

STVDI MEDIEVALI

SERIE TERZA

Anno LVII - Fasc. II

2016



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

RECENSIONI

TULLIO GREGORY, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2016, pp. ix-76 (Lessico Intellettuale Europeo. Opuscula, 2).

Translatio linguarum non è un libro dedicato alla storia delle teorie della traduzione; esso ha piuttosto il suo centro vitale nello studio dell'atto del *tradurre*, come segno di ogni « passaggio di civiltà » (pp. 16-17). L'esercizio di questa *ars* dà luogo a una storia, nella storia dell'umanità che incessantemente scrive; Tullio Gregory ne segue lo sviluppo a partire dai tempi remotissimi nei quali i Greci tradussero nel proprio pantheon le divinità degli Egizi (secondo l'insegnamento di Erodoto, nel secondo libro delle *Storie*), fino ad arrivare al nostro tempo o almeno fino al dicembre del 1933, quando da Amburgo giunsero sulle rive del Tamigi, i documenti, le immagini e i sessantamila volumi che erano stati raccolti nella Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg, accompagnati da Fritz Saxl, per un'avventura che « was not simply a question of translation » (secondo le parole di Nicholas Mann)¹. Questa indicazione del tema del libro e in particolare la sua indicazione nel contesto di *Studi Medievali*, provoca subito al nostro intuito i tre interrogativi che ci consentono di presentarlo: siamo di fronte a un libro di storia universale? In questa storia universale il Medioevo quale ruolo ha? Quale significato si deve dare all'espressione *translatio linguarum*, visto che essa non è « simply a question of translation »?

Dobbiamo certamente cominciare dall'ultima domanda e Gregory apre il suo racconto appunto parlandoci della traduzione non come di un testo di servizio e diminuito, ma come di un testo che cresce, come di un *innesto* fortunato. Il richiamo – proposto in modo esplicito – è a quel brano dell'*Epistola ai Romani* (11, 17) dell'apostolo Paolo che era piaciuto a Ernesto Buonaiuti, per rappresentare nell'ulivo selvatico innestato sull'ulivo fruttifero l'incontro del paganesimo con il messaggio cri-

1. N. MANN, *Translatio studii. Warburgian Kulturwissenschaft in London, 1933-1945*, in R. SCAZZIERI – R. SIMILI, *The Migration of Ideas*, Sagamore Beach, 2008, pp. 151-160, citato da Gregory a p. 62.

stiano (p. 1). Gregory individua appunto nell'*innesto* la figura capace di chiarire la storia della civiltà mediterranea, perché essa rappresenta la possibilità di scambio tra mondi diversi che entrano in comunicazione; rivela l'incredibile fecondità di ciò che sembrava destinato a restare infecundo, una fecondità nuova fondata su quella antica che – altrettanto incredibilmente – cessa di esprimersi. Nell'*innesto* vi è dunque l'esaltazione della tradizione ma anche il congedo da essa, che è ciò che avviene ogni volta che si traduce. Ogni volta la situazione culturale evocata dall'*innesto* è da ricostruire nella sua specificità, perché essa sempre realizza una diversa tensione tra ciò che è trasmesso e ciò che è ricevuto. È vero che ogni *translatio* comporta in un certo modo una nuova attualità del passato; questa condizione non implica però mera imitazione; essa è vigorosa e non ha niente di statico, realizzando piuttosto un equilibrio tra mondi che si trovavano in condizioni storiche e formali obiettivamente estranee, che si mettono reciprocamente in questione. Si tratta di un equilibrio in movimento che coinvolge due mondi diversi, che nella traduzione diventano di fatto comunicanti, provocandosi di continuo, come due poli attivi che si mutano a vicenda nello scambio di conoscenze e di informazioni: si innova il mondo che riceve e anche muta il mondo che offre, assumendo una figura diversa, scoprendo una diversa verità su se stesso.

Nel trasferimento si compongono dunque cose contraddittorie: il mondo greco-latino si interrompe e *pure* continua nel mondo latino del Medioevo; il mondo medioevale si interrompe e *pure* continua nella cultura umanistica; questa infine si interrompe e *ancora* continua nella modernità. Non è eccessivo parlare di interruzioni, perché in effetti un'interruzione reale si compie e il bisogno stesso di traduzione lo svela; neanche è eufemistico parlare di comunicazione nei diversi livelli storici evocati, perché traducendo si realizza la riproposizione di un contenuto e – in minore misura – di una forma, in una continuità possibile. Quello che interessa Gregory è utilizzare il tradurre come luminosa contraddizione, che in quanto tale illumina uno spazio storico, ovvero crea un panorama; descrivendo l'atto del tradurre egli può documentare quello che la storiografia deve documentare, ovvero la creatività umana. Rinunciando ad ogni metafora possiamo dire che noi scopriamo che il traduttore è sempre devoto al suo modello e consapevole di una grandezza da trasmettere; insieme lo scopriamo anche inventore assoluto, disimpegnato dal passato, produttore di un testo nuovo che si nutre della trama sintattica e linguistica dell'antico per dar luogo a una trama nuova in un nuovo ordine del discorso: per chi traduce imitare è dunque inevitabile e inevitabile inventare (p. 11). Se la traduzione non restituisce il significato del testo a cui si applica è inutile, ma quando si conosce sia la lingua del testo di partenza sia quella del testo di arrivo, si comprende in ogni caso che il testo tradotto dà luogo a un testo completamente nuovo (specie quando si parla di traduzioni che segnano il passaggio di un'epoca). Qualche volta anche ci si accorge che il testo nuovo (frutto di traduzione) offre elementi inaspettati, già presenti nel testo di partenza, senza però che da quel testo emergessero nella forma più chiara (e ciò è ben presente al lettore del commento di Tommaso al *De anima* di Aristotele e ancora di più al lettore di Dante che ritraduce la *Vulgata*)². La traduzione dà forza al testo da cui pure riceve forza e tradurre è un atto di accoglienza e insieme di congedo definitivo da parte di una cultura nuova rispetto ad una antica. Questo è il primo risultato del libro.

2. Si veda su questo punto M. CHIAMENTI, *Dante traduttore*, Firenze, 1995 (Quaderni degli Studi danteschi, 10).

Possiamo chiederci allora – è il secondo interrogativo della serie che subito ci ha colpiti – che cosa guadagniamo nella nostra comprensione del Medioevo utilizzando la nozione di traduzione così come Gregory l'ha riformulata. La prima cosa evidente è che non si comprende il Medioevo semplicemente evocando i testi classici che ci trasmette. Il Medioevo esiste perché *traduce* la tradizione antica, ma ciò non significa dipendenza, bensì vero e proprio disimpegno. L'Antico nel medievale si rifugia, fuggitivo da sé, e, accogliendolo, il Medioevo insieme se ne distacca, emancipandosene definitivamente: ne dà un'interpretazione inattesa, lo trasforma in un'energia che serve per realizzare qualcosa di nuovo, che mai era stato conosciuto. Tradotta nel Medioevo, l'età antica trova così un altro suo volto: nello specchio medievale essa si dilata in possibilità ulteriori. Noi siamo abituati dalla storiografia a vedere l'Antichità come un'invenzione dell'Umanesimo; leggendo il libro di Gregory comprendiamo bene come l'Antichità sia stata prima l'invenzione di ciò che sarà chiamato Medioevo.

La seconda cosa che comprendiamo a proposito del Medioevo attraverso la storia del tradurre è che esistono Medioevi molto diversi tra loro. Verifichiamo l'eccellente latino delle traduzioni di Boezio e delle mediazioni di Cassiodoro, ma dobbiamo aver chiaro che esse dovranno essere lette in un mondo non più latino, nel mondo di Teodorico e di Amalassunta, ovvero in un contesto in cui si è ormai perfettamente consapevoli che la civiltà antica è giunta alla fine (p. 20); in questa consapevolezza si traduce e si ritiene che la tradizione greco-latina potrà irrorare di *verba* le nuove *diversae provinciae* che si aprano alla storia e questo genera un compito intellettuale, una risorsa vitale (Cassiodoro, *Institutiones*, I. praef. 1 e I.30). Il tradurre segna così il confine tra un'epoca che nasce e una che si perde e – appunto – la nozione di Antichità emerge come qualcosa di definito, concettualmente e storicamente, e dunque di parziale e di chiuso.

Nel IX secolo l'impegno nel tradurre comporta una diversa acquisizione. Ora chi traduce è uomo che va a caccia di autori dimenticati e perduti, per restituire loro la vita. Nella ricostruzione di Gregory la nuova figura si manifesta attraverso il caso esemplare di Giovanni Scoto Eriugena che scopre lo pseudo-Dionigi. A prescindere dai brandelli di ricordo che dello pseudo-Dionigi potevano essere rimasti nella cultura che lo precede, Giovanni sente il profilo proprio di questo autore dimenticato, il suo modo di esprimersi e la sua logica originale. Un autore è cosa diversa da un insieme di citazioni, di schede da montare per costruire un commento alla Bibbia: i suoi testi – rivelati nella traduzione – possono addirittura essere degni di uno specifico commento: in questo senso la traduzione diventa una forma testuale alternativa alle forme fino a quel momento privilegiate nella tradizione culturale (dominata dall'esegesi) e dà l'immagine di una possibilità inattesa generata dalla cultura carolingia.

Ancora più tardi, nelle traduzioni latine del secolo XII, ci si riferirà anche alla tradizione di commentari arabi, che avevano dato una nuova densità e una nuova chiarezza alla tradizione aristotelica, recepita nella fioritura culturale del califfato abbaside di Bagdad, dove si era già compiuta una vera e propria *translatio* della cultura greco-bizantina (p. 25). Nel nuovo mondo delle traduzioni compiute nel secolo XII, Gregory nota che i traduttori sono coinvolti in un enorme impegno di invenzione lessicale; essi « costruiscono un lessico filosofico, scientifico, teologico in gran parte nuovo » che nasce dalla loro *creatività neologica* (p. 28). In breve – in questo terzo Medioevo – oltre che ad inventare autori, i traduttori inventano discipline di studio che erano dimenticate o che mai erano state considerate discipline scientifiche; ne scoprono lo statuto epistemologico

che nei nuovi lessici disciplinari giunge ad autocoscienza. L'interesse di Gregory va soprattutto alle traduzioni di testi che in senso lato riguardano la cultura filosofica, ma il ricordo della ricerca documentata dal volume *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, curato da Lino Leonardi³, mostra che nei secoli XIII e XIV un quarto Medioevo si esprime; un Medioevo che usa il volgare per tradurre la Bibbia e che così rappresenta la scoperta della dignità intellettuale dell'intimità, la sua continuità con Dio: la *translatio* scrittoria della Bibbia nella lingua materna, nella lingua che non può appartenere alla scuola, rappresenta certo ancora una nuova scoperta (p. 56). Si sarebbe potuto pensare che una storia della cultura medievale basata sulle traduzioni servisse a indicare quanto il Medioevo non ha avuto; essa si rivela invece la storia di quanto ha inventato, la storia dei numerosi congedi che hanno disimpegnato l'Europa dall'Antichità; dei congedi che hanno poi disimpegnato il Medioevo dalle sue successive fattispecie. Essa è anche la storia dei molti sguardi che l'Europa ha gettato sull'Antichità, prima di giungere allo sguardo umanistico. Il Medioevo così rappresentato non ha più niente dell'intermezzo: non ha niente da recuperare o da preservare; esso è piuttosto un luogo per l'esercizio dell'intelligenza, con le sue specificità, svelate nell'opera del tradurre.

Si giunge così al primo dei tre interrogativi che ci eravamo posti, quello che riguarda la storia universale. Nessuna delle discipline storiografiche risulta – lo sappiamo – più negletta della storia universale⁴: la si è creduta una forma dilettantesca di idealismo, oppure la si è ricondotta alle esigenze dell'antropologia culturale. In realtà la storia universale è possibile e utile, nella consapevolezza che la storia umana ha numerosi sensi (e questa abbondanza di senso legittima il mestiere di storico): ognuno di questi possibili sensi aspetta di essere riconosciuto con strumenti diversi e misure diverse. In questa consapevolezza la storia del tradurre, delle sue condizioni, dei suoi tentativi, della sua esigenza di fare ogni volta i conti con alcuni temi chiave, per ricomprenderli, per superarli, per drammatizzarli, è una forma possibile di storia universale, non teoretica né sociologica, ma che ha bisogno di distendersi nel lungo periodo che coinvolge le civiltazioni umane. Questa idea Gregory la mette a punto non con una elaborazione teorica, ma con il riconoscimento del ripetuto volgersi ai Greci (alla sapienza che essi avevano ricavato dagli Egizi), in un riferimento che continua a provocare il mondo, che coinvolge Oriente e Occidente, nell'interrogativo sull'anima, il suo ordine, la sua divinità e la sua bestialità.

L'ultima nota del libro rende evidente che il suo sguardo è rivolto ad un compito assunto con tenacia millenaria, che segna ogni tempo della cultura. Assumendo nella sua "antropomorfa drammaticità" il racconto della torre di Babele di Genesi 11, 1-9, la piccola e discreta post-fazione che troviamo in quest'ultima nota indica il punto di riferimento della ricerca compiuta da Gregory. Rompendo l'unità della lingua ed insieme insegnando all'uomo a scrivere, un

3. *La Bibbia in italiano tra medioevo e rinascimento. La Bible italienne au moyen âge et à la renaissance*. Atti del convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996), a cura di L. LEONARDI, Firenze, 1998 (Millennio medievale, 10. Agiografia e Bibbia in lingua italiana, 1).

4. Sul tema della storia universale cfr. C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità: Giovanni Cassiano e Salviano da Marsiglia*, in *Studi Medievali*, ser. 3a, XVIII/2 (1977), pp. 491-608 (anche a parte nella collana "Estratti Studi Medievali", 3), pp. 491-94.

dio ha avviato la storia delle traduzioni (pp. 3 e 66); esse sono il ripetuto tentativo di ricostituire l'unità del genere umano, un'unità che non consistesse però nella staticità di un'unica lingua, resa perfetta dall'universale condivisione. Come nella Pentecoste non si verifica il ritorno ad una lingua perfetta, ma l'apoteosi della traducibilità, così la risposta umana alla pluralità conflittuale non è la ricerca di una lingua perfetta, ma l'arte di tradurre. La storia è lo spazio della libertà, *lo maggior dono*, e le traduzioni sono il sempre nuovo modo di intendere passato e futuro, sempre reinventandoli. Nelle traduzioni si vede la verità del passato e la possibilità del futuro: esse hanno una virtù profetica e in effetti celebrano l'unità del genere umano non nel senso ideologico della sottomissione ad un unico potere perenne, ma nel senso poetico, di celebrazione dell'umanità (« celebremus nomen nostrum » Gen. 11, 4); un'umanità che ha sempre bisogno di vedere il suo nuovo volto. Il conflitto che ha generato la necessità della *translatio linguarum* fu dunque *felix culpa*, nuovo spazio per *natura*, la quale, quanto alla lingua, « lascia / [...] fare a voi secondo che v'abbella » (Par. XXVI, vv. 131-32).

FRANCESCO SANTI

ALBERTO MELLONI, *Il giubileo. Una storia*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2015, pp. 138 (i Robinson/Lecture).

Con questo volume, di grande leggibilità ma frutto di una lunga esperienza di storico del cristianesimo, Alberto Melloni non intende offrire una tradizionale e vulgata storia degli anni santi, o giubilari, ma dare il senso che essi assumono nella cristianità occidentale, dal primo indetto da Bonifacio VIII nel 1300 fino all'attuale – straordinario – che, voluto da Papa Francesco, inizia in questo oscuro dicembre 2015.

Nato come indulgenza plenaria concessa dal papa ai fedeli che compissero un pellegrinaggio a Roma praticando alcuni atti penitenziali, il primo anno santo – non ancora chiamato così, né giubileo – ereditava la pratica delle indulgenze plenarie di cui il papato aveva fatto largo uso soprattutto per i crociati e quanti combatterono eretici o nemici della Chiesa di Roma; anno di perdono, non senza risvolti politici dato che Bonifacio VIII ne escludeva i suoi avversari, i Colonna e i siciliani ribelli alla Chiesa. Papa Caetani – Bonifacio – prevedeva una cadenza secolare, diventata subito cinquantennale (il secondo fu nel 1350) poi venticinquennale da fine Quattrocento.

Melloni, nel delineare i mutamenti che nel volgere dei secoli assume la pratica penitenziale e politica della periodica indizione degli anni santi (ordinari e straordinari) insiste sul carattere che essi hanno conservato nel tempo, legati sempre alla riaffermazione della centralità di Roma, del pontefice e mette in evidenza come la pratica e la 'tecnica' delle indulgenze (lucrabili dai tempi di Bonifacio anche con donazioni in denaro) si ponga al centro di controversie e dibattiti in seno alla cristianità, fino a provocare la definitiva frattura dell'unità cristiana medievale con la ribellione di Lutero che, proprio sul tema delle indulgenze, dell'anno giubilare, del valore salvifico dei pellegrinaggi e del culto dei santi, condurrà la sua più dura polemica con la Chiesa di Roma.

Anche se il Concilio di Trento cercherà di fissare una prassi delle indulgenze e combatterne il commercio, restava centrale il potere del pontefice nella remissione