⁵ fratribus Minorum de Padua libras sexaginta denariorum parvorum pro missis et orationibus. Item reliquit in dispositione et dispenxatione guardiani fratrum Minorum qui nunc est vel pro tempore fuerit quondam domum suam positam Padua super platheam Sancti Antonii ex opposito porte ecclesie dicti sancti versus sero in qua habitavit Benevenuto a Lana, tali pacto et condicione que numquam possit vendi vel alienari seu aliter donari et, si contrarium factum fuerit, non teneat de iure vel de facto et propter hoc teneatur ipse guardianus facere frui omni anno in perpetuum anniversarium suum et deffunctorum suorum per totum officium mortuorum et missam solempnem de mortuis in conventu. Quod si non fecerit deveniat ipsa domum ad conventum fratrum Predicatorum de Padua.

Voluit autem et ordinavit quod domina Maria soror sua si viveret et vellet personaliter inhabitare²⁶ domum predictam, possit absque contradictione alicuis, dum vixerit et non aliter. Et quod predictam ⁴⁰ domum, si dicta domina Maria non habitaverit eam, non possit auferri a Benevenuto et eius uxore presentibus habitatoribus, quousque voluerint ibi stare et reddere pensionem, que alii vellent dare.

Item reliquit do<mi>ne Beatrici veronensi unam clamidem suam de camelino et solidos quadraginta parvorum. Item reliquit do<mi>ne Beatrici de Tredento, que secum habitat, unum pellicium de flanchis et solidos viginti parvorum. Item reliquit sororibus Thomasine de Sancta Maria de Porcilia filie Gerardine consanguinee sue, Socclie et Flori, sororibus de monasterio Sancte Marie Omnium Sanctorum librarum tres parvorum pro qualibet. Item voluit et ordinavit quod omnes quibus legavit libros suos superius nominatos scriptos in vulgari teneantur et debeant mutuare sive acomodare eos fratri Iohanni de Aslo ordinis Predicatorum quotiens voluerit et si non facerent revocat illud legatum et vult quod dicti libri veniant ad ipsum fratrem ⁴⁵ Iohannem pleno iure ut faciat quod voluerit de eis.

Item rogat et supplicat priorem fratrum Predicatorum de Padua qui nunc est vel pro tempore fuerit et totum eius conventum, cum multa expendit in domo in qua habitat et parvo tempore usu ea fuerit, quatinus sibi placeat dimittere Clariciam servitricem et propinquam suam in domo predicta, quousque eam destruxerint cum

26 personaliter inhabitare] *prima hitare espunto tramite puntini di rasura.*

illa propria vel cum illis quibus eam affictaverint vel donaverint ut possit comode habitare secundum statum suum dum modo honeste et sine marito velit vivere que sit in iudicio supradicti fratris Iohannis de Aslo si honeste vixerit. Et si noluerint, vel de facto non fecerint, voluit quod prior et subprior et fratres alii quos dimittebat suos comisarios cadant a sua commissaria et deveniant in guardianum fratrum Minorum de Padua et lectorem eorum, cum eisdem tamen conditionibus, quibus obligabantur predicti sui commissarii et pro eis.

Item reliquit conventui fratrum Heremitarum de Padua quendam ⁵⁰ redditum quindecim sexstariorum frumenti quos habet seu percipit annuatim de quadam petiam terre alivelata, posita in campanea Padue, in contrata qui dicitur Lovara vel Via Nova quam habet et tenet iuris libelli perpetualis Marxilius dictus Niger quondam Vitacli, tali pacto et conditione quod numquam possint eam vendere vel alienare de iure vel de facto, et si contrarium factum fuerit non teneat nec valeat de iure vel de facto, et deveniat ad fratres Predicatores. Et debeant dicti fratres Heremite omni anno in perpetuum facere cantari officium totum deffunctorum et missam solempnem in conventu de mortuis pro anima sua et suorum deffunctorum in perpetuum. Quod si non facerent, deveniat predictus reditus quindecim sextariorum frumenti ad fratres Predicatores de Padua cum eisdem conditionibus.

Item voluit et ordinavit quod omnia supradicta legata et quacumque alia in posterum faceret, debeant solvi de suis bonis immobilibus et non aliter et si qua propria vel colegij⁵⁵ aliud, volent²⁷ quam eisdem reliquit in testamento vel codicillis vult ex nunc prout ex tunc quod cadant ab omni eo quod sibi in hoc suo testamento vel aliis codicillis reliquit, vel reliqueret.

Et non vult et mandat quod omnia bona sua mobilia non donentur vel ad libitum vendantur sed secundum bonam fidem et conscentiam dentur plus volentibus dare et non aliter fiat. Item dixit et declaravit quod de bonis suis que nunc possidet nullam umquam donacionem alicuius proprie vel colegio fecit. Et si quis aliud ostenderit, sciant omnes et singuli falsa esse talia instrumenta. Et in quantum potuit dicta testatrix et nunc pro tunc revocavit et retractavit omnem talem donacionem et pronunciavit falsam esse.

Et voluit quod numquam comisarii sui cum talibus possint componere, vel eis aliquid remittere. In omnibus autem suis bonis mobilibus et immobilibus, iuribus et actionibus, pauperes Christi, sibi heredes instituit. Intelligens et volens illos esse pauperes Christi,²⁸ et non alios, quos frater ⁶⁰ Iohannes comisarius suus elegerit et voluerit, vel alii sui comisarii, si ipse non viveret. Et dixit et voluit quod predictus suus comisarius frater Iohannes de Aslo habeat et nomen et ius heredis, ante declaracionem pauperum. Et post et omnia possit facere, ac si esset verus heres, servando tamen ea que in dicto testamento sunt ordinata.

Preterea voluit et ordinavit quod quelibet propria, vel colegium,²⁹ cui aliquid in hoc suo testamento legat, sint contenti hiis que eis reliquit. Et si ultra querendum comisarium suum, vel suos molestaverint, vult quod cadant ab omni legato eis a se

27 volent] aggiunto sul margine sx.

28 Christi] aggiunto in interlinea.

29 vel colegium] segue u espunto tramite puntino di rasura.

relictio et priores et guardianus et quicumque alii commissarii illorum locorum cadant ab omni commissaria, si fratres illorum aliud ultra peterent. Commissarium autem suum ad omnia supradicta facienda et disponenda, in quibus certum commissarium alium non reliquit vel ordinavit, consedit et ordinavit fratrem Iohannem de Aslo de ordine fratrum Predicatorum.

Et post mortem dicti fratris Iohannis, instituit et ordinavit priorem fratrum Predicatorum de Padua, lectorem ⁶⁵ et subpriorem eiusdem conventus, que pro tempore fuerint, et quinque antiquiores fratres natione padanos de dicto conventu. Ita quod istis decedentibus, alii loco eorum succedant. Et dedit ei vel eis post mortem dicti fratris Iohannis auctoritatem intrandi tenutam et corporalem possessionem omnium suorum bonorum mobillium et immobillium, iurium, actionum, sicut potuit, et facere posset, si viveret, ubicumque fuerit et apud quamcumque propriam.

Et voluit et dixit quod omnia bona sua mobilia possint et debeant venderi et distribuere sicut supra ordinatum est et non aliter. Bonis tamen suis immobilibus salvis, que numquam vendi vel alienari possint a quocumque. Ullo ingenio vel pacto dixerint actione summi pontificis, vel quacumque alia necessitate imminente, vel casu. Et si contrarium fiat, non valeat, vel teneat nec de iure, nec de facto. Et facientes vel consentientes, sint privati dicta sua commissaria et deveniat in illum vel illos qui suam servaverint voluntatem.

Hoc ⁷⁰ autem voluit et iussit esse suum ultimum testamentum et ultimam voluntatem. Et si iuris testamenti vallere non posset, velleat et teneat iuris codicillorum vel cuiuscumque alterius ultimis voluntatis, qua melius valere et tenere potest. Cassat autem et revocat omne aliud testamentum a se factum et omnes codicillos a se factos, usque ad presentem horam, sub quacumque forma verborum facta invenirentur, propter illos codicillos factos manu nostri infrascripti notarii in millesimo ducentesimo nonagesimo septimo indictione septima, vigesimo octavo die intrante ianuaris si frater Iohannes de Aslo supradictus eius commissarius voluerit illis uti. Et cum hanc copiam fratrum Predicatorum nam apud eos in mediate habitat, vult et ordinat sibi necessitatem iudicis propter fraudes malorum virorum qui falsant testamenta et codicillos ut nullum aliud testamentum vel codicillus a se factum et factus in ista infirmitate valeat vel teneat nisi sint ibi presentes in testamento septem fratres Predicatores omnes vel maior partis de conventu ⁷⁵ paduani, vel in codicillo quinque fratres Predicatores omnes vel maior partes de conventu paduani, sub quacumque forma verborum illius testamenti, vel illi codicilli producerentur, etiam si oporteret de illo de verbo ad verbum facere mencionem. Et si aliquid testamentum, codicilli vel donationes ostenderentur scriptum, scripti et scripte per manum alicuius proprie, quam per manum nostri infrascripti notarii dixit ex nunc pro tunc illud, illos et illas falsum, falsos et falsas esse et non vult valere nec tenere in aliqua parte illorum et omnia legata ibi scripta revocat et cassat et vult nullius valoris esse. Insuper voluit et ordinavit quod commissaris sui supradicti bona sua immobilia qua eis disponenda comutat numquam possint vel vendere vel alienare set super perseverent ut supra dictum et ordinatum predictam testatricem est. Et si contrarium fieret non teneat de iure nec de facto.

Item dixit, voluit quod omnis clausula et appositio verbi vel orationis quicumque esset utilis ⁸⁰ et necessaria ad firmitatem predictorum omnium et singulorum

inteligatur scripta et apposita ac³⁰ si de verbo ad verbum esset hic scripta et apposita, ad reprimendam et comprimendam falsitatem falsificancium testamenta, codicillos et ultimas voluntates. Preterea voluit et mandavit predictis heredibus suis quod non possint detrahare de suis bonis occasione istius hereditatis aliquam falcediam, vel legitimam portionem.

(SN) Ego Thomasius quondam magistri Savini ab Aguxellis sacri palaci notarius predictis omnibus rogatis interfui et hec scripsi.

Bibliografia

- Albuzzi, A. (2001). «Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni». A cura di Ardena, G. *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio* = Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000). Milano: V&P Università, 131-89.
- Bartoli Langeli, A. (a cura di) (1985). *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 marzo 1983). Perugia: Editrice Umbra cooperativa.
- Bartoli Langeli, A. (2008). «Il testamento di Enrico Scrovegni (12 marzo 1336)». Frugoni C. (a cura di), *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*. Torino: Einaudi, 397-540.
- Berger, S. (1893). *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*. Parigi: Hachette Livre.
- Boaretto N. (a cura di) (2022). *Sala di studio. Guida agli strumenti di corredo*. Padova. https://aspd.beniculturali.it/wpcontent/uploads/2022/03/Guida_sala_studio.REVISIONE2022_marzo.pdf
- Bolognari, M. (2020). «Marco Polo e il convento dei SS. Giovanni e Paolo nella "roulette veneziana"». Conte, M.; Montefusco, A.; Simion, S. (a cura di), «*Ad consolationem legentium*». *Il Marco Polo dei Domenicani*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 15-38. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-439-4/002>
- Bolognari, M. (2025). «I frati Predicatori veneziani tra spiritualità e progetto culturale». Bolognari M.; Montefusco, A. (a cura di), *Pratiche di scrittura e contesti culturali intorno a Marco Polo*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 121-42. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-853-8/005>
- Calleri, M.; Mangini, M.L. (2025). «Frammenti di realtà: i notai dell'Italia centro-settentrionale attraverso i loro testamenti (secoli XII-XV)». *Reti Medievali Rivista*, 26(1), 163-208. <https://doi.org/10.6093/1593-2214/12330>
- Carraro, S. (2015). *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*. Pisa: Pisa University Press.
- Castagnetti, A. (1991). «L'età precomunale e la prima età comunale (1024-1231)». Castagnetti, A.; Varanini, G.M. (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*. Verona: Banca popolare di Verona, 5-162.
- Cerullo, S. (2016). «Un volgarizzamento inedito dei *Dialogi* di Gregorio Magno in un codice senese», *Critica del testo*, 19(2), 9-76.

30 apposita ac] prima ad espunto tramite puntini di rasura.

- Cerullo, S.; Ingallinella, L. (a cura di) (2023). *L'oro dei Santi. Percorsi della «Legenda Aurea» in volgare*. Firenze: MediEVI.
- Dalarun, J. (1993). «La Bible italienne. Prémices d'une enquête en cours». *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, 105(2), 825-6. <https://doi.org/10.3406/mefr.1993.3323>
- Delcorno, C. (1998). «Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento». Leonardi, L. (a cura di), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento / La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996). Firenze: SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 3-22.
- De Sandre Gasparini, G. (1995). «La pietà laicale». Cracco, G.; Gherardo, O. (a cura di), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 929-61. [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-pieta-laicale_\(Storia-di-Venezia\)/#Davanti_alla_morte](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-pieta-laicale_(Storia-di-Venezia)/#Davanti_alla_morte)
- Federici, D.M. (1787). *Istoria de' Cavalieri Gaudenti*. Venezia: Coleti.
- Fontana, E. (2014). «La bibliothèque du couvent des frères mineurs de Padoue (XIII-XIVe siècle)». *Bibliologia* 37 = Bériou, N.; Morand, M.; Nebbiai, D. (a cura di), *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants. XIII-XVe siècle*, 13-29. <https://doi.org/10.1484/m.bib.5.102475>.
- Frugoni, C. (2008). *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*. Torino: Einaudi.
- Gaffuri, L. (1997). s.v. «Forzate, Giordano». *Dizionario biografico degli italiani*. https://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-forzate_%28Dizionario-Biografico%29/
- Gagliardi, I. (2021). «I Gesuiti e i volgarizzamenti (seconda metà XIV-prima metà XV secolo)». Bischetti S.; Lodone M.; Lorenzi, C.; Montefusco, A. (a cura di), *Toscana bilingue (1260 ca.-1430). Per una storia sociale del tradurre medievale*. Berlino: De Gruyter, 414-34. <https://doi.org/10.1515/9783110702231-020>
- Gargan, L. (1971). *Lo studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*. Padova: Antenore.
- Gloria, A. (1879-1880). «Quot annos et in quibus Italiae urbibus Albertus Magnus moratus sit». *Atti del Reale Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 6(5), 1025-50.
- Lambertini, R. (2012). «Povertà volontaria ed “economia mendicante” nel basso medioevo. Osservazioni sui risultati di recenti indagini». *Cristianesimo nella storia*, 33, 519-40.
- Leonardi, L. (1998). «Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare. Obiettivi e metodi di una ricerca». Leonardi, L. (a cura di), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento / La Bible Italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996). Firenze: SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 37-92.
- Leonardi L.; Menichetti, C.; Natale, S. (a cura di) (2018). *Le traduzioni italiane della Bibbia nel medioevo. Catalogo dei manoscritti (secoli XIII-XV)*. Firenze: SISMELE, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.
- Marangon, P. (1997). *Ad cognitionem scientiae festinare. Gli studi nell'università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XI*. A cura di T. Pesenti, Trieste: Edizioni Lint.
- Menichetti, C. (a cura di) (2024). *Il Vangelo secondo Matteo in volgare italiano. Studio ed edizione critica delle due versioni non glossate*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.
- Montefusco, A. (2020). «'Accipite hunc librum'. Primi appunti su Marco Polo e il convento veneziano dei SS. Giovanni e Paolo». Conte, M.; Montefusco, A.; Simion, S. (a cura

- di), *'Ad consolationem legentium'*. *Il Marco Polo dei Domenicani*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 39-55. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-439-4/003>
- Montefusco, A. (2025). «Per lo spazio culturale e cancelleresco veneziano del primo Trecento: tra Bonincontro, Castellano, Pietro Calò da Chioggia (e Martin Sanudo)». Bolognari, M.; Montefusco, A. (a cura di), *Pratiche di scrittura e contesti culturali intorno a Marco Polo*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 59-120. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-853-8/004>
- Rapetti, A. (2014). «La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo». *Anuario de Estudios Medievales*, 44(1), 215-38. <https://doi.org/10.3989/aem.2014.44.1.07>
- Rava, E. (2016). «*Volens in testamento vivere*». *Testamenti a Pisa, 1240-1320*. Apparatì a cura di Bartoli Langeli, A., Roma: ISIME.
- Rigon, A. (1984). «La santa nobile. Beatrice d'Este († 1226) e il suo primo biografo». Billanovich M.C.; Cracco, G.; Rigon, A. (a cura di), *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerta dagli allievi a Paolo Sambin*. Padova: Antenore, 61-87.
- Rigon, A. (1985). «Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV». Bartoli Langeli, A. (a cura di), *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio (Perugia 3 marzo 1983). Perugia: Editrice Umbra cooperativa, 41-63.
- Rigon, A. (1992). «Religione e politica al tempo dei Da Romano. Giordano Forzaté e la tradizione agiografica antiezzeliana». Cracco, G. (a cura di), *Nuovi studi ezzeliniani*. Roma: ISIME, 389-444.
- Rippe, G. (2003). *Padue et son contado (X^e-XIII^e siècle)*. Roma: Publications de l'École française de Rome. <https://doi.org/10.4000/books.efr.542>
- Rossi, M.C. (a cura di) (2010). *Margini di libertà: testamenti femminili nel Medioevo*. Atti del convegno internazionale (Verona, 23-25 ottobre 2008). Casella: Cierre Edizioni.
- Sartori, A. (1983-1989). *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*. 4 voll. A cura di G. Luisetto, Padova: Biblioteca Antoniana.
- Sorelli, F. (a cura di) (2015). *Ego Quirina. Testamenti di veneziane e forestiere (1200-1261)*. Documenti trascritti da L. Levantino; L. Zamboni, Roma: Viella.
- Tilatti, A. (1996). «La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'Ordine dei Predicatori». *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Il ruolo dei frati Mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale della SISF (Assisi, 12-14 ottobre 1995), 127-73.

Progetti, prestiti, palinsesti: stratigrafia di una traduzione quattrocentesca del Corano (ms. Vat. Ebr. 357, fol. 51r-156r)

Benoît Grévin

Centre National de la Recherche Scientifique, France

Abstract This article reveals the latest advances in the study of interlinear translations and marginal glosses left by Flavius Mithridates on the Arabic Qur'an in Hebrew characters in ms. Vat. Ebr. 357 (fol. 51r-156r). We can now demonstrate that Flavius Mithridates probably used one or more Latin (and possibly Romance) translations to compose his fragmentary interlinear translation of this text, and that his marginal notes are based on a pre-existing Latin translation of Muslim exegetical texts. Furthermore, in the second sura, another anonymous translator probably used a vernacular translation of the Qur'an to translate certain words into Latin.

Keywords Flavius Mithridates. Coran. Qur'an. Jewish textual cultures. Renaissance.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Un dossier testuale e la sua edizione. – 3 Le note interlineari di Mitridate (e di qualcun altro): traduzione assistita e/ o prestito? – 4 Dietro ai commenti esegetici, un'altra traduzione... – 6 Conclusione.



Peer review

Submitted 2025-07-02
Accepted 2025-09-04
Published 2026-01-14

Open access

© 2025 Grévin | 4.0



Citation Grévin, Benoît (2025). "Progetti, prestiti, palinsesti. Stratigrafia di una traduzione quattrocentesca del Corano (ms. Vat. Ebr. 357, fol. 51r-156r)". *TranScript*, 4, 95-134.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2025/01/004

1 Introduzione

Il complesso dossier costituito dalla simbiosi tra il particolare testo coranico contenuto nelle carte 51r-156r del manoscritto Vat. Ebr. 357 della Biblioteca Apostolica Vaticana e le numerosissime note di traduzione e di commento che lo accompagnano, in corso di edizione, costituisce senz'altro una delle ultime frontiere della ricerca sullo studio del Corano in *milieu* giudeo-cristiano prima del 1500.¹ Il principale responsabile (e il solo chiaramente identificabile) del lavoro di traduzione-glossa all'origine del testo in questione è un letterato della seconda metà del Quattrocento, conosciuto per le sue attività traduttologiche e intimamente legato a un grande nome dell'Umanesimo. Flavio Mitridate, ebreo siciliano presto convertitosi al cristianesimo (verso il 1466, prima dei suoi venti anni) sotto il nome di Guglielmo Raimondo Moncada, fece carriera in Sicilia, Italia e Germania come traduttore dall'ebraico, dall'aramaico e dall'arabo, e fu maestro di lingue semitiche di Giovanni Pico della Mirandola, con cui collaborò intensamente durante il periodo 1485-1486, prima di scomparire dalla documentazione nel 1489.² Le sue traduzioni latine di testi cabbalistici, e più in generale di scritti religiosi e filosofici della tradizione ebraica, hanno beneficiato di un intenso ciclo di studi negli anni 2000-2020,³ ma la sua attività di traduttore dall'arabo resta molto meno conosciuta. Fatta eccezione per qualche traccia marginale di uso di alfabeto, termini o espressioni arabi in altri contesti,⁴ tale attività è principalmente testimoniata da due manoscritti conservati presso la Biblioteca Vaticana: il ms Urb. Lat. 1384 e il ms Vat. Ebr. 357.

Il ms Urb. Lat. 1384, sontuoso codice miniato confezionato attorno al 1480-1482 sotto la supervisione dell'autore per Federico III di

1 Sul testo coranico della seconda parte del ms Vat. Ebr. 357 e sui lavori di traduzione e commento (essenzialmente, ma non unicamente in latino) effettuati su di esso nella seconda metà del Quattrocento, cf. Piemontese 1996, 266-72; Grévin 2010, 2012; Grévin in corso di stampa 1, 2 e 3; Grévin, Starzewska in corso di stampa. La prima parte del manoscritto composito è occupata dal *Kitāb al-'Adwiyā al-mufrada* (*Liber medicinalium simplicium*) di Umayya ibn 'Abd al-'Aziz ibn 'Abī ṣ-Ṣalt al-Andalusī, cf. Proverbio 2001, 352-54.

2 Sulla vita di Guglielmo Raimondo Moncada, alias Flavio Mitridate, complicata dalla sua conversione precoce dal giudaismo al cristianesimo, ma anche da diversi incidenti di percorso (caduta in disgrazia alla corte papale e fuga in Germania a seguito di un *crimen* non precisato nel 1484, rottura con Giovanni Pico della Mirandola nel 1487, prigionia nel 1489...), cf. Starrabba 1878; Scandaliato 2006; Perani 2008; Perani, Corazzol 2012 con una bibliografia aggiornata fino al 2010.

3 Le principali traduzioni latine dall'ebraico e dal giudeo-aramaico pubblicate sono: Busi 2004; Andreatta 2009; Campanini 2005, 2019; Corazzol 2008; Martini 2010; Jurgan, Campanini 2012. Su Mitridate traduttore di opere cabbalistiche, cf. anche Campanini 2008.

4 Cf. su questo punto Wirszubski 1963, 35, 93-4, Campanini (in corso di stampa).

Montefeltro, duca di Urbino, contiene tre traduzioni latine attribuibili a Mitridate, tutte presentate come effettuate dall'arabo, di cui due (la prima e la terza) con il testo arabo a fronte.⁵ La prima traduzione concerne un trattato di magia astro-talismanica di possibile origine andalusa,⁶ mentre la terza traduce le sure 21 e 22 del Corano.⁷ Il testo intermedio (in sola versione latina), presentato da Mitridate come redatto a partire da fonti arabe, è invece una traduzione del trattato astronomico ebraico per il calcolo della sizigia noto col titolo di *Oraḥ selula* e realizzato da Ibn al-Aḥḍab/Belladdeb, studioso ebreo di origine castigliana emigrato in Sicilia nell'ultimo decennio del Trecento e legato alla famiglia di origine di Mitridate. Si tratta dunque di una sorta di 'impostura traduttologica', che usa la dipendenza esplicitamente rivendicata dell'*Oraḥ selula* da fonti arabe per creare un cortocircuito testuale, saltando la fonte ebraica per rivendicare l'origine araba del testo.⁸ Tale gioco traduttologico incita a considerare le altre traduzioni del manoscritto con cautela, e il loro esame riserva infatti qualche sorpresa. Se il trattato astro-talismanico sembra tradotto con una certa perizia, malgrado la tecnicità delle sue descrizioni, un'analisi delle scelte di traduzione nel testo delle due sure rivela pesanti problemi d'interpretazione, messi a fuoco da Thomas Burman nel 2007 e da Hartmut Bobzin nel 2008.⁹ Un recente riesame della questione conferma questa debolezza, pur dando una chiave di spiegazione parziale. Accanto a diverse categorie di errori che mostrano un'incomprensione relativa o assoluta di numerosi passi del testo coranico, certe scelte apparentemente aberranti sembrano dovute a un'*interpretatio hebraica* dei termini arabi, facilitata dalla comune origine semitica delle due lingue.¹⁰

Le traduzioni effettuate da Flavio Mitridate nel decennio 1480 sul testo coranico nella seconda parte del manoscritto composito Vat. Ebr. 357 (un testo molto particolare, perché arabo sì, ma scritto in caratteri ebraici)¹¹ rappresentano una vera sfida filologica. La

5 Su questo manoscritto e sulla sua reinterpretazione, cf. Grévin 2017. Sul contesto della sua produzione, cf. Piemontese 2008.

6 Su questo trattato bilingue, cf. Lippincot, Pingree 1987 (edizione del testo latino), Oliveras 2009 (edizione del testo arabo).

7 Su questa traduzione latina (con testo arabo a fronte), cf. Burman 2007, 133-48; Bobzin 2008a (per la traduzione latina, con trascrizione del testo latino della sura 21), nonché Tottoli 2024 per le particolarità codicologiche, paleografiche e ortografiche della versione araba. Il testo è edito solo parzialmente.

8 Cf. a questo proposito Goldstein, Chabás 2006; Grévin, Mandalà 2013, 286-92.

9 Vedi *supra* nota 7.

10 Grévin, Starzewska (in corso di stampa).

11 Su questo testo, in una prospettiva comparativa con i due altri Corani arabi scritti con l'alfabeto ebraico prima del 1600 conservati, cf. Paudice 2008, 2012, con le precisazioni in Grévin 2010, 2012, nonché Grévin (in corso di stampa, 1).

seconda sezione codicologica (cc. 51r-156r) contiene i nove decimi del testo coranico arabo,¹² con una traduzione latina interlineare e fitte annotazioni marginali, soprattutto in latino. Solo nel 1996 Angelo Michele Piemontese dimostrò che Mitridate aveva scritto la stragrande maggioranza sia della traduzione interlineare sia delle note di commento nei margini, a loro volta versioni o adattamenti di testi legati al *tafsīr*, tronco dell'esegesi coranica musulmana. Il testo coranico è tuttavia commentato anche da altre mani, che usano sia l'alfabeto ebraico sia quello latino, e scrivono in ebraico, latino, arabo, e in due punti in giudeo-spagnolo. Si tratta di commenti (traduttologici o esegetici) talvolta di grande interesse, ma quantitativamente marginali rispetto all'enorme massa delle annotazioni vergate da Flavio Mitridate, e che possono essergli attribuite con certezza.¹³ Mitridate firma, infatti, a più riprese i suoi commenti, scrivendoli (come le sue traduzioni) con inchiostro rosso e in una corsiva molto caratteristica.¹⁴ L'uso sporadico dell'arabo (scritto in caratteri latini, ebraici e arabi) o dell'ebraico non rappresenta una difficoltà significativa nell'analisi di queste note, nella loro stragrande maggioranza redatte in latino.¹⁵ L'analisi è invece ostacolata da problemi di altra natura. La traduzione interlineare del testo coranico è totalmente discontinua, rendendone difficile sia la lettura in sé sia lo studio comparativo. Quasi ogni versetto del Corano comporta una, due o più proposte di traduzione, ma risulta rarissimo che un

12 Mancano la *fātiḥa*, la prima parte della sura 2 (fino al versetto 91), parte delle sure 3 e 4 (la sura 3 è completa per i versetti 1-116, la 4 dal versetto 45 in poi). Durante una fase di riorganizzazione in seguito a un guasto iniziale, un quaderno fu anche spostato all'inizio per errore (l'ultimo versetto della sura 50 e le sure 51-54 aprono attualmente il Corano «rimontato» alle cc. 51r-52v). Sul dettaglio dell'organizzazione codicologica della seconda parte del ms Vat. Ebr. 357 contenente il nostro Corano, cf. Oszlowsky-Schlanger (in corso di stampa).

13 Per l'analisi paleografica delle mani anonime che scrivono nei margini, cf. Oszlowsky-Schlanger (dopo qualche nota preliminare in Piemontese 1996, 266-7 e in Grévin 2010, 545-6; 2012, 32, 36, 39).

14 Mitridate firma per esteso alla fine del manoscritto, c. 156r (fine della nota sulla sura 114: *Finis. Finis libri. Guillelmus Ramundus Moncates*), ma anche più discretamente nelle cc. 114v (*numquam talis promissio inventa est. G[uillelm]us*), 90r (*Nota inutilis epilogationes, quas non puto dixisse nisi ob carentiam litterarum. G[uillelm]us*), 95v (*Guillelm]us: hec sunt miracula et archana que Deus ei revelabat*). In un commento a Q: 4, 156, Mitridate rinvia poi al suo famoso sermone in cinque lingue pronunciato davanti a Sisto IV nel 1481 (edito in Wirszubski 1963), cf. c. 64v, margine inferiore: *Maiores error eius qui negat passionem Domini quam non tantum mortales sed celestia et terrestria luxerunt, ut scripsimus nos in sermone nostro habito coram Sixto iii pontifice maximo et curia Romana M^oCCCLXXXI* (la nota è stata rilevata per la prima volta da Piemontese 1996, 272).

15 Sul passaggio da una lingua all'altra o da un alfabeto all'altro, soprattutto per citare il Corano o delle parole arabe nella loro lingua originale, utilizzando sia l'alfabeto ebraico sia più raramente l'alfabeto latino o l'alfabeto arabo, cf. Grévin (in corso di stampa 3).

versetto sia integralmente tradotto.¹⁶ La grafia corsiva (nonché il latino talvolta molto trascurato) di Flavio Mitridate ostacola spesso la lettura delle annotazioni, specie nei margini, danneggiati dai secoli e da un'opera di restauro poco felice. Infine, i tentativi di trovare una fonte unitaria (o anche delle fonti diverse ma chiare) dei commenti marginali, traduzione-interpretazione di fonti di esegesi musulmana, incontrano difficoltà specifiche.¹⁷ Tali difficoltà suggeriscono come Mitridate abbia fatto ricorso a un testo che era già una compilazione originale, non direttamente dipendente da nessuna delle collezioni di *tafsīr* più famose: numerosissime note esegetiche presentano un'aria di famiglia rispetto a diversi rami della tradizione esegetica musulmana, senza che sia tuttavia possibile accertare l'uso di una fonte precisa. Di conseguenza, è molto difficile appoggiarsi sulle tradizioni musulmane per ricostituire il testo latino laddove, per ragioni linguistiche, grafiche o codicologiche, risulta d'interpretazione delicata...

Riassumendo, il fatto che il testo base su cui fu riportata la traduzione di Flavio Mitridate sia un Corano arabo, ma scritto in caratteri ebraici, che questa traduzione sia totalmente discontinua (benché comporti migliaia di proposte lessicali), e che i numerosi commenti marginali di Mitridate, talvolta molto lunghi, siano d'interpretazione difficile, sia per lo stato del manoscritto, sia per la difficoltà a indicare una fonte precisa, spiega come il dossier arabo-latino del Vat. Ebr. 357, malgrado la ricchezza del suo contenuto (eccezionale a una data così alta per quanto concerne l'esegesi musulmana), cominci soltanto adesso a svelare parte dei suoi enigmi, di pari passo con l'avanzamento dell'edizione e dei lavori di analisi correlati.

L'obiettivo di questo articolo non è esaminare in dettaglio l'insieme dei problemi posti da queste traduzioni coraniche ed esegetiche di Flavio Mitridate, per cui si rinvierà comodamente, oltre a qualche testo già pubblicato ma ormai superato,¹⁸ a una serie di articoli in corso di stampa in gran parte legati a un recente ciclo d'incontri del

16 Vedi *infra*, tabella con trascrizione del testo coranico e della traduzione interlineare della sura 71. Si rileva anche l'importanza degli squilibri interni: in questo esempio i quattro versetti iniziali non sono tradotti, mentre i versetti 21-23 e 26-27 beneficiano di un'attenzione particolare.

17 Sulle fonti delle traduzioni di Mitridate dal *tafsīr* (sulla cui probabile origine reale, vedi *infra*), cf. Grévin (in corso di stampa 2), con una generosa selezione di glosse di media o grande lunghezza. Qualche estratto è già stato pubblicato in Grévin 2010, 540-4; 2012, 31, 40-5. Sulla *vexata quaestio* dell'origine dei testi esegetici musulmani tradotti in latino prima del 1700 (il filtro delle diverse trasmissioni ostacola spesso un chiaro riconoscimento della fonte), cf. più generalmente Cecini (in corso di stampa 1).

18 Piemontese 1996, 267-77; Grévin 2010, 2012.

progetto «The European Qur'an».¹⁹ Tenterò piuttosto di presentare quanto lo stato attuale delle ricerche consente di dire sulla *natura esatta* del lavoro effettuato da Flavio Mitridate sul Corano del ms Vat. Ebr. 357 (e di conseguenza anche sul ms Urb. Lat. 1384). L'attività traduttologica sviluppata da Mitridate nel Vat. Ebr. 357 pone infatti il ricercatore davanti a una serie di paradossi. Le sue traduzioni coraniche interlineari sembrano nell'insieme corrette, e di un livello molto più alto rispetto a quelle del ms Urb. Lat. 1384. C'è di più: l'esame comparativo delle sure 21 e 22 nella traduzione completa realizzata verso il 1481-1482 per il ms Urb. Lat. 1384, e in quella frammentaria prodotta probabilmente poco più tardi (1483-1486/9) per il ms Vat. Ebr. 357, rivela una serie di scelte molto differenti da parte dello stesso traduttore.²⁰ Si fa infine fatica a capire come lo stesso uomo, che sembra tradurre in maniera molto fantasiosa e spesso errata le sure 21 e 22 del Corano nel ms Urb. Lat. 1384, riesca non soltanto a proporre una traduzione interlineare (frammentaria) molto più esatta nel ms. Vat. Ebr. 357, ma sembri, allo stesso tempo, tradurre con facilità passi a tratti molto lunghi e non semplicissimi dell'esegesi musulmana (la difficoltà di rintracciare fonti precise non impedisce di constatare una grande somiglianza tra il testo latino e la fraseologia del *tafsīr*), come traduceva del resto con apparente facilità il trattato astro-talismanico del ms Urb. Lat. 1384. Occorre pensare a un miglioramento del livello del traduttore, alla scoperta di strumenti ausiliari, a un aiuto esterno, o ancora a una serie di prestiti nascosti?

In passato, queste traduzioni hanno suscitato due interpretazioni antitetiche. Alla svalutazione talvolta radicale delle competenze di Flavio Mitridate da parte principalmente di Thomas Burman e di Hartmut Bobzin,²¹ si è opposta la presentazione elogiativa di Angelo Michele Piemontese, che poggiava in parte sulla prefazione latina all'antologia coranica del ms 1384, in cui Mitridate annunciava un grandioso progetto di Corano multilingue.²² Ho tentato in diverse pubblicazioni di conciliare queste due visioni, suggerendo come il bagaglio sociolinguistico e socioculturale di Flavio Mitridate, nato Shmuel ben Nissim nella comunità siciliana ancora parzialmente arabofona di Caltabellotta, spiegasse l'apparente squilibrio nella

19 Grévin (in corso di stampa 1, 2 e 3), Grévin, Starczewska (in corso di stampa), Cecini (in corso di stampa 2).

20 Cf. a questo proposito Grévin 2020, 488-9, in particolare la tabella comparativa delle scelte di traduzione di Mitridate per i primi versi della sura 21 nel ms Urb. lat. 1384 (traduzione completa della sura) e nel ms Vat. Ebr. 357 (traduzione frammentaria della stessa sura).

21 Vedi *supra* nota 7.

22 Una presentazione brillante e pionieristica, ma alquanto idealizzata, di Flavio Mitridate traduttore dall'arabo si legge in Piemontese 1996, 2008.

sua attività traduttologica.²³ Con ogni probabilità, Mitridate era un buon conoscitore di diverse forme di giudeo-arabo (parlato e soprattutto scritto) legate alla Sicilia del Quattrocento, ma non un esperto di arabo classico e ancor meno di arabo coranico. Egli avrebbe occupato una nicchia nel panorama traduttologico per certi aspetti simile a quella dell'abate maltese Giuseppe Vella tre secoli più tardi:²⁴ avrebbe cioè sfruttato la sua familiarità con una varietà di arabo sufficiente ad affrontare vari testi ma piuttosto distante da quella classica, ingannando di fatto i suoi interlocutori e mecenati cristiani (il duca di Urbino, Sisto IV, Giovanni Pico della Mirandola...) circa i limiti del suo sapere e le numerose difficoltà affrontate. La traduzione del ms Urb. Latino 1384 sarebbe stata un primo tentativo in ambito coranico, audace ma poco riuscito, seguito qualche anno dopo da un secondo lavoro (rimasto incompiuto, ma tendenzialmente molto più soddisfacente) sull'intero Corano, testimoniato dal ms Vat. Ebr. 357: opera di un uomo forse meglio preparato o semplicemente più cauto. Questa ricostruzione, tuttavia, non spiega del tutto come Flavio Mitridate poté anche tradurre le fonti esegetiche musulmane, né si pronuncia sul tipo di aiuto di cui forse beneficiò per schizzare la traduzione incompiuta del Corano nell'interlinea del ms. Vat. Ebr. 357.

Gli ultimi progressi nella ricerca su questo dossier permettono ormai di precisare il quadro, svelando come Flavio Mitridate abbia verosimilmente compensato le sue lacune aiutandosi con traduzioni preesistenti, la cui natura rimane ancora da precisare. La figura del traduttore siciliano ne esce in parte ridimensionata: sembra sempre più probabile che Mitridate non abbia realizzato da solo la maggior

23 Grévin 2010, 2012, 2020, 485-92.

24 Su Giuseppe Vella, chierico maltese che ebbe l'idea di sfruttare le sue conoscenze linguistiche per creare l'impostura del *Consiglio di Sicilia* (pretesa traduzione - in realtà inventata di sana pianta - di un codice arabo di epoca normanna) nella Sicilia degli anni 1782-1796 (vicenda resa famosa anche fuori dai *milieux* specializzati grazie al romanzo *Il consiglio d'Egitto* di Leonardo Sciascia), cf. Bresc 2010. Il caso di Vella, madrelingua maltese del Settecento che s'improvvisa perito di arabo per forgiare un'*arabica impostura* davanti a un pubblico non specializzato (nella fattispecie, l'aristocrazia e le classi colte siciliane), è in parte paragonabile, da un punto di vista linguistico e sociolinguistico, a quello di Mitridate, convertito siciliano del Quattrocento, probabile locutore di una forma di giudeo-arabo siciliano e buon conoscitore di diversi testi giudeo-arabi, impiegato come maestro e esperto di arabo (tra altre lingue) in diversi contesti italiani continentali (corte di Urbino, corte papale, entourage di Pico della Mirandola). Il giudeo-arabo siciliano del Quattrocento era verosimilmente in corso di evoluzione da uno status di dialetto arabo a una forma sempre più ibrida (con un numero crescente di sicilianismi lessicali), *mutatis mutandis* analoga a quella che avrebbe assunto il maltese in epoca moderna. La scarsità di esperti di arabo in Italia, congiunta a una domanda specifica (informazioni sul Corano e su trattati magici o astronomici da un lato, sulla storia della Sicilia musulmana e normanna dall'altro) permise sia a Flavio Mitridate sia a Giuseppe Vella di occupare per diversi anni il ruolo di arabisti malgrado la grande distanza tra la forma di arabo (o di una lingua derivata come il maltese del Settecento) da loro padroneggiata e l'arabo classico.

parte delle sue traduzioni dall'arabo (con la probabile eccezione di quella delle sure 21 e 22 del ms. Urb. Lat. 1384), anche se sfruttò abilmente la sua cultura linguistica per familiarizzarsi con i testi tradotti, e se uno studio più ravvicinato del ms. Vat. Ebr. 357 supporta in parte la visione grandiosa (sebbene fallimentare) di un progetto di traduzione trilingue, basato su premesse originali. Ciò che emerge da questa indagine è soprattutto l'esistenza di una serie di palinsesti, o più precisamente di ipotesti, che complicano la già ricca stratigrafia del Vat. Ebr. 357, suggerendo la circolazione di diverse traduzioni latine (e non) del Corano e del *tafsîr* tra Penisola iberica e Italia durante il Quattrocento.

2 Un dossier testuale e la sua edizione

Prima di commentare il progetto di traduzione di Flavio Mitridate nel Vat. Ebr. 357, e di formulare qualche ipotesi sulle sue metodologie di lavoro, occorre presentare un po' più in dettaglio le caratteristiche dell'oggetto testuale composito venutosi a creare nelle carte 51r-156r del codice.

Una prima differenza con le altre traduzioni coraniche esistenti prodotte prima del 1500 consiste nella natura bilingue e bigrafa dell'artefatto, che lo avvicina sia al Corano scomparso di Juan de Segovia, sia all'antologia arabo-latina del ms Urb. Lat. 1384. Ci troviamo davanti a una delle concretizzazioni di una tendenza che sembra essere stata caratteristica della «seconda ondata» di traduzione dal Corano in latino (anni 1440-1530), ossia quella di creare artefatti bilingui, per facilitarne sia la consultazione, sia lo studio dell'originale.²⁵

Nel caso del Corano del ms. Vat. Ebr. 357, la situazione è complicata dalla natura particolare del testo arabo. Si tratta di una copia del Corano (all'origine integrale: il decimo oggi mancante scomparve probabilmente in fase ancora iniziale)²⁶ in caratteri ebraici, che a lungo si suppose eseguita a Palermo verso il 1406, sulla scorta dell'analisi di una delle filigrane e dei legami del manoscritto con Flavio Mitridate.²⁷ Uno studio paleografico approfondito da parte di Judith Olszowy-Schlanger sembra confermare questa localizzazione.²⁸ L'origine siciliana del codice rimane quindi la più plausibile, per quanto non del tutto certa. Ad ogni modo, questo testo arabo in caratteri ebraici fu scritto nel primo terzo del Quattrocento,

²⁵ Cf. su questo punto Grévin 2016, 2020.

²⁶ Vedi *supra* nota 12.

²⁷ Cf. Piemontese 1996, 266.

²⁸ Olszowy-Schlanger (in corso di stampa).

all'interno di una comunità ebraica arabofona ovest-mediterranea, senza legami apparenti con le rare copie del Corano in caratteri ebraici, strutturalmente analoghe, create tra la fine del medioevo e l'inizio dell'epoca moderna in Crimea e Iraq.²⁹

La trascrizione del Corano nel Vat. Ebr. 357 comporta numerose deviazioni rispetto a un Corano standard, deviazioni che non sono soltanto dovute al sistema di trascrizione dell'arabo in caratteri ebraici. Si possono evidenziare numerosi errori meccanici o di distrazione, ma anche una tendenza ad rimaneggiare leggermente il testo per rispettare *habitus* ortografici tipici delle comunità ebraiche (l'uso della *scriptio plena* per il tracciato di diverse sillabe con 'i' o 'u' corte), e usi linguistici giudeo-arabi (o, più globalmente, medio-arabi). Certe forme arcaiche, quali il dimostrativo *dhālikum*, sono così regolarmente (ma non sempre) semplificate (*dhālikum* > *dhālika*). In certi passaggi, alcuni termini ne sostituiscono altri, senza che sia facile distinguere il *lapsus calami* dalla volontà di adattare leggermente il testo.³⁰ Nell'insieme, si può dire che questo testo affascinante, che non è una traduzione ma neanche una copia fedele, fu il risultato di un tentativo poco felice di copiare il Corano, adattandolo a una cultura grafica e linguistica giudeo-araba (e dunque medio araba) dell'Ovest mediterraneo. L'assenza di vocalizzazione (salvo casi eccezionali), nonché di diversi titoli di sure, dà l'impressione di un tentativo abbandonato prima della fine, con pochissime correzioni, forse perché il copista o un'altra persona prese coscienza del numero molto alto di errori. Infatti, uno studio attento del lavoro effettuato da Flavio Mitridate dimostra che collazionò numerosi passi del testo con un Corano arabo più 'classico' (che non sembra essere stato il ms Arab. 29 della Biblioteca di Monaco di Baviera, forse appartenuto a

29 Paudice 2008, 2012.

30 Sui problemi legati alla natura ortografica e linguistica del testo coranico del ms Vat. Ebr. 357, cf. Grévin (in corso di stampa 1). In teoria, il testo non dovrebbe essere qualificato come giudeo-arabo, poiché si è presa l'abitudine di restringere l'uso di tale concetto a testi originali creati in contesto ebraico. Concretamente, ci troviamo in una zona grigia, poiché le numerose alterazioni del testo coranico legate alla cultura linguistica medio-araba e giudeo-araba del copista (due concetti strettamente legati nell'analisi di gran parte dei testi giudeo-arabi) producono una sicura patina linguistica giudeo-araba (anche dipendente da criteri sociolinguistici, come nel caso di certe scelte ortografiche di notazione di nomi comuni alle tradizioni musulmane e ebraiche, come *Ibrāhīm*/Abraham). Questo esempio di 'giudeo-arabizzazione' di un testo di origine musulmana (non unico: numerosi testi di origine musulmana trascritti in caratteri ebraici sono leggermente adattati a usi linguistici propri alle comunità ebraiche, cf. ad esempio, in contesto siciliano, Mandalà 2011) pone la questione della rigidità della categoria di giudeo-arabo di fronte alle pratiche correnti di riscrittura dei testi. Quale frontiera esatta si può tracciare tra una *patina* linguistica giudeo-araba e un *testo* giudeo-arabo, al di là della separazione teorica invalsa nella bibliografia e nelle abitudini classificatorie dovute all'origine confessionale del testo?

Giovanni Pico della Mirandola)³¹ per restituire un testo più fedele, e ripristinare i titoli mancanti di diverse sure. Il fatto che in certi passi (si veda in particolare Q 2: 236-251, c. 53rv), diverse sequenze lasciate in bianco nel testo siano state munite da Flavio Mitridate di traduzione latina, senza che il testo arabo sia stato completato (allorché altrove Mitridate procedette a una vera e propria collazione del testo arabo), suggerisce una triangolazione alquanto complessa tra il manoscritto Ebr. 357, un Corano arabo 'classico', e delle traduzioni (latine o romanze) preesistenti (per la natura delle quali, vedi *infra*).³²

Per rendere conto delle peculiarità di questo testo coranico, facilitarne la comparazione con un testo più conforme alle abitudini di copia musulmane prevalenti in Occidente nel XV secolo, e permettere una consultazione rapida per ciascun versetto delle scelte di traduzione di Mitridate nonché dei suoi commenti marginali, si propongono nell'edizione *in fieri* due tabelle per ciascuna sura. La prima tabella non comprende il testo nei margini. Nella colonna di sinistra è riportato il testo arabo in caratteri ebraici, completato da un testo arabo fittizio tra parentesi quadre, che indica (grazie a un sistema di parentesi tonde) qualsiasi discrepanza maggiore con le tradizioni musulmane più comuni. Nella colonna di destra sono riportate le traduzioni (generalmente) latine interlineari, con riferimenti in esponente al testo arabo in grafia ebraica corrispondente. L'uso delle parentesi tonde nella colonna di destra indica quando il testo latino interlineare non traduce, ma chiosa il testo arabo. Di seguito la tabella relativa alla sura 71:

31 Su questo codice, cf. Murano 2022, 25, 156, 211, 237, 376-7. Che Mitridate non si sia servito del codice Arab. 29 per la collazione e i lavori sul Vat. Ebr. 357 si deduce, oltre dall'argomento in negativo dell'assenza di note di sua mano, dal fatto che i titoli delle sure scelti per completare i bianchi lasciati nel testo coranico del ms Vat. Ebr. 357 non corrispondono sempre a quelli del ms Arab. 29 (del resto incompleto verso la fine, allorché Flavio Mitridate completa il titolo mancante per la sura 111, evidentemente a partire da un altro *muṣḥaf*).

32 Cf. ad esempio c. 57r, Q 2: 246: la sequenza *illā qalīlan min-hum*, assente nel testo coranico del manoscritto, è direttamente tradotta nello spazio bianco come *retrocesserunt nisi pauci eorum*; la traduzione è preceduta da un segno di collazione tipico della cultura scritta giudeo-araba: *nāqīṣ* (נִקְטָ), 'mancante'.

Tabella 1 Sura 71 (Nūḥ, Noé), ms Vat. Ebr. 357, c. 149rv. Traduzioni e note interlineari

סרה נוח [سورة نوح]	
בסם אלה ורחמאן ורחים [بسم الله الرحمن الرحيم]	
אנא ארסלנא נוחא וי קומה אן אנדר קומך מן קבל אן יאתיהם עדאב אים __ [1] [إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيتهم عذاب أليم]	
קא יא קום אנא לכם נדיר מבין __ [2] [قال يا قوم إني لكم نذير مبين]	
אן אעבדוּא אלה ואתקוּה ואשיעוּן [3] [أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون]	
יגפר לכם מן דנובכם ויזכרכם ויזכרכם אף אנל מוסמיא אן אנל אלה אדא גא לא יזכר לו כנתם תעלמוּן __ [4] [يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى ^e إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون]	
קא רב אני דעות קומי לילא ונהארא [5] [قال رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا]	
פלם יזידהם דעאי לא פרארא: __ [6] divertentiam ^a [فلم يزيدهم دعائي (لا فرارا ^a)]	
ואני כלמא ^a דעותה ^a לתגפר להם זעלוא אצאבעהם פי אדאנהם ואסתגשווא ^b תיאבהם ואצרווא ^c ואסתכברוא ^c אסתכברארא: __ [7] quanto ^a — coperierunt ^b — [وإني كلما ^a دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ^b ثيابهم وأصروا ^c واستكبروا ^c استكبارا]	
תם אני דעותהם זחארא: [8] palam ^a [ثم اني دعوتهم جهارا ^a]	
תם אני אעלנת ^a להם ואסדרת ^b להם אסרארא: __ [9] manifestavi ^a — oculavi ^b [ثم اني ^a أعلنت لهم وأسررت ^b لهم إسرارا ^c] occultationem ^c	
פקלת ^a אסתגפרוא רבכם אנה כאן גפארא: __ [10] [فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا]	
ירסל ^a ו סמא עליכם מודראא: __ [11] mictet ^a — fundentes ^b [يرسل ^a السماء عليكم مدرارا ^b]	
וימרדכם באמוא ובנין [fol. 149v] ויזעל לכם גאא ויזעל לכם אנהארא __ [12] ditabit ^a [ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا]	
מא ^a לכם לא תרגזו ^b אלה וקארא: [13] quid ^a — timetis ^b — gloriam ^c [ما لكم لا ترجون الله! (حذره ^b) وقارا]	
וקד כלקכם אשווארא: __ [14] per vices ^a [وقد خلقكم أطوارا ^a]	
אלם תרוא כיף כלק אלה סבע סמאואת טבאקא: [15] superalternatos ^a [ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ^a]	
וזהל א קמר פיהן מורא: __ וזהל א שמוס סראזא: __ [16] illuminationem ^a [وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ^a]	

[17] nasci vos ^a	וְאַלֶּה אֲנִיבְחֶכֶם מִן אֶרֶץ נִבְחָתָא: __ [17] [وَاللّٰهُ أَنۡبِئَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا]
[18] reducet ^a — extrahet ^b	חַם יַעֲרֹכֶם פִּיהָ וַיִּכְרֹזְכֶם אֲכַרְזָא _ [18] [ثُمَّ يَعۡيِدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجًا]
[19] extensam ^a	וְאַלֶּה זָעַל לָכֶם אֶרֶץ סִבְאָא [19] [وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمۡ الْأَرْضَ بِسَاطًا]
[20] ambuletis ^a per viam ^b apertam ^c	לְחַסְלָוֵא מִנְהָא סִבְלָא פִּזְאָא: __ [20] [لَتَسۡلُكُوا مِنْهَا سَبۡلًا فُجَاجًا]
[21] offenderunt ^a — illum cui ^b non ^c adiecerunt ^d — nec ^e — eius ^f nisi ^g — perditionem ^h	קָא נֹחַ רַב אֲנַחַם עֲצוּנִיָּא וְאַתְבַּעוּ מִן לָם יִזְרָה מֵאָה וְיִזְרָה אֵא [21] [כִּסְאָא] [21] [قَالَ نوح رب اٰنهم عَصۡوۡنۡیَ وَاَتَّبَعُوا مِنۡ لَّمۡ یَزِدْهُ مَالَهُ وَءَوۡلَدُهُ اِلَّا خَسَارًا]
[22] perpetraverunt ^a artem ^b	וּמִכְרָא מִכְרָא כִּבְאָרָא: __ [22] [וּמִכְרֹא מִכְרֹא כִּבְאָרָא]
[23] deseratis ^a — deseratis ^b amore(m) ^c (id est libidinem) — calicem ^d (id est crapulas)	וְקִיאֵא לֹא תִרְדִּי אֶלְחֶכֶם וְלֹא תִרְדִּי וְדֹא וְלֹא סוּאָאָּ __ וְלֹא יִגֹּתִי [23] [وَقَالُوا لَا تَنۡزِلُنَا إِلَٰهۡنَا تَنۡزِیلًا وَلَا سَوَآءًا وَلَا یَغۡوۡثٌ وَیَعۡوِقٌ وَنَسۡرًا]
[24] oberare ^a	וְקִד אֲזִלָּא כְּתִירָא וְלֹא תוֹדִי אֶשְׁלֵמִין אֵא זָלָא [24] [وَقَدۡ أَضۡلَوۡا کَثِیرًا وَلَا تَزِید! (حَزَنَدَ الظَّالِمِینَ إِلَّا ضَلَآلًا)]
[25] propter ^a — (scilicet diluvio) — (scilicet contra Deum) ^c	מִמָּא כְּטִיאֵתְהֶם אֲנִרְקִיאָּ פִּאֲרִכְלֹא נֹאֵא __ פִּלָּם יִזְרֹא לָהֶם מִן דִּין אֵלֶה אֲנַצְרָאָּ __ [25] [مِمَّا خَطَبَیۡتَهُمۡ! أَعۡرَقُوا فَأَدۡخَلُوا نَارًا فَلَمۡ یَجِدُوا لَهُم مِّنۡ دُونِ اللّٰهِ أَنۡصَارًا]
[26] relinquo ^a — circumdantem ^b	וְקִי נֹחַ לֹא תִרְדִּי עָלֵי אֶרֶץ מִן אֶרֶץ כַּפְרִין דִּיאָרָאָּ __ [26] [وَقَالَ نوح لَا !!!!! (=نوح رب لا تنزلنا) على الأرض من الکافرین دِیָאָּ]
[27] si relinquo ^a — gignunt ^b — iniquum ^c	אַנְךְ אֵן תִּרְדֶּהֶם יִזְלֹא עֲבָדֶךְ וְלֹא יִדְוֵאָּ אֵא פִּאֲזָרָא כִּפְאָרָא __ [27] [إِنَّکَ إِن تَنۡزِرَهُمۡ یَضۡلُوا عِبَادُکَ وَلَا یَلۡدُوا إِلَّا فَاجِرًا کَفَّارًا]
[28] perditionem ^a	רַב אֲכַפֵּר לִי וְלֹאֲדִי וְלִמֵּן דְּכָל בֵּיתִי מוֹמְנָא וְלֹא מוֹמְנִין וְלֹא מוֹמְנָתִי וְלֹא תוֹדִי אֶשְׁלֵמִין אֵא תִבְאָרָאָּ [28] [رب اغفر لی ولوالدِی وللمن دخل بیتی مؤمنًا وللمؤمنین والمؤمنات ولا تزد الظَّالِمِینَ إِلَّا تَبَارًا]

La seconda tabella riprende, per ciascuna sura, il testo dei soli versetti oggetto di commenti marginali, dovuti a Mitridate o ad altre mani (nell'esempio riportato, una mano ignota aggiunge al titolo il rinvio numerico della sura: ٢). Il testo in grafia giudeo-araba e le traduzioni interlineari sono riversati nella colonna di sinistra. I commenti marginali (o scritti nella zona del titolo, sopra la sura) sono riportati nella colonna di destra, con un sistema di asterischi che consente di visualizzare quando Mitridate include, nel corso del commento, frammenti di versetti (non sempre tradotti nello spazio interlineare!). Se escludiamo le annotazioni di Mitridate, in arabo e in scrittura ebraica, associate al titolo (numero di versetti, rivelazione alla Mecca o a Medina), la sura 71 non comporta lunghe spiegazioni esegetiche, ma solo due commenti, di cui uno di media lunghezza sul conflitto tra

Noè (Nūḥ) e il suo popolo. La sura è in tal senso esemplificativa di un grado medio di elaborazione: altrove, i commenti esegetici marginali possono essere molto più brevi, ma anche molto più lunghi, affollando buona parte dei margini. Brevi o lunghe che siano, le centinaia di note di Mitridate formano un tesoro quasi tutto da scoprire per studiare la conoscenza dell’esegesi musulmana in contesto latino nel tardo Quattrocento.

Tabella Sura 71. Glosse e note marginali

סדרה נוח [سورة نوح]	ע / [Mano ebr. 2, marg. ds.] [תלמידין איה [Mitridate <i>ad sin. tituli</i>] [במכתה] [Mitridate marg. sx.]
<p>יִרְסֵלֶּה אֶסְמָא עֲלֵיכֶם מִדְּרָאֵרָא^b : __ [11] [يرسل السماء عليكم مدراراً^b] mictet^a — fundentes^b וַיִּמְדְּדֶכֶם בְּאִמּוֹלָ וּבִנְיָן [fol. 149v] וַיַּזְעַל לָכֶם אֶנְהָאֲרָא _ [12] [ویمددکم بأموال وبنین ویجعل لكم جنات ویجعل لكم أنهاراً] ditabit^a</p>	<p>[Mitridate marg. inf.] Glosa: populus Noe in multis peccavit coram Domino, maxime in idolatria et participatione, ideo Deus misit sterilitatem in feminis et sicitatem aeris, et non pluit per magna tempora, donec omnia fere animalia et omnis substantia consumpta fuerunt, et ideo promisit eis Noe: si convertantur «mictet* celos fundentes* pluuiam habundanter, et ditabit* vos», quia omnia peccora (sic) eorum esca perierant in filiis, quia nulla femina fructum afferebat.</p>
<p>וּקְאִיָא לֹא תִדְרִינִי אֶלְהֵיכֶם וְלֹא תִדְרִינִי וְדֹא* וְלֹא סוּאֵעֵא* __ וְלֹא יִנּוּת* וַיַּעֲוֹק* וְנִסְרָא* [23] [وقالوا لا تدرنہ آلہکم ولا تدرنہ داء* ولا سواعا* ولا یغوث* ویعوق* ونسرا*] deseratis^a — deseratis^b amore(m)^c (id est (libidinem) — calicem^d (id est crapulas)</p>	<p>[Mitridate marg. sn.] nomina propria*</p>

Ci si può chiedere perché Flavio Mitridate abbia preferito effettuare questo lavoro di traduzione-commento su un esemplare così particolare e, da un punto di vista coranologico, così difettoso (per gli errori di copia, le devianze linguistiche e la leggera ‘medio-arabizzazione’, la quasi totale assenza di vocalizzazione e l’incompletezza notevole al livello dei titoli), consumando un tempo non trascurabile nel tentativo di migliorarne il testo (anche vocalizzando un’intera sura³³) e munirlo di elementi generalmente già presenti in un Corano classico (titolo delle sure, numero dei versetti, luogo di rivelazione). La stessa natura di questi lavori (nonché la preparazione dell’antologia bilingue del ms

33 Si tratta della sura 56, cc. 142v-143r. La vocalizzazione integrale (col sistema arabo) mi sembra essere stata eseguita da Flavio Mitridate, anche se la scelta di un inchiostro differente da quello usato per le note interlineari (riportate da lui su questa pagina in un secondo tempo) lascia un margine di dubbio.

Urb. Lat. 1384) prova che Mitridate ebbe accesso a uno o più Corani in grafia araba, che poté procurarsi sia all'epoca in cui godeva di favore presso la corte pontificia (anni 1481-1484), sia durante il soggiorno presso Pico della Mirandola (fine 1485-1486)³⁴. Tale scelta dipese verosimilmente da diversi fattori legati sia ai suoi *habitus* linguistici, sia alla sua visione dei rapporti tra l'ebraico, l'aramaico e l'arabo, sia al progetto, testimoniato dalla prefazione alla traduzione delle sure 21 e 22 nel ms Urb. Lat. 1384, di creare un Corano poliglotta.

La tendenza a usare la scrittura ebraica per studiare l'arabo nell'Italia e nell'Europa del Rinascimento è ben attestata, e fu ai suoi inizi collegata al ruolo-chiave degli ebrei e dei convertiti dall'ebraismo (in particolare siciliani) nella diffusione di conoscenze sull'arabo in *milieu* cristiano. Le tavole di coniugazione araba stilate dall'ebreo siracusano Isaak ha-Kohen in una lettera del primo Quattrocento all'umanista veneziano Marco Lippomano furono ad esempio scritte in grafia ebraica.³⁵ Questa tendenza si ritrova del resto nella stampa del Cinquecento, talvolta per ragioni di economia (quando umanisti arabizzanti come Theodor Bibliander usano caratteri ebraici per trascrivere nomi arabi)³⁶ ma ha antecedenti già nel Duecento, con le trascrizioni coraniche del *Pugio Fidei* di Ramon Martí.³⁷

Nel caso di Mitridate, l'uso di un testo coranico in caratteri ebraici nel ms Vat. Ebr. 357 come supporto per le sue annotazioni può esser dipeso da un'intenzione pedagogica: il *medium* grafico dell'alfabeto ebraico avrebbe potuto essere considerato come d'aiuto per facilitare l'insegnamento dell'arabo ad allievi come Pico della Mirandola, che intraprese lo studio dell'arabo (portato sicuramente non molto avanti, contrariamente a quanto si legge spesso), dopo esserci cimentato con l'ebraico. Si può nondimeno supporre che la motivazione primaria di Mitridate sia stata legata alla sua cultura personale e ai suoi progetti. Avvezzo all'universo linguistico giudeo-arabo (per prassi linguistica comunitaria e probabile abitudine di leggere testi diversi, non necessariamente prodotti in Sicilia), Mitridate aveva sì appreso la lettura e la scrittura (fino a un certo punto) in caratteri arabi, ma l'uso di questo sistema grafico gli rimaneva meno congeniale, come testimoniano diverse prove di scrittura nel manoscritto Vat. Ebr. 357 e altrove (la parte araba dei testi bilingui del ms Urb. Lat. 1384 fu eseguita da un calligrafo

34 Per il Corano arabo di Pico della Mirandola vedi *supra* nota 31. Nel 1480-1482, all'epoca della realizzazione sotto la sua supervisione del testo bilingue del manoscritto Urb. lat. 1384, con la sua antologia bilingue-bigrafa del Corano, Mitridate aveva chiaramente accesso a un Corano musulmano di origine orientale, utilizzato dal copista professionale delle due sure 21 e 22 (cf. Tottoli 2024).

35 Cf. Stein Kokin 2014.

36 Cf. Bobzin 2008b, 254-61.

37 Cf. Szpiech 2011.

arabofono di origine orientale).³⁸ L'uso del testo coranico in grafia ebraica, per noi controintuitivo, corrispondeva dunque alla tendenza, caratteristica delle culture ebraiche mediterranee, ad approcciarsi a testi arabi, anche di origine musulmana, attraverso la grafia a loro più familiare.

L'analisi del lavoro di Flavio Mitridate sul manoscritto Vat. 357, nonché di commenti presenti in altre sue traduzioni, permette di precisare le ragioni di quest'articolazione tra grafia ebraica e testo arabo. Le ricerche di Angelo Michele Piemontese hanno infatti mostrato che, nella prefazione all'antologia coranica del ms Urb. Lat. 1384 (cc. 63v-64v), Mitridate si vantò di un progetto, apparentemente concordato con Federico III di Urbino, di edizione-traduzione quadrilingue del Corano:

Petiisti a me, illustrissime princeps, ut Alcoranum Mahometi de arabico in latinum sermonem traducerem (...). Quod petisti igitur de arabico in latinum sermonem verti, deinde in hebraicum et postea in chaldeum et syrum; est autem sermo chaldeus et syrus unicus, characteres vero diversi quemadmodum et turcus, qui cum arabico convenit in characteribus, et sermo quidem diversus est. Denique unusquisque sermo in sua columna collocabitur. At dictiones notissimae apud eos quae multum equivocationis continent, ut in arabico proferuntur, ita in traductione qualibet ponuntur, et in calce operis declarantur

Mi hai chiesto, o principe illustrissimo, di tradurre l'Alcorano di Maometto dall'arabo in linguaggio latino... (*seguono diverse considerazioni sulla difficoltà dell'impresa*). Per quanto concerne il fatto che mi hai chiesto, dunque, di tradurlo dall'arabo in lingua latina, poi in ebraico, e ancora in caldaico e in sir(iac)o; le lingue caldaiche e sir(iach)e sono una e sola cosa, anche se i loro alfabeti sono diversi, esattamente come il turco, che s'accorda con l'arabo per i caratteri, è però una lingua differente da quest'ultimo. Del resto, ciascuna lingua sarà collocata nella sua propria colonna. Quanto alle le parole più significative, che hanno diversi sensi, esse sono integrate nella traduzione come le pronunciano in arabo, e sono spiegate nell'indice dell'opera.³⁹

Il passo s'interpreta meglio tenendo conto del fatto che mescola due ordini di considerazioni. L'ultima parte, con la dichiarazione sulle

38 Tottoli 2024.

39 Ms Urb. Lat. 1384, cc. 63v-64r, trascritto in Piemontese 1996, 260 e Piemontese 2008, 161 (parziale). Per una nuova interpretazione di questo prologo, cf. Grévin, Starzewska (in corso di stampa).

dictiones notissimae ma equivocate del Corano, lasciate in arabo nella traduzione latina e spiegate in calce, riguarda chiaramente la traduzione delle due sure contenuta nel ms Urb. Lat. 1384, che si serve di questo meccanismo. Una selezione di termini arabi è infatti lasciata tale quale (e solo traslitterata) nella traduzione latina, con un rinvio a un indice che ne spiega il senso.⁴⁰ La prima parte fa invece riferimento a una traduzione latina (che, in modo generico, può alludere sia all'antologia del ms 1384, sia a una traduzione integrale ancora da realizzarsi). Dopo considerazioni retoriche sulla difficoltà dell'impresa (non riportate nell'estratto presentato sopra), Mitridate allude a un'iniziativa molto più originale: una traduzione-edizione del Corano in quattro lingue - arabo, latino, ebraico, aramaico - entro un sistema di colonne. Questa visione grandiosa, amplificazione smisurata della traduzione bilingue del ms Urb. Lat. 1384, non stona del tutto nel contesto dell'Italia della fine del Quattrocento. La traduzione-edizione quintilingue dei Salmi (in latino, greco, ebraico, aramaico e arabo) ad opera di Agostino Giustiniani, stampata nel 1516, rimane forse la concretizzazione più spettacolare di questa spinta verso la presentazione poliglotta di testi sacri.⁴¹ Al progetto di Mitridate è stata finora accordata poca rilevanza per diverse ragioni, ma soprattutto perché non sembrava esser rimasta nessuna traccia, da parte sua, di un abbozzo di traduzione plurilingue. Ora, diversi elementi consentono di mostrare come il lavoro effettuato sul manoscritto Vat. Ebr. 357 fosse concepito come un primo passo verso questa traduzione poliglotta, pur rimasto in fase embrionale, ad eccezione della traduzione dall'arabo in latino.

Nella versione araba del commento ebraico di Gersonide al Cantico dei Cantici, fatta per conto di Pico della Mirandola, Flavio Mitridate si esprime incidentalmente sulla relazione tra l'arabo e l'ebraico, sottolineando la dipendenza del primo rispetto all'ultimo, secondo la visione tipica degli intellettuali ebrei arabofoni.⁴² Come si sa, i linguisti ebrei teorizzarono precocemente la comunità linguistica delle lingue semitiche, sulla base di una comparazione dell'ebraico, dell'aramaico (linguaggio, in diverse varianti giudeo-aramaiche, di parte dei testi sacri e d'uso degli Ebrei medievali) e dell'arabo, ma con una gerarchizzazione che dava una chiara precedenza all'ebraico, supposto madre e matrice delle altre due lingue. L'affermazione di

40 Sui malintesi attorno a questo indice, tagliato in due da un errore di montaggio del manoscritto, senza che questo fatto sia sempre stato notato, cf. Grévin 2017, 370-2.

41 Su Agostino Giustiniani e i suoi progetti di Bibbia poliglotta, cf. Cevolotto 2001. Il *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldeum cum tribus Latinis interpretationibus et glossis* fu stampato a Genova nel 1516.

42 Cf. Andreatta 2009, 189: *Et certum est quod lingua arabica conformis est lingue Hebraice in pluribus, cum multa vocabula Hebraica adhuc servaverit, sicut filia que aliquid nostre consuetudinis habet.*

Flavio Mitridate s'iscrive dunque in una lunga tradizione. In diversi passaggi dei suoi commenti marginali al Vat. Ebr. 357, e in particolare nel commento alla serie di lettere misteriose che aprono la sura 7, Mitridate torna sulla dipendenza dell'arabo dall'ebraico, ma in maniera molto particolare, e in chiave coranica. Afferma, cioè, che la sequenza delle lettere di questo primo versetto, di cui dà una interpretazione secondo l'esegesi musulmana, assume anche un senso in ebraico, come altre serie di lettere misteriose poste all'inizio di sure importanti. Secondo Mitridate, tale fatto è un indizio sicuro che il testo coranico fu composto da Maometto con l'aiuto di un informatore ebraico, da cui, con il famoso monaco nestoriano Sergio, fu dunque influenzato.⁴³

In altre parole, c'è per Mitridate una *veritas* ebraica dietro l'«impostura coranica» e, almeno potenzialmente, un ipotesto ebraico che si nasconde dietro al testo arabo del Corano. La prossimità tra l'ebraico, l'aramaico e l'arabo, con supposta anteriorità del primo, concettualizzata da Mitridate come da grande parte degli intellettuali ebrei mediterranei, tende dunque a proiettarsi sul piano del testo coranico, interpretato come una trasposizione in arabo di un ipotesto ebraico (o ebraico-aramaico?).

L'ipotesi di una chiave di lettura ebraica del testo coranico formulata da Mitridate è rafforzata da almeno tre dati.

- Come si è detto più in alto, K. Starzewska e io abbiamo potuto mettere a fuoco una propensione di Mitridate a tradurre certi termini coranici secondo una lettura ebraica (facilitata dall'esistenza di numerosissimi termini costruiti a partire dalle stesse radici consonantiche trilittere nelle due lingue) nella traduzione delle sure 21 e 22 del ms Urb. Lat. 1384.⁴⁴
- Esistono almeno due proposte di traduzione di termini arabi coranici di grande rilevanza teologica fatte direttamente in ebraico nel ms Vat. Ebr. 357. Una di queste porta sul concetto di *sakīna*, corrispondente diretto del termine mistico ebraico *shekīna*, tradotto da Mitridate usando appunto quest'ultimo

43 Ms Vat. Ebr. 357 c. 71v, margine destro, glossa di Flavio Mitridate al primo verso della sura 7, consistente di quattro lettere misteriose (المص). Il passaggio è a tratti di difficile lettura, a causa del margine molto danneggiato: *Nota. Glosa. a.l.m.s. aliter valere, cum [sint?] voluntaria [?] et nostram veritatem continent [?]. Littere hee, cum aliis que sunt in capitibus capitulorum magnum obrobium Mahomet[o afferunt?], quia ex eis componitur sermo hebraycus c[larus] et manifestus linguam hebraycam [demonstrans?]. Ex quo appare[?]t manifeste ves[tigia] illius Iudei, qui simul cum Sergio ne[storiano] docuerunt eum et alcoranum com[posuerunt], ut plenius alibi dicitur.*

44 Grévin, Starzewska in corso di stampa.

termine (in grafia ebraica), nonché un corrispondente latino (*virtus*).⁴⁵

- In maniera ancora più sintomatica, nel ms Vat. Ebr. 357, in Q. 8: 17, il verbo *ramayta* ('hai gettato') non è tradotto da Mitridate, che tuttavia lo vocalizza secondo la pronuncia *r^emayt*, che non corrisponde alla vocalizzazione del verbo in arabo coranico né a quella del verbo corrispondente in ebraico (*rama'*), bensì a una vocalizzazione aramaica.⁴⁶ Con questo intervento puntuale, ci troveremmo dunque davanti a un abbozzo (certo minimo) di retrotraduzione di un termine del Corano in aramaico, mentre l'equivalenza tra *sakīna* e *shekīna* proposta per Q. 2: 248 indicherebbe un fenomeno simile per questo concetto teologico.

Questo fascio di indizi suggerisce che, durante il decennio 1480, Flavio Mitridate giocasse molto concretamente con l'idea, presentata nella prefazione del ms Urb. Lat. 1384, di realizzare una triplice traduzione del Corano in latino (che fu abbozzata), in ebraico e in aramaico (un giudeo-aramaico che si può immaginare derivato dal linguaggio del Talmud babilonese o da quello dello Zohar). Il livello di ebraico e di aramaico di Mitridate rendeva un'impresa di questo genere concepibile dal punto di vista delle lingue di destinazione. Le sue stesse difficoltà in arabo classico e particolarmente coranico, legate alle peculiarità della sua poliglossia di matrice culturale ebraica, e a una pratica dell'arabo influenzata dalla sua cultura giudeo-araba, furono forse all'origine di quest'idea affascinante, probabilmente germinata a partire dalla sensazione che in tanti passaggi (come quello che evoca la *sakīna*) il testo coranico nascondesse un ipotesto ebraico, fonte d'ispirazione diretta per Maometto. Se la 'riabilitazione' del progetto di traduzione-edizione quadrilingue di Mitridate deve rimanere parziale, dal momento che il ms Vat. Ebr. 357 mostra tracce quantitativamente minime di un inizio di realizzazione delle colonne ebraica e aramaica, queste tracce consentono almeno di ricostituire più precisamente la visione all'origine di quest'idea. Dietro l'antologia del ms Urb. Lat. 1384, e dietro la (molto più imponente) traduzione frammentaria del ms Vat. Ebr. 357, si nasconde il fantasma di una traduzione accarezzata da Flavio Mitridate, che, se realizzata, avrebbe creato uno strano mostro: un testo-matrice ebraico dei versetti coranici (accompagnato da un suo riflesso aramaico) ...

⁴⁵ Ms Vat. Ebr. 357, c. 57r: Q. 2 248: *sakīna*, tradotto sia col latino *virtus* sia coll'ebraico *shekīna* (שכינה).

⁴⁶ Cf. ms Vat. Ebr. 357, c. 76r.

3 **Le note interlineari di Mitridate (e di qualcun altro): traduzione assistita e/ o prestito?**

Torniamo adesso alla traduzione realmente eseguita da Mitridate sul ms Vat. Ebr. 357, ossia alle migliaia di proposte di traduzione latina di termini isolati o di brevi sintagmi coranici presenti nello spazio interlineare (e in via indiretta nello spazio marginale, quando le traduzioni dall'esegesi musulmana includono frammenti di versetti). Come già detto, appare poco probabile che Flavio Mitridate, che si era già confrontato (verosimilmente da solo) con il testo coranico per realizzare la traduzione difettosa delle sure 21 e 22 negli anni 1480-1482, sia stato capace di creare poco dopo la traduzione interlineare del ms Vat. Ebr. 357, di qualità media alta, senza nessun aiuto. Piuttosto che da un'ignoranza radicale dell'arabo, la mediocrità della traduzione del ms Urb. Lat. 1384 dipendeva da una difficoltà a interpretare il testo coranico dovuta a una prassi dell'arabo non classica, imperniata su una cultura giudeo-araba. Se tale difficoltà diminuisce nel ms Vat. Ebr. 357, occorre precisare come questo sia stato possibile.

L'esistenza da qualche anno di buone edizioni scientifiche delle due traduzioni latine medievali del Corano, la traduzione del 1143 (probabilmente di Roberto di Ketton aiutato da un altrimenti ignoto Mahomet),⁴⁷ e quella di Marco di Toledo (1210),⁴⁸ ci permette di effettuare una serie di sondaggi per verificare se, e fino a che punto, Flavio Mitridate sia ricorso a una di queste traduzioni. Il numero di manoscritti esistenti attesta la relativa facilità con cui si poteva consultare sia l'una sia l'altra, e sappiamo del resto che Flavio Mitridate aveva già preso in prestito una traduzione di questo tipo a Roma nel 1481, all'epoca della redazione del suo *Sermo de passione Domini* (1481), testo latino carico di citazioni in altre lingue, tra cui due citazioni coraniche.⁴⁹ L'esistenza di almeno un'altra traduzione ormai quasi del tutto perduta, quella di Juan de Segovia, ancora recente negli anni 1480, pone la questione dell'uso di altri strumenti da parte di Flavio Mitridate,⁵⁰ il quale avrebbe anche potuto attingere

⁴⁷ Martínez Gázquez, González Muñoz 2022.

⁴⁸ Petrus Pons 2016.

⁴⁹ Sul sermone del 1481, cf. Wirszubski 1963. Sul prestito di un Corano (quasi sicuramente) kettoniano effettuato da Mitridate alla biblioteca papale nei mesi della preparazione del sermone, cf. Piemontese 1996, 268. L'inclusione di due citazioni arabe create a partire dal Corano (il testo non corrisponde esattamente alle versioni coraniche attese) e trascritte in arabo (in alfabeto arabo) nel manoscritto autografo del sermone (BAV, ms Barb. Lat. 1775) non lascia dubbi sull'accesso di Mitridate a un Corano classico in lingua e scrittura araba durante questo periodo.

⁵⁰ Su Juan de Segovia, cf. adesso Scotto 2022. Sulle sue traduzioni, cf. per la lunga introduzione traduttologica scritta da Juan de Segovia, sola parte ben preservata del

a una traduzione non trasmessa fino a oggi. Resta infine l'ipotesi che un informatore l'abbia aiutato nell'impresa, ipotesi plausibile se si ricordano le circostanze d'esecuzione della traduzione di Juan de Segovia, con l'aiuto di 'Isā di Segovia⁵¹ o, in un altro caso, la partecipazione di un copista di alto livello alla stesura in bella del testo arabo nelle parti bilingui del ms Urb. Lat. 1384.⁵²

Nel 2024 Ulisse Cecini e io abbiamo effettuato una serie di sondaggi, con metodi diversi, per accertare a quale distanza si trovi la traduzione frammentaria di Flavio Mitridate rispetto alle versioni di Roberto di Ketton e di Marco di Toledo. I risultati di questi sondaggi rimangono alquanto ambigui, nel senso che non si è trovata una dipendenza massiccia delle proposte mitridatiche rispetto a una delle due traduzioni; si sono però rilevate diverse convergenze che sembrano confortare l'ipotesi di una consultazione, intelligente e non servile, di una se non di entrambe le traduzioni. U. Cecini presenta il risultato della sua inchiesta, condotta con metodi statistici e una perizia dovuta a un'ottima conoscenza delle due fonti, in un articolo in corso di pubblicazione.⁵³ Conseguo succintamente in questa sede qualche risultato preliminare dei miei sondaggi, più limitati, allargando però la riflessione alla traduzione di Juan de Segovia, grazie alla messa a fuoco di qualche estratto edito da U. Roth e R.F. Gleis.⁵⁴

Un breve confronto tra le traduzioni di Roberto di Ketton, Marco di Toledo, Juan de Segovia e Flavio Mitridate (per un versetto di cui è parzialmente sopravvissuta la versione di Segovia) consente subito di verificare l'assenza di una dipendenza massiccia delle proposte di Mitridate rispetto alle tre versioni anteriori.⁵⁵

Q 5:110. Testo arabo in scrittura ebraica del ms Vat. Ebr. 357, trascrizione del testo (con le sue varianti ed errori) in scrittura araba, lemmi tradotti da Flavio Mitridate, traduzione continua di Roberto di Ketton, traduzione continua di Marco di Toledo, traduzione continua di Juan di Segovia (incompleta):

testo, Martínez Gázquez 2003; per la traduzione in generale, cf. Roth, Gleis 2009 e Roth 2014, che mettono a fuoco l'esistenza di diversi frammenti conservati in altre opere di Juan de Segovia, il che consente di farsi un'idea della natura della traduzione.

51 Su 'Isā di Segovia, vedi la nota precedente, nonché Wieggers 1994, 98-114.

52 Sulla versione araba della presentazione bilingue delle sure 21 e 22 nel ms Urb. Lat. 1384, cf. Tottoli 2024.

53 Cecini (in corso di stampa 2).

54 Roth, Gleis 2009; Roth 2014.

55 Nelle tabelle, si evidenziano in grassetto i passaggi corrispondenti alle rare traduzioni di Mitridate.

אד קא' אלה יא עיסי אבן מרים אדכר נעמתי עליך ועלי וארתך אד^a אידתך^b
ברוח א' קדם תכלם א' נאס פי א' מוהד^c וכחלא^d ואד עלמתך א' כתאב וא' חכמה ו
א' תוראה וא' אנזיל ואד תכלך מז א' שין כהיה^e א' טיר באדני פתנפך פיהא פתכון
טאירא באדני ותברי א' אכמה וא' אברץ באדני ואד תחי א' מוהי באדני ואד כפפת^f
בני ישראל ענד^g אד גבתהם^h בא' ביאנאת פקא' אדין כפרוא מנהם אן הדא
לא סהרⁱ מבין [110]⁵⁶

[إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ^a أيدتك^b بروح القدس تكلم الناس
في المهد^c وكهلا^d وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة^e الطير
بإذني فتنفخ فيها فتكون طائرا! (^{طيرا}) بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تحي!! ([#]تخرج)
الموتى بإذني وإذ كففت^f بني إسرائيل عنك^g إذ جبتهم! ^h(^{جبتهم} بالباينات!) (^{بالباينات}) فقال الذين
كفروا منهم إن هذا إلا سحرⁱ مبين]

Flavio Mitridate nel ms Vat. Ebr. 357. cum^a te potentem feci^b —
cunabulo^c tamquam senes^d — effigiem^e — prohibui^f — a te^g —
advenisti^h — prestigiumⁱ⁵⁷

Roberto di Ketton. Deus Iesum Marie filium affatus, cui tribuit
animam mundam atque benedictam qua **iuvenes et infantulos**
affatus est, et **formis** volatilium luteis a se factis insuffluans
volatum prebuit, cecum natum atque leprosum curavit, mortuos
resuscitavit, quem item librum et sapientiam nec non Euangelium
et Testamentum docuit, inquit: «Te sic ad filios Israel cum virtutibus
meo velle **venientem** eorum increduli magum esse perhibent.
Tu vero de bonis tibi matrique tue **divinitus datis** michi gratias
redde».⁵⁸

Marco da Toledo. Quando dixit Deus: «O Hiesu, fili Marie, memento
beneficii mei tibi matrique tue collati, **quando te** Spiritu Sancto
corroboravi: «Loquebaris hominibus **incunabulis et adultus**».
Et quando docui te Librum et sapienciam et Decalogum et
Euangelium. Et quando creabas ex luto ad **instar** auis, me quidem
uolente, et exsufflabas in ea et fiebat auis per uoluntatem meam.
Et curabas cecum a natiuitate et leprosum ad nutum meum et
suscitabas ex mea uoluntate mortuos. Et quando filios Israel
arcebam a te. Et quando **venisti** ad eos cum miraculis et dicebant
blasphemi: «Nonne est iste nisi manifestus incantator?».⁵⁹

Juan de Segovia: Quando dicet deus Iam Iesu fili marie nomina
gratiam meam super te et super matrem tuam **quando te vigoravi**

⁵⁶ Ms Vat. Ebr. 357, c. 67v.

⁵⁷ Ms Vat. Ebr. 357, c. 67v (interlinea).

⁵⁸ Martínez Gázquez, González Muñoz 2022, 274.

⁵⁹ Petrus Pons 2016, 82.

cum spiritu sancto alloquebaris gentem **in infancia et maioritate** et quando docui te scripturam et iudicia et tabulas et Euangelia et quando creabas ex luto quomodo **similitudinem** auium cum licencia mea et sufflabas in eo et erat auis cum licencia mea et sanabas cecos et leprosos cum licencia mea et quando extrahebas mortuos cum licencia [il resto manca].⁶⁰

Si constata che la traduzione kettoniana è molto lontana dalle scelte di Mitridate, anche perché è molto distante (per questo passaggio, come per tanti altri) dal testo coranico, che riorganizza e in parte sintetizza. Il solo punto di contatto, debole, è la scelta dei verbi *venire* (sotto la forma *veniente*) e *advenire* (sotto la forma *advenisti*) per rendere l'arabo *jī'ta-hum*.

L'analisi delle convergenze con la versione di Juan de Segovia non è facilitata dal fatto che possediamo soltanto l'inizio della sua traduzione di questo versetto. Nondimeno, si rileva l'assenza totale di riscontri, corroborata dall'esame di altri frammenti superstiti.

Infine, il paragone con la traduzione di Marco di Toledo rileva due punti di contatto: *incunabulis*, per *cunabulo* di Mitridate, e *venisti* per *advenisti*. Le due versioni sembrano dunque un po' più vicine, ma quale conclusione trarre da ravvicinamenti così sfuggenti? La co-occorrenza potrebbe risultare dal fatto che Flavio Mitridate tentò di realizzare una buona 'traduzione media' (né troppo letterale, né troppo interpretativa), sulla scia di quella di Marco di Toledo. Del resto, fu proprio la lontananza della versione kettoniana dal testo coranico (un complicatissimo tentativo iniziale, che risultò più una parafrasi che una vera e propria traduzione) a motivare la realizzazione della versione di Marco di Toledo, globalmente più fedele alla lettera del testo. All'opposto, i relitti del naufragio della traduzione di Juan de Segovia mostrano che, come spiega la sopravvissuta introduzione – uno dei più bei testi traduttologici medievali pervenutici –, questi aveva voluto creare una traduzione 'ultraletterale', che prendeva le distanze da una *medietas* traduttologica a livello di scelte lessicali e grammaticali.⁶¹

Il confronto tra le scelte lessicali proposte da Flavio Mitridate per i primi trenta versetti della sura 24⁶² con le due precedenti traduzioni latine mostra a che punto sia difficile farsi un'idea definitiva sull'esistenza di prestiti lessicali dalle seconde alla prima. Nei versetti 1-4, Mitridate mantiene una distanza generale dalle due traduzioni, anche se ci sono alcuni punti d'incontro, ugualmente

⁶⁰ Roth 2014, 574.

⁶¹ Su questa introduzione, vedi *supra* nota 50.

⁶² Ms Vat. Ebr. 357, c. 110rv.

ripartiti tra la versione kettoniana e quella di Marco di Toledo.⁶³ Nei versetti 6-7, le concordanze si addensano, ma concernono ancora una volta sia l'una sia l'altra versione. Dopo un allontanamento nei versetti 8-11, arriviamo a una zona di concordanze molto precise tra Mitridate e Marco (due termini identici ai vv. 12-14), seguita da una nuova sezione con poche concordanze. I versetti 22 e 28-29 presentano un caso particolare, con una concordanza quasi perfetta tra la versione di Marco di Toledo e le proposte di Mitridate, in chiara opposizione al testo kettoniano (Q 24: 22: *parcant, dimictant, nonne* per Marco e Mitridate; Q 24: 28-29: *inveneritis, concedatur, inhabitatas, opus habetis* per Mitridate, contro *inveniretis, concedatur, inhabitatas, habetis occasionem* per Marco). In altri termini, si fa strada l'ipotesi che esistano numerose zone di contatto tra le tre versioni, ma che in genere siano troppo casuali per indicare una dipendenza forte, allorché in passaggi puntuali Mitridate sembra essersi ispirato più chiaramente alla versione di Marco di Toledo o a una versione da essa derivata:⁶⁴

Mitridate	Versetto	Roberto di Ketton	Marco di Toledo
24 1 distinctionem	سُورَةٌ	res manifestas	propheciam
24 1 constituimus	فَرَضْنَاهَا	scripsimus	indiximus
24 2 flagellate	فَأَجْلُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ	centum ictus suscipiat	flagelletur
24 2 pietas	رَأْفَةً	pietate	compaciamini
24 2 concio	طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ	in multorum presentia	aliquot fideles
24 3 fornicatur	يَنْكِحُ		contrahat
24 3 participantem	مُشْرِكَةً		Ydolatra
24 4 accusarunt	يَزْمُونُ	imponentes	incusant
24 4 castas	الْمُحْصَنَاتِ	bonis feminis	castas
24 4 testimonium	شَهَادَةٍ	testibus	testimonium
24 6 uxores	أَزْوَاجَهُمْ	uxoribus	uxores
24 6 veridicus	الصَّادِقِينَ	verum dicere	veracibus
24 7 quinto	وَالْخَامِسَةَ	quintaque vice	quinto
24 8 immutas	وَيَذَرَأَ	ne puniantur	remittet
24 10 propter beneficium	وَلَوْلَا فَضْلُ	venie datoris	bonitas
24 10 misericors	تَوَّابٌ	pietate	misericordia
24 11 dixerunt	جَاءُوا	allatores	fingunt

⁶³ Per la sura 24 nella versione kettoniana, cf. Martínez Gázquez, González Muñoz 2022, 386-9; per la versione di Marco di Toledo cf. Petrus Pons 2016, 210-14.

⁶⁴ Nella tabella sono evidenziati in grassetto lemmi simili o uguali a quelli scelti da Flavio Mitridate.

Mitridate	Versetto	Roberto di Ketton	Marco di Toledo
24 11 mendacium	بِالْإِفْكَ	mendaciorum	falsum
24 11 concio	عُصْبَةٌ		caterva
24 11 extimetis	تَحْسِبُوهُ	extimetis	credatis
24 11 homini	أَمْرٍ مِنْهُمْ	omnem	omni viro
24 11 perpetravit	مَا اكْتَسَبَ	suorum	quod perpetrat
24 11 peccatum	مِنَ الْإِثْمِ	peccatorum	peccatum
24 11 comisit	تَوَلَّى كِبْرَهُ	suorum	se magnificat
		peccatorum	
24 11 maiorem culpam	تَوَلَّى كِبْرَهُ	huius sceleris	se magnificat
24 12 extimarunt	ظَنَّ	dictum	estimarunt
24 12 bonum	خَيْرًا	bonum	bonum
24 12 mendacium	إِفْكَ	mendax	ficcio manifesta
24 14 tetigisset	لَمَسَكُمْ	subveniente	tetigisset
24 14 murmurastis	أَفْضَنْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ		excessistis magnus cruciatus
24 15 proferitis	تَنْقُوْنَهُ		detrahebitis eis
24 16 mendacium	بُهْتَانٌ		flagicium
24 17 prohibet	يَعْظُمُ	castigat	castigat
24 17 redire	أَنْ تَعُولُوا	declinetis	redeatis
24 19 divulgare	أَنْ تَتَّبِعَ		publicetur
24 19 peccatum	الْفَاجِشَةِ	erroneus	scelus
24 20 pius	وَرَحْمَتُهُ	bonitas	pius
24 21 eroses	خُطُوبَاتٍ		vestigia
24 21 perficietur	يُرْكِي		proficeret
24 22 iverunt?	يَاتِلِ		negligant
24 22 benefici	أُولُو	habundantes	prudentes
24 22 habundantes	وَالسَّعَةِ	pecuniosique	divites
24 22 non dare	أَنْ يُؤْتُوا	benefaciant	benefaciant
24 22 consanguini eis	أُولَى الْقُرْبَى	propinquis	propinquis
24 22 parcant	وَلْيَعْمُوا	veniamque faciant	parcant
24 22 dimictant	وَلْيَصْفَحُوا	veniamque faciant	dimictant
24 22 nonne vultis	أَلَا تُحِبُّونَ		nonne optatis
24 23 imunes	الْغَافِلَاتِ	removentur	indulgeat
24 25 plenificavit	يُوفِّيهِمْ	adimplebit	adimplebit
24 25 iudicium	دِينَهُمْ	legem	legem
24 26 femine	الْخَبِيثَاتِ	meretrices	fraudentes
24 26 pessime	الْخَبِيثَاتِ	imunde	fraudentes fraudulentis
24 26 viri	لِالْخَبِيثِينَ	consimilibus	fraudentes
24 26 feminis	وَالْخَبِيثُونَ	meretrices	fraudentis
24 26 viris	لِالْخَبِيثَاتِ	consimilibus	fraudenti

Mitridate	Versetto	Roberto di Ketton	Marco di Toledo
24 26 <i>immunes</i>	مُبْرَعُونَ		<i>exontes</i>
24 27 <i>notificetis</i>	تَسْتَأْذِنُوا	<i>patefacto</i>	<i>perstrepatis</i>
24 27 <i>habitoribus</i>	تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا		<i>domesticis</i>
24 27 <i>memores</i>	تَذَكَّرُونَ		<i>recolatis</i>
24 28 <i>inveneritis</i>	تَجْنُوا	<i>reperto</i>	<i>inveniretis</i>
24 28 <i>concedatur</i>	يُؤَدَّنْ	<i>scit</i>	<i>concedatur</i>
24 29 <i>inhabitatas</i>	مَشْكُونَةٌ	<i>desertas</i>	<i>inhabitatas</i>
24 29 <i>opus habetis</i>	فِيهَا مَنَاعَ لَكُمْ	<i>aliquid habens</i>	<i>habetis</i> <i>occasionem</i>
24 29 <i>ostenditis</i>	تُذَوِّنْ	<i>revelatum</i>	<i>revelatis</i>

Il carattere impressionistico di questi sondaggi andrà corretto con uno studio più accurato, studio reso alquanto difficile dalla distanza della traduzione kettoniana rispetto al testo originale. C'è però un elemento che sembra confermare una significativa dipendenza della versione di Flavio Mitridate da quella di Marco di Toledo. Alcune scelte lessicali nella breve sura 96 (*al-'alaq*, 'L'aderenza') dimostrano una maggiore affinità con la versione del Toledano (FM *superbuit* MT *superbivit* contro RK *presumptuosus*; FM e MT *prospicit* contro RK *perpenderet*; FM e MT *per comam* contro RK *capillisque verticalibus*). Ma soprattutto, per tradurre il titolo *al-'alaq* (generalmente interpretato come 'aderenza', termine che si ritrova nel secondo versetto, e che da esso fu tratto), Mitridate sceglie la traduzione molto peculiare di *sanguisuga*.⁶⁵ Ora, la stessa traduzione, ispirata dalla polisemia della parola '*alaq*' e ('aderenza', ma anche 'sanguisuga') in arabo classico, si ritrova nella versione di Marco da Toledo, di cui costituisce uno dei tratti più originali.⁶⁶ Se non è del tutto impossibile, pare improbabile che Flavio Mitridate sia giunto da solo al medesimo risultato:

Flavio Mitridate	Corano	Roberto di Ketton	Marco di Toledo
96 1 <i>lege</i>	أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	<i>lectioni vaca</i>	<i>confitere</i>
96 2 <i>sanguisuga</i>	خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ	<i>coagulo sanguineo</i>	<i>sanguisuga</i>
96 4 <i>docuit</i>	الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ	<i>docuit</i>	<i>docuit</i>
96 4 anno???	الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ	<i>penne</i>	<i>calamo</i>
(o abbreviazione aberrante per calamo ???)			
96 6 <i>superbuit</i>	كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ	<i>presumptuosus</i>	<i>superbivit</i>

65 Ms Vat. Ebr. 357, c. 154v, traduzione del titolo (dato nella trascrizione originale in scrittura ebraica come *qalam*, קֶלָם), e di '*alaq*' (versetto 2).

66 Cf. Petrus Pons 2016, 380, Q. 96: 2: *creavit enim hominem ex sanguisuga*.

Flavio Mitridate	Corano	Roberto di Ketton	Marco di Toledo
96 7 vidit se	رَأَاهُ اسْتَعْنَىٰ	effectus	viderit
96 7 ditatum	رَأَاهُ اسْتَعْنَىٰ	dives	divitem
96 8 regressus	إِنِّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَىٰ	rediturus	redibitur
96 9 prohibentem	أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ	prohibenti	prohibentem
96 10 servum	عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ	servum	servum
96 10 orantem	عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ	orationesque facere	oracione
96 12 persuasit	أَوْ أَمَرَ بِالْقَوَىٰ	proficiscens	precepit
96 12 timorationem	أَوْ أَمَرَ بِالْقَوَىٰ	timens	timere
96 14 prospicit	أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ	perpenderet	prospicit
96 15 capiemus	كَأَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفْعَا بِالنَّاصِيَةِ	retrahi iuberemus	arripiam
96 15 per comam	كَأَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفْعَا بِالنَّاصِيَةِ	capillisque verticalibus	per comam
96 16 comam	نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ	capillis verticalibus	comam
96 16 mendacem	نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ	ob suum peccatum atque mendacium	falsam
96 16 oberantem (sic)	نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ	ob suum peccatum atque mendacium	erroneam
96 17 vocet	فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ	advocatis	convocet
96 17 vocandos	فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ	advocatis	familiam
96 18 vocabimus	سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ	advocatis	convocabo
96 18 ministros	سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ	advocatis	satellites
96 19 appropinqua te	كَأَلَّا لَا تُطِيعَهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ	accedat	approxima

Sembrerebbe dunque che Flavio Mitridate abbia consultato le due preesistenti versioni latine del Corano di maggior diffusione, la versione kettoniana (sappiamo con sicurezza che la prese in prestito a Roma nel 1481, e che si trovava nella biblioteca di Pico della Mirandola),⁶⁷ ma anche (e soprattutto) la versione di Marco di Toledo o una versione da essa derivata. Va però detto che, anche se ulteriori sondaggi confermassero questi prestiti, si tratterebbe di convergenze limitate e puntuali: nella maggior parte dei casi, Flavio Mitridate cercò soluzioni lessicali originali e che gli parevano più soddisfacenti (o capaci di dare l'idea di un lavoro autonomo), avvicinandosi tuttavia a intervalli irregolari alla versione di Marco.

Un ultimo indizio fornito dal ms Vat. Ebr. 357 suggerisce nondimeno una terza pista, che contribuisce a complicare ancora l'analisi. Il versetto 19 della sura 5 contiene un'indicazione misteriosa su un lungo periodo della storia dell'umanità (*fitra*) durante il quale gli

⁶⁷ Per il prestito del 1481 e i Corani latini e arabi di Pico, cf. Piemontese 1996, 252-3, 268.

uomini rimasero senza profezie (*yā ahla l-kitābi qad jā'akum rasūlunā yubayyinu lakum 'alā fītratin minā r-rusuli*).

Mitridate traduce questo segmento con il sintagma *post moram nunciorum*,⁶⁸ una scelta concordante con le interpretazioni coraniche abituali, molto distante dalle versioni di Roberto di Ketton (*vobis, viri boni, nuntium nostrum, alium prophetam a longe sequentem, dimisimus*)⁶⁹ ma anche di Marco di Toledo, che qui ha il molto peculiare *O vos qui Librum habetis, iam venit ad vos Legatus noster exponens vobis post sexcentos annos legatorum*:⁷⁰ ispirandosi a una fonte del *tafsīr*, Marco attua per una volta una traduzione non letterale, che precisa la durata di quest'assenza di profezie, ossia seicento anni.

Ora, nel margine destro della c. 65r del ms Vat. Ebr. 375, in corrispondenza di questo versetto, una mano diversa da quella di Mitridate glossa il passo scrivendo *In romantio est post sexcentos annos*:

<p>יֵאָהֳלָא כְּתָאב קִדְּ זֵאכֶם רְסוּלָנָא יְבִין לָכֶם עֲלֵי פִתְרָהּ מִן אֵל רִסְלָא אֵין תְּקוּלָא מֵא זֵאנָא מִן בְּשִׁיר וְלֹא נִדִּיר פִּקֵּד זֵאכֶם בְּשִׁיר וְנִדִּיר וְאֵלָה עֲלֵי כָּל שִׁי קִדִּיר __ [19] [يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قُرْآنٍ مِّنَ الرِّسَالِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ]</p>	<p>[Mano lat. anon. marg. ds.] <i>In romantio est post sexcentos annos.</i></p>
<p><i>post moram^a nunciorum^b — non^c exortator^d</i></p>	

Questa nota è un chiaro rinvio alla traduzione di Marco da Toledo, ma con una precisazione inattesa. Il commentatore, rimasto anonimo (come tutte le mani che, oltre a Flavio Mitridate intervengono sul manoscritto), si riferisce palesemente a una traduzione del Corano *non latina*, bensì in una lingua romanza (*in romantio*), a sua disposizione quando studiava il testo. Saverio Campanini mi suggerisce che questa modalità di rinvio al volgare sia molto più tipica della Penisola iberica che dell'Italia. *Nel Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*,⁷¹ l'espressione «mettere in romanzo» si trova limitatamente a contesti letterari, mentre il *Diccionario del Español medieval electrónico* presenta un'abbondante raccolta di espressioni analoghe ('en r(r)omançe', 'en r(r)omanço...') per esprimere il concetto di traduzione di un originale latino in lingua volgare.⁷² Siamo dunque di fronte a un lettore che usa un probabile iberismo per indicare che, nel confronto tra il testo coranico del ms Vat. Ebr. 357 e una traduzione *in volgare* (in catalano o castigliano piuttosto che in

⁶⁸ Vat. Ebr. 357, c. 65r.

⁶⁹ Martínez Gázquez, González Muñoz 2022, 266.

⁷⁰ Petrus Pons 2016, 74.

⁷¹ tlio.oiv.cnr.it/TLIO/.

⁷² <https://demel.uni-rostock.de>.

italiano?), ha incontrato un'interpretazione del sintagma *fitratina mina r-rusuli* che gli sembrava interessante. Ora, questa traduzione dipendeva secondo ogni probabilità dal Corano latino di Marco di Toledo, da cui riprendeva la menzione di un intervallo di seicento anni tra la profezia precedente e quella di Maometto... si trattava dunque probabilmente di un adattamento (in castigliano?) della traduzione latina di Marco.

Ora, la stessa mano latina che scrive questo breve commento propone, nello spazio interlineare delle cc. 53r-53v, una serie di traduzioni di versetti della seconda sura (Q 2: 92-111). Siccome il quaderno che conteneva la prima sura e l'inizio della seconda è perduto, si può supporre che questa mano suggerisse delle traduzioni per la prima sura e per l'inizio della seconda, fino al versetto 111. La disposizione delle traduzioni di Flavio Mitridate nello spazio interlineare delle stesse carte indica senza dubbio che la mano anonima lavorò prima di lui (in contesto iberico, siciliano o italiano continentale?). Infatti, in Q: 2 92-111, laddove la mano anonima aveva già proposto una traduzione, Mitridate comprime le sue scelte nel poco spazio libero rimasto negli spazi interlineari.

Una breve disamina di queste traduzioni anonime di lemmi della seconda sura mostra la loro forte somiglianza con la versione latina di Marco di Toledo:⁷³

Testo arabo in caratteri ebraici del ms Vat. Ebr. 357, sura 2: 99-101	Traduzione interlineare del ms Vat. Ebr. 357 (in grassetto la mano latina anonima, in tondo quella di Flavio Mitridate)	Traduzione della sura 2: 99-101, Marco di Toledo (sottolineati i passaggi che trovano riscontro nella traduzione anonima)
ולקד אנולנא איך איאה בינאת ^ו מנ יכפר בהא ^א לא פאסקין ⁹⁹ _ [ولقد أنزلنا إليك آياته بينات ^ب وما يكفر بها ^ج إلا الفاسقون]	[99] MIRACULA^a MANIFESTA^b — quibus ^c	Et iam destinavimus tibi <u>miracula</u> manifesta et non blasphemant in ea nisi pravi.
איז כלמא ^ב עאהדרא ^א עהדא ^א נבדה ^ב פריק ^א מנהם בלה ^א אכתרהם לא יזמנו ¹⁰⁰ _ [أو كلماء عاهدوا ^ب عهدك ^ج نبذه ^د فريق ^ه منهم بل ^و أكثرهم لا يؤمنون]	[100] an ^a quamdiu ^b INUUNT/ inierunt ^c PACTUM^d RELINQUUNT/ negavit ^e ALIQUI^f — ymmo ^g	Et quociens ineunt pactum derelinquunt <u>ipsum</u> quidam eorum, immo plures non credunt.
ולמא נאהם רסול מן ענד אלה מצדק למא מעהם נבדה פריק ^ב מן אדין ^א אוהוא א כתאב בתאב אלה ורא שהרהם ^א כאנהם לא יעלמו ¹⁰¹ _ [ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذه ^ب فريق ^ج من ^د الذين ^ه أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهرهم ^و كأنهم لا يعلمون]	[101] RELAXARANT/negavit^a ALIQUI^b eorum ^c quibus ^d — eicientes ^e	Et accessit ad eos Propheta a Deo, veniens attestans ei quod habebant derelinquerunt eum quidam illorum quibus datus est Liber, scilicet Liber Dei, post dorsum suum, ac si nescirent.

⁷³ Q. 2: 99-101, nel ms Vat. Ebr. 357, c. 53r; nella traduzione di Marco di Toledo, cf. Petrus Pons 2016, 21.

La concordanza tra la versione dell'anonimo è quella di Marco di Toledo non è perfetta, ma le discrepanze si spiegano ipotizzando che l'anonimo usasse una versione in volgare (castigliano?) della traduzione di Marco. In particolare, la scelta di *relaxarant* invece di *derelinquerunt* si spiega con un fenomeno di retrotraduzione: se scriveva in castigliano, il volgarizzatore aveva probabilmente scelto *relajar* per tradurre *derelinquerunt*, e *algos* per tradurre *quidam illorum*.

L'anonimo che utilizzava questa versione volgare del Corano per le sue proposte di traduzione latina nel ms Vat. Ebr. 357 avrebbe dunque retrotradotto in latino le forme che, nella traduzione volgare, erano rimaste vicine al lessico latino, ottenendo così senza difficoltà un testo vicino a quello di Marco di Toledo. In altri casi, invece, partendo da lemmi della versione volgare più distanti dalle forme latine, avrebbe elaborato soluzioni diverse (es. Marco di Toledo, *relinquere* > traduzione 'romanizzata' *relajar* (se in castigliano) > retrotraduzione in latino, *relaxare*).

È difficile formulare ipotesi precise sui rapporti tra il lavoro di Mitridate e l'attività di questo traduttore/glossatore anonimo (il cui intervento è, lo ripetiamo, quantitativamente insignificante se si considera l'intero Corano contenuto nel ms Vat. Ebr. 357). Siamo sicuri che Flavio Mitridate scrisse le sue proposte di traduzione dopo quelle della mano anonima (e che dunque poté leggerle). Una breve disamina mostra tuttavia ch'egli non seguì queste annotazioni, scegliendo per gli stessi passaggi delle soluzioni spesso differenti. Ciò non esclude totalmente che Mitridate avesse comunque a disposizione questo volgarizzamento della traduzione di Marco di Toledo; tuttavia, rimane possibile che i due strati testuali individuati (le annotazioni anonime e quelle di Mitridate) corrispondano a due interventi sul manoscritto compiuti da due uomini che non ebbero contatti diretti. Siccome Mitridate sembra essersi ispirato puntualmente a una versione molto vicina alla traduzione di Marco di Toledo, non possiamo escludere un uso diretto di questa traduzione in una lingua romanza iberica non sopravvissuta, specie tenendo conto del fatto che i legami tra la Sicilia e la Penisola iberica erano fitti, sia a livello delle *élites* politiche e intellettuali cristiane, sia a livello delle comunità ebraiche. Se la menzione *in romantio* indica, come sembra probabile, un'origine o degli *habitus* iberici da parte del glossatore anonimo, questo rinforza i legami del manoscritto con la Spagna (vedremo che tenui tracce di tali legami si ritrovano in un altro strato testuale del codice).

Cheché ne sia, l'emergenza sotto forma di palinsesto di questa traduzione perduta, combinata alle strane somiglianze di certe traduzioni di Mitridate con la versione di Marco di Toledo, e a quanto sappiamo sulle sue difficoltà iniziali, rafforza la probabilità che Mitridate, come il suo anonimo predecessore, abbia lavorato

alla stesura della traduzione aiutandosi con strumenti che potevano essere molto più vari di quello che si sospetterebbe. Questo non impedisce che abbia potuto fare anche prova di una notevole originalità, aiutandosi con diverse traduzioni preesistenti, forse non tutte latine, e tentando di appoggiarsi su di loro e sulla sua propria cultura linguistica per creare una versione nuova. È almeno quello che si può intuire a questo stadio dell'inchiesta.

4 **Dietro ai commenti esegetici, un'altra traduzione...**

Rimane infine da capire quale sia la natura esatta dei numerosi commenti esegetici scritti da Flavio Mitridate nei margini del Corano del ms Vat. Ebr. 357. Non si procederà qui a una presentazione dettagliata di queste centinaia di note ricchissime, di cui una percentuale significativa è trascritta in diverse pubblicazioni in corso di stampa. Tra queste, il libro collettivo diretto da Ulisse Cecini, *Christian Readings of Muslim Exegetical Sources in Intercultural Perspective*,⁷⁴ presenta una varietà di dossier di epoca medievale e moderna che mostra a che punto la difficoltà di rintracciare le fonti esatte delle citazioni di esegesi musulmana in opere cristiane scritte prima del 1700 sia la regola, non l'eccezione. Nel nostro caso, questa difficoltà non mette probabilmente in questione la dipendenza delle fonti usate da Mitridate da una raccolta musulmana originale, anche se si può supporre un certo margine di adattamento. In certe glosse, Mitridate sembra infatti passare senza soluzione di continuità dalla presentazione di commenti esegetici 'standard' a una critica personale, spesso polemica, che sfocia in casi estremi in considerazioni metateoriche sulla natura di tale esegesi. Nella maggior parte di questi commenti, che portano sulla storia di Maometto (battaglie, famiglia, tappe della rivelazione...), la cosmologia musulmana (inferno, paradiso, organizzazione del mondo, dei cieli e della terra, natura dei *jinn*-s, giudizio divino), la storia di profeti musulmani e abramitici (Noe/Nūh, Mose/Mūsā, Salomone/Sulayman), leggende comuni al cristianesimo e all'islam (storia dei sette dormienti...),⁷⁵ l'intervento apparente di Flavio Mitridate sembra ridotto.

Se lo studio delle fonti musulmane immediate o mediate di queste note potrà gettare qualche luce sulla loro origine (specialmente se si riesce a provare un uso intensivo di raccolte di *tafsīr* usate con predilezione nella Penisola iberica), un'analisi traduttologica del testo consente già di affinare la nostra percezione di questo materiale e

⁷⁴ Cecini (in corso di stampa 1).

⁷⁵ Sul contenuto delle più importanti di queste numerose note, cf. Grévin (in corso di stampa 1, 2).

delle sue vie di trasmissione. Lo studio della lingua usata da Flavio Mitridate porta infatti una piccola raccolta di dati che offrono qualche suggerimento. Come ci si aspetterebbe, il suo latino assume in questo lavoro una veste talvolta scolastica, talvolta italianizzante, spesso trascurata, molto lontana dalle pretese umanistiche delle sue prefazioni o del sermone *De passione Domini* del 1481, e talvolta leggermente sicilianizzata, come nella nota a Q. 9: 2 sui giorni della tregua:

XX dies de mensi hacie et totus Muharram Safarum et Rabih primus et X dies de Rabih secundo. In his quatuor mensibus sicut in alio tempore anteriori pactum **custodiendum** (sic) est primit(iv)um atque fides servanda.⁷⁶

Più intrigante si rivela la presenza di qualche iberismo lessicale, come l'uso del termine *murcielagus* per descrivere un animale (dovrebbe essere un pipistrello, anche se nelle tradizioni islamiche abituali è piuttosto un felino) che esce dalla proboscide dell'elefante nell'arca di Noè per sbarazzarla dai roditori che vi si sono moltiplicati (storia mutuata dal sotto-genere delle *isrā'īliyyāt*, leggende aneddotiche adottate dall'islam ma riconosciute come derivanti da un fondo giudeo-cristiano, o concernenti gli antichi Ebrei):

Id est ex omni specie masculum et feminam, tam ex bestiis quam ex volatilibus et serpentum et ferarum, et ista omnia conquesta fuerunt Noe ex ratione stercorum. Tunc inspiravit Deus Noe ut tangeret manumcaudam elephantis, quo facto exierunt duo porci inde et comederunt stercora aliorum animalium. Iterum conquesta sunt animalia Noe de mure, et inspiravit Deus leoni, et posuit in mente eius ut starnutiret. Quo facto exierunt per nares eius duo **murcielagi** et comedebant mures nocuos. Iterum conquesta sunt animalia de leone, quoniam terrebat eos, et Deus misit super leonem febrem. Hanc glosam ponunt Qeteda et Mugehid et alii.⁷⁷

Si noterà del resto nella stessa glossa come questo latino sembri talvolta rispecchiare interessanti invenzioni lessicali romanze, come la *manuscauda* [*elefantis*], termine non banale usato per rendere l'arabo classico *khurṭum* (proboscide). Nella stessa zona del testo, sempre a proposito dell'arca di Noè, va rilevato anche l'uso di *centina* per *sentina* (la sentina della nave), senza che si possa avere la certezza che tale grafia (non documentata, salvo errore, in italiano medievale), sia un iberismo grafico... Questi indizi sono probabilmente troppo

⁷⁶ Ms Vat. Ebr. 357, c. 77v.

⁷⁷ Ms Vat. Ebr. 357, c. 85v.

deboli per indicare, da soli, un'origine iberica delle note esaminate, specie se ci si ricorda che Mitridate viaggiò in Spagna nel 1474⁷⁸ e visse la prima parte della vita in una Sicilia in cui i prestiti tra lingue romanze iberiche e siciliano erano potenzialmente correnti, sia nella società cristiana sia nelle comunità ebraiche, rafforzate peraltro negli anni 1390-1410 da un'immigrazione proveniente proprio dalla Penisola iberica.

Un punto di partenza per una riflessione più articolata è invece fornito dal ricco materiale onomastico contenuto in queste note, che menzionano non soltanto i nomi di diversi trasmettitori/raccoglitori di tradizioni esegetiche (come fanno spesso le raccolte di *tafsīr*: è la catena dei trasmettitori, detta *isnād*, che consente di verificare l'affidabilità di una tradizione esegetica), ma anche di numerosi personaggi, compagni o avversari di Maometto, attori della storia dell'inizio dell'islam nella tradizione musulmana. Ora, le modalità di trascrizione di questa ricca onomastica contengono una serie d'indizi che permette di precisare la natura di queste traduzioni. Anche se questo punto sarà precisato in una pubblicazione ulteriore, possiamo già da ora presentare qualche elemento.

Dapprima, si può notare la forte discrepanza tra la fluidità apparente di queste narrazioni, che presentano vicende talvolta intricatissime, e la generale degradazione dei nomi propri, non di raro alterati al limite della riconoscibilità. Qualche esempio (sia di trasmettitore menzionato come parte della catena di trasmissione della tradizione, o *isnād*, sia di personaggio presente in un racconto esegetico) darà un'idea di questa grande distanza:

Q. 26: 189 *Xalb*, il profeta *Shu'ayb*⁷⁹

Q. 53: 15 *Abu Abbas filius Sumcalif*, probabilmente 'Abd allāh b. 'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib⁸⁰

Q. 15: 97 *Alasi filius Ocil (? Oeil?) el Celimi*, al-'Āṣī b. Wā'il as-Sahmī⁸¹

Q. 15: 97 *Ali Cohed filius Abdidagath*, al-Aswad b. 'Abd Yağūt⁸²

Q. 43: 31 *Ora filius Mashud AlzaCasi*, 'Urwa b. Mas'ūd al-Ṭaqīfī⁸³

Q. 9: 75, 77 *Tegleda*, Ṭa'laba b. Hātīb al-Anṣārī⁸⁴

Q. 62: 11 *Defaa il Kalbi*, Dihya b. Khalifa al-Kalbī⁸⁵

78 Starrabba 1878, 19.

79 c. 114r, margine sinistro, nome citato in una glossa a Q. 26: 189.

80 c. 52r, margine sinistro, nome citato in una glossa a Q. 53: 14.

81 c. 92r, margine sinistro, nome citato in una glossa a Q. 15: 97.

82 c. 92r, margine sinistro, nome citato in una glossa a Q. 15: 97.

83 c. 137r, margine sinistro, nome citato in una glossa a Q. 43: 31.

84 c. 79r, margine inferiore, nome citato in due glosse a Q. 9: 75: 77.

85 c. 146r, margine sinistro, nome citato in una glossa a Q. 62: 11.

Ora, un esame di queste deformazioni (reso spesso difficile dalla scrittura corsiva di Mitridate) suggerisce che non dipendono da errori di trascrizione o di lettura di un testo arabo scritto in alfabeto arabo, ma piuttosto da errori di lettura commessi su un testo già scritto in caratteri latini. La confusione *s/f* (*AlzaCasi/al-Taqīfī*) non si spiega bene partendo dal ductus arabo di *sin* e *fā*, mentre si giustifica benissimo partendo dalla grafia latina; analogamente, la confusione *d/b* (*Tegleda/Ta'laba*) si spiega meglio partendo dalla grafia latina, ed è anche il caso della confusione *f/h* (*Defaa/Dihya*)... Allo stesso modo, la trascrizione *Xalb* per *Shu'ayb* non si spiega facilmente, se non come risultato di un errore meccanico che deformò una trascrizione precedente (già lontana) *Xahb*, confondendo *h* e *l* (una confusione facile partendo dall'alfabeto latino, molto meno dall'arabo). Infine, la confusione *h/li* rende ragione, a partire dalla scrittura latina, della resa aberrante *Celimi* per *Sahmī*.

In altre parole, un'analisi ravvicinata dei problemi di trascrizione di questi nomi propri sembra confermare che Flavio Mitridate non tradusse direttamente queste note esegetiche dall'arabo, ma le trovò in un testo già tradotto, in latino o in una lingua romanza. Una scoperta effettuata da Delio Vania Proverbio, nel corso dell'analisi di una delle note che hanno già trovato una fonte musulmana chiara (la nota cosmologica sul pesce Nūn che sostiene la terra, Q: 68 1, derivata dal *tafsīr* andaluso recentemente pubblicato di Makki) suggerisce che questo antigrafo fosse scritto in latino piuttosto che in volgare romanzo, perché una confusione apparente nella narrazione si spiega meglio a partire dalla confusione delle parole *tempore* e *vapore*, una confusione paleograficamente difficile in castigliano, in catalano o in italiano (*tempo/vapor*, *tempo/vapore*...) e invece plausibile in latino (*tēpore/vapore*).⁸⁶ Rimane dunque probabile che Mitridate non abbia tradotto questo ricco materiale esegetico musulmano direttamente dall'arabo, e che forse non l'abbia neanche tradotto: potrebbe averlo soltanto copiato/adattato da un antigrafo latino, trovato in una biblioteca siciliana, italiana, o nella Penisola iberica.

Qualche indizio ulteriore, infatti, suggerisce che questo antigrafo giungesse dalla Spagna. Oltre ai già visti possibili iberismi lessicali o grafici concernenti i nomi comuni, diverse abitudini di trascrizione dei nomi propri sembrano corrispondere meglio agli usi della Penisola iberica che a una logica propriamente italiana. È ad esempio il caso della resa grafica di *s* sorda con *z* o *c* (=ç) in nomi come *Abū Sufiyan* (*Abi Zofien*, commento a Q 111: 1,⁸⁷ *Abecufienses*, Q 33 9).⁸⁸ Se la grafia è molto instabile, con la moltiplicazione di soluzioni alternative

⁸⁶ Proverbio 2025.

⁸⁷ Ms Vat. Ebr. 357, c. 156r, margine superiore.

⁸⁸ Ms Vat. Ebr. 357, c. 121r, margine inferiore.

(tra cui alcune più conformi a logiche siciliane...), la frequenza delle trascrizioni della *kāf* araba (*k*) con il gruppo *qu* sembra anche conforme ad abitudini iberiche (Q 36 27-28: *Antaq[ui?]a* per Antiochia/ *Anṭākiya*;⁸⁹ 9 10 *Tebuque* per Tabūk...).⁹⁰ Un'analisi sistematica di queste scelte grafiche confermerà probabilmente che l'antigrafo fu copiato in un contesto iberico, o comunque frequentato da gente di cultura iberica. I rari casi di esiti grafici più italianizzanti sarebbero allora dovuti all'intervento superficiale, non sistematico, di Flavio Mitridate. Qualche esempio di più facile interpretazione sottolinea comunque l'origine iberica di queste note esegetiche. È in particolare il caso della resa di Ḥabīb al-Najjār (Ḥabīb 'il falegname'), nome del testimone antiocheno dell'ortodossia (in prospettiva islamica), che l'esegesi vuole contemporaneo di Gesù/Isā, e a cui farebbe allusione Q: 36 18-20 secondo i commenti esegetici musulmani. Flavio Mitridate trascrive questo nome come *Fabibus carpentarius*,⁹¹ con un'equivalenza *h* = *f* non documentata nelle abitudini grafiche italiane ma molto caratteristica del trattamento spagnolo della *ha* araba in prima posizione (cf. i toponimi del tipo *Castielfabib*, con stessa derivazione dallo stesso *ḥabīb*). Sia il nome sia il soprannome di questo personaggio rinviano d'altronde a un universo linguistico iberico: *carpentarius*, termine molto specifico in latino e attestato in sensi ugualmente specifici in italiano medievale, assume invece in castigliano (*carpintero*) come in francese (*charpentier*) il senso generico di 'falegname' (arabo *najjār*), soprannome dello Ḥabīb antiocheno della tradizione musulmana, trascritto qui con una grafia e una scelta di resa arabo-latina (arabo-romanza latinizzata...) squisitamente iberica...

5 Conclusioni

L'impronta lasciata da un ipotesto probabilmente già scritto in latino, ma con tracce di iberismi culturali sia a livello della resa dei nomi propri sia, in maniera più discreta, di certi nomi comuni, ci riconduce dunque ancora una volta alla Penisola iberica, possibile luogo di confezione sia della traduzione *in romantio* del Corano latino di Marco di Toledo, evocata (e probabilmente usata) da un glossatore anonimo del ms Vat. Ebr. 357, sia dell'antologia latina di testi esegetici musulmani che Flavio Mitridate usò per la stesura delle sue note esegetiche marginali. Questo spiegherebbe perché, nella

⁸⁹ Ms Vat. Ebr. 357, c. 125r, margine sinistro, *populus Antaq^{uie}* (scritto con abbreviazione dopo la *q*).

⁹⁰ Ms Vat. Ebr. 357, c. 78v, margine destro

⁹¹ Ms Vat. Ebr. 357, c. 125r, margine destro.

lunga ricerca concernente le fonti musulmane di questi commenti, gli indizi si orientano sempre di più in direzione iberica.⁹² Questa progressiva ‘ispanizzazione’ di un dossier che, dalle ricerche iniziali di Angelo Michele Piemontese,⁹³ sembrava attestare la forza di una cultura ebraica siciliana arabofona, capace di servire da ponte tra islam e cristianesimo, potrebbe condurre a rivalutare i legami dello stesso Mitridate con la Penisola iberica.

A questo stadio della ricerca, una riconsiderazione del ruolo di Flavio Mitridate ‘traduttore dall’arabo’, appare doverosa. Se non tradusse dall’arabo le note esegetiche estratte dal *tafsīr* che formano la parte più spettacolare di questo dossier (poiché offrono al lettore cristiano una ricca raccolta di dati sull’islam ancora quasi inaccessibile nella maggior parte dell’Europa a questa altezza cronologica), ma si accontentò di adattare una traduzione (latina?) preesistente, se le sue traduzioni frammentarie del Corano nello stesso manoscritto furono eseguite con la rete di protezione offerta dalla consultazione di almeno una, più probabilmente due o tre traduzioni (latine e forse romanze) preesistenti, se la sola traduzione coranica che sembra aver prodotto in maniera più autonoma, quella del ms Urb. Lat. 1384, risulta un groviglio di errori, ciò conduce a sospettare che la traduzione del trattato astro-talismanico del ms Urb. Lat. 1384 fu ugualmente un ‘prestito’ dissimulato, cioè un semplice adattamento di una traduzione preesistente. La figura di Flavio Mitridate trasmettitore di saperi sull’islam rimane pressappoco intatta, ma la sua competenza di traduttore dall’arabo va seriamente ridimensionata. Ciò non significa che non poté servirsi di una reale cultura linguistica araba per intraprendere questi lavori: senza le competenze legate alla prassi di diverse forme di giudeo-arabo, infatti, non sarebbe stato in grado di navigare tra i diversi testi a sua disposizione, ed è probabile che il denso lavoro sul Corano negli anni Ottanta del Quattrocento gli consentì di migliorare le sue conoscenze in vista di progetti che la sua scomparsa interruppe nel 1489. Tuttavia, il suo contributo nell’ambito degli studi arabi appare più quello di un abile compilatore, capace di creare una serie di false prospettive: dall’impostura della traduzione ‘araba’ del trattato sulla sizigia di Ibn al-Aḥḍab alla grandiosa visione del Corano quadrilingue, debolmente rispecchiata da qualche schizzo in ebraico o in aramaico sul ms Vat. Ebr. 357, al di là dell’imponente massa delle traduzioni latine effettivamente riportate sul manoscritto. Dal punto di vista di una storia più ‘letteraria’, l’immagine di un Flavio Mitridate poliedrico e geniale impostore, precursore effettivo dell’abate Vella, ne esce rinforzata: l’uomo, più che mai,

92 Cf. a questo proposito Grévin (in corso di stampa 1, 2) e Proverbio 2025.

93 Cf. in particolare Piemontese 1995, 1996, 2008.

appare come un creatore di *trompe-l'œil*. Da una prospettiva meno romantica e più scientifica, questa complessa triangolazione tra una cultura di partenza siciliana, in parte giudeo-araba, lo sfruttamento di diversi testi in parte di origine iberica, e l'organizzazione di un sapere coerente sull'islam, orientato verso un pubblico cristiano centro- e nord-italiano, suggerisce come dobbiamo tenere conto di fattori di grande complessità per ripercorrere le vie di diffusione delle conoscenze sull'islam nel Mediterraneo giudeo-cristiano del Quattrocento. In particolare, le 'traduzioni-palinsesti' che appaiono nell'ombra del dossier coranico del ms Vat. Ebr. 357 fanno supporre che al tempo circolassero, tra Penisola iberica e Italia, strumenti di lavoro e raccolte poi andati dispersi, e di cui possiamo ricostruire parzialmente l'aspetto grazie a questo straordinario dossier. Il «Corano di Flavio Mitridate», come fu descritto da Angelo Michele Piemontese nel 1996, appariva già come il risultato di un processo di sedimentazione testuale abnorme, dal mistero della prima copia in caratteri ebraici alle note poliglote delle diverse mani anonime, all'enorme lavoro preparatorio effettuato da Mitridate per offrire una nuova traduzione latina (rimasta incompiuta) e un'interpretazione del testo fondata sull'esegesi coranica. Con la comparsa, dietro questi strati già così intricati, di uno sconosciuto volgarizzamento (castigliano?) della traduzione coranica latina di Marco di Toledo, e di una sconosciuta traduzione (latina?) del *tafsīr* di origine iberica, preesistenti al lavoro di Mitridate, questo manoscritto prestigioso si ritrova al centro di una costellazione ancora più complessa di traduzioni, la cui traiettoria rimane ancora da precisare.

Bibliografia

- Andreatta, M. (a cura di) (2009). *Gersonide: Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*. Firenze: Olschki.
- Bobzin, H. (2008a). «Guglielmo Raimondo Moncada e la sua traduzione della sura 21 ('dei profeti')». Perani 2008, 173-84.
- Bobzin, H. (2008b). *Der Koran im Zeitalter der Reformation*. Beirut: Ergon Verlag Würzburg.
- Bresc, H. (2001). *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin XII^e-XV^e siècles*. Paris: Bouchene.
- Bresc, H. (2010). «De l'abbé Vella à l'histoire romantique: Sicile de synthèse et Islam imaginaire». Grévin, B. (éd.), *Maghreb-Italie. Des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne*. Rome: École française de Rome, 235-63.
- Burgaretta, D. (2017). «The Maltese and Sicilian Component in the Arabic Glosses of the Italian Version of Maqrē Dardeqē». G. Mandalà, I. Pérez Martín (eds.), *Multilingual and Multigraphic Documents and Manuscripts of East and West*. Piscataway: Gorgias Press, 233-92.
- Burman, Th. (2007). *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Busi, G. (ed.) (2004). *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text and an English Version*. Edited by G. Busi with S.M. Bondoni and S. Campanini. Torino: Nino Aragno Editore.
- Campanini, S. (ed.) (2005). *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*. Torino: Nino Aragno, 2005.
- Campanini, S. (2008). «Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche». Perani 2008, 49-88.
- Campanini, S. (ed.) (2019). *Four short Kabbalistic Treatises*. Castiglione delle Stiviere: Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio.
- Campanini, S. (in corso di stampa). «Arabic Traces in Mithridates' Hebrew-Latin Translations». Grévin, Mandalà in corso di stampa.
- Cecini, U. (2012). *Alcoranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*. Berlin: Lit.
- Cecini, U. (ed.) (in corso di stampa 1). *Christians and Tafsīr. Interreligious Readings of Muslim Exegetical Sources from the Middle Ages to Early-Modern Times*. Berlin, Boston: De Gruyter, in corso di stampa.
- Cecini, U. (in corso di stampa 2). «Originality vs. Dependence on Previous Translations in the Interlinear Glosses of Flavius Mithridates' Qur'an». Grévin, Mandalà in corso di stampa.
- Cevolotto, A. (2001). s.v. «Giustiniani, Agostino». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 57, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 67-83.
- Corazzol, G. (ed.) (2008). *Menaḥem Recanati. Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English version*. Torino: Nino Aragno Editore.
- Goldstein, B.; Chabás, J. (2006). «Isaac Ibn al-Ḥadīb and Flavius Mithridates: The Diffusion of an Iberian Astronomical Tradition in the Late Middle Ages». *Journal of the History of Astronomy*, 37, 147-72.
- Grévin, B. (2010). «Le 'Coran de Mithridate' (ms Vat. Ebr. 357) à la croisée des savoirs arabes dans l'Italie du XV^e siècle». *Al-Qanṭara. Revista de estudios árabes*, 31, 513-48.

- Grévin, B. (2012). *Flavius Mithridate au travail sur le Coran*. Perani 2012, 27-46.
- Grévin, B. (2016). «Les traductions médiévales du Coran: une question de cumulativité (XII^e-début XVI^e siècle)». *Revue des Sciences Religieuses*, 90, 471-89.
- Grévin, B. (2017). «Editing an Illuminated Arabic-Latin Masterwork of the Fifteenth Century. Manuscript Vat. Urb. Lat. 1384 as a Philological Challenge». Mandalà, G., Pérez-Martín, I. (eds), *Multilingual and Multigraphic Documents and Manuscripts of East and West*, Piscataway: Gorgias Press, 286-306.
- Grévin, B. (2020). «Late Medieval Translations of the Qur'an (1450-1520): Discontinuity or Cumulateness?». *Medieval Encounters*, 26, 487-9.
- Grévin, B. (in corso di stampa 1). «Culture judéo-arabe et exégèse judéo-chrétienne: les deux vies du 'Coran de Flavius Mithridate' (MS Vat. Ebr. 357, fol. 51r-156r)». *Revue des Études Juives*.
- Grévin, B. (in corso di stampa 2). «Latin Translation of Muslim Exegesis Contained in the Margins of the Manuscript Vat. Ebr. 357 (fol. 51r-156r, So Called 'Qur'an of Flavius Mithridates', Italy, 1480s). Content, Preliminary Analysis and Questions». Cecini in corso di stampa 1.
- Grévin, B. (in corso di stampa 3). «Multilingualism and Multigraphism in a Judaeo-Christian Context. Playing with Alphabets and Languages in the 'Qur'an of Flavius Mithridates' (MS Vat. Ebr. 357, fol. 51r-156r)». Starczewska, K. (ed.), *Multilingual Islamic Manuscripts in Eastern and Western Europe: Their Languages, Scripts and Messages*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Grévin, B.; Mandalà, G. (2013). «Le rôle des communautés juives siciliennes dans la transmission des savoirs arabes en Italie, XIII^e-XIV^e siècles». Fuess, A.; Heyberger, B. (éds), *La frontière méditerranéenne du XV^e au XVII^e siècle. Échanges, circulations et affrontements*. Turnhout: Brepols, 287-306.
- Grévin, B.; Mandalà, G. (eds) (in corso di stampa). *At the Crossroads of Three Worlds. 'Flavius Mithridates' Qur'an' (ms Vat. Ebr. 357, fol. 51r-156r) and the Study of Islam in 15th Century Italy*.
- Grévin, B.; Starczewska, K. (in corso di stampa). «Reading Qur'an and Tafsīr from a Hebrew Perspective? Remarks on Flavius Mithridates' Translations and Commentaries in Manuscripts Urb. Lat. 1384 and Vat. Ebr. 357». Cecini in corso di stampa 1.
- Jurgan, S.; Campanini, S. (eds) (2012). *The Gate of Heaven. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. With a text on Pico by Giulio Busi*. Torino: Nino Aragno Editore.
- Lippincott, K.; Pingree, D. (1987). «Ibn al-Ḥātim on the Talismans of the Lunar Mansions». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50, 57-81.
- Mandalà, G. (2011). «Un codice arabo in caratteri ebraici dalla Trapani degli Abbate (Vat. Ebr. 358)». *Sefarad*, 71(1), 7-24.
- Martínez Gázquez, J. (2003). «El prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur'ān) trilingüe (1456)». *Mittelateinisches Jahrbuch*, 38, 389-410.
- Martínez Gázquez, J.; González Muñoz, F. (eds) (2022). *Alchoran sive lex Saracenorum*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martini, A. (2010). *Yosef Gīqatīlla, Book on Punctuation*. Torino: Nino Aragno Editore.
- Murano, G. (2022). *La biblioteca arabo-ebraica di Giovanni Pico della Mirandola*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Oliveras, M. (2009). «El De imaginibus caelestibus de Ibn al-Ḥātim». *Al-Qanṭara. Revista de estudios árabes*, 30, 171-220.
- Olzowy-Schlanger, J. (in corso di stampa). «'The Qur'an of Mithridates': Codicology and Palaeography of its Hebrew Scripts». Grévin, Mandalà, in corso di stampa.
- Paudice, A. (2008). «On Three Extant Sources of the Qur'an Transcribed in Hebrew». *European Journal of Jewish Studies*, 2, 213-57.

- Paudice, A. (2012). «A Hidden World: Hebrew Translations and Transcriptions of the Qur'ān». Gleit F.R. (Hrsg.), *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und Außereuropäische Fallstudien*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 137-58.
- Perani, M. (ed.) (2008). *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano* = Atti del Convegno Internazionale (Caltabelotta, Agrigento, 23-24 ottobre 2002). Palermo: Officina di Studi medievali.
- Perani, M.; Corazzol, G. (eds) (2012). *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo* = Atti del convegno internazionale di studi (Caltabellotta, 30 giugno – 1 luglio 2008). Palermo: Officina di studi medievali.
- Petrus Pons, N. (ed.) (2016). *Alchoranus Latinus quem transtulit Marcus canonicus Toletanus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Piemontese, A.M. (1995). «Trinacria arabistica e umanistica». Pellitteri, A., Montaina, G. (a cura di), *Azhār. Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano (1913-1980)*. Palermo: Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Palermo, 177-86.
- Piemontese, A.M. (1995). «Trinacria arabistica e umanistica». Pellitteri, A., Montaina, G. (a cura di), *Azhār. Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano (1913-1980)*. Palermo: Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Palermo, 177-86.
- Piemontese, A.M. (1996). «Il Corano latino di Ficino e i corani arabi di Pico e Monchates». *Rinascimento*, 36, 227-73.
- Piemontese, A.M. (2008). «Guglielmo Raimondo Moncada alla Corte di Urbino». Perani 2008, 151-72.
- Proverbio, D.V. (2001). «Manoscritti scientifici giudeo-arabi (praeter lexica) nella serie dei codici vaticani ebraici». *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 8, 351-4.
- Proverbio, D.V. (2025). «At the Confluence of Eurasian Cosmological Mythologies: The Islamic Dual Myth of the Fish and the Cosmic Ox». *Vatican Library Review*, 4, 1-35.
- Roth, U. (2014). «Juan de Segovia's Translation of the Qur'ān». *Al-Qanṭara*, 35, 555-78.
- Roth, U.; Gleit, R.F. (2009). «Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia. Alte Probleme und ein neuer Fund». *Neulateinisches Jahrbuch*, 11, 109-54.
- Scandaliato, A. (2006). «Nuovi dati su Šemu'el ben Nissim alias Guglielmo Raimondo Moncada seu Flavio Mitridate». Scandaliato, A. (a cura di), *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*. Firenze: Giuntina, 433-517.
- Scotto, D. (2022). *Juan de Segovia e il Corano: convertire i musulmani nell'Europa del Quattrocento*. Laveno di Menaggio: Villa Vigoni.
- Szpiech, R. (2011). «Citas árabes en caracteres hebreos en el Pugio Fidei del dominico Ramón Martí: entre la autenticidad y la autoridad». *Al-Qanṭara*, 32, 71-107.
- Starrabba, R. (1878). «Guglielmo Raimondo Moncada ebreo convertito siciliano del secolo XV». *Archivio storico siciliano. Nuova Serie*, 3, 15-91.
- Stein Kokin, D. (2014). «Isaac ha-Kohen's Letter to Marco Lippomano: Jewish-Christian Exchange and Arabic Learning in Renaissance Italy». *The Jewish Quarterly Review*, 104, 192-233.
- Tottoli, R. (2024). «The Qur'an of Guglielmo Raimondo Moncada: The Arabic Versions of Suras 21 and 22 in BAV MS Urb. Lat. 1384». Stella, F.; Tottoli R. (eds), *The Qur'an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern*. Berlin, Boston: De Gruyter, 57-78.
- Wiegiers, G. (1994). *Islamic Literature in Spanish & Aljamiado Yça de Segovia (fl. 1450), His Antecedents & Successors*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Wirzubski C. (ed.) (1963). *Flavius Mithridates. Sermo de passione Domini*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.

The Challenge of the Talmud in Italian: Tools and Computational Linguistics in the Service of Translation

Mafalda Papini

Cnr-Istituto di Linguistica Computazionale, Italia

Emiliano Giovannetti

Cnr-Istituto di Linguistica Computazionale, Italia

Abstract The translation of the Babylonian Talmud into Italian constitutes a true challenge. To address the numerous issues posed by translating such a vast and complex text, the Traduco system was developed to support translators through collaborative features, a translation memory, distributional semantics, glossary management, and annotation tools. Additionally, recent experiments have explored the integration of large language models to assist in the translation and the construction of a Talmud Knowledge Base designed to provide a formal representation of the terminological and conceptual data identified in the Talmud.

Keywords Computer-Assisted Translation. Translation Memory. Babylonian Talmud. Traduco. Large Language Models.

Summary 1 Introduction. – 2 Translating the Talmud: One Text, Many Complexities. – 2.1 Notes on the Nature of the Talmud. – 2.2 Structural Complexity and Dimension. – 2.3 Linguistic Complexity. – 2.4 Thematic Intricacy and Variety. – 3 From Translation Issues to Technological Solutions. – 3.1 Handling Corpus Size. – 3.2 Solutions to the Management of Structural Complexity. – 3.3 Dealing with Linguistic Complexity. – 3.4 Addressing Thematic Intricacy and Variety. – 4 Work in Progress. – 4.1 The Talmud Knowledge Base. – 4.2 LLMs and TM Integration. – 5 Conclusions.



Peer review

Submitted 2025-07-14
Accepted 2025-09-09
Published 2025-11-24

Open access

© 2025 Papini, Giovannetti | 4.0



Citation Papini, Mafalda; Giovannetti, Emiliano (2025). "The Challenge of the Talmud in Italian: Tools and Computational Linguistics in the Service of Translation". *TranScript*, 4, 135-154.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2025/01/005

Happy is the man who finds wisdom, the man who
attains understanding.

(Proverbs, 3:13)

1 Introduction

This quote from the *Tanakh*, like many others, highlights the importance of knowledge and the transmission of wisdom, and the crucial role they can play in the very fabric of human history. In an increasingly interconnected world, the sharing of traditions and cultures becomes essential for our collective enrichment.

In this context, the project to translate the Babylonian Talmud into Italian¹ emerges as a bridge – accessible to all – towards understanding and appreciating Jewish culture. Making the wisdom of the Talmud² accessible through its translation into Italian opens the door to broader participation and a deeper comprehension of the rich Jewish tradition.

Currently, initiatives aimed at translating the Babylonian Talmud around the world represent a significant commitment to preserving and disseminating the rich heritage of Jewish culture. These efforts span multiple languages and communities, underlining the Talmud's universal importance and the widespread desire to make it accessible to a broader audience.

In the United States, the *Soncino Press* project has served as a landmark for English translations of the Talmud (Epstein 1935-52). Launched in the 1930s, this project produced a complete translation of the Babylonian Talmud with commentary, offering English-speaking scholars a key resource for the study and understanding of the text. Among the most well-known English translations of the Talmud is also the Steinsaltz edition, originally conceived as a translation into Modern Hebrew (Steinsaltz 1965-2010), and later developed into an English version published by Koren Publishers Jerusalem (Steinsaltz 2012-20). Another widely used translation – available in English, French, and Modern Hebrew – is the Schottenstein edition of the Babylonian Talmud, published between 1990 and 2005 by ArtScroll (Scherman, Zlotowitz 1990-2005).

Beyond English, the Talmud has been translated – or is in the process of being translated – into many other languages. Among the

1 Progetto traduzione Talmud Babilonese. <https://www.talmud.it/en/>.

2 The Talmud is one of the main sacred texts of the Jewish tradition and is essentially a commentary on the *Mishnah*, a collection of laws and interpretations of the Torah that were initially transmitted orally (see §2.1).

Spanish translations, a notable example is the *Proyecto TaShema*,³ launched in 2012 and carried out in Jerusalem within the framework of the *yeshiva* directed by Rav Yaakov Benaim. In the French-speaking world, the most advanced translation is undoubtedly the *Édition Edmond J. Safra*, which offers a French version of ArtScroll's Schottenstein edition. This translation, started in 2003, had, at the time of writing, completed and published nine tractates.⁴ A partial Arabic translation of the Babylonian Talmud has also been produced. At the Middle East Studies Center in Jordan, more than 90 scholars – both Muslim and Christian – worked for six years on an Arabic version, resulting in the 2012 publication of 20 volumes (Jeremy 2012). Another noteworthy translation is the Goldschmidt Talmud (Goldschmidt 1897-1936), a German translation edited by Lazarus Goldschmidt over a span of forty years.

In this landscape, the Italian translation of the Babylonian Talmud stands as a significant addition to the international panorama of Talmudic translation. Italian, with its rich cultural and literary history, offers a unique context for interpreting and understanding the Talmudic text, opening up new perspectives and insights.

However, the undertaking of translating the Talmud into Italian would not have been possible without the support of digital technologies. In particular, the collaborative CAT tool Traduco (Giovannetti et al. 2016), specifically developed for the translation of the Talmud into Italian, has played a fundamental role, facilitating cooperation among translators and accelerating the translation process. Yet it is not only human collaboration that made this achievement possible: a range of language technologies has contributed to making the translation smoother and more accurate, allowing the essence and richness of the original text to be captured.

This article will explore the significance and impact of the Italian translation of the Talmud, with particular focus on the crucial role that technology has played in this ambitious translation project. We will also present the latest technological developments in the project, relating both to a complete redesign of the interface and to new lines of research (see §4) involving, on the one hand, the creation of a dedicated knowledge base and, on the other, the first applications of large language models (LLMs) to support translation.

3 *Proyecto Tashema: Unidos por el Talmud*. Tashema. <https://www.tashema.es/el-proyecto>.

4 *Édition Edmond J. Safra du Talmud Bavli – Le Talmud en français*. https://www.talmud-en-francais.fr/#dernieres_nouvelles.

2 Translating the Talmud: One Text, Many Complexities

Stating that the Babylonian Talmud is a complex text comes as no surprise. As Rabbi Riccardo Shemuel Di Segni writes about the Talmud in the introduction of the Italian translation of the *Berakhot* tractate:

La complessità del testo talmudico ne rende praticamente impossibile lo studio senza l'aiuto di guide e di opere di commento.

The complexity of the Talmudic text makes it virtually impossible to study without the aid of guides and commentaries. (Di Segni 2017, XIX; Author's translation)

Not by chance, the Italian translation of the Talmud was conceived both as a domesticating and foreignizing translation⁵ which “si ripropone di trasportare il lettore all'interno del mondo del Talmud” (seeks to transport the reader into the world of the Talmud; Di Segni 2017, XXXI), with the precise aim of being understandable even to those who are not scholars of the Talmud.

More in general, every act of translation inevitably involves interpretation. The illusion of a perfect equivalence between languages quickly fades when we realize that, in most cases, a literal translation fails to convey the full and profound meaning of the source text. This issue becomes dramatically more pronounced in the case of ancient and layered texts such as the Babylonian Talmud, whose dense, elliptical, and allusive discursive form renders literal translation not only inadequate but often misleading or incomprehensible.

Translating the Talmud is not merely about transferring words from one language to another; it is above all about reconstructing a conceptual and cultural universe that is profoundly distant from the contemporary one. For this reason, an effective translation requires deep knowledge of both the historical-cultural context in which the original text was produced and the cultural framework of the modern reader. Only through this dual expertise can the meaning of the text be made accessible without betraying its essence.

In the remainder of this section, the main features that make the Talmud a challenging text to be translated will be introduced. In 3, the techniques (and the related technologies) adopted to address these issues will be described.

⁵ This refers to the two translation strategies described by Lawrence Venuti (1995), according to whom ‘domestication’ occurs when the translator adapts the text to the value system of the target language in order to reduce the reader’s sense of alienation, while ‘foreignization’ occurs when the target values are forced in order to highlight the linguistic and cultural differences of the translated text.

2.1 Notes on the Nature of the Talmud

Alongside the *Written Torah* (the Pentateuch), Judaism developed a parallel tradition of authoritative and sacred rules and interpretations, known as the *Oral Torah*, which was transmitted orally for many centuries. At the end of the second century of the Common Era, due to the loss of Jewish political independence and the dispersion into the Diaspora, the Sages (called *Tannaim*) decided to organize and write down this oral heritage, giving rise to the *Mishnah*. The work of study did not end with the *Mishnah*, and centuries of this ongoing scholarly activity gave birth to the Talmud.

The Talmud is essentially a commentary on the *Mishnah* and is composed of two parts – the *Mishnah* (divided article by article) and the *Gemara* (the commentary on each article). The *Gemara* includes traditions from various schools, explains the rules in the *Mishnah* (their sources, reasons, and the meanings of words), compares the *Mishnah* with other *Tannaitic* traditions, and discusses new cases (Di Segni 2016, XIV). The discussions in the *Gemara* expand to various topics through associations of ideas and analogies. A significant portion of these ‘extensions’ does not have strictly legal implications and is referred to as *Aggadah* (narrative), which includes biblical exegesis, stories, and moral teachings.

The Talmud is an extraordinarily complex work that differs significantly from traditional encyclopedic structures, presenting itself instead as the ultimate ‘hypertext’. Its complexity stems not only from the vastness of its content but also from the unique methodology of thought and composition.

2.2 Structural Complexity and Dimension

Since the seminal printed edition by Daniel Bomberg (1519-23), the layout of the Babylonian Talmud has been standardized: the Talmudic text appears in the center, Rashi’s commentary on one side, and the *Tosafot* on the other, using different typefaces (‘square’ script for the main text and ‘Rashi’ script for the commentaries). Citations are made by indicating the tractate name, folio number, and side (e.g., *Berakhot* 11a).

The structure is based on continuous interaction between the *Mishnah* and the *Gemara*. The *Mishnah* is a code of legal norms divided into six ‘orders’ (*sedarim*), each subdivided into tractates (*masekhtot*), chapters, and individual articles (*mishnayot*). The *Gemara* is the commentary and analysis of these articles, characterized by a continuous flow of questions, answers, objections, and refutations. This style creates an ideal ‘symposium’ in which sages of various generations engage in dialogue. The text does not merely present

conclusions; it also includes all the hypotheses and possibilities formulated during the discussions, making it a document of ongoing creative process. Despite its precise lexical editing, the Talmud is built upon free associations and mental connections, appearing disorganized but highly meticulous in detail and language.

In the context of this translation project, we chose to maintain a structure of the text as close to the tradition as possible, providing for a subdivision of the work into tractates, chapters, blocks and logical units. Specifically, the block (*sughyà*) describes a portion of the text dedicated to a specific theme or a narrow aspect of the general topic, according to the subdivision identified in the edition by Rabbi Adin Steinsaltz. Logical units, on the other hand, are traditionally referred to by the Talmudic Masters as *chalaqim* and serve to account for the dialogical structure that the commentary on the *Mishnah* assumes, as seen in the example in fig. 1, where objections (*obiezioni*) and responses (*risposte*) alternate. Another structural feature that is marked is the numbering of the paragraphs, included to allow easier orientation in the original Hebrew-Aramaic text, where the distribution can be complex for those not well-versed in the subject.

Regarding the size of the Babylonian Talmud, the total number of folios (*dappim*) is 2.711, collected in a total of 37 tractates. The dimensions of the Talmudic tractates vary greatly, ranging from the 8 *dappim* of Tractate Tamid to the 176 *dappim* of Tractate Bava Batra.

It is important to note that each folio (*daf*) includes both the recto and verso sides (each of which is known as *amud*). Classical editions of the Babylonian Talmud are printed on large folio-sized pages, and this pagination has remained unchanged in subsequent editions, with citations referring to the tractate name, the folio number, and the side (a-b) (Di Segni 2016, XXX).

2.3 Linguistic Complexity

Another distinctive feature of the complexity of the Talmud is its language. While the Aramaic-Hebrew dialect was commonly spoken among Babylonian Jews for generations, it was unknown elsewhere, and, even in Babylonia, Aramaic became less widespread. The Talmud features various linguistic varieties, ranging from different stages of the Hebrew language (biblical, Mishnaic, and Amoraic) and Aramaic (Babylonian and Palestinian) to direct borrowings from Akkadian, Ancient Greek, Latin, Middle Persian (Pahlavi), Syriac, and Arabic. This linguistic richness brings with it certain challenges, particularly considering the skill set required of individual translators.

Additionally, the text is known for its extreme conciseness and sometimes cryptic formulaic language. This results in the presence

of repeated formulas,⁶ especially for introducing specific types of logical units, while the extremely stringent form of the discourse presupposes a thorough knowledge of the context and themes in order to compensate for the implied elements within the text.

2.4 Thematic Intricacy and Variety

The inclusion of heterogeneous materials heightens the complexity of the Talmud: in addition to the Mishnah's rules, the Gemara incorporates *baraitôt* (Tannaitic teachings excluded from the Mishnah) and *Aggadah* (which includes biblical exegesis, narratives, and moral teachings). This thematic variety means the Talmud addresses virtually every aspect of reality, from jurisprudence to religious history, from exegesis to philosophy, and even medical advice and historical anecdotes.

The difficulty of studying the Talmud also lies in its inherent purpose: it is not a schematic or orderly study book, but a reproduction of 'life itself'. The Talmudic sages were not solely concerned with practical consequences but with the 'intrinsic problematics' of issues. They often explored hypothetical or 'bizarre' problems seemingly distant from reality (like the 'tower floating in the air' or the man with an animal's head), which serve as models for exploring broader principles and demonstrative methods. This focus on debate and deep analysis, rather than mere practical utility, is a defining characteristic.

Finally, the Talmud was never 'completed'. It demands active student participation, inviting readers to become part of the discussion, pose questions, and raise doubts. The possibility of questioning and challenging – even with full awareness of the text's sanctity – is a core principle that makes Talmudic study a continuous process of *renewal* and discovery of new perspectives.

3 From Translation Issues to Technological Solutions

According to what emerges from the previous section, a computational system designed to support the translation of complex texts like the Babylonian Talmud must therefore go beyond simply accelerating the translation process. It must be capable of identifying difficult passages and suggesting interpretative – albeit not always definitive – alternatives. Furthermore, it should provide tools for representing

⁶ For example, the word תִּנּוּן is usually translated with the phrase “è stato insegnato” (it has been taught).

and handling contextual information – historical, linguistic, and conceptual – that can assist the translator in faithfully reconstructing the original meaning in a living and accessible language. Only in this way can we hope to bridge, at least in part, the gap that separates the modern reader from the great texts of tradition.

3.1 Handling Corpus Size

The Talmud, as previously emphasized, constitutes a textual corpus of considerable size. To undertake the translation and subsequent publication of such a text, the collaboration of a large team of experts with a wide variety of skills and levels of training has been and continues to be necessary. At the time of writing, there are around 70 active experts, including translators, revisors, and editors. Contributors were selected in Italy and abroad on the basis of the skills required. In particular, translators were required to be native speakers of Italian, have knowledge of Hebrew and Aramaic, and be familiar with the Talmud. In the case of revisors and editors, in addition to more strictly linguistic skills, a very thorough knowledge of the Talmud was required. This distribution of personnel across space and time brings with it great richness, but also a series of challenges regarding both the coordination of work and the synchronization of data. To support such an endeavor, it was decided to develop Traduco, the collaborative web platform dedicated to assisting in the translation of complex texts, as mentioned in the introduction (see 1).

The platform, developed since 2012 with numerous versions, is the result of an incremental refinement process. Starting from the initial specifications, various features have been added to Traduco based on both the emerging needs of its users and advancements in linguistic research. Furthermore, given the diversity of the target audience, the usability of the platform has been validated in the field, integrating continuous feedback from users into the development process.

Traduco was created as a CAT software that is directly accessible via a browser. Developed since 2012 through various versions, this platform has allowed for overcoming the typical issues of desktop systems related to installation difficulties and compatibility with different operating systems. Even more significant is its nature as a natively collaborative platform, which is expressed through user management. Each user on Traduco is characterized by a specific role that defines their activities and access and modification permissions, ranging from a simple Viewer to an Administrator. Work, whether it involves translation or revision, is distributed through a resource assignment feature, where each resource is one of the text portions defined within the project. The combination of the role and the assigned resources allows the system to identify the permissions of

individual users, particularly regarding the ability to activate editing mode in the translation environment.

However, the collaborative aspect of the platform is not limited to the simple assignment of roles and resources. First, a system for managing concurrent modifications has been implemented to ensure that users do not simultaneously intervene on the same data, thus guaranteeing data consistency. Secondly, both for the translated text and for glossaries and other contextual data, a version history feature is available that allows for the viewing and potential restoration of previous versions.

3.2 Solutions to the Management of Structural Complexity

The Talmudic corpus, in addition to its physical structure (initially organized into tractates), is characterized by a complex logical structuring, particularly regarding the commentary on the *Mishnah*, which takes the form of an ongoing debate (see §2.2). The edition of the Italian translation of the Talmud has set two important objectives in relation to this complexity: on one hand, to preserve the traditional physical structure of the text (which is also necessary for using the standard citation format), and on the other hand, to simplify its understanding and reading in parallel with the original text. To meet these needs, Traduco allows for the management of various data related to the structuring of the resource.

The screenshot displays the Traduco platform interface. On the left is a 'Risorse' (Resources) navigation tree. It is structured as follows:

- ▼ 1 Berakhōt
 - > 1 Meematai – Da quando
 - Capitolo 2. Hayà
 - ▼ 2 qorè – Stava leggendo
 - > 1 MISHNÀ
 - ▼ 2 GHEMARÀ Intenzione nell'applicazione delle mitzvot
 - 1 [OBIIEZIONE]
 - 2 [RISPOSTA]
 - 3 [OBIIEZIONE]
 - 4 [RISPOSTA]
 - > 3 Regole riguardanti la lettura dello Shemà'
 - > 4 Intenzione e lettura dello Shemà'

On the right is a translation table for the selected resource 'GHEMARÀ Intenzione nell'applicazione delle mitzvot'. The table has columns for a reference number (13a), a circular icon with a number (5), the original Hebrew text, the Italian translation, and the user responsible for the entry.

GHEMARÀ Intenzione nell'applicazione delle mitzvot				
[OBIIEZIONE]				
13a	5	שָׁמַע מִיָּדָה	Deducit de eis , ossia dalla mishnà che dice all'inizio SE AVEVA INTENZIONE DI USCIRE DALL'OBBLIGO DELLA LETTURA DELLO SHEMA' È USCITO D'OBBLIGO.	usavni
13a	5	מִמַּט זְרִיקַת קוּרְיָה	che le (mitzvot) richiedono intenzione di uscire d'obbligo?	decachenco
[RISPOSTA]				
13a	5	כִּי אִם כִּן לֹא –	Cosa significa SE AVEVA INTENZIONE quando ha letto lo Shemà'?	jottes-ber
13a	5	לְרִית.	Significa che aveva intenzione di leggere la Torà, senza aver avuto l'intenzione di uscire d'obbligo dalla mitzvà dello Shemà'.	jottes-ber
[OBIIEZIONE]				
13a	5	לְרִית?	Con'è possibile che l'espressione aveva INTENZIONE si riferisca all'intenzione di leggere?	jottes-ber
13a	5	וְכִי אִם קוּרְיָה	Stava appunto leggendo! Perciò sicuramente aveva intenzione di leggere.	usavni

Figure 1 Resource navigation tree and translation table

In fig. 1, we can see part of the Traduco translation interface. In this figure, on the left, we find the quick navigation system for resources, which effectively illustrates the hierarchy of the text, while the rest of the screen consists of the translation table. Regarding the physical structure of the Talmud, the main hierarchical level is represented by the division of the text into tractates (in this case, we are within the tractate *Berakhòt*), while the data related to the division into individual *amudim* is included in the translation table at the level of individual text segments, as the end of a *daf* does not necessarily correspond to the closure of one of the logical divisions described in §2.2.

In Traduco, the possibility of arbitrarily dividing the text into multiple nested logical groupings (the chapters, blocks, and logical units introduced earlier) has been provided, each with its own title and potentially accompanied by descriptions and attachments. This logical structuring can also be seen represented in the left column of fig. 1, where the groupings are hierarchically organized within the individual tractates.

The different types of divisions incorporated into the system are, as mentioned, functional for managing the printed aspect of the translated text. Users can gain insight into the final effect of their work by consulting a section of editorial preview, of which we present an excerpt in fig. 2. As we can see, the titles of the different logical levels of the text have a descriptive function and guide the reader for better understanding. An example is the titles of the logical units, which, directly integrated into the text, allow for a clear distinction of the sequence of responses and objections that would otherwise flow continuously.

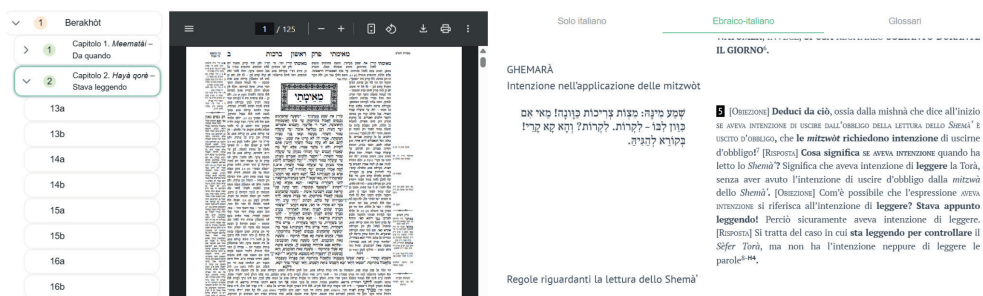


Figure 2 Editorial preview side-by-side with the original text

3.3 Dealing with Linguistic Complexity

The language with which Talmud translators engage is, as described in §2.3, complex from various perspectives. The Hebrew-Aramaic linguistic variety is just the first hurdle in the translation process, as the language used in the Talmud is characterized by its cryptic nature. The constructions are extremely concise, and the text features the use of formulas and implications whose understanding presupposes a full mastery of the subject. In such a context, considering a literal translation would result in a text of limited readability, likely intended for a narrow audience of experts, which is entirely at odds with the project's objectives.

In the project of translating the Babylonian Talmud, the text is rendered into Italian through an interpretative translation, unfolding the formulas and thus expanding the text, also thanks to the inclusion of contextual elements that we will discuss in more detail in §3.4. However, it remains necessary to preserve a distinction between the original text and the explanatory additions, a distinction that must also be reflected in the printed text. To this end, Traduco has developed a dedicated text editor that allows for the use of a predefined markup scheme to differentiate translation portions, as well as to include additional information such as notes and glossaries. An example of this is shown in the excerpt in fig. 3, where we find three different types of markup. In particular, the entire portion of literal translation is in bold, while explanatory insertions are in italics; furthermore, citations from the *Mishnah* are distinctly marked using small caps.

תנא ה"א קא' דקתני "מאימתי?"	Il tannà (autore della nostra mishnà) a quale norma si riferisce quando dice "DA QUANDO"? ^③
-----------------------------	--

Figure 3 Extract of the translation table with marking of the translated text

As emphasized from the beginning, Traduco was created as a CAT platform and, like all systems of this kind, features a suggestion system based on a translation memory (TM). In practice, for each string to be translated, the platform searches among the already translated strings (which constitute the TM) for Hebrew-Aramaic strings that correspond, even partially, and proposes them to the user as translation suggestions, accompanied by a similarity score. As of the writing of this article, Traduco's memory has reached a considerable size, with over 300.000 pairs of translated strings capable of providing an exact translation suggestion (excluding any contextual additions) in over 50% of cases. This fundamental mechanism of CAT systems has been further refined in Traduco with

two specific strategies: vowel removal from the text and the adoption of distributional semantics techniques.

First, the search for similar translated strings is performed on the unvocalized Hebrew-Aramaic strings. Indeed, since there is no lemmatizer for the idioms of the Talmud, using strings without vowels allows for a sort of approximate lemmatization and yields useful matches even in the case of inflected forms.

The second type of strategy applied is the integration of distributional semantics approaches into Traduco (Bellandi et al. 2016). The distributional hypothesis states that, given two words represented as n-dimensional vectors where each dimension records the number of times a word appears in a certain context, the smaller the distance between the vectors in the distributional space, the greater their semantic similarity (Sahlgren 2008). For instance, if we consider the words ‘miracles’ and ‘wonders’, these, while being distinct lemmas, are semantically related, and consequently, the translation of one can be significant for the other [fig. 4]. Considering the distributional hypothesis in Traduco means that distinct words in two sentences can have a weight greater than 0 in the calculation of the similarity percentage if they are semantically close.



Figure 4 Applying the distributional hypothesis, the ‘cost’ required to go, for example, from the word נִסִּים (miracles) to the word פְּלִאֹת (wonders) is reduced because they are recognized as synonyms, consequently their similarity increases significantly

The suggestion system has thus been enhanced to meet two specific needs. On one hand, it speeds up the translation process (especially concerning standardized formulas that often recur across different tractates), and, on the other hand, it serves as a stylistic normalizer. As mentioned, the translation of the Talmud involves numerous translators who are variously distributed across space and time. This broad collaboration, while allowing for the tackling of such an extensive and complex text, complicates the production of a homogeneous Italian text. Despite the establishment of strict editorial guidelines, the risk of stylistically divergent translations is high and adds an additional workload during the revision phase. The

translation memory suggestions address this aspect. When selecting a string to translate on the platform, the system displays a list of related suggestions, and a double-click on one of them is sufficient to apply its translation to the string being worked on. This promotes consistent lexical and stylistic choices at every point in the work, reducing the need for subsequent interventions.

3.4 Addressing Thematic Intricacy and Variety

The Talmud, as we have mentioned, is a reproduction of ‘life itself’, reflecting a variety of topics and themes. This extreme heterogeneity of content has significant implications for the entire process of translation, revision, and consumption of the text.

First, translators and reviewers cannot be perfect experts of all the knowledge present in the Talmud, which spans historical facts to philosophical and religious concepts. Therefore, linguistic competence is not always accompanied by a deep understanding of the themes addressed in a specific section, making the role of so-called ‘content reviewers’ necessary. These reviewers verify not only the quality and coherence of the translation but also the accuracy of the concepts conveyed. As shown in fig. 1, translators work with a division of the text at roughly the level of sentences, a method that, however, makes continuous engagement with the text more challenging. The system then supports the reviewers by providing them with various preview views, both as pop-ups within the translation section and as a standalone section [fig. 2]. This type of engagement allows for a reading experience as close as possible to that of the final reader, simplifying the revision process and providing a clear idea of the final editorial product.

However, managing the thematic variety of the Talmudic work cannot be solely entrusted to *a posteriori* revision processes. It is essential that the working platform provides elements to support translators, offering contextual information that can guide them in accurately rendering concepts.

Traduco allows enriching the translation with a range of contextual information. The first elements are the glossaries, descriptive entries that can be created and manipulated either directly from the text (highlighting a portion of translation being worked on) or from a dedicated section of the interface. Glossary entries are typed information, used to distinguish different reference domains (among which we have the types Concept and Linguistics),⁷ which are linked

7 Glossary entries typified as Linguistics are also used to mark those portions of the text pertaining to languages other than Hebrew and Aramaic, marking both borrowings

to inline annotations of the translated text. Some types of glosses can be further expanded by linking them to attachments. The system, through a dedicated section, allows connecting a glossary entry to an extended biography (usually the lives of rabbis mentioned in the text) or to a file, such as an image, useful for fully describing an object or a plant.

Within the translated text, it is also possible to insert typed notes, some functional to the translation work (e.g., system notes), and others useful additions of external content. For example, *Halakha*-type notes refer to religious norms and contextualize the references present in the text.

It is essential to note that all these contextual elements added to accompany the translation not only help translators and reviewers in their work but also significantly assist future readers. Indeed, glossaries, notes, and attachments find their place in the printed edited text, narrating the socio-cultural panorama in which the Talmud is set and which, often, is far from the environment and knowledge of the reader, especially in a work that aims to spread this important element of Jewish tradition throughout the Italian community.

4 Work in Progress

The Talmud Project, in addition to being a translation project, is also a research initiative. For this reason, numerous activities are underway aimed at experimentation and innovation, both in the field of Talmudic studies and in the area of computer-assisted translation. Below, two specific areas are outlined, relating to the development of the Talmud Knowledge Base and the experimentation with artificial intelligence (AI) techniques to support the translation.

4.1 The Talmud Knowledge Base

The Talmud Knowledge Base (TKB) is an onto-terminological resource, currently under development at the time of writing this article, designed to provide a formal representation of the most relevant information elements identified in the Babylonian Talmud.

In general terms, an onto-terminological resource integrates ontological (i.e., conceptual structuring) and terminological (i.e., sets of terms and definitions) dimensions with the aim of constructing an

and any etymologies. This is to account for the variety of languages that make up the Talmudic work, for which see §2.3.

organized representation of knowledge within a specific disciplinary domain (Roche 2003; 2012).

The essential components of such a resource include, on the one hand, the ontology, which defines the concepts, relationships, and properties of a domain, offering a formal representation of knowledge, and on the other hand, the terminology, which collects the terms, definitions, and linguistic variants associated with the concepts identified in the ontology.

The terminological section of the TKB includes a collection of Hebrew, Aramaic, and Italian terms that are unique to the Talmudic field. These terms come from a manually validated set selected by domain experts during the translation phase and are part of the glossaries found in both the Traduco platform and the Talmud Project. However, the term set is expected to be expanded by integrating the results of an automatic extraction process applied to the Babylonian Talmud, as documented in Giovannetti et al. 2020.

Out of the seven glossary types⁸ developed within the project, three were utilized for building the TKB: Concept, Linguistics, and Nature. Each entry in the glossary provides the following elements: the category (e.g., Concept), the term label (e.g., *Giubileo*), the corresponding Hebrew term (e.g., גִּיּוּבִּיל), its transliteration (*yovèl*), the translation (included for terms left untranslated in Italian but presented in transliterated form, such as *Simchà*, meaning ‘gioia’), and a definition. Furthermore, each glossary entry is linked to every instance in the text where translators annotated words with that specific semantic reference.

As for the formalization of the resource, the OntoLex-Lemon model (McCrae et al. 2017) was adopted for the terminological component, and OWL⁹ was used for the conceptual component. At the current stage, most of the ontological part of the TKB consists of OWL ‘stub’ classes (i.e., classes that will be described in more detail as the work progresses), which are formally linked to the lexical senses of the corresponding denoting terms via the lemon:reference relation. However, two more developed ontological components are already in place: the first concerns the Talmudic Masters (Giovannetti et al. 2021), and the second – currently under development – is designed to describe the Second Temple of Jerusalem, including formal representations of events, places, figures, offerings, rituals, and so on. Quantitatively, as of the time of writing this article, the TKB consists of nearly 900 terms and approximately 1.000 concepts.

⁸ Namely: Concept, Linguistics, Idiom (referring to idiomatic expressions), Rabbi, Nature, Name, and Daily (referring to daily life).

⁹ OWL (Web Ontology Language) Overview. <https://www.w3.org/TR/owl-features/>.

The availability of a resource of this kind, developed starting from the terms actually present in a text and the concepts they express, makes it possible to implement advanced methods for accessing the text itself, thus facilitating its analysis and in-depth study, especially during the translation process.

In particular, the integration of a structured terminological component with a formally defined ontology allows translators to disambiguate meanings, trace the recurrence and semantic function of key terms across the text, and ensure consistency in their choices. Moreover, the ability to semantically annotate and link specific textual occurrences to shared conceptual representations fosters a deeper understanding of the underlying knowledge system of the Talmud. This not only enhances the quality of translation, but also contributes to its reproducibility, pedagogical usability, and alignment with digital scholarship standards.

4.2 LLMs and TM Integration

The rapid expansion of LLMs in all areas of knowledge has led to evaluating their potential application in supporting the translation of the Talmud.

A generative LLM enables the generation of natural language based on user input. Considering the most well-known example, ChatGPT, it is based on LLMs that interpret the user's request (or 'prompt') and construct a response based on that interpretation. Using this mechanism, models can also produce automatic translations, whose quality largely depends on the training data provided and their linguistic coverage.

Our hypothesis is that, given the linguistic and stylistic peculiarities of the Talmud, as well as the specific translation requirements of the project (stylistic homogeneity, explanatory expansions of the text, etc.), a generalist LLM is not capable of automatically providing an adequate translation in context. Considering the technical difficulties connected to specializing a model through training or fine-tuning,¹⁰ we drew inspiration from two well-known techniques: Retrieval Augmented Generation (RAG) (Lewis et al. 2020) and few-shot prompting (Brown et al. 2020) to define our approach.

As previously mentioned, Traduco is already equipped with a translation suggestion system based on a translation memory that, at the time of writing this article, consists of approximately 303.000

10 Fine tuning refers to the supervised adjustment of a pre-trained language model's parameters on a specific domain or task, typically requiring labeled data and significant computational resources.

pairs of Aramaic/Hebrew-Italian strings. Our methodology involves leveraging the translation memory to extend the LLM's query prompt. Specifically, the workflow we hypothesized involves invoking the model's support to supplement the translation memory in the absence of 'perfect' suggestions, i.e., with a 100% similarity. If a string to be translated presents at least three translation suggestions from the TM, with a similarity percentage between 50% and 99%, then the Aramaic/Hebrew-Italian pairs of suggestions are provided to the model as translation examples integrated into the prompt (Papini et al. 2025), which will combine with its innate translational capabilities.

We tested the methodology on 300 randomly extracted strings from the Talmud, all of which had a revised translation to use as a reference. Each string was also subjected to a direct translation by a model to compare the generated texts. Three standard machine translation metrics were considered for the evaluation: SacreBLEU (Post 2018), which evaluates lexical correspondence; BERTscore (Zhang et al. 2020), which considers semantic similarity; and Meteor (Lavie et al. 2007), which accounts for synonymy and morphological inflection. For each string translated by the model (LLM) or by the model combined with the TM (TM+LLM), the metrics were calculated in comparison with the string translated by the expert, yielding promising results. In particular, we calculated the difference between the metrics of the TM+LLM version and those of the LLM version, considering as positive those cases in which there was an increase in all values. The result is that 79% of the sample considered shows an increase in translation quality using the hybrid approach.¹¹ Let's consider, for example, the sentence "בְּיָמֵינוּ הָיָה פְּרוּטָה" (בְּיָמֵינוּ, translated by the experts as "Dal momento che le ha detto: 'Mezza perutà' ha interrotto l'azione". We therefore produced a first translation by directly querying the model: "Poiché disse a lei mezza peruta, la interrompe". A second translation was then obtained by providing TM suggestions as context to the LLM: "Dal momento che le dice: 'Mezza perutà' ha interrotto l'azione". Even at first glance, the improvement achieved by hybridizing TM and LLM is noticeable, starting with the correct translation of *perutà* with its accented form, in line with the editorial standards of the project.¹²

We therefore engaged an expert to perform a qualitative assessment of the remaining 21%, i.e., 63 pairs of strings, obtaining the following breakdown: in 16 cases, the TM+LLM translation was the best; in 4 cases, the LLM translation was the best; in 18 cases,

¹¹ For further details, see Papini et al. 2025.

¹² The test results are available on a dedicated repository: <https://github.com/klab-ilc-cnr/TalmudAI-AIUCD2025>.

both translations were acceptable; while in the remaining 25 cases, neither was acceptable.

Some critical issues remain open, particularly regarding the explanatory expansion of the text. The model, even using the provided examples for selecting terms and constructions to use, proposes a literal translation.¹³ This is not an unexpected result, as expansions are usually the result of domain knowledge on the part of the translator or based on the content of the surrounding context of the single string, of which the model is not aware.

5 Conclusions

The translation of the Babylonian Talmud into Italian represents a true challenge: the Talmud is not merely a text, but a complex stratification of languages, references, discursive structures, and exegetical practices that require deep interpretive expertise. In this context, the role of digital tools and language technologies has proven essential. Platforms such as Traduco – with its collaborative features, translation memory enriched by distributional semantics, glossary and annotation management, and full workflow supervision – effectively support human translators, revisors, and editors in producing a comprehensive translation that is also accessible to non-experts in Talmudic studies.

In the future, a crucial role will also be played by the Talmud Knowledge Base, which, by integrating terminology and ontology, will enable a structured representation of the knowledge embedded in the text, enhancing both consistency and accessibility of the translation. At the same time, the tests conducted with LLMs have revealed promising potential, especially when combined with techniques such as Retrieval-Augmented Generation (RAG) and few-shot prompting. These approaches have shown improvements in the quality of translation suggestions, though they still fall short in generating explanatory expansions – an aspect that remains tied to the translator’s domain expertise.

Looking ahead, the project opens up new opportunities for interdisciplinary research, demonstrating how translation practices, software engineering, AI, and cultural studies can converge within a productive and scientifically innovative framework. Future developments will include expanding the talmudic ontology, refining

13 For example, the string, “בִּיֻּרְךָ”, which the model translates as “voti”, was translated in the Talmud (and considered as the reference segment in the experiment) with the phrase “per quanto riguarda le offerte di voto”. However, the model with the translation examples provides a better translation (*nedarim*).

the semantic quality of automated suggestions, formalizing the adopted translation strategies, and integrating the project with user interfaces and educational resources to provide broader and more pedagogically effective access to the Talmudic heritage.

Bibliography

- Bellandi, A.; Benotto, G.; Di Segni, G.; Giovannetti, E. (2016). "Investigating the Application and Evaluation of Distributional Semantics in the Translation of Humanistic Texts: A Case Study". Orăsan, C.; Parra, C.; Barbu, E.; Feder, M. (eds), *2nd Workshop on Natural Language Processing for Translation Memories (NLP4TM 2016) = Workshop Proceedings* (Portorož, 28 May 2016). Paris: European Language Resources Association ELRA, 6-11.
- Bomberg, D. (ed.) (1519-53). *Talmud Bavli*. 1-12 vols. Venice: Daniel Bomberg.
- Brown, T.B. et al. (2020). "Language Models are Few-Shot Learners". Larochelle, H.; Ranzato, M.; Hadsell, R.; Balcan, M.F.; Lin, H. (eds), *Advances in Neural Information Processing Systems 33 (NeurIPS 2020) = Conference Proceedings* (virtual, 6-12 December 2020), 1877-901.
- Di Segni, R.S. (ed.) (2016). *Talmud Babilonese – Trattato Rosh haShanah*. Firenze: Giuntina.
- Di Segni, D.G. (ed.) (2017). *Talmud babilonese – Trattato Berakhot*. Firenze: Giuntina.
- Epstein, I. (ed.) (1935-52). *The Babylonian Talmud (English translation)*. 18 vols. London: Soncino Press.
- Giovannetti, E.; Albanesi, D.; Bellandi, A.; Benotto, G. (2016). "Traduco: A Collaborative Web-Based CAT Environment for the Interpretation and Translation of Texts". *Digital Scholarship in the Humanities*, 32(suppl. 1), 47-62. <https://doi.org/10.1093/llc/fqw054>
- Giovannetti, E.; Bellandi, A.; Del Grosso, A.M.; Marchi, S.; Piccini, S. (2020). "The Terminology of the Babylonian Talmud: Extraction, Representation and Use in the Context of Computational Linguistics". *Materia Giudaica*, XXV, 61-74.
- Giovannetti, E.; Albanesi, D.; Bellandi, A.; Dattilo, D.; Del Grosso, A.M.; Marchi, S. (2021). "An Ontology of Masters of the Babylonian Talmud". *Digital Scholarship in the Humanities*, 37, 3, 725-37. <https://doi.org/10.1093/llc/fqab043>
- Goldschmidt, L. (1897-1936). *Der Babylonische Talmud: Übersetzt und erläutert von Lazarus Goldschmidt*. 12 vols. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Jeremy, S. (2012). *Jordan Group Translates Babylonian Talmud to Arabic*. March 28, 2012. <https://www.jpost.com/jewish-world/jewish-news/jordan-group-translates-babylonian-talmud-to-arabic>
- Lavie, A. et al. (2007). "METEOR: An Automatic Metric for MT Evaluation with High Levels of Correlation with Human Judgments". Callison-Burch, C.; Koehn, P.; Fordyce, C.S.; Monz, C. (eds), *Proceedings of the Second Workshop on Statistical Machine Translation* (Prague, 23 June 2007), 228-31. <https://aclanthology.org/W07-0734/>
- Lewis, P. et al. (2020). "Retrieval-Augmented Generation for Knowledge-Intensive NLP Tasks". Larochelle, H.; Ranzato, M.; Hadsell, R.; Balcan, M.F.; Lin, H. (eds), *Proceedings of the 34th International Conference on Neural Information Processing Systems* (Vancouver, 6-12 December 2020), 9459-74.
- McCrae, J.P.; Bosque-Gil, J.; Gracia, J.; Buitelaar, P.; Cimiano, P. (2017). "The Ontolex-Lemon Model: Development and Applications". Kosem, I. et al. (eds), *Proceedings*

- of the Electronic Lexicography of the 21st Century* (Leiden, 19-21 September 2017), 587-97.
- Papini, M.; Albanesi, D.; Dattilo, D.; Giovannetti, E.; Marchi, S. (2025). "Experiments on the Use of LLMs for the Translation of the Babylonian Talmud". Rebor, S.; Rospocher, M.; Bazzaco, S. (eds), *Diversità, equità e inclusione: Sfide e opportunità per l'informatica umanistica nell'era dell'intelligenza artificiale*. = *Proceedings del XIV Convegno Annuale AIUCD2025* (Verona, 11-13 June 2025), 363-7. <https://doi.org/10.6092/unibo/amsacta/8380>
- Post, M. (2018). "A Call for Clarity in Reporting BLEU Scores". Bojar, O. et al. (eds), *Proceedings of the Third Conference on Machine Translation: Research Papers = Conference Proceedings* (Brussels, 31 October-1 November 2018), 186-91. <https://doi.org/10.18653/v1/W18-6319>
- Roche, C. (2003). "Ontology: A survey". *8th IFAC Symposium on Automated Systems Based on Human Skill and Knowledge 2003 = Conference Proceedings* (Göteborg, 22-24 September 2003), 187-92. [https://doi.org/10.1016/S1474-6670\(17\)37715-7](https://doi.org/10.1016/S1474-6670(17)37715-7)
- Roche, C. (2012). "Ontoterminology: How to Unify Terminology and Ontology into a Single Paradigm". Calzolari, N. et al. (eds), *Proceedings of the Eighth International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC'12)* (Istanbul, 21-27 May 2012), 2626-30. http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2012/pdf/567_Paper.pdf
- Sahlgren, M. (2008). "The Distributional Hypothesis". *Italian Journal of Linguistics / Rivista di Linguistica*, 20, 1, 33-53.
- Scherman, N.; Zlotowitz, M. (eds) (1990-2005). *The Babylonian Talmud: The Schottenstein Edition*. 73 vols. Brooklyn, NY: ArtScroll / Mesorah Publications.
- Steinsaltz, A. (1965-2010). *Talmud Bavli Steinsaltz*. 45 vols. Jerusalem: Israel Institute for Talmudic Publications.
- Steinsaltz, A. (2012-20). *The Koren Talmud Bavli*. 41 vols. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility*. London; New York: Routledge.
- Zhang, T.; Kishore, V.; Wu, F.; Weinberger, K.Q.; Artzi, Y. (2020). "BERTScore: Evaluating Text Generation with BERT". *International Conference on Learning Representations*. <https://openreview.net/forum?id=SkeHuCVFDr>

Rivista semestrale

Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia



Università
Ca' Foscari
Venezia