

**Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012 (Piccola Biblioteca Einaudi), pp. XX+316**

Ogni atto linguistico è una traduzione: ogni articolazione di materiale semantico necessita di essere decifrata dal destinatario e ricomposta in un messaggio; leggere o ascoltare un testo equivale a decodificarlo, a trasportarlo in termini funzionali alla comprensione. Questa trasposizione si identifica a tutti gli effetti come una traduzione, che è dunque qualificabile come immanente *conditio humana*<sup>1</sup>. Tradurre è anche un efficace strumento di esplorazione dell'identità individuale e sociale, di comunicazione intra- e inter-culturale, di percezione dell'alterità. La prospettiva antropologica sembra dunque essere quella migliore per accostarsi a un tema così complesso e affascinante. Essa è infatti oggi molto in voga nell'ambito dei *Translation Studies* e viene adottata anche in un saggio recente di Maurizio Bettini, che la esplicita fin dal sottotitolo, *Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*. Dal momento che l'opera si rivolge a un pubblico colto ma vasto, non specialistico, tale sottotitolo costituisce anche un'efficace chiosa al titolo, per il quale Bettini ha scelto uno dei verbi latini più significativi tra quelli indicanti l'atto del tradurre: *vertere*.

I verbi romanzi *tradurre*, *traduir*, *traducir*, *traduzir*, *a traduce* derivano tutti da un fraintendimento, operato dall'umanista Leonardo Bruni, del verbo *traducere* in un

passo gelliano<sup>2</sup> («tradotto in latino» anziché «passato in latino»)<sup>3</sup>. La metafora culturale che caratterizza la nostra percezione del tradurre come „trasferire”, „portare al di là” è in realtà la meno presente e la più tarda ad affermarsi nel mondo romano, che privilegia altri modelli cognitivi.

Dopo un primo capitolo dedicato alla percezione latina dell'alterità etnico-linguistica, quale emerge dal buffo tentativo del Milfione plautino di tradurre le parole del cartaginese Annone (*Poen.* 940 ss.), il capitolo secondo è quello dove il taglio antropologico del tema si fa più complesso e al contempo affascinante.

Se è vero che „pensare la traduzione a Roma” si identifica ora come l'impressione di un sigillo, il calco di uno stampo (*exprimere*), ora come una restituzione (*reddere*), ora come trasferimento (*transferre*), è vero soprattutto che vi è un'unica «configurazione culturale che si presenta nativa, non dedotta dai Greci, e che è soprattutto la più antica e la più usata fra quelle che ci sono testimoniate in latino» (p. 36) ed è quella propria di *vertere*, che primariamente significa „girare”, „voltare”, „trasformare”. Tale verbo ricorre sovente nei racconti di metamorfosi mitiche (ad esempio Giove mutato in Anfitrione nell'*Amphitruo* plautino o Callisto in orsa nelle *Metamorphoses* ovidiane), ma è applicata fin dall'età arcaica alla traduzione, dove indica il radicale

<sup>1</sup> Così G. Steiner, *Translation as conditio humana*, in: H. Kittel, J. House, B. Schulze et al. (hrsgg.), *Übersetzung, translation, traduction – ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung, an International Encyclopedia of Translation Studies, Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, I-III, De Gruyter, Berlin-New York 2004–2011, I, p. 1.

<sup>2</sup> Gell. 1, 18, 1.

<sup>3</sup> Bettini, pp. VII-IX ritiene quello compiuto da Bruni un vero e proprio errore di traduzione; al contrario per G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, pp. 71–72, si trattò di una forzatura intenzionale, una consapevole innovazione semantica.

mutamento di un testo o di un discorso. Ciò implica l'assunzione di una nuova identità (oppure, più sottilmente, l'assunzione di una doppia identità, dal momento che la metamorfosi non pregiudica la persistenza di legami con la forma originaria, tanto per un essere vivente quanto per un testo), altro concetto antropologicamente assai pregnante e già indagato da Bettini in *Le orecchie di Hermes*<sup>4</sup>.

I capitoli terzo e quarto approfondiscono l'analisi del significato di *vertere* nella letteratura di età repubblicana, con l'intento, per lo più soddisfatto, di suggerire nuove letture di passi noti ma spesso interpretati dalla critica in maniera banalizzante o troppo condizionata da prospettive moderne.

Caso esemplare, cui è dedicato il capitolo terzo, è costituito dalla celebre quanto «bizzarra accusa» (p. 61) di *bene vertere* e *male scribere* che, nell'*Eunuchus*, Terenzio scaglia contro il suo detrattore Luscio Lanuvino (vv. 7-8). Il passo è di esegesi oggettivamente intricata, se su di esso si affaticarono già gli eruditi tardo antichi (Donato ed Eugrafio, quest'ultimo però non citato da Bettini) e se, da Eduard Fraenkel<sup>5</sup> in poi, praticamente ogni filologo che abbia lavorato su Terenzio ne ha suggerito una propria lettura. La critica moderna è stata tuttavia pesantemente condizionata dall'assunto di Richard Bentley<sup>6</sup>, che pensò di risolvere l'impasse ascrivendo bene alla categoria della fedeltà della traduzione: la perdurante vitalità di questa posizione è testimoniata dal commento a questi versi terenziani dai più recenti editori dell'*Eunuchus*, tesi a ravvisare nel *bene vertere* un'accusa un'accusa di eccessiva e „scolastica” fedeltà<sup>7</sup>. In realtà tale accusa, come Bettini

giustamente dimostra (pp. 63-64), sarebbe incompatibile con l'ammissione terenziana di aver usato, per i suoi *Adelphoe*, un passo dei *Synapothnescontes* di Difilo tralasciato da Plauto, e di averlo tradotto parola per parola (*Ad.* 6-11). L'analisi dei successivi vv. 9-13 dell'*Eunuchus* permette di intendere che la „colpa” di Lanuvino si colloca sul piano della composizione della trama e consiste nel difetto di verisimiglianza. Con l'apparente paradosso *bene vertere/male scribere* Terenzio rivelerebbe quindi un'eccessiva fedeltà dell'avversario nei confronti dell'originale, ma non una fedeltà di parole, bensì di intreccio. A sostegno di questa interpretazione si può richiamare la glossa eugrafiana *male scribere est male verba componere*<sup>8</sup>; posto che *verbum* non implica necessariamente e riduttivamente la parola, ma può designare anche una frase, un discorso, nonché forme più complesse di comunicazione (pp. 78-81), sembra che Eugrafio avesse compreso correttamente il senso del dettato terenziano, prima che la moderna *querelle* circa le „belle infedeli” e le „brutte fedeli” facesse obliare la sua testimonianza.

L'ambiguo significato di *verbum* in rapporto alla natura della traduzione praticata domina l'indagine del quarto capitolo, incentrato su un altro celebre quanto problematico passo: il prologo del *De finibus*, in cui Cicerone esprime meraviglia per il fatto che i suoi concittadini non amano la lingua patria nella trattazione di argomenti seri, mentre leggono volentieri opere drammatiche in latino *ad verbum* e *Graecis expressas*, aggiungendo inoltre che egli non intende *plane vertere* Platone e Aristotele *ut verterunt nostri poetae fabulas*, ma operare un trasferimento di *loci*. Bettini parte da

<sup>4</sup> *Le orecchie di Hermes: studi di antropologia e letterature classiche*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>5</sup> E. Fraenkel, *Zum Prolog des terenzischen Eunuchus*, „Sokrates” 1918, 6, pp. 302-317.

<sup>6</sup> Testimoniata da Nicolas Elói Lemaire in N. E. Lemaire (ed.), *Publii Terentii Afri Comoediae*, I-II.2, Didot, Paris 1827-1828, I, p.132.

<sup>7</sup> Cfr. J. Barsby (ed.), *Eunuchus. Terence*, CUP, Cambridge 1999, p.83; A. J. Brothers (ed.), *The Eunuch. Terence*, Aris&Phillips, Warminster 2000, p.159.

<sup>8</sup> Eugraph. *Ter. Eun. Prol.* 7.

una considerazione apparentemente ovvia – Cicerone era senz'altro consapevole che i poeti arcaici puntavano a rendere la *vis*, non le parole dei loro modelli – per spiegare che la natura „disturbante” dell'asserzione *ad verbum expressas* è solo il frutto di una superficiale ed errata interpretazione moderna, che intende *ad verbum* come „parola per parola”. Funzionale a questo punto l'analisi semantica di *proverbium* e *verbum*, acutamente ascritto «prima di tutto al regno della *parole*, poi a quello del *mot*» (p. 85). Bettini conclude quindi postulando che Cicerone dichiara di discostarsi dal tipo di traduzione praticato da alcuni poeti scenici latini non perché essi avessero tradotto parola per parola i loro modelli, ma perché non avevano operato quella profonda rielaborazione concettuale e discorsiva che egli invece si propone. Individuare nel mancato trasferimento di *loci* il limite attribuito da Cicerone ai poeti latini, come fa Bettini nella sua pur brillante analisi, sembra tuttavia difficilmente accettabile. L'Arpinate non doveva ignorare la *contaminatio* degli originali ben testimoniata, quantomeno, da Plauto e Terenzio e, alla luce di questo passo, pare difficile che non la condividesse (ipotesi che legittimerebbe una prospettiva „semplicitistica” nel resoconto delle antiche traduzioni). Inoltre egli afferma esplicitamente che il *locos transferre* che si riproponeva era già stato praticato da Ennio (sebbene non in sede drammaturgica) e da Afranio, quindi nemmeno si può pensare a una testimonianza viziata da cattiva fede. Più corretta sembra l'ipotesi di Florence Dupont<sup>9</sup> (peraltro citata da Bettini stesso), la quale sostiene che la critica di Cicerone riguardi il fatto che i poeti drammatici *ver-*

*terunt* opere intere, mentre egli si limiterà a integrare nel suo testo delle citazioni. Il tratto inedito che egli rivendica per la sua opera pare comunque solo l'elaborazione concettuale e formale più raffinata di quella delle *fabellae Latinae* – una caratteristica del resto coerente con la maggior profondità speculativa di un'opera filosofica rispetto a un'opera teatrale. Anche il (probabile) significato di *ad verbum exprimere* in *fin.* 1, 4 non sembra doversi considerare normativo; è lo stesso Cicerone, infatti, ad offrire un esempio di come la medesima *iunctura* possa indicare una traduzione fedele, compiuta pressochè parola per parola (*Tusc.* 3, 44): basta confrontare *Tusc.* 3, 41, in cui l'Arpinate espone le posizioni epicuree sul piacere, con l'originale greco, di cui Ateneo è testimone indiretto<sup>10</sup>. Bisogna dunque valutare caso per caso, tenendo a mente che, se tradurre *ad verbum* non implica necessariamente l'uso delle stesse parole dell'originale, una tale pratica non è nemmeno esclusa, come Bettini peraltro dichiara, con maggior cautela, nella terza delle sei appendici finali, dove sono censiti tutti i passi, da Cicerone a Gerolamo, che recano la *iunctura* (pp. 269–271).

Il quinto capitolo del saggio affronta una configurazione culturale della traduzione latina del tutto diversa, quella sottesa a *interpretari*: il verbo deriva da *interpres*, sostantivo probabilmente costituito da *inter* e *pretium*, che è da intendere nel senso di «intermediario», non solo nel mondo degli affari e della finanza (il nostro «sensale»), ma, per estensione semantica, anche nell'ambito linguistico: egli è cioè il tramite del trasferimento di un testo (orale o scritto) da una lingua all'altra. L'autore che Bet-

<sup>9</sup> F. Dupont, *Plaute «fils du bouffeur de bouille»*, in: *Façons de parler grec à Rome*, sous la direction de F. Dupont, E. Valette-Cagnac, Belin, Paris 2005, pp. 175–209: 185.

<sup>10</sup> Cic., *Tusc.* 3, 41: *Nec equidem habeo, quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur veneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis suavis motiones, sive quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu...* Epicur., *Frg.* 67 Usener (= *ATH.* 12, 67 Kaibel): *Οὐδὲ γὰρ ἔχω τί νοήσω τὰ γὰ ἀθὼν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις.*

tini predilige per la propria analisi è nuovamente Cicerone (e non a caso, verrebbe da dire, dal momento che egli è il primo autore latino in cui si incontra una riflessione teorica – seppur non organicamente sviluppata e condizionata da personali convincimenti – su modi e finalità della traduzione). Nel *De optimo genere oratorum*, nell'ambito delle dichiarazioni programmatiche sul metodo scelto per tradurre le orazioni di Eschine e Demostene, l'Arpinate rivela «palesamente un'idea economica della traduzione... una visione monetale arcaica» (p. 103), dove il valore è connesso al „peso” delle parole (*appendere*) e non al loro numero (*adnumerare*), e dove l'importante è *genus verborum vimque servare* non *verbum pro verbo reddere*. Quest'ultima espressione conduce Bettini a soffermarsi su un altro passo famoso, quello in cui Orazio delinea il metodo di lavoro del *fides interpretes* (ars 131–135) e che, a causa di un fraintendimento già geronimiano, ha segnato la nascita dell'etichetta «interprete fedele» cioè «traduttore servile». In realtà, argomenta Bettini articolando un'analisi acuta, sorretta da una ricca bibliografia, la *fides* non è mai applicata in latino all'atto di traduzione: esiste una *fides* personale, politica, diplomatica, ma mai testuale<sup>11</sup>. Orazio riprende semplicemente l'immagine e la metafora culturale ciceroniana e sottolinea una qualità dell'*interpretes*: essere un mediatore *affidabile*, cioè degno di fiducia dell'una e dell'altra parte – ovvero un traduttore che „ricambia” con onestà ogni parola che „riceve” (pp. 106–112).

La specificità semantica di *interpretes* si coglie in una favola di Igino in cui il mitografo di età antonina, descrivendo l'originaria unità linguistica degli uomini

e la successiva diversificazione a opera di Mercurio/Hermes, equipara indebitamente *interpretari* a ἑρμηνεύειν: Mercurio infatti non poteva aver tradotto né interpretato la lingua degli uomini, che era unica, doveva semmai averne create diverse. Il fraintendimento di Igino risiede proprio nel non aver compreso che il verbo greco (alla cui analisi è dedicato il capitolo quinto, secondo una prospettiva che, di qui alla fine del saggio, si allarga a includere il mondo greco) «non ha nulla a che fare né con la traduzione né con l'interpretazione, ma in generale con la possibilità di realizzare la comunicazione» (p. 126), sia tra umani che tra umani e divinità. Peraltro, il merito di Igino risiede nell'aver evidenziato la (para)etimologia di ἑρμηνεύς/ἑρμηνεύειν, segnalando come alla sua origine si ponga una figura divina, Hermes, dio della voce, della comunicazione, ma anche dello scambio – *trait d'union*, questo, con il concetto latino di *interpretes*.

Passando, senza soluzione di continuità, da un paradigma culturale all'altro – metamorfosi, transazione commerciale, riarticolazione –, dal mondo romano a quello greco, l'analisi di Bettini approda alla situazione più estrema di contatto con un partner straniero: quello che avviene *senza parole*. Il settimo e l'ottavo capitolo affrontano un tema di grande interesse storico e antropologico, il *silent trade*, il «commercio muto», che coinvolge sempre popoli lontanissimi, misteriosi, mitici, o addirittura divinità, si attua in contesti liminari ed è caratterizzato da un supremo senso di giustizia. L'analisi ha un respiro eccezionalmente ampio: Bettini si serve di fonti non solo greche e latine, ma anche bizantine, arabe, cinesi, addirittura tardo medievali e umanistiche, dimostrando

<sup>11</sup> Si ricordino a tal proposito anche le parole di U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003, p.364: *La conclamata „fedeltà” delle traduzioni non è un criterio che porta all'unica traduzione accettabile [...]. La fedeltà è piuttosto la tendenza a credere che la traduzione sia sempre possibile se il testo fonte è stato interpretato con appassionata complicità, è l'impegno a identificare quello che per noi è il senso profondo del testo, e la capacità di negoziare a ogni istante la soluzione che ci pare più giusta. Se consultate qualsiasi dizionario vedrete che tra i sinonimi di fedeltà non c'è la parola esattezza. Ci sono piuttosto lealtà, onestà, rispetto, pietà.*

così, oltre a una raffinata padronanza della materia, la trasversalità etnica e cronologica dei tratti caratteristici del *silent trade*, un tipo di scambio dove la parola – in questo caso scritta più spesso che proferita – sembra intaccare, corrompendola, la purezza di una transazione basata sull'equità dello scambio. Particolarmente complesso e affascinante è il meccanismo con cui, secondo Plinio il Vecchio, il mitico popolo nordeuropeo degli Iperborei fa recapitare le proprie offerte ad Apollo Delio: «un molteplice passar di mano, e un altrettanto molteplice passar di confini» (p. 179), che Bettini indaga sfruttando la teoria del dono elaborata da Marcel Mauss.

Gli ultimi due capitoli del saggio vertono sulla traduzione greca della Bibbia nell'Alessandria del III secolo a.C. (la cosiddetta versione dei Settanta) e si focalizzano in particolare sulla mitologia dell'adattamento umano della parola divina, dal momento che un Dio che parla per iscritto costituisce, per il mondo classico, una mutazione culturale di enorme portata. Nelle testimonianze greche e latine (quasi tutte in realtà molto più tarde), la prodigiosità dell'opera dei settantadue (o settanta) sapienti giudei consiste nella perfetta coincidenza delle loro traduzioni del testo sacro, nonostante il lavoro compiuto individualmente da ciascuno di essi. Il paradigma culturale e antropologico applicato a questa traduzione muta dalla *Lettera di Aristeo* in avanti, passando da quello filologico, a quello parentale (Filone ed Epifanio), topografico (Pseudo-Giustino), figurativo (Agostino). Tutti gli autori concordano però su un punto, cioè sulla natura profetica, ispirata di tale traduzione, talvolta percepita addirittura come vera e propria riarticolazione della parola di Dio, non come un semplice calco del testo originale. A partire da Ireneo, questa opinione si radica negli autori cristiani più tardi: ad esempio per Epifanio lo Spirito Santo ha prodotto ad Alessandria un libro sacro migliore del precedente, mentre Agostino giudica le divergenze tra testo ebraico e

sua versione latina come espressione ulteriore del carattere divino della Scrittura e stimolo ad approfondirne l'interpretazione. Le riflessioni cristiane sulla traduzione culminano con Gerolamo, che rifiuta l'idea del traduttore/*vates* e coniuga il principio della seconda profezia con la presenza di un nuovo libro sacro ignoto ai primi traduttori ellenistici: il Nuovo Testamento.

Se è interessante rinvenire, nel viluppo di queste dotte disquisizioni, l'origine cristiana di molte etichette e concetti per noi ormai indissolubilmente legati all'idea di traduzione («fedeltà» *vs* «libertà», «parola per parola» *vs* «a senso»), è altrettanto interessante rilevare, come fa Bettini nell'ultimo capitolo del suo saggio, la percezione specificamente tardoantica e medievale di un Dio che si autoriproduce non solo nella parola, ma anche nell'immagine, realizzando da sé il proprio ritratto (emblematica a tal riguardo l'origine dell'Uronica narrata da Nicolao Maniacuzio). Che sia linguistico o iconografico, il *signum* adottato da Dio per riprodurre le proprie fattezze assume sempre la natura del calco, secondo un paradigma culturale rimasto invariato dalla latinità repubblicana.

Al termine del libro, il lettore percepisce di aver portato a termine un intenso viaggio culturale attraverso secoli, lingue, civiltà, senza mai aver avvertito la soluzione di quel *fil rouge* che percorre l'opera intera e che Bettini sapientemente dipana anche nei punti più intricati. Complice una bibliografia vasta e aggiornata e la strutturazione complessiva (che colloca gli approfondimenti più specialistici nelle note a piè di pagina o nelle appendici finali, per non intaccare la fluidità della lettura del testo principale), il raffinato obbiettivo di dimostrare al lettore colto la possibilità di applicazione dell'antropologia a un tema squisitamente linguistico, disvelando nuove prospettive e stimolando nuove indagini, sembra nel complesso brillantemente raggiunto.

Anna Busetto (Bologna)  
aa.busetto@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA:

- Barsby J. (ed.), *Eunuchus. Terence*, Cambridge 1999.
- Brothers A. J. (ed.), *The Eunuch. Terence*, Aris&Phillips, Warminster 2000.
- Dupont F., *Plaute «fils du bouffeur de bouille»*, in: *Façons de parler grec à Rome*, sous la direction de F. Dupont, E. Valette-Cagnac, Belin, Paris 2005.
- Eco U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003.
- Folena G., *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.
- Fraenkel E., *Zum Prolog des terenzischen Eunuchus*, „Sokrates” 1918, 6.
- Le orecchie di Hermes: studi di antropologia e letterature classiche*, Einaudi, Torino 2000.
- Steiner G., *Translation as conditio humana*, [w:] H. Kittel, J. House, B. Schulze et al. (hrsgg.), *Übersetzung, translation, traduction – ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung, an International Encyclopedia of Translation Studies, Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, I-III, De Gruyter, Berlin-New York 2004–2011.