

# Per Domenico Cavalca traduttore degli *Atti degli apostoli* (tra filologia e interpretazione)

Caterina Menichetti  
Université de Genève; Université de Lausanne, Suisse

**Abstract** The Dominican friar Domenico Cavalca, active during the first half of the 14th century, was one of the most prolific translators of religious texts from Latin to Italian of his time. One of his last works, the *Atti degli Apostoli*, has recently been published in a scientific edition by Attilio Cicchella. This work finally allows scholars to have access to the text and its manuscript tradition. The present paper focuses on the way the Dominican Friar approached his source-text, the *Acta Apostolorum*. I reflect briefly on the prologue of the *Atti degli Apostoli* as published by Cicchella; I present the thorough analysis of ca. 50 *loci critici*, in which Cavalca's *Atti* diverge significantly from the Latin text of the Vulgata; I reflect on Cavalca's translation practices and on the public to whom the *volgarizzamento* was addressed.

**Keywords** Domenico Cavalca. Atti degli apostoli. Traduzioni. Volgarizzamenti. Vat. lat. 7733. Riccardiano 1252.

**Sommario** 1 Gli *Atti degli Apostoli* volgarizzati da Cavalca: *status quaestionis*. – 2 Un nuovo testo per il prologo cavalchiano. – 3 Volgarizzare gli *Actus apostolorum*. – 3.1 Cristiani, ebrei, pagani. – 3.2 La Legge mosaica. – 3.3 Pratiche culturali, fra passato e presente. – 3.4 Cristologia. – 3.5 La predicazione. – 4 Le strategie traduttorie degli *Atti* nel contesto allargato del corpus cavalchiano. – 5 Pubblico di riferimento e circolazione degli *Atti* cavalchiani. – 5.1 Dal punto di vista del testo. – 5.2 Dal punto di vista dei manoscritti. – 6 Cavalca 'autore', dal punto di vista delle traduzioni.



## Peer review

Submitted 2021-11-14  
Accepted 2022-01-20  
Published 2022-04-29

## Open access

© 2022 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Menichetti, C. (2022). "Per Domenico Cavalca traduttore degli *Atti degli apostoli* (tra filologia e interpretazione)". *TranScript*, 1(1), 105-182.

## 1 **Gli Atti degli Apostoli volgarizzati da Cavalca: status quaestionis**

Gli studiosi di letteratura medievale possono finalmente leggere in un'edizione scientificamente sorvegliata gli *Atti degli Apostoli* di Domenico Cavalca, un testo importante e finora mai edito criticamente. Si tratta di un'acquisizione significativa, sia dal punto di vista del singolo testo – la sola traduzione biblica trecentesca in prosa a noi nota che sia associata a un nome di autore – che dal punto di vista, più generale, delle traduzioni dal latino all'italiano, e in particolare delle traduzioni facenti capo all'*Ordo Praedicatorum*.<sup>1</sup>

Cavalca, come noto, si è formato ed è stato attivo presso il convento di Santa Caterina di Pisa, tra le fondazioni domenicane più a lungo e sistematicamente implicate nell'attività di traduzione e divulgazione di testi latini, tanto religiosi quanto (anche se in minore misura) classici.<sup>2</sup> Come molti eminenti studiosi hanno avuto modo di

---

Il presente contributo nasce come un approfondimento marginale di un seminario di livello MA svoltosi nella primavera del 2021 presso l'Université de Lausanne, e dedicato alla traduzione valdese degli *Atti degli apostoli* volgarizzati da Domenico Cavalca; ringrazio tutti i partecipanti, studenti e dottorandi, per le riflessioni svolte in quella sede. Il completamento del lavoro è in larga parte dipeso dalla gentilezza di amici e colleghi, che, in un periodo di grande difficoltà per l'accesso ai materiali di studio, hanno condiviso con me la bibliografia e mi hanno aiutata nel reperimento delle immagini dei manoscritti: i miei più vivi ringraziamenti vanno, in particolare, a Susanna Barsotti e Maria Conte, senza la cui gentilezza questo articolo non avrebbe potuto giungere a una forma definitiva. Errori ed imprecisioni sono naturalmente da addebitarsi solo a chi scrive.

**1** Per il profilo biografico di Cavalca, cf. Delcorno 1979; Barbieri 1998, 291-4 e Salvadori 2004 – con quest'ultima che propone, per l'anno della morte, non il 1342 sostanzialmente condiviso dalla bibliografia precedente, bensì il 1341.

**2** L'attività del convento pisano precede di circa una generazione quella di Santa Maria Novella, il cui primato sarà sancito dall'affermazione come *Studium generale* (cf. da ultimo Conte 2021 per il quadro generale). La posizione di Cavalca nel contesto di Santa Caterina è stata approfondita in Delcorno 1979 e nei molti contributi ora riuniti in Delcorno 2016; e ancora in Barbieri 1998, 294-7; Salvadori 2004, 121-2; Verlato 2017, 190; Conte 2020, 128 ss. e Conte 2021, 397-8). Conte in particolare rimarca: «Scrittore instancabile e protagonista carismatico di questo periodo è senz'altro Domenico Cavalca, il quale incrementa sensibilmente la propria produzione letteraria intorno agli anni Trenta, dopo essersi dedicato alla predicazione e all'organizzazione pedagogica di conventi femminili. Domenico condivide gli anni della fioritura del convento pisano con Bartolomeo da San Concordio, ma, a differenza del suo confratello, il suo apostolato si svolge dall'inizio nella città natale e si esprime primariamente nel campo dell'educazione devozionale in volgare» (2021, 397-8). Verlato, dal canto suo, propone un debito diretto di Cavalca nei confronti di Bartolomeo da San Concordio: «Possiamo [...] almeno ipotizzare che l'approdo di Cavalca alla nuova modalità di tradurre i testi religiosi non sia avvenuto per influsso diretto delle esperienze municipali di traduzione dei classici, ma con la mediazione dell'esempio di un esponente dell'Ordine domenicano come Bartolomeo», ipotesi che ci si augura potrà presto essere vagliata grazie ai lavori di approfondimento su questo secondo autore, e nello specifico grazie all'edizione degli *Ammaestramenti degli antichi* curata da Maria Conte di cui si attende a breve la pubblicazione (si veda per ora Conte 2020). Segnalo che, qualora la proposta di retrodatazione dell'attività di Cavalca avanzata da Giulio Vaccaro (2018) dovesse essere

rimarcare, a Cavalca o forse, meglio, all'équipe da lui diretta, fanno capo opere fondamentali per l'acculturazione religiosa in volgare. Contrariamente ad altre figure di Santa Caterina, a partire dal più anziano Bartolomeo da San Concordio, l'attività di Cavalca si è infatti concentrata esclusivamente su testi di natura edificante o devozionale. Al frate domenicano dobbiamo le versioni italiane delle *Vite dei Santi padri*, degli ancora inediti criticamente *Dialogi* di san Gregorio, dell'*Epistola ad Eustochio* di san Girolamo e dei nostri *Atti degli Apostoli*.<sup>3</sup> All'opera di volgarizzazione si è affiancata, in un secondo momento, la scrittura di testi originali, fra i quali non si potrà non menzionare il *Pungilingua*, lo *Specchio della croce*, lo *Specchio dei peccati* e l'*Esposizione del Credo* (o, secondo la definizione più antica, del *Simbolo*).<sup>4</sup> Nell'impossibilità di intraprendere una ri-

accettata, il dossier meriterebbe di essere rianalizzato nel suo complesso. Mi pare non ancora appurata la questione concernente l'attribuzione a un collaboratore di Cavalca del volgarizzamento dello *Pseudo Marcello brevior*, sul quale cf. Barbieri (1996, 210-11), che smentisce recisamente la possibilità di un'attribuzione del testo direttamente al frate domenicano («il *Martirio* non andrà certamente attribuito al Cavalca. Ciò è dimostrabile sia dalla diversità di stile tra i due volgarizzatori - assai letterale quello del *Martirio*, più libero quello di Cavalca -, sia dall'assenza di un qualsiasi riferimento nel prologo che Cavalca premise alla sua traduzione degli *Atti*»). Torneremo brevemente su questo volgarizzamento, dal punto di vista della tradizione manoscritta, nel § 5.2.

**3** Vaccaro (2018, 206-7) traccia così il profilo di Domenico Cavalca traduttore: «a muovere l'intento scrittorio dei due frati pisani [Cavalca e Bartolomeo da San Concordio] è l'*utilità* della scrittura, del volgarizzamento, della diffusione dell'opera. [...] per Domenico Cavalca, che è ben più impegnato sul fronte della diffusione del volgare, l'*utilità* è innanzitutto un'*utilità* salvifica, che si raggiunge sostanzialmente in tre modi: attraverso il volgarizzamento di testi classici e medievali di ambito religioso; attraverso il volgarizzamento e la sposizione del testo sacro; attraverso la collezione di sentenze o di brani esposti in volgare, ricalcando il modello dello *Speculum* domenicano, e in particolare di quello che tutti li ispira, lo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais» (corsivo dell'Autore).

**4** Il riconoscimento di due fasi successive nella produzione di Cavalca è in Delcorno (1979) - che ragiona a partire dai rimandi interni al corpus di Cavalca e la cui cronologia è nel complesso accettata dalla comunità scientifica (cf. Barbieri 1998 e Cicchella 2019, 28-9). I due momenti dell'attività letteraria del frate pisano, a ogni modo, sono reciprocamente interconnessi: già Barbieri (1998, 294 nota 3) aveva osservato che «dai volgarizzamenti di materiale agiografico anche di provenienza biblica, si giunge ai trattati spirituali, passando però dalla traduzione italiana dell'*Epistola*, che chiude il ciclo dei volgarizzamenti e insieme apre quello dei trattati». La forte connessione fra traduzioni e scritture originali è dimostrata dagli approfondimenti di Volpi (2015) e Bürgel (2017), che hanno messo in luce come l'*Esposizione del Credo* traduca, in alcuni segmenti, il *De articulis fidei* di Tommaso d'Aquino e la *Summa virtutum ac vitiorum* di Guillaume Peyrault (Guglielmo Peraldo). Ha proposto di riconsiderare la cronologia, assoluta e relativa, del corpus cavalchiano Vaccaro (2018, 205), a partire da un riscontro di tipo filologico: «l'attività di traduzione di quest'ultimo [Cavalca], tradizionalmente ritenuta avviata negli anni Venti del Trecento, andrà retrodatata di quasi un ventennio, almeno se si presta fede alla data (compatibile con le evidenze codicologico-paleografiche) che si legge nell'*explicit* dell'*Epistola a Eustochia* tràdita nel manoscritto 2530 della Biblioteca Universitaria di Bologna: 'Finito libro referamus gratia Cristo Amen. 1308'». In chiusura dello stesso articolo, lo studioso presenta una sintetica descrizione del manoscritto in questione.

cerca globale sul profilo di Cavalca scrittore, mi piace in questa sede ricordare che molte delle opere che ho appena evocato sono state edite in tempi recenti o recentissimi - le *Vite* da Delcorno (2009), il *Pungilingua* e lo *Specchio dei peccati* da Zanchetta (2010; 2015), gli *Atti* da Cicchella (2019) -, o sono tuttora al centro di indagini di dettaglio, miranti all'allestimento dell'edizione critica - si veda in particolare Bürgel (2015; 2017) per l'*Esposizione del Credo*. Proprio in ragione dell'enorme bagaglio di informazione che ci è garantito dai lavori di linguisti e filologi, a partire naturalmente dagli editori critici, l'analisi del corpus cavalchiano nella sua estensione complessiva si dà per la prima volta come possibile.

Il presente contributo si concepisce come una nota sul profilo di Cavalca traduttore degli *Atti* lucani - testo datato dagli studiosi attorno al 1330, verosimilmente a ridosso della 'svolta' in direzione delle scritture originali. Si tratta di un approfondimento che non mira all'esaustività, ma si ripropone, più semplicemente, di presentare alla comunità scientifica due osservazioni puntuali: una prima, relativamente breve, sul *Prologo* di Cavalca agli *Atti* (§ 2) e la seconda, più articolata, sul rapporto di Cavalca con alcuni nuclei concettuali degli *Actus apostolorum* (§ 3). L'analisi dei luoghi presentati nel § 3 verrà completata e approfondita (§ 4) mediante alcuni riscontri derivati da pubblicazioni recenti e recentissime che, a partire da sollecitazioni di varia natura e con finalità diverse, hanno approcciato il corpus cavalchiano;<sup>5</sup> e mediante la verifica di alcuni nuclei tematici emersi come significativi grazie all'analisi del § 3 nell'ambito dell'*Esposizione del Credo* e dei testi da cui quest'opera prende le mosse. Il § 5 tenterà di avvalersi dei risultati dell'indagine filologica sugli *Atti* italiani, e ancora di alcune considerazioni in merito ai manoscritti che ci conservano il testo, onde circostanziare il posizionamento culturale e comunicativo del volgarizzamento cavalchiano. Con il § 6, conclusivo, tenterò di aggiungere un tassello al dossier che consiglia un approccio 'autoriale' ai volgarizzamenti, ivi compresi quelli religiosi.

---

<sup>5</sup> Barbieri 1998; Cicchella 2014; Volpi 2015; Bürgel 2017; Delcorno 2017; Verlato 2017; Bürgel 2018; Cerullo 2018; Vaccaro 2018; Conte 2021.

## 2 Un nuovo testo per il prologo cavalchiano

Cavalca apre la sua traduzione degli *Actus apostolorum* con un breve prologo, spesso citato negli studi dedicati ai volgarizzamenti medievali in ragione della consapevolezza dei problemi della traduzione dal latino, e in particolar modo della traduzione dei testi sacri, che in esso si manifesta.<sup>6</sup> Lino Leonardi (1996) ed Edoardo Barbieri (1998) hanno proposto analisi puntuali del testo, in cui hanno evidenziato come Cavalca si preoccupi di: (1) definire lo strumento linguistico utilizzato per la traduzione; (2) collocare il testo oggetto di traduzione; (3) specificare la difficoltà della traduzione (3.1) dal latino in generale, e (3.2) delle Scritture in particolare; (4) giustificare, su questa base, i cambiamenti apportati nel testo di arrivo. La frase che introduce la tavola dei capitoli approntata dal volgarizzatore ritorna sui contenuti degli *Actus*, specificando (5) che «detto libro parla diverse materie, e pone molte quistione / storie» (cf. sotto per il problema relativo all'ultimo sostantivo).

Rimandando ai contributi di Leonardi e di Barbieri appena ricordati per le analisi di dettaglio,<sup>7</sup> in questa sede vale soprattutto la pena di sottolineare che il nuovo testo critico approntato da Attilio Cicchella presenta il prologo cavalchiano in una veste diversa da quella

<sup>6</sup> Ricordo che il prologo cavalchiano è in undici dei sedici manoscritti totali che trasmettono il testo, mancando in R<sup>3</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> R<sup>1</sup> R<sup>4</sup> (cf. Cicchella 2019, 236), con R<sup>4</sup> *descriptus* (cf. Cicchella 2019, 55-6). Per lo scioglimento delle sigle si può fare riferimento, oltre che all'edizione critica, al § 5.2.

<sup>7</sup> Le analisi di Leonardi (1996) e Barbieri (1998) possono essere completate e approfondite, sul versante delle altre traduzioni di Domenico Cavalca, con i lavori di Dufner (1968, 101-5), Delcorno (2016a, 55-6), Verlato (2017, 184-90), Delcorno (2017, 4-6), De Roberto (2019) in merito alle *Vite dei santi Padri*, *Dialogi* ed *Epistola ad Eustochio*, e poi ancora con Vaccaro (2018, 205-8), Cerullo (2018, 24-31) e Conte (2021, 397-8), che presentano riflessioni di carattere generale a partire dall'insieme del corpus cavalchiano. Già Dufner (1968, 103), a partire dai *Dialogi*, osservava che «Mögen auch das eine oder andere dieser Uebersetzungs-prinzipien in den Prologen anderer Volgarizzatori ebenfalls erwähnt werden, so kennen wir doch keinen Prolog anderer Uebersetzungen, der diese Grundsätze in ihrer Gesamtheit aufzählt. Cavalca wiederholt die regelmässig in den Prologen zu seinen Volgarizzamenti, wenn nicht in dieser [dei *Dialoghi*] Ausführlichkeit, so doch in ihrer Substanz». Cerullo (2018, 28) rileva, in modo particolare, la coerenza fra la tecnica traduttoria definita nel volgarizzamento dei *Dialogi* e quella messa in campo nelle traduzioni successive: «Le posizioni esposte da Cavalca nel prologo alla sua traduzione dei *Dialogi* rappresentano in realtà il risultato di un progetto coerente e non occasionale, basato su una ragionata importazione in ambito volgare della teoria geronimiana della traduzione biblica e di fatto riproposto, con lievi scarti, nel prologo degli *Atti degli apostoli* e in quello delle *Vite dei Santi Padri*; un programma senz'altro militante, che tuttavia può discostarsi dalle premesse generali, o piuttosto riassetarsi, nel momento in cui incrocia il genere agiografico di più spiccata impronta narrativa ed esemplare delle *Vitae*». Tornerò sulle considerazioni della studiosa in sede di § 6. Interessante, ma non direttamente servibile in questa sede, la prospettiva di linguistica testuale adottata da De Roberto (2019) per comparare le diverse traduzioni italiane dei *Dialogi* di Gregorio Magno.

‘vulgata’, allineata sull’edizione Nesti (1837).<sup>8</sup> Rendo conto delle due versioni del prologo, mettendo in risalto mediante corsivo le divergenze di maggior rilievo:

Volendo, a petizione e per divozione di certe divote persone, recare a volgare comune e chiaro lo divoto libro degli Atti degli Apostoli; lo quale santo Luca Vangelista, poich’ebbe iscritto lo suo Vangelo, compilo e ordinò, incominciando a parlare massimamente di quelle cose che seguitaro dopo l’Ascensione di Cristo, infino alla quale ordinò e terminò lo suo Vangelo, secondo ch’egli medesimo mostra nel principio di questa opera degli Atti degli Apostoli, la quale iscrisse, e mandò, ed intitolò a uno suo amico ch’ebbe nome Teofilo; io dò ad intendere che, perché le parole scritte in grammatica *non si possono investigare*, e recarle in volgare per la profondità delle sentenzie loro, e per la molteplice significazione e intenzione delle parole della santa Iscrittura, muto in certi, ma in pochi luoghi, l’ordine delle parole, per meglio e più chiaramente esprimere in volgare *la sentenza e lo ’ntendimento* di santo Luca, e delle parole del detto libro; alcuna parola pongo da me, per meglio *isporre* alcuna parola del detto libro. E perché il detto libro parla diverse materie, e pone molte *quistione*; acciocché meglio s’intenda, e possa ciascuno trovare quello che vuole, holla distinta negl’infrascritti Capitoli. (Nesti 1837, 1-4)

Volendo, a petitione e per devotione di certe divote persone, recare a comune e chiaro volgare lo devoto libro deli Acti deli Apostoli, lo quale santo Luca evangelista, puoi che ebbe scripto lo suo Vangelo, compilo e ordinoe incominciando maximamente a parlare di quelle cose che seguirono dopo l’ascensione di Cristo, infino ala quale ordinoe e terminoe lo suo Vangelo secondo che elli medesimo mostra nel principio di questa opera deli Acti deli Apostoli, la quale scrisse e mandoe e intituole a uno suo amico ch’ebbe nome Theofilo, do ad intendere che, perché le parole scrite in gramatica *non si possono riversciare a modo di panni*, e recarle in volgare per la profondità dele sententie loro e per la multiplice significazione e intenzione dele parole dela sancta Scriptura, muto in certi, ma in pochi luoghi l’ordine dele parole, per meglio e più chiaramente expriemere in volgare *e la sententia e lo intendimento* di santo Luca e dele parole

<sup>8</sup> Filippo Nesti fonda la sua edizione sul ms Firenze, BNC, II.IV.56 (il ‘codice Andreini’ = F<sup>1</sup> di Cicchella), pur correggendolo su testimoni di controllo laddove esso si dimostra erroneo. Per l’analisi dell’edizione di Nesti, e il suo precedente del 1834, rinvio a Cicchella (2019, 64-6). Leonardi (1996) e Barbieri (1998), pur intervenendo sulla punteggiatura, si servono del testo edito nel 1837.

del decto libro; e alcuna parola pongo da mme per meglio *expriemere* alcuna parola del detto libro. E però che 'l decto libro parla di diverse materie e pone molte *istorie*, acciò che meglio s'intenda e ciascuno possa meglio trovare quello che vuole, ab-bola distinta per li infrascripti capitoli. (Cicchella 2019, 239-40)

Al di là delle varianti morfosintattiche, il testo dell'edizione Cicchella presenta tre novità sostanziali rispetto al testo vulgato: (a) *non si possono riversciare a modo di panni, e recarle in volgare* si sostituisce a *non si possono investigare, e recarle in volgare* dell'ed. Nesti - rifatta sulla lezione dei soli F R<sup>5</sup> (famiglia *b* di Cicchella); (b) nella penultima frase, *expriemere alcuna parola del detto libro* prende il posto di *isporre alcuna parola del detto libro* - dove *isporre* è lezione esclusiva di F<sup>1</sup> P<sup>1</sup> (famiglia *c* di Cicchella - P<sup>2</sup> P<sup>4</sup>, che afferiscono a questo stesso ramo, non hanno il prologo); (c) nella frase che introduce la tavola dei capitoli, *pone molte istorie* rimpiazza *pone molte quistioni* - dove *questioni*, stando agli apparati sia di Nesti che di Cicchella, non sembra avere riscontro nella tradizione manoscritta del testo. Di minore impatto (d) *e la sententia e lo intendimento*, con doppia congiunzione, del testo Cicchella, contro *la sententia e lo 'ntendimento* del testo Nesti.

Il senso complessivo del prologo non esce stravolto da queste modifiche testuali. Va in ogni caso rimarcato che all'astratto *investigare* - relato come detto dai soli FR<sup>5</sup> e che orienta la frase nella direzione di un'analisi intellettuale di alto livello - la tradizione antica degli *Atti di Cavalca* oppone una locuzione metaforica, meno sostenuta in termini di registro: *riversciare a modo di panni*. Un testo latino, dunque, non può essere tradotto in volgare secondo un processo meccanico e immediato, consistente nella semplice conversione del sistema linguistico di riferimento ispirata all'idea che lingua di partenza e lingua di arrivo si corrispondano perfettamente, nel modo in cui si corrispondono esterno e interno di un tessuto.<sup>9</sup> Il principio generale è cruciale per rendere conto dei due procedimenti concreti messi in opera da Cavalca traduttore degli *Atti*: le modifiche sintattiche e la glossatura, trattate subito sotto.

A seguire, l'infinito *isporre* - che in contesto sia clericale che di *ars dictaminis* ha un'evidente sfumatura tecnica, col senso di 'rendere chiaro il significato di un testo, di un vocabolo, di un simbolo, per mezzo di chiose, commenti o glosse' (TLIO, «esporre», 2) - si rivela nettamente minoritario nella tradizione manoscritta; la lezione messa a testo da Cicchella è *expriemere*, verosimilmente non troppo di-

<sup>9</sup> La locuzione più prossima in italiano moderno è forse 'rivoltare come un calzino', che, per quanto diafasicamente connotata, rende bene l'idea della corrispondenza fra due facce, interna ed esterna, di un oggetto, fra loro connesse.

stante da *isporre* in termini semantici, ma che, nel conteso allargato, assicura al testo una ben maggiore coerenza interna. *Expriemere*, infatti, ricorre subito prima, laddove Cavalca dichiara che le modifiche approntate all'ordine delle parole dell'originale latino sono motivate dalla volontà di *meglio e più chiaramente expriemere in volgare e la sententia e lo intendimento di santo Luca e dele parole del deceto libro*. Il criterio filologico della maggioranza stemmatica consente dunque di recuperare una lezione che, assicurando la coerenza formale e concettuale del testo, va giudicata anche qualitativamente superiore. Rilevo, a margine, che la dittologia *sententia e intendimento* sembra essere stata cara a Cavalca, che vi fa ricorso anche nel Prologo del volgarizzamento dei *Dialogi* gregoriani.<sup>10</sup>

Nell'ultima frase del prologo, che serve da introduzione alla tavola dei capitoli per mezzo della quale Cavalca rende conto della struttura in 32 segmenti che ha adottato - con ogni probabilità preferendola alla capitolazione in 28 divenuta convenzionale a seguito della revisione parigina della *Vulgata* -,<sup>11</sup> i testi Cicchella e Nesti divergono rispetto a *istorie / quistioni*. Ancora una volta, la lezione recuperata da Cicchella appare meno orientata all'astratto rispetto a quella, verosimilmente frutto di congettura, preferita da Nesti: *istorie*, come *materie*, enuclea i contenuti informativi e narrativi degli *Actus*.

### 3 Volgarizzare gli *Actus apostolorum*

Un secondo elemento utile alla precisazione del profilo di Cavalca, e al quale l'edizione critica curata da Attilio Cicchella consente finalmente l'accesso, porta sulle modalità secondo le quali il volgarizzatore italiano ha veicolato i nuclei kerygmatico-culturali e politici de-

<sup>10</sup> Cf. i riferimenti procurati alla nota 7, e particolarmente Verlato (2017, 189), che cita dall'ed. Baudi di Vesme (1851): «alla meglio che so e più apertamente reco in volgare il predetto libro, non seguitando al tutto l'ordine delle parole, ma alla meglio che posso ponendo almeno la *sententia e l'intendimento* del libro, e sforzandomi di seguirle le parole dove convenevolmente potrò» (corsivo dell'Autore).

<sup>11</sup> L'attenzione alle divisioni interne dei testi, e la volontà di approntare scansioni quanto più possibile atte ad aiutare la comprensione da parte del pubblico, si conferma in altre traduzioni di Cavalca; cf. a riguardo Delcorno 2016a, 56, in merito alle *Vite dei Santi Padri*: «Alla semplificazione linguistica si aggiunge un impegno nel chiarimento dell'architettura del libro, ben evidente nella nuova e minuziosa suddivisione del testo 'imperciò che i libri ben distincti e capitulati più voluntieri si leggono et melio s'intendono'; e il lettore si conforta alla fine del capitolo, 'come il corpo stanco del viandante de l'albergo al quale giugne'. Non è un caso che il Prologo si concluda con un'osservazione 'editoriale', con l'invito a servirsi delle tavole dei capitoli, attentamente intitolati e numerati: quasi una mappa, per riprendere la metafora del volgarizzatore, per un viaggio non facile e non breve. È, questo, un elemento non più trascurabile del lavoro di Cavalca, il quale adatta a un nuovo pubblico le strategie editoriali, che nonostante le fluttuazioni, caratterizzano la letteratura agiografica latina».

gli *Actus apostolorum*. Il lungo capitolo dedicato da Cicchella alla classificazione dei testimoni che trasmettono gli *Atti* volgarizzati da Cavalca,<sup>12</sup> attraverso la sua presentazione utilmente gerarchizzata dei dati, mi ha permesso di isolare alcune differenze significative fra il testo latino e il testo italiano che mi sono sembrate riferibili a uno specifico atteggiamento del volgarizzatore nei confronti di alcuni nuclei concettuali del modello. A partire da una prima, piccola lista di *loci* costituita sulla base dei passi esaminati dall'editore critico, ho così proceduto a più ampi sondaggi, focalizzandomi sui passi degli *Actus apostolorum* più densi dal punto di vista dottrinario.<sup>13</sup> A partire da una revisione integrale del testo, mi sono in particolare, ma non esclusivamente, soffermata sul discorso di Stefano del cap. VII; sull'episodio della conversione del centurione Cornelio da parte di Pietro (cap. X); sul discorso di Paolo alla sinagoga di Antiochia (cap. XIII); sul cosiddetto 'concilio di Gerusalemme' (cap. XV); sulla missione di Paolo in Macedonia e ad Atene (cap. XVII); sul rientro di Paolo a Gerusalemme dopo la 'terza missione' (capp. XXI-XXIII), con i discorsi agli ebrei e al sinedrio, e sul successivo trasferimento dell'apostolo a Cesarea (capp. XXIV-XXVI), sequenza narrativa in cui spiccano i discorsi di Paolo ai due governatori Felice e Festo e poi al re Agrippa. Ho ritenuto utile rendere conto di tutte le modifiche di una certa ampiezza addebitabili a Cavalca, anche a prezzo di qualche apparente lungaggine dei paragrafi che seguono, perché ritengo i registi così approntati un utile strumento filologico: essi consentono infatti di dirimere fra lezioni addebitabili al modello latino della traduzione, scelte addebitabili al traduttore e modifiche invece verosimilmente riferibili all'archetipo del testo italiano. Le liste di *loci* che presento, quindi, si concepiscono non solo come dispositivo interpretativo, ma anche come apparato di supporto alla consultazione dell'edizione critica degli *Atti* cavalchiani.

Al fine di rendere più comprensibili le analisi che seguiranno, è utile ricordare quali sono i nuclei concettuali e narrativi degli *Actus apostolorum*. La 'monografia storica' di Luca,<sup>14</sup> destinata - così come il vangelo dello stesso autore - soprattutto a un pubblico pagano, racconta «l'origine apostolica della comunità cristiana e il diffondersi della testimonianza apostolica sulla parola di Dio», e completa co-

<sup>12</sup> Cicchella 2019, 73-198.

<sup>13</sup> A tale fine, è stato molto utile il supporto del commento agli *Atti* di Joseph Fitzmyer (2003) - naturalmente approntato sul testo greco e non su quello latino della *Vulgata* (e corredato da una nuova traduzione).

<sup>14</sup> Barbieri (1998, 304) parla di «narrazione storica», ricordando a riprova la definizione di Beda «Actus igitur apostolorum [...] nudam quidem sonare videtur historiam et nascentis Ecclesiae infantiam textere» (*Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio*), a sua volta derivante dalla lettera LIII di Girolamo. Rimando a Barbieri per i riferimenti bibliografici puntuali.

sì la narrazione della vita di Gesù spostando il fuoco sulla predicazione «del Cristo risorto, sulla sua opera salvifica e sull'attività del suo Spirito» (Fitzmyer 2003, 27). Il testo di Luca, pur orientato da una logica strettamente narrativa, tocca alcuni nuclei di fede, culturali e politici essenziali: l'annuncio del regno di Dio, il disvelamento della figura di Gesù e la manifestazione dello Spirito; la continuità di giudaismo (nelle sue due declinazioni farisaico-palestinese e della diaspora) e cristianesimo;<sup>15</sup> la legittimità della predicazione ai pagani; la liceità del cristianesimo come religione dell'impero romano. Il fatto che il racconto si concentri soprattutto sulle due figure di Pietro e Paolo dipende dal ruolo di primo piano che i due apostoli hanno avuto nella veicolazione dei contenuti della Rivelazione presso gli ebrei e i pagani.

Gli eventi narrati da Luca, quindi, intersecano non di rado la questione dell'identificazione cristologica e della funzione escatologica di Gesù e i problemi legati all'organizzazione della giovane comunità giudeo-cristiana, implicanti le interazioni all'interno di quest'ultima - nelle sue due componenti, ebraica e pagana -, e fra di essa e le autorità ebraiche e romane. Le tensioni che attraversano la comunità sono innescate dalle diverse possibilità di interpretazione del kerygma cristiano e degli obblighi dei membri della comunità. Sono oggetto di dibattito, in particolare, il posizionamento reciproco e l'eventuale preminenza nell'organizzazione delle pratiche del culto dei fedeli di tradizione ebraica (con diverse sfumature tra gli abitanti del Regno di Giudea e gli ebrei delle altre comunità del Mediterraneo), da un lato, e delle comunità convertitesisi al cristianesimo dal paganesimo, dall'altro; e, ancora, le differenti modalità di interpretazione della vicenda di Gesù in funzione della tradizione culturale (e culturale) di provenienza. Dal punto di vista del codice di condotta, i dissidi ruotano intorno al rispetto della tradizione normativa ebraica («circoncisione, sabato, feste, prescrizioni relative alla purezza e ai pasti»),<sup>16</sup> innanzitutto da parte dei cristiani di origine pagana e, in minore misura, da parte delle comunità giudaico-ellenistiche del Mediterraneo. Dal punto di vista dei contenuti e delle modalità dell'evangelizzazione, d'altra parte, i predicatori cristiani, a partire da Paolo, sono confrontati alla necessità di mediare fra due tradizioni culturali - l'ebraismo del Secondo Tempio e il paganesimo tardo-alessandrino, soprattutto orientale - che hanno tradizioni esegetiche e vi-

**15** Sono da valutarsi alla luce di questa componente le frequentissime citazioni bibliche che percorrono il testo degli *Atti*; mediante esse Luca intende dimostrare che l'avvento del Cristo ha portato a compimento la storia veterotestamentaria, e che quindi l'evento-Cristo e poi le vicende dei suoi apostoli devono essere interpretate alla luce degli annunci presenti nella Bibbia (cf. Fitzmyer 2003, 27).

**16** Küng 2010, 81, utile anche per un inquadramento generale del giudeo-cristianesimo.

sioni teologico-escatologiche totalmente differenti. Luca, in quanto collaboratore proveniente dal paganesimo di Paolo, ovvero del membro della comunità giudaico-cristiana più nettamente schierato in favore della predicazione presso i gentili, è molto attento alle linee di frattura che isolano le due componenti (etnico-)culturali dei seguaci di Gesù. Negli *Actus*, l'evangelista si premura di spiegare, in modo sintetico ma oculato, tanto le ragioni delle tensioni quanto i nuclei della Torah oggetto di dibattito; e, ancora, manifesta grande attenzione nei confronti delle modalità argomentative e retoriche adottate da Pietro e da Paolo nella predicazione rivolta di volta in volta alla comunità ebraica e alle comunità greche di tradizione pagana, e ancora nei discorsi apologetici indirizzati al sinedrio, ai funzionari romani e al re Agrippa.

### Nota per la consultazione dei §§ 3.1-3.5

Nei paragrafi che seguono, provo a dare conto dei luoghi in cui gli *Atti* italiani presentano soluzioni traduttorie, scorciami o ampliamenti rispetto agli *Actus apostolorum* che, quando messi in serie, sembrano poter essere ricondotti a una specifica volontà di mediazione del modello latino da parte di Cavalca. Organizzo i *loci critici* in cinque categorie tematiche differenti e fornisco, caso per caso, un breve commento finalizzato a spiegare perché i vari passi incidono su questioni di tipo dottrinale, culturale o più latamente socio-antropologico.

La disamina dei *loci* in funzione di categorie tematiche è finalizzata a rendere velocemente percorribili le liste che seguono, i cui esempi, rispondendo a scelte di traduzione e adattamento simili, sono non di rado anche molto omogenei fra loro. Ho preferito fornire un regesto ampio, anche se non esaustivo, di *loci* in ragione del fatto che vari dei passi qui in questione, qualora valutati dal punto di vista della storia della tradizione degli *Atti* italiani, sono passibili di interpretazioni non univoche. In un'analisi, cioè, che miri a comprendere il rapporto fra i manoscritti conservati degli *Atti*, l'archetipo della tradizione e l'originale di Cavalca, non pochi degli assetti testuali esaminati nelle pagine che seguono, se valutati per sé stessi e non in sequenza, possono essere riferiti tanto a una degradazione del volgareggiamento a valle dell'originale (ovvero all'archetipo) quanto a un modello latino degradato. Consentendo di precisare l'assetto dell'originale, la mia indagine permette quindi anche di meglio definire alcuni snodi della tradizione del testo.

All'interno dei singoli paragrafi, presento i *loci* che ritengo significativi secondo il criterio più semplice, ovvero in funzione del loro ordine di apparizione nel testo, tranne laddove differenti passi presentino analogie talmente stringenti da consigliarne l'analisi in se-

quenza. Di norma, i riferimenti al testo biblico sono dati secondo la divisione in capitoli e commi adottata nell'edizione critica della *Vulgata* e tuttora in uso; la forma è nr. romano in maiuscolo, nr. arabo: XVII, 18. L'edizione critica del testo latino impiegata come riferimento è: Fischer, Gribomont, Sparks, Thiele, Weber (1983). Ricordo che la divisione in 32 capitoli voluta da Cavalca (cf. § 2) è debitamente rispettata nell'edizione Cicchella (2019); la adotto anche io, indicandola, in continuità con Cicchella e al fine di renderla immediatamente distinguibile dalla capitolazione (convenzionale), nella forma nr. romano minuscolo, nr. arabo (xix, 18).

Onde comprendere se una serie di interventi, interpretativi o attualizzanti, che emergono nella traduzione di Cavalca siano debitori di una tradizione critico-esegetica precedente, o ancora di guasti testuali prodottisi già nella tradizione latina, ho completato il mio percorso di analisi attraverso la verifica di alcune Bibbie latine di XIII secolo e della tradizione esegetica tardomedievale. Nell'ambito della tradizione toscana di XIII e XIV secolo, dopo dei primi sondaggi su vari testimoni accessibili online presso i siti delle maggiori biblioteche italiane,<sup>17</sup> rivelatisi però scarsamente o affatto produttivi, ho colto in modo sistematico i due mss Pisa, BC, 176-177 e 221-226, rispettivamente una Bibbia completa senza corredo esegetico e una Bibbia glossata, entrambe appartenute al convento di Santa Caterina negli anni di attività di Domenico Cavalca (gli *Atti degli Apostoli* sono copiati alle cc. 311vb-321va del ms 177 e alle cc. 1rb-45vb del ms 226).<sup>18</sup> Quando uno di questi due manoscritti si distanzia dal testo latino utilizzato come riferimento, le varianti figurano a complemento di quest'ultimo. Sul versante esegetico, ho fatto ricorso alla *Glossa ordinaria* e ai due commenti – ampliamenti confluiti nella *Glossa* stessa – di Beda e Hugues de Saint-Cher, e ancora al commento di Niccolò di Lira.<sup>19</sup> Il commento di dettaglio chiama in causa le varian-

<sup>17</sup> Ho in particolare verificato i fondi della Biblioteca Medicea Laurenziana e della Biblioteca Apostolica Vaticana; a partire da essi, ho deciso di tenere in conto i due codici Firenze, BML, Plut. IV dex. 1 e Plut. VI dex. 1. Nei rari casi in cui le lezioni di questi testimoni si rivelino di interesse, ne rendo conto nei sintetici apparati che seguono i testi latini.

<sup>18</sup> Segnalò cursoriamente che la grande Bibbia con glossa Cathariniana 221-226, documentata in Toscana dalla fine del XIII secolo, è però di fattura transalpina.

<sup>19</sup> Il lavoro su *Glossa* e commenti si è avvalso degli imprescindibili materiali procurati dal sito *Gloss-e / Glossae Scripturae Sacrae - electronica* (<http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/index-liste.php>); per la *Glossa ordinaria*, mi sono in particolare basata sull'edizione elettronica curata da Martin Morard e Fabio Gibiino (Morard, Gibiino 2016-17); per le *Postille* di Hugues de Saint-Cher – tuttora inedite criticamente – ho fatto ricorso all'ed. del 1701 (Niccolò Pezzana, Venezia) accessibile all'indirizzo [http://sermones.net/\\_postille/index.php](http://sermones.net/_postille/index.php) (vol. VII per gli *Atti*); per le *Postille* di Niccolò di Lira – che ho ritenuto utile verificare nonostante siano contemporanee all'attività di Cavalca – mi sono basata sull'ed. della *Bibbia*, corredata da *Glossa* e dalle *Postille* in questione, Basel, Froben, 1498 ([116](https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titlein-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

ti dei manoscritti, sia latini che italiani, e il testo della *Glossa* solo nel caso in cui essi appaiano utili alla comprensione delle scelte traduttive operate da Cavalca.

Per meglio inquadrare il volgarizzamento di Cavalca nel panorama delle traduzioni bibliche italiane, ho inoltre ritenuto utile operare sondaggi sistematici sugli altri due volgarizzamenti degli *Actus* testimoniati in manoscritti del XIV secolo: il testo del ms Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7733,<sup>20</sup> e quello relato dalla coppia di mss Firenze, BR, 1252,<sup>21</sup> e Lyon, BM, 1367-1368 (parzialmente *descriptus* del testimone riccardiano), entrambi inediti.<sup>22</sup> Ho invece evitato di prendere in conto la versione glossata degli *Atti* relata dai manoscritti Firenze, BNC, Nuovi Acquisti 1043 e Firenze, BML, Strozzi 10, scaturita da una revisione sistematica del testo di V7733.<sup>23</sup> Tale confronto muove dalla volontà, da un lato, di verificare se alcune delle specificità del testo di Cavalca potenzialmente interpretabili come degradazioni riferibili ancora al testo latino impiegato dal volgarizzatore trovino riscontro negli altri testi italiani, e, dall'altro lato, di tentare di mettere a fuoco il comportamento del traduttore domenicano anche per via contrastiva, alla luce delle due traduzioni concorrenti degli *Actus* circolanti in Italia nella seconda metà del Trecento. Il dato è particolarmente importante per la versione italiana degli *Atti* relata da V7733, contemporanea o forse di qualche decennio prece-

---

fo/5083763). Ho anche tenuto conto della *Postilla* agli Atti di Pietro di Giovanni Olivi, edita da Flood (2001) che però propone una mediazione del testo di Luca radicalmente diversa rispetto a quella di Cavalca, sia per i nuclei concettuali che la ispirano che per il livello testuale su cui si esercita l'esegesi.

**20** Il manoscritto, d'ora in avanti indicato sotto forma abbreviata mediante la sigla V7733, è consultabile all'indirizzo: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.7733](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.7733).

**21** Il manoscritto, d'ora in avanti indicato sotto forma abbreviata mediante la sigla R1252, è consultabile all'indirizzo: <http://teca.riccardiana.firenze.sbn.it/index.php/it/?view=show&myId=8c007209-723b-4ea3-b22e-d8ba91b79298>.

**22** Per i testi di V7733 e di R1252 presento un'edizione interpretativa ed evito di correggere gli errori evidenti (segnalati per mezzo della nota [sic]). Do come riferimento la carta a cui si legge la pericope oggetto di analisi, dal momento che i due manoscritti presentano una divisione in capitoli diversa da quelle in 28 e in 32 di cui si è detto al § 2, e che i capitoli di V7733, pur essendo debitamente segnalati mediante capitali decorate, non sono numerati. Per V7733, su cui sono state apposte più numerazioni, mi sono attenuta alla numerazione moderna, a macchina, nell'angolo in basso a destra, adottata come riferimento sul sito della Biblioteca Apostolica Vaticana. Ricordo che R1252 è gravemente compromesso a causa dell'ossidazione dell'inchiostro, cosicché ampie porzioni del manoscritto risultano leggibili solo grazie alla lampada a infrarossi; l'esame diretto del manoscritto non mi è stato purtroppo possibile, e in alcuni casi mi trovo costretta a dare R1252 come illeggibile e a ricorrere, per integrare la lacuna, al testimone di Lyon. Per la particolare posizione stemmatica del manoscritto lionese, si vedano le considerazioni proposte in Menichetti 2018, 140-4. Segnalo che le pericopi qui analizzate rendono legittima l'ipotesi, da verificare sull'intera estensione dei testi, che la versione di R1252 derivi da un rimaneggiamento della traduzione relata da V7733.

**23** Cf. da ultimo Menichetti 2018, 104-5, e relativi riferimenti.

dente a quella di Cavalca: il ms vaticano che la trasmette, infatti, è da assegnarsi con ogni probabilità agli anni 1330-50.<sup>24</sup>

Per gli *Atti* di Cavalca, adottato sempre il testo che, secondo l'edizione Cicchella (2019), risale direttamente all'autore: quello della 'vulgata pisana' relata dai due testimoni Firenze, BR, 1762 (R<sup>3</sup>) e Firenze, BML, Ash. 435 (A). Cicchella rimarca (2019, 29):

R<sup>3</sup> [R1762] [...] non è solo l'unico codice a trasmettere gli *Actus apostolorum* volgarizzati dal Cavalca in pisano, ma con l'Ash. 435, suo collaterale, e con il Riccardiano 1272 (R<sup>2</sup>) si colloca tra i più antichi testimoni superstiti, probabilmente esemplati non molti anni dopo la morte dell'autore. [...] ai piani più alti dello stemma si collocano, anche da un punto di vista cronologico, [...] i codd. R<sup>3</sup> ed A, raggruppati nella famiglia *a* e il ms. R<sup>2</sup>, a loro volta afferenti al subarchetipo *alpha*, caratterizzato da un atteggiamento testuale complessivamente conservativo.

Alla 'vulgata pisana' (Vp) si oppone una 'vulgata fiorentina' (Vf), testimoniata dagli altri quattordici manoscritti degli *Atti*; laddove lo reputo necessario, integro fra parentesi quadre le varianti di Vf. Cicchella non considera la divaricazione tra le due fasi redazionali significativa dal punto di vista stemmatico, cosicché i sedici testimoni del testo di Cavalca sono ripartiti in due famiglie distinte *alpha* e *beta*, dove ad *alpha* rimontano, oltre ad *a*, anche i subarchetipi *b* (R<sup>5</sup> F), *c* (*c*<sup>1</sup> [= P<sup>2</sup> P<sup>4</sup>] F<sup>1</sup> Pl) ed *e* e, senza interpositi, i mss R<sup>1</sup> ed R<sup>2</sup> - tutti, come anche i testimoni di *beta* - latori della 'vulgata fiorentina'. Le lezioni caratteristiche della 'vulgata pisana' sono illustrate da Cicchella (2019, 99) come segue:

sono [...] alcune lezioni che, in opposizione alla tradizione fiorentinizzante (Vf), caratterizzano la 'vulgata pisana' (Vp) in accordo con la fonte. Una simile contrapposizione era già stata rilevata da Carlo Delcorno nella tradizione del volgarizzamento delle *Vitae Patrum* [...]. Pertanto, le varianti di Vf [*sic*, ma di necessità, Vp] sebbene singolari, andranno considerate - 'in una parte più', e, forse 'meno altrove' - non il frutto di collazione o di memoria della fonte da parte del copista, ma piuttosto la cifra stilistica di un volgarizzatore esperto, pisano, semplice *frater* e non *lector*, certo, ma pur sempre un religioso aduso alle traduzioni dal latino, e che in quanto tale doveva essere ragionevolmente rispettoso del testo biblico.

<sup>24</sup> La riflessione circa le caratteristiche delle differenti versioni degli *Atti* circolanti nel Trecento sarà sviluppata (sempre dal punto di vista del volgarizzamento di Cavalca) nel § 5.

Dal punto di vista della storia della tradizione, rimane da capire in che modo il subarchetipo *alpha* abbia, in alcuni suoi segmenti (*a*), potuto conservare il testo dell'originale pisano, in altri (*b*, *c*, *e*, *R*<sup>1</sup> ed *R*<sup>2</sup>, per altro fra loro indipendenti) recepire la versione rimaneggiata di ambito fiorentino. Per i *loci critici* - pure non considerati significativi in termini di classificazione stemmatica dei testimoni - che isolano *Vf* dalla vulgata pisana, si veda Cicchella (2019, 99-104).<sup>25</sup>

### 3.1 Cristiani, ebrei, pagani

Cavalca è incline a intervenire, in maniera oculata ma determinante, sui passi del testo degli *Actus* in cui si descrivono i rapporti interni alla comunità cristiana, e fra la comunità cristiana, da un lato, e la comunità giudaica dall'altro. Appaiono in particolare riferibili alla volontà di rappresentare la demarcazione fra cristiani ed ebrei in maniera più netta rispetto a quanto originariamente attestato nel testo di Luca gli interventi illustrati negli esempi (1)-(6).

1. VI, 9: surrexerunt autem quidam de synagoga quae appellatur Libertinorum et Cyrenensium et Alexandrinorum et eorum qui erant a Cilicia et Asia disputantes cum Stephano

(viii, 9): contra 'l quale [*scil.* Stefano] si levono molti Iudei e malivoli della sinagoga, di quelli che si chiamavano libertini e de' Cirenensi e delli Alexandrini, e altri molti da Cilicia e Asia, e disputavano contra lui

V7733 (301v): levaronsi alquanti dela synagoga ch'era appellata de' libertini et de' cyrenesi et degli alexandrini et di coloro ch'erano da Cilicia et d'Asia et disputavano con Stephano

R1252 (166va): Ma levandosi alquanti della sinaghogha la quale si è kiamata di libertini, cirinensi et alexandrini et di quelli k'erano di Cicilia et d'Asia, disputando con Istefano.

Dopo la nomina dei Sette da parte dei dodici apostoli (*Act VI*, 1-6) e un breve sommario in cui si ribadisce il diffondersi della Parola in Gerusalemme (*Act VI*, 7), il racconto di Luca si focalizza sul personaggio di Stefano. L'impegno di Stefano nell'azione evangelizzatrice lo porta a scontrarsi con alcuni gruppi di «giudei della diaspora presenti tempo-

<sup>25</sup> Ma rilevo che varie delle lezioni caratteristiche di *Vf* sono passibili di essere erronee - il che accentua il dubbio sul perché non siano state giudicate significative dal punto di vista della classificazione dei testimoni.

raneamente a Gerusalemme o residenti in città».<sup>26</sup> Il generico, e neutro, *quidam de synagoga* della *Vulgata* – precisato con *synagoga congregatio vel collectio* nella *Glossa* interlineare (cf. ms 226) – è volto da Cavalca in *molti Iudei e malivoli della sinagoga*: l'aggiunta di *Iudei* istituisce una frattura netta fra Stefano, rappresentante della comunità cristiana, e gli ebrei non convertiti; *malivoli*, così come la preposizione *contra*, accentua i termini della contrapposizione fra il futuro protomartire e gli appartenenti alla comunità ebraica – mossi, questi ultimi, da intenti schiettamente malvagi. Le versioni testimoniate da V7733 e da R1252 rimangono molto più aderenti al latino, adottando *alquanti dela synagoga*.

Un'aggiunta analoga a quella appena presa in conto si verifica nel passo illustrato in (2). Siamo nell'ambito del processo di Stefano davanti al sinedrio, nel contesto del quale il cristiano sviluppa un lungo e denso discorso dottrinale. Ripercorrendo le tappe essenziali della storia del popolo d'Israele, Stefano perviene a una requisitoria di stampo profetico, indirizzata contro la comunità ebraica restia ad accettare la Rivelazione; l'attacco, fortissimo, innesca la lapidazione dell'apostolo. Il testo italiano di Cavalca è contraddistinto dall'aggiunta del complemento di specificazione *d'Israel*. Si tratta di una modifica meno appariscente di quella verificata in (1); data l'analogia fra i due passi, mi sembra legittimo ipotizzare che Cavalca abbia voluto anche in questo caso accentuare la distanza fra Stefano e la comunità israelitica, contro la quale l'apostolo lancia la sua invettiva. Va detto, a ogni modo, che l'inserzione di *Israel* è ravvisabile già nella *Glossa ordinaria* (interl. *Israel crucifixo Christo et apostolis passis*; ma il ms 226 ha *Crucifixo Christo et apostolis passis*):<sup>27</sup>

2. VII, 17: cum adpropinquaret autem tempus repromissionis quam confessus erat Deus Abrahae crevit populus et multiplicatus est in Aegypto  
 quam] quod 177; erat] est 177; crevit...in Aegypto] crevit populus in Egipto et multiplicatus est 177

(ix, 17-18): Ma approssimandosi il tempo lo qual Dio avea promesso ad Abraam, crescete 'l populo d'Israel in del Egipto e multipliceo molto

<sup>26</sup> Fitzmyer (2003, 355), che fa anche notare come di Stefano e Filippo, pure menzionati per la prima volta come membri di quel gruppo di Sette che deve sovrintendere alle mense, «non si dirà mai che servivano a mensa e si parlerà invece del loro impegno in quel ministero che vedeva occupati gli stessi apostoli, il 'ministero della parola'».

<sup>27</sup> La sfumatura negativa si conserva nel subito successivo ix, 19, dove il testo di Cavalca riporta «studiosi d'opprimere e d'affliggere li nostri antichi e la nostra gente», che accentua la sfumatura negativa del testo della *Vulgata* VII, 19 *hic circumueniens genus nostrum adflixit patres*. V7733 (303r) ha «et costui ingannando la generatione nostra afflisce i nostri padri».

V7733 (303r): Et approximandosi lo tempo dela repromissione la quale Dio avea confessata ad Abraam, crebbe lo populo et fu multiplicato in Egypto

Ly (91ra): Approssimandosi il tempo della promissione lo quale Iddio promise ad Abraam, crescette i populo et multiplicò in Egypto.

Mi pare avvalorare la pista di lettura proposta per (2) la cospicua glossa collocata da Cavalca in apertura di VII, 51 (primo versetto del cap. ix del testo italiano; l'aggiunta non ha riscontro né in V7733 [c. 304v] né in R1252 [167rb]). Interrompendo il discorso diretto, la glossa specifica il modo in cui deve essere interpretato l'intervento di Stefano: *E poi che per lo predicto modo sancto Stefano s'ebbe excusato e mostrato ch'elli aveva in reverentia Dio e Moysè, e 'l tabernaculo, e 'l templo, sì che concludea che li suoi testimoni dicevano falso, sì lo 'ncomincioe a riprendere per grande zelo e disse.* Il volgarizzatore - ampliando una suggestione che si trova già nella *Glossa ordinaria* (marg., da Rabano Mauro, *Purgatus a crimine de quo falsi testes eum arguebant incipit Iudeos arguere, quia qui sine crimine est dignus est doctoris officio*) - esplicita che il cristiano destinato a imminente martirio non è, contrariamente a quanto sostengono i suoi detrattori, un blasfemo e un apostata, e che la sua argomentazione - ivi comprese le critiche contro le forme del culto giudaico praticate nel Tempio - si colloca nel rispetto della tradizione mosaica.<sup>28</sup>

Un altro scostamento piuttosto evidente rispetto al testo della *Vulgata* si può osservare in apertura della sequenza narrativa che ha al centro la chiamata di Paolo da parte di Cristo (3). Il futuro apostolo dei gentili, ancora allineato all'osservanza farisaica e feroce persecutore dei cristiani, chiede al sommo sacerdote di procurargli delle lettere che lo autorizzino a cercare i cristiani a Damasco.

3. IX, 1-2: Saulus autem adhuc inspirans minarum et caedis in discipulos Domini accessit ad principem sacerdotum et petiit ab eo epistulas in Damascum ad synagogas ut si quos invenisset huius viae viros ac mulieres vinctos perduceret in Ierusalem [inspirans] spirans 226; caedis] caedas 226; petiit] petivit 177; invenisset] inveniret 226; viae] vite 226; in Ierusalem] Ierusalem 226

(xii, 1-2): E lo predicto Saulo, lo qual fu a far ucidere sancto Stefano, spirando anco, cioè tucto furioso di minacciare e di per-

<sup>28</sup> Cf. anche Petrus Comestor, *Historia scholastica. In Actus apostolorum*, cap. XXXI: «Et quia arguebatur de blasphemia in Deum et Moysen, ideo praemittit in principio sermonis commendationem Dei, dicens [...]» (PL, CXC VIII, 1663).

cuotere e ucidere li cristiani, andoe al principe de' sacerdoti, e dimandoe che li desse lectere e auctorità e comandamento alle sinagoghe dei Iudei ch'erano in Damasco ché [*ma forse meglio che?*] li dessono adiuto a prendere e incarcerare e menare in Ierusalem tucti li cristiani, maschi e femine, ch'elli trovasse in quelle contrade

V7733 (307v): Saulo anchora, ispirando et minacciando di morte i discepoli del Signore, venne al principe de' sacerdoti et comandò da llui lettere in Damasco alle sinagoghe, che s'elli trovasse alcuni huomini overo femine li quali seguitassero questa via, li menasse legati in Ierusalem

R1252 (167vb): Saulo ancora, spirando di minacce et di bacciture nelli discepoli del Signore, andò a' principi de' sacerdoti et domandò lettere per andare in Damasco alle sinagoghe, che ss'elli trovasse alcuni huomini o femmine seguitatori di questa via, leghati li menasse in Ierusalem.

Nell'originale lucano, l'inchiesta a cui Paolo domanda di essere autorizzato deve svolgersi all'interno delle comunità ebraiche della diaspora.<sup>29</sup> Il testo di Cavalca veicola un'idea diversa del contesto sociale entro il quale Paolo progetta di operare: le lettere servono a ottenere l'aiuto delle *sinagoghe dei Iudei a prendere e incarcerare e menare in Ierusalem tutti li cristiani* individuati in *quelle contrade*. A partire da un orientamento interpretativo già evidente nella *Glossa ordinaria* (cf. il ms 226 della Cathariniana) - in cui troviamo *discipulos Domini* spiegato (interl.) con *quia ita tunc vocabantur Christiani* [om. *quia ita* 226]; *synagogas* precisato per mezzo di (interl.) *Iudeorum*, e *huius viae/vitae* esplicitato per mezzo di (interl.) *qua vivebant discipuli Domini* - il volgarizzamento veicola l'idea di una comunità cristiana nettamente isolata da quella ebraica, e un'immagine degli ebrei come coadiutori di Paolo nella persecuzione dei cristiani. I testi di V7733 e di R1252, ancora una volta, restano molto più aderenti al dettato del modello latino.

L'assetto testuale appena messo in evidenza si conferma nel cap. XXII, quando, in occasione del discorso a Gerusalemme, Paolo (4) riviene sugli eventi della sua conversione:

<sup>29</sup> Come spiegato da Fitzmyer (2003, 431-2), le lettere del sommo sacerdote «sarebbero servite come documenti di autorizzazione» e «[il] racconto di Luca presume che tra i Giudei della diaspora in Damasco vi fossero già dei cristiani. In ogni caso, il suo commento indica che i capi delle sinagoghe nella diaspora erano ritenuti in grado di esercitare autorità anche su giudeo-cristiani, che forse continuavano a frequentare quelle sinagoghe». Per la designazione, tipicamente lucana, del cristianesimo come 'via' che si trova nella *Vulgata*, cf. Fitzmyer 2003, 432-3.

4. XXII, 5: a quibus [*i.e.* principes sacerdotum et omnes maiores natu] et epistulas accipiens ad fratres Damascum pergebam ut adducerem inde vinctos in Hierusalem ut punirentur

(xxviii, 5): dai quali [*i.e.* lo principe de' sacerdoti e li altri seniori] io dimandai lectere e auctorità d'andare in Damasco, e d'avere adiuto e favore dai Iudei che v'erano a perseguire e prendere li cristiani e menarli, presi, in Ierusalem perché fossero puniti e morti

V7733 (336r): da' quali, ricevendo epistole, a' fratelli in Damasco andava per menare indi legati in Ierusalem, acìo che fossero puniti

Ly (99ra): di quelli togliendo lettere a' frati in Damasco, io andavo per menare indi le genti in Yerusalem, et ch'egli fussino puniti.

Anche in questo caso si ottiene l'idea di una forte cesura fra ebrei e cristiani e di una comunità ebraica pronta ad aiutare Paolo nella persecuzione anticristiana.

Una scena attenzionata da Cavalca sembra essere stata quella dell'incontro fra Pietro e il centurione Cornelio nella città di Cesarea; la cosa non stupisce, dato che l'incontro marca, nella dinamica narrativa degli *Atti*, la svolta definitiva in favore della predicazione ai pagani, e più in generale dell'ammissione nella Chiesa dei convertiti di origine pagana. L'episodio, complesso, vede prima Cornelio visitato da un angelo che gli ordina di mandare a chiamare l'apostolo; quindi Pietro visitato da due visioni, che lo esortano a riflettere sui precetti alimentari e sulle nozioni di mondo e immondo, e ad accettare l'invito che gli sarà rivolto da tre uomini che verranno a cercarlo. Attenendosi a quanto gli è stato ingiunto da Dio, Pietro acconsente a rendere visita a Cornelio.

5. X, 24-25 e 28: altera autem die introivit Caesaream Cornelius vero expectabat illos convocatis cognatis suis et necessariis amicis. Et factum est cum introisset Petrus obvius ei Cornelius procidens ad pedes adoravit [...] dixitque ad illos. Vos scitis quomodo abominatum sit viro iudaeo coniungi aut accedere ad alienigenam. Et mihi ostendit Deus neminem communem aut inmundum dicere hominem

die] d. surgens 226; illos] eos 226; ei] om. 226; Cornelius procidens] venit Cornelius et procidens 177; pedes] p. eius 177; coniugni] coniungere 226; Et mihi] Sed m. 177 226

(xiv, 24-25 e 28): E 'l terzo dì poi pervennero in Cesarea, e Cornelio l'aspectava avendo convocati molti suoi amici e dimesti-

chi. E intrando san Piero in Cesarea, Cornelio li venne incontra e inginocchiollisi a' piedi e adoròlo. [...] sì [Pietro] disse: «Voi sapete come è abominabile cosa adpo' Iudei coniungersi con homo alienigena [straniero Vf]; ma Dio m'à dimostrato ch'io non debbia null'omo reputare immondo per certa visione, la qual mi dimostroe in questo dì»<sup>30</sup>

V7733 (311r-v): Et l'atro die introe in Cesarea, et Cornelio aspectava coloro. Et convvocati [*sic*] li amici e parenti, et intrando Pietro, Cornelio li venne incontro, et gittandolisi ai piedi l'adorò. [...] Et [Pietro] disse a lloro: «Voi sapete che abhominata cosa è ad huomo iudeo congiungersi overo approssimarsi ad huomo strangiero; et Dio mi monstrò neuno essere detto comune overo immondo»

R1252 (168va): l'altro dì entrarono in Ciesarea, et Cornelio li aspectava, kiamati cierti suoi et cari amici, et entrando Piero, et Cornelio andandoli incontro, gictollisi a' piedi et adorollo. [...] Et [Piero] disse loro: «Voi sapete come è ccosa abominevole ad uomo giudeo agiugnarsi overo andare ad huomo forestiere; ma a mme mostrò Idio neuno essere comuro [*sic*] et neuno huomo dire ke ssia immondo».

Alcuni piccoli dettagli della traduzione di Cavalca sembrano riferibili a varianti già presenti nella tradizione latina: *Cornellio li venne incontra e inginocchiollisi a' piedi* corrisponde a *venit Cornelius et procidens ad pedes eius* del ms 177 della Cathariniana, *ma Dio a Sed* [...] *Deus* di entrambi i manoscritti ancora della Cathariniana che ho avuto modo di consultare. La prima discrepanza tra testo italiano e modello latino riguarda le modalità dell'incontro fra Pietro e Cornelio: in Luca, Cornelio, che ha invitato Pietro presso di sé, mostra devozione all'apostolo andandogli incontro e prostrandoglisi ai piedi al momento del suo ingresso in casa; Cavalca anticipa l'incontro fra i due uomini, specificando che Cornelio raggiunge Pietro nel momento in cui questi entra in città (*intrando san Piero in Cesarea*): la preminenza di Pietro ne esce chiaramente accentuata. Nel prendere la parola, l'apostolo tiene a spiegare ai suoi interlocutori che, nel visitarli, sta disattendendo alla Legge: in quanto ebreo (*viro iudaeo*), infatti, non gli è consentito né avvicinarsi né far visita a un pagano (*coniungi / coniungere aut accedere*). Il testo di Cavalca è marcato da

<sup>30</sup> Segnalo, anche al fine di giustificare l'aggiunta dell'informazione, che la maggioranza dei manoscritti degli *Atti* cavalchiani, e in particolare i testimoni che Cicchella fa risalire a una revisione fiorentina (Vf) dell'originaria redazione pisana del testo, hanno, a fronte di *alienigena* ricalcato direttamente sul latino, il più consueto *straniero*.

alcuni interessanti slittamenti: il problema della non-liceità della visita non è rapportato da Pietro a sé stesso, ma enunciato in termini generali: è *abominabile cosa adpo' Iudei* (ancora V7733 e R1252 hanno *huomo iudeo*); la nozione di visita svanisce (*coniungi / coniungere aut accedere* del modello sono ridotti al solo *coniungersi*, cf. ancora *congiungersi ovvero approssimarsi* di V7733, *aggiungersi ovvero andare* di R1252).<sup>31</sup> Un secondo scorcimento si verifica in corrispondenza di *communem aut inmundum* della *Vulgata*, cui corrisponde nel volgarizzamento di Cavalca il solo *immondo* (cf., più fedelmente, *comune ovvero immondo* di V7733, e la glossa *neuno huomo dire ke ssia immondo* di R1252). In sostanza, credo si possa affermare che tutta la scena è presentata da Cavalca da un lato accentuando la devozione tributata da Cornelio a Pietro, dall'altro attenuando le implicazioni personali delle osservazioni sui precetti ebraici contenute nel discorso dell'apostolo.<sup>32</sup>

Al termine dello stesso episodio di Cornelio, d'altra parte, Cavalca opera una riformulazione sintattica che fa venir meno, nel testo italiano, il corrispettivo del lat. *quoniam et gentes receperunt verbum Dei*.

6. XI, 1: Audierunt autem apostoli et fratres qui erant in Iudaea quoniam et gentes receperunt verbum Dei

(xiv, 1bis): E queste novelle incontinentemente funo sparte e nuntiate alli apostoli e alli altri cristiani ch'erano in Iudea

V7733 (312v): Et udirono li apostoli e frati li quali erano in Iudea che genti avevano ricevuta la parola di Dio

R1252 (168vb): Et udirono li apostoli et li frati k'erano in Giudea ke lle gienti aveano ricievuta la parola di Dio.

Non è in assoluto impossibile che l'omissione sia dovuta a un problema riguardante la trasmissione del volgarizzamento a valle dell'originale; per quanto riguarda la tradizione a monte dell'originale, tutti i sondaggi condotti sulla tradizione latina, e in particolar modo la verifica dei mss 177 e 226 della Cathariniana, si sono rivelati infruttuosi. Non possiamo non mettere in rilievo che l'assenza dell'ultima parte di XI, 1 attenua l'importanza della conversione dei pagani - nella persona Cornelio, oltretutto ricordato nella *Glossa* interlineare - e può quindi rispondere a una specifica volontà di adattamento del modello da parte del volgarizzatore, che orienta il fuoco della sua narra-

<sup>31</sup> *Coniungi* va inteso con ogni probabilità nel senso di 'avere un contatto stretto con', cf. Fitzmyer 2003, 475.

<sup>32</sup> La *Glossa* si rivela, per questo passo, poco utile.

zione all'interno della comunità cristiana (cf. *li apostoli* e *li altri cristiani*). Anche in questo caso, V7733 e R1252 sono contraddistinti da una resa più pedissequa del modello latino, avendo (*le*) *genti avevano ricevuta la parola di Dio*.

È possibile si debba riconoscere una modifica di Cavalca al testo del modello anche nel passo illustrato mediante l'es. (7). Il luogo corrisponde all'inizio della narrazione relativa al cosiddetto concilio di Gerusalemme, che tornerà in questione al § 3.2 (es. 16).<sup>33</sup> Come sottolineato già da Cicchella, il volgarizzamento italiano manca di XV, 6, che dà conto di come gli apostoli e gli anziani della comunità giudeo-cristiana si riuniscano per discutere la sollecitazione dei farisei che credono in Gesù quanto al rispetto della Legge mosaica e alla pratica della circoncisione rituale. Cicchella si dichiara in questo caso in dubbio rispetto alla possibilità di discriminare tra un intervento volontario del volgarizzatore e un deterioramento derivante da una tradizione manoscritta (già della fonte latina, o del testo italiano) difettosa. A mio avviso, ritengo si possa legittimamente formulare l'ipotesi che l'omissione del corrispettivo italiano di *conveneruntque apostoli et seniores videre de verbo hoc* della Vulgata vada riportato a una sapiente modifica di Cavalca:

7. XV, 5-7: Surrexerunt autem quidam de heresi Pharisaeorum qui crediderant dicentes quia oportet circumcidi eos praecipere quoque servare legem Mosi conveneruntque apostoli et seniores videre de verbo hoc cum autem magna conquisitio fieret surgens Petrus dixit ad eos [...] crediderant] credebant 177; conveneruntque] convenerunt atque 177; surgens] om. 177

(xviii, 5-7): E allor si levono ad arringare alquanti della secta de' Farisei ch'erano facti cristiani, e dicevano che pur si convenia che si circuncidessono e observasseno l'altre cerimonie della Legge di Moysè. Contra i quali si levoe san Piero e disse [...]

V7733 (320v-321r): Et levaronsi alquanti del'heresia de' pharisei, li quali avevano creduto, dicendo: «Impercìo che a loro conviene essere circuncisi et spetialmente servare la Legge di Moysè». Et adunarsi li apostoli et li seniori di Iudea sopra questa parola, et essendo facta grande inquisitione, levandosi Pietro disse a llozo [...]

<sup>33</sup> Un importante riscontro che attesta l'importanza di questo capitolo e dei problemi che in esso vengono sollevati viene dal commento agli atti di Pietro di Giovanni Oivi, cf. Flood 2001, 303-21.

R1252 (170rb): Ma uno della resia de' farisey, li quali aveano creduto, sì si levò dicendo ke convenia ke ssi circuncidesse et comandava ke ssi servasse la Legge di Moysé. Et li apostoli et li più antiki sì si raunarono a vedere sopra questa cosa, et facciendosi grande inquisitione, levandosi Piero disse loro [...].

In ragione dello scorciamento, l'andamento della narrazione nel testo domenicano differisce profondamente da quello degli *Actus*. In questi ultimi, come anche in V7733 e in R1252, i farisei manifestano la loro posizione in un primo momento, ben distinto da quello, successivo, in cui *apostoli* e *seniores* si riuniscono per esaminare la questione del rispetto della Torah; ciò che più conta, Pietro illustra la propria posizione in opposizione ai membri della comunità alla quale lui stesso appartiene. L'assetto del testo di Cavalca è alquanto diverso: farisei e cristiani partecipano alla stessa assemblea e Pietro si scaglia contro i farisei. Nel volgarizzamento, così, la linea di frattura non attraversa la comunità cristiana, ma isola gli apostoli e i loro seguaci dai farisei (pure, si noti, convertitisi). V7733 e R1252, come accennato, si mantengono allineati al dettato della *Vulgata*: *Et adunarsi li apostoli et li seniori di Iudea sopra questa parola, et essendo facta grande inquisitione* di V7733, così come *Et li apostoli et li più antiki si si raunarono a vedere sopra questa cosa, et facciendosi grande inquisitione* di R1252, corrispondono alla pericope di testo latino che manca invece in Cavalca.<sup>34</sup>

Manifesta ancora la volontà di rappresentare i dissidi interni alla comunità giudaica rispetto alla figura di Gesù nei termini di una frattura già nettissima fra ebrei e cristiani, e gli ebrei in una luce negativa, la modifica ravvisabile in (8):

8. XVIII, 13: quia contra legem hic persuadet hominibus colere Deum  
colere] credere 226

(xxiii, 13): Questo rio homo predica contra la Legge nostra e introduce un altro Dio, cioè Iesu, e induce le genti a crederli

V7733 (327v): Imperciò che incontra la Legge questi conforta gli uomini coltivare quello Dio

R1252 (171va): quelli è contra la Leggie et inducie li huomini a chcultivare Christo.

<sup>34</sup> Si noti che *si levoe san Piero e disse* di Cavalca traduce fedelmente *surgens Petrus dixit* dell'originale latino, con il 176 della Cathariniana che, però, omette *surgens*.

Giunto a Corinto da Atene, Paolo è rapidamente arrivato a una rottura con la comunità giudaica locale. Gli ebrei decidono di rivolgersi al procuratore romano della provincia di Acaia, Lucio Giunio Gallione; nella *Vulgata*, in particolare, denunciano Paolo *quia contra legem* [...] *persuadet hominibus colere / credere Deum*. La traduzione cavalchiana, che in ragione di *credere* si ricollega al testo latino relato dal ms 226 della Cathariniana, accentua la malvagità degli ebrei e dettaglia la natura delle loro accuse mettendo in rilievo la non-comunicabilità fra il Dio degli ebrei e il Dio dei cristiani: gli accusatori di Paolo lo presentano al procuratore come *questo rio homo* e lo additano come responsabile di predicare la conversione a un'altra divinità, ovvero Gesù. Anche in questo caso, la traduzione relata da V7733 è fedelissima al dettato latino; parzialmente aggiornato in senso cristiano appare invece il testo di R1252, in cui *colere Deum* diviene *cchultivare Christo*.

Nel discorso agli abitanti di Gerusalemme del cap. XXII, già richiamato in precedenza (4), Anania viene qualificato nel testo di Cavalca in maniera molto diversa da quanto riscontrabile nella *Vulgata* (9):

9. XXII, 12-13: Ananias autem quidam vir secundum legem testimonium habens ab omnibus habitantibus [*var. cohabitantibus*] Iudaeis veniens ad me et astans  
omnibus ... Iudaeis] omnibus iudeis habitantibus 177

(xxviii, 12): E quine stando, venne a me, mandato da Cristo, un discepolo cristiano, homo di buona testimonia, ch'avea nome Anania

V7733 (336v): Et uno Anania dove [*sic, i.e. devoto?*] secondo la Legge avendo testimonio da tutti li habitanti iudei, vegnendo a' me et a' frati

R1252 (173ra): Et uno huomo il quale avea nome Anania, secondo la leggie avea buona testimoniança da tutti i Giudey, i quali abitavano in Damasco, il quale mi disse.

Il testo latino presenta infatti Anania come *vir secundum legem* e specifica che la buona fama che l'uomo può vantare viene dalla comunità ebraica; il volgarizzamento di Cavalca, dal canto suo, afferma che Anania è un *discepolo cristiano*, parla genericamente di *homo di buona testimonia*, e rimarca che l'invio di Anania a Paolo è stato specificamente voluto da Cristo (*mandato da Cristo*). L'appartenenza di Anania alla comunità giudaica è assolutamente esplicita in V7733, come sempre, al di là di un piccolo guasto riportabile a una svista grafica, vicinissimo al latino, e in R1252, che si segnala anche per la glossa *quali abitavano in Damasco*, che non trova riscontro nella tradizione esegetica che ho avuto modo di verificare.

Subito sotto, laddove Paolo è passato a raccontare l'esperienza mistica avuta nel Tempio, il rifiuto del messaggio cristiano è riferito, nel testo italiano, specificamente agli ebrei – aggiunta che non trova riscontro né in V7733 né in R1252:

10. XXII, 18: festina et exi velociter ex Hierusalem quoniam non recipient testimonium tuum de me  
velociter] cito 226; ex] de 226

(xxviii, 18): Affrettati tosto ed esci e fuggi di Ierusalem, perciò che i Iudei non riceverebbono tua testimonia di me

V7733 (336v): Affrettati et esci incontanente di Ierusalem, imperciò che non riceveranno la testimoniança tua di me

R1252 (173ra): afrectati et esci tosto di Ierusalem però ke non ricieveranno la testimonança tua di mme.

Le modifiche, per quanto di dimensioni limitate, hanno un certo peso. Il discorso del cap. XXII degli *Actus*, infatti, vuole veicolare l'idea non solo del rispetto di Paolo nei confronti della Legge ma, più in generale, del cristianesimo come legittima continuazione del giudaismo: l'impulso alla missione presso i pagani è venuto a Paolo da un'apparizione di Cristo nel Tempio. Nel volgarizzamento italiano di Cavalca, invece, la frattura fra le due comunità è presentata come fin dall'inizio definitiva e insanabile.

In maniera perfettamente coerente, nel cap. XXIV, nel contesto dell'inchiesta presentata al preside Felice, l'accusa di Tertullo a Paolo si sposta dalla profanazione del Tempio alla predicazione di Cristo e all'opposizione nei confronti degli ebrei, grazie alla resa molto libera di *concitantem seditiones omnibus Iudaeis in universo orbe con per diverse parti e contrade va seminando suoi errori e predica contra li Iudei*, e all'aggiunta che segue *Nazarei – cioè cristiani, li quali credono in un Iesu nazareno, lo qual per li suoi peccati li nostri principi crucifixeno* – esclusiva della traduzione cavalchiana (i testi di V7733 e R1252, qui nettamente divergenti, si mantengono perfettamente allineati alla Vulgata):

11. XXIV, 5-6: invenimus hunc hominem pestiferum et concitantem seditiones omnibus Iudaeis in universo orbe et auctorem seditionis sectae Nazarenorum qui etiam templum violare conatus est quem et apprehendimus [var. adprehensum; + voluimus secundum legem nostram iudicare, et volebamus eum iudicare secundum legem nostram]

seditiones] s. non tamen nostro generi set fere universo orbi terrarum 177, seditionem 226; violare conatus est] conatus est violare 226; apprehendimus] apprehensum voluimus secundum legem nostram iudicare 226

(xxx, 5-6): Abbiamo trovato questo Paulo, homo pestifero e sedictioso, el quale per diverse parti e contrade va seminando suoi errori e predica contra li Iudei, seguitando e lodando la supertitiosa septa d'i Nazarei, cioè cristiani, li quali credono in un Iesu nazareno, lo qual per li suoi peccati li nostri principi crucifixeno; el quale Paulo etiamdio lo nostro sancto templo s'è isforzato di vituperare, unde noi però lo prendemmo e volendolo punire secondo la nostra Legge

V7733 (340r): Abbiamo trovato questo mortale huomo et scomovente divisioni a tutti li Iudei per tutto 'l mondo, et auctore dela turbatione dela secta de' Naçareni, lo quale etiamdio s'è sforçato di corrompere lo Tempio; lo quale prendemmo et volavamo iudicare secondo la nostra Legge

R1252 (173va): Noi abiamo trovato questo huomo pestifero et suscitatore di scandolo a tucti i Giudei in tucto il mondo et fatto-re di divisioni et di secta di naçareni, il quale ancora s'è isforçato di corrompere il Tempio; il quale preso noi volavamo giudicare secondo la nostra Leggie.

Nello stesso passo, l'aggettivo possessivo *nostro* che precede *sancto templo* marca, nel testo di Cavalca, l'appartenenza esclusiva del luogo di culto alla comunità ebraica, ed esclude la comunità cristiana dai riti ierosolimitani. La medesima, forte cesura fra ebrei e cristiani mi sembra essere alla base dell'espunzione di *quam et hii ipsi exspectant* del v. 15 di questo stesso capitolo (la relativa è regolarmente tradotta in V7733 e R1252: *la quale essi medesimi aspectano*):

12. XXIV, 15: spem habens in Deum quam et hii ipsi exspectant resurrectionem futuram iustorum et iniquorum

(xxx, 15): e avendo fiducia e speranza della beata rexurrectione e retributione dei iusti e delli iniqui tucti

V7733 (340v): speranza abbiendo in Dio et nela resurrectione, la quale essi medesimi aspectano, la quale dee essere de' iusti et degli iniqui

R1252 (173vb): avendo speranza in Dio et nella rexuessione de' giusti et de' peccatori, la quale sarà et la quale ellino medesimi aspectano.

E della traduzione molto libera di XXVI, 9:

13. XXVI, 9: Et ego quidem existimaveram me adversus nomen Iesu Nazareni debere multa contraria agere

(xxx1, 9bis): E io, come elli sanno, era principal nemico de' cristiani e pensava e isforzavami di far ciò ch'io potessi di male contra Iesu nazzareno e contra li suoi fedeli

V7733 (343v): Et io me aveva extimato incontr'al nome di Ihesu naçareno dovere fare molte cose contrarie

R1252 (174rb): Et io mi pensava di dovere fare molte cose contrarie contro al nome di Yhesu naçareno.

Alla luce dei casi esaminati, appare quindi perfettamente spiegabile, all'interno del cap. XXI, l'uso sistematico della parola *cristiani* in corrispondenza del latino *discipuli* o *fratres*: al ritorno di Paolo a Gerusalemme, le due comunità ebraica e giudeo-cristiana sono presentate come nettamente separate (cf. XXI, 16 *ex discipulis a Cesarea = alquanti fedeli cristiani di Cesarea*; XXI, 17 *libenter exceperunt nos fratres = ricevevtonci con grande allegrezza li apostoli e li cristiani tucti*; XXI, 18 *omnesque [...] seniores = li altri prelati e maggiori dei cristiani*). Analogamente, la folla del cap. XXII, che in latino è al più indicata con il pronomo personale *ei* (XXII, 23 *eis*, XXII, 24 *ei*), è indicata nel testo italiano per mezzo del sostantivo *Iudei* (xxviii, 22 *li Iudei*, xxviii, 24 *li Iudei*); ancora, nel transito fra i cap. XXII e XXIII, laddove la *Vulgata* specifica che il tribuno romano, volendo sapere per quale ragione gli ebrei accusano Paolo, convoca il sinedrio (XXII, 30 *iussit sacerdotes convenire et omne concilium*), il testo di Cavalca dà l'idea che Paolo venga portato davanti a un concilio che coinvolge tutti gli ebrei (xxviii, 30 *e comandò che lli Iudei convenissero a ddire e opponere contra lui quel che volieno*).<sup>35</sup> Nel discorso di Portio Festo ad Agrippa del cap. XXV (14), inoltre, gli ebrei sono esplicitamente indicati come deicidi:

14. XXV, 19: Quaestiones vero quasdam de sua superstitione habebant adversus eum et de quodam Iesu defuncto quem adfirmabat Paulus vivere

(xxx1, 19): [...] mi par ch'elli abbiano con lui differentia e questioni di certe superstitioni della Legge loro, e d'uno Iesu ch'elli crucifixeno e Paulo dice ch'elli è anco vivo

<sup>35</sup> Si noti, inoltre, che nel passo del cap. XXIII in cui Claudio Lisia ricorda, in una lettera, l'episodio del concilio, il testo cavalchiano diverge marcatamente dalla *Vulgata*: XXIII, 28 *volensque scire causam quam obiiciebant illi, deduxi eum in concilium eorum* diventa in italiano *E volendo sapere la cagione perché li Iudei l'avevano così preso e volevano uccidere a furore* (xxviii, 28), con forte accentuazione dei propositi malevoli degli ebrei.

V7733 (342v): Ma alquante questionì di superstitione aveva-  
no incontr'a lui, et d'uno Ihesu morto, lo quale Paulo afferma-  
va vivere

R1252 (174ra): ma aveano quistione alcuna contro di lui di lo-  
ro sopersatione [sic] et d'uno Yhesu morto, il quale Paolo affer-  
mava che vivesse.

Chiudo questa lunga disamina soffermandomi sull'incontro fra Paolo e la comunità ebraica di Roma, nell'ultimo capitolo degli *Atti*. Anche in questo caso, il volgarizzamento di Cavalca risulta contraddistinto da alcune modifiche che accentuano la distanza di Paolo dagli ebrei e che offrono un'immagine differente dei nuclei della predicazione dell'apostolo. Prima di analizzarle, a ogni modo, vale la pena sottolineare che almeno per un sintagma il testo del traduttore domenicano potrebbe risentire di una variante attestata nelle Bibbie latine del convento di Santa Caterina: *ma per campare del periculo della morte*, infatti, si allinea a *si ut eruerem animam meam de morte / sed ut eruam animam meam de morte* che, rispettivamente nei mss 177 e 226, seguono l'infinito *accusare*:

15. XXVIII, 17, 19-20: [...] ego viri fratres nihil adversus plebem faciens aut morem paternum vinctus ab Hierosolymis traditus sum in manus Romanorum [...] Contradicientibus autem Iudaeis coactus sum appellare Caesarem non quasi gentem meam habens aliquid accusare. Propter hanc igitur causam rogavi vos videre, et alloqui. Propter spem enim Israhel catena hac circumdatus sum  
accusare] *add.* si ut eruerem animam meam de morte 177, sed ut eruam animam meam de morte 226

(xxxiii, 17bis e 20bis): [...] Fratelli miei, voglio che sappiate che senza mia colpa, non facendo me contra 'l populo dei Iudei, né contra li costumi e statuti dei nostri padri, fui dai Iudei preso e messo in mano de' signori romani [...]. ma contradicendo a ciò li Iudei, fui costrecto d'apellare a Cesare. E questo feci non per accusar li Iudei, li quali sono e reputo miei fratelli, ma per campare del periculo della morte. Unde perché non m'abbiate suspecto v'ò voluto vedere e parlare; e sappiate che non per mia altra colpa o cagione, se non perché predico la resurectione, sono così preso e incatenato

V7733 (348v): O fratelli, non facendo io alcuna cosa incontro al populo né al costume d'i padri, vegnendo legato da Ierusalem sono dato a' romani [...]. Et contradicendo li Iudei, fu' constretto d'appellare a Cesare, non per accusare la gente mia d'alcu-

na cosa; et per questa cagione io v'ò voluti vedere et parlare, imperciò che per la speranza di Ierusalem [sic] io sono legato con questa cathena

R1252 (175ra): huomini frati, io non facendo cosa niuna contro al popolo né contro a' costumi de' padri, leghato da Ierosolima sono dato in mano de' romani [...]. Ma contradicendo i giudey, fui costrecto ad appellare a Cesare, non perke io abbia acusare in nulla la giente mia; et per questa cagione io preghay di vedervi et di favellarvi, onde per la speranza d'Israel io sono circondato di questa catena.

Per venire alle modifiche verosimilmente riferibili all'intervento del traduttore, osserveremo che *plebem* del testo latino diventa in Cavalca *dei Iudei*; il verbo passivo *vinctus sum / fui preso* è accompagnato, nel volgarizzamento domenicano, dal complemento di agente *dai Iudei*, che corrisponde al latino *ab Hierosolymis*;<sup>36</sup> *gentem meam* è tradotto con *li Iudei* (*gente mia* in V7733 e R1252); mediante l'inserzione di *che sono e reputo miei fratelli*, soprattutto, la comune appartenenza etnico-politica di Paolo e degli ebrei, implicita in *gentem meam*, viene ricondotta a semplice fratellanza spirituale. Laddove, inoltre, nella *Vulgata* l'apostolo si riferisce al suo messaggio mediante la locuzione figurata *spes Israhel* – regolarmente resa con *speranza d'Israel* in R1252 e, verosimilmente, nell'antigrafo di V7733 (che ha l'erroneo *speranza di Ierusalem*) – il testo italiano identifica il nucleo dell'annuncio paolino nella *resurrectione*. Le modifiche sono singolari nel contesto della scena autonomamente considerata – Paolo si sta infatti rivolgendo agli ebrei romani rimarcando la sua e loro comune appartenenza etnico-religiosa, al fine di renderli disponibili all'ascolto del messaggio cristiano. La riscrittura di Cavalca, però, nei fatti non rende il testo incongruo, ma si limita ad anticipare l'idea di frattura e dissidio che emerge nei versetti subito successivi: la predicazione paolina, infatti, suscita reazioni contrastanti presso la comunità romana, e l'ultima presa di parola dell'apostolo negli *Atti* è una dura reprimenda ispirata a Isaia (XXVIII, 26-27) culminante nella presa di distanza dagli ebrei e nella riaffermazione dell'apertura ai pagani.

**36** La resa di *ab Hierosolymis* come complemento di agente, per quanto libera, non credo vada considerata erronea (potrebbe essere valse l'equivalenza 'da Gerusalemme' > 'dagli ierosolimitani' > 'dagli ebrei'); si noti ad ogni modo le altre due traduzioni convergono su *da Ierosolima* come complemento di moto da luogo.

### 3.2 La Legge mosaica

Cavalca presta notevole attenzione ai passi degli *Actus* in cui Luca, o più di frequente i protagonisti del suo racconto, avanzano considerazioni circa le pratiche culturali che isolano le due componenti, giudaica e pagana, confluite nella giovane comunità cristiana. Il primo luogo critico che si può citare a riprova – e che figura fra i casi che Cicchella (2019, 81-3) reputa ingiudicabili –<sup>37</sup> è quello che esamino in (16); esso interviene ancora nel capitolo XV, già chiamato in causa per (7). Nel contesto di un acceso dibattito presso la comunità di Gerusalemme che vede coinvolti Giacomo (il capo della comunità stessa), Pietro, Paolo e Barnaba, Giacomo sancisce che è sufficiente che i pagani convertiti al cristianesimo si attengano ad alcuni precetti: non mangiare gli animali sacrificati agli idoli, gli animali soffocati (ovvero macellati in maniera non conforme alle prescrizioni rituali ebraiche), cibi che contengono sangue, e non praticare la fornicazione:<sup>38</sup>

16. XV, 19-21: Propter quod ego iudico non inquietari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum sed scribere ad eos ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum et fornicatione et suffocatis, et sanguine. Moses enim a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus qui eum praedecent in synagogis ubi per omne sabbatum legitur  
sed scribere] et s. 226; civitatibus] cuitatibus 177

<sup>37</sup> Il *locus* è commentato a p. 82, sotto la didascalia «Non sempre è possibile classificare le lacune, o le riformulazioni del modello latino, come riflesso di un espediente narrativo d'autore e isolarle dai possibili guasti d'archetipo, o dalla fonte» (Cicchella 2019, 81).

<sup>38</sup> I contenuti puntuali di questi precetti sono discussi, come messo in evidenza da Fitzmyer (2003, 575-7), che ritiene, nello specifico, che le indicazioni riguardino in particolare i cristiani provenienti dal paganesimo che vivono presso le comunità giudaico-cristiane. Le disposizioni prese in questo passo sono nuovamente ricordate in XXI, 25, in corrispondenza del quale il volgarizzamento cavalchiano reca: *Ma quanto è de' pagani che si convertono, sai che noi abbiamo già scripto e determinato che si abstengano da mangiar carni imolate all'idoli, e da sangue, e da animali affogati, e dalla fornicatione*. Relativamente a XV, 19, la *Glossa ordinaria* specifica: *ut abstineant se: (interl.) hec sit eorum circumcisio; a contaminationibus simulacrorum: (interl.) cultibus; et fornicatione: (interl.) ut casti sint; et suffocatis: (interl.) ne infirmiores se suffocent, (interl.) carnibus ne comedant, (marg.) B(eda). Suffocatum est morticinum de quo Ezechiel dicit 'Omne morticinum et captum a bestia de avibus et pecoribus sacerdotes non comedant'. Hoc preceptum convenit servare illis qui uncti sunt oleo spiritali ne comedant illud cuius sanguis non est effusus quod epistola apostolorum servandum decrevit; et sanguine: (interl.) ne bibant, (marg.) B(eda). Id est a fundendo sanguinem vel manducando cum sanguine. Hec quidem venientibus de gentilitate pro rudimentis fidei et invertata gentilitatis consuetudine concessa sunt; sed ne putarentur eandem et perfectioribus sufficere. Vigilanter adiunxit: Moyses etc.; R(abanus). Effusione humani sanguinis et que non vult sibi fieri alteri ne faciat* (con totale attualizzazione del senso del passo).

(xviii, 19-20): E però io iudico e determino che quelli che di stato di paganismo si converteno a Cristo non siano molestati, né siano loro imposte altre cerimonie, se non che si scriva loro che si abstengano dalle contaminazioni de' simulacri, cioè idoli, e dalla fornicatione e da animali soffocati e da sangue

V7733 (321v): Et perciò io iudico non essere coinquinati coloro li quali si convertono dele genti al Signore. Ma scrivi a lloro che si guardino dale contaminazioni del'ydole, et dala fornicatione, et dal soffocato sangue. Moysé infino dagli antichi tempi àe in tutte le cittadi chi lo predichi nele synagoghe, sì come si legge per ogni sabbato

R1252 (170rb): Però io giudico ke non siano molestati quelli ke delle gienti si convertono a Dio. Ma sia iscritto loro ke ssi guardino dalle contaminazioni dell'idole, dalla fornicatione, de' cibi soffocati et dal sangue. Però ke Moysè dalli padri antiki à in ciascuna cictà ki 'l prediki et nelle sinagoghe dov'è ke ssi leggie ogni sabato.

Il testo cavalchiano si discosta dalla fonte per una vistosa omissione, per una meno appariscente aggiunta e per la modifica puntuale di *Deum* in *Cristo*. L'omissione riguarda la precisazione in merito alla predicazione della Legge mosaica, che occupa per intero il v. 21 della *Vulgata*; il passo – che ha puntuale riscontro nei mss 177 e 226 della Cathariniana – è tradotto sia in V7733, che reca *Moysé infino dagli antichi tempi àe in tutte le cittadi chi lo predichi nele synagoghe, sì come si legge per ogni sabbato*, sia in R1252, che ha *Moysè dalli padri antiki à in ciascuna cictà ki 'l prediki et nelle sinagoghe dov'è ke ssi leggie ogni sabato*.<sup>39</sup> L'aggiunta si verifica in corrispondenza delle osservanze richieste ai pagani convertitisi: *né siano loro imposte altre cerimonie* del testo di Cavalca è infatti assente nel modello latino, e serve verosimilmente a rendere chiaro al lettore che quello che

<sup>39</sup> È difficile dire esattamente in che modo possa avere inteso Cavalca il passo in questione – se, come è verosimile che fosse il caso per il testo greco, nel senso che i precetti raccomandati da Giacomo dovevano essere noti ai non-ebrei che vivevano nel Regno di Giudea in ragione della prossimità con le comunità ebraiche, o nel senso che la legge mosaica, essendo insegnata nelle sinagoghe, non necessitava di ulteriori sedi di diffusione. Le soluzioni adottate in V7733 e in R1252 danno adito al sospetto che la frase abbia destato qualche perplessità nei traduttori italiani. La *Glossa ordinaria*, in corrispondenza di XV, 20, ha (interl.): *ideo iudico scribere quia Scriptura Moysi qua mandatur circumcisio per omnia sabbata legitur sic etiam ferenda est sententia Scripture ne sit dubia* (nel ms 226: *iudico hec sit eorum circumcisio*) e (marg.) *B(eda)*. *Id est etsi preceptorum acerbitate non graventur a nobis, precedente tamen tempore dum frequentius ad lectionem legis et prophetarum convenerint, paulatim vite instituta et servande invicem dilectionis iura suscipient. Primitivam enim Ecclesiam adhuc iudaizantem hic sabbatis celebrasse constat* (che ha riscontro, con minime varianti, nel ms 226).

è in causa nel passo sono le pratiche culturali (*cerimonie*) della prima comunità cristiana. La sostituzione di *Dio* con *Cristo* opera, per finire, uno slittamento abbastanza importante in termini di significato complessivo del passaggio. Nel contesto della comunità giudaico-cristiana - secondo quanto esplicitamente detto da Pietro a XV, 11, *per gratiam Domini Iesu credimus salvari quemadmodum et illi* (i *gentiles*, secondo quanto specificato dalla *Glossa*) -<sup>40</sup> l'opera di Gesù e la potenza che in lui si è manifestata garantiscono la salvezza tanto degli ebrei quanto dei pagani, attraverso la conversione all'unico vero Dio, la cui identificazione con il Dio dell'Antico Testamento e quindi degli ebrei è fuori di dubbio. La modifica di *Deum* in *Cristo* di Cavalca conferisce al passo una più evidente centratura cristologica, ponendo quindi l'unità della nuova comunità sotto il segno della fede in Gesù più ancora che nel Dio degli ebrei; più sfumata la versione di V7733, nella quale riscontriamo *Signore*, laddove R1252 ha *Dio*.

L'attenzione di Cavalca al rispetto della Legge mi sembra garantita da una piccola, ma importante aggiunta, isolabile a poca distanza dal passaggio appena visto. Si tenga presente che abbiamo sempre a che fare con il discorso diretto di Pietro che era già in questione per l'esempio (7), e che nella polemica anti-farisaica l'apostolo riviene, attraverso una citazione quasi letterale, su un argomento che era stato già di Gesù: *Alligant [...] onera gravia et importabilia et imponunt in umeros hominum, ipsi autem digito suo nolunt ea movere* [Mt 23,4]:

17. XV, 10-11: Nunc ergo quid temptatis Deum imponere iugum super cervicem discipulorum quod neque patres nostri neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini Iesu [*var.* + Christi] credimus salvari quemadmodum et illi  
Domini Iesu] Domini 226

(xviii, 10-11): Perché, dunque, temptate di ponere sopra noi lo grave iugo dell'observantie legali, lo qual né noi, né lli nostri padri, potemo portare? E però dico che non per l'osservantie della Legge, ma per sola gratia di Cristo ci crediamo e speriamo di salvare e Iudei e gentili

V7733 (321r): Et ora perché tentate Dio imponere lo giogo sopra i colli de' discepoli, lo quale né vostri [*sic*] padri né noi potemo portare? Ma per la gratia del Signore Ihesu crediamo essere salvi, sì come coloro

R1252 (170rb): Adunque perké ora tentate Idio, volendo imporre il giogho sopra il capo de' discepoli, il quale né voi né i vostri

<sup>40</sup> Il passo è discusso nell'esempio che segue.

discipoli né i vostri padri il poteste portare? Ma per la gratia di Yhesu Christo ci crediamo salvare, sì come loro.

Rispetto al modello, Cavalca introduce tre modifiche: aggiunge *dell'observantie legali* a specificare *lo grave iugo*, e ancora *E però dico che non per l'osservantie della Legge*, a completare *ma per sola gratia* che traduce *per gratiam* del testo latino; e, da ultimo, sostituisce *Domini Iesu con Cristo*. Quest'ultima lezione risale con ogni probabilità alla tradizione latina, ma, come già visto in (7) e come osserveremo in maniera più approfondita nel § 3.4, è coerente con altri interventi verosimilmente riferibili al volgarizzatore. Le aggiunte potrebbero far capo alla tradizione dei commenti latini: la *Glossa ordinaria*, ad esempio, esplicita *iugum* con (interl.) *gravitatem circumcisionis et legis (circumcisionis et legem* nel ms 226), e poi introduce il concetto dell'osservanza in corrispondenza di *Quod neque patres nostri neque nos portare potuimus*, glossato con (interl.) *quia non potuimus per legem omnia implere vel omnia que erant in lege observare* (senza varianti nel ms 226). Nell'economia complessiva della traduzione cavalchiana, le modifiche qui in questione fanno sì che il discorso di Pietro alla comunità di Gerusalemme si approssimi alle posizioni, più flessibili quanto all'osservanza dei precetti della tradizione ebraica, che, nella seconda metà degli *Atti*, saranno quelle di Paolo – e che, come vedremo, nella traduzione italiana sono a loro volta oggetto di adattamenti.

Come già per l'es. (7), anche per il passo commentato in (18), Cichella ritiene sia impossibile capire se l'assetto del testo italiano sia dovuto a una scelta volontaria del traduttore o piuttosto a un deterioramento dovuto a una trasmissione difettosa. Il volgarizzamento italiano manca infatti di un intero versetto (XXI, 22). Paolo e i suoi collaboratori, fra cui forse Luca,<sup>41</sup> sono arrivati a Gerusalemme e si recano presso Giacomo (XXI, 18: *introibat Paulus nobiscum ad Iacobum*, reso da Cavalca con *Paulo, insieme co noi, intrò a visitar Iacobo Alfei, ch'era vescovo in Ierusalem*, sulla scorta della *Glossa* [interl.] corrispondente: *apostolum filium Alpei qui erat episcopus Hierosolymorum*).<sup>42</sup> Gli anziani della comunità ierosolimitana, per quanto felici del successo della predicazione paolina, sono resi inquieti da alcuni dei contenuti di quest'ultima e dalla reazione che la notizia dell'arrivo di Paolo potrebbe ingenerare nella comunità giudaico-cristiana della città

<sup>41</sup> Siamo in una delle sezioni-noi degli *Actus*, per le quali rinvio a Fitzmyer (2003, 68-74), che propone anche una dettagliata disamina delle varie posizioni degli interpreti a riguardo. Per quanto riguarda gli *Atti* italiani, mi sembra fuori questione che la 1a p. pl. sia stata interpretata dai lettori medievali come implicante Luca (cf., a titolo puramente esemplificativo, la glossa a XX, 6 *nos* nella *Postilla* di Hugues de Saint-Cher, *Paulum Lucam et alios in circuitu venientes*).

<sup>42</sup> Il ms 176 ha qui *intravimus cum Paulo ad Iacobum*.

santa: Paolo, infatti, avrebbe sostenuto che gli ebrei della diaspora (*qui per gentes sunt Iudaeorum*) possono esimersi dal rispetto di alcune consuetudini ancora osservate dai cristiani ierosolimitani. La presenza di Paolo a Gerusalemme rischia quindi di innescare disordini. Per scongiurarli, Giacomo consiglia a Paolo di mettere in atto una serie di azioni rituali pubbliche tali da fugare ogni dubbio quanto alla sua fedeltà ai precetti mosaici:

18. XXI, 20-22: [...] *dixeruntque ei: Vides frater quot milia sint in Iudaeis qui crediderunt et omnes aemulatores sunt legis. Audierunt autem de te quia discessionem doceas a Mose eorum qui per gentes sunt Iudaeorum dicens non debere circumcidere eos filios suos neque secundum consuetudinem ingredi. Quid ergo est? Utique oportet convenire multitudinem audient enim te supervenisse. Hoc ergo fac quod tibi dicimus* sint] sunt hominum 177; omnes] o. isti 177; te supervenisse] s. t. 226; tibi] om. 226

(xxvii, 20-22): e poi li disseno: «Vedi, frate nostro, quante migliaia de' iudei sono convertiti alla fede, ma tucti anco àno mirabile zelo della Legge; unde però ch'elli àno udito di te che tu predichi che la predicta Legge non si dee più osservare, e che nonn è più bisogno la circuncisione e la purificatione, né l'altre observantie, parci che tu facci a nostro senso»

V7733 (334r-v): Et dissert(ur) [sic, ?] a llui: «Vedi, fratello, quante migliaia sono ne' iudei, li quali àno creduto? Et tutti sono gelosi della Legge; et àno inteso di te che tu amaestri cose contrarie et divisate da Moysè di quelli iudei li quali sono per le genti, dicendo che non debbiano circoncidere li loro figliuoli né intrare secondo la consuetudine dela Legge. Adunque che è? Certo egli è bisogno d'adunare la moltitudine, che elli udiranno dire che tu sè sopravvenuto. Adunque fa questo che noi ti diremo»

R1252 (172va): et dissono a llui: «Vedi, frate, quante migliaia di Giudey àno creduto? Et tucti sono çelatori della leggie, et àno udito di te ke ctu amaestri uno dipartimento di Moysè di quelli ke ssono per le gienti de' Giudey, dicendo ke non deono circumcidere i loro figliuoli né andare secondo l'usança. K'è ciò? Cier-to [...] conviene raunare la moltitudine però [...] udiranno ke ctu sii venuto. Onde fa quello ke tti diciamo».

I termini della vicenda, e del dibattito dottrinale che ne è alla base, sono oggetto di notevoli modifiche nel testo di Cavalca – modifiche che non sembrano far capo alle opere latine di supporto alla lettura

del testo biblico.<sup>43</sup> Nel volgarizzamento domenicano, infatti, Giacomo e *li altri prelati e maggiori dei cristiani* si premurano di dire a Paolo che tutti gli ebrei avvicinati al messaggio cristiano *anno mirabile zelo della Legge* (cf. *omnes aemulatores sunt legis*); essendo circolata la notizia che Paolo predica, *tout court, che la predicta Legge non si dèe più osservare* – con eliminazione quindi della precisazione relativa agli ebrei *qui per gentes sunt* – è necessario che si corra ai ripari, e che quindi Paolo metta in opera le pratiche rituali di cui sopra. Il testo di Cavalca manca soprattutto di parte del v. 22 (*Quid ergo est? Utique oportet convenire multitudinem audient enim te supervenisse*); pur non essendo possibile escludere in via definitiva che l’omissione dipenda dal modello impiegato dal volgarizzatore,<sup>44</sup> non si può non rilevare che lo scorciamiento risulta coerente con quelli già commentati in precedenza (§ 3.1, es. 6 e 7), e contribuisce a rappresentare l’inquietudine della comunità ebraica come generale, e non specificamente legata all’interazione fra Paolo e i cristiani di Gerusalemme. Anche in questo caso, le versioni trasmesse da V7733 e da R1252 sono molto più aderenti alla *Vulgata*: entrambi i manoscritti, nello specifico, presentano le pericopi *quelli Iudei li quali sono per le genti / quelli ke ssono per le gienti* e *Certo egli è bisogno d’adunare la moltitudine, che elli udiranno dire che tu sè sopravvenuto / Certo [...] conviene raunare la moltitudine però [...] udiranno ke ctu sii venuto*; e rendono fedelmente *discessionem doceas a Mose* rispettivamente con *amaestri cose contrarie et divisate da Moysè* il ms vaticano, e con *amaestri uno dipartimento di Moysè* il testimone riccardiano.<sup>45</sup>

L’attenzione ai precetti giudaici da parte di Cavalca è confermata da alcune glosse, miranti a segnalare ai propri lettori che singoli passi ruotano attorno al rispetto della Legge. È il caso dell’aggiunta *la qual per la Legge si vieta* riscontrabile nell’esempio (19), dove è ancora in questione la voce divina che istruisce Pietro prima dell’incontro con Cornelio:<sup>46</sup>

<sup>43</sup> L’influenza della *Glossa ordinaria* potrebbe essere alla base solo della resa di *aemulatores legis* con *anno mirabile zelo della Legge*, cf. la glossa (interl.) *zelatores legis adversum te*.

<sup>44</sup> Il passo figura, non a caso, fra i *loci* giudicati indecidibili da Cicchella (2019, 81-3); va comunque detto che sia i due manoscritti della Catheriniana, sia gli altri testimoni verificati in maniera meno sistematica (cf. ad es. i due Plutei della Laurenziana) trasmettono regolarmente la pericope omessa da Cavalca.

<sup>45</sup> Faccio notare che *contrarie et divisate* di V7733 potrebbe risentire della copresenza, nel modello latino impiegato del traduttore, delle due varianti *discessio* e *dissensio* attestate dalla tradizione della *Vulgata* (fra i materiali che ho verificato, *dissensionem* è in Plut. IV dex. 1 e Plut. VI dex. 1).

<sup>46</sup> Va nella stessa direzione la glossa *apud gentes* (marg.). Il passo è oggetto di un ampio commentario allegorico da parte di Beda (cf. ancora la *Glossa ordinaria*).

19. X, 14: Ait autem Petrus: Absit, Domine, quia numquam manducavi omne commune et inmundum

(xiv, 14): Alla qual voce san Piero rispuose e disse: «Messere, Dio me ne cessi, perciò ch'io mai non maggiai alcuna cosa comune e immonda, la qual per la Legge si vieta»

V7733 (310v): Et Pietro disse: «Non sia Signore, che mai non mangiai cose comune et immonde»

R1252 (168rb): Et Piero disse: «Non sia Messere, però ke mmai non mangiai cosa com<...> et immonda».

### 3.3 Pratiche culturali, fra passato e presente

Il confronto fra il testo di Cavalca, la Vulgata e i commenti al testo biblico consente di verificare che Cavalca ha prestato attenzione anche ai passi che insistono sulle pratiche culturali, tanto della tradizione ebraica quanto della tradizione cristiana. Emerge, in particolare, la tendenza del volgarizzatore ad attualizzare le pratiche della giovane comunità giudeo-cristiana, allineandole a quelle del cristianesimo medievale, e quindi accentuandone la distanza rispetto alle tradizioni ebraiche.

Comincio l'analisi dal discorso di Stefano (20) di cui ho già avuto occasione di parlare in relazione all'esempio (2):

20. VII, 42-43: Convertit autem Deus et tradidit eos servire militiae caeli sicut scriptum est in libro prophetarum: Numquid victimas aut hostias obtulisti mihi annis quadraginta in deserto domus Israhel? Et suscepistis tabernaculum Moloch et sidus dei vestri Rempham figuras quas fecistis adorare eas et transferam vos trans Babylonem

servire] deservire 177; trans Babylonem] in B. 226

(ix, 42-43): come di ciò Dio parla e lamentasi per diversi profeti. E per questo peccato maximamente dice che li traslatò in Babilonia, cioè per prigionia e in servitù del re di Babilonia

V7733 (304r-v): Et Dio li convertitte et feceli servire ala militia del cielo, sì com'è scripto nel libro de' profeti: «O casa d'Israel odofferestimi [*sic*] voi. xl. anni nel deserto victime overo holocausti, et ricevesti il tabernaculo di Moloch et la stella del vostro Dio Nepham, le figure le quali voi faceste adorar, quelle et io vi trapperò in Babillone»

Ly (91va): Et converti Idio et diede loro a servire alla famiglia del cielo, secondo ch'è scritto nel libro de' profeti dicente: «Offeresti voi a me vittime, ovvero ostie quaranta anni nel deserto, o casa d'Israel, et ricevetti il tabernacolo di Moloch et la stella del nostro Idio Refa, le figure le quale voi facesti adorare loro, et però - dice il Signore - io vi trasporterò in Babilionia».

Cicchella (2019, 81) ha già sottolineato come Cavalca abbrevi rispetto alla fonte, rimandando in modo generico al passo di *Am V*, 25-27 citato per esteso nell'originale lucano. Nei manoscritti latini che ho avuto modo di verificare, così come nelle altre due traduzioni italiane non glossate a noi note, il passo non subisce alcuna modifica. È quindi possibile che il frate domenicano, oltre a optare per la parola *peccato*, estranea all'originale latino, sia intervenuto sul testo del suo modello scorciandolo di un'intera frase. Ad avvalorare questa ipotesi, si può evocare il fatto che il taglio incide sulle pratiche sacrificali e sul culto votato alle divinità mediorientali Moloch e Remfan - verosimilmente ignoti al pubblico medievale, e la cui menzione non avrebbe aggiunto molto rispetto alle informazioni procurate nei versetti immediatamente precedenti e successivi: che gli Ebrei si erano dati all'idolatria, venerando in particolare il vitello d'oro, e che a tale idolatria rimonta la punizione della cattività babilonese.<sup>47</sup>

Porta ancora sulle consuetudini culturali ebraiche un passo commentato in due occasioni da Cicchella (2014, 25; 2019, 84-5):

21. I, 12: Tunc reversi sunt Hyerosolimam a monte qui vocatur Oliveti qui est iuxta Ierusalem, sabbati habens iter

(ii, 12): E dipo queste cose si partirono li apostoli dal monte Oliveto e tornaro in Ierusalem, che v'era di lungi quasi uno miglio

V7733 (292r): Allora ritornaro in Ierusalem dal monte ch'è chiamato d'Uliveto, il quale è lungo Ierusalem, abbiendo il luogo del sabbato

Ly (90rb): Allora ritornarono dal monte il quale è chiamato Oliveto in Yherusalem, il quale è presso a Yherusalem quanto era loro lecito andare il sabbato.

<sup>47</sup> La *Glossa ordinaria* insiste sull'identificazione della seconda divinità in questione con Lucifero (cf. ms 226 *Rempham* [inter.] *Luciferi*). Per la contestualizzazione delle pratiche religiose alluse nel passo e per i problemi relativi alla sua interpretazione, cf. Fitzmyer 2003, 386.

L'editore critico ha segnalato che Cavalca opta qui per una traduzione attualizzante e approssimativa, ma certo accettabile.<sup>48</sup> Personalmente, trovo utile rimarcare che la *Glossa ordinaria* ha probabilmente influito sulla scelta operata in questo passo dal traduttore: *qui est iuxta Ierusalem sabbati habens iter* è infatti glossato con (interl.) *spatio miliarii distat a Hierusalem*, e (interl.) *mille passus quod cuius sit auctoritas ignoratur* (nessuna variante nel ms 226). Come già osservato in relazione all'es. (18), dunque, la glossa entra nel testo, soppiantando la lezione della Vulgata. Da rimarcare inoltre che il volgarizzatore ha eliminato il riferimento diretto alla norma halakhica, ovvero la precisazione culturale connessa al sabato. Il testo di Cavalca, così, si limita a dare un'informazione puramente fattuale circa la distanza che separa il monte degli Ulivi da Gerusalemme. Rimangono più fedeli al modello V7733 e la soprattutto traduzione relata da R1252 e Ly - che si cita in questo caso da Ly - che hanno rispettivamente *abbiendo i llui aggio del sabbato* e *quanto era loro lecito andare il sabbato*.

Incidono sulle pratiche culturali anche alcune glosse che assimilano le funzioni e i riti chiamati in causa negli *Actus* lucani ai sacramenti, ai riti e ai ruoli della Chiesa medievale. Abbiamo già avuto modo di segnalare come Giacomo sia qualificato *vescovo* di Gerusalemme (cf. § 3.2, es. 18) e come questa qualifica rimonti già alla *Glossa ordinaria*. Molto significativa la glossa *cioè del Corpo del nostro Signore Iesu Cristo* verificabile in (22), che associa la pratica della divisione del pane della comunità di Gerusalemme alla comunione della Messa cristiana (implicante transustanziazione):

22. II, 42: Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus  
fractionis] fractione 226

(iii, 42): ed erano perseveranti nella doctrina deli apostoli e nella comunione della fratione del pane, cioè del Corpo del nostro Signore Iesu Cristo

V7733 (295r): et stettero perseverando nella doctrina delgli apostoli et nella communicatione dela confractione del pane et nelle orationi

<sup>48</sup> Cicchella (2019, 85), in particolare, osserva che «Gerusalemme, che gli apostoli hanno raggiunto dopo l'ascensione di Cristo partendo dal monte Uliveto, dista da quest'ultimo *iter sabbati* (*Act*, I 12), che equivale a circa 900 metri, tradotto dal Cavalca con 'quasi uno miglio'; a sua volta il miglio, secondo il sistema di misurazione dell'antichità, *latu sensu*, romana, dovrebbe corrispondere a mille passi (1500 metri circa)»; e rimarca che fonti antiche attestano come l'*iter Sabbati* sia «la distanza massima percorribile agli ebrei nel loro giorno sacro», da quantificarsi in circa duemila passi.

R1252 (165rb): Et perseveravano nella doctrina delli apostoli et nella communicatione dello rompimento del pane et in oratione.

Anche in questo caso, il passaggio dal lat. *communicatione* all'it. *comunione* va probabilmente riportato all'intermediario della *Glossa ordinaria*, che nel luogo in questione presenta (inter.): *sive communio- nis sive sancti* (si noti però che nel ms 226 la glossa si riferisce alla parola *orationibus*). L'intervento di Cavalca sul testo lucano esplicita la valenza sacramentale del rito della cena e la sua significazione in relazione alla teologia trinitaria. Più allineate al modello latino le versioni relate da V7733 e R1252, che si attestano rispettivamente su *comunicazione dela confractioe del pane e comunione dello rompimento del pane*.

Il volgarizzatore domenicano ha reso in maniera molto libera il passo relativo alla purificazione (23) del cap. XXI - capitolo già in questione per il più volte evocato es. (18) - al punto tale che si può qui avanzare il sospetto che Cavalca sia stato in difficoltà nel comprendere il suo modello. Nella Vulgata, Paolo e quattro uomini della comunità cristiana di Gerusalemme si recano, su consiglio del sinedrio, al Tempio; qui compiono i riti di purificazione prescritti e comunicano il giorno in cui il periodo di nazireato avrà termine - in cui cioè, sarà presentata l'offerta votiva (Fitzmyer 2003, 734).

23. XXI, 26: Tunc Paulus adsumptis viris postera die purificatus cum illis intravit in templum adnuntians expletionem dierum purificationis donec offeretur pro unoquoque eorum oblatio in templum] templum 177

(xxvii, 26): [...] Paulo [...] andò coi predeci quatro homini iudei e introe in del templo per purificarsi insieme con loro. E stectevi infin a compiuta la purificatione per septe giorni, e infino che fu facta certa oblatione per ciascuno di loro secondo la Legge

V7733 (334v): Allora Paulo, presi alquanti huomini et l'altro die purificato con quelli, intrarono nel Tempio annuntiendo il compimento de' di dela iustificatione, infin'a tanto ch'elli offeressono per ciascuno di loro dele offerte

R1252 (172vb): Et allocta Paolo, tolti quelli huomini, l'altro di si purificò con esso loro, entrò nel Tempio anutiando il finimento delli di della purghatione, infino a tanto ke oferta s'offeresse per ciascuno di loro.

Nel volgarizzamento cavalchiano, il rito di purificazione è presentato come compiuto nel Tempio (*introe in del templo per purificarsi*) e si dice che il periodo espiatorio di sette giorni viene trascorso per inte-

ro nel luogo sacro: *stectevi infin a compiuta la purificazione per sette giorni*; viene inoltre esplicitato che l'offerta da versarsi a compimento del rito è prescritta dalla Legge (*fu facta certa oblatione per ciascuno di loro secondo la Legge*). V7733 è a sua volta tutt'altro che perspicuo, ma segue in maniera molto più fedele il testo della Vulgata, come anche R1252.

In maniera analoga - e a suffragare l'ipotesi che le complesse pratiche cultuali dell'ebraismo del Secondo Tempio non interessassero il volgarizzatore e fossero verosimilmente percepite come incomprensibili al suo pubblico - nell'episodio dell'appello a Cesare di Paolo (24) il testo di Cavalca manca del riferimento al Tempio. L'espunzione, che non ha riscontro nelle altre due versioni italiane a noi note,<sup>49</sup> si verifica nonostante l'arresto di Paolo si sia prodotto, come visto, appunto a seguito della frequentazione del Tempio da parte dell'apostolo (*Act. XXI*):

24. XXV, 8: *quoniam neque in lege Iudaeorum neque in templum neque in Caesarem quicquam peccavi*  
*in lege Iudaeorum] om. 177*

(xxx, 8): dicendo e provando che né contra la Legge e né contra lo 'mperadore avea peccato

V7733 (341v): reddendo ragione che né la Legge né nel Tempio né in Cesare non avea peccato in alcuna cosa

Ly (100va): rendendo ragione Paolo come non avea peccato nella Legge de' Giudei, nel Tempio né in Cesarea [*sic*].

Le pratiche della comunità giudaico-cristiana sono implicate anche in alcune delle modifiche attuate in (25):

25. XVIII, 25-26: [*Apollus*] *fervens spiritu loquebatur et docebat diligenter ea quae sunt Iesu sciens tantum baptisma Iohannis. Hic ergo coepit fiducialiter agere in synagoga quem cum audissent Priscilla et Aquila adsumpserunt eum et diligentius exposuerunt ei viam Domini*

(xxiii, 25-26): [*Appollo*] parlava con grande fervore di Spirito e insegnava diligentemente la fede di Iesu, ma non sapea e non avea se non lo baptismo di Ioanni baptista, ma con grande fiducia predicava contra li Iudei in delle lor sinagoghe; lo quale

<sup>49</sup> Si noti peraltro che il ms 176 della Cathariniana manca del sintagma *in lege Iudaeorum*.

udendo li preditti Priscilla e Aquila, ricevettenolo e insegnolo meglio la via della fede di Cristo e diedenoli lo vero baptismo

V7733 (328v): Costui era amaestrato nela via del Signore et fervente di spirito parlava et amaestrava diligentemente quelle cose che sono di Ihesu, quelli soli che sapevano il baptesimo di Iohanni. Et questi cominciò fedelmente ad operare nella synagoga. Lo quale avendolo udito Priscilla et Aquila, preserlo et diligentemente gli spuosero la via del Signore

R1252 (171va): Questi era amaestrato della via di Dio et fervente di spirito parlava loro et diligentemente dicea le cose di Yhesu Christo, sapiendo solo il batesimo di Iohanni. Questi certo fedelmente cominciò a fare quelle sinagoghe. Il quale udito da Priscilla et Aquila preserolo et più diligentemente li manifestò la via di Dio.

Nel passo in questione, il racconto lucano si sposta da Paolo alla comunità di Efeso che l’apostolo ha appena abbandonato (XVIII, 21); ad Efeso giunge infatti Apollo, ebreo alessandrino informato delle vicende di Gesù e convertito alla fede in lui, ma secondo dei canali diversi da quelli facenti capo alla comunità di Gerusalemme e poi a Paolo.<sup>50</sup> In virtù delle sue qualità di oratore, Apollo è subito notato da Priscilla e Aquila, che lo prendono con sé, ne approfondiscono la preparazione (*adsumpserunt eum et diligentius exposuerunt ei viam Domini* nel testo latino), e quindi lo sostengono con delle lettere quando egli manifesta la volontà di spostarsi in Acaia. Il testo di Cavalca attua vari adattamenti rispetto alla fonte latina: la predicazione nelle sinagoghe, illustrata in modo neutro nel modello (*coepit fiducialiter agere in synagoga*), diventa nel volgarizzamento di Cavalca un’opposizione agli ebrei (*predicava contra li Iudei in delle lor sinagoghe*), secondo una tendenza che abbiamo già avuto modo di illustrare in § 3.1, e che, si noti, non trova riscontro né nella versione di V7733 (*cominciò fedelmente ad operare nella synagoga*) né in quella, probabilmente corrotta, di R1252 (*fedelmente cominciò a fare quelle sinagoghe*). Laddove nella Vulgata viene detto che Apollo conosce solo il battesimo giovanneo (*sciens tantum baptismum Iohannis*), il testo di Cavalca esplicita che Apollo ha ricevuto il battesimo di Giovanni (*non sapea e non avea se non lo baptesimo di Iohanni baptista*), e che, al momento della ‘associazione’ ad Aquila e Priscilla, i due provvedono non sol-

<sup>50</sup> Per Apollo, cf. Fitzmyer 2003, 669, che lo qualifica «cristiano giovanneo»; Apollo è menzionato anche in *I Cor*, ma i contorni storici del personaggio e della sua conoscenza con Paolo rimangono molto incerti; il riscontro con *I Cor* è segnalato anche in Hugues de Saint-Cher.

tanto a perfezionare la sua conoscenza della via cristiana, ma anche a battezzarlo secondo lo Spirito (*diedenoli lo vero baptismo*).<sup>51</sup> Nessun accenno al battesimo cristiano in V7733 o in R1252 - con il ms vaticano, che, anzi, tramanda la lezione, forse corrotta, *quelli soli che sapevano il baptesimo di Iohanni*.

Risulta attualizzante anche la scelta traduttoria operata in (26), che chiama in causa la pratica della confessione. Il passo si colloca alla fine del racconto dell'episodio dei falsi esorcisti, figli di Sceva, che tentano di cacciare i demoni nel nome di Gesù pur non credendo in lui; la notizia che gli spiriti maligni che possedevano un uomo abbiano dichiarato di conoscere Gesù e Paolo, ma si siano dimostrati indifferenti ai figli di Sceva, suscita grande stupore nella popolazione di Efeso, e, in particolare, fa sì che i fedeli cristiani:

26. XIX, 18: *veniebant confitentes et adnuntiantes actus suos*

(xxiv, 18): si confermono e venivano a confessarsi dei loro peccati

V7733 (329v): venivano confessando et annuntiando le sue peccata

Ly (97va): venivano et confessando annuntiavano i fatti loro

dove il generico *adnuntiantes actus suos* diviene *confessarsi dei loro peccati*. In questo caso, però, la prossimità della soluzione di Cavalca a quella di V7733 e di R1252-Ly dà adito al dubbio che il volgarizzatore domenicano si sia limitato a recepire un'interpretazione usuale del passo.

Pressoché scontata la sostituzione di *dies azymorum* di XX, 6 con *Pasqua* (27); subito a seguire, *ad frangendum panem* viene reso da Cavalca con *comunicare*, certamente da intendere nel senso tecnico di 'ricevere l'eucarestia', secondo un meccanismo già rilevato in relazione all'es. (22). Il valore sacramentale del gesto risulta accentuato dall'inserzione di *intrammo in della sinagoga*, che non trova riscontro nella Vulgata e che veicola l'idea che il rito è celebrato all'interno dello spazio culturale.

<sup>51</sup> Il battesimo dello Spirito è al centro della prima parte dell'immediatamente successivo cap. XIX, dove Paolo distingue nettamente fra il battesimo di penitenza impartito da Giovanni Battista e il battesimo nel nome di Gesù Cristo; la modifica di Cavalca, dunque, è omogenea rispetto allo svolgimento successivo del testo lucano. La menzione del battesimo in Cristo è nella *Glossa ordinaria*, che rispetto a *baptisma Iohannis* esplicita (interl.): *quod solum in aqua sine Spiritu erat* e poi nel commento di Pietro di Giovanni Olivi, cf. Flood 2001, 352: *Et diligentius exposuerunt ei viam Domini. Glossa: Scilicet Spiritum Sanctum esse necessarium, quem forte ille ignorabat sicut et Christi Baptismum*.

27. XX, 6-7: Nos vero navigavimus post dies ayzmorum a Philip-  
pis [...] una autem sabbati cum convenissemus ad frangendum  
panem  
una] in una 177; cum convenissemus] cum venissemus 177 226

(xxv, 6; xxvi, 7): e noi poi, dipo la Pasqua, ci partimmo da Filip-  
pis [...]. Or avvenne che un sabato, dovendoci noi partire lo dì se-  
quente, intrammo in della sinagoga per comunicare

V7733 (331v): Ma noi navigammo dipo lo die delgli açimi a  
Phyllippis [...]. Et un giorno dela settimana adunandoci a speçça-  
re lo pane

R1252 (172ra): Ma nnoi dopo li dì dell'açimo navicammo di Fi-  
lippi [...]. Et uno sabato vegnendo noi a rompere il pane.

Anche in questo caso, le altre due versioni italiane a noi note riman-  
gono ben più prossime al modello latino: tanto V7733 che R1252 con-  
servano *açimi*, rendendo rispettivamente *ad frangendum panem* con  
per *speççare lo pane* e con *a rompere il pane*.<sup>52</sup>

### 3.4 Cristologia

Come ho già avuto modo di osservare in relazione ad alcuni dei *loci*  
commentati nei paragrafi precedenti, Domenico Cavalca è attento ai  
passi del testo lucano che forniscono informazioni sulla natura divi-  
na di Gesù, sulla sua identificazione con il Cristo e sulla sua posizio-  
ne rispetto al Padre. L'esame approfondito delle soluzioni traduttorie  
adottate nel testo domenicano e il loro raffronto con quelle prescel-  
te nelle altre due versioni italiane conservate permettono di verifi-  
care che Cavalca ha spesso optato per traduzioni attualizzanti, che  
allineano gli *Atti* italiani alle dottrine cristologiche e trinitarie fis-  
sate dal dogma tardoantico e medievale.<sup>53</sup> Attraverso modifiche mi-

<sup>52</sup> Difficile dire se *un giorno dela settimana* che compare in V7733 in corrisponden-  
za del lat. *sabbati* sia dovuto a un errore del traduttore, a una sua scelta volontaria,  
o ancora a un guasto intervenuto nel corso della trasmissione manoscritta del testo.

<sup>53</sup> Si ricordi, in particolare, la centralità del Simbolo nelle costituzioni del IV Con-  
cilio Lateranense: cf. su questo punto in generale Rainini, che rimarca: «Nel quadro  
dell'alto significato storico-teologico che si volle attribuire al Concilio, la costituzione  
che ne rappresentava il suo 'simbolo' doveva ridefinire la fede della Chiesa, a fronte de-  
gli errori e delle minacce del tempo presente, e in qualche misura a fronte dei perico-  
li passati. Una volta in più è qui interessante il confronto con la riflessione delle scuo-  
le: nel secolo precedente le *expositiones* dei 'simboli della fede' si erano spesso soffer-  
mate sulla loro relazione con le eresie», e poi evidenzia la centralità, per il Simbolo la-  
teranense, delle questioni sacramentali (2017, 131-3).

nute ma di grande pregnanza e omogeneità, Cavalca risulta quindi aver ‘spostato’ il fulcro del testo oggetto di traduzione quanto alla figura di Gesù: laddove Luca pone l’accento soprattutto sulla funzione salvifica di Gesù – a partire dalla sua identificazione con il Messia –, negli *Atti* italiani la continuità fra ebraismo e cristianesimo è deprezzata in favore di osservazioni riguardanti la posizione trinitaria di Cristo e la sua natura al contempo umana e divina. Le analisi procurate nei paragrafi precedenti (cf. in particolare es. (16) e (17), ma anche (22), dove è in causa l’eucarestia) possono essere completate mediante i luoghi che seguono; inizio la mia disamina dai *loci* in cui il volgarizzatore domenicano ha operato modifiche e aggiunto glosse che precisano la posizione trinitaria di Gesù:

28. III, 18: Deus autem quae praenuntiavit per os omnium prohaetarum pati Christum suum implevit sic prophaetarum] p. suorum 226; Christum... sic] Christum sic implevit 226

(iv, 18): Ma Dio, lo quale prenuntioe e predisse che ‘l suo figliuolo Iesu dovea ricevere passione, volse compire le profetie per questo modo

V7733 (296v): Ma Dio, lo quale prenuntio per la bocca di tutti li propheti lo suo Christo dovere patire, l’ha così impiuto.<sup>54</sup>

Nel dare conto della guarigione del mendicante presso la porta del Tempio, Pietro afferma che il miracolo è stato reso possibile dall’invocazione del nome di Gesù, e riviene sulla necessità di riconoscere in Gesù il Cristo annunciato nelle Scritture, di cui, più nello specifico, già i profeti avevano predetto la morte.<sup>55</sup> *Christum* diviene nel testo di Cavalca *‘l suo figliuolo Iesu*: l’identificazione di Gesù col

<sup>54</sup> R1252 è qui (165v) largamente illeggibile a causa dell’ossidazione dell’inchiostro; Ly manca, per guasto meccanico, della porzione di testo fra *Act. II, 33*, e *Act. VII, 2*.

<sup>55</sup> Fitzmyer (2003) rimarca che i nuclei concettuali relativi alla sofferenza del Cristo e a Gesù ‘primo risorto’ sono specificità lucane, che hanno scarso o nullo riscontro negli altri scritti neotestamentari: «Luca intende dire che l’AT ha parlato del ‘Messia sofferente’, anche se un’idea del genere in realtà non si trova nelle Scritture ebraiche. Di fatto anche all’interno del NT questa idea si riscontra esclusivamente negli scritti lucani: *Lc 24,46*; *At 17,3*; *26, 23* [...]. Luca aggiunge questa frase al materiale ereditato col quale sta componendo il discorso di Pietro per riepilogare quello che Dio ha condotto a compimento. L’aggiunge allo scopo di riportare la sofferenza e la morte di Gesù alla nuova modalità di salvezza che è stata messa a disposizione dell’umanità grazie ad esse» (278); «Invano negli scritti mosaici e profetici dell’AT si cercherebbe un tale preciso insegnamento, né sul Messia sofferente, né su un Messia che sarebbe risorto dai morti. Qui ci troviamo di fronte alla lettura lucana globale dell’AT nei termini del Cristo, alla sua interpretazione cristologica dell’AT. Per Luca l’AT non solo predice le sofferenze di Gesù Messia e persino la sua risurrezione, ma anche che egli sarebbe stato il ‘primo’ a risorgere dai morti. L’ultima osservazione fa eco a quanto dice

Messia, già implicita all'originale lucano, si fa esplicita nel volgarizzamento, il quale, grazie all'inserzione di *figliuolo*, presenta anche una coloritura più nettamente trinitaria. L'aggiunta di *figliuolo* ritornerà identica in V, 30 (29) – nell'ambito della risposta di Pietro al sinedrio – e in X, 36 che sarà analizzato poco oltre (31): come già alcuni dei passi commentati in precedenza, dunque, anche in questo caso è possibile constatare l'omogeneità delle scelte traduttorie di Cavalca.

29. V, 30: Deus patrum nostrorum suscitavit Iesum quem vos interemistis suspendentes in ligno  
Deus] Deus autem 177

(vii, 30): così anco diciamo che Dio dei nostri padri suscitò lo suo figliuolo Iesu, lo qual voi iniustamente uccidesti e crucifiggesti

V7733 (300v): Dio de' nostri padri àe suscitato Ihesu lo quale voi uccideste appendendolo nela croce

R1252 (166rb): Idio de' nostri padri suscitò questo Yhesu il quale voi uccideste impiccandolo nello legno della crocie.

Nel passo riportato in (30), che presenta la reazione del sinedrio e dei sacerdoti ebraici alla predicazione di Pietro e Giovanni, la modifica apportata nel testo italiano incide sul contenuto della predicazione sulla resurrezione:

30. IV, 2: Dolentes [*scil.* sacerdotes et magistratus templi et sadducei] quod docerent populum et adnuntiarent in Iesu resurrectionem ex mortuis  
in Iesu] in Ihesum 177

(v, 2): [...] dolendosi che li apostoli amaestrassono lo populo e predicassono la resurrectione di Cristo

V7733 (297r): dolendosi perché amaestravano il populo et annuntiavano la resurrectione in Ihesu da' morti

R1252 (165va): dolendosi k'ellino amaestravano il populo et annuntiavano in Yhesu la rexuressione della morte.

Il confronto fra Pietro e Giovanni e i maggiorenti ebraici muove dallo scontento delle autorità religiose di Gerusalemme rispetto alla

---

lo stesso Paolo su Cristo in quanto 'primizia di coloro che si sono addormentati' (1 Cor 15,20), ma senza l'osservazione che questa verità si trova già espressa nell'AT» (808-9).

predicazione degli apostoli. Nel testo di Luca, la tensione ingenerata dai seguaci di Gesù riguarda (fra le altre cose) il fatto che questi ultimi «annunciavano in Gesù la resurrezione dei morti», opponendosi quindi all'autorità dei sadducei, fermamente ostili ad ammettere la resurrezione (cf. la glossa di Cavalca relativa a sadducei, che precede il passo qui citato: *li quali erano una septa, che negavano la resurrectione dei morti*, sulla scorta ancora della *Glossa*, che rispetto a sadducei precisa: *Qui negabant resurrectionem et ideo in doctrina eorum dolebant [delebant 226]*). Laddove le versioni italiane di V7733 e R1252 si mantengono allineate alla Vulgata, adottando rispettivamente *la resurrectione in Ihesu da' morti* e *in Yhesu la rexurrectione della morte*, nel volgarizzamento di Cavalca lo scontento del sinedrio riguarda, *tout court*, la predicazione della *resurrectione di Cristo*: i termini della questione sono spostati dal dibattito generale circa la resurrezione, che attraversa la comunità ebraica fra I secolo a.C. e I secolo d.C. ed è variamente documentata anche dai Vangeli (cf. *Mt XXII, 23-33*),<sup>56</sup> alla fede nella resurrezione di Gesù.

Nell'ambito del già ricordato discorso di Pietro a Cornelio e ai suoi famigliari (5), Cavalca opta per tre modifiche distinte, ma interconnesse, che partecipano tutte ad accentuare la centralità della figura di Gesù e insistono sulla sua posizione trinitaria:

31. X, 36: Verbum misit [var. + Deus] filiis Israhel adnuntians pacem per Iesum Christum hic est omnium Dominus  
 Verbum misit] Verbum enim suum misit Deus con Deus aggiunto nel margine esterno 177, Verbum misit Deus 226; hic est] hic est enim con enim aggiunto nel margine esterno 177; Dominus] Deus 226

(xiv, 36): Dio mandò lo suo figliuolo Iesu ai figliuoli d'Israel ad annuntiare e proferir pace; e questi è lo vero Dio, creatore e signore di tucto l'universo

V7733 (312r): Esso [scil. Dio] mandò la parola a' figliuoli d'Israel annuntiano la pace per Ihesu Christo; questi è Signore di tutti

R1252 (165va): elli [scil. Dio] mandò la parola sua a' figliuoli d'Israel, annuntiano la pacie per Yhesu Christo, et questi si è Signore di tucti.

Cavalca, in particolare: 1. elimina il complemento diretto *verbum* e rende lo strumentale *per Iesum Christum* complemento oggetto diretto del verbo *mandò*; 2. modifica *Iesum Christum* in *lo suo figliuolo Iesu* (ma si noti che l'aggettivo *suum* è attestato nella tradizione lati-

<sup>56</sup> Cf., su questo punto, Fitzmyer 2003, 289.

na circolante a Pisa, cf. la lezione del ms 177 della Cathariniana);<sup>57</sup> 3. soprattutto, traduce *hic est omnium Dominus* (riferito a *Iesum Christum*) con *questi è lo vero Dio, creatore e signore di tucto l'universo* – che esplicita il ruolo di creatore di Dio. Si potrebbe aggiungere che il testo italiano, in virtù dell'esplicita identificazione di Gesù con Dio, insiste sulla dottrina trinitaria; ma va notato che le due lezioni *Deus* e *Dominus* interagiscono già nella tradizione latina degli *Actus*.<sup>58</sup> Assolutamente fedeli al modello latino – e pressoché identici fra loro – V7733 e R1252, nei quali, si noti, *verbum* è tradotto con *parola*, senza immissione di suggestioni derivanti dalla teologia del *logos*.

Una modifica di Cavalca sostanzialmente analoga a quella appena analizzata è riscontrabile nel contesto della narrazione dedicata alla missione di Paolo ad Atene:

32. XVII, 18: Quidam autem epicurei et stoici philosophi disserebant cum eo et quidam dicebant: Quid vult seminiverbius [*var. seminator verborum, disseminator verborum*] hic dicere? Alii vero: Novorum daemoniorum videtur annuntiator esse quia Iesum et resurrectionem annuntiabat eis  
 Quidam] quidam quidem 177; seminiverbius] semiverbius 177, seminator verborum 226

(xxii, 18): e disputava coi filosofi pagani, cioè con li epicuri e con li stoici e altre septe. Unde molti di loro, non intendendo l'altezza della sua doctrina, si ne facevano beffe e dicevano per despecto: «Or che vuol dire questo seminatore di paraule? Questo ci pare annuntiatore di nuove demonia, che predica che Iesu crucifixo è Dio e li morti deno resurgere»

V7733 (326r): Et alquanti epycurii et ystoici phylosophy disputavano co ·llui. Et alcuni dicevano: «Che vuole dire questo seminatore di parole?» Et altri dicevano: «Questi pare annuntiatore di nuovi demonii», imperciò che annuntiava loro Ihesu

R1252 (171ra): a quelli [*sic*] k'erano presenti cierti filosafi et istoriaci [*sic*] disputavano co ·llui. Et alcuni dicieano: «Ke vuole dire questi, seminatore di parole?» Et altri dicieano: «Elli pare ke sia anutiatore di nuovi dimoni», però k'elli anutia loro Yhesu et la rexuressione.

<sup>57</sup> Si noti che già la *Glossa ordinaria* esplicita: *Verbum: (interl.) Filium incarnari fecit qui est Verbum Patris*.

<sup>58</sup> La variante è registrata nell'apparato della *Glossa ordinaria, ad loc.*, e compare nel ms 226 della Cathariniana.

Anche in questo passo, infatti, Cavalca esplicita i due complementi *Iesum et resurrectionem* della Vulgata con *Iesu crucifixo è Dio e li morti deno resurgere*. R1252 rimane allineato al modello mentre V7733, dal canto suo, omette – probabilmente per un guasto rimontante alla trasmissione manoscritta del testo – il corrispettivo del latino *et resurrectionem*.

Cavalca dimostra anche la tendenza a insistere sulla venuta di Cristo e la sua funzione escatologica. Interessante quanto si verifica nel discorso di Pietro al popolo, già chiamato in causa per (28) e nel quale è in questione la nuova venuta del Cristo *in tempora refrigerii*:

33. III, 19-21: Paenitemini igitur et convertimini ut deleantur vestra peccata ut cum venerint tempora refrigerii a conspectu Domini et miserit eum qui praedicatus est vobis Iesum Christum quem oportet caelum quidem suscipere usque in tempora restitutionis omnium quae locutus est Deus per os sanctorum suorum a saeculo prophetarum  
et convertimini] ut c. 226; vestra peccata] p. v. 177; miserit] miserit vobis 177; caelum quidem] quidem celum 177 226; suscipere] recipere 226; in tempora] ad t. 177; omnium] omnis omnium 177; Deus] Dominus 226; prophetarum] propheta 226

(iv, 19-21): Pentitevi, dunque, e convertitevi, acciò che vi sieno perdonati li vostri peccati, sì che, così iustificati, adviate speranza venendo li tempi del rfrigerio, cioè del iudicio, quando li buoni saranno mandati all'ecterno rfrigerio, e Dio Padre mandarà Iesu Cristo dal suo conspecto a giudicare, lo quale ora è salito in cielo e staravi infino al tempo dela restititione di tucto l'universo, secondo che Idio predissee per molti suoi antichi profeti<sup>59</sup>

V7733 (296v): Adunque penteteve et convertiteve, accio ché le vostre peccata siano spente, accio ché quando elli verrà nel tempo del refrigerio dal conspetto del Signore et manderà Colui lo quale è predicato a voi, Ihesu Christo, lo quale è bisogno che 'l cielo lo riceva infino ai tempi dela restititione di tutti, le quali cose àe parlate Dio per la bocca de' suoi sancti propheti al seculo<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Nel versetto ancora seguente, III, 22, il testo italiano presenta una glossa che intacca la coerenza del passo: *Moses quidem dixit* della Vulgata diviene infatti *Unde di Cristo profetando Moysè a' Giudei*, dove l'inserto *a' Giudei* ha senso solo rispetto ai lettori, cristiani, del volgarizzamento: Pietro si sta infatti rivolgendo al *popolo* (III, 12 = iv, 12 del testo di Cavalca) che ha assistito alla guarigione dello storpio, e che, secondo quanto esplicitato in apertura del discorso dell'apostolo, consiste di *huomini israelitici* (iv, 12).

<sup>60</sup> Come già nel caso dell'es. (28), R1252 è qui (165v) largamente illeggibile a causa dell'ossidazione dell'inchiostro; Ly manca, per guasto meccanico, della porzione di te-

Per mezzo della lunga la glossa *cioè del iudicio, quando li buoni saranno mandati all'eterno refrigerio*, da riportare alla glossa latina ([*marg.*] *tempora refrigerii a conspectu Domini tunc deleantur peccata vostra*; [*interl.*] *distretio universalis iudicii et redemptio iustorum*, ma *In iudicio repletionis vel renovationis mundi* nel ms 226), il volgarizzatore domenicano istituisce l'associazione tra il momento del ritorno del Messia e il giudizio universale.<sup>61</sup> Cavalca esplicita inoltre la funzione di giudice di Cristo (*Dio Padre mandarà Iesu Cristo dal suo conspecto a giudicare*), sottolineando al contempo l'associazione di Padre e Figlio; il lat. *suscipere* (ma *recipere* nel ms 226), in ultimo, è reso piuttosto liberamente con *salito in cielo*, evocante l'ascensione di Gesù. Il testo antico relato da V7733 merita di essere considerato in maniera approfondita, perché, con le sue incoerenze, sembrerebbe confermare che il passo era di non immediata comprensione. La frase *quando elli verrà nel tempo del refrigerio dal conspetto del Signore et manderà Colui lo quale è predicato a voi, Ihesu Christo*, in particolare, risulta erronea in ragione del verbo singolare *verrà* e del passaggio di *tempora* sogg. a *nel tempo* compl. ind. A causa di questa modifica – la cui attribuzione al traduttore o alla trasmissione manoscritta (del testo latino o del testo italiano) mi pare, allo stato attuale delle nostre conoscenze, indecidibile –, *verrà* risulta coordinato a *manderà*, con un esito inammissibile in termini di significato: colui che viene da Dio è la stessa persona che manda il Cristo.

Insiste ancora sulla funzione escatologica di Gesù l'intervento operato da Cavalca in XVII, 31 (34), con il quale ritorniamo all'episodio di Paolo ad Atene.

34. XVII, 31: *Eo quod statuit diem in qua iudicaturus est orbem in aequitate in viro in quo statuit fidem praebens omnibus suscitans eum a mortuis*  
 fide[m] fidens 226

(xxii, 31): però ch'èe statuto lo dì nel qual dé iudicare lo mondo, facendo acciò venire, iudice di tucti, lo suo figliuolo Iesu, lo qual da morte resuscitoe

---

sto fra *Act. II, 33*, e *Act. VII, 2*.

<sup>61</sup> È utile sottolineare che, nell'economia del testo di Luca e rispetto alla concezione della storia che lo sostanzia, la natura di questa 'restaurazione universale' è molto dubbia (Fitzmyer 2003, 280); si potrebbe trattare di un'allusione alla restaurazione della sovranità di Israele, o a una «restaurazione cosmica universale attesa, spesso menzionata vagamente negli scritti profetici e apocalittici del giudaismo, ad esempio come nuova creazione del cielo e della terra».

V7733 (327r): imperciò ch'elli àe statuito il dì nel quale iudicherà lo mondo in dirittura, nel huomo nel quale elli àe ordinato, dando fede a tutti et risuscitandolo da' morti

R1252 (171rb): però c'èe diterminato il dì nel quale giudikerà il mondo in dirittura, neuno huomo [sic] il quale n'è ordinato, dando alli huomini la fede, risuscitando lui dalla morte.

*A in viro in quo statuit fidem praebens omnibus* corrisponde nel volgarizzamento domenicano *iudice di tucti, lo suo figliuolo Iesu*. L'intervento potrebbe essere debitore della *Glossa ordinaria*, che in interlinea esplicita, rispetto a *viro: Christo: Pater non iudicat quemquam sed omne iudicium dedit Filio* (solo in parte copiata nel ms 226); rispetto alla *Glossa* il volgarizzamento di Cavalca richiama in modo più evidente la posizione trinitaria di Gesù. V7733, ancora una volta, si segnala per una traduzione a tal punto allineata sul latino da rasentare l'oscurità; la vistosa corruzione di R1252 - *neuno huomo il quale n'è ordinato* - parrebbe attestare a sua volta che la battuta finale del discorso di Paolo agli Ateniesi era tutt'altro che trasparente.

Nell'ambito del lungo discorso di Paolo alla sinagoga di Antiochia che occupa buona parte del cap. XIII, d'altra parte, possiamo osservare come Cavalca (35) operi varie modifiche.

35. XIII, 23: Huius Deus ex semine secundum promissionem eduxit Israhel salvatorem Iesum

(xvii, 23): del seme del quale poi, secondo la promessa che fatta li aveva dicendo: «Del fructo del ventre tuo porrò sopra la sedia tua», fé nascere e mandoe per salvatore Iesu benedicto

V7733 (317r): del seme di costui, secondo la promissione, trasse Israel, predicando Iohanni Ihesu salvatore dinançi dala faccia del suo advento<sup>62</sup>

R1252 (169vb): del suo seme secondo la pro [sic] ad Israel trasse il salvatore Yhesu.

L'intervento più vistoso attuato da Cavalca consiste nell'aggiunta di una lunga glossa finalizzata ad esplicitare qual è la *promessa* divina qui implicata, che deriva, ancora una volta, dalla *Glossa ordinaria* (interl.): *De fructu ventris tui ponam superbe sedem tuam*. Una seconda modifica, implicante sia un'aggiunta che una sottrazione, si verifica in corrispondenza di *eduxit Israhel salvatorem Iesum: Israhel*, difat-

<sup>62</sup> La versione di V7733 fonde i vv. 23-4.

ti, non lascia alcuna traccia nel volgarizzamento domenicano, mentre *eduxit salvatorem Iesum* è reso con *fé nascere e mandoe per salvatore Iesu benedicto*. Sono qui sollecitate tanto la natura di Cristo quanto, soprattutto, la comunità cui la sua azione di redenzione è riferita e rivolta. Contrariamente a quanto si verificava nel testo lucano, Cavalca presenta infatti Gesù come *salvatore* senza specificare che l'opera di salvezza era innanzitutto rivolta alla comunità ebraica.<sup>63</sup> Non è da escludersi, come già rispetto a (34), che gli interventi del frate domenicano siano dovuti a un'oggettiva difficoltà del passo, che parrebbe essere testimoniata anche dalle soluzioni testimoniate da V7733 e R1252: il manoscritto vaticano, difatti, anticipa in questa frase *predicando Iohanni* del successivo v. 24 (*praedicante Iohanne ante faciem aventus [ante adventum 177] eius baptismum paenitentiae omni populo Israhel*), mentre R1252 – che pare risentire anche di una trasmissione difettosa – omette il corrispettivo di *huius Deus* e, in corrispondenza del latino *promissione*, ha il corrotto *p(ro)*.

Anche in XIV, 15-16 (36), Cavalca opera un'aggiunta che sposta totalmente il fuoco del discorso. Nel testo della Vulgata, Paolo – nell'ambito di una predica rivolta alla comunità pagana di Lистра – rinuncia all'argomento cristologico e osserva come Dio abbia lasciato liberi i popoli di scegliere il proprio culto, pur non mancando di manifestarsi attraverso le cose buone della creazione e i doni agli esseri umani. L'assetto generale del modello latino è conservato da V7733 e R1252.<sup>64</sup>

36. XIV, 15-16: Qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi in vias suas et quidem non sine testimonio semet ipsum reliquit benefaciens de caelo dans vobis pluvias et tempora fructifera  
testimonio] t. suo 226; vobis] om. 226; fructifera] om. 177

(xviii, 16-17): E 'l quale, in delle passate generationi, lassoe tucte le genti e tucte le nationi andare per diverse loro vie secondo la libertà del loro albitrio; e poi sé medesimo diede per noi venendo di cielo, e fecici e fa molti beni, dandoci la piovà e i tempi fructiferi

<sup>63</sup> Da questo punto di vista, quindi, l'intervento consuona con le modifiche già prese in conto al § 3.2. L'adattamento è ben attestato nei commenti medievali: cf. Hugues de Saint-Cher, che glossa *Isarel* con *spiritualis*.

<sup>64</sup> R1252 si segnala per la resa del lat. *in vias suas* – da interpretarsi come 'nelle proprie vie, nei propri culti' – con *nella sua via*, potenzialmente fraintendibile: il singolare *via*, di norma, è infatti riferito alla fede ebraica prima e cristiana poi (cf. la precisazione della *Glossa ordinaria*: *in vias* (interl.) *non viam propter errorum diversitatem; suis* [interl.] *non Dei*).

V7733 (319v-320r): Lo quale nele generationi trapassate lasciò tutte le genti intrare nele sue vie; et certo non sença testimonio sé medesimo lasciò benefaccendo, da cielo dando le piove et li tempi fructiferi

R1252 (170ra): Il quale nelli tempi passati lasciò andare ogni giunte nella via sua; et cierto non sança testimoniança lasciò sé medesimo facciendo bene, dando da cielo la piovà et tempi fructiferi.

Il volgarizzatore domenicano, dal canto suo, specifica *loro vie* - per altro preceduto dall'aggettivo *diverse* che non ha riscontro nel testo latino - per mezzo della glossa *secondo la libertà del loro albitrio*, in cui si riflette la glossa latina (interl.) *libertati arbitrii*. Soprattutto, tutta la frase che segue è fortemente modificata nella traduzione di Cavalca: *et quidem non sine testimonio semet ipsum reliquit benefaciens* è reso molto liberamente con *e poi sé medesimo diede per noi venendo di cielo, e fecici e fa molti beni*, che orienta nettamente il testo verso il riferimento alla venuta di Cristo e al suo sacrificio e che comporta una netta disgiunzione del complemento di luogo *de caelo* da *dans pluvia et tempora fructifera* cui esso è riferito nel modello latino. Laddove, dunque, nel testo lucano l'argomentazione paolina è incentrata sulle manifestazioni esteriori della potenza e della bontà di Dio, nella traduzione di Cavalca interviene un esplicito riferimento cristologico.

Agiscono sul medesimo nucleo concettuale già messo in evidenza per X, 36 (31) gli interventi osservabili in (37) e in (38).

37. XVII, 2-3:<sup>65</sup> *Secundum consuetudinem autem Paulus introivit ad eos et per sabbata tria disserebat eis de scripturis adaperiens et insinuans quia Christum oportuit pati et resurgere a mortuis et quia hic est Christus Iesus quem ego annuntio vobis Christus Iesus]* Ihesus Christus 226

(xxi, 3): Unde Paulo, secondo ch'era sua usanza, intrò a lloro e per tre sabati continui predicoe loro, mostrando e provando per le loro Scripture che Cristo era Dio, e come fu bisogno che ricevesse passione e poi resurrexisse.

V7733 (325r): Et secondo la consuetudine Paulo intrò a lloro et per tre sabbati disponeva le scritte per ordine, aprendo et dimonstrando che Christo convenne sostenere morte et risurgere da' morti et che questi è Ihesu Christo lo quale io v'annuntio

<sup>65</sup> Per le ragioni che verranno spiegate subito oltre, allargo il contesto rispetto a quello fornito da Cicchella (2019).

R1252 (171ra): Et Paolo entrò a lloro secondo l'usança et tre sabati proponea loro le scriture, aprendo et dimostrando com'è bisogno ke Christo ricevesse passione et ke risuscitasse da morte - cioè Christo Yhesu il quale io v'annuntio.

Paolo, di nuovo in viaggio, arriva a Tessalonica e per tre sabati consecutivi si reca presso la sinagoga locale. Nel testo lucano tale quale esso è veicolato dalla Vulgata, Paolo conduce con i membri della comunità giudaica un dibattito intorno, e sulla base, di testi scritti, con il fine di mostrare in primo luogo che Passione e resurrezione del Messia sono annunciati nella Bibbia, e in secondo luogo che il Messia deve essere identificato con Gesù.<sup>66</sup> Nel volgarizzamento domenicano, *disserebat eis de scripturis* è oggetto di una modifica sostanziale: il verbo prescelto per qualificare l'azione di Paolo è *predicoe* - implicante una comunicazione monodirezionale dall'apostolo verso gli ebrei molto più forte che quella sottintesa *disserebat*; le Scritture non sono più in questione in quanto oggetto del dibattito, ma in quanto strumento del processo dimostrativo messo in opera da Paolo (*mostrando e provando per le loro Scripture*, dove l'aggettivo *loro* pone in evidenza il fatto che il dibattito è incentrato sulla tradizione scritturale della comunità ebraica). Lo slittamento più radicale, a ogni modo, è quello che riguarda l'ultimo segmento del passo, dove non si tratta più di dimostrare che Gesù è il Cristo, ma che (Gesù) Cristo è Dio: indicazione che sposta i termini della questione dall'avvento del Messia e dal riconoscimento del Messia in Gesù di Nazareth al ruolo trinitario di Gesù Cristo. Si noti, oltretutto, che la completiva *Cristo è Dio* è anteposta all'altra completiva *come fu bisogno che ricevesse passione e poi resurrexisse*, in ordine inverso rispetto a quanto si trovava nella Vulgata.<sup>67</sup> I due testi relati da V7733 e R1252 si confermano anche in questo caso fedelissimi al modello.

Vede Cavalca procedere in maniera decisamente attualizzante anche la professione di fede su cui si chiude il discorso di Paolo ad Agrappa del cap. XXVI:<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Cf. la nota 55, e relativi riferimenti, per la specificità lucana del nucleo concettuale inerente la sofferenza del Messia.

<sup>67</sup> Segnalo che la *Glossa ordinaria* - che si rifà in questo punto al commento agli *Actus* di Beda il Venerabile (ma *R(abanus)* nel ms 226 della Cathariniana) - è chiarissima quanto ai contenuti del dibattito e all'interpretazione generale del passo: (marg.) *Utrumque pariter de Scripturis insinuat, scilicet quia Christum pati et resurgere oportuit et quod passio ac resurrectio ad nullum alium (add. pertinet 226) nisi ad Iesum pertinere. Iudei enim qui passionem et resurrectionem negare non poterant Antichristum expectantes ea ad Iesum pertinere contradicebant, et ideo Paulus non modo Christi mysteria predicat sed docet in Christo Iesu omnia esse consummata.*

<sup>68</sup> Fitzmyer (2003, 802) fa notare che il passo è il «punto culminante, sul piano cristologico, degli Atti. O'Toole ha mostrato che esso funge da punto culminante cristologico di tutta la difesa di Paolo (22,1-26,32); ma è altresì il vertice cristologico di tut-

38. XXVI, 22-23: [...] nihil extra dicens quam ea quae prophetas sunt locuti futura esse et Moses si passibilis Christus si primus ex resurrectione mortuorum lumen adnuntiaturus est populo et gentibus  
passibilis] passibilis est 177; et gentibus] ex g. 226

(xxxi, 22bis-23bis): [...] io non dico, né predico altro se non come Moysè e li altri profeti predisseno e pronuntiono che dovea venire, cioè della incarnazione e passione di Cristo e della resurrectione dei morti, della quale elli fu primo e cagione e vene come vero lume a illuminare e Iudei, e pagani

V7733 (344r-344v): non dicere alcuna cosa, se non quelle le quali i profeti àno parlato che debbono venire, et Moyses. Ma Christo passibile è, sì come primo della resurrectione d' i morti; lo quale annuntierà lume al popolo et ale genti

R1252 (174rb): non dicendo cosa niuna fuori di quelle de' profeti et ke Moysè àno decto ke debbia venire. Et se [sic] Christo passibile primo della rexuessione de' morti, et anutiaronno [sic] lume a' popoli et alle gienti.

Nella Vulgata, così come nelle versioni italiane relate da V7733 e R1252 - quest'ultima, però, fortemente degradata - Paolo afferma che lui, come già i profeti e Mosè, si è limitato ad affermare che Cristo avrebbe sofferto, sarebbe per primo risorto dai morti, e avrebbe infine annunciato la luce tanto agli ebrei quanto ai pagani. Nel testo domenicano, invece, viene detto che la predicazione di Paolo si incentra sull'incarnazione e sulla passione di Cristo, e sul fatto che questi è non solo il primo dei risorti, ma anche la *cagione* stessa della risurrezione finale.

I vari *loci* esaminati mettono in luce una notevole omogeneità nella prassi traduttoria di Domenico Cavalca; merita in ogni caso di essere segnalato che il domenicano non opera con assoluta sistematicità e, altrove, si allinea fedelmente a quanto trovava nella fonte - anche laddove questa si faceva veicolo di una concezione cristologia meno esplicita di quella poi sancita dai concili di epoca tardoantica. Un caso interessante che può essere citato a riprova è quello illustrato mediante l'es. (39): nel primo discorso kerygmatico degli *Actus*, Pietro afferma presso tutti gli ebrei convenuti a Gerusalemme per la festività di Pentecoste (Shavuot) che Gesù è stato un uomo, 'accreditato da Dio' (*adprobatum a Deo*) per mezzo dei 'miracoli compiuti

---

ti gli Atti, poiché in esso Luca fa esprimere a Paolo il ruolo che ricopre per il cristiano la fede nel Messia sofferente».

---

ti dallo stesso Gesù con la potenza di Dio' (*virtutibus et prodigiis et signis quae fecit per illum Deus*). Passione e morte del Redentore rientrano nel piano salvifico voluto da Dio, così come la resurrezione, che sancisce l'identificazione di Gesù con il Cristo; nel testo lucano, chiaramente, non si trova traccia delle nozioni di incarnazione e preesistenza, o della teologia del *logos* del Vangelo di Giovanni, e questo stesso assetto è conservato sia dalle versioni relate da V7733 e R1252 che da Cavalca.

39. II, 22-24: [...] Iesum Nazarenum virum adprobatum a Deo in vobis virtutibus et prodigiis et signis quae fecit per illum Deus in medio vestri sicut vos scitis hunc definito consilio et praescientia Dei traditum per manus iniquorum adfigentes interemistis quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni iuxta quod impossibile erat teneri illum ab ea  
illum] eum 226; adfigentes] affligentes 177; ab ea] ab eo 177 226

(iii, 22-24): [...] Iesu nazzareno uomo adprovato da Dio in voi per molte virtudi, segni e maraviglie che Dio fece per lui in mezzo di voi, come voi sapete, per difinito consiglio e prescientia di Dio, tradito e preso per mano d'uomini iniqui, crucifiggeste e uccideste; ma Dio lo suscitoe e liberoe da' dolori dello'nferno perciò che impossibil cosa era che lo 'nferno il potesse tenere

V7733 (294r): Ihesu nazareno huomo approvato da Dio nel meço di voi, per virtudi et per miracoli et per segni, li quali Dio fece per lui nel meço di voi, sì come voi sapete; costui per diffinito consilio et per la prescientia di Dio Padre dato voi [*sic*] per le mani delgli iniqui affliggendolo l'uccideste; lo quale Dio suscitò, disciolti li dolori del'inferno, secondo la qual cosa impossibile sarebbe lui essere tenuto da quello

R1252 (169vb): Yhesu naçarenu, huomo aprovalo da Dio in voi per virtù et per segni, i quali Idio fecie per lui in meço di voi, come voi sapete; questi, diffinito il consiglio et la presenza [*sic*] di Dio, tradito per le mani delli inniqui et fuggiendo [*sic*] voi uccideste; il quale Idio suscitò, isciolti li dolori dello inferno [*sic*], secondo k'era impossibile elli essere tenuto da llui.

L'unico fatto degno di nota qui è la diffusa corruzione di R1252, in cui il passaggio è compromesso ai limiti della comprensibilità e della sensatezza.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Segnalo, in via complementare, che l'impostazione del discorso petrino e la scelta di presentare Gesù come uomo è rimarcata da Beda, poi recepito nella *Glossa ordinata*.

### 3.5 La predicazione

Alcuni interventi di Cavalca, che adottano procedimenti intermedi tra la traduzione innovativa e la glossa lessicale, si localizzano in corrispondenza di passi del testo lucano in cui è in questione il diffondersi della Parola presso le comunità giudaiche e pagane e, più nello specifico, l'attività di evangelizzazione degli apostoli e dei loro discepoli.

Come ho già avuto modo di osservare nei paragrafi precedenti, Cavalca si dimostra incline all'utilizzo del verbo *predicare*: agli esempi (8), (11), (15), (18), (25), (30), (32), (37), (38) illustrati sopra, possiamo aggiungere gli esempi che seguono:

40. XVIII, 11: Sedit autem ibi annum et sex menses docens apud eos verbum Dei

(xxiii, 11): Unde Paulo rimase quine un anno e sei mesi a predicare, e molti ne convertict

V7733 (327v): Et stette ine uno anno e. vi. mesi, amaestrando apo loro la parola di Dio

R1252 (171va): onde istecte ivi uno anno et sei mesi con esso loro, amastrandoli la parola di Dio.

41. XIX, 8: [...] cum fiducia loquebatur per tres menses disputans et suadens de regno Dei

(xxiv, 8): parlava e predicava loro con grande fiducia del regno di Dio; e così fece per ispatio di tre mesi

V7733 (329r): parlava con fidañça per tre mesi disputando et confortando del regno di Dio

R1252 (171vb): parlava per tre mesi disputando et confortando dello Regno di Dio.<sup>70</sup>

---

*ria (marg.): Quasi doctus magister prius incredulos monet, ut timore compunctis postmodum salutis consilium impendat, et quia scientibus legem loquitur ipsum esse Christum qui a prophetis promissus est ostendit (ostenditur 226), nec tamen auctoritate sua prius eum Filium Dei nominat, sed virum probatum iustum a mortuis suscitatum. Il precedente dottrinale potrebbe aver garantito la stabilità del passo.*

**70** Interessante anche l'aggiunta che si riscontra nel subito successivo XIX, 11 (xxiv, 11), dove a fronte di *Virtutesque non quaslibet Deus faciebat per manus Pauli* il volgarizzamento di Cavalca ha *E questo era maxima mente perché 'l Signore confermava la sua dottrina con segni e meraviglie che li concedea di fare*, che istituisce l'esplicita connessione fra i miracoli che accompagnano la predicazione di Paolo e la sua dottrina. Insiste sul nesso dottrina-miracoli la glossa - *si per la dottrina, e si per lo miracu-*

In alcuni casi, tale pratica conduce a modifiche abbastanza nette, anche se nel complesso molto poco appariscenti, quanto al senso del testo. È questa la situazione riscontrabile negli es. (42) e (43), dove la soluzione traduttorica messa in opera da Cavalca è identica, e sostituisce *predicare* a *verbum* del modello latino – correttamente reso con *parola* nelle versioni di V7733 e R1252:

42. VI, 7: Et verbum Dei crescebat

(viii, 7): e 'l fervore del predicare cresceva

V7733 (301v): et la parola di Dio cresceva

R1252 (166va): et la parola di Dio crescea.

43. XII, 24: Verbum autem Domini crescebat et multiplicabatur

(xvi, 24): E 'l fervore del predicare e della fede cresceva, e moltiplicavansi li fedeli continuamente

V7733 (316r): E la parola del Signore cresceva et moltiplicava

R1252 (169rb): Et la parola di Dio crescea et moltiplicava.

Nella traduzione domenicana il fulcro del discorso viene così spostato dalla diffusione dell'annuncio del Cristo e del Regno al crescere del fervore della predicazione da parte degli apostoli.

Il passo presentato in (44) si colloca entro l'episodio della conversione dell'eunuco egizio – ritratto intento a leggere un brano dal Libro di Isaia (LIII, 7-8) – da parte di Filippo, evangelizzatore della Samaria:

44. VIII, 35: Aperiens autem Philippus os suum et incipiens ab scriptura ista evangelizavit illi Iesum

(xi, 35): Allor Filippo apricte la bocca a predicare, e prendendo materia per la predicta Scrittura, sì li predicò la fede e la 'nn-carnazione di Iesu

---

*lo* – riscontrabile alla fine dell'episodio della resurrezione del giovane caduto dalla finestra (XX, 9-12), dove la traduzione di Cavalca manca del corrispettivo del lat. *adduxerunt autem puerum viventem*:

XX, 12: Adduxerunt autem puerum viventem et consolati sunt non minime (xxiv, 12): lassando coloro molto consolati, sì per la doctrina, e sì per lo miraculo  
 V7733 (331v): Et recharono lo giovane lo quale era vivo, et fuorono molto consolati  
 R1252 (172rb): Et riportarono il giovane vivo et ebbero non picciola consolatione.

V7733 (307r): Et aprendo Phylippo la bocca sua et comincian-  
do da questa Scrittura, evangelicò a colui Ihesu

R2152 (167va): Et Filippo aprendo la sua bocca incominciando  
da questa Scrittura, evangielicòlli Yhesu.

Cavalca interviene in vario modo sul modello: *aperiens os suum* è sì tradotto fedelmente con *apricte la bocca*, ma anche completato con *a predicare*; *incipiens* è reso con *prendendo materia*, che specifica come il passo di Isaia attorno al quale l'eunuco ha sollecitato Filippo diviene la *materia* della risposta di Filippo; *evangelizavit illi Iesum*, soprattutto, dà luogo nel volgarizzamento domenicano a *sì li predicò la fede e la 'ncarnazione di Iesu*: l'atto di parola di Filippo diviene *tout court* predicazione e i contenuti di questa predicazione toccano tanto la fede in Gesù Cristo quanto, più nel dettaglio, la sua incarnazione – secondo una modalità già illustrata al § 3.4.<sup>71</sup>

Si insiste sull'impegno attivo nella predicazione di un discepolo degli apostoli anche nell'esempio (45), dove Cavalca specifica che l'opera di evangelizzazione di Barnaba perviene non solo all'aumento del numero dei fedeli, ma anche al rafforzamento nella fede di quanti erano già convertiti:

45. XI, 23-24: [...] gavisus est et hortabatur omnes proposito cordis permanere in Domino quia erat vir bonus et plenus Spiritu Sancto et fide et adposita est turba multa Domino  
Domino] ad Dominum 177

(xv, 23-24): rallegròsene molto e confortavali tucti di perseverare di cuore in della fede però ch'elli era buon uomo, pieno di Spirito sancto e di fede. Unde per lo suo predicare non solamente si confermono quelli ch'erano convertiti, ma etiamdio altri molti se ne convertiteno

V7733 (314r): rallegravasi et confortava tutti i preposti del suo cuore che stessero nel Signore, imperciò ch'era huomo buono et pieno di Spirito Sancto et di fede. Et aggiunta è grande turba al Signore

<sup>71</sup> Segnalo che l'episodio dell'eunuco qui in questione è ampiamente commentato nell'epistola LIII di san Girolamo a Paolino di Nola *De studio Scripturarum*, dove la mediazione di Filippo è eretta a vero e proprio emblema dell'attività di evangelizzazione e dell'importanza dell'uomo sapiente per l'accesso alle scritture (PL, XXIII, 543-4): *Venit Philippus, ostendit ei Iesum, qui clausus latebat in littera. O mira doctoris virtus! Eadem hora credit eunuchus, baptizatur, fidelis et sanctus est; ac de discipulo magister: plus in deserto fonte Ecclesiae, quam in aurato synagogae Templo reperit.*

R2152 (167va): rallegrassi et confortolli ke dovessero perseverare nel proponimento del cuore in messere Domene Dio, però k'elli era huomo buono pieno dello Spirito Sancto et di fede. Et grande turba d'intorno si tornò a Dio.

Rispetto alla Vulgata e alle due versioni di V7733 e R1252, dunque, il volgarizzamento domenicano insiste sull'importanza della predicazione per quanti già appartengono alla comunità dei fedeli – prospettiva certamente più vicina alla realtà del Trecento, nel quale la predicazione del clero e degli ordini mendicanti era essenzialmente destinata a quanti già appartenevano alla Chiesa.

Chiudo questa lunga analisi con un passo (46) che porta invece sui 'cattivi maestri', responsabili del pervertimento di una parte dei fedeli. Esso si colloca all'interno del discorso di commiato di Paolo dai presbiteri di Efeso del cap. XX, importante nell'economia complessiva degli *Actus* in quanto luogo di definizione di un modello pastorale:

46. XX, 30: Et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa [var. perversi] ut abducant discipulos post se

(xxvi, 30): e di voi stessi si leveranno homini perversi e vani che parleranno e diranno molte novitate e falsitadi, mostrandosi grandi maestri per tirarsi molti discepoli dipo sé

V7733 (332v): et di voi medesimi si leveranno parlanti perversese cose per menarsi li discepoli di drieto a sé

R1252: (172rb) ma di voi stessi si si leveranno huomini, parlando cose perverse per trarre dopo sé li discepoli.

Il volgarizzamento di Cavalca presenta qui una glossa, il cui scopo è dettagliare la natura degli atteggiamenti tenuti dai predicatori *perversi e vani* (da riportare con ogni probabilità a un modello latino avente *perversi*) e il contenuto della loro predicazione. Il domenicano, in particolare, aggiunge rispetto al modello *diranno molte novitate e falsitadi, mostrandosi grandi maestri*: glossa che, con il suo *caveat* nei confronti delle novità dottrinarie e dei predicatori che insistono sul proprio magistero, sarà stata in grado di produrre significative risonanze nella coscienza dei lettori trecenteschi cui la traduzione italiana era destinata.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Come ricordato da Delcorno (2010, 122), le reprimende contro i 'falsi predicatori', colpevoli di perseguire «sottigliezze e vanitadi e vane filosofie [...] poetando e studiando di mescolarvi rettorichi colori che dilettono gli orecchi e non vadano al cuore' sono anche nello *Specchio di vera penitenza* di Jacopo Passavanti, e più in generale sono spesso ripetute lungo i secoli, sia nelle *artes praedicandi* sia nella predicazione effettiva».

#### 4 **Le strategie traduttorie degli *Atti* nel contesto allargato del corpus cavalchiano**

Le analisi di dettaglio proposte nelle pagine precedenti hanno permesso di verificare come Domenico Cavalca abbia condotto la traduzione degli *Actus apostolorum* con grande attenzione e competenza, mantenendosi complessivamente fedele alla fonte latina ma al contempo isolando alcuni nuclei concettuali come sensibili e operando, rispetto a essi, delle modifiche oculate ma sostanziali. Gli interventi, nella forma di minime sottrazioni o aggiunte, o di glosse esplicative introdotte dall'avverbio *cioè*, pur non intaccando la complessiva aderenza al modello, pervengono a veicolare un'immagine per molti versi 'aggiornata' della vita della comunità cristiana tratteggiata negli *Atti*, delle pratiche culturali a essa caratteristiche, dei fondamenti dogmatici e ancora dell'attività di evangelizzazione degli apostoli e dei loro più stretti collaboratori.

In termini generali, l'analisi degli *Atti* conferma le valutazioni già avanzate da Zeno Verlatò in merito ai *Dialogi*:

Per quanto [...] si voglia estendere la portata del mutamento dell'*ordine delle parole* cui attende quest'ultimo [Cavalca], non si andrà oltre procedure aggiuntive (dittologie, chiose lessicali) o sottrattive (compendi, soppressioni) di limitata e puntuale portata. [...] Le alterazioni rispetto all'*ordine delle parole*, nei casi più manipolativi, non danno luogo a forti compendi, o al contrario a estese parafrasi. Si limitano piuttosto a procedimenti retorico-esplicativi già in parte intravisti, generalmente limitati allo scioglimento di nodi lessicali, cui si aggiungono [...] procedimenti volti a conferire al testo volgare uno stile, che non mimma quello dell'originale ma si applica al testo in quanto testo volgare. (Verlatò 2017, 197, 201; corsivo dell'autore)

E non sarà inutile ricordare che, attraverso l'analisi contrastiva di *Dialoghi* ed *Esposizione del Credo*, Verlatò proponeva di inquadrare la linearità delle traduzioni di Cavalca e la loro sostanziale autonomia rispetto al momento esegetico in ragione del fatto che questo secondo momento è demandato alla trattatistica (con buona probabilità, come detto al § 1, successiva ai volgarizzamenti).<sup>73</sup>

<sup>73</sup> «[M]entre la traduzione in buona parte si libera dallo spettro dell'esegesi, questa è ripresa integralmente, ma a suo perfetto luogo, nell'altra produzione di Cavalca, che è poi la più cospicua, cioè la produzione trattatistica in volgare. [...] È verosimile che le traduzioni fossero riservate a opere di devozione più corrente e semplice, rispetto alle quali non era da paventare l'insorgere di errori di fede, almeno non gravi quali potevano nascere ad esempio dalla libera lettura del *Credo* in volgare» (Verlatò 2017, 201-3). Interessantissime anche le considerazioni circa rapporto fra latino e volgare nell'*Esposizione*.

In linea con il modello interpretativo già avanzato da Edoardo Barbieri per la traduzione cavalchiana dell'*Epistola ad Eustochio*,<sup>74</sup> quanto emerso dall'esame degli *Atti* consente, a mio parere, di collocare la sola traduzione biblica del frate domenicano in una tipologia 'intermedia' fra la fase dei volgarizzamenti e quella della scrittura dei testi dottrinali. Se la necessità di una traduzione degli *Actus* fedele al modello latino sarà stata determinata - oltre che dalle precedenti esperienze dello stesso Cavalca e dell'ambiente di Santa Caterina e, forse (cf. § 5), dal confronto con le precedenti versioni italiane - soprattutto dalla natura del testo in questione - un libro biblico, che il pubblico di riferimento della versione italiana avrà di certo frequentato anche nella sua veste latina - e, ancora, dalla ricca e prestigiosa tradizione patristica confrontata con la questione della traduzione delle Scritture (cf. Chiesa 1987; Leonardi 1996), quanto emerso nel § 3 permette di verificare che l'esegesi non è stata estranea alla composizione degli *Atti* italiani. Non solo, e direi non soltanto, perché Cavalca ha fatto variamente ricorso alla tradizione dei commentari latini agli *Actus apostolorum*, a partire dalla *Glossa ordinaria*; ma soprattutto perché il frate domenicano ha voluto mediare il testo di Luca secondo alcuni nuclei concettuali e dottrinali molto ben definiti, sebbene poco appariscenti. Non mi sembra improprio affermare che Cavalca mette in atto un' 'esegesi implicita', o 'intrinseca', che non si segnala o qualifica come tale all'interno del testo e che, più che premurarsi di spiegare singoli passi di difficile comprensione o di approfondire e dettagliare complesse questioni storiche o dogmatiche, si presta soprattutto a offrire una versione della narrazione lucana omogeneamente calibrata e latamente comprensibile, atta a venire incontro al pubblico trecentesco quanto ai contenuti storici del testo, a suffragare le conoscenze dottrinali dei lettori, e a fornire un'immagine chiara tanto della prima comunità cristiana quanto dei fondamenti culturali e dogmatici che la sostanziano.

Non pochi dei criteri di intervento adottati da Cavalca negli *Atti* hanno guidato il volgarizzatore anche in altre, precedenti traduzioni. Utilissime, sotto questo profilo, le verifiche di Carlo Delcorno in merito alla traduzione delle *Vitae Patrum*. Lo studioso ha infatti dimostrato che, confrontato a un'opera di dimensioni ben più ragguardevoli che non gli *Actus apostolorum* e soprattutto molto meno uniformi di questi ultimi, Cavalca si dimostra attento a non appesantire

---

*sizione del Credo*: «Nel trattato non sono presenti atti autonomi di traduzione, in quanto gli articoli di fede enunciati in latino sono uno per uno parafrasati in volgare, e nel contempo (o in stretta successione) spiegati tramite *authoritates* in latino a loro volta parafrasate e commentate in volgare, dando luogo a una *maglia interpretativa continua ad anelli fittissimi, tanto che il 'recare in volgare' è da pensare qui come azione interna all'atto esegetico complessivo ('esponere')*» (corsivo dell'Autore).

**74** Vedi sopra, nota 4, e relativi riferimenti.

il testo volgare con particolari con buona probabilità fuori dalla portata del pubblico, illetterato e potenzialmente estraneo agli ambienti clericali, cui la traduzione è destinata. Il frate domenicano espunge così una serie di «particolari, per così dire, tecnici nella presentazione di oggetti e di gesti riguardanti il lavoro dei monaci» e, in generale, «dettagli della vita monastica», a partire dai puntuali resoconti relativi a pasti e preghiere - con ogni probabilità, secondo Delcorno, inutili al di fuori dei contesti cenobitici (Delcorno 2017, 14, 22). Il volgarizzatore, inoltre, evita di rendere conto di pratiche potenzialmente sospette dal punto di vista religioso, come quella delle *sortes apostolorum* chiamata in causa nella *Vita di Teodora* (Delcorno 2017, 26). Scelte che tutte consuonano con quelle operate negli *Atti*.<sup>75</sup>

Raccogliendo ancora una suggestione che viene dalla bibliografia pregressa, e in particolare dall'articolo di Edoardo Barbieri già più volte richiamato, conviene inoltre tornare sulle affinità che intercorrono fra *Atti* e trattati di Cavalca, a partire dall'*Esposizione del Credo*, e sulle scritture latine da cui quest'ultimo testo ha preso le mosse. Ragionando sulle motivazioni e il pubblico di riferimento del volgarizzamento degli *Atti degli apostoli*, Barbieri faceva notare che gli scritti originali di Cavalca - *Frutti della lingua*, *Pungilingua*, *Disciplina degli spirituali* ed *Esposizione del Credo* - sollecitano con notevole frequenza la questione ereticale, e che in particolare nella *Disciplina* e nell'*Esposizione* vengono evocati i rischi derivanti da un'erronea interpretazione delle Scritture, fra i quali addirittura la possibilità di alcuni gruppi di negare la *successio apostolica* e di interpretarsi come unici, legittimi successori di Cristo. Dopo l'analisi di altri luoghi del corpus cavalchiano che intervengono sui compiti del predicatore, Barbieri proponeva di leggere l'attenzione del frate domenicano alla vita apostolica, e quindi anche la traduzione degli *Atti*, in prospettiva antiereticale. A fronte di una presenza relativamente nutrita di gruppi eterodossi, e particolarmente di seguaci

<sup>75</sup> Non si dimentichi, a ogni modo, che le strategie di traduzione delle *Vitae Patrum* cambiano in funzione della porzione di testo in questione e della fonte in essa messa in opera: «Traducendo dal latino di Evagrio [la *Vita Antonii*], Cavalca si concede la più ampia libertà, sfrondando decisamente le parti dottrinali e apologetiche [...]. 'Vengono tralasciati brani didascalici, o estremamente semplificati, sfolto il cumulo delle interrogative retoriche, e abbandonati i riferimenti eruditi', a cominciare dai riferimenti agli dèi antichi e ai miti classici. La traduzione della *Vita Antonii* è un caso estremo della libertà del Cavalca, molto più ridotta in altre parti del libro e varia nelle movenze a seconda dei contenuti e degli stili delle molteplici opere raccolte nelle *Vitae Patrum*. All'estremo opposto rispetto al volgarizzamento della biografia di Antonio abate si colloca la traduzione dei detti o apoftegmi, in generale rispettosa del testo di partenza, di norma molto breve e quindi più difficilmente passibile di rimaneggiamenti e riduzioni; mentre più frequenti e più consistenti sono gli interventi del traduttore sulle scritture agiografiche spiccatamente narrative, dalle vite romanzate di s. Girolamo ai ritratti di eremiti del *Paradisus Heraclidis* alle biografie femminili di Iacopo da Varazze» (Delcorno 2017, 10, con rimando a Delcorno 1992, 47).

di fra' Dolcino, nella Toscana del secondo quarto del XIV secolo, Cavalca avrebbe mirato a presentare l'*Ordo Predicatorum* come il vero seguace del modello apostolico,

evidentemente riletto secondo una mediazione ecclesiastica tradizionale che ne faceva un gruppo di predicatori organizzati. Se le cose stanno veramente così, sarebbe allora facile intendere il fine del volgarizzamento cavalchiano: contrapporre a un'errata interpretazione (= traduzione?) del testo degli *Atti degli Apostoli* una corretta, che difenda l'apostolicità dell'*ordo predicatorum* contro le pretese dei dolciniani. Con ciò sarebbe vano cercare negli *Atti* di Cavalca alcun cenno a tale problematica, perché le traduzioni bibliche in lingue volgari [...] non lasciano mai cogliere le opinioni teologiche dei loro artefici, neppure quando si tratti di sostenitori di dottrine non ortodosse. (Barbieri 1998, 308-10)

Il percorso di Barbieri può essere perfezionato e approfondito incrociando i dati provenienti da alcuni recenti contributi con i risultati dell'analisi proposta al § 3. Sulla scorta di Delcorno (1979, 584), Mirko Volpi (2015) ha infatti approfondito come l'*Esposizione del Credo* volgarizzi per larghi tratti il *De articulis fidei* di san Tommaso d'Aquino, e che molti dei passi direttamente tradotti da Tommaso figurano fra quelli trattati da Barbieri come originali e significativi del pubblico di riferimento e delle istanze comunicative dell'*Esposizione* cavalchiana;<sup>76</sup> l'ultima opera del frate di Santa Caterina è d'altra parte contraddistinta dalla volontà di saldare «l'evidenziazione diacronica dei vari errori commessi nel corso della storia intorno a vari articoli di fede» con l'intento di colpire movimenti, gruppi ereticali, falsi predicatori attivi anche nei tempi moderni» (Volpi 2015, 145, che riscontra queste stesse finalità anche nelle sezioni del Commento di Iacomo della Lana alla *Commedia* dantesca che si avvalgono della stessa fonte tomistica utilizzata da Cavalca).

Gli interventi operati da Cavalca sugli *Atti degli apostoli* sembrano mossi da una volontà di esplicazione del testo biblico non dissimile dalla mediazione messa poi in opera nella ben più complessa *Esposizione del Credo*. All'interno di una traduzione sempre molto aderente al modello, una serie di nuclei storici e dogmatici degli *Actus* sono o aggiornati o esplicitati, al fine da un lato di allinearsi al magistero della Chiesa tale quale esso si era venuto definendo fra XII e XIV se-

<sup>76</sup> Volpi (2015, 145), nel dettaglio, osserva che il «[t]ema [...] dei falsi interpreti delle Scritture che ne approfittavano per vivere licenziosamente e diffondere messaggi eretici [...] stava particolarmente a cuore al Cavalca, come mostra Edoardo Barbieri adducendo svariati brani da altre opere del domenicano, benché lo studioso [...] adduca a supporto della propria tesi [...] altri passaggi tratti dalla *Esposizione*, ritenendoli originali, mentre appunto si tratta di mera traduzione dell'opuscolo tomistico».

colo, dall'altro, certamente, di rendere comprensibile il libro di san Luca a un pubblico che sarà stato pressoché digiuno delle conoscenze storiche e dottrinali necessarie a cogliere tutte le sfumature degli *Actus apostolorum*. La nozione di «mediazione ecclesiastica tradizionale» messa in campo da Barbieri (1998) e richiamata poco sopra mi pare del tutto pertinente: anche limitandosi a percorrere il solo *De articulis fidei* di Tommaso d'Aquino, infatti, si può verificare che i concetti cui Cavalca dimostra di aver prestato attenzione nella traduzione degli *Actus* – la divinità e l'umanità di Cristo e la sua posizione trinitaria; il modo in cui devono essere interpretati gli eventi dell'incarnazione, della Passione, della resurrezione e dell'ascensione; la funzione di Cristo al momento del giudizio finale; i sacramenti; il valore della Legge e dei riti ebraici dopo l'avvento di Gesù – sono stati al centro della riflessione e della mediazione domenicana.<sup>77</sup>

## 5 Pubblico di riferimento e circolazione degli *Atti* cavalchiani

### 5.1 Dal punto di vista del testo

Alla fine di questo lungo percorso, ritengo opportuno provare a impiegare i dati di dettaglio fin qui discussi, completandoli anche con alcune osservazioni derivanti dalla valutazione in diacronia del corpus biblico italiano medievale, onde pervenire a una prospettiva sintetica, volta a ritornare sulle due questioni essenziali cui uno studio sui volgarizzamenti deve – secondo l'illustre parere di Carlo Dionisotti<sup>78</sup> – rispondere: perché e per chi il testo è stato realizzato. La domanda è stata variamente affrontata, e conviene innanzitutto ricordare le argomentazioni degli studiosi a riguardo. Sulla base dell'analisi del Prologo cavalchiano agli *Atti* e di una serie di confronti interni al corpus del frate domenicano in parte già discussi al § 4, Edoardo Barbieri (1998, 305) osservava:

Resta il problema di spiegare perché Cavalca abbia scelto proprio gli *Atti*. Certo è possibile ipotizzare la presenza di altri volgarizzamenti dei *Vangeli* e/o delle *Lettere* paoline e cattoliche ai quali il domenicano abbia sentito il bisogno di aggiungere un altro libro per rendere disponibile al pubblico illetterato un

<sup>77</sup> Per il testo di Tommaso, ho fatto ricorso all'edizione informatica del *Corpus thomisticum*, consultabile online all'indirizzo <https://www.corpusthomisticum.org/oss.html>.

<sup>78</sup> Dionisotti 1967, 134; ricordo che Dionisotti non si occupa, però, di volgarizzamenti religiosi.

*corpus* neotestamentario più ampio. Non pare strano però ricordare come la forma stessa di vita degli Ordini mendicanti si richiamasse sotto vari aspetti all'esperienza apostolica: la predicazione anche itinerante, la povertà personale, la vita comune [...]. Gli *Atti* del Cavalca vengono così a costituire per il lettore non colto una meditazione storica sulla Chiesa primitiva e insieme una ricca esemplificazione dell'attività degli apostoli. L'ipotesi che sembra più convincente è che questa traduzione si rivolga polemicamente contro un'altra interpretazione della figura degli apostoli (e quindi dei nuovi apostoli, cioè i frati).<sup>79</sup>

I *loci critici* esaminati nel § 3 consentono di perfezionare l'analisi di Barbieri. Gli *Actus apostolorum* sembrano aver attirato l'attenzione di Cavalca in virtù dei contenuti ecclesiologici e dogmatici che essi sollecitano (molti dei quali, con certezza, necessitavano di una spiegazione esplicita per poter essere comprensibili a un pubblico non esperto di storia biblica); dell'attenzione alle problematiche relative all'organizzazione interna della comunità ecclesiale; della propensione lucana a una riflessione cristologica approfondita, costruita attraverso un uso sapiente dei riferimenti scritturistici e a una altrettanto approfondita riflessione sull'azione dello Spirito Santo prima e dopo l'avvento di Cristo. Più di altri testi neotestamentari, quindi, gli *Atti* non solo consigliavano una mediazione, ma sollecitavano anche un'attualizzazione; e, d'altra parte, si prestavano a questa attualizzazione, che poteva incidere sia sugli aspetti riguardanti il culto sia su quelli che portavano piuttosto sull'organizzazione interna alla Chiesa e sui principi, pratici e morali, cui tale organizzazione doveva ispirarsi.

Il traduttore domenicano ha voluto rappresentare la Chiesa primitiva come un'organizzazione omogenea e armonica, fondata su dogmi e pratiche uniformi e caratterizzata da una netta separazione dalle altre comunità di fede. La fede in Gesù e le verità che la fondano (a partire dal dogma trinitario) definiscono un'appartenenza ecclesiale salda, coesa al suo interno e ben definita, verso l'esterno, dagli stessi fenomeni di opposizione che essa scatena. Il problema, storico e teologico a un tempo, della continuità fra ebraismo e cristianesimo è, nel volgarizzamento italiano di Cavalca, rigettato sullo sfondo, quando non semplicemente cancellato; le questioni di ortoprassi culturale sono riassorbite nella narrazione; e sono attenuate le differenze, pure marcate, fra le posizioni degli apostoli, in particolare di Pietro e di Paolo. Da molteplici punti di vista, Cavalca volgarizzatore degli *Actus* sembra motivato, oltre che dalla necessità di spiegare il

<sup>79</sup> Cf. anche Barbieri 1996, 209: «il volgarizzamento degli *Atti* veniva di fatto a proporre a livello popolare una esatta conoscenza tipologica del predicatore apostolico, contro la possibile infiltrazione di modelli alternativi non ortodossi».

testo lucano, dalla volontà di ricondurre a unità la ‘multifocalità’ degli *Actus* – libro che, a differenza degli altri scritti neotestamentari, non ha né un protagonista univoco (come i Vangeli) né una voce univoca (come le Lettere), e non è incentrato su una vicenda conclusa (la vita di Gesù per i Vangeli e – con tutte le cautele del caso – l’avvento del Regno per l’Apocalisse).

Il fatto che molti degli interventi di Cavalca si concentrino nei discorsi che punteggiano gli *Actus* parrebbe a sua volta essere significativo. Di certo, l’attenzione del frate domenicano per i monologhi di Stefano, Pietro e Paolo è indotta dal testo di partenza – i discorsi costituiscono il *climax* e i poli orientanti degli *Actus* lucani. Non è però inverosimile che essi possano avere interessato un membro dell’*Ordo Predicatorum* anche in virtù delle specificità dell’istituto di appartenenza: insistendo in maniera quasi martellante sul legame fra esperienza religiosa ed esercizio della parola, gli *Atti degli apostoli* erano in effetti anche in grado non solo di fornire un modello di vita comunitaria, ma anche di veicolare un modello di vita clericale (cosa già rilevata da Barbieri) e di predicazione. L’immissione, commentata nel § 3.5, del verbo *predicare* in una serie di contesti che rappresentano gli apostoli impegnati nella trasmissione di contenuti dottrinali o che, più genericamente, parlano del diffondersi della Parola, fornisce un’importante conferma quanto al legame implicito che intercorre fra gli apostoli e i frati. L’interesse di Cavalca nei confronti degli *Atti* potrebbe, in termini più generali, spiegarsi così in virtù della stessa varietà dei discorsi del libro lucano. Nell’ambito del Nuovo Testamento, infatti, gli *Actus apostolorum* sono il libro che presenta la maggior differenziazione interna quanto alle tipologie di monologhi e dialoghi dottrinari. Nei Vangeli, in particolare, le prese di parola estese riguardano solo ed esclusivamente il personaggio di Gesù, il cui stile comunicativo ha finalità parenetiche ed è molto spesso di carattere metaforico. I discorsi degli *Atti*, invece, vedono impegnati diversi personaggi – fra i quali spiccano Pietro e Paolo, e in misura minore Stefano –,<sup>80</sup> che si rivolgono a uditori fra di loro molto differenziati – i cristiani, i pagani, i maggiorenti della comunità ebraica, le autorità romane –, e che di volta in volta perseguono finalità diverse – dottrinali, di accusa, apologetiche (con maggiore o minore presenza di componenti giuridico-legali), di evangelizzazione.<sup>81</sup> La paradigmaticità dell’espe-

<sup>80</sup> La fedeltà al modello evangelico, e particolarmente paolino, di predicazione è cifra essenziale dell’ordine domenicano: Delcorno (2010, 121) ricorda come già alla metà del XIII secolo, intellettuali e vescovi domenicani invitino «i predicatori ad evitare la parola troppo ricercata e studiata (*curiosus sermo*): il modello della retorica sacra si trova nello stile delle epistole paoline, ma da quell’esempio si discostano i predicatori che eccedono nella cura formale, sforzandosi di dire *mira et nova et quasi inaudita*».

<sup>81</sup> Cf. Fitzmyer 2003, 77, nel contesto di un discorso circa la paternità delle sezioni dialogate degli *Atti*: «La soluzione della questione sull’autenticità o accuratezza dei di-

rienza apostolica rispetto alle pratiche linguistiche e comunicative si conferma anche in altri segmenti del corpus cavalchiano: nel *Pungilingua*, ad esempio, gli apostoli sono variamente ricordati come punto di riferimento del corretto uso della parola.<sup>82</sup>

La traduzione di Cavalca, quindi, pur se non attualizzante in senso stretto, è di certo impostata su una serie di opzioni adattative rispetto all'ipotesto che, senza mirare a intaccare l'autorialità e l'autorità del libro lucano, si concepiscono rispetto a esso come importanti strumenti di mediazione. Una mediazione per altro molto ben esplicitata dal Prologo del traduttore, che si affianca, precedendolo, a quello di Luca - creando, se si vuole, un doppio ordine di autorità, in cui il prestigio dell'autore e del traduttore si sostanziano e si compenetrano.

Non è inoltre da escludersi, a mio avviso, che alcune scelte specifiche, e forse addirittura la decisione stessa di tradurre il libro di Luca, siano state dettate a Cavalca dalla circolazione, nei primi anni del Trecento, di altre traduzioni degli *Actus*. Come ricordato in apertura di questo contributo, ci sono note altre due versioni del libro lucano, conservate dai mss Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7733 e Firenze, BR, 1252, rispettivamente una raccolta di volgarizzamenti in cui i libri biblici e di ispirazione biblica hanno ampia rappresentanza e quello che sembra essere l'unico volume superstite (dal *Siracide* [*Ecclesiastico*] alla fine) di una Bibbia completa originariamente in due tomi. La data della traduzione trasmessa dal manoscritto riccardiano è incerta, e non si può escludere che sia successiva al 1340 (*terminus ad quem*, co-

---

scorsi dipende anche dal tipo di discorso che si prende in considerazione: a) sermoni missionari, di solito rivolti a Giudei; b) sermoni intesi ad evangelizzare, rivolti di solito a pagani; c) una denuncia (il discorso di Stefano); d) discorsi di difesa (Paolo); e) discorso di congedo (Paolo a Mileto); f) discorso relativo alla nomina di un apostolo (i Dodici); g) discorso politico (l'ufficiale di Efeso); h) esortazione (Paolo a Roma)». Segnalo che Verlatto (2017, 208-9) ha messo in rilievo come i passi dialogici del volgarizzamento dei *Dialogi* di Gregorio Magno sono i luoghi in cui «sono poste in genere le discussioni dottrinali più impegnative, che pongono al traduttore le più serie disfide allo scioglimento e alla semplificazione del senso». Il dato stesso della multifocalità degli *Atti* sconsiglia, a mio avviso, di adottare per la traduzione di Cavalca una prospettiva storico-interpretativa esclusivamente incentrata sulla lotta antieretica (per la quale vedi sopra).

**82** *Pungilingua* XIII, 46 («grande bene e ufficio di Iesu Cristo e degli apostoli è d'inducere l'uomo a penitenza biasimando 'l male»); XXI, 13 («Questi [*scil.* i bilingui], al contrario degli apostoli, li quali da Gesu Cristo ricevettono dono di parlar diverse lingue, hanno dal lor signore diavolo ricevuta sapienzia, anzi malizie, di parlare varie lingue, ma pur in male»). Ancora nel *Pungilingua*, si richiamano alle vicende narrate negli *Atti* i passi XI, 27 («santo Paolo e li altri apostoli e santi e prelati de li ordini ammonittono li loro discepoli di guardarsi da certi falsi cristiani ed eretici, nominandoli espressamente e li lor mali publicando, perché meglio se ne potessono e sapessono guardare»); XIII, 29 (dove è in questione il rifiuto, da parte di Paolo, delle «lode e li soverchi onori»); XIII, 51-52 (in cui è ricordato l'episodio di Paolo che si avvale della discordia fra farisei e sadducei in merito alla risurrezione); e XXX, 21 («E come leggiamo che Simon mago non poté vincere gli apostoli Pietro e Pagolo, anzi elli vinsono lui e feciollo cadere per aria, ché volava per arte magica, sì che morì vituperosamente»). Tutte le citazioni sono tratte da Zanchetta 2010.

me detto, del volgarizzamento cavalchiano); il manoscritto che la trasmette è certamente di tardo Trecento. La traduzione di V7733, invece, è antica: il manoscritto è da assegnarsi alla prima metà del Trecento, e sarei anzi favorevole a una datazione entro il 1330-40.<sup>83</sup> L'assetto delle due versioni, e soprattutto di quella del testimone vaticano, è, come abbiamo avuto modo di osservare grazie agli esempi commentati nel § 3, molto particolare: i due volgarizzamenti si mantengono infatti vicinissimi al modello latino, non di rado al punto di rendere molto poco perspicuo, quando non francamente ambiguo, il testo italiano di arrivo (cf. gli es. 8, 11, 16, 22, 33-35, 37-39). Solo l'edizione critica delle due traduzioni e lo studio sistematico delle scelte operate dai volgarizzatori potranno permettere di inquadrarne in modo definitivo data e contesto di produzione – cosa, a mio parere, particolarmente importante nel caso di V7733 che, come vari interpreti hanno già osservato, rappresenta, assieme al ms Venezia, BNM, It. I.2, una delle due più antiche miscellanee largamente ricettive nei confronti dei libri neotestamentari in volgare italiano.<sup>84</sup> Rispetto al testo di Cavalca che qui ci interessa, è importante soprattutto evidenziare che la prassi traduttoria adottata dal volgarizzatore domenicano è lontanissima da quella messa in opera dalla traduzione antica degli *Actus*: meno condizionata dal modello latino, più aperta tanto alle sottrazioni quanto alle addizioni, soprattutto più orientata a fornire un'immagine 'evoluta' del contesto storico e dei contenuti religiosi del testo fatto oggetto di traduzione.

## 5.2 Dal punto di vista dei manoscritti

Quanto al pubblico di riferimento di Cavalca, rimangono fondamentali le osservazioni di Barbieri, poi ribadite da Cicchella, circa il fatto che è verosimile che il destinatario immediato e reale del volgarizzamento degli *Actus apostolorum* fosse un ambiente confraternale, con tutta probabilità prossimo al convento di Santa Caterina di Pisa (Barbieri pensa, in particolare, alla confraternita dei disciplinati della Croce). Alcune utili precisazioni in merito ai contesti di lettura del volgarizzamento cavalchiano possono venire dalla considerazione dei codici che ce lo hanno conservato.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Una datazione e una localizzazione più precisa del V7733 dipendono dall'analisi dell'ampio corredo decorativo, ancora da svolgersi e anzi altamente auspicabile.

<sup>84</sup> Menichetti (2018, 101-2 e 132-9) e relativi riferimenti, e vedi anche le brevi osservazioni che seguono.

<sup>85</sup> Alcune considerazioni in merito alla tipologia delle raccolte manoscritte sono avanzate da Cicchella (2019, 202-4), che svolge la sua analisi in funzione delle categorie 'tradizione organica', 'tradizione organica parziale', 'tradizione sparsa' adottate da Leonardini 2012 e Natale 2014, e poi seguite in Menichetti 2018, senza soffermarsi sul materiale non-biblico accolto nei vari codici.

Tra i sedici testimoni del volgarizzamento di Cavalca a noi pervenuti (cui va sommato, come abbiamo visto, un codice deperdito), troviamo un solo Nuovo Testamento completo e due Bibbie complete o presuntivamente tali all'origine, rispettivamente il ms Firenze, BR, 1250 (R, che completa gli *Atti* con il *Martirio dei santi Pietro e Paolo*) e le due Bibbie parigine trasmesse dai mss Paris, BNF, It. 1-2 (P<sup>2</sup>), e It. 3-4 (P<sup>4</sup>), tutti codici di pieno Quattrocento.<sup>86</sup>

Attesta di una circolazione autonoma della traduzione, in manoscritti a esso esclusivamente dedicati, il codice Firenze, BML, Ash. 435 (trecentesco, senese o toscano-orientale, di piccolissimo formato; A). È ascrivibile a questa categoria anche il ms Firenze, BR, 1762 (R<sup>3</sup>), unico testimone, ancora trecentesco, di area pisana, anch'esso di formato medio-piccolo, che associa agli *Atti* un testo sul martirio dei santi Pietro e Paolo che compendia «diverse narrazioni agiografiche (tra le quali lo ps. Marcello e lo ps. Dionigi Areopagita)» (Barbieri 1996, 208 nota) e che è, come il *Martirio* già richiamato, legittimamente concepibile come un prolungamento della narrazione lucana.<sup>87</sup> Presenta la combinazione *Atti-Martirio* anche il manoscritto, attualmente smembrato in due unità codicologiche, Firenze, BMar, C. 339 + Roma, BA, 2034 (copiato entro il 1467; M + MA), in cui ai due testi

<sup>86</sup> Qui e oltre, riporto fra parentesi le sigle impiegate nell'edizione Cicchella 2019, così da assicurare l'interazione fra le analisi proposte in questo contributo, la ricostruzione stemmatica dell'edizione critica e la bibliografia pregressa sulle Bibbie italiane. Per il *Martirio*, cf. Barbieri 1996, già ricordato nel § 1, e la nota 2.

<sup>87</sup> Ricordo che i due manoscritti A e R<sup>3</sup>, su cui cf. *supra*, § 3, oltre a presentare importanti analogie quanto a tipologia codicologica e a essere entrambi antichi, sono stemmaticamente apparentati (famiglia *a* di Cicchella 2019) e si segnalano per essere gli unici due testimoni di quella che l'editore critico indica come «vulgata pisana». Sussiste l'ipotesi che l'assetto codicologico dei due manoscritti possa riflettere quello dell'antigrafo comune, pisano secondo la proposta di Chicchella, da datarsi ai decenni centrali del Trecento.

*En passant*, appare di una qualche utilità rimarcare che la circolazione autonoma di libri biblici, in manoscritti a essi esclusivamente dedicati, non è comune. Nell'ambito dei 132 testimoni censiti in Leonardi, Menichetti, Natale 2018, sono trasmessi con una certa frequenza in modo indipendente solo i *Salmi* (cf. Firenze, BNC, II.IV.70; Firenze, BNC, Pal. 2; Firenze, BR, 1625, 1656, 1793; Vicenza, BCB, 366). Casi del tutto isolati sono i *Proverbi* (nell'importantissimo e molto antico ms Firenze, BNC, Conv. Sopr. B.III.173, sul quale cf. Zinelli 1998 e 2000) e il tardissimo *Vangelo di Giovanni* del ms Firenze, BNC, Magliab. XL.6 (di pieno Cinquecento); a parte quest'ultimo caso sotto ogni profilo eccentrico, quindi, gli *Atti* nella traduzione di Cavalca sono il solo libro neotestamentario che ha circolazione autonoma in manoscritti a esso esclusivamente dedicati. Sottolineo che il regesto appena presentato non tiene conto dei testi biblici accompagnati da commenti ed esposizioni (*Esposizione dell'Apocalisse* di Niccolò di Lira, commenti ai *Salmi*, commenti al *Vangelo di Matteo*), da ritenersi a mio parere non significativi sotto il profilo delle considerazioni qui esposte, dal momento che prevedono sempre circolazione autonoma e che non intersecano mai la tradizione delle raccolte vetero- o neotestamentarie complete.

seguono due orazioni e una leggenda di Alberto Vescovo.<sup>88</sup> È, secondo la ricostruzione di Cicchella, un *descriptus* di quest'ultimo testimone il manoscritto Firenze, BR, 1767 (XV sec.; R<sup>4</sup>), che allo stato attuale trasmette solo gli *Atti*; essendo però il manoscritto mutilo, è impossibile stabilire se il codice si limitasse *ab origine* a questo solo testo.<sup>89</sup>

Due miscellanee, entrambe quattrocentesche, accostano gli *Atti* cavalchiani ad altri volgarizzamenti biblici: Città del Vaticano, BAV, Barb. Lat. 4011 (B) - che trasmette le *Epistole paoline* e le *Epistole cattoliche*, seguite appunto dal testo di Cavalca con il prolungamento del *Martirio dei santi Pietro e Paolo* - e Firenze, BML, Red. 127 (Re) - copiato fra il 1460 e il 1462 e latore di *Epistole paoline*, *Atti*, *Epistole cattoliche* e *Apocalisse*, preceduti dai *Dialoghi* di san Gregorio volgarizzati ancora dal nostro frate domenicano.

Sono invece ampie e variegiate raccolte di volgarizzamenti, soprattutto agiografici, i codici Firenze, BNC, II.IV.56 (il 'codice Andreini', di fine XIV sec.; F<sup>1</sup>), Capponi 109 (inizio XV sec.; F) e i mss Firenze, BR, 1271 (R<sup>1</sup>) e 2619 (R<sup>5</sup>) (di XV secolo e post 1366 rispettivamente), l'ultimo dei quali, in particolare, sembra avere nella figura dell'apostolo Paolo un vero e proprio filo conduttore.<sup>90</sup> È riferibile alla categoria di 'miscellanee di volgarizzamenti', o ancora interpretabile come una raccolta monautoriale dedicata a Cavalca, il ms Firenze, BNC, Magliab. II.IV.115 (F<sup>2</sup>, datato al 1441), che associa le due traduzioni dei *Dialoghi* e degli *Actus apostolorum* a un volgarizzamento ispirato allo *Pseudo Marcello brevior* e ad alcune orazioni.<sup>91</sup>

Testi molto vari sono antologizzati nel ms Firenze, BML, Plut. XXVII.6 (fine XIV sec.; Pl), che dopo gli *Atti* e il *Martirio dei ss. Pie-*

<sup>88</sup> Il testo è erroneamente schedato come *Leggenda di Alberto Magno* in Leonardi, Menichetti, Natale 2018, 253; come mi segnala uno dei revisori anonimi dell'articolo, che ringrazio, l'incipit del volgarizzamento coincide però con quello della *Leggenda di Alberto Vescovo* (BHL Suppl. 221m). Il manoscritto di Roma non figura tra i testimoni dell'agiografia italiana censiti nella BAI.

<sup>89</sup> Cf. Cicchella (2019, 55-6) (già richiamato alla nota 6) per l'ipotesi circa la derivazione di R<sup>4</sup> dal Marucelliano.

<sup>90</sup> Per il dettaglio specifico dei testi antologizzati, molto numerosi, rimando alle schede procurate in Leonardi, Menichetti, Natale 2018; per i due mss F e R<sup>5</sup>, cf. inoltre Del Popolo 2007, che consente di recuperare una svista del catalogo biblico: il testo rubricato nel Riccardiano 2619 come *Servus santuus* e come tale schedato in Leonardi, Menichetti, Natale 2018 non è altro che il secondo segmento del *Della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni, trascritto quindi alle cc. 121-181 e 185-203 del manoscritto. Si noti che nei tre testimoni Capponi 109, Riccardiano 1271 e Riccardiano 2619 il racconto degli *Atti* prosegue con una narrazione rifatta sullo *Pseudo Marcello brevior* (cf. a riguardo Del Popolo 2007, 205 nota); nel Capponi 109 e nel testimone Riccardiano, inoltre, in coda agli *Atti* si trova una predica di Benedetto da Orvieto tenuta il 25 gennaio 1366 e ispirata alla lettura del giorno, derivante da questo stesso libro neotestamentario (*Act IX*, 17): cf. a riguardo Barbieri 1996, 207 nota e soprattutto Del Popolo 2007.

<sup>91</sup> Nel manoscritto, il testo che narra della morte degli apostoli Pietro e Paolo è indicato come *Lettera di Dionigi a Timoteo*; Barbieri (1996, 207 nota) ne identifica la fonte nell'*Epistula ps. Dionysii Areopagitae ad Timotheum de passione Petri et Pauli*.

tro e Paolo trasmette un'epistola di Giovanni Crisostomo volgarizzata, il *Credo di Dante* di Antonio da Ferrara, alcune preghiere, delle *Epistole* di Giovanni Marsili, Giovanni delle Celle e Guido Tommaso del Pelagio, inframmezzate da tre poesie di Petrarca, il volgarizzamento delle epistole apocrife tra Seneca e san Paolo, un *Credo* in terza rima e una lauda. Chiude la nostra *recensio* il ms Firenze, BR, 1272 (R<sup>2</sup>), trecentesco, che combina gli *Atti* con il *Martirio dei ss. Pietro e Paolo*, una lettera di Jean Gobi il giovane, in italiano, alcuni brevi prose di carattere didattico-morale e due componimenti poetici di argomento religioso.

L'esame delle raccolte manoscritte che conservano il volgarizzamento cavalchiano, per quanto qui effettuata in maniera estremamente veloce e non valutata nella sua potenziale interazione con lo stemma, attesta che gli *Atti* tradotti dal frate domenicano hanno circolato soprattutto in miscellanee dedicate alle traduzioni religiose dal latino all'italiano. Alcune di queste, nello specifico, associano gli *Atti* di Cavalca ad altri libri biblici, e in particolare neotestamentari; ma sono in numero nettamente superiore le miscellanee che combinano il nostro volgarizzamento a testi di natura agiografica, non di rado dello stesso Cavalca. Molto frequente, dato che ci è testimoniata da nove manoscritti, è l'associazione fra gli *Atti* e le leggende agiografiche (di varia forma) che raccontano il martirio dei santi Pietro e Paolo, portando a compimento la narrazione, nei fatti 'tronca', del libro lucano.<sup>92</sup> L'immissione degli *Atti* cavalchiani nelle raccolte neotestamentarie o bibliche complete, d'altra parte, è un fenomeno tardo, che si manifesta solo nel pieno Quattrocento.<sup>93</sup> Nel Nuovo Testamento del Riccardiano 1250, il volgarizzamento cavalchiano conserva ancora le marche di autorialità che gli sono proprie - il Prologo del tradut-

**92** Data la frequenza di questa soluzione antologica, e in particolare dell'associazione tra *Atti* e *Martirio dei ss. Pietro e Paolo*, lo studio della tradizione dell'apocrifo meriterebbe di essere ripreso, anche al fine di verificare l'ipotesi enunciata da Edoardo Barbieri (1996, 208) quanto al fatto che «[l'inserimento del *Martirio* a fianco degli *Atti* deve probabilmente risalire a uno stadio più alto della tradizione, quando gli *Atti* volgarizzati circolavano ancora indipendenti da altro materiale biblico». Segnalo che i manoscritti che presentano il *Martirio* si collocano in effetti su due rami dello stemma (R<sup>2</sup> e famiglie c [PI], d [R e B] e e [M+MA]) proposto da Cicchella (2019, 199).

**93** Le categorie che qui propongo per l'analisi delle raccolte manoscritte che accolgono gli *Atti* nella traduzione di Cavalca sono assimilabili a quelle adottate da Natale 2015, 194-5, che in particolare distingue fra «recueils hétérogènes dans lesquels les livres bibliques sont accompagnés de livres non-bibliques et insérés dans un cadre didactique-moral» e «manuscrits qui ne contiennent que des livres de la Bible». I codici degli *Atti* vedono, in particolare, una netta predominanza della categoria 1A di Natale, vale a dire delle miscellanee nelle quali «on trouve exclusivement des œuvres à caractère religieux, comme des légendes de saints, des traités moraux et doctrinaux, des sermons, des réflexions morales (*meditationes*), des *exempla* édifiants, des listes de préceptes, des prières et des poèmes, souvent religieux».

tore e la divisione in 32 capitoli;<sup>94</sup> nelle due Bibbie parigine, invece, queste marche spariscono e il testo è ricondotto alla forma che gli è più consueta - con il solo Prologo lucano e con la divisione in 28 capitoli (preceduti, nel solo P<sup>2</sup>, da brevi sommari). Appartenendo R1250 e i due parigini a due rami indipendenti dello stemma, è verosimile che l'operazione di 'ricombinazione' degli *Atti* cavalchiani con gli altri libri del Nuovo Testamento sia stata compiuta in maniera autonoma nel Riccardiano e nell'antigrafo dei due testimoni ora alla BNF.

Viceversa, la tradizione antica (trecentesca) della Bibbia italiana risulta essere stata ricettiva nei confronti delle altre due traduzioni degli *Atti* in circolazione. V7733, come detto, è l'unico testimone della versione più fedele al latino - e complessivamente dall'aspetto più arcaico - a noi nota, che viene immessa in una raccolta che, pur non essendo completa, presenta una copertura relativamente esaustiva dei libri del Nuovo Testamento: i Vangeli con il *Vangelo di Giovanni*; le *Lettere cattoliche*, l'*Epistola ai Romani*, l'*Apocalisse* e gli *Atti*.<sup>95</sup> È un Nuovo Testamento completo anche il Nuovi Acquisti 1043 della Nazionale di Firenze, in cui - secondo quanto accennato al § 1 - la versione V7733 degli *Atti* è fatta oggetto di glossatura.<sup>96</sup> Come detto, l'unico testimone trecentesco dell'altra versione degli *Atti* che abbiamo avuto modo di mettere a confronto con il volgarizzamento di Cavalca, il Riccardiano 1252, è probabilmente il secondo volume di una Bibbia in origine completa. In sostanza, quindi, l'esame della tradizione manoscritta degli *Actus apostolorum* in italiano, tanto nelle redazioni anonime quanto nella traduzione di Domenico Cavalca, sembra attestare che il volgarizzamento del frate di Santa Caterina a Pisa è stato all'origine percepito come 'eccentrico' rispetto al corpus del Nuovo Testamento e delle Bibbie complete; tipologie manoscritte rispetto alle quali, invece, le altre due traduzioni in circolazione, più fedeli al latino, sembrano essere risultate più immediatamente aggregabili. Il dato, chiaramente, non è dirimente quanto

<sup>94</sup> In Menichetti 2018, 149 evidenziavo che la capitolazione in 32 degli *Atti* determinata in R1250 una forte discontinuità, dato che tutti gli altri libri del manoscritto si allineano alla capitolazione parigina.

<sup>95</sup> Ricordo che il particolare ordine dei testi e soprattutto la forte discontinuità codicologica che si ravvisa all'altezza degli *Atti*, collocati a inizio di un nuovo fascicolo, isolati dal resto della raccolta da quattro fogli bianchi e separati dall'*Apocalisse* immediatamente precedente dalla lauda *Amor de caritate*, rendono altamente probabile che la miscellanea si sia progressivamente accresciuta, e che in particolare gli *Atti* siano stati aggregati a un manufatto già costituito (cf. a riguardo Leonardi 1998b, 85-6 e Menichetti 2018, 102). La presenza del solo *Vangelo di Giovanni*, e non dell'insieme dei quattro Vangeli canonici, può spiegarsi in ragione del fatto che la raccolta si inaugura sulla versione italiana delle *Meditationes Vitae Christi*, che ricalca in *extenso* il racconto evangelico. Su quest'ultimo testo, cf. i recentissimi contributi di Montefusco 2021 e Dotto, Falvay, Montefusco 2021.

<sup>96</sup> Cf., per questo punto, Menichetti 2018, 130-2.

alla destinazione o alla funzione associata agli *Atti* da parte di Cavalca al momento della composizione, ma è certamente significativo quanto al contesto di lettura del volgarizzamento, soprattutto entro il XIV secolo.

## 6 Cavalca ‘autore’, dal punto di vista delle traduzioni

Grazie alle ricerche ricordate al § 1 e, mi auguro, ai contenuti presentati in questo contributo, il profilo culturale di Cavalca traduttore e, *latu sensu*, mediatore di cultura sta progressivamente definendosi; e c'è da augurarsi che queste ricerche possano essere messe a frutto per contribuire a una migliore comprensione dell'ambiente in cui il frate domenicano ha operato. Il caso degli *Atti* si presta particolarmente, ai miei occhi, a una riflessione sulla nozione di autore applicata al campo delle traduzioni medievali e, ancora, sull'interazione fra ricerca filologica e analisi storico-letteraria.

Come conto di aver dimostrato, Cavalca è un traduttore scrupoloso e attento; il rispetto nei confronti del modello latino non si risolve, a ogni modo, né nella scelta di una tecnica di traduzione pedissequa, né, su un piano più ampio, nell'adozione di una prospettiva storico-culturale e teologica in tutto e per tutto allineata a quella del testo di partenza. Pur non intaccando la generale impostazione di traduzione *ad verbum* – peraltro resa necessaria, come sottolineato da Edoardo Barbieri, dalla natura stessa del testo tradotto, un libro neotestamentario –, le scelte attribuibili a Cavalca si rivelano quindi portatrici di un *sensum* molto ben individuato (e, anzi, il riconoscimento di questo *sensum* potrebbe anche essere proiettato, in direzione più ampia, verso la problematizzazione dell'opposizione canonica fra le due stesse categorie di 'traduzione *ad verbum*' e 'traduzione *ad sensum*'). Aggiunte, tagli, scelte lessicali attualizzanti collaborano alla costruzione di una traduzione degli *Actus apostolorum* non solo provvista di uno stile peculiare, ma anche molto saldamente configurata quanto ai nuclei contenutistici che la orientano.<sup>97</sup> Tanto dal punto di vista retorico-formale che dal punto di vista dei criteri che strutturano la mediazione del contenuto, quindi, gli *Atti* domenicani hanno un coefficiente di autorialità relativamente alto – che pe-

<sup>97</sup> Sulla questione dello stile, cf. anche le osservazioni di Verlato (2017, 208-18) e Cerullo (2018, 27-8), in merito ai *Dialogi*: «l'impegno del traduttore è volto [...] a delimitare puntualmente gli interventi sull'*ordine delle parole*, e cioè [...] la possibilità di esprimere il senso del testo di partenza con una quantità maggiore o minore di parole, coniugando l'esigenza interpretativa di una traduzione il più possibile chiara ma fedele con l'aspirazione retorica al *bel dettato* e alla *bella sentenza*» (citazione da Cerullo 2018, 27; corsivo dell'Autrice). I lavori di Verlato e Cerullo possono essere completati con De Roberto 2019.

rò soltanto la collazione estesa fra testo di partenza e testo di arrivo permette di percepire.

Da questo punto di vista, dunque, il lavoro su Cavalca traduttore mi sembra costituire un riscontro importante quanto alla produttività di filologia e linguistica testuale per l'approfondimento di testi dallo statuto autoriale di 'secondo grado' quali sono le traduzioni. Il lavoro sui costituenti minimi dei testi - sintassi e lessico - e ancora la riflessione filologica sul rapporto fra un volgarizzamento e la sua fonte consentono di isolare come marcate una serie di modifiche testuali, di scelte lessicali e di opzioni sintattico-retorico-stilistiche che rischiano di passare inosservate anche a una lettura attenta, ma non problematizzata dal punto di vista della storia della tradizione e delle fonti, primarie e secondarie, del testo oggetto di esame. Approfondimenti di questo tipo mi paiono di primaria importanza per un autore come Domenico Cavalca (ma discorsi prossimi sarebbero validi per Brunetto Latini, Bartolomeo da San Concordio, Bono Giamboni), la cui produzione si muove costantemente tra il polo delle traduzioni-adattamento e quello delle scritture originali, con queste ultime che devono molto ai contenuti e alle competenze acquisite per il tramite del lavoro e della riflessione sui testi latini.

La valutazione del 'gradiente di autorialità' dei volgarizzamenti, inoltre, può avvalersi dell'analisi filologica anche sotto un altro punto di vista.<sup>98</sup> È ormai evidente, dopo sei decenni di studi, che tutte le traduzioni medievali, lungo l'ampia parabola che va dagli adattamenti fedeli ai rimaneggiamenti adattativi, presentano uno scoglio difficilmente evitabile nella nozione di autore a essi associata e nell'idea di testualità che all'autore è correlata. Quanto più è marcata l'*auctoritas* associata al testo o ai testi adottati come modello e quanto più il testo romanzo di arrivo è fedele alla micro-struttura (il dettato linguistico) e alla macro-struttura (la successione delle sequenze narrative, l'organizzazione dei materiali) al testo, latino o romanzo, di partenza, tanto più il testo di arrivo rischia, almeno secondo le categorie moderne di letteratura e originalità, di essere giudicato pedissequo, e quindi di finire trascurato laddove si tratta di costruire un quadro storico-letterario di riferimento.<sup>99</sup> Da questo punto di vista,

<sup>98</sup> La nozione di 'gradiente di autorialità' è di Varvaro 1999; parla di «livelli di autorialità» Cerullo (2018, 5), che nel corso dello studio che precede il repertorio dei manoscritti della *Legenda aurea* italiana sottolinea anche come «lo stesso statuto di traduzione, che come operazione linguistico-letteraria ha un'identità solo nel rapporto diretto con la fonte latina con la quale si misura» è messo fortemente in questione nel momento in cui un testo, sia esso tradotto dal latino o da altre lingue romanze, è sottoposto a fenomeni di rimaneggiamento, rielaborazione o vera e propria riscrittura, che ne attenuano o ne cancellano il rapporto col modello (Cerullo 2018, 34).

<sup>99</sup> Cf. a questo riguardo già le osservazioni di Segre 1964, 24: «l'opera dei volgarizzatori si localizza alla convergenza di un intento divulgativo, preoccupato dalla comprensione del lettore, e di un'aspirazione all'arte, che è l'arte dell'autore tradotto, ri-

le traduzioni bibliche sono forse la tipologia testuale per la quale la 'pressione' del modello sul testo di arrivo è più forte: l'*auctoritas* della fonte prevale totalmente o quasi su quella dei volgarizzatori - nel XIV secolo, abbiamo detto, tutti anonimi tranne Cavalca. Dal punto di vista del pubblico, e soprattutto dei lettori illetterati delle traduzioni, rimane a ogni modo poco chiaro quanto la dinamica fra autore del testo-fonte e traduttore fosse percepita e percepibile, e quanto le scelte riportabili all'uno e le modifiche piuttosto addebitabili all'altro fossero distinguibili e valutate come meritevoli di distinzione. La prospettiva di approfondimento che ho tentato per gli *Atti degli apostoli* cavalchiani al § 5 mi sembra aprire, con tutti i limiti del caso, ancora una volta uno spiraglio. L'analisi delle sillogi manoscritte che trasmettono il volgarizzamento, infatti, parrebbe attestare che il testo ha solo in parte interagito con la tradizione della Bibbia in italiano, venendo spesso trasmesso insieme alle traduzioni agiografiche, fra cui, talvolta, anche quelle dello stesso Cavalca (i *Dialogi* nei mss Firenze, BNC, II.IV.115 e ms Firenze, BML, Red. 127; estratti dalle *Vite dei Santi Padri* nel ms Firenze, BNC, II.IV.56). Dal punto di vista dei lettori, quindi, la marcatura autoriale degli *Atti* di Cavalca - resa esplicita, abbiamo detto, dal Prologo - potrebbe aver contato e, in particolare, aver pesato in favore dell'organizzazione di raccolte miscellanee dedicate ai testi di questo autore, o nelle quali, a ogni modo, essi avevano un ruolo di primo piano.

---

cercata nei particolari della sua prassi stilistica, ed è, anche, l'arte del traduttore; nel vario risultato di questa incidenza possiamo rinvenire le singole soluzioni - e il senso della ricerca».

---

## Bibliografia

- BAI = Dalarun, J.; Leonardi, L. (a cura di) (2003). *Biblioteca agiografica italiana. Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XIV*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo. <http://www.mirabileweb.it>.
- Barbieri, E. (1996). «Lo Ps. Marcellus brevior in una traduzione italiana del Trecento». *Apocrypha. Revue internationale des littératures apochryphes*, 7, 205-24.
- Barbieri, E. (1998). «Domenico Cavalca volgarizzatore degli *Actus Apostolorum*». Leonardi 1998a, 291-328.
- Baudi di Vesme, C. (a cura di) (1851). *Dialogo di santo Gregorio volgarizzato. Testo di lingua ridotto alla vera lezione*. Torino: Stamperia Reale.
- Bürgel, M. (2017). «Il bene comune tra fede, etica ed idolatria: l'originalità del Cavalca volgarizzatore». *Medioevo romanzo*, 41, 364-89.
- Bürgel, M. (2018). «Per l'edizione dell'*Esposizione del Credo* di Domenico Cavalca». *Studi e problemi di critica testuale*, 97, 9-65.
- Cerullo, S. (2018). *I volgarizzamenti italiani della "Legenda aurea". Testi, tradizioni, testimoni*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.
- Chiesa, P. (1987). «*Ad verbum* o *ad sensum*? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo». *Medioevo e Rinascimento*, 1, 1-51.
- Cicchella, A. (2014). «Volendo a pitizione e per devozione. Gli *Atti degli Apostoli* volgarizzati da Domenico Cavalca: storia e stile». *Rivista di letteratura italiana*, 1, 9-29.
- Cicchella, A. (a cura di) (2019). *Domenico Cavalca: Volgarizzamento degli "Atti degli Apostoli"*. Firenze: Accademia della Crusca.
- Conte, M. (2020). *Il "Libro degli Ammaestramenti degli antichi" di Bartolomeo di San Concordio. Edizione critica e studio della tradizione* [tesi di dottorato]. Venezia; Zurich: Università Ca' Foscari; Universität Zurich.
- Conte, M. (2021). «Osservazioni sulla traduttologia domenicana». Bischetti, S. et al. (a cura di), *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.)*. Per una storia sociale del tradurre medievale. Berlin; Boston: De Gruyter, 381-404. <https://doi.org/10.1515/9783110702231-018>.
- Delcorno, C. (1979). «Domenico Cavalca». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXII. [https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cavalca\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cavalca_(Dizionario-Biografico)/).
- Delcorno, C. (1992). *Cinque vite di eremiti*. Venezia: Marsilio.
- Delcorno, C. (a cura di) (2009). *Domenico Cavalca: Vite dei santi Padri*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.
- Delcorno, C. (2010). «Beatrice predicante (Par. XXIX, 85-126)». *L'Alighieri*, 35, 111-31.
- Delcorno, C. (2016). *Città e deserto. Studi sulle "Vite dei Santi Padri" di Domenico Cavalca*. Spoleto: CISAM.
- Delcorno, C. (2016a). «Un modello per laici e religiosi». Delcorno 2016, 53-80 [in precedenza edito sotto il titolo «La traduction toscane des *Vitae Patrum*. Un modèle pour le laicat et pour les religieux à la fin du Moyen Âge». Berndt, R.; Fédou, M. (éds), *Les réceptions des Pères de l'Eglise au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale = Congrès du Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris* (11-14 juin 2008). Münster : Aschendorff Verlag, 2013, 867-89].

- Delcorno, C. (2017). «Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi. Il volgarizzamento delle *Vitae Patrum*». Leonardi, Cerrullo 2017, 3-36 [accolto anche in Delcorno 2016, 239-71].
- Del Popolo, C. (2007). «Una predica in volgare di 'Frater Benedetuccius' da Orvieto». *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 77, 199-233.
- De Roberto, E. (2019). «Raccontare il miracolo nel Medioevo italiano. Aspetti pragmatici e testuali della letteratura miracolistica in volgare». Colombo, M.; Pellegrini, P.; Pregolato, S. (a cura di), *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medievali. Rilievi di lingua e di cultura*. Berlin; Boston: De Gruyter, 41-84.
- Dionisotti, C. (1967). *Geografia e storia della letteratura italiana*. Torino: Einaudi.
- Dotto, D.; Falvai, D.; Montefusco, A. (a cura di) (2021). *Le "Meditationes Vitae Christi" in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115. Edizione, commento e riproduzione del corredo iconografico*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-509-4>. Filologie medievali e moderne 24. Serie occidentale 20.
- Dufner, G. (1968). *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*. Padova: Editrice Antenore.
- Fischer, B.; Gribomont, J.; Sparks, H.F.D.; Thiele, W.; Weber, R. (eds) (1983). *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fitzmyer, J.A. (2003). *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*. Brescia: Queriniana. Trad. di: *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998.
- Flood, D. (ed.) (2001). *Peter of John Olivi on the "Acts of the Apostles"*. Saint Bonaventure (NY): The Franciscan Institute; Saint Bonaventure University.
- Küng, H. (2010). *Cristianesimo*. Milano: Rizzoli.
- Leonardi, L. (1996). «'A volerla bene volgarizzare...'. Teoria della traduzione biblica in Italia (con appunti sull'*Apocalisse*)». *Studi medievali*, 37, 171-201.
- Leonardi, L. (a cura di) (1998a). *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento / La Bible en italien au Moyen Âge et à la Renaissance = Atti del Convegno internazionale* (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996). Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo.
- Leonardi, L. (1998b). «Versioni e revisioni dell'*Apocalisse* in volgare». Leonardi 1998a, 37-92.
- Leonardi, L. (2012). «The Bible in Italian». Marsden, R.; Matter E.A. (eds), *The New Cambridge History of the Bible*. Vol. 2, *From 600 to 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 268-87. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521860062>.
- Leonardi, L.; Cerullo, S. (a cura di) (2017). *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano: "translatio studii" e procedure linguistiche*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini. mediEVI 13.
- Leonardi, L.; Menichetti, C.; Natale, S. (a cura di) (2018). *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo. Catalogo dei manoscritti (secoli XIII-XV)*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini. Biblioteche e archivi 32.
- Menichetti, C. (2018). «Il Nuovo Testamento in volgare italiano: versioni e sillogi». *Studi di filologia italiana*, 76, 91-160.
- Morard, M.; Gibiino, F. (éds) (2016-17). *Biblia latina cum Glossa ordinaria* [editio Adolph Rusch, Strasbourg, 1481, correctae et emendatae ex manuscriptis selectis].

- Morard, M. (éd.). *Glossae Sacrae Scripturae electronicae*. Paris: CNRS-IRHT. <http://gloss-e.irht.cnrs.fr>.
- Montefusco, A. (2021). *Arctissima Paupertas. Le "Meditationes Vitae Christi" e la letteratura francescana*. Spoleto: CISAM.
- Natale, S. (2014). «Codici e forme dei volgarizzamenti della Bibbia. I profeti minori e la formazione della 'tradizione organica' dell'Antico Testamento». *Medioevo romanzo*, 38, 338-84.
- Natale, S. (2015). «Les manuscrits de la Bible en italien (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Esquisse d'une analyse quantitative». Ruzzier, C.; Hermand, X. (éds), *Comment le Livre s'est fait livre = Actes du colloque international organisé à l'Université de Namur* (23-25 mai 2012). Turnhout: Brepols, 187-206.
- Nesti, F. (a cura di) (1837). *Volgarizzamento degli Atti degli Apostoli di Fra Domenico Cavalca*. Firenze: Pezzati.
- PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (1844-65). Accurante J.P. Migne. Paris: Paris.
- Rainini, M. (2017). «'Firmiter credimus'. Premesse teologiche e obiettivi polemici della costituzione I del Concilio Lateranense IV». *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio = Atti del LIII Convegno storico internazionale* (Todi, 9-12 ottobre 2016). Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 111-56.
- Salvadori, E. (2004). «Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV». *Memorie domenicane*, n.s., 35, 101-35.
- Segre, C. (1964). *Volgarizzamenti del Due e Trecento*. Torino: UTET.
- TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*. <http://tlio.ovv.cnr.it/TLIO/>.
- Vaccaro, G. (2018). «L'arte del dire e del tacere. Un censimento dei manoscritti di *De doctrina tacendi et loquendi* nei volgari italiani». De Martino, D. (a cura di), «*Significar per verba*». *Laboratorio dantesco = Atti del convegno* (Università di Udine, 22-23 ottobre 2015). Ravenna: Longo Editore, 203-63.
- Varvaro, A. (1999). «Il testo letterario». Boitani, P.; Mancini, M.; Varvaro, A. (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, vol. 1/1. Roma: Salerno, 387-422.
- Verlato, Z. (2017). «'Sforzandomi di seguitare le parole dove convenevolmente potrò'. 'Lettera' e 'senso' nelle traduzioni italiane dei *Dialogi* di Gregorio Magno». Leonardi, Cerrullo 2017, 181-223.
- Volpi, M. (2015). «'Diremmo come li pone frà Thomaxe d'Aquino'. Appunti linguistici su due volgarizzamenti trecenteschi del *De articulis fidei*». *Medioevo letterario d'Italia*, 12, 139-72.
- Zanchetta, M. (a cura di) (2010). *Il Pungilingua di Domenico Cavalca (edizione)* [tesi di dottorato]. Padova: Università degli Studi di Padova.
- Zanchetta, M. (a cura di) (2015). *Domenico Cavalca: Specchio de' peccati*. Firenze: Franco Cesati.
- Zinelli, F. (1998). «'Donde noi metremo lo primo in francescho'. I *Proverbi* tradotti dal francese e il loro inserimento nelle sillogi bibliche». Leonardi 1998a, 146-99.
- Zinelli, F. (2000). «Ancora un monumento dell'antico aretino e sulla tradizione italiana del *Secretum secretorum*». Beccherucci, I.; Giusti, S.; Tonelli, N. (a cura di), *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*. Firenze: Le Lettere, 509-61.