

El fragment trobadoresc català de Madrid (M^h)

El fragment de cançoner trobadoresc actualment custodiat a la Real Academia de la Historia de Madrid, amb la signatura 9-24-6 / 4579, n. 3, és un dels escassos testimonis conservats de reculls lírics de factura catalana anteriors a la segona meitat del segle XV. La mutilació del còdex és, per desgràcia, molt extensa: actualment només se'n conserven quatre fulls que copien un total de sis peces trobadoresques. Formen part d'un lligall que havia pertangut a Jaume Villanueva abans d'entrar a la Real Academia de la Historia a finals del segle XIX, però la seva existència va passar desapercebuda als estudiosos fins ben entrats els anys seixanta del segle XX.

Per valorar-ne la importància i l'excepcionalitat, hem de tenir en compte que, com és ben sabut, el gruix de cançoners trobadorescos és de factura italiana, mentre que la producció de mà catalana conservada és molt limitada; una escassetat que es manté en la transmissió manuscrita conservada de la lírica catalana fins a l'aparició dels cançoners relacionats amb l'obra d'Ausiàs March¹. És per això que aquests pocs fulls revesteixen una significació molt superior al seu

* Aquest treball s'inscriu dins dels projectes de recerca finançats *Mecenazgo y creación literaria en la corte catalano-aragonesa (s. XIII-XV): evolución, contexto y biblioteca digital de referencia* (MICINN FFI2014-53050-C5-5-P) i *Troubadours and European Identity: The Role of Catalan Courts* (Recercaixa 2015 ACUP 00127), de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona i forma part dels materials compilats per a la base de dades Cançoners DB. Volem agrair l'amabilitat del personal de la Real Academia de la Historia de Madrid i els valuosos consells d'Anna Gudayol, de Sadurní Martí, de Marina Navàs, d'Anna Radaelli, d'Albert Reixach, de Jaume Riera i d'Elisa Varela. Agraïm també l'interès de Stefano Cingolani i Ramon Sarobe, la mirada curiosa que hi han dedicat Ariadna Comes i Marc Soler, i la correcció acuradíssima de Fabio Barberini.

Sònia Boadas s'ha ocupat principalment dels apartats 1-3 i de la transcripció diplomàtica; Miriam Cabré sobretot dels apartats 4-7. L'anàlisi ecdòtica ha estat responsabilitat de les dues autores.

¹ Vegeu els repertoris de manuscrits a MASSÓ I TORRENTS 1913-1914 i 1932, i els panorames que n'ofereixen ASPERTI 1985 i CABRÉ 2011. Vegeu també com a eines bibliogràfiques, COMPAGNA 2002 i AVENOZA 2008, juntament amb l'estat de la qüestió de CABRÉ – MARTÍ 2007, on es presenta la base de dades Cançoners DB. Finalment, la qüestió del gruix i l'evolució de la transmissió manuscrita de la lírica catalana es tracta a CABRÉ – MARTÍ – NAVÀS 2010, i es reprèn a CABRÉ 2011.

magre volum material, perquè representen un testimoni preciós per analitzar la tradició textual catalana de la lírica trobadoresca i ajudar a reconstruir, fins allà on sigui possible, el sistema de transmissió de la lírica a la Corona d'Aragó i, concretament, la circulació dels trobadors.

Es coneix, sobretot, gràcies als estudis de Silvio Pellegrini i François Zufferey, tots dos enfocats des de l'òptica dels estudis trobadorescos, com ressenyarem a continuació. Faltava, però, un estudi més exhaustiu del fragment des d'un punt de vista codicològic, una atenció més detallada a la seva situació en la transmissió textual de la lírica trobadoresca i, sobretot, una anàlisi des del punt de vista que apuntàvem abans: el de les dades que pot aportar a l'estudi de la circulació dels trobadors i de la lírica a la Catalunya del segle XIV.

Ens referirem a aquest cançoner fragmentari amb la sigla **M^h**, tal com se'l coneix actualment als estudis trobadorescos. No obstant això, cal tenir en compte, per evitar confusions, que en alguns treballs anteriors, a partir de la proposta de Pellegrini, també el trobem esmentat amb la sigla **M^{a2}**.

1. *Estat de la qüestió*

El fragment que ens ocupa va quedar fora dels grans treballs inicials sobre la tradició lírica trobadoresca: no en van tenir notícies Bartsch 1872 ni Gröber 1877, ni tampoc Brunel 1935 o Avalle 1961, en la primera versió del seu repertori de la tradició manuscrita occitana. No va ser fins el 1967 que Silvio Pellegrini donava a conèixer un manuscrit que havia localitzat gràcies a la *Noticia de las actas de la Real Academia de la Historia* (Sabau 1868) de gairebé cent anys abans, tot seguint la pista d'una anotació de passada en un treball de Rita Lejeune³. Pellegrini va suggerir assignar-li la sigla **M^a** i en va fer

² És el cas, per exemple, d'ASPERTI 1985, GOUIRAN 1985 i ARVEILLER – GOUIRAN 1987, mentre que, PADEN – SANKOWITCH – STÄBLEIN 1986, AVALLE 1993, p. 24, el mateix ASPERTI 2002, p. 531 o la BEdT ja han adoptat la sigla **M^h**. Afegim que BELTRAMI 2011, l'anomena **M^{h1}**. Aquesta múltiple denominació ha causat alguna confusió amb un altre còdex trobadoresc custodiat a Madrid: descobert el 1989, és una versió del *Liber Micheli*, copiat almenys en part pel jesuïta català Joaquim Pla, i anomenat **M^{h2}** a proposta de l'autora de la troballa, que n'ofereix també el primer estudi a CARERI 1991.

³ Publicat a PELLEGRINI 1967 originalment, les mateixes dades apareixen reproduïdes a PELLEGRINI 1968 i després en un recull d'articles, PELLEGRINI 1977. Vegeu també LE-

Reconta Barlaam, un sant heremita, aytal exempli Sulle tracce francescane di Barlaam.

(Assisi, Chiesa Nuova 9, Parigi, BnF nouv. acq. fr. 6504
e Todi, Biblioteca Comunale 128)

Dal momento del suo approdo in Occidente la fortuna latina della *Historia* di Barlaam e Josaphat fu subito amplissima, almeno a partire dalla traduzione dell'esemplare greco costantinopolitano eseguita a Saint-Denis nella seconda metà del XII secolo e diventata ben presto la *Vulgata*¹. La santità della figura del maestro Barlaam si manifestò a

* Il contributo è la rielaborazione di un intervento tenuto in occasione della giornata di studio romana *Volgarizzare e tradurre 2, dal Medioevo all'età contemporanea* (Sapienza Università di Roma, 3-4 marzo 2016).

¹ Per la versione latina costantinopolitana dell'XI secolo, la *Hystoria Barlae Ioasaph*, conservata a Napoli in un'unica copia, cfr. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Hystoria Barlae et Josaphat. Edición de Manuscrito VIII.B.10 de la Biblioteca Nacional de Nápoles*, Madrid 1997; per la versione latina del XII secolo, la *Hystoria Barlaam et Iosaphat* (= *Vulgata*), cfr. Ó. DE LA CRUZ PALMA, *Barlaam et Iosaphat. Versión Vulgata latina*, Madrid - Bellatera 2001. Si vedano inoltre i contributi di H. PERI, *La plus ancienne traduction latine du roman grec de Barlaam et Josaphat et son auteur*, in «Studi Mediolatini e Volgari», VI-VII (1959), pp. 169-189 e di P. CHIESA, *Ambiente e tradizioni nella prima redazione latina della leggenda di Barlaam e Josaphat*, in «Studi Medievali», XXIV (1983), pp. 521-544. Oltre a queste due versioni latine complete della *Storia*, va aggiunta quella eseguita nel 1577 dal benedettino Jacques de Billy de Prunay, traduttore dal greco e dall'ebraico, che rinnovò e corresse la precedente edizione latina della *Vita Iosaphat et Barlaam* eseguita dal greco Georgio Trapezuntio, pubblicata a Basilea nel 1548; la nuova traduzione, dal titolo *Vita sanctorum Barlaam eremitae et Iosaphat Indiae Regis* auctore S. Ioanne Damasceno, interprete Iacobo BILLIO PRUNAEIO, fu accolta da Rosweyde nel primo libro delle *Vitae Patrum, De vita et verbis seniorum libri X ...*, Opera et studio Heriberti ROSWEYDI Ultrajectini ..., Antverpiæ, ex officina Plantiniana, Apud Viduam et Filios Io. Moreti, 1615, pp. 242-340, e poi da J.-P. MIGNE nella *Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vitae Patrum sive Historiae eremiticae, Vita sanctorum Barlaam eremitae et Josaphat Indiae regis, auctore sancto Joanne Damasceno*, Petit-Montrouge 1849, LXXIII, coll. 444-603 (= PL). In nota, col. 603, si dice che l'opera viene pubblicata col benestare del cardinale Bellarmino, il quale pensa che la *Historia* possa essere considerata uno *speculum principis* sull'esempio della *Ciropedia* di Senofonte avvalorando la possibilità dell'esistenza storica dei due santi: «De Historia hac placet illustrissimi cardinalis Bellarmini iudicium, qui, libro de *Script. Eccles.*, in Joanne

tal punto da permettergli l'ingresso nelle *Vitae* dei santi Padri eremiti nell'epoca in cui esse nutrivano lo spiritualismo monastico delle prime comunità cenobitiche, e il suo fascino non venne meno neanche quando si sentì la necessità di rendere più accessibili e a portata di mano questi esempi di perfezione. Nelle *legendae novae* la vita di Barlaam e Josaphat entrò a far parte del santorale dell'anno liturgico fra Agatone e Pelagio², e in virtù di questa inclusione nel 1583 il principe e l'eremita fecero il loro ingresso nel *Martirologio Romano*, festeggiati nell'ultima parte dell'anno, il 27 novembre, come santi «apud Indos Persis finitimos, quorum actus mirandos sanctus Johannes Damascenus conscripsit». La fortuna della *Storia* in latino prosperò per secoli ma anche quella in volgare fu ricca e fruttuosa, dal XIII secolo e per tutto l'Occidente, con qualche rara e preziosa eccezione riguardo alla sua diffusione, in luoghi e tempi speciali. Parlo dell'Occitania, nelle cui terre, anche se la stagione del grande rinnovamento pastorale rifiorita con gli Ordini Mendicanti vide nascere molti *Studia* – a Tolosa, Narbona, Montpellier innanzitutto –, sono davvero poche le testimonianze in volgare del passaggio di Barlaam. Quel che è certo è che nel tempo della grande raccolta in epitomi della più antica letteratura monastica orien-

Damasceno, ita disquirat: “Dubitatio existit an haec narratio sit vera historia, an potius conficta ad erudiendos nobiles adolescentes, qualis est *Vita Cyri* apud Xenophontem. Caeterum veram historiam esse constat ex eo quod sanctus Joannes Damascenus in fine historiae invocat sanctos Barlaam et Josaphat, quorum res gestas scripserat, et Ecclesia catholica in Martyrologio descriptos veneratur die 27 Novembris eosdem sanctos Barlaam et Josaphat”». Sul ruolo fondamentale nella diffusione umanistica della *Storia* di Barlaam e Josaphat per opera di Jacques de Billy de Prunay e di suo fratello maggiore Jean, che ne curò la traduzione in francese nel 1574 (*Histoire de Barlaam et de Iosaphat, roy des Indes, composée par saint Iean Damascene, et traduite par F. Iean de Billy*), cfr. I. BACKUS, *La Patristique et les guerres de religion en France: étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535-1581) O. S. B. d'après le MS. Sens 167 et les sources imprimés*, Paris 1993.

² Sia Bartolomeo da Trento, che Vincenzo di Beauvais, che Iacopo da Voragine includono la vita di Barlaam e Josaphat negli indici delle nuove opere di divulgazione delle *legendae*, cfr. E. PAOLI, *Bartolomeo da Trento, “Liber epilogorum in gesta sanctorum”*, Firenze 2001, cap. CCCLV; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, in Vincentius Bellovacensis, *Speculum Quadruplex sive Speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*, Graz 1964-1965 (il testo, rist. anast. dell'edizione Duaci 1624, è online in <http://atelier-vincent-de-beauvais.irht.cnrs.fr>), IV, libro XV, cap. 100, ultime righe, e libro XVI, capp. 1-64. Per il testo latino della *Historia* nella *Legenda aurea*, si veda G.P. MAGGIONI, *Iacopo da Varazze, “Legenda aurea” con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, 2 voll., Firenze - Milano 2007², II, pp. 1244-1245, cap. CLXXVI, *De sanctis Barlaam et Iosaphat*.

Engaging in Dialogue: Roger d'Argenteuil's *Bible en françois* and *Le dyalogue dou pere et dou filz*

1. Introduction

Not all didactic dialogues are exercises in the dialectical method; some might be better described as monologues with the odd question for punctuation. But even the author of the most dogmatic of dialogues, in staging engagement with a lesson, must have considered how their audience would engage with their own lessons. And even the least motivated learner can find a model of reception in the pedagogical scene dramatized in such a text. When Anselm of Canterbury and his circle breathed new life into this most ancient of forms towards the end of the eleventh century, it was the usefulness of dialogues in engaging «many minds, especially slower minds» that was stressed¹. When, in the thirteenth century, didactic dialogues in French began to be composed in abundance, their authors sometimes claimed, echoing St Paul's teaching philosophy of choice (1 Cor. 3:2), that the dialogue form nourishes the laity as milk does an infant. For the author of the Anglo-Norman *Lumere as lais*, there was no doubt where the nutritional value of dialogues lay for layfolk: «*Kar plus i ad solaz, ceo semble, / Quant deus s'entredalient ensemble*»². If monologism makes for a soli-

* With thanks to the Leverhulme Trust for enabling me to carry out the research presented here.

¹ In the prologue to *Cur Deus homo* Anselm suggests the dialogue form is suited to «*multis et maxime tardioribus ingeniis*» (F. SCHMITT, *Cur Deus homo*, in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, 6 voll., Edinburgh 1940-1951, II, pp. 37-133, at p. 48). A similar sentiment is expressed by the disciple in Conrad of Hirsau's *Dialogus super auctores*: «*in altero enim benivolentiae docentis suffragatur possibilitas, in altero tardioris utpote discentis adiuvatur necessitas*» (R. HUYGENS, *Dialogus super auctores*, in *Accessus ad auctores*, Leiden 1970, pp. 71-131, at p. 71).

² See Peter d'Abernon of Fetcham, *La Lumere as lais*, ed. G. HESKETH, 3 voll., London 1996-2000, vv. 625-626. Reference to dialogue as the milk of the laity is made in the transition passage between the narrative section of the *Bible en françois* and the father-son colloquy (e.g. Paris, BnF, naf 13521 = C, ff. 272r-272v, quoted *infra*), and in

tary learning experience, dialogues not only bring learning to life; they might even make it fun.

This article explores the use made of *Le Dyalogue dou pere et dou filz*, a father-son colloquy in French composed in the mid-thirteenth century that served, much like the French renderings of the *Elucidarium*, as a basic introduction to Christian doctrine³. Although the *Dyalogue* survives as a freestanding work in some 20 manuscripts, extracts of it are also found as part of the *Bible en françois*, attributed in one manuscript to Roger d'Argenteuil⁴. It was as the final part of the *Bible*, otherwise made up of glossed summaries of Genesis and the Gospels spliced together with copious quantities of apocrypha, that the *Dyalogue* came to modern scholarly attention. Drawing on pioneering articles by Paul Meyer, Charles Langlois classified *Bible* manuscripts into two versions: one with plenty of biblical history and not so much of the *Dyalogue*, and another that abridged the biblical history but reserved rather more space for the *Dyalogue*⁵. Since Phyllis Moe's edition of the partial rendering of

Le Dyalogue dou pere et dou filz (e.g. Paris, BnF, fr. 25408 = P¹⁰, f. 53v). On the use of 1 Cor. 3:2 in preaching manuals, see C. WATERS, *Talking the Talk: Access to the Vernacular in Medieval Preaching*, in *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, ed. F. Somerset – N. Watson, University Park (Pa.) 2003, pp. 31-42 (esp. pp. 32-33).

³ A critical edition of the *Dyalogue* is in preparation. For an overview of French renderings of the *Elucidarium*, see Y. LEFÈVRE, *L'“Elucidarium” et les Lucidaires*, Paris 1954, pp. 269-329. The various French *Lucidaires* have been edited as H. DÜWELL, *Eine altfranzösische Übersetzung des “Elucidarium”*: Edition des “Elucidaire” der Handschrift Lambeth Palace 431, München 1971; M. KLEINHANS, “Lucidaire vault tant a dire comme donnant lumiere”: *Untersuchung und Edition der Prosaversionen 2, 4 und 5 des “Elucidarium”*, Tübingen 1993; D. RUHE, *Gelehrtes Wissen, “Aberglaube” und pastorale Praxis im französischen Spätmittelalter: der Second “Lucidaire” und seine Rezeption, 14.-17. Jahrhundert: Untersuchung und Edition*, Wiesbaden 1993; and M. TÜRK, “Lucidaire de grant sapientie”: *Untersuchung und Edition der altfranzösischen Übersetzung 1 des “Elucidarium” von Honorius Augustodunensis*, Tübingen 2000.

⁴ The explicit to the *Bible* on f. 51r of Paris, BnF, fr. 1850 (P) reads «Explicit divina scriptura abbreviata, quam magister Rogerus dictus de Argentolio, clericus scolarius Parisiensis fecit». This Roger d'Argenteuil appears to have left no other trace in the historical record. A later witness, Salins, BM 12 (S), which is closely related to P, attributes the text to a «Robertus de Cepoy» on f. 231v.

⁵ See P. MEYER, *Notice sur deux anciens manuscrits français ayant appartenu au marquis de la Clayette (Bibliothèque nationale, Moreau 1715-1719)*, in «Notices et extraits des manuscrits», XXXIII (1890), pp. 1-90; P. MEYER, *Trois nouveaux manuscrits des sermons français de Maurice de Sully*, in «Romania», XXVIII (1899), pp. 245-268; and CH. LANGLOIS, “C'est dou pere qui son filz enseigne et dou filz qui au pere demande ce que il ne set”, in *La Vie*

Il primo testo scritto in dialetto aquilano (Roma, 10 agosto 1500)

In ricordo di Antonello Cesareo

Il sonetto caudato *So junto a Roma et ito a Serrafinu*, composto in occasione della prematura morte di Serafino Ciminelli, detto l'Aquilano (1466-1500), non è nuovo agli specialisti, ma non ha avuto finora un'edizione critica e le trascrizioni che ne circolano, viziate da inesattezze e scelte arbitrarie, sono basate su uno solo dei due testimoni noti. Anche riguardo all'autore e alla data di composizione vige molta incertezza, di modo che le precisazioni che qui si propongono consentiranno di mettere nella giusta prospettiva il testo, e in particolare di apprezzare l'intenzionalità della scelta linguistica dell'autore, risolutamente dialettale, e l'attendibilità del testo, che, così com'è pervenuto, sorprende nella sua vicinanza all'aquilano di oggi. Alla luce di questi dati, il sonetto meriterà di essere considerato in una luce nuova, che ne valorizzi il carattere singolare, ben al di là dell'orizzonte cittadino.

Il più antico testimone superstite, da qui in avanti **A** (L'Aquila, Biblioteca "S. Tommasi", ms. Antinori XVII-2, p. 524), è un manoscritto della seconda metà del Settecento, opera del maggiore storico aquilano, il vescovo Anton Ludovico Antinori (1706-1778), curatore, tra l'altro, dell'*editio princeps* della cronaca di Buccio di Ranallo per le *Antiquitates Italicae Medii Aevi* del Muratori. Il volume XVII dei suoi *Annali degli Abruzzi* tramanda il testo del sonetto insieme con un'essenziale nota storica sull'autore, Vincenzo di Martino di Rasino, e l'indicazione della fonte da cui è desunto:

Ne' brevi ricordi di Martino del Vecchio del Guasto dal 1488 al 1506 inscritti nell'ingente copia di documenti aquilani raccolti dal Rizio, si legge a pag. ... questo sonetto, scritto da Vincenzo a Roma, forse allo stesso Martino, nel giorno della morte di Serafino¹.

¹ Il Rizio cui allude l'Antinori è Giovan Felice de Ritiis, erudito secentesco, autore di una ragguardevole raccolta di testi e documenti aquilani, in versi e in prosa, dal XIII

Il tutto occupa un'intera pagina, nitida e accurata, nella quale il testo è vergato andando a capo ad ogni verso e con rientri di riga che ne evidenziano le partizioni in quartine, terzine e distici. Nonostante l'importanza dell'opera di Antinori, riferimento imprescindibile per la storia locale e da decenni disponibile anche in edizione fototipica (Bologna 1972), la pagina è passata quasi inosservata fino ad oggi, e nessuna edizione del nostro testo la tiene in conto².

La prima edizione del sonetto è del 1892 e si deve al bibliotecario Enrico Casti³. Benché depositario e catalogatore delle opere di Antinori, egli conosceva come unica fonte il testimone che chiameremo **L** (L'Aquila, Biblioteca "S. Tommasi", ms. 90, f. [130]r), dove il testo figura anepigrafo; sua è la proposta attributiva a Mariano Mareri, recepita quasi universalmente, ma da respingere. Il manoscritto relatore fu redatto, tra la fine del Sette e gli inizi dell'Ottocento, dall'arciprete Nicola Lodi, autore di una voluminosa storia della diocesi aquilana in più libri, mai edita. Sul principio del XX secolo l'opera fu rilegata secondo un ordine nuovo, che rende irreperibile il testo del sonetto a chi voglia sforzarsi, oggi, di seguire le laconiche indicazioni del primo editore, basate sul precedente assetto; sarà anche per questo che le edizioni successive dipendono dal Casti, verosimilmente senza ulteriori ricognizioni della fonte⁴. Nel paragrafo dedicato all'anno

al XVII secolo, purtroppo persa già nell'Ottocento: A. DRAGONETTI, *Le vite degli illustri aquilani*, Aquila 1847, pp. 225-227.

² Fanno eccezione G. PREDIERI, *Serafino Aquilano nei manoscritti dell'Antinori*, in [AA. VV.], *Scritti vari di Filologia*, Roma 1901, pp. 191-201, in part. p. 201, e l'ultimo editore dell'Aquilano, che cita con rilievo il nostro sonetto sulla base di Antinori e ne riporta l'attribuzione a «Vincenzo da Rasino»: Serafino Aquilano, *Strambotti*, a c. di A. Rossi, Parma 2002, p. LIX (e ancora in Serafino Aquilano, *Sonetti e altre rime*, a c. di A. Rossi, Roma 2005, p. 33). All'Antinori fa riferimento inoltre O. D'ANGELO, *Illustri abruzzesi*, 2 voll., Casalbordino - Aquila 1899-1900, II, pp. 35-36, che riproduce (senza indicazione di fonte), con lievi interventi (solo uno dei quali, forse, dovuto a contaminazione con **A**), la trascrizione già procurata dal Casti, di cui alla nota seguente.

³ E. CASTI, *Sinopsi storica dell'istruzione educativa nell'Aquila degli Abruzzi dal secolo XIII al XIX*, in «Bollettino della Società di Storia Patria "A. L. Antinori" negli Abruzzi», IV (1892), pp. 7-51, p. 16 n. 31.

⁴ Di fatto risultano tutte, a vario titolo, peggiorative: L. ROSSI CASE, *Il dialetto aquilano nella storia della sua fonetica*, in «Bollettino della Società di Storia Patria "A. L. Antinori" negli Abruzzi», VI (1894), pp. 3-58, p. 52; D'ANGELO, *Illustri abruzzesi* cit. n. 2, p. 36; V. MOSCARDI, *Serafino Ciminello nel IV centenario della sua morte*, in «Bollettino della Società di Storia Patria "A. L. Antinori" negli Abruzzi», XII (1900), pp. 259-285, p. 276; E.

Noterella alfonsina

La famosa *cantiga* di Alfonso X contro la *donzela fea*, magistralmente studiata da Silvio Pellegrini¹, comincia con un distico che ha poi funzione di *refranh* (definito da Pellegrini «ritornello maleodorante»):

Non quer'eu donzela fea
que ant'a mia porta pea².

Nel descrivere il tema del testo (tema di lunghissima tradizione: «il dilugio della donna vecchia, o come tale insultata»)³, lo studioso ricorda diversi componimenti galego-portoghesi sullo stesso argomento, aggiungendo poi che dev'essere menzionata «in modo particolare» la *cantiga* di Johan Baveca *Par Deus, amigos, gran torto tomey* (64,21) contro la Balteira⁴:

* Ringrazio Maria Ana Ramos per avermi segnalato importanti riferimenti bibliografici.

¹ S. PELLEGRINI, *Una "cantiga de maldizer" di Alfonso X (B 476)*, in «Studi Mediolatini e Volgari», VIII (1960), pp. 165-172, poi in Id., *Varietà romanze*, a cura di G.E. Sansone, Bari 1977, pp. 20-29 (da cui si cita). Nell'*Indice bibliografico dei poeti e dei testi anonimi* contenuto in G. TAVANI, *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Roma 1967, la *cantiga* porta il nr. 18,27 (sull'esempio della bibliografia trobadorica di Pillet e Carstens, la prima cifra indica il poeta, la seconda il testo; questa numerazione è stata poi adottata per identificare i testi nell'edizione completa del *corpus* profano: LPGP. Ogni testo citato sarà d'ora in poi indicato con questa numerazione; quando non altrimenti specificato, per l'edizione dei testi si fa riferimento a LPGP. Per le ricerche sul lessico del *corpus* profano ho utilizzato MedDB3 (data dell'ultima consultazione 21/03/2017).

² Cito la *cantiga* da J. PAREDES, *El cancionero profano de Alfonso X el Sabio*. L'Aquila 2001, nr. XXII, p. 185 (edizione riprodotta in LPGP). Va notato che il primo verso del *refranh* è anche primo verso di ogni strofa; cfr. V. BELTRÁN, "Rondel" y "refram" intercalar en la lírica gallego-portuguesa, in «Studi Mediolatini e Volgari», XXX (1984), pp. 69-89.

³ PELLEGRINI, *Una "cantiga de maldizer"* cit. n. 1, p. 22. È interessante segnalare che *fea* è associato piuttosto alla *velha* che alla giovane *donzela*; sul tema della 'vecchia' cfr. ora L. ARAGÃO, *O tema da "velha" nas cantigas d'escárnio e maldizer*, in «Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas», XX (2003), pp. 357-379; per *donzela* cfr. qui sotto n. 21.

⁴ Sulla celebre *soldadeira* e sui componimenti a lei dedicati cfr. soprattutto C. ALVAR, *María Pérez, Balteira*, in «Archivo de Filología Aragonesa», XXXVI-XXXVII (1985), pp. 11-40; M. LOJO ABEIJÓN, *As mulleres nas cantigas de escarnio e maldicir galego-portu-*

l'autore, trovandosi davanti alla porta del re (si badi a tale circostanza) per chiedere notizie della frontiera, è stato svillaneggiato da Maria Balteira, solo perché ha chiamato “col suo nome” una vecchia, che verisimilmente sarà lei stessa. È possibile che i lazzi del trovatore gallego e quelli di Alfonso partano dalla medesima occasione e mirino allo stesso bersaglio, e che dunque la *donzela fea* sia da identificare con la celebre *soldadeira* che anche altra volta dovette sopportare i pesanti scherzi del re (*B* 481/V 64) [18,21]⁵.

Si legga la prima strofa della cantiga di Johan Baveca:

Par Deus, amigos, gran torto tomey
e de logar onde m'eu non cuydey,
estand'ali ant'a porta d'el-rei
preguntando por novas de fronteyra;
por hũa velha que eu deostey,
deostou-m'ora Maria Balteyra⁶.

Non era dunque sfuggita a Pellegrini la «circostanza» in cui l'autore si trova: *ant'a porta d'el-rei*. Si tratta a mio avviso di una vera e propria citazione del secondo verso del distico iniziale (e *refranh*) di *Non quer'eu*, e ha certamente ragione lo studioso a ipotizzare che la «*donzela fea* sia da identificare con la celebre *soldadeira*» già presa di mira dal re castigliano in *Joan Rodriguiz foi osmar a Balteira* (18,21)⁷. Il sintagma *ant'a porta*, infatti, è attestato nel *corpus* profano soltanto quattro volte: in *Non quer'eu* (nella forma *ant'a mia porta*); nell'appena citata *cantiga* di Johan Baveca, nella forma *ant'a porta d'el-rei*; in una breve *cantiga* di Johan de Gaia, contemporaneo del conte don Pedro, estraneo quindi al circolo alfonsino⁸; e

guesas. María a Balteira, in «Anuario del Centro de Estudios Gallegos» [Universidad de la República, Montevideo], s.nr. (2000), pp. 27-57; A. RESENDE DE OLIVEIRA, *A produção trovadoresca de Afonso X. I. As sátiras à Balteira*, in «Medioevo Romanzo», XXXVII (2013), pp. 379-399. Per altre voci bibliografiche si veda (BiRMED) [base de datos en liña]. Versión 2.2.0. <<http://www.cirp.es/birmed>>.

⁵ PELLEGRINI, *Una “cantiga de maldizer”* cit. n. 1, p. 23.

⁶ 64,21; testo da Johan Baveca, *Poesie*, a cura di C. ZILLI, Bari 1977, nr. XXIX.

⁷ Su questo componimento, molto studiato, si veda soprattutto E. GONÇALVES, *Sintaxe e “interpretatio”: Afonso X, “Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira”*, in «Cultura Neolatina», LXXIII (2013), pp. 13-24 (ora ristampato nel suo volume *De Roma ata Lixboa. Estudos sobre os cancioneiros galego-portugueses*, ed. J. Dionísio, H. Monteagudo, M.A. Ramos, A Coruña 2016, pp. 557-567).

⁸ 66,7, ed. in LPGP, I, p. 431 (notizie biografiche e cronologia *ibidem*, p. 428; inoltre E. GONÇALVES, *Johan de Gaia, escudeiro*, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de G. Lanciani e G. Tavani, Lisboa 1993, pp. 345-346).

RIASSUNTI

MIRIAM CABRÉ – SÒNIA BOADAS, *El fragment trobadoresc català de Madrid (M^h)*

Els quatre fulls del manuscrit fragmentari **M^h** (Madrid, Real Academia de la Historia, 9-24-6 / 4579, n. 3) constitueixen un dels pocs testimonis lírics conservats de mà catalana anteriors a la segona meitat del segle XV. Se'n van ocupar Pellegrini i Zufferey, sobretot pel que fa a la identificació de les sis peces trobadoresques copiades i a la descripció lingüística. Afegint-hi una anàlisi exhaustiva, interna i externa, Cabré i Boadas caracteritzen **M^h** com el fragment d'un còdex compilat per una mà propera a la cancelleria reial, com confirmen la lletra i la impaginació, el darrer quart del segle XIII (no més enllà de 1328). Les autores destaquen la proximitat ecdòtica als cançoners occitans **CE** i sobretot **R**, amb l'excepció d'una peça que convida a aprofundir l'estudi de la transmissió de les cobles esparses. Finalment, formulen una hipòtesi sobre la situació d'aquest fragment, sobretot pel que fa al seu format cursiu però acurat, en l'evolució de la còpia de la literatura d'arrel trobadoresca a Catalunya.

The four remaining leaves of ms **M^h** (Madrid, Real Academia de la Historia, 9-24-6 / 4579, n. 3) represent one of the few extant Catalan witnesses of a lyric written transmission before the second half of the 15th century. Pellegrini and Zufferey had identified the six troubadour poems copied in **M^h**, and described their linguistic traits. By means of an exhaustive analysis, regarding both internal and external elements, Cabré and Boadas achieve a characterization of the fragment as part of a codex copied by a hand trained at the royal chancery in the last decades of the 13th century (no later than 1328). They highlight its textual proximity to the troubadour *chansonniers* **C**, **E**, and particularly **R**, with the exception of a composition that invites further research on the transmission of *coblas esparsas*. Finally, the authors formulate a hypothesis about the role of **M^h** in the evolution of the written transmission of literature rooted in troubadour culture within the Crown of Aragon, especially regarding its cursive yet accurate format.

ANNA RADAELLI, Reconta Barlaam, un sant heremita, aytal exempli. *Sulle tracce francescane di Barlaam (Assisi, Chiesa Nuova 9, Parigi, BnF nouv. acq. fr. 6504 e Todi, Biblioteca Comunale 128)*

Il contributo segue la diffusione di alcuni apologhi in occitanico della *Historia* di Barlaam e Josaphat, dalla Catalogna all'Umbria passando da Montpellier, dalla cui regione dovevano provenire i beghini e le beghine accolti nell'eremo delle Carceri di Assisi nei primi decenni del Trecento, e ai quali erano destinati i due codici francescani spirituali trascritti in Italia da copisti occitani: Assisi, Chiesa Nuova 9 e Todi, Biblioteca Comunale 128. Lo studio non solo mette in luce l'effettivo ingresso di Barlaam tra le *auctoritates* francescane, ma illustra come la raccolta di sermoni languadociani conservati nel codice di Assisi (ff. 99r-126r), fino ad ora considerata un insieme approssimativo, sia invece una *collatio* perfettamente organizzata. Si tratta infatti dell'unica copia conservata del volgarizzamento – adattato con amplificazioni e farciture da Mathieu de las Bosiguas – della ultima parte del *Communiloquium*, la diffusissima *summa* di moralità popolare di Giovanni del Galles, teologo francescano, che la compose tra il 1265 e il 1269-1270. Una straordinaria affinità tra la esposizione della parabola evangelica di Lazzaro (Lc 16, 19-31) della *collatio* assisiense (ff. 111r-118v) con quella trasmessa dal codice Paris, BnF, nouv. acq. fr. 6504 (ff. 216v-226v) permette infine di postulare l'esistenza di un omiliario in volgare, modello di entrambi i codici, che doveva circolare dalla fine del XIII secolo tra le fraternità francescane pauperiste e penitenziali di Linguadoca.

On the trail of some medieval Occitan apologues of Barlaam and Josaphat's *Historia*, the paper traces their path from Catalonia to Umbria passing through the region of Montpellier, where a group of Beguins was received into the Carceri, the friary just above Assisi, in the first decades of 1300. These are the audiences of the two spiritual Franciscan manuscripts written in Umbria by Occitan scribes: Assisi, Chiesa Nuova 9 and Todi, Biblioteca Comunale 128. This study aims to show the actual entry of Barlaam into the Franciscan homiletic narrative and to clarify the nature of the little collection of Occitan sermons contained in the Assisi codex (ff. 99r-126r). It is not a mere homiletic hotchpotch, as it has hitherto been considered, but instead a perfectly organised *collatio*, actually the only one preserved the Occitan translation – adapted with amplifications by Mathieu de las Bosiguas – of the section on Confession from the final part of the *Communiloquium*, the rich *summa* of source-material used in popular preaching, one of the most widely diffused works of the British Franciscan scholar John of Wales. A singular affinity between the explanation of the example of Lazarus (Lk 16, 19-31) in the Assisi *collatio* (ff. 111r-118v) and the one transmitted by ms. Paris, BnF, nouv. acq. fr. 6504 (ff. 216v-226v) allows to postulate the existence of a vernacular homiletic collection, the exemplar for both of these codices, which must have been circulating among the pauperistic and penitential Franciscan fraternities of Languedoc since the end of the XIIIth century.

HUW GRANGE, *Engaging in Dialogue: Roger d'Argenteuil's Bible en français and Le dyalogue dou pere et dou filz*

The thirteenth-century *Bible en français* attributed to Roger d'Argenteuil is known to have circulated in two distinct recensions. Where the 'unabridged' version combines biblical history with a short extract from the father-son colloquy known as *Le dyalogue dou pere et dou filz*, the 'abridged' version attaches a brief synopsis of the narrative material to much longer passages from the *Dyalogue*. This classification is challenged by Fairfax ms. 24 in the Bodleian Library, a fourteenth-century witness of the *Bible* of English origin that has been overlooked in scholarship. In reconciling Fairfax 24 with the wider manuscript tradition of the *Bible* in French and English, this article raises questions about the genesis of the *Bible* and the *Dyalogue* and, more broadly, about the utility of vernacular dialogue works in engaging late medieval audiences with Christian doctrine.

La *Bible en français*, opera duecentesca attribuita a Roger d'Argenteuil, ci è stata trasmessa in due recensioni distinte. La versione 'integrale' unisce storie bibliche ad un breve estratto del colloquio tra un padre e suo figlio conosciuto come *Le dyalogue dou pere et dou filz*. La versione 'ridotta', d'altra parte, collega un riassunto del materiale narrativo a brani più lunghi del *Dyalogue*. Questa classificazione viene contestata dal ms. Fairfax 24 della Bodleian Library, un testimone della *Bible* copiato in Inghilterra nel sec. XIV, che è stato trascurato dagli studiosi. Cercando di conciliare Fairfax 24 con la tradizione manoscritta della *Bible* in francese e in inglese, questo saggio solleva questioni riguardo alla genesi della *Bible* e del *Dyalogue* e, più in generale, all'utilità di dialoghi in lingue volgari nel coinvolgere il pubblico tardomedievale nella dottrina cristiana.

ENRICO ZIMEI, *Il primo testo scritto in dialetto aquilano (Roma, 10 agosto 1500)*

La morte di Serafino Aquilano (1466-1500) fu cantata in un sonetto che costituisce il primo testo poetico scritto in dialetto aquilano. Il componimento, notevole per l'aderenza al registro parlato e sorprendente per la vicinanza al dialetto odierno, è qui pubblicato per la prima volta in edizione critica. La ricognizione della tradizione manoscritta consente di attribuirlo a Vincenzio di Martino di Rasino e di datarlo in coincidenza con la morte di Serafino (10 agosto), data alla quale l'assenza d'intenti comico-espressionistici in un testo dialettale riflesso appare una qualità singolare, forse unica.

Der Tod des Serafino Aquilano (1466-1500) wurde in einem Sonett besungen, das den ersten poetischen Text in aquilanischem Dialekt darstellt. Dieses Gedicht, das eine bemerkenswerte Nähe zur gesprochenen Sprache und überraschende Ähnlichkeiten zum heutigen Dialekt aufweist, wird hier zum ersten Mal kritisch ediert. Anhand der handschriftlichen Überlieferung kann der Text dem Vincenzio di Martino aus Rasino zugeschrieben und am 10. August 1500 datiert werden, in eine Zeit also, in der mundartliche Kunstdichtung ohne komisch-expressionistische Züge als außergewöhnlich, wenn nicht sogar als einzigartig, gelten muss.

SERGIO VATTERONI, *Noterella alfonsina*

La nota riprende due ipotesi di Silvio Pellegrini relative ai rapporti intertestuali della celebre *cantiga* satirica alfonsina *Non quer'eu donzela fea* con altre *cantigas* di autori appartenenti al circolo poetico del re Savio. Pellegrini presentava le due ipotesi come alternative, ma un'indagine estesa anche a testi dello stesso ambiente non considerati dallo studioso permette di dimostrare la validità di entrambe. Di conseguenza, si può dimostrare con buona probabilità che *Non quer'eu donzela fea* e le tre *cantigas* che Pero Garcia Buralgês dedica a Maria Negra possono essere annesse al gruppo di satire che prendono di mira la celebre *soldadeira* Maria Balteira.

The present note relates to Silvio Pellegrini's hypotheses about the intertextual relationships of the satirical *cantiga* *Non quer'eu donzela fea* by Alfonso X with other *cantigas* belonging to the poetical circle of the 'Learned King'. Pellegrini presented his hypotheses as alternative to each another: yet, it is possible to prove both of them right by extending the analysis to other texts of the same milieu that the scholar did not take into account. Thus, not only *Non quer'eu donzela fea* but also Pedro Garcia Buralgês' three *cantigas* on Maria Negra are most likely to be included in the group of satirical texts against the well-known *soldadeira* Maria Balteira.