

La letteratura didattico-religiosa tra Occitania e Catalogna: nuove prospettive sui contesti traduttivi dell'*Evangelium Nicodemi*

Alessio COLLURA
Università degli Studi di Trento
Université de Montpellier 3 - Paul Valéry

In occasione del Congresso AIEO di Torino risalente a più di 25 anni fa, Stefano Cingolani presentava una comunicazione dal titolo *Sulla letteratura religiosa in lingua d'oc fra XI e XII secolo* (Cingolani 1993). Le riflessioni illustrate in quella sede sono state poi riprese e sviluppate in un articolo pubblicato nel *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* del 1993-1994, intitolato *La letteratura religiosa in Occitania e Catalogna fra XI e XII secolo* (Cingolani 1993-1994). Quest'ultimo contributo costituisce di fatto la base della presente comunicazione.

L'obiettivo di Cingolani (1993-1994: 37) era quello di «fornire un quadro d'insieme quanto più ampio e dialettico dei problemi che riguardano la letteratura religiosa in Occitania e Catalogna fra i secoli XI e XIII, sperando che sia di stimolo a nuove e più complete indagini»; un quadro che, in ogni caso, «vale più come ipotesi di lavoro che come dato certo» (Cingolani 1993-1994: 49). E conclude, «la mia speranza è che il tema [...] stimoli negli studiosi l'attenzione che merita e si possa giungere in un futuro non troppo lontano a conoscere meglio questo aspetto della storia intellettuale europea. Forse non attraente per eccellenza di valori letterari, ma certo importantissimo perché parte fondamentale della struttura culturale di base e della vita religiosa del Medioevo» (*ivi*).

Nel suo contributo Cingolani provvede a illustrare il profilo storico-culturale soggiacente all'emergere (e ai primissimi sviluppi) della letteratura religiosa delle Origini, tra i secoli XI e XII (con incursioni nel XIII secolo), facendo particolare riferimento alle aree occitana e catalana, messe in naturale relazione con la prima area romanica d'avanguardia, il nord oitanico. A tal proposito risultava «stimolante» la prospettiva di indagine di Ayalles, «fondata sull'analisi della tradizione manoscritta e della circolazione dei testi», in grado di restituire al *Midi* «una più precisa e caratterizzata autonomia» (Cingolani 1993-1994: 38-39); dunque ponendo l'area oitanica e l'area occitana in un rapporto di scambio piuttosto che di dipendenza. Eppure, con Cingolani, non è possibile condividere la sopravvalutazione di Ayalles della coerenza culturale della letteratura meridionale: è impossibile pensare per i secoli precedenti il XII e prima del definitivo affermarsi delle letterature in volgare, a un «commercio letterario

abbastanza esteso», a una «società culturale romanza»¹. Sebbene è indubbio che vi sia stata una circolazione di testi volgari tra XI e XII secolo, l'idea di «coerenza culturale» prospettata da Avalor può infatti applicarsi solamente al pieno XIII secolo, quando è possibile «ravvisare una cosciente e coerente politica culturale monastica intesa come insegnamento e divulgazione del sapere tramite la produzione e la diffusione di testi in volgare per gli *illitterati*, tanto laici quanto monaci» (Cingolani 1993-1994: 41). Ed è proprio in quest'ottica, in una sorta di prosecuzione del lavoro intrapreso da Cingolani, che si inserisce questo contributo. In particolare, l'intervento avrà come oggetto alcuni esempi letterari dei secoli XIII e XIV accomunati da una doppia tradizione testimoniale, sia occitana che catalana, in dialogo stretto e continuo. Del resto, questa continuità (oltre che contiguità), risalente già al XII secolo, se non all'XI, è stata ben rilevata e studiata per i nostri secoli, XIII e XIV, da Stefano Asperti (1985), da Lola Badia (1989) e dallo stesso Cingolani (1990) – per citare gli esempi bibliografici più interessanti, che costituiscono ancora oggi dei punti di partenza imprescindibili per chi intenda cimentarsi nello studio della letteratura religiosa tra Occitania e Catalogna.

L'analisi del successo medievale e romanzo dell'*Evangelium Nicodemi* (da qui in avanti *EN*)² si offre bene come esempio per la nostra disquisizione, inserendosi in una casistica entro cui si potrebbero annoverare opere come la *Vida* (o *Pacion*) de *santa Marguarita*, la *Vida de Maria Madalena*, il *Breviari d'amor* di Matfre Ermengaud, la *Doctrina pueril* di Ramon Llull, la *Legenda aurea* occitano-catalana, la *Passion* catalano-occitana, o ancora le traduzioni occitane e catalane della *Vindicta Salvatoris* (o *Distruzione di Gerusalemme*). In effetti, l'*EN* risulta utile per capire le modalità evolutive dei rapporti tra letteratura occitana e catalana sullo sfondo dei testi di natura religiosa. Non a caso nella *Postilla* al suo articolo del '94, Cingolani scrive di essere venuto a conoscenza solo a stampa inoltrata dei lavori di Josep Izquierdo, uno dei quali consacrato proprio alla tradizione dell'*EN*, e afferma: «la coincidenza di alcune tematiche fa sì che, avendoli conosciuti prima questo mio lavoro sarebbe stato migliore» (Cingolani 1993-1994: 50). Ora, nonostante l'appunto di Cingolani, risulta interessante che nessuno abbia ripreso in mano la questione, per approfondirla o definirla con maggiori particolari testuali, codicologici o bibliografici: così, è da qui che parte il mio contributo, che si offre quindi come spunto, come *quaestio* aperta, come prima occasione d'indagine per gettare ulteriore luce sull'argomento e per rimettere nuovamente al centro dell'attenzione un testo purtroppo in parte trascurato entro gli studi romanzi, e in particolar modo occitani e catalani.

Alla fine secolo, Suchier (1883) e Rohde (1883) avevano già messo in luce il legame tra la ricezione occitana e catalana dell'apocrifo nicodemiano. Poi, Izquierdo è tornato sull'argomento in due riprese, nel 1994 e nel 1997 (Izquierdo 1994, 1997). Di fatto questi due articoli costituiscono un primo tentativo di sistematizzare la tradizione manoscritta delle traduzioni dell'*EN* entro quel *continuum* geografico e culturale

¹ Avalor (1961), poi Avalor (1993: 5, 16), da cui si cita.

² Che l'*EN* abbia avuto diffusione europea per tutti i secoli del Medioevo lo dimostra la complessa tradizione manoscritta dell'apocrifo che conta più di 436 manoscritti conosciuti (cfr. Izquierdo 1993; e per la fortuna «volgare», Izquierdo 1997). I manoscritti dell'*EN* conservano versioni classificabili entro tre tipologie principali (redazioni *EN/A*, *EN/B* e *EN/C*); esistono poi realtà testuali contaminate, alcune delle quali stanno alla base di successivi volgarizzamenti romanzi e non: cfr. Izquierdo (1997: 43-101).

costituito dalle terre a cavallo dei Pirenei e a lungo accomunate non solo da una medesima realtà politico-territoriale ma anche da un comune spirito culturale e religioso. Non è un caso se Izquierdo decide di affrontare il suo studio giustapponendo i prodotti occitani e i prodotti catalani derivanti dall'*Evangelium Nicodemi*, dimostrandone una continuità di base. I testi implicati nell'analisi sono quattro: due in versi (*Sens e razos d'una escriptura* e *E la mira car tot era ensems*) e due in prosa (*Lo Gènesi* e *Gamaliel*).

Sens e razos d'una escriptura (d'ora in avanti *Sens e razos*) è il primo esempio di traduzione occitana dell'*EN*. Si tratta di un poema di 2794 versi in *couplets d'octosyllabes* dove l'autore traduce i 27 capitoli di *EN/B* anticipati dal cosiddetto «primo prologo» (tipico di *EN/B*). Dopo una traduzione abbastanza fedele di *EN/B*, il racconto prosegue con la storia degli apostoli e dei discepoli inviati nel mondo a predicare la «buona novella»; segue un *excursus* sulle tribolazioni dell'umanità, il racconto dell'Anticristo e infine la storia dei Quindici segni del Giudizio che fornisce una breve visione di quest'ultimo. Il testo è trasmesso interamente dal ms. fr. 1745 (P) e parzialmente dal ms. Harley 7403 (L). A questi due mss. principali bisogna aggiungere, come esempio di tradizione indiretta, il ms. catalano 451 della Biblioteca de Catalunya (C) (XV sec.) che trasmette ai f. 73v-88v un poema, *Barons scoltats un patit*, di cui 812 versi corrispondenti alle ultime sezioni di *Sens e razos*, secondo una lezione affine al ms. parigino P. La parte implicata nella tradizione indiretta è dunque quel tutt'uno apocalittico costituito dalla storia dell'Anticristo e da quella dei Quindici segni del Giudizio. Il dato è senz'altro interessante dal punto di vista ricezionale poiché dimostra la centralità del tema escatologico tra Occitana e Catalogna nel passaggio dal XIII al XIV secolo. Inoltre, a livello intratestuale, bisogna evidenziare la presenza di alcune leggende apocrife parallele che presentano un connubio particolare con l'*EN*, sia a livello di tradizione testuale dell'apocrifo sia a livello di ricezione: in effetti, queste leggende dimostrano l'afferenza a un sentire culturale condiviso. In *Sens e razos* si trovano, ad esempio, la *Leggenda dei trenta denari* e la *Leggenda del legno della croce*. Risulta d'altronde significativo che queste due leggende trovino spazio anche nel volgarizzamento catalano in versi di *EN*, *E la mira car tot era ensems*, così come negli stessi manoscritti miscellanei che tramandano versioni o redazioni dell'apocrifo nicodemiano. Ad esempio, nel ms. L di *Sens e razos*, il testo immediatamente successivo al Vangelo occitano di Nicodemo non è altro che la traduzione occitana del *Post peccatum Adae*, ovvero la *Leggenda del legno della croce*.

Vediamo da vicino i testi contenuti nei due *codices*. Cominciamo con L, che a livello codicologico si mostra più omogeneo. In questa miscellanea di natura didattico-moralizzante e dal soggetto religioso-edificante si trovano:

- *Sens e razos d'una escriptura* (f. 1r-35v);
- La *Leggenda della croce*, la traduzione occitana del *Post peccatum Adae* (f. 36v-48v);
- La traduzione occitana dell'*Epistola ad Alexandrum de dieta servanda* (f. 49r-62v);
- Il *Pentimento del peccatore* in occitano (f. 63r-109v);
- Il *Doctrinal* de Raimon de Castelnou (f. 111r-133v).

L'ascendenza francescana delle opere è evidente: ciascuna di esse partecipa a suo modo al clima culturale e religioso maturato nel Midi nel tardo XIII secolo. L'*Epistola ad Alexandrum* solleva forse dei problemi, ma anche in questo caso, con un minimo di riflessione, è possibile ricollegare questo testo ben noto al *milieu* francescano, non

perché ne costituisca l'ambiente d'origine ma perché esso fu senza dubbio uno degli ambienti di ricezione e di fruizione del testo pseudo-aristotelico³.

Volgendo lo sguardo verso P, le conclusioni non sono affatto differenti e aiutano a convalidare la mia ipotesi. Il *codex* parigino è strutturato come segue:

- indice dei f. 1-55 (f. 1v);
- redazione A del *Libre de vicis et de vertutz*, vers. occ. della *Somme le Roi* (f. 25-105v);
- *Sens e razos d'una escriptura*, ovvero il volgarizzamento o₁ dell'*EN* (f. 106a-125b); |
- *Sept gaugz de li mayre de Dieu*, vers. occ. delle *Sept Joies de la Vierge* di Gui Folcueis (f. 125c-127c);
- vers. occ. delle *Sept Joies de la Vierge* anonime (f. 127d-130a);
- estratto del *Breviari d'Amor* di Matfre Ermengau (f. 130b-134d);
- *Arlabecca* (f. 135c-136b);
- *Pistola a sa seror* di Matfre Ermengau (f. 136c-137b);
- *Passio de nostra dona sancta Maria* (f. 137c-144a);
- *Confessio*, vers. occ. di una formula di confessione latina (f. 144b-147a16);
- vers. occ. delle indicazioni latine sulle tredici messe principali dell'anno liturgico (f. 147a18-c4);
- indicazioni occ. dei giorni propizi al salasso (f. 147c5-d15);
- calendario occ. (f. 148a-150d);
- presagi occ. desunti dalla lettera domenicale e dall'età della luna (f. 151a1-152a31);
- indicazioni occ. sui giorni pericolosi secondo il ciclo lunare, l'influenza della costellazione del mondo, le ore propizie e pericolose, i giorni funesti (f. 152a32-153a12);
- redazione II della vers. occ. B dell'*Enfant sage* (f. 153a14-156b24);
- inno occ. alla Vergine *Flors de Paradis* (*BdT* 461, 123) (f. 156b26-157b19);
- *alba* religiosa occ. *Esperansa de totz fermes esperans* di Guilhem d'Autpol (*BdT* 206, 1) (f. 157b21-d26); |
- *Vida de sant Alexi*, vers. occ. della *Vie de saint Alexis* (f. 158r-166r); ||
- redazione P² della versione II dei *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù* (f. 170r-181v);
- salmo latino 108 e parafrasi occ. (f. 182r-185r)⁴.

Anche in questo caso, i testi contenuti nella miscellanea giocano da tessere per la ricostruzione del nostro mosaico. Chiaramente, opere come *Le sette gioie della Vergine*, la *Passione di Maria*, l'estratto del *Breviari*, la *Confessione*, ben si collocano entro la prospettiva qui offerta. Allo stesso modo, i brani medico-astronomici richiamano ugualmente la cultura francescana⁵. Inoltre, l'*Enfant sage*, le indicazioni dei giorni per

³ Ciò è comprovato dalla cultura medico-scientifica dei francescani del *Midi*, in particolare quelli gravitanti attorno alla scuola di Montpellier. Cfr. *Atti Spoleto* (2012: 3-18 e 49-139).

⁴ Per una descrizione codicologica dettagliata di P, rinvio a Giannini e Gasperoni (2006: 68-77).

⁵ Non bisogna dimenticare, inoltre, la forte vena antiggiudaica che emerge dal nostro volgarizzamento. Una polemica esemplata soprattutto da un ricco vocabolario volto a stigmatizzare e criticare, per mezzo

il salasso, l'inno *Flors de Paradis* et le stesse *Gioie della Vergine* permettono di rintracciare dei parallelismi con la «sezione religiosa» del canzoniere occitano R: tolosano e probabilmente appartenente allo stesso giro di anni (1292-1326) del ms. P⁶.

Sul versante poetico catalano si annovera *E la mira car tot era ensems*, un poema che rientra nel genere delle Passioni in versi e che infarcisce la storia-base dei vangeli con elementi leggendari – tornano, ad esempio, la *Leggenda del legno della croce* e la *Leggenda dei trenta denari* – e temi apocrifi tratti proprio dall'*EN*. L'opera è conservata in un unico codice, purtroppo acefalo e anepigrafo, il ms. 1029 della Biblioteca de la Universitat de Barcelona, della metà del sec. XIV⁷. Nonostante l'incompletezza del testo sopravvissuto, «the poem is an interesting, perhaps even original example of a Passion narrative in verse, for it interpolates, in a unique way, the tale of Antichrist into a translation of the *Descensus* with feature of *EN C*» (Izquierdo 1997: 146). La particolarità di *E la mira* consiste proprio nell'uso di una pluralità di fonti che l'autore decide di unire e commistionare: l'Anonimo sembra spinto dalla volontà di collazionare in un'opera organica le più importanti e diffuse leggende apocriefe circolanti tra XIII e XIV secolo. *EN* viene quindi sfruttato come base per il racconto su Giuseppe d'Arimatea e per la descrizione del *Descensus*: ciò non stupisce se si pensa che proprio queste due sezioni sono responsabili del grande successo dell'apocrifo; importante, poi, è anche la traduzione del capitolo 28 tipico di *EN/C*. Infine, come l'occitano *Sens e razos*, *E la mira* include il racconto sull'Anticristo (inframmezzato nello stesso *Descensus*) e si conclude con una sezione consacrata ai Quindici segni del Giudizio ispirata a varie fonti, tra cui si annoverano la *Legenda aurea* e il *dit* dei *Quinze signes* apposto al *Jeu d'Adam*. Data la sua collocazione cronologica, credo che il poema catalano si presti bene a essere analizzato entro una prospettiva storico-culturale come esempio tra gli altri comprovanti la persistenza in Catalogna di forme narrative in versi di modello gallo-romanzo.

I due esempi prosastici occitano-catalani ove si ravvisa l'uso di *EN* come fonte-modello sono entrambi ascrivibili al XIV secolo. Nonostante il chiaro ritardo meridionale (nell'area oitanica *EN* in prosa si sviluppa già nella seconda metà del XIII secolo), i testi che andremo ad analizzare ci permettono di constatare come nel XIV secolo la persistenza di forme narrative in versi nell'area occitano-catalana viene gradualmente meno di fronte all'importanza dei testi didattico-religiosi in prosa.

Lo Gènesi è un testo in prosa che vanta un'ampia tradizione plurilingue: si tratta di una cronaca universale che va dalla Creazione fino al regno di Costantino. Conservata globalmente in dodici manoscritti (otto in catalano, tre in occitano e

di appellativi e aggettivi, i *juzieus*. Anche tale polemica fa sistema con i dati fin qui raccolti e trova una certa legittimità nell'operato degli Spirituali linguadociani, coinvolti fin dal XIII secolo nella creazione di una sorta di «stereotipo antigidaico» e in una vera opera di evangelizzazione degli ebrei miscredenti: proprio dalla metà del secolo in avanti si realizzò il desiderio di una predicazione rivolta agli ebrei.

⁶ Cfr. Zufferey (1994: 13). Addirittura, la coloritura «orientale» di tale sezione sembra rinviare all'area dell'Aude, più vicina ai luoghi di confezionamento di P e all'asse di predicazione di Pietro di Giovanni Olivi. Un altro elemento interessante è la presenza nel canzoniere R di tratti comuni al ms. 9 della Biblioteca di Chiesa Nuova (Assisi) che rappresenta una delle sillogi più interessanti di produzione spirituale. Cfr. anche Zufferey (1987: 130).

⁷ Per una descrizione sommaria del ms., si veda Miquel Rosell (1961). Del testo di *E la mira car tot era ensems* esiste una trascrizione superficiale: cfr. Molinè i Brasés (1909-1910).

uno in italiano), l'opera dimostra vitalità e successo tra XIV e XV secolo⁸. I codici catalani conosciuti da Suchier sono: Parigi, BnF, ms. esp. 205 (del 1400 ca.); Firenze, Biblioteca Laurenziana, ms. Rediano 149 (sec. XV); Parigi, BnF, ms. esp. 46 (sec. XV ex); Barcellona, ACA, *Codicum fragmenta* 5 (frammento di un *folio*, sec. XIV ex); e Parigi, BnF, ms. esp. 541 (del 1451 ca.). Quest'ultimo codice è quello utilizzato dal primo editore dell'opera catalana, Miquel Victorià Amer, nel XIX secolo (Amer 1873). L'analisi di *Lo Gènesi* in rapporto con l'*Evangelium Nicodemi* ha permesso di evidenziare le sequenze narrative in cui la cronaca catalana si indebita con l'apocrifo. La prima riguarda il Processo di Gesù: nella sezione intitolata «Com los juheus crucificaren Jhesucrist» il racconto segue da vicino l'*EN/A*, da cui mutua il contenuto dei capitoli 1, 2.5, 6, 7 e 9. La seconda sequenza, che riguarda gli avvenimenti successivi alla Resurrezione, si trova nel passo intitolato «De l'escrit de Nichodemus» e segue i cap. 12-27 di *EN/B*⁹. Dalle informazioni desumibili dai mss. che tramandano l'opera, direi che *Lo Gènesi* potrebbe risalire verosimilmente al ventennio 1310-1330. Il dato più interessante, però, è costituito dall'individuazione della lingua originaria del testo. Si è tradizionalmente condivisa l'idea di un'origine catalana di *Lo Gènesi* – teoria suffragata essenzialmente dal numero maggiore di mss. catalani –, ma non è da sottovalutare l'ipotesi di Philippe Biu (2011b) che allude a un'eventuale origine occitana, apprezzabile – a mio avviso – se si pensa all'altezza cronologica in cui è stata confezionata l'opera.

Il secondo testo in prosa, il *Gamaliel*, deriva dalla confluenza di varie tradizioni che associano Nicodemo con Gamaliele (nipote e zio) e dall'interazione di queste leggende con i contenuti dell'*EN*. Il *Gamaliel* – certamente della seconda metà del XIV secolo – ha riscosso un enorme successo in Francia, Occitania e nel regno d'Aragona, tanto da sopravvivere in 14 codici francesi, 3 occitani e 2 catalani; senza contare che l'opera è stata stampata più volte tra XV e XVI secolo e che è stata tradotta dal catalano al castigliano e al latino da Juan de Molina negli anni '20 del XVI secolo¹⁰. È importante sottolineare la sicura dipendenza del *Gamaliel* dal poema occitano *Sens e razos d'una escriptura* (Izquierdo 1997: 161-163). Le testimonianze del *Gamaliel*, oltre a servire

⁸ Josep Izquierdo scrive: «I have located over fifty references to it in late medieval inventories of manuscripts; one of the oldest copies belonged in 1331 to Joan de Mitjavila, a merchant of València» (Izquierdo 1997: 154). In effetti, ai mss. catalani censiti da Suchier bisogna aggiungere: Lleida, Arxiu Capítular, RC 0025 (J); Sevilla, Biblioteca Capítular y Colombina, ms. 5-5-26 (K); e Gand, Bibliothèque universitaire, BHSL. HS.3284 (L). I mss. occitani implicati nella conservazione dell'opera sono: Parigi, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 24 (sec. XIV ex., siglato A); Parigi, BnF, ms. fr. 6261 (sec. XV in., siglato D); Parigi, BnF, n. a. fr. 4131 (sec. XV, siglato G). La versione occitana del testo è edita da Suchier (1883: 398-461), che evidenzia oltretutto una relazione tra la traduzione dei capitoli di *EN/B* di *Lo Gènesi* e i vv. 965-2144 di *Sens e razos d'una escriptura* (cfr. Suchier 1883: 495-496). Attualmente Philippe Biu, *docteur et professeur certifié* all'Université de Pau et des Pays de l'Adour, sta lavorando alla realizzazione di una nuova edizione «sinottica» del testo sulla base dei mss. D e G; si veda Biu (2011a). Il codice italiano è Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1362 (1444 ca.), descritto e in parte edito da Suchier (1883: 497-498 e 573-588).

⁹ Cfr. Izquierdo (1997: 155): «Each of these two adapted sequences appears to be based on a different version of the Latin *EN*, the first on version A, and the second on B».

¹⁰ Per i codici francesi, cfr. Ford (1973: 27) e O'Gorman (1997: 111). I mss. occitani sono: Parigi, BnF, ms. fr. 1919 (sec. XV, siglato A); Parigi, BnF, ms. fr. 24945 (sec. XV, siglato B); e Rodez, Bibliothèque municipale, ms. 60 (sec. XV, siglato C). I codici catalani sono: Città del Vaticano, BAV, ms. Reg. 2056 (1454 ca.); e Barcellona, Biblioteca de Catalunya, ms. 325 (sec. XVII). La versione francese si trova nella dissertazione inedita di Le Merrer (1968). Quanto alle versioni catalana e occitana, esse sono leggibili rispettivamente in Armengol Valenzuela (1905) e in Hershon e Ricketts (2007).

come prova del processo progressivo di sostituzione linguistica avvenuta nel *Midi* tra XIV e XV secolo – con il passaggio nell’uso scritto dall’occitano al potenziamento del francese –, fornisce anche un ottimo esempio di quell’ibridismo culturale che contraddistingue le regioni occitana e subpireneica¹¹. Nonostante il ristretto numero di manoscritti catalani implicati nella conservazione dell’opera, il suo successo tra contea barcellonese e regno aragonese è comunque dimostrato «by numerous references to *Gamaliel* in medieval inventories of manuscripts, which clearly show that the text was well known in Catalonia» (Izquierdo 1997: 160, n. 83).

Venendo incontro all’appassionata richiesta di Cingolani, con questo breve *excursus* ho voluto fornire qualche elemento in più sulla tradizione didattico-religiosa occitana e catalana, ancora oggi ai margini dalla storiografia letteraria più classica, nonostante sia innegabile l’importanza e la centralità della cultura religiosa nell’ambito variegato del Medioevo romanzo. Non solo: credo che sia importante riaggiornare i termini della questione letteraria del Medioevo religioso partendo dai testi, certo, ma soprattutto dai manoscritti, in grado di fornire importanti elementi sui *milieux* di realizzazione delle opere e sui contesti d’uso e consumo delle stesse. Nel caso specifico, non bisognerà quindi ripercorrere gli sviluppi delle letterature occitana e catalana, senz’altro in filo diretto per gran parte del Basso Medioevo; o quantomeno non solamente. L’ottica che andrebbe adottata è piuttosto quella di una filologia materiale al servizio della storia della letteratura. Una codicologia intesa nella sua accezione più ampia, come studio del *codex* in rapporto alle tradizioni in cui esso risulta inserito, attraverso le sue implicazioni storico-letterarie. Dunque, uno studio sul libro manoscritto come prodotto culturale, come espressione di una mentalità e testimone di un comune sentire religioso.

Bibliografia

AMER, Miquel Victorià (1873): *Compendi historial de la Biblia que ab lo títol de «Genesi de Scriptura» trelladá del provençal a la llengua catalana mossen Guillem Serra en l’any M. CCCC. LI*. Barcellona: Biblioteca Catalana.

ARMENGOL VALENZUELA, Pedro (1905): *Obras de S. Pedro Pascual, Mártir, obispo de Jaén y religioso de la Merced, I. Nueve leyendas o contemplaciones, el Libro de Gamaliel, la Destrucció de Jerusalem*. Roma: Cugiani.

ASPERTI, Stefano (1985): «*Flamenca* e dintorni. Considerazioni sui rapporti fra Occitania e Catalogna nel XIV secolo». *Cultura Neolatina*, 45, p. 50-103.

Atti Spoleto (2012): *I Francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2011)*. Spoleto: CISAM.

¹¹ L’argomento si lega a quello più vasto delle relazioni tra Occitania e Catalogna nel Medioevo, indagato in modo approfondito da Asperti (1985) e Badia (1989). Per quanto riguarda la letteratura religiosa, cfr. anche Cingolani (1993, 1993-1994). Sul *Gamaliel* e le sue implicazioni linguistiche tra Occitania e Francia medievali, cfr. Lansard (2009, 2011).

- AVALLE, D'Arco Silvio (1961): *La letteratura medievale in lingua d'oc nella sua tradizione manoscritta*. Torino: Einaudi.
- AVALLE, D'Arco Silvio (1993): *I manoscritti della letteratura in lingua d'oc*. Torino: Einaudi.
- BADIA, Lola (1989): «L'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc: per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la baixa edat mitjana». In: BADIA I MARGARIT, Antoni M.; CAMPRUBÍ, Michel (ed.): *Actes del Vuitè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Tolosa de Llenguadoc, 12-17 de setembre 1988)*. Vol. II. Barcellona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 261-295.
- BIU, Philippe (2011a): *La Chronique universelle de la Création jusqu'à Constantin: un corpus occitan et catalan au XIV^e siècle*. 2 vol. Vol. I. *Étude de l'œuvre et édition critique du ms. D*. Vol. II. *Édition critique du ms. G*. Thèse pour le Doctorat. Pau: Université de Pau et des Pays d'Adour.
- BIU, Philippe (2011b): «Les Récits d'histoire sainte en béarnais: quand l'Aquitaine a rendez-vous avec l'histoire universelle». In: CASANOVA, Jean-Yves; FASSEUR, Valérie (dir.): *L'Aquitaine des littératures médiévales (XI^e-XIII^e siècles)*. Parigi: PUPS, p. 123-132.
- CINGOLANI, Stefano (1990): «La *Vida de Sant Alexis* catalana. Noves rimades didattico-religiose fra Catalogna e Occitania». *Studi catalani e provenzali*, 88, p. 79-112.
- CINGOLANI, Stefano (1993): «Sulla letteratura religiosa in lingua d'oc fra XI e XII secolo». In: GASCA QUEIRAZZA, Giuliano (ed.): *Atti del II Congresso internazionale dell'Association Internationale d'Études Occitanes (Torino 1987)*. Vol. I. Torino: Università di Torino, p. 91-99.
- CINGOLANI, Stefano (1993-1994): «La letteratura religiosa in Occitania e Catalogna fra XI e XIII secolo». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 44, p. 37-55.
- FORD, Alvin (1973): *L'Évangile de Nicodème. Les Versions courtes en ancien français et en prose*. Ginevra: Droz.
- GIANNINI, Gabriele; GASPERONI, Marianne (2006): *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù. Edizione critica delle versioni I e II*. Bologna: Pàtron.
- HERSHON, Cyril P.; RICKETTS, Peter T. (2007): «La tradition occitane de l'Évangile de Gamaliel, éditions et commentaires». *La France Latine. Revue d'Études d'Oc*, 144, p. 132-327.
- IZQUIERDO, Josep (1994): «“Emperò piadosament se creu per los feels”: la tradició occitano-catalana medieval de l'apòcrif *Evangelium Nicodemi*». In: BADIA, Lola; SOLER, Albert (ed.): *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*. Barcellona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 17-48.
- IZQUIERDO, Josep (1997): «The Gospel of Nicodemus in Medieval Catalan and Occitan Literatures». In: IZYDORCZYK, Zbigniew (ed.): *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, Az.: ACMRS, p. 133-164.

- IZYDORCZYK, Zbigniew (1993): *Manuscripts of the Evangelium Nicodemi. A Census*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- IZYDORCZYK, Zbigniew (1997): *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, Az.: ACMRS.
- LANSARD, Lydie (2009): «Adapter l'Évangile de Nicodème au XIV^e siècle. Tisser et métisser l'Évangile de Gamaliel et la Vengeance Nostre Seigneur». In: FÜG-PIERREVILLE, Corinne (ed.): *Éditer, traduire ou adapter les textes médiévaux. Actes du Colloque international (Lyon, 11-12 décembre 2008)*. Parigi: Publication du CEDIC, p. 249-270.
- LANSARD, Lydie (2011): *De Nicodème à Gamaliel. Les Réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale (XII^e-XVI^e). Étude et éditions*. Thèse pour le Doctorat. Parigi: Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle.
- LE MERRER, Madeleine (1968): *Édition de la version en prose de l'Évangile de Nicodème d'après cinq manuscrits du XIV^e et XV^e siècles*. Mémoire de maîtrise. Caen: Université de Caen (dissertazione inedita).
- MIQUEL ROSELL, Francesc X. (1961): *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*. 3 vol. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Junta Técnica.
- MOLINÉ I BRASÉS, Ernesto (1909-1910): «Passió, mort, resurrecció y aparicions de N. S. Jesucrist». *Estudis Universitaris Catalans*, 3, p. 65-74, 155-159, 260-264, 344-351, 459-463, 542-546; 4, p. 99-109, 499-508.
- O'GORMAN, Richard (1997): «The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France». In: IZYDORCZYK, Zbigniew (ed.): *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, Az.: ACMRS, p. 103-131.
- ROHDE, Paul (1883): «Die Quellen der romanischen Weltchronik». In: SUCHIER, Hermann (ed.): *Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache*. Halle: Niemeyer, p. 589-638.
- SUCHIER, Hermann (1883): *Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache*. Halle: Niemeyer.
- ZUFFEREY, François (1987): *Recherches linguistiques sur les chansonniers provençaux*. Ginevra: Droz.
- ZUFFEREY, François (1994): «La partie non-lyrique du Chansonnier d'Urfé». *RLaR*, 98, p. 1-29.