

18 (p. 142) è ipermetro (+ 1): J.-C. Huchet non fornisce alcuna spiegazione, e non si trova nulla nemmeno nell'apparato critico del Cornicelius; a p. 142, nota 3, l'editore scrive che «le sens donne à penser qu'il y a une lacune»: in effetti, nei testimoni *L* e *N* ci sono due versi che mancano in *R*, come attesta l'edizione Cornicelius; a p. 148, v. 111 e v. 113 le integrazioni derivano dagli altri mss. che tramandano la canzone di Raimon de Miraval; a p. 154, verso 217 J.-C. Huchet dà la versione *car*, e nella nota dice che il ms. ha *e ar*, quindi il verso è troppo lungo: nell'apparato di Cornicelius si trova che la versione di *R* è proprio *car*, ma si deve convenire che è molto facile confondere un *e* con un *c*; a p. 189, nella nota, si dice che resta, di Uc Brunenc, oltre alle sei canzoni, un *serventes* morale, del quale, in realtà, non c'è la minima traccia nelle tradizioni manoscritte (cfr. anche A. PILLET - H. CARSTENS, *Bibliographie der Troubadours*, Halle 1933, numero 450).

Per quello che riguarda le edizioni trobadoriche utilizzate dall'Huchet, si può dire che, in generale, esse sono le più recenti a disposizione, ma per Bernart de Ventadorn sarebbe stato preferibile, a mio avviso, ricorrere alla vecchia, ma tuttora insuperata, edizione di Carl Appel, piuttosto che a quella, più recente ma ecdoticamente insicura, di Moshé Lazar.

Malgrado tutto, bisogna, in conclusione, sottolineare l'utilità di un libro che permette a un pubblico più vasto di quello formato dai soli specialisti di leggere delle opere interessanti e, nonostante la marginalità in precedenza sottolineata, importanti per la cultura del Medio Evo occitanico, e che, d'altra parte, non sono tutte facilmente accessibili.

PAOLO GRETTI

«*Miracles que Dieus ha mostratz per sant Frances apres la sua fi*». *Version occitane de la «Legenda Maior sancti Francisci, Miracula» de saint Bonaventure*, Édition et étude de la langue par INGRID ARTHUR, Uppsala-Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1992 (Monografier utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Uppsala, 4). Un vol. di pp. 201.

«E aquel dia meteys moric lo malvat home, servo d'infern e filh de tenebras, per so que'ls autres aprenquan que negu no deu blasmar las obras maravilhosas de sant Frances, ans totz fizels las devon honrar e lausar de-

votament»: evidentemente lo sciagurato personaggio che paga con la morte il fatto di prendersi gioco *folament* dei prodigi dell'Assisiense, fino al punto di sfidare apertamente Francesco a proposito della sua santità («Si ver es», diys el, «que aquest Frances sia sant, huey caia lo mieu cors a glasi; e si sant no es, no aia mal»), non credeva che questi miracoli fossero, come dice l'anonimo traduttore all'inizio dell'opera, «certz et aprovatz». Per evitare che altri cadesse nella medesima trappola mortale viene presentato al popolo dei fedeli ormai pressoché ignaro di latino l'intero campionario miracolistico di san Francesco tradotto in *langue d'oc*. La «virtut gran e meravelhosa de la crotz», che agisce attraverso le stimmate, permette a san Francesco di resuscitare i morti, di salvare dalla morte, di venire in soccorso di coloro che rischiano di annegare, di liberare dal carcere coloro che sono stati imprigionati ingiustamente, di salvare le donne incinte dal pericolo del parto, di sollevare i malati dalle loro sofferenze, e così via.

Conosciamo i miracoli di san Francesco nella loro versione occitanica grazie ad un solo testimone, il ms. 9 della Biblioteca Storico-Francescana della Chiesa Nuova di Assisi, nel quale occupano i ff. 40v-57v: a questo ms., che contiene anche, fra le altre cose, la traduzione provenzale della *Legenda Maior sancti Francisci* di san Bonaventura¹, mancano indicazioni utili alla localizzazione spaziotemporale delle traduzioni che contiene, e alla individuazione dei traduttori (comunque chi traduce la *Legenda* è persona diversa da chi traduce i *Miracula*). Il copista, che lavora in modo molto accurato, è uno solo per l'intero codice, che è databile al XIV secolo.

L'ambiente da cui escono le traduzioni francescane è quello degli spirituali che fanno capo a Pietro di Giovanni Olivi, del quale il ms. contiene un'opera protetta dall'anonimato, vista l'avversione verso i suoi scritti più volte manifestata dai superiori dell'ordine. I francescani che hanno approntato le traduzioni contenute nel codice assisiense sono, infatti, secondo la Arthur, dei seguaci di Pietro di Giovanni Olivi fuggiti in Italia dal Midi della Francia in seguito alle persecuzioni di papa Giovanni XXII: il ms. è stato sicuramente copiato in Italia, mentre per quanto concerne le traduzioni non è possibile dire

¹ Vedi «*La vida del glorios sant Frances*», *version provençal de la «Legenda Maior sancti Francisci» de saint Bonaventure*, par I. Arthur, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1955.

con certezza se anch'esse siano state compiute, almeno in parte, nella terra di san Francesco.

I *Miracles* sono la traduzione abbastanza libera dei *Miracula* che chiudono la *Legenda Maior*: alcune divergenze tra il testo latino e quello provenzale potrebbero far pensare che la redazione-base di cui dispone il traduttore dei miracoli (in realtà si tratta di almeno due persone) sia diversa dall'unica conosciuta da noi e pubblicata negli *Analecta franciscana* (vol. X, 627-52). Questa ipotesi potrebbe essere rafforzata dalla considerazione che, mentre di Tommaso da Celano abbiamo due biografie di Francesco corredate da due serie di miracoli, di san Bonaventura abbiamo due *Legendae (Maior e Minor)*, ma conosciamo solo una serie di miracoli. In realtà, però, le divergenze tra testo occitanico e testo latino — per lo più piccole aggiunte, che concorrono a creare, nella traduzione, un'atmosfera originale — non giustificano la supposizione di una redazione latina diversa da quella conosciuta (cfr. pp. 12-13). E non la giustifica neppure il paragrafo finale (X 9a), assente nel testo latino e probabilmente aggiunto, come nota la Arthur (p. 173), dal traduttore, il quale, del resto, amplifica anche l'*explicit*: il lat. «Expliciunt miracula post transitum beati Francisci ostensa» diventa «Aysi son complitz los miracles que Deus ha mostratz per sant Frances en terra, despueys que el fo glorificat al cel», che riprende la formula incipitaria «Miracles que Deus ha mostratz per sant Frances apres la sua fi». La Arthur scarta, in effetti, anche se in modo più implicito che esplicito, l'ipotesi di una diversa e a noi ignota redazione dei *Miracula* bonaventuriani: se si parte da questo presupposto, e considerando l'esiguità dell'opera, un primo rilievo che si potrebbe fare è che sarebbe stato utile, probabilmente, stampare a fronte anche il testo latino, per offrire al lettore la possibilità di un confronto immediato.

Data l'intrinseca povertà letteraria dell'opera, l'aspetto che maggiormente catalizza l'attenzione del lettore è senz'altro quello linguistico: e infatti la Arthur dedica giustamente un ampio spazio allo studio linguistico dei *Miracles* (pp. 28-135). La lingua nella quale è stata redatta questa traduzione ha dei tratti in comune con il catalano, il che fa pensare che i traduttori provenissero da una zona di confine (e d'altronde è noto che catalano e occitanico sono lingue molto vicine); vi sono anche delle somiglianze con il guascone, cfr. VIII 1, 4 *aremenet* (si vedano la nota relativa e il glossario). Per quanto riguarda l'italiano, esso affiora soltanto nei nomi delle città della

Penisola ove alcuni miracoli sono ambientati: con grafia occitanica viene resa la pronuncia italiana (Aretssò, Nochera ecc.). La parola *servo* (IX 3, 6) potrebbe essere interpretata come italianismo, ma si potrebbe anche leggerla ossitona: -o < -ONEM, per analogia ad es. con *lairò* < LATRONEM (vedi il glossario, p. 187). In conclusione la Arthur scrive che si tratta «d'un dialecte languedocien méridional en contact étroit avec les parlers pyrénéens» (p. 28): la localizzazione più probabile è l'Ariège, o una zona al confine tra l'Ariège e l'Aude. In effetti la forma *denolh* (< GENICULUM) è tipica dell'Ariège, come si desume dall'ALF, citato dalla Arthur: ma anche il FEW IV, 112b, che la cataloga come genericamente antico-provenzale, cita ad es. Castelnauary, che si trova nel dipartimento dell'Aude.

Lo scopo principale dell'approfondita analisi linguistica dei *Miracles* è quello «de donner une vue d'ensemble du système orthographique et phonétique» dell'opera, di «signaler les traits dialectaux» che caratterizzano tale sistema, e di rilevare, infine, «les formes qui diffèrent de celles qui sont relevées par les manuels usuels d'ancien provençal» (p. 30). Questo lavoro è ovviamente reso difficile dal fatto che all'epoca alla quale risalgono i *Miracles* non c'erano regole ortografiche precise, e questo provoca delle fluttuazioni che possono essere interpretate o come semplici variazioni di grafia per uno stesso suono, oppure come segnale di una diversa pronuncia. E spesso l'interpretazione fonetica avviene sulla base dell'accostamento ad altre opere dello stesso periodo e della stessa zona di provenienza (p. 31). È curioso che la Arthur, che a volte ricorre al confronto con le parlate moderne (come ad es. alla grammatica di L. Alibert), non prenda assolutamente in considerazione le importanti ricerche linguistiche che F. Zufferey ha condotto su alcuni canzonieri trobadorici²: la consultazione di tale libro, infatti, sarebbe potuta risultare molto utile all'analisi linguistica dei *Miracles* (soprattutto tenendo conto dei canzonieri C, R, V e Sg, il primo della regione di Narbonne, il secondo del tolosano, gli ultimi due di provenienza catalana).

L'imbarazzo più grande per lo scrittore in lingua d'oc si manifesta laddove egli deve trascrivere un suono inesistente nella lingua del testo di partenza, cioè il latino. La resa di [λ] intervocalica nei *Miracles* può essere lh,

² F. ZUFFEREY, *Recherches linguistiques sur les chansonniers provençaux*, Genève, Droz, 1987.

oppure *l*, o anche *ll* (cfr. p. 60), anche se queste due ultime grafie possono valere anche per [j]. La Arthur si chiede, infatti, se in casi come *falida* o *deffalir*, la *l* rappresenti sempre il suono palatale, oppure se sia una semplice alveolare (*ibidem*), anche se la presenza di un *falhida* dovrebbe far propendere, credo, per la palatale.

Un altro problema è rappresentato da grafie come *yss*, *x* e *ix*: accanto a *layssat* si trova *laxar*, accanto a *angoxa* c'è *angoysa*. La Arthur pensa che la pronuncia fricativa palatale sorda, sicura per *x* e *ix*, sia «très probable» anche per *yss*, per varie ragioni: sia perché *yss* e *x* coesistono (ma questo di per sé non prova molto, dal momento che il medesimo vocabolo può avere grafie diverse che corrispondono a diverse pronunce); sia perché ci sono testimonianze di *s* palatale in testi coevi ai *Miracles* e provenienti più o meno dalla stessa regione; sia infine perché Pierre Bec, nella sua *Anthologie de la prose occitane du Moyen Age* normalizza questa grafia in *ish* (ma non mi sembra un motivo valido). Per *layssar* si pensa anche alla pronuncia [lai|ar], contro [la|ar] di *laxar* (pp. 63-64). Si noti che la grafia *x*, *ix* per [j] è anche nei canzonieri provenzali *V* e *Sg*, di provenienza catalana: si tratta, in effetti, di una caratteristica di quella regione. Anche per *ys* finale (p. 73) la pronuncia probabile, secondo la Arthur, è [i|] o [j|].

La grafia *yn* (*in*) finale di solito segnala una pronuncia palatale di *n* (p. 72). La studiosa ha dei dubbi, però, per quanto riguarda *Folyn* e *quin* «quale», parole per le quali potrebbe valere la pronuncia alveolare. Ma credo che, almeno per il primo vocabolo, non sussistano reali dubbi, poiché anche altrove, come visto, i traduttori dei *Miracles* rendono, con grafia occitanica, i suoni locali italiani per i toponimi: quindi l'*yn* di *Folyn* vuole certamente riprodurre una pronuncia palatale. Ed anche per quanto riguarda il secondo vocabolo, l'esistenza in altri testi (*Statuts et coutumes* della città di Foix) della grafia *quinhas* dovrebbe fugare ogni dubbio. Si aggiunga che tale grafia per la palatale è anche tipica del copista catalano del canzoniere *Sg* (cfr. Zufferey, p. 262). La *n* palatale intervocalica, invece, è resa solitamente con la grafia *nh* o *gn*. Qualche dubbio viene sollevato dalla Arthur a proposito di *linatge*, ma l'interpretazione palatale è assai probabile, anche tenendo conto della presenza di un *linatge*, quasi sicuramente palatale, sempre nel canzoniere provenzale *Sg*.

La grafia *ch* finale di parola, molto rara nei *Miracles*, indica sempre una occlusiva ve-

lare sorda [k], come nei canzonieri *V* e *Sg*: si tratta, anche in questo caso, di una caratteristica grafia catalana.

Un po' sorprendente, invece, mi sembra l'interpretazione fonetica data a *tg^e*, *i* e a *ti^a*, grafie che riprodurrebbero, secondo l'editrice dei *Miracles*, la palatale sorda intervocalica [t|], nei canzonieri *resa*, in genere, da *ch* (cfr. *C*, *R*, *V*, *Sg*), ed eventualmente da *x* (*V*) o da *tx* (*Sg*), mentre *tg* serve a riprodurre il suono [t] solo in certi casi in catalano, ma esclusivamente in fine assoluta di parola (*dretg*). La spiegazione che fornisce la Arthur (p. 62) è che queste grafie, «qui correspondent tant à un T'C qu'à un D'C du mot de base latin» hanno sempre la lettera *t* e mai la *d*. Ma proprio a proposito dei suoni derivati da T'C e D'C latini si può ben dire che il risultato occitanico è, in genere, *tg*, *tj*, *ty* o *ti* (si veda il § 7 del «questionnaire linguistique» dello Zufferey), però l'interpretazione fonetica che se ne dà è di un'affricata palatale sonora [dʒ].

Vi sono casi in cui, come accennato sopra, una stessa parola può avere grafie differenti, che corrispondono a pronunce differenti. Il caso di *it* [it] e *g* [t|] finali: *nueit* e *nueg*, *lieit* e *lieg* ecc. Si deve ricordare che la traduzione dei *Miracles* si deve almeno a due distinte persone, e quindi grafie diverse possono corrispondere a pronunce leggermente differenti di regioni tra loro confinanti.

Il volume si chiude con il glossario (che contiene, in linea di massima, solo i vocaboli presenti nei *Miracles* e non catalogati nei dizionari di antico occitanico, oppure quelli che hanno in quest'opera un'accezione diversa da quella comunemente nota), l'indice dei nomi propri, la spiegazione delle abbreviazioni e la bibliografia.

PAOLO GRESTI

ENRIQUE MONTERO CARTELLE, *Tractatus de sterilitate, Anónimo de Montpellier (s. XIV) (Atribuido a A. de Vilanova, R. de Moleris y J. de Turre)*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid - Caja Salamanca y Soria, 1993 (Lingüística y Filología, 16). Un vol. di pp. 223.

A Enrique Montero Cartelle, studioso da tempo presente nelle ricerche sulla medicina medievale, si deve l'edizione di questo trattato sulla sterilità, risalente alla prima metà del secolo XIV. L'edizione era stata assunta —