

Sul più antico volgarizzamento dei *Gradi* di s. Girolamo (ms. Pisa, Biblioteca Cateriniana, n. 43)

Matteo Cambi
Università di Verona

RIASSUNTO: *Il ms. Pisa, Biblioteca Cateriniana, n. 43, databile tra i secc. XIII e XIV, si presenta come una “summa poenitentialis” contenente testi in latino, francese antico e pisano. Questo contributo si propone di fare nuova luce sul codice, individuando nell’inedito Sermon qui parole d’une eschiele (ms. Parigi, Bibliothèque Mazarine, n. 788) il modello francese del più antico volgarizzamento dei Gradi di s. Girolamo.*

PAROLE-CHIAVE: *Letteratura penitenziale – Volgarizzamento – Scala coelestis – Gradi di s. Girolamo*

ABSTRACT: *The ms. Pisa, Biblioteca Cateriniana, n. 43, dated between the XIII and XIV century, can be considered as a “summa poenitentialis” containing texts in Latin, Old French and Old Pisan. This paper aims to shed new light on the manuscript, by identifying the Old French model of this vernacular translation with the Sermon qui parole d’une eschiele (Paris, Bibliothèque Mazarine, n. 788).*

KEYWORDS: *Penitential Literature – Medieval Translation – Scala coelestis – St. Jerome’s Degrees*

Premessa

Il ms. 43 della Biblioteca Cateriniana di Pisa ha da tempo destato l’interesse degli studiosi: complice anche l’antichità del testimone, databile a cavaliere dei secoli XIII e XIV, il codice si presenta come una raccolta di opere a carattere penitenziale, nonché un vero e proprio *unicum* sotto il profilo linguistico, in quanto contenente testi in latino, francese e pisano. Il presente contributo si prefigge di fare nuova luce sulla fisionomia com-

plessiva del manoscritto – oltre che sugli ambienti di produzione e circolazione del codice –, con lo specifico intento di dimostrare l’influsso di un modello francese sul più antico volgarizzamento dei *Gradi* di s. Girolamo.

1. I testimoni italiani dei *Gradi* di s. Girolamo

Il Medioevo individua nella *scala coelestis* una tradizionale rappresentazione dell’elevazione spirituale cristiana in relazione al celebre episodio del sogno di Giacobbe (Genesi 28, 10-12):¹ nella topografia cristiana medievale dell’aldilà, la scala del Paradiso diviene l’immagine capace di proiettare il destino individuale del fedele nel solco di un percorso cosmologico già influenzato dalle azioni compiute in vita. Rappresentazione di un itinerario spirituale inteso come progressione lungo i gradi della virtù terrena, la *scala coelestis* diviene, essenzialmente, il simbolo di un’ascesi che è al contempo mistica e spirituale, entro una spazializzazione in grado di avvicinare l’uomo a Dio.²

La potenza evocatrice di questa immagine, radicata soprattutto nei testi ascetici orientali, costituì un agile vettore di diffusione sin dalla tarda antichità, tanto che il motivo letterario della *scala coelestis* conobbe una considerevole fortuna anche nel Medioevo occidentale, sulla scorta di numerosi rifacimenti e adattamenti in latino e in volgare. Su tutti, converrà qui ricordare la celebre *Scala Paradisi* attribuita a s. Giovanni Climaco e, con essa, molti altri trattati, come la *Scala dei quattro gradi di carità*, la *Scala di s. Agostino*, la *Scala di s. Francesco* e la *Scala del cielo*.³

Ai *Gradi* di s. Girolamo in volgare sembra essere toccata in sorte una peculiare fortuna, attestata da un cospicuo numero di testimoni manoscritti, qui sinteticamente elencati:⁴

¹ Genesi, 28, 10-12: «Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. Capì così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa».

² Per una panoramica sul tema, anche in chiave iconografica, si vedano: Penco 1960, Heck 1997.

³ Sulla fortuna letteraria del motivo della scala si rimanda agli ampi paragrafi introduttivi all’edizione climachea di Parrinello 2007, pp. 1-192. Sulla ricezione di s. Giovanni Climaco in Occidente il riferimento è inoltre a Cortesi 2002, pp. 279-300.

⁴ Per l’unico contributo sulla tradizione dei *Gradi* di s. Girolamo si veda Corbellini 1985. L’elenco è dunque da ritenersi provvisorio, mentre restano ancora da sondare i rapporti tra i testimoni manoscritti.

- Firenze, BML, Gaddi 33, sec. XV [= G]
 Firenze, BNC, II.II.71, sec. XV [= F1]
 Firenze, BNC, II.II.89, sec. XV [= F2]
 Firenze, BNC, II.IV.67, sec. XV [= F3]
 Firenze, BNC, II.VI.93, sec. XV [= F4]
 Firenze, BNC, Magl. VIII. 1416, sec. XIII [= F5]
 Firenze, BNC, Pal. 30, sec. XV [= P1]
 Firenze, BNC, Pal. 43, sec. XV [= P2]
 Firenze, BNC, Panc. 50, sec. XV [= Pa]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1290, sec. XV [= Rc1]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1329, sec. XV [= Rc2]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, n. 1350, sec. XIV [= Rc3]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1408, sec. XV [= Rc4]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1406, sec. XV [= Rc5]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, n. 1422, sec. XIV [= Rc6]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, n. 1471, sec. XIV [= Rc7]
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, n. 1790, sec. XIV [= Rc8]
 Lonato, Fondazione Ugo da Como, 144, sec. XV [= L]
 Modena, Biblioteca Estense, Campori 133, sec. XV [= C1]
 Modena, Biblioteca Estense, Campori 173, sec. XV [= C2]
 Oxford, Bodleian Library, Canoniciano Italiano, 175, sec. XV [= O]
 Pisa, Biblioteca Cateriniana, 43, sec. XIII ex. [= Pi]
 Roma, Biblioteca Corsiniana 44 B 6 (Rossi 183), sec. XIV [R1]
 Roma, Biblioteca Corsiniana, 43 A 10 (Rossi 344), sec. XIV [R2]
 Roma, BNC, Varia (24) 574, sec. XV [= RN]
 Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I.II.26, sec. XV [= S1]
 Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I.II.36, 8 luglio 1455 [= S2]
 Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I.II.37, sec. XIV [= S3]
 Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I.VI.5, sec. XV [= S4]

Nel quadro di una tradizione tanto complessa quanto poco esplorata, il manoscritto cateriniano (d'ora in avanti Pi) si presenta come il testimone più antico, inserito in un codice dalla fisionomia redazionale del tutto peculiare: l'analisi prenderà dunque avvio da uno studio complessivo e approfondito del codice in questione.

2. Il ms. 43 della Biblioteca Cateriniana di Pisa

Il codice Pi tramanda una *summa* di testi a carattere edificante in latino,

francese e pisano e si contraddistingue per l'antichità del suo valore testimoniale, come lo studio codicologico del manoscritto evidenzia:⁵

Pisa, Biblioteca Cateriniana, n. 43, sec. XIII ex.

Il manoscritto è composto da 102 fogli membranacei di medie dimensioni (264x182 mm), oltre che da un foglio di guardia anteriore e un foglio di guardia posteriore, entrambi cartacei. La pergamena è di buona qualità.

Gli spazi perimetrali delle carte pergamenee sono scarsamente utilizzati e non si rilevano imperfezioni sui margini. Numerazione a penna posta sul *recto* dell'angolo destro superiore: una mano moderna numera i primi 31 fogli da 4 a 33, ripetendo il numero 28 anche a c. 29; una seconda mano moderna corregge a penna la prima e prosegue la numerazione delle altre carte. Le carte sono distribuite su 13 fascicoli: il primo è un quinterno; i fascicoli II-V sono quaterni, mentre il VI è quintero; quaterni sono anche i fascicoli VII-XII; l'ultimo è un bifolio. I fascicoli rispettano la cosiddetta 'regola di Gregory'. La prima carta di ogni fascicolo presenta, al centro del margine inferiore, una numerazione in cifre romane in rosso, richiamata sempre anche sull'angolo inferiore esterno dell'ultima carta. Sul *verso* dell'ultima carta di ogni fascicolo sono presenti note di richiamo per il copista, inquadrate entro cornici eseguite a penna alternativamente in rosso e in nero; la sequenza della numerazione dei fascicoli si presenta priva di lacune.

L'impaginazione si mantiene su due colonne, seguendo costantemente un preciso schema di *mise en page*: 23 [174] 63x22 [59 (11) 57] 37. La rigatura è a secco: si contano 35 righe per 34 linee di scrittura. Il manoscritto non è stato sottoposto a rifilatura. L'assetto grafico del codice è complessivamente omogeneo: esso si presenta copiato da un'unica mano italiana in *littera textualis* di modulo medio-piccolo databile alla fine del sec. XIII.

Il codice presenta un impianto decorativo essenziale: oltre ai capilettera, il rosso è usato anche per le rubriche che scandiscono le sequenze testuali, l'indice dei capitoli e i capitoli stessi; talvolta lo spazio per l'iniziale rimane vuoto per mancata esecuzione della stessa. Prima di ogni testo, una serie di *items* numerati con cifre toccate di rosso scandisce le sezioni testuali introdotte da rubrica nel corpo del manoscritto: le rasure presenti sono dovute a correzione di una precedente numerazione errata. Il copista si dimostra attento nel processo di copia, tanto da registrare eventuali errori segnalandoli con apposito segno di richiamo in rosso e nero: più volte il

⁵ Per queste ed altre informazioni si rimanda ancora una volta a Corbellini 1985, pp. 86-92.

copista integra una lacuna testuale (cc. 34v, 57v, 69r, 78r, 86r); altre volte corregge in corso d'opera, tramite rasura (cc. 23v, 84r). Sul verso della c. 26 si trova un *explicit* di mano del copista: *Explicit liber dei Trenta gradi dela ce/lestiale scala et dei due lati che sancto/ Jeronimo fé a salute de l'anima. Deo gratias/ Taddeus me scripsit in carcere Jan/uentium MCCLXXXVIII.*⁶

Lo stato di conservazione del manoscritto è ottimo. La legatura, allentata, risulta moderna, con copertina in cartone marmorizzato. La storia del manoscritto è verosimilmente riassumibile nella nota di possesso databile tra XIV e XV sec., attestante la circolazione del codice nell'ambiente domenicano del convento di s. Caterina di Pisa (c. 1): *Iste liber est (con)ventus Sancte Katerine de Pisis ordinis P(re)dicator(um).*

Una mano settecentesca ha appuntato a matita: *I Gradi non sono che XXX e gli altri due sono ancora pubblicati dal Manni. Il ms. differisce di poco dal codice A, B che ha spogliato. Firmo 1729 (c. 1r).*⁷

Contiene: i *Gradi* di S. Gerolamo in pisano (cc. 1-24); un anonimo trattato latino *De similitudine et aliis rebus* (cc. 25-36), un trattatello sulla penitenza corrispondente al quarto libro del *Miroir du Monde* (cc. 38-49); la traduzione francese dei *Sermones* di Maurice de Sully (cc. 50-102).

Bibliografia: Tavoni 1976, Meyer 1984, Corbellini 1985, Castellani 1990, Cigni 2000, Cigni 2010.

La fisionomia testuale di Pi rivela una predilezione per testi a carattere edificante inerenti la pratica della confessione: alla didascalica spiegazione delle virtù cristiane che avvicinano l'uomo a Dio tramite la metafora della *scala coelestis*, segue una dettagliata disamina dei peccati e della loro repressione: i *Gradi* ed il *De similitudine* costituiscono così, quasi simbolicamente, i due riferimenti antitetici nella secolare contrapposizione tra la Babilonia infernale e la Gerusalemme celeste. In particolare, il percorso dei *Gradi* disegna una traiettoria ascensionale, indicando le virtù da seguire (*De diricta fede et credensa, De speransa, De caritate, De patientia, De la verace humilitate, De buona simplicitate, De lo perdono che Dio disse in*

⁶ Sulla datazione della trascrizione di *Taddeus* si rimanda alla precisazione di Castellani 1990, p. 302: «L'anno della trascrizione dei Gradi da parte del copista Taddeo sarà stato il 1287 piuttosto che il 1288 (tre probabilità contro una, se s'era mantenuto fedele alle consuetudini cronologiche della sua città [secondo le quali il numero dell'anno aveva un'unità in più – rispetto all'uso moderno – tra il 25 marzo e il 31 dicembre]».

⁷ Si tratta, con buona probabilità, di G. Bottari, accademico della Crusca che curò l'edizione dei *Gradi* e che soggiornò a Firenze fino al 1730 (Pignatelli).

Evangelio), la corretta pratica della confessione (*De compunzione che Dio disse, De oratione, De confessione, De penitencia*) e infine le buone azioni che debbono ispirare ogni cristiano, con particolare riferimento ai comandamenti biblici (*De astinentia, Del timore di Dio, De verginità et chastità, De verace humilità, De misericordia, Di dare lemoçina, De albergare li poveri, Honorare padre et matre, De atenprare silensio, De bono consilio, De diricto iudicamento, De buono exemplo, De visitare l'infermi, De ire ad ecclesia, De la diricta offerta, De la decima, De sapientia, De buona voluntade, De perseverare in bene*). Ai Gradi in pisano seguono i *Capitula de similitudine et aliis rebus*, trattatello latino adespoto e anepigrafo in cui, dopo una rassegna sulle forme del peccato (*Stulti et superbi non debent iudex fieri, Nullus homo debet odiare fratrem suum, Superbia est radix omnium malorum, Habere pietatem de male facientibus, Qui dicit falsitatem et celat veritatem, Ut cupiditas seculi fallit homines*), si descrivono le modalità di pentimento da seguire per attenersi alle scritture ed evitare il male; il testo si presenta inoltre come un repertorio per l'interpretazione della simbologia cristiana e biblica (*De significatione terre, De significatione lune, De significatione solis, De similitudine stelle, De significatione stelle, De significatione nubium, De significatione stelle virgilie, De significatione altaris, De quatuor elementa, De ampulla in qua est crismi, De cero quem benedictum est in sabato sancto*). Dopo il *De similitudine*, il manoscritto cateriniano riporta il IV libro del *Miroir du Monde*,⁸ sotto il titolo latino *Capitula de doctrina salutis anime*, che elenca dettagliatamente una serie di azioni peccaminose da cui l'uomo deve ben guardarsi: dopo i peccati capitali (*De la premiere brance de orguil, De VI raim superbie, De VI raim envie, De V raim dez ire, De VI raim accidie, De VI raim luxurie*), il trattato francese passa in rassegna la fenomenologia del peccato ed i metodi per reprimerlo (*De plazire a nostre sire Deuz, De ceuz que giostrant teuzjorz, De chacier nostre pechiez per ieunier*) accompagnati da una ricca casistica di esempi edificanti (*Si chom Deus dist a la femme en Geneziz, Si chom Dieu dist en l'Evangile vigilez et orez, Si chom Dieu dist de avarice*).

Occorre inoltre rilevare come proprio i *Capitula de doctrina salutis anime* presentino una peculiare fisionomia sotto il profilo linguistico; sono frequenti nel testo forme che denotano una marcata interferenza: i sostantivi (*bove, cuor, ira, om, mestier*), i numerali (*quarta e quinta*), alcune forme verbali (*gira, ode*), le congiunzioni (*ma, però, che*). Certuni tratti sono più in generale riconducibili ad una *scripta* franco-italiana, come la

⁸ Brayer 1958.

chiusura della vocale atona in sillaba libera (*obisisant* per *obesisant*, *inobobidence* per *inobobedience*) o la grafia «ci» per rendere l'affricata postalveolare sorda /tʃ/ (*ciose* accanto al regolare *chose*).

Altri fenomeni offrono invece l'opportunità di riflettere su una localizzazione più precisa:

1. casi di raddoppiamento fonosintattico (*allur* per *a lur*; *a ccels* per *a cels*);
2. <z> con valore di [z] (*orgoiluzement* per *orgoluisement*; *Genezix* per *Genesis*, *elemozina* per *elemosina*);
3. passaggio /tʃ/ > /s/ (*terse* per *terce*; *penitensie* per *penitentie*);
4. scambio delle liquide -l-/-r-, più frequentemente nel nesso con labiale (*blanche* per *branche*, *colpabre/coupabre* per *colpable/coupable*; *plendent* per *prennent*);
5. esito *u-* da <AUT e <UBL.

L'insieme dei fenomeni citati orienta verso la Toscana e, segnatamente, all'area occidentale della regione: i numerosi fenomeni di interferenza linguistica rintracciabili nei *Capitula* sembrano insomma indurre ad attribuire l'atto di copia ad una mano pisana.⁹

Segue la versione francese dei *Sermones* di Maurice de Sully, che chiudono il florilegio pisano con un'ampia casistica di storie edificanti e capaci di redarguire i fedeli circa le miserie umane in rapporto alla vita del Cristo:¹⁰ proprio la fisionomia complessiva delle opere raccolte porta ad ipotizzare un intento antologico mirato alla compilazione di una *summa* di testi a carattere penitenziale caratterizzata da una selezione del tutto peculiare;¹¹ tuttavia, se sul piano paleografico e codicologico il codice presenta

⁹ Sulla *scripta* di manoscritti francesi copiati o redatti da mani pisane si veda: Cigni 1994 e 2008, Hasenohr 1995, Zinelli 2008 e 2015.

¹⁰ Sulla tradizione francese dei *Sermones* di Maurice de Sully si segnala l'edizione Robson (1952); ancora utili risultano gli studi tardo-ottocenteschi sulla tradizione del testo del Meyer (1894a, 1894b e 1899), nonché Zink 1976.

¹¹ Questo genere letterario non penetrò in egual modo in tutti i livelli delle gerarchie ecclesiastiche, ma si radicò con maggiore fortuna laddove il processo di formazione del clero era più capillare: una volta nelle mani degli Ordini mendicanti, le *summae confessorum* divennero un utile strumento tanto per la predicazione quanto per le pratiche confessionali, e si diffusero lungo le principali direttrici della predicazione in Europa. La redazione di questi manuali ad uso dei confessori fece perno, per lungo tempo, sullo schema biblico *de septem vitiis capitalibus et speciebus eorundem*, mentre solo sul finire del Duecento, complice anche l'avvio di una letteratura penitenziale in volgare, le *summae* ed i manuali per confessori apriranno all'istanza catechetica di un esame di coscienza mirato ad una rinnovata e completa *contritio*

un'omogeneità ben definita, il variegato *décalage* linguistico dei testi traditi dal manoscritto necessita forse di ulteriori precisazioni.¹²

3. Ipotesi sul modello dei Gradi

Nonostante numerosi studi abbiano preso in esame il testo dei *Gradi*, rimane ancora da sgombrare il campo circa le varie ipotesi relative al modello del volgarizzamento: esclusa la *Scala* climachea,¹³ infatti, si è avanzata l'ipotesi di un testo francese all'origine del versione pisana dei *Gradi*.¹⁴

A questo proposito risulta prioritaria l'indagine sulla tradizione sermonearia francese di Michel Zink, che ha suggerito di identificare il modello francese dei *Gradi* con il *Sermon qui parole d'une eschiele* del ms. 788 della Bibliothèque Mazarine di Parigi: occorrerà dunque riconsiderare questa indicazione passata per troppo tempo sotto silenzio, anche alla luce di studi recenti.

cordis: dal *Miroir du Monde*, confluito poi nella *Somme le Roi* di frère Laurent, al *Dîme de pénitence* di Jean de Journy, l'orizzonte teologico e giuridico appare profondamente mutato, nonché destinato ad includere larga parte della Romània (su cui almeno: Arnould 1940, Michaud-Quantin 1962, Rusconi 1981, Rusconi 1986, Bataillon 1993, Delcorno 1993, Pellegrini 1999). Solido riferimento bibliografico – e non solo – è anche il portale on-line *Sermones.net*, accessibile al link: <http://sermones.net/> (ultimo accesso: 20/04/2015). Del resto, l'antichità della testimonianza del codice pisano non si limita al solo testo dei *Gradi* e già Paul Meyer, nel suo studio sulla tradizione manoscritta dei *Sermones* di Maurice de Sully, vi riconosceva il più antico testimone dell'opera. Successivamente, Michel Zink si è dedicato ad uno studio redazionale dei testi contenuti nel codice, approntandone un primo studio sistematico anche in relazione alle diverse tradizioni manoscritte dei testi ivi contenuti. Occorre poi rilevare come, sebbene ancora privo di un'edizione critica, l'antico testo pisano dei *Gradi* sia già stato oggetto di un'accurata analisi linguistica condotta da Mirko Tavoni e sia stato in séguito contestualizzato in seno alla sua complessiva fortuna manoscritta da Elena Corbellini (cfr.: Meyer 1894, Tavoni 1976, Zink 1976, Corbellini 1985, Cigni 2009, Cigni 2010).

¹² Le *expertises* paleografiche concordano nell'attribuire l'atto di copia ad un'unica mano (verosimilmente pisana in quanto trascrive i *Gradi* in pisano antico ed i *Capitula* in un francese marcato da tratti ascrivibili appunto all'area toscana occidentale). Resta da osservare tuttavia che, nella traduzione francese dei *Sermones*, si registra un'assenza pressoché totale di questi ultimi tratti, coincidenza motivabile – forse – solo ipotizzando che la *facies* toscano-occidentale del primo testo non sia da ricondurre all'atto di copia dell'amanuense, quanto piuttosto ad un ipotetico modello a sua volta necessariamente diverso da quello dei *Sermones*.

¹³ Come suggerito in Cigni 2009 e 2010.

¹⁴ Zink 1976 e Corbellini 1985.

È bene in prima battuta rivolgersi proprio al ms. Mazarine 788, codice francese databile al sec. XIII e contenente un'ampia raccolta di sermoni e testi edificanti:¹⁵

Paris, Bibliothèque Mazarine, n. 788, sec. XIII [= M]

Il manoscritto è composto da 214 fogli membranacei di medie dimensioni (276x181 mm). La pergamena è di ottima qualità. Numerazione moderna a penna posta sul *recto* dell'angolo destro superiore. La prima carta di ogni fascicolo presenta, al centro del margine inferiore, una numerazione romana in rosso, richiamata sempre anche sull'angolo inferiore sinistro dell'ultima carta dello stesso fascicolo. Ad eccezione delle cc. 1-4 contenenti le *tabulae* a piena pagina, l'impaginazione si mantiene su due colonne formate da 27 linee di scrittura. Il manoscritto si presenta sottoposto ad accurata rifilatura. L'assetto grafico del codice è complessivamente omogeneo: esso si presenta copiato da un'unica mano francese in una *littera textualis* di modulo medio databile al sec. XIII. Il codice presenta un impianto decorativo elaborato in cui a capilettera filigranati in rosso e in blu si alternano numerose iniziali riccamente decorate con motivi fitomorfi e animali; numerose rubriche scandiscono gli *incipit* dei testi. Una nota posta alla chiusura del codice denuncia l'originario possessore del manoscritto: *Chis livres apertient au sieur de Barbenchon, et fu à mesire Mikiel de Ligne, sieur d'Estanbruge, son oncle, quy Dieu pardoinst. Priies pour eux.*

Contiene: il *Traité de la Garde du Coeur* nella traduzione di Gérard de Liège (cc. 5-20); il *Traité de tribulations* nella traduzione di Pierre de Blois (cc. 20-49); il sermone *Vous vouliez que ge vous envoiasse* (cc. 49-53); il trattato *Fuge dilecte mi* (cc. 53-63); il sermone *Emitte spiritum* (cc. 63-67); il sermone *Renovamini spiritu mentis vestre* (cc. 67-69); il sermone *Dedisti clipeum salutis tue* (cc. 69-72); il sermone *Peregrinus non mansit foris* (cc. 72-73); il sermone *Astitit regina a dextris tuis* (cc. 73-79); il sermone *Sachiez certainement* (cc. 79-84); il sermone *Anima mea liquefacta est* (cc. 84-91); il sermone *Ortus conclusus est Dei genetrix* (cc. 91-95); il sermone *Humilitez ne se corroce* (cc. 96-101); il sermone *Saint Augustins dist* (101-104); il sermone *Dilige Dominum* (cc. 104-105); il sermone *Nostre Sire est aussi come li gentils oisiaus* (cc. 105-111); il cosiddetto *Sermon del lavoir d'airain* (cc. 111-135); il cosiddetto *Sermon qui parole d'une eschiele* (cc. 135-145); *Vita di s. Simeone in prosa* (cc. 145-155); traduzione del *De sex*

¹⁵ Zink 1976. Uno studio mirato su questo manoscritto in Friesen 1999.

aliis cherubim di Alano di Lilla (cc. 155-173); traduzione compendiata delle parabole *De filio regis* e *De tribus filiabus regis* attribuite a s. Bernardo (cc.174-189); il cosiddetto *Sermon du palmier* (cc. 189-195); due poesie di argomento religioso (cc. 196-214).

Bibliografia: Zink 1976, Friesen.

M condivide con Pi il terzo capitolo del *Sermon du lavoir d'airain*, una raccolta di ammaestramenti e massime incentrati sulla penitenza che, collocato a séguito della sezione sulla penitenza tratta dal *Miroir du Monde*, dà luogo ad un trattatello a tradizione indipendente.¹⁶

Ma – ed è ciò che qui più interessa – Zink riflette soprattutto sulle divergenze fra le redazioni del *Sermone qui parole d'une eschiele* e i *Gradi*: «le traité est beaucoup plus long dans le ms. de Pise, puisque l'échelle a trente échelons; autrement dit, Mazarine 788 s'interrompt après les quatre premiers. Dans le ms. de Pise, le traité est en italien et la rubrique annonce: "Questi sono li capituli dei xxx gradi de la celestiale schala che Sancto Geronimo fecece dei II signori et II regni"». ¹⁷ Sarà dunque opportuno procedere ad un confronto più esteso tra i due testi, allo scopo di fornire un utile e ulteriore riscontro alla proposta di Zink.¹⁸

Corre fin da subito l'obbligo di registrare la distanza redazionale tra il presunto modello francese ed i *Gradi* pisani, come dichiara un semplice confronto tra gli *incipit* dei due testi:¹⁹

Sermone qui parole d'une eschiele

Ci comence uns sermon qui parole d'une eschiele contenant IIII degrez.

Gradi di s. Girolamo

Qui s'inchuminciano li xxx gradi de la celestiale isschala. Quie s'incominciano li trenta gradi de la celestiale scala che

¹⁶ Zink 1976, p. 61.

¹⁷ Zink 1976, p. 54.

¹⁸ Come osserva Zink, di fatto il *Sermon qui parole d'une eschiele* costituisce un trattato, vale a dire *Le traité des trente degrés de l'échelle*, titolo che ben si confà al volgarizzamento pisano; la tradizione di questo trattato è ancora da sondare e ad oggi si conoscono altri tre testimoni dell'opera, contenenti redazioni divergenti del testo: Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 6447; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 5201; London, British Library, Royal 16 E XII. Una prima indagine ha evidenziato come il ms. Arsenal 5201, codice 'gemello' di M per contenuti e struttura, contenga una versione affine a M, mentre il ms. fr. 6447 presenti una redazione differente; ancora in corso d'opera le ricerche sul ms. Royal 16 E XII.

¹⁹ Nella trascrizione dei brani riportati all'interno del presente lavoro adotto i criteri consueti alle edizioni moderne nello scioglimento delle abbreviazioni e nell'inserimento dei segni diacritici.

Uns sires est qui sires est de toz ceus qui buene vie mainent et lor promet vie durable: si la nos donra, se nos le volons sivre et fere ses comandemenz. Et de cel seigneur est li regnes du ciel: malbaillie est l'ame qui de cest doulz regne est partie par son pechié et pour le brief delit de cest siecle. Di cel seigneur et di cel regne va l'en par une bele voie et en cele voie a mise une eschiele qui est dretice de la terre usques au ciel.

En cele eschiele a XXX degrez, mes en ces XXX en a IIII principaus de quiex nos vos dirons, quar par ceuls est l'eschiele du tout soustenué. Li premiers de ces IIII est droituriere foi, li seconz esperance, li tierz charité, li quarz humilité. (c. 135r)

Il testo francese richiama fin da subito ad una precisa specificità rispetto al testo di partenza, che sembrerebbe comprendere per intero i trenta gradi, come nel volgarizzamento pisano: il *Sermone* di M dichiara invece di contenere solo i primi quattro gradi, in quanto essi costituiscono i pilastri su cui l'intero impianto della scala si fonda. Proseguendo nella lettura, tuttavia, è agevole osservare come i due testi procedano in parallelo, nel segno di una corrispondenza pressoché esatta:

Li premiers degrez de ceste sainte eschiele est droite foi et foi ce est creance et cele creance est que croire devez le Pere et le Fill et le Saint Esperit que ce est uns Diex. Et vos vos devez garder de quan que Diex deffent et devez fere ce que Diex comande, quar ce dist Diex en l'Evangile: "Se vos ne me creez, vos morroiz en vos pechiez". (c. 135r)

san Ieronimo fece de li due signori. Et de li due regni et de le due vie vi voglio dire un pogo.

Uno signore lo quale est signore di tucto et di tucti coloro che buona vita menano et che vita durabile promecteno: et drala a noi, se volemo credere et fare li suoi comandamenti. Et di quello signore est lo regno di cielo: malaventurata est quell'anima che di questo dolce regno è partito per lo suo peccato et per lo corto dilecto di questo seculo, che ad questo signore et a questo regno vae homo per una bella via et in quella via è posta una bella scala la quale è dirissata da terra fine al cielo.

Et in quella scala si ave trenta gradi per li quali homo vi sallia. (c. 1r)

Lo primo grado di questa scala si est diricta fede et fede si è credensa che noi dovemo avere et credere in del Padre et in del Filio et in del Spirito Sancto ciò est uno Dio. Et dovemoci guardare di ciò che Dio vieta et dovemo fare tucto et ciò che Dio comanda. Che lo nostro Signore Dio disse in del Vangelio: "Se voi non mi crederete, voi morrete in de li vostri peccati".

Et Sainz Augustinz dist que est II manieres croit l'en Dieu: par creance et par huevre, et en II manieres renoie l'en Dieu, par heuvre et par creance.

Einsi comme cil est renoiez du tout qui se depart de Dieu par creance, ensint est cil renoiez qui se depart de Dieu par heuvres, ja soit ce q'il ait bone creance gueres ne li proustre la creance sanz huevre, ne huevre sanz la creance.

Quar ce dist Diex: "Qui crera et iert baptizie, il sera saus. Et cil qui ne croira, iert dampnez".

Et Sainz Gregoires dist: "Tost i avra tel qui dira 'Je croi!' et sui baptisiez dont je sui saus!".

Et ce est voirs se la bone creance aemplit par huevre. Et San Pox dist: "Molt ia de fox crestiens qui dient qu'il croient en Dieu par parole et par huevre le renoient".

Et Sainz Iohans l'Evangelistes dist que cil qui dit qu'il aime Dieu et ne fet ses comandemanz est mencongiers.

Et Sainz Iacques dist: "Creance sanz huevre est morte!". Frere ne cuidiez vos pas que ce soit veraie creance entre le riche et le povre fere difference.

(c. 135v)

Oppure:

Quar se dui viennent entre vos et ensoit li uns povre et li autres riches, vos dirois au riches: "Vien ca seoir delez moi au povre" dirois "Va t'en laius au bout de mes piez!".

Et Sancto Agustino disse: "In due maniere crede l'omo in Dio, cioè per credensa et per opra. Et in due maniere lo rinega l'omo per opra et per credensa".

Così come quelli che 'l rinegano che si parteno da Dio per mala opra, se tucto mostra ch'elli abia buona credensa senza l'opra né l'opra senza la credensa.

Che ciò disse Dio in del Vangelio: "Chi crederà et serà bategiato, sì serà salvo. Et quelli che non crederà serà dannato".

Et san Gregorio disse: "Ben tosto serà chi dirà 'Io credo et sono bategiato, dunqua sono io salvo'".

Ben est vero, se la buona credensa s'aempie per buona opra. Et san Paulo disse: "Molti sono de li falsi cristiani che dicen che credeno in Dio per paraulle et per opra lo rinegano".

Et san Iovanni Evangelista disse: "Chi dice che ama Dio et falsa li suoi comandamenti mensoniere est".

Et sancto Iacopo disse: "Credensa senza l'opra, mortale cosa est". Frati non contate voi unqua che ciò sia vera credensa intra lo riccho e 'l povro fare differentia.

(c. 2r)

Se due homini vennisseno et l'uno fusse riccho et l'altro povro, et lo riccho fusse ricchame[n]te vestito di ricche vestimenta et avesse anello d'oro in del suo dito, et l'altro fusse povro et poveramente fusse vestito, voi direste a lo richo: "Viene qua a ssedere a lato mio" et al povro direste: "Va' sedere culà da piè mio".

Ne iugiez vos donques vos meismes: en estes vos dont mesfet envers Dieu! En eslit Diex les povres a son oes, qui riches estoient en foi et les fist hores du regne qu'il promet a ses amis?

Et vos honorés les riches et les povres dispisiez.

Certes la loi devez aemplir et amer voz primes non mie plus le riches que le povre et se tu ne le fes, tu peches et trespasses la loi. Tel fol i avra qui dura ge ai foi et ne fera pas les huevres de foi et qui li proufite ce, puet le sauver cele creance.

Ne n'il puis qu'il verra son frere besoigneus et li requerra qu'il li face bien et il dira : "Alez en pes!", si ne li donra pas ce que mestiers li est. (c. 135v)

Non iudicate voi dunqua voi medesimo et non siete dunqua vo' inver Dio? Non alesse Dio dunqua lo povero al suo povero, che quelli ch'era riccho in fede sì lo fece herede del regno ch'elli promecte a li suoi amici?

Et voi diçonorate lo povero et lo riccho honorate che tuctora intendeno in de li vostri mali.

Et ladisceno Dio et voi frati voi dovete adimpiere la lege et amare lo vostro proximo et non più lo riccho che 'l povero? Et così non faite voi peccato né trafallate la lege. Tale fole serà che dirà io abbo fede. Et se li vale neiente puolo salvare chutale fede u credensa?

Non che vedrà lo suo frate u la sua suore poveri et bisogniosi et chieranoli che faccia lor bene et elli dirà loro: "Andate sani" et non drà loro di quello che farà loro misteri. (c. 2v)

La conclusione del primo grado dedicato alla fede – la prima delle virtù teologali – si chiude, nel testo francese, con un breve paragrafo dedicato alla metafora dei Vangeli come fonte d'acqua viva per il credente; tale sezione risulta tuttavia assente nel volgarizzamento pisano:

Ce dist il de les perir que cil referoient. Et Sainz Ysidores dist: "Qui desirre a aler a Dieu, atiegne les comandemenz des IIII evangelistes et il fera issir flum d'eve vive de son ventre". Ce devons nos entendre de la doctrine de ses deciples qu'il leur fera issir parmi leur boucher, veraiement est fluns sa doctrine, qar ia tant ne sauroit l'en prendre du flun que ia i pareust. Ne ia tant ne saura l'en parler de Dieu que plus n'en i ait a dire. En autre maniere le poez entendre, que l'Esçriture est flueves. "Et de ce est flueve" dist Sainz Gregoires "que li chamels le puet noer et li aigneaus passer". Bien dist nostre sires que qui le croit, illi seroit flun d'eve vive". Quar ausi come grant eve estaindroit i grant feu, ausi estendroit la doctrine de Dieu la flambe de charnel covoitise, dont li home ardent et les femes. Et Sainz Gregoires dist: "Einsi come uns hom qui a grant chaut et il reveue une fontaine froide, se il i boit si li estent la chaieur qu'il a dedenz le cors et le refreschist". En tel maniere estaignent li comandement de Dieu tote la flambe des mortieux covoitises et refreschissent le cors. Veraiement est la doctrine de Dieu eve vive qar as morz donne vie. Quant ausi come l'en

porroit a lumer d'une chandoile tout i pais einsi enlumine la doctrine de Dieu touz ceuls qui le croient. (c. 136v)

Il secondo grado, riguardante la speranza, si presenta sostanzialmente identico in entrambi i testi, pur osservando una certa frequenza nel passaggio dal discorso indiretto al discorso diretto:

Li seconz de ces IIII degrez est esperance, ce est que esperer devons ce qui est ore et ce qui est a venir que tout avendra einsi come Diex dist. Espere devons que de touz les biens que nos ferons et que nos dirons, nos rendra Diex le guerredon, se nos ne somes veraus confes. Quar ce dit Diex en l'Evangile que encois faudra et ciels et tere que il faille une letre de quan que est escrit en la loi.

Et David dist li Psalmistes: "Boneureus est cil qui en Dieu espoire, quar meilleur esperer fet en lui que en nul prince". (c. 136v)

Et Sainz Augustins dist: "Charniels couvoitises devons lessier et nos terrienes possession devons guerpier et donner as poivres por l'amour de Dieu". Et puis par reson devons esperer el regne dou ciel.

Et Diex dist par la bouche Ezechielle prophete que la ou li droituriers hom peche, toute sa droiture est oubliee devant Dieu. Et la ou li pechieieres se convertist par veraie penitance, trestuit li pechie sont oublie devant Dieu. Et Sainz Augustins dit que de tiex i a quant il oient les escriptures, si les croient si fort et si grant esperance i ot que tele heure est qu'il i muerent et ne sont pas verai confes ne ne sont osté de leur pechiez. Et muerent en i ceste seule espe-

Lo secondo grado si è speranza che noi dovemo sperare ciò ch'est hora et ciò ch'est ad venire, che tucto avdrà ciò che Dio disse. Sperare dovemo che di tucti li beni che noi diremo et faremo no renderà Dio guilliardone se noi siamo veracemente confessi. Et ciò disse Dio in del Vangelio: "Inanti fallerà lo cielo et la terra che unqua falli una lectera di ciò ch'è scritto in de la lege".

Et David profeta disse: "Ponete mente et vedete come est soave lo nostro Signore, che beneventurato è quelli che in lui crede et spera, che milliore sperare est in del nostro Signore, che non è in de li principi".

Et sancto Agustino disse che le nostre cupidesse carnali dovemo lassare et le nostre possessione terrene dovemo abandonare et dare a li poveri per l'amistà di Dio, et poi dovemo sperare per ragione in del regno di cielo.

Che lo nostro Signore disse per bocca di Çechiel profeta che, quando lo diricto homo pecca, tucta la sua dirictura è dimenticata dinanti a Dio, et quando lo peccatore si converte per verace confessione et per verace penitencia, tucti li suoi peccati sono dimenticati dinansi a Dio. Et sancto Agustino disse che di tali sono che quando elli odeno questa scriptura, sì vi credeno tanto forte et tanto grande speranza v'anno che alquante fiate vi muorno et non sono le-

rance come par desperacion. Et sainz Gregoires dist que li felon qui ne tienent les comandemenz de la droiture, Nostre Seigneur en vein se penent de la misericorde Dieu. (c. 137r)

vati de li loro peccati et muorno in quella folle speransa et sono così dannati per quella folle speransa come per disperassione. Et san Gregorio disse: “Li felloni che non temeno lo distrugimento de la dirictura del nostro Signore invano sperano ad volere misericordia in Dio”. (c. 3r)

Il terzo grado mantiene una stringente concordanza fra testo francese e versione pisana:

Et Sainz Augustins dist que est amer Dieu? Que l'en se gart de fere ce que Diex desfent et que l'en face ce que Diex comande. Que est amer le prisme? Que l'en li face le bien que l'en voudroit que l'en feist a lui”. (c. 137v)

Et san Agustino disse: “Amare Dio s'è est che homo si guardi di ciò che Dio vieta et che homo faccia tucto et ciò che Dio comanda secondo lo suo potere. Et amare lo proximo suo si est che homo faccia al proximo suo lo bene ch'elli vorrebe che altri facesse a llui et ch'elli non li facesse quel male che non vorrebbe che altri facesse a llui”.

Et Sainz Gregoires dit que il n'aime mie son prisme come son meismes, qui les choses que il a ne li part quant il le voit besoigneus, quar ce dist Dieu en l'Evangile: “Celui qui aura et iert donné, il habondera. Et autre bien dist Sainz Gregoires, quar: “A celui qui aura charité, vendront li VII don du Saint Esperit”. (c. 137v)

E san Gregorio disse: “Quelli non ama unqua lo suo proximo come sei medesimo, che de le cose ch'elli ave non li dà parte quando lo vede bisognoso”. Che Dio disse in del Vangelo: “A colui che none averà serà tolto, et a colui che averà serà dato”. Et san Gregorio disse: “A colui che averà, s'è verranno li secte doni de lo Spirito Santo in lui”. (c. 3)

O ancora:

En tel maniere l'enlumine l'amor Iesu Christ, que nule temporel temptacion ne li puet fere mal, ne torner arriere, quar en terre poons estre sanz offense se Dieu et le prisme amons veraïement, quar Dieu ne puet l'en amer veraïement sanz l'amor du prisme ne le prisme sanz l'amor du Dieu. Mes cil qui aime les choses terrienes que il voit ne puet de

Et in cotal maniera lo allumina l'amor e del Sancto Spirito, che neuna tenporale tentassione non li puó mal fare, né tornare arrieto, ch'elli puote stare in terra senza offensione se Dio et lo proximo ama veracemente; che Dio non puó homo amare veracemente senza l'amore né 'l proximo senza l'amore di Dio. Ma quelli che ama le chose tenpo-

legier amer les esperitiez que il ne voit.
(c. 139v)

Jhesus li filz Syrach dist que cil qui aime Dieu li prie por ses pechiez et se de pechier se tient, lors a Diex ses oreilles a ses prieres oir, quar toute beste aime celui qui la resemble, por ce doit amer li bons hom son prisme come soi meismes.
(c. 140r)

rali ch'elli vede non puote amare le chose spiritali che non vede.

Et Iehu filio di Sirac disse: “Quelli che ama Dio s'ì lo prega per li suoi peccati et di peccare s'atiene et dunqua est Dio apparechiato a udire li suoi preghi”.
(c. 4v)

Il quarto grado del codice pisano presenta lacune più frequenti ed estese rispetto al testo francese, come il mancato *excursus* sugli assassini:

Et se li maus hom ce tolt con avoir li quiex recoit plus grant damage ou tu qui le perz ou cil qui pers s'ame? Cil qui voit des eulz du cuer connoist bien le dampnement de s'ame mes molt ia de ceuls qui ont les eulz dont il connoissent lor et l'argent et si n'ont pas eulz dont il connoissent le dampnement de l'ame.

Cil qui ocient les homes par corage ou par cors sont mort a l'eme, mes les droituriers home assure Diex ensin com il dit en l'Evangile. Ne cremez pas ceuls qui ocient les cors quant il ne pueent ocirre l'ame, mes celui devez creindre qui puet le cors er l'ame ocirre et mettre el feu d'Enfer. Cil qui ocient les homes, il forsenent quar il ne se connoissent. Il font ausi come cil qui autrui cotele des piece quant cil qui ocit le cors du bon home ne li fet autre chose forse que sa cotele li des piece et tolt. Et se tuit li droiturier home soufroient I petit de peine et de travaill in cest siecle, sachiez bien que lor ioie dorroit sanz fin. (c. 142r)

Prenez example a Nostre Seigneur com il soufrit grant peine et grant travail por nos, que ia tant ne souferroiz com il en

Se lo malo homo ti tolle lo tuo avere, chi fa magior perdita, u tu che perdi lo tuo avere, u quelli che perde l'anima sua? Quelli che vedeno choli suoi occhi del cuore cognoscono bene quale est lo dannamento dell'anima. Di tali sono che àno li occhi a conoscere l'oro et l'ariento, ma elli non àno unqua li occhi da conoscere le dannamento dell'anima.

Prende assenplo del male che Dio patitte per te, che già tanto del male non sofferei per l'amor di Dio, che Dio più-

soufri encore plus. Or sachiez bien que tuit li mail que li droituriers hom sueffie, par la volonté de Dieu le sueffie.

(c. 142v)

non de sofferisse per tei. Sappia bene lo diricto homo che tucto lo male ch'elli sofferrà per l'amor di Dio. (c. 6r)

O ancora, omissioni e inversioni di paragrafi:

Et Sainz Gregoires dist: "Selonc la voiz de Dieu vos di et selonc ses commandementz que cil qui sueffrent la flaelement et le batement des maus homes par droiture, par pacience se truevent repoz du roleas maus homes. (c. 144v)

Et san Gregorio disse: "Seco[n]do la voce di Dio vo' dicho che quelli che in patie[n]sia sofferà le p[er]cussione in questo seculo p[er] l'amistà di Dio elli serà messo in durabile riposo.

Così è dell'uva che chom'ella è più p[re]muta più rende vino, et chusi de l'uliva che com'ella e[st] più premuta, dall'uva parte va la morca et dall'altro rimane l'olio chiaro. Et cusì è del grano, che chome elli est più bactuto e messo al vento, da l'una parte va la pallia et dall'altra parte va lo grano, et qua[n]do lo grano e[st] mo[n]dato [et] purgato e elli è messo in del granaio.

Et cil qui primierement voudront plaindre le vices de leur char, se doivent travailler et souffrir les paroles des maus homes, quar tant come li resins est mieulz folez et triblez tant rent plus vin; tant come l'olive est mieulz restreinte et pressée, plus rent huile et tant come li froumenz est mieulz batuz plus ia grein et mielz soi sonnè. Sachiez que tout ce est dit por les bons greins, si gist de souz pres de la terre et li estreins desevre qui gueres ne vaut. Mes quant vendra li vanerres qui deserra le grein de la paille, le grain metra en son grenier et la paille metra el feu por ardoir. Et ce est li feus qui ia ne faudra. (c. 145r)

Et quelli che primiraname[n]te vuole vincere li visii de la sua ca[r]ne, apparecchi di ricevere in patie[n]tia le p[er]cussione de li mali homini p[er] ò ch'elli ve[n]gna più spurgato al iudicame[n]to. (c. 7r)

Nonostante sussistano differenze sostanziali tra le due redazioni, resta sorprendente la corrispondenza tra le lezioni dei due testi, tale da ipotiz-

zare un rapporto, se non diretto, almeno di stretta affinità fra le due versioni: del resto, se per i *Gradi* parte della tradizione è ancora da sondare, per il *Sermone* la questione è ancora più intricata, perché il testo a sua volta appartiene ad una tradizione di difficile classificazione.²⁰ Nell'attesa di nuove indagini anche in questa direzione, sarà opportuno riflettere sui dati in nostro possesso, considerando come il testo pisano si adatti per lo più pedissequamente all'andamento sintattico del testo francese; pur senza considerare il testo del ms. Mazarine 788 come il modello diretto della versione cateriniana, l'aderenza delle strutture sintattiche e lessicali si presenta stringente.

La precoce pisanità del testo, a più riprese accertata ed indagata, si rivela di particolare antichità (XIII sec. ex.); all'interno di essa, due forme in particolare meritano di essere segnalate come veri e propri gallicismi che riescono a penetrare nella lingua del volgarizzamento:²¹

airamento: sost. masc. “sdegno, ira, odio” (c. 6v: e chi non vuole sofferire l'*airamento* e le tribolazioni dei nimici), forma attestata solo nei *Gradi di s. Girolamo* e riportata dal TLIO sotto la forma *adiramento*; cfr. a. franc. *airement* (Gdf);

guilliardone: sost. sing. masc. “ricompensa, remunerazione” (c. 6r: Sperare dovemo che di tucti li beni che noi diremo et faremo no renderà Dio *guilliardone*), forma specificamente pisana, possibile a partire dall'a. fr. *guerredon* (FEW, Gdf), quanto dal provenzale *guierdon* (LR); attestata in: *Guiron* pisano (c. 1300, «Or vo prego che in *guilliardone* di queste cose voi mi facciate alcuna parte di mio volere», ed. Limentani, p. 18); nel *Bestiario* pisano (sec. XIII ex., Dardano, p. 110); nel *Barlaam et Josafas* pisano (sec. XIV, «Bel signore Dio, cui io credo, rende buono *guilliardone* al

²⁰ Per la tradizione del testo francese cfr. nota 11. Come mi suggerisce M. L. Savoye (IRHT-Paris), che desidero qui ringraziare, occorre ricordare che non è stata ancora individuata la fonte latina del *traité des trente degrés de l'échelle*: l'ipotesi ad ora più accreditata è che il modello latino del testo fosse costituito dai *XXX Gradus Scalae*, opera attribuita ora a s. Agostino, ora a s. Ambrogio. L'attribuzione a s. Girolamo sembrerebbe così relegata alla tradizione italiana del testo.

²¹ In questa nota sui *Gradi* cateriniani, lo studio linguistico si è avvalso della consultazione del corpus TLIO, con particolare riguardo a testi pisani o, talvolta, più genericamente toscani, di cui si segnalano le edizioni consultate: Limentani; Dardano; Frosini 2009b; Rigoli; Contini; Guittone d'Arezzo; *Il Tristano Riccardiano*; *I Fatti di Cesare*; *Binduccio dello Scelto*; il volgarizzamento dell'*Eneide* di Ciampolo di Meo degli Ugurgieri; Bianchi; *Lettere dei Ricciardi*; *Conti di antichi cavalieri*; *Dodici conti*; Cigni 2005.

sancto Barlaam», Frosini 2001, cap. 21).

Da queste due assunzioni tipicamente pisane di voci galloromanze²² qui segnalate si potrà osservare come l'interferenza linguistica non riguardi soltanto il francese dei *Capitula*, ma affiori con forza anche nella versione pisana dei *Gradi*: la compresenza di sistemi linguistici in Pi offre un peculiare esempio di *décalage* linguistico attivo dal francese al pisano e dal pisano al francese, mostrando una compenetrazione attiva su diversi piani.²³

4. I Gradi tra Genova, Pisa e il Convento di s. Caterina

La sottoscrizione di copista apposta alla fine dei *Gradi* consente di datare con inusuale precisione l'esercizio di traduzione del pisano Taddeo: *Explicit liber dei trenta gradi de la celestiale scala (et) dei due lati che S(an)cto Jeronimo fé a salute de l'anima. Deo gratias Taddeus me scripsit in carcere Januentium MCCLXXXVIII*. Collocabile entro il penultimo ventennio del Duecento, l'*explicit* cateriniano inquadra la versione pisana dei *Gradi* pseudo-gerolamiani nell'alveo dei numerosi manoscritti prodotti dai pisani incarcerati nelle prigioni genovesi in séguito alla battaglia della Meloria.²⁴ Appare dunque quasi certo che l'opera di traduzione in pisano sia avvenuta nel prolifico ambiente carcerario genovese, per mano di quei prigionieri pisani che attesero a versioni dal francese, come ben testimonia la traduzione in volgare pisano del *Tresor* di Brunetto Latini da parte di Bondi Testario²⁵ o la versione pisana del *Bestiaire d'amour* di Richard de

²² Per i riferimenti bibliografici sul pisano antico si veda: Tavoni 1976, Franceschini 1983, Franceschini 1985, Castellani 1990, 1992 e 2000, Frosini 2001a, Cigni 2005; per i gallicismi nell'italiano antico si rivela strumento utile lo studio di Cella 2003. Sulla presenza della voce 'guilliardone' nei volgarizzamenti pisani dal francese si veda Limentani 1962 e Dardano 1967; è tuttavia Gabriella Macciocca che ne contestualizza la pisanità in una rassegna sugli esiti italiani del termine (Macciocca 2012, p. 96).

²³ Per un consuntivo sui testi pisani si rimanda a Castellani 1990 e Cigni 2009. Tra le versioni pisane tradotte non dal latino, ma dalla lingua d'oc si segnalano i lavori di G. Frosini sulla tradizione della *Storia di Barlaam et Josafas* (Frosini 1996, 2001b e 2009), mentre una riflessione a parte sarà qui di seguito riservata alle traduzioni dal francese. Occorre comunque ricordare che nell'ambito degli antichi testi in volgare pisano molto lavoro resta ancora da fare, sia sul versante filologico che linguistico.

²⁴ Niente, oltre al nome, ci è noto circa il copista pisano Taddeo.

²⁵ Il volgarizzamento pisano del *Tresor* reca la sottoscrizione di copista (ms. Firenze, BML, Pluteo 42.23): «Bondi pisano mi scrisse Dio lo benedisse/ Testario soprano/ Dio lo chavi di

Fournival, peraltro trädita in una redazione affine a quella del gruppo pisano-genovese.²⁶ Né evidentemente la pratica di traduzione si limitava a testi francesi, come attesta il volgarizzamento pisano della *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (ms. Tours, BM 1008) o ancora la versione pisana del *Liber Mascalcie* di Giordano Ruffo, entrambi ancora una volta riconducibili nell'*atelier* carcerario genovese.²⁷

Resta tuttavia da considerare che il codice cateriniano potrebbe non costituire l'originale, bensì una copia dei *Gradi*, inseriti a loro volta entro una silloge di testi a carattere penitenziale di sicura produzione pisana, probabilmente primo-trecentesca. Diversi indizi sembrano convergere in questa direzione: la posizione dell'*explicit* di *Taddeus* in calce ai *Gradi* mal si concilia con la mano unica che trascrive tutte le opere del codice cateriniano, così come la divergenza tra i manoscritti del gruppo pisano-genovese e il nostro codice, che risulta meglio accostabile alla produzione statutaria pisana dei primi decenni del Trecento per caratteristiche paleografiche, decorazione e *mise en page*.²⁸

Un controllo ulteriore sui manoscritti che costituiscono la fase più antica nella tradizione dei *Gradi*, poi, ha così consentito di ipotizzare che

Gienova di prigione/ A llui (et) all' autri che vi sono/ E da Dio abiano benisione/ Amen, Amen». Sul *Tresor* pisano si dispone adesso anche di una ricca bibliografia (Cigni 2006, 2009 e 2010; Giola 2010), mentre qualche accenno specifico sulla figura di Bondì e la sua attività di copia in Ghignoli-Larson 2002 e Ghignoli 2013, 2014.

²⁶ Una delle due traduzioni prosastiche in volgare del *Bestiaire d'amour* è il cosiddetto *Diretano Bando*, trädito da un unico testimone fiorentino (Firenze, BNC, II IV 29) e edito da Casapullo 1997; esiste poi una seconda versione prosastica in volgare italiano del testo di Richard de Fournival: si tratta del volgarizzamento pisano contenuto nel manoscritto Firenze, BNC, Magl. IV 64, edito da Crespo (1972). La lingua del volgarizzamento risulta inequivocabilmente pisana: il testo francese utilizzato dal traduttore faceva riferimento alla versione rappresentata da tre codici riconducibili ad uno stesso subarchetipo: New York, Pierpont Morgan Library, 49 (M), Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 123 (Q) e Firenze Biblioteca Medicea Laurenziana, LXXVI 79 (P), mostrandosi più vicino a M e Q (Crespo 1972). Sulla tradizione francese del testo si veda anche Segre 1957 e Radicula 1962.

²⁷ Per la *Legenda Aurea* in pisano si vedano Cigni 2005, 2009 e 2010, mentre per la *Mascalcia* di Giordano Ruffo si rimanda all'aggiornato studio di Bertelli 2009, che indica almeno due manoscritti pisani databili alla fine del sec. XIII: il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Stroziano 183 e il ms. Berlin, Kupferstichkabinett 78 C 15 (quest'ultimo edito da Olrog Hedvall).

²⁸ Si segnala la particolare *mise en page* del codice, i cui ampi margini (congiuntamente alle iniziali rubricate) richiamano la produzione manoscritta della Pisa di inizio Trecento: un riferimento specifico è individuabile nel ms. Pisa, Archivio di Stato, Comune, Divisione A, 6. Uno studio mirato su questi ed altri dati codicologici è in fase di elaborazione.

proprio Pisa abbia costituito un centro primario nella diffusione di un testo destinato a conoscere una notevole fortuna nei secoli a venire. Tra i testimoni più antichi dell'opera, infatti, si segnala, il ms. 1422 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, codice che costituisce un ampio campionario di opere a carattere edificante. Il testimone risulta composito: una prima sezione è fiorentina, mentre la seconda viene concordemente ricondotta a Pisa; proprio quest'ultima parte, contiene, oltre ai *Gradi*, anche il volgarizzamento pisano della *Storia di Barlaam et Iosaphat*.²⁹ È inoltre stato osservato come il Riccardiano 1422 costituisca «un severo codice di studio, ben saldamente pisano», databile ai primi decenni del Trecento e riconducibile agli ambienti dello *studium* cateriniano, così come suggerisce anche l'*Esposizione del Pater Noster*, anch'essa tradotta in pisano e collocata in calce al medesimo manoscritto.³⁰ Ancora un altro testimone dei *Gradi*, datato non oltre la prima metà del sec. XIV, presenta un testo inequivocabilmente pisano: si tratta del ms. Riccardiano 1790, codice di piccolo formato prodotto non oltre la metà del Trecento e destinato, con buona probabilità, a letture devozionali private.

Se, dunque, le coordinate di produzione dei *Gradi* pisani volgarizzati sul finire del sec. XIII rimandano concordemente al *milieu* carcerario genovese, resta ancora da chiarire quali ambienti e quali forze abbiano promosso la diffusione e il successo di questo testo. Un contributo in tal senso, senz'altro solo parziale e non certo definitivo, può arrivare appunto dall'analisi approfondita della tradizione manoscritta dei *Gradi*, caratterizzata, almeno nella sua fase più precoce, da una circolazione in area pisana, come conferma l'antica nota di possesso attestante la presenza di Pi nel convento di s. Caterina di Pisa almeno a partire dal secolo XIV, mentre ancora al medesimo *côté* domenicano è stato ricondotto il Ricc. 1422, testimone di straordinaria importanza anche sotto il profilo linguistico. In questo quadro, la tradizione dei *Gradi* sembra rimandare ad una fruizione domenicana proprio nella Pisa del primo Trecento, individuando nello *studium* del convento di s. Caterina un ambiente culturale privilegiato nella prima circolazione del testo.

²⁹ Per la tradizione manoscritta della *Storia di Barlaam et Iosaphat* si veda: Frosini 1996, 2001b, 2009a, 2009b. Sul ms. Riccardiano 1422 si segnala l'accurata analisi codicologica di Gramigni 2004.

³⁰ Frosini 2009b. Il codice, composito, presenta una prima sezione fiorentina ed una seconda sezione pisana, contenente la *Storia di Barlaam et Iosaphat* (cc. 69-101), formule sacre e preghiere (c. 102), i *Gradi* di s. Girolamo (cc. 103-132) e l'*Expositio* del *Pater Noster* in latino e volgare pisano (133-143).

Del resto, è da tempo noto il rilievo culturale assunto dal convento pisano proprio sul finire del XIII secolo: una preziosa testimonianza ci è offerta, in tal senso, proprio dalla lettura della *Cronica conventus antiqua Sancte Katerine de Pisis* in cui, come ebbe già esaustivamente ad affermare Ottavio Banti, «quel che colpisce il lettore è il motivo che caratterizza e distingue la maggior parte dei personaggi biografati: la cultura».³¹ Scorrendo le pagine della *Cronica* si incontrano personalità di grande spessore culturale, talvolta giunte a Pisa anche dopo aver studiato per lungo tempo a Parigi, come nel caso di Andrea da Perignano, Gaddo di Donoratico, Oddo de Sala, Jacopo Donati e Bartolomeo dei Cinquini; altri frati si erano invece specializzati come miniatori, scribi e calligrafi.³² Il convento ospitò, fra Due e Trecento, i più noti trattatisti e predicatori: Domenico Cavalca, Giordano da Rivalto e Bartolomeo da s. Concordio, autore, peraltro, di una delle più celebri e diffuse *summae confessorum*, nonché traduttore delle sue stesse opere. Non solo un centro di ricezione culturale, dunque, ma anche un polo attivo nella produzione e nella diffusione di manoscritti e di opere letterarie, in grado di incrementare la biblioteca dei domenicani pisani, ricca di opere teologiche, scientifiche, dottrinali e filosofiche.³³

Nel convento pisano di s. Caterina è così possibile individuare un primo vettore di diffusione della *scala coelestis* pseudo-gerolamiana, come sembrano confermare i due testimoni più antichi del testo, Pi e Rc6:³⁴ un ambiente, quello domenicano, senz'altro indicato per un trattato sulla penitenza. Quasi un manuale di confessione, insomma, che da Pisa avrebbe conosciuto una duratura fortuna nei secoli a venire, riscontrando una diffusione sia verso il Nord della penisola, sia una capillare e massiccia circolazione in area toscana entro raccolte di testi a carattere religioso: un successo che, sebbene ancora in larga parte da sondare e approfondire, conobbe nel convento domenicano di s. Caterina di Pisa un precoce centro di lettura e diffusione.

³¹ Banti 1994, p. 12.

³² Banti 1994, Panella 1996.

³³ Cfr.: Sturlese-Pagnoni 1980, Banti 1989 e 1994, Petrucci 1994, Panella 1996, Fioravanti 2009. Utile anche il quadro sul *milieu* culturale attorno a Bartolomeo da s. Concordio recentemente fornito da Vecchio 2012.

³⁴ Nel solco di questa intensa attività e a dispetto della crisi istituzionale pisana, il convento di s. Caterina gettava le basi di un'egemonia culturale che, intorno alla metà del Trecento, avrebbe prodotto la grande opera di traduzione delle *Vite dei Santi Padri* e del *Dialogo di s. Gregorio*, eseguita dai domenicani di s. Caterina sotto l'attenta guida del confratello Domenico Cavalca, cfr. nota 31.

BIBLIOGRAFIA

- Arnould Emile-Jules 1940, *Le manuel de pechés. Étude de littérature religieuse anglo-normande (XIII siècle)*, Paris, Droz.
- Bataillon Louis-Jacques 1993, *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Études et documents*, Aldershot, Variorum.
- Banti Ottavio 1989, *La Biblioteca e il convento di S. Caterina in Pisa tra il XIII e il XIV secolo attraverso la testimonianza della "Chronica antiqua"*, «Bollettino Storico Pisano», LVIII, pp. 173-187.
- 1994, *Cenni di Storia della Bibliotheca Cathariniana*, in Banti Ottavio - Petrucci Armando et al. (ed.), *Libreria nostra communis. Manoscritti e incunaboli della Bibliotheca Cathariniana di Pisa*, Pisa, Tacchi Editore, pp. 11-16.
- Bertelli Sandro (ed.) 2002, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo.
- 2009, *La Mascalcia di Giordano Ruffo nei più antichi manoscritti in volgare conservati a Firenze*, in Ortoleva Vincenzo - Petringa Maria Rosaria (ed.), *La veterinaria antica e medievale (testi greci, latini e romanzi)*, Atti del II Convegno internazionale (Catania 3-5 ottobre 2007), Lugano, Athenaion, pp. 389-427.
- Bianchi Barbara 2007, *Il Lucidario del Codice Barbi (BNCF II VIII 49)*, «Studi mediolatini e volgari», 53, pp. 24-131.
- Brayer Édith 1958, *Contenu, structure et combinaisons du Miroir du Monde et de la Somme le Roi*, «Romania», 79, pp. 1-38 e 433-470.
- Casapullo Rosa (ed.) 1997, *Lo diretano bando. Conforto et rimedio delli veraci e leali amadori*, Firenze, Accademia della Crusca.
- Castellani Arrigo 1990, *Canone dei testi occidentali antichi*, «Studi Linguistici Italiani», 16, pp. 156-205.
- 1992, *Il vocalismo tonico del pisano e lucchese antichi*, «Studi Linguistici Italiani», 18, pp. 72-118.
- 2000, *Dialetti toscani occidentali*, in *Grammatica storica della lingua italiana. 1. Introduzione*, Bologna, il Mulino, pp. 287-348.
- Cella Roberta 2003, *I gallicismi nei testi dell'italiano antico (dalle origini alla fine del secolo XIV)*, Firenze, Accademia della Crusca.
- Cigni Fabrizio (ed.) 1994, *Il romanzo arturiano di Rustichello da Pisa. Edizione critica, traduzione e commento*, Ospedaletto, Pacini Editore.
- 2005, *Un volgarizzamento pisano dalla Legenda Aurea di Jacopo da Varazze (ms.*

- Tours, Bibliothèque Municipale, n. 1008*), «Studi Mediolatini e Volgari», 51, pp. 59-129.
- 2006, *Copisti prigionieri (Genova, fine sec. XIII)*, in Beltrami Pietro *et al.* (ed.), *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, Pisa, Pacini, vol. 1, pp. 425-439.
- 2008, 'Prima' del Devisement dou monde. *Osservazioni (e alcune ipotesi) sulla lingua della Compilazione arturiana di Rustichello da Pisa*, in Conte Silvia (ed.), *I viaggi del Milione. Itinerari testuali, vettori di trasmissione e metamorfosi del Devisement du monde di Marco Polo e Rustichello da Pisa nella pluralità delle attestazioni*, Convegno internazionale (Venezia, 6-8 ottobre 2005), Roma, Tielle-media.
- 2009, *I testi della prosa letteraria e i contatti col francese e col latino. Considerazioni sui modelli*, in Battaglia Ricci Lucia - Cella Roberta (ed.), *Pisa crocevia di uomini, lingue, culture. L'età medievale*, Atti del Convegno (Pisa, 25-27 ottobre 2007), pp. 157-181.
- 2010, *Manuscripts en français, italien, et latin entre la Toscane et la Ligurie à la fin du XIII^e siècle: implications codicologiques, linguistiques, et évolution des genres narratifs*, in Kleinhenz Chris - Busby Keith (ed.), *Medieval Multilingualism. The Francophone World and its Neighbours*, Proceedings of the conference at the University of Wisconsin-Madison, (Madison, 2006), Turnhout, Brepols, pp. 187-202.
- Corbellini Elena 1985, *Tradizione e storia dei "Gradi di San Girolamo"*, «Medioevo Romano», x, 1, pp. 77-102.
- Cortesi Maria Rosa 2002, *La ricezione della "Scala" in Occidente*, in Chialà, Sabino - Cremaschi, Lisa (ed.), *Giovanni Climaco e il Sinai*, Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa (Bose 16-18 settembre 2001), Magnano, Edizioni Qiqajon.
- Crespo Roberto (ed.) 1972, *Una versione pisana inedita del «Bestiaire d'Amours»*, Leiden, Universitaire Pers Leiden.
- Dardano Maurizio 1967, *Note sul Bestiario toscano*, «L'Italia dialettale», 30, pp. 29-117.
- FEW = Walther von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Schroeder, Bonn, 1922-89.
- Fioravanti Gianfranco 2009, *Il Convento e lo Studium domenicano di santa Caterina*, in Battaglia Ricci Lucia - Cella Roberta (ed.), *Pisa crocevia di uomini, lingue, culture. L'età medievale*, Atti del convegno di Pisa, 25-27 ottobre 2007, Roma, Aracne, pp. 81-95.
- Franceschini Fabrizio 1983, *Sonorizzazione, lenizione, spirantizzazione nel pisano*, in Agostiniani Luciano - Giannelli Luciano (ed.), *Fonologia etrusca, fonetica toscana*.

- Il problema del sostrato*, Atti della giornata di studi organizzata dal gruppo archeologico colligiano di Colle Val d'Elsa (4 aprile 1982), Firenze, Olschki, pp. 131-149.
- 1985, *Aspetti del cambiamento linguistico dal pisano antico al moderno*, in Agostiniani Luciano *et al.* (ed.), *Linguistica storica e cambiamento linguistico*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi (Firenze, 7-9 maggio 1982), pp. 28-50.
- Friesen Erika 1999, *The Seven Gifts of the Holy Spirit. Ten Anonymous 13th Century French Sermons*, PhD Thesis, University of Toronto.
- Frosini Giovanna 1996, *Il principe e l'eremita. Sulla tradizione dei testi italiani della storia di "Barlaam e Iosafas"*, «Studi medievali», 36, pp. 1-63.
- 2001a, *Appunti sulla lingua del Canzoniere Laurenziano*, in Leonardi Lino (ed.), *I canzonieri della lirica italiana delle origini. 4. Studi critici*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, pp. 247-297.
- 2001b, *Storia di Barlaam e Iosafas. Versione italiana del ms. di Parigi (Bibliothèque Sainte-Geneviève, 3383)*, «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 6, pp. 247-318.
- 2009a, *Un giovane principe sui muri di Pisa*, in Battaglia Ricci Lucia - Cella Roberta, *Pisa crocevia di uomini, lingue, culture*, Pisa, Athenet, 2007, pp. 16-18.
- 2009b, *Storia di Barlaam e Josaphas secondo il manoscritto 89 della Biblioteca Trivulziana di Milano*, Giovanna Frosini e Alessio Monciatti (ed.), Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2 voll.
- Gdf = Godefroy Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Vieweg, 1881-1902.
- Ghignoli Antonella - Larson Pär 2002, *Due lettere pisane del 1319*, «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 7, pp. 373-395.
- Ghignoli Antonella 2013, *Scrittura e scritture del notariato "comunale": casi toscani in ricerche recenti*, in Gardoni Giuseppe - Lazzarini Isabella (ed.), *Notariato e medievistica. Per i cento anni di studi e ricerche di diplomazia comunale di Pietro Torelli*, Atti delle giornate di studi, (Mantova, Accademia Nazionale Virgiliana, 2-3 dicembre 2011), pp. 313-332.
- 2014, *Il codice e i testi. Per una fenomenologia del codice statutario a Pisa fra XIII e XIV secolo*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 126/II, mis en ligne le 06 août 2014, URL :<http://mefrm.revues.org/2095> (ultimo accesso 03/09/2014).
- Giola Marco 2010, *La tradizione dei volgarizzamenti toscani del "Tresor" di Brunetto Latini: con un'edizione critica della redazione Alpha (I.1-129)*, Verona, QuiEdit.

- Gramigni Tommaso 2004, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini conservati nella Biblioteca Riccardiana di Firenze. Analisi paleografica e codicologica*, Tesi di laurea in Paleografia latina, rel. S. Zamponi, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, (a.a. 2003-2004).
- Hasenohr Geneviève 1995, *Copistes italiens du Lancelot: le manuscrit fr. 354 de la Bibl. Nationale*, in *Lancelot, Lanzelet. Hier et aujourd'hui*, pp. 219-226.
- Limentani Alberto 1962, *Dal Roman de Palamedés ai Cantari di Febus-el-Forte: testi francesi e italiani del Due e Trecento*, Bologna, Commissione per i testi di lingua.
- Lo libro dele marescalchie dei cavalli: Cod. 78C15, Kupferstichkabinett, Berlin. Trattato veterinario del Duecento*, Yvonne Olrog Hedval (ed.), Stockholm, Universitet, 1995.
- LR = Raynouard François, *Lexique roman ou dictionnaire de la langue des troubadours*, Paris, Silvestre, 1836-1844, 6 voll.
- Macciocca Gabriella 2012, *Schede siciliane di 'Guidernone'*, «Bollettino del Centro di Studi linguistici siciliani», XXIII, pp. 95-113.
- Martin John Rupert 1994, *The illustration of The heavenly ladder of John Climacus*, Princetown, Princetown University Press.
- Meyer Paul 1984a, *Les manuscrits des sermons français de Maurice de Sully*, «Romania», 23, p. 177-191.
- 1894b, *Notice sur un manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève renfermant des extraits de Maurice de Sully*, «Romania», 23, pp. 497-507.
- 1899, *Trois nouveaux manuscrits des sermons de Maurice de Sully*, «Romania», 28, pp. 245-268.
- Michaud-Quantin Pierre 1962, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain, Édition Nauwelaerts.
- Panella Emilio 1996, *Cronica di Santa Caterina in Pisa. Copisti, autori, modelli*, «Memorie Domenicane», XXVII, pp. 211-291.
- Parrinello Rosa Maria (ed.) 2007, *La Scala del paradiso*, Milano, Paoline.
- Pellegrini Letizia 1999, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (sec. XIII-XIV)*, Roma, Istituto Storico Domenicano.
- Penco Gregorio 1960, *Un tema dell'ascesi monastica: La Scala di Giacobbe*, «Vita monastica», XIV, pp. 99-113.
- Petrucci Armando 1994, *Libri e scritture nella Pisa medievale*, in Banti Ottavio - Petrucci Armando et al. (ed.), *Libreria nostra communis. Manoscritti e incunaboli della Bibliotheca Cathariniana di Pisa*, Pisa, Tacchi Editore, pp. 17-21.

- Pignatelli Giuseppe 1971, G. G. Bottari, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIII, pp. 409-418.
- Radicula Carlo 1962, *Il «Bestiaire d'Amours» capostipite dei bestiari latini e romanzi*, «Studi Medievali», s. III, III, pp. 577-606.
- Rigoli Luigi, *Volgarizzamento dell'Esposizione del Paternostro*, Firenze, 1828.
- Robson Charles Alan (ed.) 1959, *Maurice de Sully and the Medieval Vernacular Homily With the Text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter Ms*, Oxford, Blackwell.
- Rusconi Roberto 1981, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII siècle*, in *Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV siècle*, Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome, École française de Rome, pp. 67-85.
- 1986, *Ordinate confiteri. La confessione dei peccati nelle "Summae de casibus" e nei manuali per i confessori (metà XII - inizi XIV secolo)*, in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Actes de la Table ronde de Rome (28-30 mars 1984), Rome, École française de Rome, pp. 297-313.
- Segre Cesare (ed.) 1957, *Li Bestiaires d'Amours di Maistre Richart de Fornival e li Responce du Bestiaire*, Milano-Napoli, Ricciardi.
- Sturlese Loris - Pagnoni Sturlese Maria Rita 1980, *Pisa, Biblioteca del seminario Arcivescovile S. Caterina*, in *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, Firenze, Olschki, vol. 1, pp. 13-69.
- Tavoni Mirko 1976, *Un nuovo testimone pisano dei "Gradi di S. Gerolamo"*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, VI/3, pp. 813-845.
- Vecchio Silvana 2012, *'Quasi armarium scripturarum'. Bartolomeo da San Concordio come biblioteca vivente*, «Viator virtualis», XI, pp. 25-43.
- Zinelli Fabio 1998, *"Donde noi metremo lo primo in francescho". I Proverbi tradotti dal francese ed il loro inserimento nelle sillogi bibliche*, in Leonardi Lino (ed.) *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, pp. 146-196.
- 2008, *Tradizione 'mediterranea' e tradizione italiana del Livre dou Tresor*, in *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del convegno internazionale di studi (Università di Basilea, 8-10 giugno 2006), a cura di Irene Maffia Scariati, Tavernuzze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 35-89.
- 2013, *"je qui li livre escrive de letre en vulgal": scrivere il francese a Napoli in età*

- angioina*, in Alfano Giancarlo *et al.* (ed.), *Boccaccio angioino. Materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*, Bruxelles, Peter Lang, pp. 149-173.
- 2015, *Pisa e Genova: elementi per la definizione di una scripta*, «Medioevo Romano», XXXIX/1 [= Atti del Seminario internazionale *Il franco-italiano. Definizione tipologia fenomenologia*, Venezia, 16-17 ottobre 2014], pp. 82-127.
- Zink Michel 1976, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion.