

# PER UN'EDIZIONE DELLA *PATERNOSTRE* DI MAESTRO SILVESTRE

## 1. INTRODUZIONE

**L**a *Paternostre en françois* è un ampio *sermon* in *couplets d'octosyllabes à rimes plates* attualmente conservato in quattro manoscritti di area francese databili tra la metà del secolo XIII e l'inizio del XIV: Paris, Arsenal, ms. 3142 (**A**); Paris, BNF, fr. 12467 (**P1**); Paris, BNF, fr. 2162 (**P2**); Paris, BNF, fr. 1807 (**P3**).

L'importanza della *Paternostre* nel panorama delle parafrasi romanze del *Pater* – e, in generale, in quello dei testi moraleggianti o di argomento religioso – è stata ampiamente riconosciuta dagli studiosi fin dall'Ottocento, specie per l'antichità della composizione e per la varietà di temi e la ricchezza dei contenuti (l'autore non si limita *sic et simpliciter* a parafrasare l'*oratio dominica*, ma propone un'esegesi morale e pragmatica); tuttavia non si è mai provveduto a fornire un'edizione critica del testo. Lo stato della trasmissione testuale presenta problemi di varia natura e non tutti di agevole risoluzione. Una prima questione riguarda la paternità dell'opera: la *Paternostre*, infatti, può essere attribuita a Maestro Silvestre solamente tramite il nome – *Silvestre*, appunto – con cui l'autore si auto-definisce in tre diversi passaggi del testo.<sup>1</sup> Una seconda questione riguarda la data di stesura dell'opera: l'unico elemento utile a collocare cronologicamente la composizione del testo è la dedica finale trädita da due dei quattro codici,<sup>2</sup> nella quale si legge il nome di Ida di Boulogne, contessa di Boulogne *suo iure* dal 1173 al 1216. Infine, due codici della tradizione sono latori di un rimaneggiamento del testo, traccia del fatto che lo stesso deve aver goduto di un discreto successo al di fuori della cerchia

<sup>1</sup> Precisamente «Silvestre, qui torne sa cure» (v. 9), «K'avez vous dit, maistre Silvestre?» (v. 258), «Silvestre, que avez vous dit» (v. 743). In tutto il saggio il testo della *Paternostre* impiegato nelle citazioni è quello da me procurato nella mia tesi di laurea magistrale (*Paternostre* [Fragomeli]).

<sup>2</sup> «C'est Ide a cui Boloigne amonte / fille Mahui le gentil comte» (vv. 1016.g-1016.h). La dedica è inserita all'interno di un lungo *explicit* tramandato solamente dai manoscritti **P2** e **P3** (cf. *infra*, p. 14). Nel testo le integrazioni di **P2** e **P3** sono segnalate mediante una diversa numerazione costituita dal numero del verso immediatamente precedente accompagnato da una lettera dell'alfabeto.

di fruitori cui era inizialmente destinato e a distanza di decenni dalla presunta data di composizione dell'opera.

## 2. IL PANORAMA CULTURALE

Il *sermon* di Maestro Silvestre appartiene alla numerosa e variegata serie delle traduzioni e degli adattamenti della Bibbia in francese. I testi giunti fino ai nostri giorni suggeriscono che tali attività abbiano avuto inizio, in area oitanica, intorno al 1100, quando gli allievi di Lanfranco da Canterbury tradussero il Salterio:<sup>3</sup> scelta non casuale, considerato che i salmi erano ritenuti come i piú adatti all'esercizio della pietà dei laici e ai loro bisogni spirituali.<sup>4</sup> Insieme al Salterio, una delle prime traduzioni galloromanze di un testo scritturale fu quella del Cantico dei Cantici, testo di riferimento per la formazione spirituale di innumerevoli famiglie monastiche: benedettini, certosini, cisterciensi, canonici regolari, premostratensi e agostiniani. Nel secolo XII la fortuna del Cantico raggiunse il suo vertice, come testimoniato dalla notevole produzione manoscritta e dalla fioritura, a partire dalla seconda metà del secolo XII e principalmente in area francese,<sup>5</sup> di opere in volgare dedicate al commento e alla parafrasi dell'opera, tra le quali ricordiamo il *Chant de chanç* anglonormanno<sup>6</sup> e la parafrasi tradita dal manoscritto Paris, BNF, fr. 14966.<sup>7</sup> Non si dimentichi, infine, la traduzione francese dei Libri dei re, considerata da Berger «l'un des documents les plus importants de notre langue et de notre littérature»,<sup>8</sup> riguardo alla quale molto si è dibattuto sull'originaria *mise en texte* dell'opera, cioè se essa sia da considerarsi la *mise en prose* di un testo in versi anteriore (come suggerirebbe il dettato) o meno.<sup>9</sup> La storia delle traduzioni e degli adattamenti in francese della Bibbia ha inizio, quindi, nel secolo XII con opere in prosa, mentre quelle in versi inizieranno a comparire solamente mezzo secolo dopo.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Berger 1884: 1; De Poerck–Van Deyck 1970: 25; si vedano anche: Hasenohr 1988: 266-305; Smeeths 1970: 48.

<sup>4</sup> Brayer 1970: 3.

<sup>5</sup> Paradisi 2009: 33 e 43-44.

<sup>6</sup> Hunt 2004.

<sup>7</sup> Hunt 2006.

<sup>8</sup> Citato in De Poerck–Van Deyck 1970: 27.

<sup>9</sup> Smeeths 1970: 49 e 51.

<sup>10</sup> *Ibi*: 50.

L'area francese gode di un primato cronologico sulle altre aree della Romània: qui i primi adattamenti e le prime traduzioni dei testi biblici comparvero intorno ai secoli XII e XIII,<sup>11</sup> una precocità che mostra, tuttavia, un netto ritardo rispetto all'area germanica (specie quella sassone, tanto continentale quanto insulare) di cui si hanno testimonianze di attività traduttoria già a partire dai primi secoli dell'era cristiana. Il distacco può essere spiegato se si considera che una parte consistente della classe intellettuale galloromanza, costituita da chierici, conservava una certa familiarità con il latino nella propria comunicazione quotidiana, tanto scritta quanto orale; solo più tardi ha preso a considerare sempre più necessaria una traduzione funzionale a una miglior comprensione del dettato scritturale. D'altro canto, chi era *illitteratus* viveva un cristianesimo più pratico e meno libresco, e si rimetteva placidamente ai precetti del clero secolare e regolare per indirizzare la propria pietà.

Nel caso specifico della Francia, il ritardo può essere giustificato dal fatto che sotto Carlo Magno, in un quadro politico dominato dai disegni di accentramento, le traduzioni in volgare dei testi sacri si scontravano con l'idea di rilancio dell'uso pubblico del latino. A partire dai Capetingi, tuttavia, anche in Francia le traduzioni delle Sacre Scritture si fecero progressivamente sempre più sistematiche.<sup>12</sup>

Come accennato, i primi libri a essere tradotti furono i Salmi, accompagnati dai Proverbi e dal Cantico dei Cantici: l'attenzione dei traduttori si concentrò inizialmente su questi libri soprattutto per la testualizzazione poetico-sequenziale e paronomastica, più adatta ad una riscrittura; e non va dimenticato che la preminenza dei libri veterotestamentari era dovuta alla centralità assegnata dal cristianesimo al Nuovo Testamento, considerato dal mondo cristiano fonte di suprema verità e, quindi, più difficilmente sottoponibile ad un volgarizzamento o a una traduzione senza incorrere nel rischio di una banalizzazione blasfema. Per questo, almeno fino a tutto il Duecento, non ci sono giunte vere e proprie traduzioni antiofrancesi dei Vangeli; peraltro, l'attività traduttoria dedicata al Nuovo Testamento si è limitata a poemetti di lunghezza variabile che hanno privilegiato soltanto alcuni aspetti o determinati momenti delle narrazioni evangeliche e scritturali, ed in particolar modo quelle di maggior impatto narrativo, quali l'Infanzia e la Passione di Cristo.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*: 51.

La storia delle traduzioni della Bibbia s'intreccia con la storia dell'omiletica in volgare. Nonostante la scarsa testimonianza scritta di sermoni in volgare, l'uso delle lingue romanze nelle prediche indirizzate al popolo era largamente diffuso; basti ricordare come già il Concilio di Tours (813) raccomandasse ai vescovi l'uso della lingua del popolo per le omelie, che dovevano seguire la lettura delle Sacre Scritture «quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur».<sup>13</sup> Di queste prediche volgari ci sono giunte trascrizioni succinte e riepiloghi in latino; in effetti, le omelie erano sovente redatte sulla base di appunti raccolti dai chierici che ascoltavano la predicazione, stesi dagli stessi di norma in latino, lingua della scrittura per eccellenza, meglio posseduta del volgare dal punto di vista della sua grammatica scrittoria. Gli appunti erano poi rielaborati e adeguati stilisticamente al contenuto religioso, e solo raramente tradotti in volgare. Molto spesso queste "trascrizioni" delle prediche erano impiegate come modelli topici veri e propri, "canovacci" di argomenti predicabili (i cosiddetti *predicabilia*) impiegati dai predicatori di qualunque nazione cristiana, utili per adattare i propri sermoni ai diversi pubblici e da pronunciare nei diversi volgari.<sup>14</sup> È significativo sottolineare l'uso del latino che si può osservare nei pochi testimoni conservati dei secoli X e XII: la lingua della Chiesa è limitata nell'uso per lo più agli *incipit* o ai prologhi e agli *explicit* o ai congedi delle prediche, così come alle citazioni scritturali o alle asserzioni di contenuto teologico o filosofico.<sup>15</sup>

Un'attenzione particolare va dedicata ai *sermons* in versi. Il termine che li definisce, impiegato dai manoscritti, non deve trarre in inganno: la definizione di genere non avviene solo in virtù del loro contenuto edificante o religioso, moraleggiante o catechetico, ma per il loro modo di diffusione, che è il canto o la recitazione, purtroppo quasi mai indicato esplicitamente.<sup>16</sup> La nascita di questo genere è da collocarsi in ambiente ecclesiastico; successivamente, però, la lettura e la fruizione di questi testi si è estesa anche in ambienti laici, contestualmente al cambiamento del *medium* performativo (orale/scritto) e linguistico (latino/volgare). La forma adottata dai *sermons* in versi segue la nuova metrica, che dal tardo secolo XII ha rimpiazzato la prosodia classica:<sup>17</sup> rimane il tipo latino della

<sup>13</sup> *Concilia aevi Karolini* (742-842); Segre 1970: 58; Meneghetti 2007: 19.

<sup>14</sup> Segre 1970: 58.

<sup>15</sup> *Ibi*: 59.

<sup>16</sup> *Ibi*: 60.

<sup>17</sup> Brayer 1970: 6.

terzina rimata *aab* e i suoi derivati,<sup>18</sup> ma è affiancato da modelli di versificazioni presi in prestito dalla letteratura profana, quali *tirades* di lunghi versi monorimi, *décasyllabes* e *alexandrins*, quartine monorime, *couplets d'octosyllabes*. In particolare, gli *alexandrins* o gli *octosyllabes* si prestano bene alle parafrasi del *Pater*, che diventano uno degli argomenti piú trattati nei *sermons*.

Nell'ambito di questa tipologia testuale, grande fortuna hanno le parafrasi del *Pater noster*, preghiera che rappresenta una pietra angolare della cultura cristiana: è l'unico *λόγιον Χριστοῦ* attestato dai Vangeli, in particolare Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4. Già sant'Agostino aveva distinto le due redazioni rispettivamente in estesa ed implicita, poiché in Matteo il testo del *Pater* è diviso in sette pericopi (o domande), ridotte a cinque in Luca. Precisamente, in Matteo l'enunciazione del *Pater* si inserisce all'interno dell'insegnamento eucologico fra la pratica dell'elemosina e quella del digiuno; in Luca, invece, parte dalla richiesta dei discepoli di Cristo.<sup>19</sup> Sempre al modello interpretativo agostiniano si deve la divisione in due parti,<sup>20</sup> la prima dossologica e la seconda postulatoria, e in sette *petitiones*.<sup>21</sup> A loro volta le prime tre *petitiones* del testo posso essere distinte dalle ultime quattro in base a diversi criteri, dei quali il piú diffuso è quello di Pietro Comestore, che divide le domande concernenti la vita futura (*sub ternario*) da quelle che riguardano la vita presente (*sub quaternario*).<sup>22</sup> Anche l'ordine in cui compaiono le domande è stato discusso: nella *Glossa* si parla di ordine discendente e ascendente, mentre alcuni teologi considerano l'ordine del testo, cosí come è stato trádito, un ordine "artificiale" perché va da Dio

<sup>18</sup> La terzina poteva essere composta sia da versi di lunghezza uguale, sia da due versi lunghi rimati *aa* seguiti da un verso piú corto o al contrario da due versi corti e uno piú lungo a seguire. Naturalmente erano possibili altre combinazioni che potevano prevedere l'aggiunta di terzine a formare una sestina o la variazione dello schema rímico.

<sup>19</sup> Leoni 2018: 109-22.

<sup>20</sup> Gagliardi 2010: 80.

<sup>21</sup> Come afferma Dahan (2015: 13-4), nel Medioevo questa divisione è largamente condivisa dai teologi, ma in almeno due casi non è accettata. Nella *Glossa* ordinaria, una nota al Vangelo di Luca spiega che nel Vangelo di Matteo tra la sesta e la settima domanda («et ne nos inducas in temptationem sed libera nos a malo») è presente la congiunzione *sed* e non *et*, per cui le due domande sarebbero da intendere come unica (e di conseguenza il numero delle domande del *Pater* passerebbe da sette a sei). Pietro Abelardo e Pietro Comestore dividono il testo in otto *petitiones*, poiché considerano l'invocazione («Pater noster qui es in coelis») separata dal versetto successivo («sanctificetur nomen tuum»).

<sup>22</sup> *Ibi*: 17.

all'uomo, mentre l'ordine "naturale" muove dall'uomo a Dio (per questo alcuni autori, come Anselmo di Laon e Pietro Comestore, preferiscono commentare il *Pater* partendo dalla settima domanda).<sup>23</sup> La divisione in sette *petitiones* permette di instaurare delle connessioni con i sette doni dello Spirito Santo, con le sette virtù (divise a loro volta in *teologali* e *cardinali*), con i sette peccati capitali e con le sette beatitudini (Mt 5,3-9).<sup>24</sup>

Si è già accennato alle differenti redazioni del *Pater noster* in Matteo e in Luca: al di là della variazione del numero di *petitiones*, i teologi hanno largamente discusso sul cambiamento del referente aggettivale che accompagna il sostantivo *panem*: in Matteo il *panem* è *supersubstantialem*, in Luca è *cotidianum*. La maggior parte dei teologi si ispira al commento di Gerolamo, che sottolinea come nella versione greca dei Vangeli, sia Matteo sia Luca utilizzano l'aggettivo *επιουσιον*, mentre nell'apocrifo *Vangelo degli Ebrei* si trova l'aggettivo *sogolla*, 'eccellente, scelto': per Gerolamo il termine ebraico o aramaico era stato tradotto da Matteo nel senso di *egregius* e da Luca con il significato di *peculiaris*.<sup>25</sup>

La centralità del *Pater* nella teologia cristiana determina lo sviluppo, intorno agli inizi del secolo XII, di commenti e chiose esplicative al testo. I commenti superstiti databili entro la fine del secolo XII sono, tuttavia, relativamente pochi: all'incirca una dozzina di testi, che segnalano l'interesse suscitato dal *Pater* specialmente nelle sue implicazioni più squisitamente teologiche:<sup>26</sup> il commento di alcune pericopi problematiche dal punto di vista esegetico («fiat voluntas tua», «sed libera nos a malo») era infatti occasione di discussione per i teologi e gli esegeti medievali. Ad esempio, Ruperto di Deutz, nel *De omnipotentia Dei*<sup>27</sup> commenta la pericope «fiat voluntas tua» per muovere una critica alla distinzione di Anselmo di Laon tra le due volontà di Dio,<sup>28</sup> mentre nel suo *De gloria et honore*

<sup>23</sup> *Ibi*: 18.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibi*: 19.

<sup>26</sup> Brayer 1970: 13-5.

<sup>27</sup> Rupertus Tuitiensis, *De omnipotentia Dei*.

<sup>28</sup> Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum*: «Duae sunt voluntates in Deo: una misericordiae, quae non est cogens, nec aliquid libero arbitrio aufert, qua omnes homines vult salvos fieri, quod tamen in libera voluntate illorum positum est. Est alia quae est de effectibus rerum».

*fili hominis. Super Mattheum*,<sup>29</sup> coglie l'occasione per esprimere il suo pensiero sul problema del male; ancora, nel commentare il *Pater* di Matteo, Ruperto coglie l'occasione per polemizzare contro chi sosteneva che la preghiera fosse inutile, perché Dio sa già cosa vuole chiedere l'uomo e di cosa ha bisogno.<sup>30</sup>

Oltre ai commenti evangelici, esiste una serie di commenti specifici al *Pater* databili al secolo XII: si ricordino almeno l'*Explanatio dominicae orationis* del benedettino Frowin d'Engelberg;<sup>31</sup> le *Allegoriae* di Ugo di san Vittore,<sup>32</sup> integrate dal suo commento al *Pater*; il *Super fide catholica et oratione dominica* di Ugo di Rouen;<sup>33</sup> l'*Expositio cuiusdam super orationem dominicam* di Alano di Lilla,<sup>34</sup> ma l'elenco potrebbe essere molto più esteso.<sup>35</sup> Almeno fino alla fine del secolo XII non vi è una netta distinzione tra commenti e sermoni dedicati al *Pater noster*: in tal senso, basti pensare che gli scritti di Ivo di Chartres<sup>36</sup> o di Pietro Abelardo<sup>37</sup> sono assai più vicini allo stile del sermone che non a quello del commento, ma in realtà sono considerati – a buon diritto – dei commenti a tutti gli effetti.<sup>38</sup>

Un importante commento in lingua francese è quello di Maurice de Sully,<sup>39</sup> che si propone come un vero e proprio testo pedagogico e catechetico: il presule parigino, attraverso la traduzione e il commento pericope per pericope del *Pater*, si rivolge sia ai predicatori, per i quali il testo è un modello da seguire, sia ai fedeli *illitterati*.<sup>40</sup> L'opera di Maurice non è, tuttavia, il solo commento anticofrancese al *Pater*: esiste infatti una nutrita varietà di traduzioni e commenti al testo, che vanno dal *Beau Pere qui estes*

<sup>29</sup> Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore filii hominis* (Haacke).

<sup>30</sup> Brayer 1970: 11.

<sup>31</sup> Frowinus abbas Montis Angelorum (Beck–De Kegel)

<sup>32</sup> Hugo de San Victore, *Allegoriae in Novum Testamentum*, Siri 2015.

<sup>33</sup> Hugo Rothomagensis, *Super fide catholica et oratione dominica*.

<sup>34</sup> Alanus ab Insulis (Häring): 149-77.

<sup>35</sup> Per un repertorio completo si veda: Schneyer 1969-1990.

<sup>36</sup> Ivo Carnotensis, *De oratione dominica*.

<sup>37</sup> Petrus Abaelardus, *Expositio dominicae orationis*.

<sup>38</sup> Dahan 2015: 13.

<sup>39</sup> Maurice de Sully (Robson): 83-7.

<sup>40</sup> Come sottolinea Zink (1982: 35), l'idea di “doppio pubblico” è importante perché torna in numerose raccolte di sermoni.

*en cel et en terre*<sup>41</sup> al commento di frate Laurent nella sua *Somme le roi*<sup>42</sup> fino alla *Summa de ecclesiasticis officiis* di Jean Beleth.<sup>43</sup>

Tra i piú interessanti, sia per antichità di composizione che per varietà di temi e ricchezza di contenuti, spicca quello attribuito a Maestro Silvestre.<sup>44</sup>

### 3. LA PATERNOSTRE DI MAESTRO SILVESTRE

La *Paternostre*, come si è detto, è un *sermon*<sup>45</sup> di 1016 versi<sup>46</sup> in *couplets d'octosyllabes à rimes plates* che non si limita alla parafrasi di ciascuna pericope del *Pater*, ma che vuole fornire un'esegesi morale e pragmatica dell'*oratio dominica*.<sup>47</sup> Il testo è articolato in undici sezioni: a un'introduzione iniziale seguono nove parti, che contengono parafrasi e commento delle *petitiones*, e una dedica finale.<sup>48</sup> Ciascun commento alle singole *petitiones* si apre con il testo evangelico in latino seguito dalla traduzione in volgare e procede secondo un andamento retorico di impianto catechetico che prevede una serie di domande alle quali Silvestre dà risposta.

L'opera inizia con un'invocazione allo Spirito Santo, cui segue la dichiarazione d'intenti dell'autore (il quale non desidera scrivere un «lai, conte, ne fable ne aventure», ma un «sermon» in versi «pour ce que mieus

<sup>41</sup> Paris, BNF, lat. 2702, inedito (Hasenohr–Laurquin-Labie 2015: 240).

<sup>42</sup> Frère Laurent (Brayer–Laurquin-Labie).

<sup>43</sup> Edizione in preparazione a cura di T. Matsumura. Per un catalogo completo delle traduzioni e dei commenti del *Pater* in lingua d'oïl si veda: Hasenohr–Laurquin-Labie 2015: 235-48.

<sup>44</sup> Merceron (2002: 148) afferma che l'opera di Silvestre può aver avuto un'influenza sulla proliferazione delle menzioni della *sainte paternostre* a partire dal 1170.

<sup>45</sup> Così lo definisce lo stesso autore: «demoustrer le veut par sermon». (v. 18).

<sup>46</sup> La misura si riferisce alla redazione dei mss. **A** e **P1**; come si vedrà *infra*, il testo presenta in **P2** e **P3** una redazione infarcita di inserzioni seriori.

<sup>47</sup> Bonnard (1884: 145), segnala: «Silvestre [...] développe d'abord une application morale, puis il cherche et propose diverses explications allégoriques». In realtà il testo non presenta figurazioni allegoriche, quanto piuttosto una serie di riflessioni situazionali in cui il dettato letterale e anagogico del testo scritturale può fornire utili consigli per la vita religiosa e pratica dei destinatari.

<sup>48</sup> La dedica è presente solamente nei manoscritti che costituiscono il ramo **β** della tradizione e solleva alcuni problemi sia di carattere ecdotico (vedi *infra*, p. 14), sia cronologico (come verrà trattato nel paragrafo successivo).



soit ensaignie») e una spiegazione sulla necessità di scrivere un commento al *Pater* (vv. 27-29):

Car l'oroison n'ententez mie  
 Car aussi estes com la pie  
 Qui parole, et ne set que dit.

Infatti, nonostante i laici fossero tenuti a conoscere e recitare il *Pater*,<sup>49</sup> non era così scontato che avessero contezza del significato delle parole che pronunciavano.

Il testo continua con il commento alla prima *petitio*, «Pater noster qui es in caelis» (v. 34). È chiarito innanzitutto il motivo per cui Dio è chiamato *Pater* invece che *Seignor*, perché il lemma contiene in sé il significato dell'amore (vv. 42-43):

Cis mos de «Pere» note amor  
 En ce que «Pere» le clamons.

Segue l'esplicazione dell'aggettivo *noster*: Silvestre accenna solamente alla condizione dei cristiani, dicendo che «tout sommes d'un pere» perché «lavé par baptesme»:<sup>50</sup> è quindi il battesimo ad affratellare la *natio christiana*. Infine, è specificato il motivo per cui Dio è detto *in caelis*, sebbene in realtà sia presente ovunque (vv. 139-140):

Ne le devons mie apeler  
 En chose qui ne puist durer.

La terza parte del testo commenta il secondo elemento della medesima *petitio*, «sanctificetur nomen tuum» (v. 148): Silvestre si avvale di due citazioni dei Salmi (4,7 e 20,7) per compiere un breve *excursus* sull'etimologia

<sup>49</sup> Uno dei canoni del IV Concilio di Toledo (633) stabiliva che tutti i laici dovessero conoscere e recitare il *Symbolum* e il *Pater* perché «in iis duabus sententiis omne fidei christianae fundamentum incumbit et nisi quis has duas sententias menoriter tenuerit et ex toto corde crediderit, et in oratione sepiissime frequentaverit, catholicus esse non poterit» (Gagliardi 2010: 81).

<sup>50</sup> Al contrario, in un *sermon* anticofrancese e anonimo del secolo XIII tradito dal ms. Paris, BNF, lat. 14925, l'autore scrive che Dio è padre di tutti gli uomini, anche degli ebrei e dei saraceni, ma riserva l'appellativo di *fils* solamente ai cristiani, precisando che non intende tutti i battezzati, ma solamente coloro che vivono secondo l'ideale di umanità che è fondamento della *crestienté* (Hasenohr 2003: 511 e 521).

della parola *Cristo* ‘unto di crisma’ («Christus: ce est enoins de cresse», v. 169), e spiegare quindi che Dio ama talmente tanto i suoi figli da aver dato loro il suo nome.

Nella quarta parte è commentata la seconda *petitio*, «adveniat regnum tuum» (v. 192). L'autore coglie l'occasione per inserire una lunga invettiva contro i vizi dei suoi contemporanei, che sembrano più interessati ai piaceri materiali che alla salvezza delle proprie anime: scrive Silvestre che il regno di Dio non è nel peccato o nella fellonia, nei vizi o nelle vane gioie, nel cibo o nei vestiti riccamente decorati, perché «toute richece va et vient» e «li ame n'a nul besoing» di tutto ciò che non si può portare nella vita dopo la morte. Per dare ulteriore slancio alla sua requisitoria, Silvestre si serve del *topos* dell'*ubi sunt*, largamente utilizzato dai retori medievali che, interrogandosi sulla morte dei grandi personaggi del passato, vogliono riflettere e far riflettere sulla caducità di ogni esperienza umana (vv. 244-249):

Mors est Artus, mors est Rollans, 1  
 Mors est Charles, li rois poissans,  
 Mors est Cesar qui conquist Romme,  
 Mort sont li prince et li haut home:  
 Tout sont alé en la grant ost  
 Et nous apres les suirrons tost.

Silvestre sottolinea come l'orgoglio e la fellonia impediscano all'uomo di accedere al regno di Dio e, al contrario, siano causa di dannazione eterna: a questo proposito cita i Vangeli: «nemo potest duobus dominis servire»<sup>51</sup> (v. 286).

La quinta parte parafrasa la *petitio* «fiat voluntas tua / sicut in caelo et in terra» (vv. 317-318): Silvestre commenta innanzitutto il motivo di quest'esortazione («dont n'est faite sa volentez?», v. 321) spiegando che Dio è sovrano del mondo e si compiace quando è compiuta la sua volontà in terra. La vita terrena, però non può essere senza peccato, perché «quant li angles en descendi / en terre mist savour de fiel» (vv. 344-345): l'allusione alla cacciata degli angeli ribelli è topica in tutti i testi di natura religiosa che si propongono di combattere il peccato di superbia. Silvestre si chiede allora in cosa consista la volontà di Dio; la risposta che dà è la seguente: fare la sua volontà vuol dire vivere in pace, in castità e in pietà,

<sup>51</sup> Mt 6,24 o Lc 16,13.

onorando la chiesa e i suoi ministri. La volontà di Dio in cielo è già compiuta, infatti gli angeli intonano il *Sanctus* (Is, 6,3), tocca agli uomini compierla concretamente nella vita di ogni giorno.

Nella sesta parte è commentata la quarta *petitio*, «panem nostrum cotidianum da nobis hodie» (v. 389). Silvestre riprende l'interpretazione già presente in Agostino del triplice significato della parola *panem*:<sup>52</sup> il primo lo intende “utile” al sostentamento della vita fisica («pains est la principaus viande / que chascune chose demande», vv. 428-429); il secondo nel senso di “parola di Dio”, quale nutrimento dell'anima («la parole Dieu est peuture / a l'ame», v. 450); il terzo come “corpo di Cristo” in riferimento al sacramento dell'Eucaristia: Silvestre spiega che la celebrazione eucaristica dei cristiani d'Oriente si svolge secondo modalità diverse da quelle adottate in Occidente<sup>53</sup> (vv. 512-519):

Encore est en Grece coustume	1
C'on ce sacrement acoustume	
A faire d'un pain formentin	
Et d'une grant coupe de vin;	
Et quant li prestres a chanté	
Et cel haut sacrement finé,	
Il si en prent premierement	
Et puis si enpart a la gent.	

Si tratta della comunione sotto le due specie del pane e del vino, ancora largamente praticata nei riti orientali e non sconosciuta alla liturgia cattolica occidentale. Immediatamente aggiunge: «mais la nostre est plus acesmee» (v. 521), per dare compiuta spiegazione del significato che l'Eucaristia ha per i cristiani d'Occidente.

<sup>52</sup> Agostino, *De Sermone Domini in monte*, II: «Quarta petitio est: *Panem nostrum cotidianum da nobis hodie*. Panis cotidianus aut pro his omnibus dictus est quae huius vitae necessitatem sustentant, de quo cum praeciperet ait: *Nolite cogitare de crastino*, ut ideo sit additum: *Da nobis hodie*; aut pro sacramento corporis Christi, quod cotidie accipimus; aut pro spiritali cibo, de quo idem Dominus dicit: *Operamini escam quae non corrumpitur*, et illud: *Ego sum panis vitae, qui de caelo descendi*. Sed horum trium quid sit probabilius, considerari potest [...] Si quis autem etiam [illa quae] de victu corporis necessario vel de Sacramento Domini corporis istam sententiam vult accipere, oportet ut coniuncte accipiantur omnia tria, ut scilicet cotidianum panem simul petamus et necessarium corpori et sacratum visibilem et invisibilem verbi Dei».

<sup>53</sup> Bonnard (1884: 46) commenta: «On sait, en effet, que les chrétiens d'Orient ont toujours conservé la communion sous les deux espèces. Silvestre était donc loin d'être un ignorant».

La settima parte è dedicata alla *petitio* «et dimitte nobis debita nostra» (v. 588): Silvestre chiarisce subito che *debita* è da intendersi come sinonimo di “peccati”, non come “debiti” *strictu sensu*,<sup>54</sup> perciò la richiesta è da intendersi come «pardones nous nos pechiez, Sire!» (v. 615). Strettamente collegata a questa è l’ottava parte del testo, in cui è commentata l’altra metà della *petitio*, «sicut et nos dimittimus debitoribus nostris» (v. 662). Per spiegarne il significato Silvestre usa un paragone: quando chiediamo l’assoluzione dei nostri peccati a Dio senza aver prima perdonato i nostri fratelli, e anzi avendoli ancora in odio, ai suoi occhi sembriamo folli quanto colui che si reca dal re di Francia dichiarando di voler guerreggiare o uccidere o esiliare il figlio di questi senza averne prima calcolato le possibili reazioni. Condizione necessaria per ottenere il perdono di Dio è quindi l’aver perdonato coloro che ci hanno offeso. Silvestre aggiunge che dobbiamo seguire l’esempio di Cristo, ponendoci in una condizione di pietà verso il prossimo, e che solo la confessione può concederci il perdono dei peccati. A conclusione del commento Silvestre riporta una citazione evangelica, stavolta da Matteo (Mt 18,23) (vv. 871-872 e vv. 880-881):

[...] Peres [*scil.* san Pietro] li demanda: 1  
 «Domine, quando frater meus in me peccaverit quotiens  
 dimittam ei?»  
 [...]
 Dont li dist Dieus: «Petre, Petre:  
 Non septies dico sed septuagies septies».

La nona parte è dedicata al commento della sesta *petitio* «et ne nos inducas in temptationem» (v. 903). Silvestre distingue due significati della stessa: la prima tentazione può venire da Dio, che può tentare l’uomo per metterlo alla prova e costringerlo a riflettere su sé stesso; più comunemente, l’uomo può, invece, essere tentato dal demonio, «car qui Dieu aime anemi tempte» (v. 953). In entrambi i casi, Silvestre invita il suo pubblico a pregare per superare la tentazione.

<sup>54</sup> Anche in questo caso in Mt 6,12 e Lc 11,4 si leggono due lezioni diverse: nel primo *debita*, nel secondo *peccata*. Maurice de Sully e gli altri esegeti vicini a Silvestre, pur vedendo nella parola *debita* (o meglio, *ὀφειλήματα*) un substrato semitico che dà un significato giuridico al termine, considerano *debita* e *peccata* equivalenti nell’esegesi biblica (Dahan 2015: 24).

Con la decima parte si conclude la *Paternostre*, che parafrasa l'ultima *petitio*: «sed libera nos a malo» (v. 989). In questo caso, Silvestre non approfondisce il commento dell'esortazione, poiché la considera molto eloquente.

Solamente in **P2** e **P3**, dopo il commento all'ultima *petitio*, è tramandato un lungo *explicit* che raccoglie, tra l'altro, la dedica del testo: «c'est Ide a cui Boloigne amonte / fille Mahui le gentil comte» (vv. 1016.g-1016.h). Il nome è stato, fino ad oggi, l'elemento impiegato dagli studiosi per datare la composizione della *Paternostre* all'ultimo quarto del secolo XII; un'attenta analisi di alcuni elementi di carattere storiografico strettamente collegati alle vicende della contea di Boulogne permettono però di individuare con maggiore precisione quali possano essere stati gli anni di composizione del *sermon*.

La dedicataria dell'opera è stata identificata in Ida di Boulogne (1160-1216), figlia di Matteo di Alsazia (1137-1173) e di Maria I contessa di Boulogne (1131-1182), nipote di Stefano di Blois, re d'Inghilterra.<sup>55</sup> Maria di Boulogne, novizia a Lillechurch (Kent) e monaca presso l'abbazia di Romsey (Cambridgeshire), fu eletta badessa del monastero nel 1155. Alla morte del fratello Guglielmo, diventò contessa di Boulogne *suo iure* e fu costretta, quindi, ad abbandonare la vita monastica e a sposare Matteo di Alsazia nel 1161. La reazione della Chiesa non si fece attendere: papa Alessandro III scrisse all'arcivescovo di Reims, redarguendolo per il fatto. Nel 1170 il matrimonio venne annullato e Maria rientrò nella vita religiosa come monaca benedettina a Sainte-Austrebert, presso Montreuil, dove morì nel 1182. Dal canto suo, Matteo di Alsazia, che era il figlio secondogenito di Teodorico, conte delle Fiandre, dopo essere diventato conte di Boulogne, guidò le truppe fiamminghe al seguito del re Luigi VII di Francia contro l'esercito di Enrico II Plantageneto e rimase mortalmente ferito durante l'assedio del castello di Driencourt (Normandia).

Alla morte di Matteo (1173), Ida divenne contessa di Boulogne. Nel 1181 sposò Gerardo di Gheldria, che morì nello stesso anno. Si unì,

<sup>55</sup> Le notizie storico-biografiche presenti in questo paragrafo, se non diversamente indicato, sono riportate dal database *Medieval Lands* a cura della *Foundation for Medieval Genealogy* (consultabile in rete all'indirizzo <http://fmg.ac/Projects/MedLands/Intro.htm>, voce consultata il 09/04/2019).

quindi, in matrimonio a Bertoldo IV Duca di Zähringen, ma rimase vedova per la seconda volta nel 1186. In seguito, Ida sposò Rinaldo di Dammartin ed ebbe da lui una figlia, Matilde di Dammartin.

I dati biografici di Ida di Boulogne sono utili per provare a risolvere due problemi sollevati dal testo di Silvestre. In primo luogo, permettono di individuare con ragionevole approssimazione gli anni in cui avvenne la composizione dell'opera: infatti è possibile fissare come *terminus post quem* il 1173 e come *terminus ante quem* il 1181. Prima del 1173 Ida non era ancora formalmente contessa di Boulogne, e comunque era troppo giovane per essere la dedicataria di un'opera come la *Paternostre*; dopo il 1181, a seguito del matrimonio con Gerardo di Gheldria, sarebbe stata verosimilmente indicata come sposa di Gerardo piuttosto che quale figlia di Matteo, come invece avviene nei versi poco sopra ricordati.<sup>56</sup>

Resta però da chiarire il motivo dell'omissione della dedica nei codici **A** e **P1**. Per quanto riguarda **A**, il fatto che il codice sia un prodotto di alta fattura, confezionato per Maria di Brabante, moglie di Filippo III e regina di Francia,<sup>57</sup> può aver suggerito al copista di omettere una dedica rivolta ad un'altra figura femminile del passato, peraltro di rango inferiore; per quanto attiene al ms. **P1**, confezionato nello stesso *atelier* di **A**, sebbene sia di fattura più modesta e *recentiore*, può valere una giustificazione simile (o, forse, condivide semplicemente l'omissione con l'antigrafo comune). L'assenza potrebbe anche essere giustificata da ragioni di opportunità. Ida era stata al centro di uno scandalo del quale ci informa Lamberto di Ardres nella sua cronaca:<sup>58</sup> dopo la morte del marito Bertoldo IV di Zähringen, la contessa s'innamorò di Arnolfo II di Guînes e lo sedusse, apparentemente riuscendoci; in realtà, Arnolfo fingeva di ricambiare i sentimenti di Ida solo perché interessato ad ottenere la contea di Boulogne. Nel 1190 il conte Rinaldo di Dammartin rapì la contessa (tutto sommato destino non raro per le ereditiere del Medioevo centrale) e la portò in Lorena. La situazione si complicò quando Arnolfo ricevette dei messaggi da Ida: accorse immediatamente in aiuto della nobildonna, ma fu catturato e imprigionato dagli alleati di Rinaldo a Verdun. Arnolfo fu liberato solo grazie all'intervento dell'arcivescovo di Reims Guglielmo.

Tanto Arnolfo quanto Rinaldo avevano progettato di unirsi in matrimonio con Ida per ragioni politiche: il primo infatti aveva perso il titolo

<sup>56</sup> Bonnard 1884: 146.

<sup>57</sup> Busby 2002: 526; Kraus–Stones 2006: 417.

<sup>58</sup> Lamberti Ardensis, *Historia comitum Gbisenensium*.

di duca di Borgogna a causa del matrimonio tra Federico Barbarossa e Beatrice di Borgogna, il secondo mirava a far diventare la contea di Boulogne feudo diretto del re Filippo II. In ogni caso, la disinvoltura della nobildonna poteva destare la suscettibilità, se non addirittura il biasimo, di lettrici che ne avessero inteso il nome al termine di un testo volto a instillare nelle classi aristocratiche comportamenti aderenti al dettato evangelico.

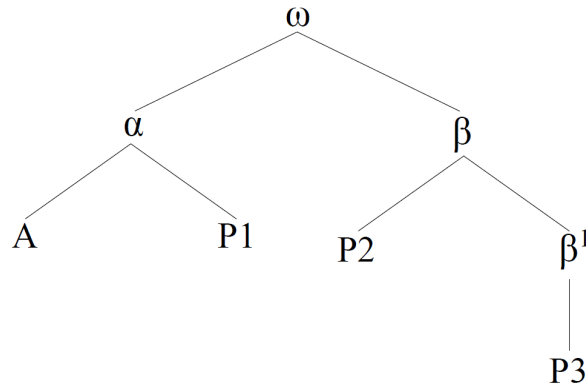
#### 4. IL TESTO

Come ricordato, la *Paternostre* di Maestro Silvestre è trådita da quattro codici<sup>59</sup> attualmente conservati a Parigi; un quinto manoscritto (Torino, BNU, L.V.32) è andato distrutto nell'incendio del 1904.<sup>60</sup>

La collazione dei testimoni ha permesso di delineare uno *stemma codicum* bifido nel quale si oppongono i rami  $\alpha$  e  $\beta$ , discendenti da un archetipo comune di cui è possibile postulare l'esistenza. Il ramo  $\beta$  presenta un subarchetipo  $\beta^1$ , latore di una redazione intermedia tra i testi conservati in **P2** e in **P3**.

<sup>59</sup> Van Hamel (1885: CLXXXIX-CXC) riconosce una riscrittura ampiamente rimaneggiata della *Paternostre* di Silvestre, basata presumibilmente sul ms. **A**, nei codici Paris, BNF, fr. 763 e Paris, BNF, fr. 12555, il secondo è *descriptus* del primo. Esula dagli scopi di questo contributo indagare la fondatezza di tale affermazione, che pure è stata fornita sia per ragioni di completezza, sia perché il testo della riscrittura ha consentito di sciogliere un dubbio riguardante uno dei *loci* critici comuni a tutti i codici (cf. *infra*, p. 18).

<sup>60</sup> Si veda: Braccini 2001. La copia settecentesca a cui si fa riferimento nell'articolo è il codice Paris, BNF, Moreau, 1727 confezionato da Georges-Jean Mouchet per Jean-Baptiste La Curne de Sainte-Palaye nella seconda metà del secolo XVIII. Dall'analisi diretta del manoscritto è emerso che Mouchet non ha ricopiato il testo della *Paternostre* contenuto nel codice torinese, probabilmente perché, già alla sua epoca, il manoscritto doveva essere mutilo di un quaderno in corrispondenza dell'opera (Långfors 1914: 42). Per una descrizione del codice L.V.32: Scheler 1867. Per una descrizione del codice Moreau 1727: Omont 1891: 147. Per un ulteriore approfondimento: Capusso 2006: 1-18; Von Wartburg 1912: 288-91, in particolare 289.



La presenza di almeno un errore sicuro comune a tutti i testimoni non è registrata, ma l'esistenza di un archetipo può comunque essere postulata per la probabile diffrazione *in absentia* registrata al v. 10:<sup>61</sup>

v. 10 A traitier *d'une* escripture

*ci vne* **A**  
*de sainte* **P1**  
*diuine* **P2**  
*diuine* **P3**

Le lezioni presenti in **AP2P3** sono sintatticamente carenti.<sup>62</sup> La lezione di **A** si avvicina, presumibilmente, a quella che doveva essere la lezione d'archetipo: la presenza di un errore paleografico in corrispondenza di *d'une* può aver dato origine alla diffrazione. **AP2P3** sembrerebbero conservare traccia della lezione d'archetipo, mentre la lezione di **P1**, seppur sintatticamente e metricamente soddisfacente, potrebbe essere una correzione *ex ingenio* suggerita dalla parola *escripture*.

<sup>61</sup> Le lezioni messe a confronto sono indicate in carattere corsivo: per facilitare la contestualizzazione delle varianti si riporta il verso integrale seguito dalla *varia lectio* identificata dalla sigla del codice o del subarchetipo dello stemma.

<sup>62</sup> Per la loc. *traitier de*, cf. *FEW*, s.v. TRACTARE 13,2: 141a.



In caso di errori comuni – o plausibilmente comuni – ai due rami dello stemma, **A** conserva le lezioni migliori;<sup>63</sup> tuttavia non è raro che **β** fornisca delle buone *lectiones difficiliore*s. Registriamo dapprima quelle di **A**, a seguire quelle di **β**:

v. 424 Vo soustenance adès *parmain*

*parmain* **A**  
*par pain* **P1**  
*par pain* **P2**  
*pain* **P3**

La lezione corretta è quella trädita da **A**. Le lezioni degli altri codici possono essere spiegate come un errore causato dall'influenza del contesto in cui si trova il verso, che parafrasa la pericope «panem nostrum cotidianum da nobis hodie».

v. 941 *De temptement que demandez*

*De temptement que* **A**  
*Dont desfension* **P1**  
*Dont confession* **P2**  
*Dont deffention* **P3**

La lezione di **A** sembra essere migliore rispetto alle altre per la maggiore aderenza al contesto, che commenta la pericope «et ne nos inducas in tentationem». La variante di **P2** è un'evidente trivializzazione; **P1** e **P3** sono con ogni probabilità influenzati dal v. 943 in cui compare il termine *deffension* («encor querez deffension»).

<sup>63</sup> Nella proposta di edizione critica costituita dalla mia tesi magistrale si è deciso di adottare come testo base **A**, in quanto latore di una lezione piú stabile rispetto a quella degli altri manoscritti. Laddove ci sia stato bisogno di emendare errori di **A**, si è assunta a testo la lezione di **P1**, testimone del medesimo ramo della tradizione. Anche sulla scorta delle scelte operate da Cesare Segre nella sua edizione della *Chanson de Roland* e teorizzate nel saggio dedicato al concetto filologico di *diasistema* (Segre 2014), si è scelto di pubblicare come parte del testo le inserzioni del ramo **β** (secondo la lezione di **P2**) allo scopo di dare plastica visibilità all'evoluzione cui il testo della *Paternostre* è andato progressivamente incontro. I rimaneggiamenti di **P2** e **P3** relativi a singoli versi o a parte di essi, tuttavia, non sono mai stati accolti a testo, ma segnalati in apparato.

v. 562 *As ames prendons dampnement*

*dampnement* **A**  
*iugement* **P1**  
*iugement* **P2**  
*iugement* **P3**

Anche qui la lezione di **A** sembra essere migliore delle altre, in quanto il giudizio da essa descritto è puntuale e non generico: si tratta del giudizio divino dell'eterna dannazione.

v. 98 *Qui lavé par baptesme sont*

*laue* **A**  
*regne* **P1**  
*rene* **P2**  
*christien* **P3**

La lezione di **A** è preferibile per ragioni di senso e, dunque, può essere, con qualche prudenza, considerata *difficilior*; si aggiunga che anche un testimone extrastemmatico, latore di una riscrittura largamente rimaneggiata della *Paternostre* (Paris, BNF, fr. 763, c. 277v), pare condividere la genesi di questa lezione, recando «qui en aigue batizié sont». La presenza della parola *aigue* rafforza la lezione di **A**, la sola che, oltre a mostrarsi più convincente dal punto di vista semantico, possa giustificare un trasferimento di senso anche al testo seriore rimaneggiato.

v. 248 *Tout sont alé en la grant ost*

*grant ost* **A**  
*longue ost* **P1**  
*longe ost* **P2**  
*lautre ciecle* **P3**

La lezione di **A** è un *topos* morfematico largamente attestato in testi di rievocazione epica coevi o posteriori.<sup>64</sup> Lo stesso non si può dire per le

<sup>64</sup> A titolo di esempio: Nelson–Mickel 1999; Holtus 1985; *TL*, s.v. *ost*.

lezioni di **P1** e **P2**, mentre quella di **P3** può essere spiegata come una riscrittura sviluppatasi in un contesto che non recepisce stilemi espressivi propri del mondo epico-cavalleresco e feudale.

v. 169 Christus: ce est *enoins* de cresse

*en non* **A**  
*en non* **P1**  
*enoins* **P2**  
*el non* **P3**

La lezione corretta è quella di **P2**: *enoins* è il participio passato del verbo *enoindre*, che ha il significato specifico di ‘ungere col crisma’.

v. 886 Par ·vii· fies *septance fois*

·lx· *et trois* **A**  
 ·lx· *et trois* **P1**  
*septance fois* **P2**  
 ·lx· *foiz* **P3**

Questo verso appartiene a un passo in cui Silvestre cita Mt 18, 22 «non dico tibi usque septies sed usque septuagies septies». Appare evidente che la lezione corretta sia quella tradata da **P2**.

L'opposizione tra  $\alpha$  e  $\beta$  è provata sia dalle inserzioni seriori presenti in **P2** e **P3**, sia da una serie di *loci* in cui compaiono lezioni separative:

v. 424 Vo soustenance *adès* parmain

*ades*  $\alpha$   
*a dieu*  $\beta$

Il ramo  $\alpha$  presenta la lezione *adès*, verosimilmente corretta rispetto a quella di  $\beta$ , forse sviluppatasi come fraintendimento della stringa grafematica (con *des* abbreviazione per *deus/dieu*).

v. 274 Car cil qui d'orgueil *le non* tient

*le non*  $\alpha$   
*regne* **P2**  
*re non* **P3**

La *varia lectio* di  $\beta$  permette di considerare *re non* di **P3** come corruzione di *le non* di  $\alpha$ ; il copista di **P2** avrebbe invece tentato di emendare, senza successo, la forma presente dell'antigrafo  $\beta$  che riteneva errata.

v. 80 *Ouvrons* contre sa volenté

*Ouvrons*  $\alpha$   
*Alons*  $\beta$

Le due lezioni sono concorrenti adiafore dal punto di vista del contenuto, sebbene *ouvrons*, che indica l'azione cosciente messa in atto contro la volontà di Dio, implichi una consapevolezza piú marcata del generico *alons*.

v. 928-9 *Dieus meismes l'amonesta* | *Ses apostres, qu'il commanda*

<i>amonesta</i> $\alpha$	<i>commanda</i> $\alpha$
<i>commanda</i> $\beta$	<i>molt ama</i> $\beta$

Il ramo  $\alpha$  rende l'idea di un rapporto divino che impartisce un ordine, probabilmente retaggio lessicale della figura del signore feudale. In  $\beta$  la variante *molt ama* sottolinea, invece, la figura di Dio come padre amorevole e può lasciar sottintendere una modifica cosciente (e seriore) del valore assegnato all'*amonestement* del padre (cfr *infra* p. 24).

All'interno del ramo  $\beta$ , i testi tramandati da **P2** e **P3** presentano talvolta delle divergenze sia a fronte delle lezioni di  $\alpha$  sia tra di loro; la collazione ha permesso di individuare la presenza di alcune inserzioni di versi (o di gruppi di versi) tràdite solamente da **P2** e alcuni *loci* nei quali il testo di **P3** è in accordo con il ramo  $\alpha$  e contro **P2**. Per spiegare la presenza di questi fenomeni, si può ipotizzare l'esistenza di un subarchetipo  $\beta^1$  *interpositum* tra  $\beta$  e **P3** che rappresenterebbe una redazione intermedia tra quella dei due testimoni **P2** e **P3**, connotata da un diverso trattamento

delle innovazioni e delle inserzioni. Se infatti **P2** ha continuato la rielaborazione del testo secondo un criterio che prevede l'inserimento di versi riadattati sulla base delle scritture bibliche (in particolare, ma non solo, del Vangelo),  $\beta^1$  avrebbe eliminato le inserzioni che non riteneva cogenti e avrebbe rielaborato il testo in maniera autonoma, come dimostrano i tratti di riscrittura e le inserzioni presenti solo in **P3**.

Inoltre, l'esistenza di  $\beta^1$  può spiegare l'omissione di 133 versi (dal v. 630-762 dell'ed. critica), in **P3**. Osservandone le caratteristiche codicologiche è possibile ipotizzare la caduta di una carta nell'antigrafo di **P3**: infatti, i vv. 630 e 762 sono rispettivamente l'ultimo verso di c. 150v e il primo verso di c. 151r. Inoltre, la *mise en page* di questa parte del codice prevede uno specchio di scrittura a doppia colonna e un numero di righe di scrittura variabile da 32 a 33 per colonna. Se l'antigrafo di **P3** presentava la stessa *mise en page*, l'omissione dei versi può essere più agevolmente spiegata come risultato di una lacuna per guasto meccanico piuttosto che una decisione arbitraria di scorciamento del testo adottata dal copista.

Alcune delle innovazioni presenti in  $\beta$  meritano un'attenzione particolare, perché ci mostrano qualche indizio utile a indagare le ragioni del rimaneggiamento. Vediamo qualche esempio:

v. 368 *En amour et en piété*  $\alpha$

*Et es russiaus de charite* **P2**

*Et est russiaus de clarite* **P3**

La variante al v. 368 è quella più rilevante perché in **P2** e in **P3** si ha una rielaborazione completa del verso di  $\alpha$ . Il verso fa parte del commento alla pericope «fiat voluntas tua / sicut in caelo et in terra». Silvestre, nei versi immediatamente precedenti, si chiede cosa sia la volontà di Dio («et que est dont sa volentes?», v. 361): nella versione di  $\alpha$  essa si sostanzia nella castità, nell'amore e nella pietà, mentre nella versione di **P2** e **P3** l'amore e la pietà sono sostituiti da un'immagine mistica, il “ruscello di carità”. La stessa espressione si può trovare negli scritti di san Bonaventura, nello specifico nel *Vitis mystica*,<sup>65</sup> un trattato di teologia mistica che ha lo scopo di invitare i cristiani all'incontro col Cristo. La particolarità

<sup>65</sup> Bonaventura da Bagnoregio, *Vitis mystica, seu tractatus de passione Domini*: 191. Per ulteriori approfondimenti, Leonardi 2012: 165 ss.

di questa variante sembrerebbe dipendere da una mutata prospettiva teologica-intellettuale del rimaneggiatore, forse da riconoscere in un membro della fiorentina comunità francescana che, dal secondo quarto del Duecento, si impone come nuova esperienza di riflessione mistica. L'immagine del *rivus caritatis* è, in questo senso, una spia eloquente che può aver condotto il rimaneggiatore a rielaborare le posizioni più genericamente catechetiche di Silvestre. D'altronde anche in altre parti del testo il rimaneggiatore mostra di padroneggiare il lessico e i testi di natura religiosa: il manoscritto **P2** è l'unico che conserva la forma corretta *enoins* (cf. *supra*, p. 19); ancora, in presenza di citazioni dalle Sacre Scritture, il rimaneggiatore sente il bisogno di completarle (per esempio, in **AP1P3** si legge «Domine, quando frater meus in me peccaverit quotiens dimittam ei?»,<sup>66</sup> **P2** completa con «remittam ei usque septies»).

v. 110 Nous otroit que en *firmité*  $\alpha$

*fraternité*  $\beta$  (*fratinité* **P2**, forse per *lapsus calami*)

v. 292 Pais et concorde et *fermetes*  $\alpha$

*fraternites*  $\beta$

È molto significativa la regolare sostituzione, in tutte le sue occorrenze, del termine *firmité* con *fraternité*. Il v. 110 si trova nel passo di commento alla *petitio* «Pater noster qui es in caelis», nel punto in cui Silvestre spiega che Dio concede ai suoi figli, che dopo essere stati battezzati possono considerarsi vicendevolmente fratelli, di vivere in concordia e fermezza. Il v. 292, invece, si trova nel commento alla *petitio* «adveniat regnum tuum» e nel punto interessato l'autore elenca le caratteristiche del regno di Dio, tra le quali spiccano la pace, la concordia e la fermezza. Considerati i contesti in cui compare il termine *firmité*, la sostituzione con *fraternité* potrebbe nuovamente dipendere da influenze francescane: nel suo ideale

<sup>66</sup> Mt 18,21.

di uniformità, di uguaglianza e d'amore, san Francesco ha adottato il termine "fratello" per designare sé stesso e i suoi compagni uniti da una esperienza di vita comunitaria che si fonda sulla *fraternitas*.<sup>67</sup>

v. 232 *Houces, mantiaus, chapes forrees*  $\alpha$

*Capes, mantiaus* **P2**

*Mantiaus et granz* **P3**

v. 233 *Orfroisies et engoulees*  $\alpha$

*De boens sebelins* **P2**

*De sebeline* **P3**

Il contesto è quello del commento alla *petitio* «adveniat regnum tuum», nel quale Silvestre conduce un'invettiva contro i signori che, incuranti della parsimonia e dell'umiltà, possiedono ingenti quantità di vesti: «cotes, surcos et sor plicon, / houces, mantiaus, chapes forrees, / orfroisies et engoulees» (vv. 231-233). In **P2** *sor plicon* diventa *chaperon*, 'capperone', una sorta di copricapo derivato dal cappuccio della cappa e diventato indipendente da essa a partire dal secolo XII.<sup>68</sup> Al v. 232 scompare in **P2** il termine *houces*, parola che indicava un corto soprabito dalle maniche larghe, tagliato ai lati e analogo alla dalmatica,<sup>69</sup> sostituito dal piú generico *capes*; in **P3** si ha una parziale rielaborazione del verso, che diventa «mantiaus et granz chapes forees». In  **$\beta$** , quindi, la sostituzione con termini piú generici di un vocabolo che poteva evocare nei fruitori un paramento liturgico può essere spiegata se si ipotizza che il testo di  $\alpha$  fosse originariamente pensato per un pubblico clericale. In **P2** e **P3**, l'uso di un lessico diverso per indicare il vestiario potrebbe essere un indizio di aggiornamento del testo in ragione di un nuovo statuto del pubblico, ora laico e cittadino.

Tale ipotesi potrebbe spiegare anche la presenza delle varianti presenti al v. 233: il termine *orfroisies*, infatti, indica le bordure intessute d'oro

<sup>67</sup> *Fraternitas* prendeva anche il significato di *confraternitas*, termine che evoca l'atmosfera della *caritas*, nella quale amore, fratellanza e beneficenza si trovano intimamente legati (Le Goff 1981: 106-8).

<sup>68</sup> Enlart 1916: 153; cf. anche *FEW*, s.v. *cappa*, 2: 269a ss.

<sup>69</sup> Enlart 1916: 50; cf. anche *FEW*, s.v. *\*bulfīa*, 16: 260b.

applicate ai vestiti e in particolare, in ambito religioso, alla casula o al piviale.<sup>70</sup> In **P2** e **P3** *orfroisies* è sostituito rispettivamente da *de boens sebelins* e *de sebeline*: alle bordature d'oro vengono preferiti i colletti di pelliccia di zibellino, indossati dagli uomini più facoltosi.<sup>71</sup>

L'analisi delle varianti fin qui presentate sembra mostrare che l'opera di Silvestre abbia avuto successo anche al di fuori dell'ambiente benedettino per il quale, verosimilmente, era stata concepita; anzi, la sua sopravvivenza nel secolo XIII mostra la stringente attualità dei suoi "aggiornamenti" in chiave francescana e borghese. L'interesse per il *Pater* in ambiente francescano è d'altronde noto, come testimonia la presenza tra gli *Opuscola* attribuiti a Francesco d'Assisi di una parafrasi del *Pater*, una sorta di canovaccio adoperato dal santo come base per le sue prediche;<sup>72</sup> inoltre, tra le opere di Bonaventura si trova un commento teologico al *Pater*, che segna una cesura rispetto alla speculazione precedente più concentrata sulla semplice esegesi.<sup>73</sup> Il testo di Silvestre, quindi, mostra una interessante prova del fenomeno di riuso e adattamento che, tra i secoli XIII e XIV, ha caratterizzato molte esperienze – non solo ristrette all'ambito morale e religioso – della letteratura educativa medievale.

Chiara Fragomeli  
(Università degli Studi di Milano)

<sup>70</sup> Burns 2009: 48.

<sup>71</sup> Du Cange, s.v. *gula mantelli*: «GULA MANTELLI, apud Ugutionem, pars vestis seu togae superior, qua caput immititur. [...] Hinc Gulis ejusmodi instructae pelliculae Armenicae et Zibellinae, Hermine, et Zebelines Engoulées dicuntur Poetis nostratibus [...] Reclusus de Moliens MS., in suo Patenostre: Houches, manteus, chappes fourrées / De sebelines Engoulées, etc.». I versi riportati da Du Cange (attribuiti erroneamente al Renclus de Moiliens) sono in una forma ibrida tra **α** e **P3**: tale attestazione indiretta potrebbe costituire, con qualche prudenza, un'ulteriore testimonianza della circolazione di una redazione intermedia **β**<sup>1</sup>.

<sup>72</sup> *Fontes Franciscani*: 115-6; Fumagalli 2002.

<sup>73</sup> Gagliardi 2010: 82.



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

## LETTERATURA PRIMARIA

- Agostino, *De Sermone Domini in monte*, II = Agostino, *De Sermone Domini in monte*, II, in *PL*, XXXIV: 1279-81.
- Alanus ab Insulis (Häring) = Alanus ab Insulis, *l'Expositio cuiusdam super orationem dominicam*, éd. Nikolaus M. Häring, *A Commentary on the Our Father by Alan of Lille*, «Analecta Cisterciensia» 31 (1975).
- Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum* = Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum*, in *PL*, CLXII: 1307.
- Bonaventura da Bagnoregio, *Vitis mystica, seu tractatus de passione Domini* = Bonaventura da Bagnoregio, *Vitis mystica, seu tractatus de passione Domini* in *Bonaventurae Opera Omnia*, VIII, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1898.
- Concilia aevi Karolini* (742-842) = *Concilia aevi Karolini* (742-842), in *MGH, Leges*, I: 288.
- Fontes Franciscani* = Stefano Brufani, Enrico Menestò, Giuseppe Cremascoli, Emore Paoli, Luigi Pellegrini, Stanislao da Campagnola, Giovanni Boccali (a c. di), *Fontes Franciscani*, S. Maria degli Angeli, Porziuncola, 1997.
- Frère Laurent (Brayer–Laurquin-Labie) = Frère Laurent, *La Somme le Roi*, éd. par Édith Brayer, Anne-Françoise Leurquin-Labie, Paris, Société des Anciens Textes Français · F. Paillart Éditeur, 2008.
- Frowinus abbas Montis Angelorum (Beck–De Kegel) = Frowinus abbas Montis Angelorum, *l'Explanatio dominicae orationis*, éd. par Sigisbert Beck, Rolf de Kegel, Turnhout, 1998 (CCCM 134).
- Holtus 1985 = Günter Holtus (a c. di), *La versione franco-italiana della Bataille d'Aliscans: Codex Marcianus Fr. VIII [=252]*, Tübingen, M. Niemeyer, 1985.
- Hugo de San Victore, *Allegoriae in Novum Testamentum* = Hugo de San Victore, *Allegoriae in Novum Testamentum*, in *PL*, CLXXV : coll. 774-89.
- Hugo Rothomagensis, *Super fide catholica et oratione dominica* = Hugo Rothomagensis, *Super fide catholica et oratione dominica*, in *PL*, CXCII : 1323-46.
- Hunt 2004 = Tony Hunt, *Le Chant des Chançz*, London, Anglo-Norman Text Society, 2004.
- Hunt 2006 = Tony Hunt, *Les Cantiques Salemon. The «Song of Songs» in MS Paris BNF Fr. 14966*, Turnhout, Brepols, 2006.
- Ivo Carnotensis, *Sermo XXII: De oratione dominica* = Ivo Carnotensis, *Sermo XXII: De oratione dominica*, in *PL*, CLXII: 599-604.
- Lamberti Ardensis, *Historia comitum Gbisenensium* = Lamberti Ardensis, *Historia comitum Gbisenensium*, in *MGH, SS* 24: 604-7.

- Maurice de Sully (Robson) = Charles Alan Robson, *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily*, Oxford, Basil Blackwell, 1952.
- Nelson–Mickel 1999 = Jan A. Nelson, Emanuel J. Mickel (ed. by), *The Old French Crusade cycle, III. Les enfances Godefroi and le retour de Cornumarant*, Tuscaloosa · London, University of Alabama Press, 1999.
- Paternostre* (Fragomeli) = *La «Paternostre» di Maestro Silvestre: saggio di edizione critica*, tesi di laurea magistrale, rel. Roberto Tagliani, corr. Massimiliano Gaggero, Università degli Studi di Milano, a.a. 2016-2017.
- Petrus Abaelardus, *Sermo XIV* = Petrus Abaelardus, *Expositio dominicae orationis*, in *PL*, CLXXVIII, coll. 489-95.
- Rupertus Tuitiensis (Haacke) = Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore filii hominis. Super Mattheum*, éd. par Rhabanus Maurus Haacke, Turnhout, 1979 (*CCCM* 29).
- Rupertus Tuitiensis, *De voluntate dei* = Rupertus Tuitiensis, *De voluntate Dei*, in *PL*, CLXX: 437-54.
- Rupertus Tuitiensis, *De omnipotentia Dei* = Rupertus Tuitiensis, *De omnipotentia Dei*, in *PL*, CLXX: 453-78.
- Schneyer 1969-1990 = Johannes Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1969-1990.
- Van Hamel 1885 = Anton-Gerard Van Hamel, *Li romans de Carité et Miserere du Renclus de Moiliens, poèmes de la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Édition critique accompagnée d'une introduction, de notes, d'un glossaire et d'une liste des rimes*, Paris, Vieweg, 1885.
- Von Wartburg 1912 = Walther Von Wartburg, *Le Lai du Conseil. Ein alt-französisches Minnegedicht. Kritischer Text, mit Einleitung und Anmerkungen herausg. von Albert Barth*. 1911, «Romania» 41 (1912): 288-91.

## LETTERATURA SECONDARIA

- Aikin 1841 = Arthur Aikin, *Illustrations of Arts and Manufactures*, London, Van Voorst, 1841.
- Berger 1884 = Samuel Berger, *La Bible française au Moyen Âge: étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Paris, Imprimerie Nationale, 1884.
- Bonnard 1884 = Jean Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1884.
- Braccini 2001 = Mauro Braccini, *Unica e esemplari creduti irrecuperabili dopo l'incendio della Biblioteca Nazionale di Torino: un ulteriore controllo sulla copia settecentesca del cod. L.V.32*, «Studi mediolatini e volgari» 47 (2001): 191-204.

- Brayer 1970 = Edith Brayer, *Catalogue des textes liturgiques et des petits genres religieux*, in Hans Robert Jauss, Erich Köhler (hrsg.von), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters (GRLMA)*, Bd. VI/1: *La littérature didactique, allégorique et satirique*, dir. Hans Robert Jauss, Heidelberg, Winter, 1970: 1-21.
- Burns 2009 = E. Jane Burns, *Sea of Silk: A Textile Geography of Women's Work in Medieval French Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- Busby 2002 = Keith Busby, *Codex and Context: reading old French verse narrative in manuscript*, Amsterdam · New York, Rodopi, 2002, 2 voll.
- Cadioli–Mantovani–Saviotti 2008 = Alberto Cadioli, Dario Mantovani, Federico Saviotti, *Premessa*, in *La materialità della filologia*, «Moderna 10/2 (2008): 144-56.
- Capusso 2006 = Maria Grazia Capusso, *La copia settecentesca del Lai du Conseil (Paris BNF, Collection Moreau 1727)*, in Grazia Sommariva (a c. di), *Amicitiae munus. Miscellanea di studi in memoria di Paola Sgrilli*, La Spezia, Agorà, 2006: 1-18.
- Dahan 2015 = Gilbert Dahan, *L'exégèse du «Notre Père» au XII<sup>e</sup> siècle. Quelques lignes générales*, in Francesco Siri (a c. di), *Le «Pater noster» au XII<sup>e</sup> siècle. Lectures et usages*, Turnhout, Brepols, 2015: 7-28.
- De Poerck–Van Deyck 1970 = Guy de Poerck, Rika Van Deyck, *La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300*, in Hans Robert Jauss, Erich Köhler (hrsg.von), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters (GRLMA)*, Bd.VI, fasc.1: *La littérature didactique, allégorique et satirique*, dir. Hans Robert Jauss, Heidelberg, Winter, 1970: 21-48.
- Du Cange = Charles Du Fresne Sieur Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887, 10 voll.
- Enlart 1916 = Camille Enlart *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, III. *Le costume*, Paris, Picard, 1916.
- Fumagalli 2002 = Edoardo Fumagalli, *San Francesco. Il Cantico, il Pater Noster*, Jaca Book, Milano, 2002.
- Gagliardi 2010 = Isabella Gagliardi, *Il «Padre nostro» nei secoli XIII-XV: alcune tracce per una lettura*, «Annali di scienze religiose» 3 (2010): 77-112.
- Hasenohr 1988 = Geneviève Hasenohr, *La littérature religieuse*, in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Bd. VIII/1, *La littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, dir. Daniel Poirion, Heidelberg, Winter, 1988: 266-305, oggi in Ead., *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Sylvie Lefèvre, Marie Clotilde Hubert, Anne-Françoise Leurquin-Labie, Christine Ruby, Marie-Laure Savoye, Brepols, Turnhout, 2015.
- Hasenohr 2003 = Geneviève Hasenohr, *Une exposition «humaniste» du «Pater» en langue d'oïl du XIII<sup>e</sup> siècle*, in Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chauou, Daniel Pichot, Lionel Rousselot (éd. par), *Religion et mentalités au Moyen Âge*.

- Mélanges en honneur d'Hervé Martin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003: 271-81.
- Hasenohr–Lieurquin–Labie 2015 = Geneviève Hasenohr, Anne-Françoise Labie–Lieurquins, *Traductions et commentaires médiévaux du «Pater» en langue d'oïl. Inventaire provisoire*, in Francesco Siri (a. c. di), *Le «Pater noster» au XIIe siècle. Lectures et usages*, Turnhout, Brepols, 2015: 235-48.
- Kraus–Stones 2006 = Kathy M. Krause, Alison Stones, *Gautier De Coincy: Miracles, Music, and Manuscripts*, Turnhout, Brepols, 2006.
- Långfors 1914 = Arthur Isak Edvard Långfors, *Les incipit des poèmes français antérieurs au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1914.
- Le Goff 1981 = Jacques Le Goff, *Franciscanisme et modèles culturels du XIIe siècle*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno Internazionale, Assisi 16-18 ottobre 1980, Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981: 83-128.
- Leonardi 2012 = Claudio Leonardi (a. c. di), *La letteratura francescana*, III. *Bonaventura: la perfezione cristiana*, Milano, Mondadori, 2012.
- Leoni 2018 = Juri Leoni, *La preghiera del Signore nei primi tre secoli del cristianesimo*, «Credere oggi» 223 (2018): 109-22.
- Meneghetti 2007 = Maria Luisa Meneghetti, *Le origini delle letterature medievali romanze*, Roma, Laterza, 2007.
- Merceron 2002 = Jacques E. Merceron, «*Paternoster*» et «*patenostre*»: de la liturgie à la sanctification érotique, in «*Romania*» 120 (2002): 148.
- Omont 1891 = Henri Omont, *Inventaire des manuscrits de la Collection Moreau*, Paris, Picard, 1891.
- Paradisi 2009 = Gioia Paradisi, *La parola e l'amore. Studi sul «Cantico dei Cantici» nella tradizione francese medievale*, Roma, Carocci, 2009.
- Scheler 1867 = Auguste Scheler, *Notice et extraits de deux manuscrits français de la Bibliothèque Royale de Turin*, «*Le Bibliophile Belge: Bulletin trimestriel publié par la Société des Bibliophiles de Belgique*» 2 (1867): 1-33.
- Segre 1970 = Cesare Segre, *Le forme e le tradizioni didattiche*, in Hans Robert Jauss, Erich Köhler (hrsg.von), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters (GRLMA)*, Bd. VI/1: *La littérature didactique, allégorique et satirique*, dir. Hans Robert Jauss, Heidelberg, Winter, 1970: 58-145.
- Segre 2014 = Cesare Segre, *La natura del testo e la prassi ecdotica*, in Alberto Conte, Andrea Mirabile (a. c. di), *Cesare Segre. Opera critica*, Milano, Mondadori, 2014: 335-55.
- Siri 2015 = Francesco Siri, *En quête d'ordre. Hugues de Saint-Victor commentateur du «Notre Père»*, in Id. (a. c. di), *Le «Pater noster» au XIIe siècle. Lectures et usages*, Turnhout, Brepols, 2015: 75-92.
- Smeeths 1970 = Jean Robert Smeeths, *Les traductions, adaptations et paraphrase de la Bible en vers*, in Hans Robert Jauss (hrsg.von), *Grundriss der romanischen*

*Literaturen des Mittelalters (GRLMA)*, Bd. VI/1: *La littérature didactique, allégorique et satirique*, dir. Hans Robert Jauss, Heidelberg, Winter, 1970: 48-57.

Zink 1982 = Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982.

## DIZIONARI E RISORSE ONLINE

*Medieval Lands* a c. della *Foundation for Medieval Genealogy*, on line consultabile all'url <http://fmg.ac/Projects/MedLands/Intro.htm>.

TL = Adolf Tobler, Erhard Lommatzsch (hrgs.von), *Tobler-Lommatzsch: Altfranzösisches Wörterbuch. Édition électronique conçue et réalisée par Peter Blumenthal et Achim Stein* [CD-ROM], Stuttgart, Steiner, 2002.

FEW = Walther von Wartburg et al., *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Bonn · Heidelberg · Leipzig-Berlin · Bâle, Klopp · Winter · Teubner · Zbinden, 1922-2002, 25 voll., on line all'url <https://apps.atilf.fr/lecteurFEW/index.php/>.

RIASSUNTO: L'obiettivo di questo articolo è illustrare alcuni elementi emersi durante la stesura dell'edizione critica della *Paternostre* di Silvestre, autore attivo alla corte di Ida di Boulogne nell'ultimo quarto del secolo XII. Il testo, un lungo *sermon* in *couplets d'octosyllabes à rimes plates*, si inserisce nel panorama delle parafrasi e dei commenti al *Pater noster*. L'analisi testuale dell'opera ha consentito di rilevare, nelle attestazioni seriori, la presenza di "aggiornamenti" in chiave francescana e borghese, testimoni del successo che la *Paternostre* sembra aver avuto anche al di fuori dell'ambiente benedettino per il quale era stata concepita.

PAROLE CHIAVE: Silvestre, *Pater noster*, Ida di Boulogne, *couplets d'octosyllabes*.

ABSTRACT: The article aims to present some elements revealed during the study of the *Paternostre*, a *sermon* written by Silvestre, a writer who lived in the court of Ide de Boulogne in the last quarter of the XII century. The text is written in *couplets d'octosyllabe à rimes plates* and it fits into the panorama of *Pater noster* paraphrases and comments. In the latest manuscripts Franciscan and bourgeois revision witness the success that *Paternostre* might have had even outside the Benedictine environment for which it was conceived.

KEYWORDS: Silvestre, *Pater noster*, Ide de Boulogne, *couplets d'octosyllabes*.