

## IL TRADUTTORE ALLA TRIBUNA

[in M. Bettini, U. Fantasia, A.M. Milazzo, S. Ronchey, L. Spina, M. Vegetti, *Del tradurre*, Padova 2011, pp. 95-112]

Va bene, allora arrivo io, arriva lui, ci incontriamo: e come? Chi sono io e chi è lui? Io un Greco, lui un barbaro. E come si fa a capire e a parlare? Da solo a solo? Ma così non riusciremo a capire nulla dei nostri discorsi. Allora con un interprete? Dunque c'è un terzo, testimone di discorsi che dovrebbero rimanere segreti!

Gorgia, *Difesa di Palamede* 7.

Capita spesso che a un paio di giorni da un convegno, quando l'intervento è già pronto e stampato, si legga qualcosa - o si venga a conoscenza di qualcosa - che fa esclamare: 'Forse avrei potuto parlare di questo!'. A me è capitato proprio così: due giorni prima di questo convegno ho ricevuto un volume da Seoul (Corea del Sud), un volume sugli oratori attici, con passi tradotti dal greco; me lo ha spedito Heon Kim, uno studioso coreano, antichista, che ho avuto il piacere di conoscere a Strasburgo, quando sono stato membro di commissione della sua tesi di dottorato sulla *Retorica* e la *Poetica* di Aristotele, condotta sotto la guida di Laurent Pernot. Ebbene, se il convegno si fosse intitolato: *Tradurre greco e latino nell'università sudcoreana* - e se io conoscessi il sudcoreano, beninteso -, avrei senz'altro riscritto il mio intervento. Non solo la traduzione dal greco al sudcoreano, ma soprattutto il rapporto fra queste due culture sarebbe stato un tema davvero interessante da approfondire. Così non poteva essere e, dunque, ritorno al mio titolo. *Il traduttore alla tribuna*: cosa implicherà questo titolo? E soprattutto cosa promette? Devo ammettere che me lo sono chiesto anche io mentre lo comunicavo agli organizzatori. L'affettuoso invito di Luciano Canfora, che indirizzava verso l'empiria piuttosto che verso le astrattezze teoriche e mi proponeva, in particolare, la terminologia politica degli oratori, aveva fatto subito scattare il riflesso del *Cittadino alla tribuna*, il mio volume del 1986 cui sono rimasto affezionato<sup>1</sup>. L'arte dei titoli, della quale un po' confesso di vantarmi esperto, mi aveva trascinato subito. E i nomi, si sa, creano spesso realtà più che esserne frutto. Allora, ho immaginato che questo titolo possa dispiegarsi in alcuni tempi o quadri, come in una sorta di sinfonia o di rappresentazione teatrale. *Un traduttore alla tribuna* può, come vedremo, occupare una tribuna non sua, e dunque sicuramente rivendicherà *una tribuna al traduttore*.

Ogni traduzione, lo sappiamo, cerca di stabilire una comunicazione, un contatto fra due culture, sia nello spazio che nel tempo, sia per condividere che per respingere, beninteso.

Immaginiamo ora un oratore dei nostri tempi che salga su un tribuna per pronunciare un discorso. Senza che necessariamente riecheggi l'invito di un araldo: 'Chi vuol prendere la parola?' (anche se questa prassi incipitaria e introduttiva è ben lungi dall'essere superata), il nostro oratore ripropone nella sua posa, nei suoi gesti, spesso nelle sue parole, un modello culturale antico (non lo limiterei solo alla cultura europea e alle sue radici). In senso molto lato, il nostro oratore sta traducendo, nei ritmi e nelle cadenze del suo tempo, una pratica culturale di un tempo altro, diverso. Questa sorta di catena, di tradizione/traduzione, fra continuità e discontinuità può essere evidenziata o data per scontata, ma, in ogni caso, è una traduzione in atto; la comunicazione tra culture, esplicita o implicita che sia, si svolge sullo stesso terreno, un possibile confronto di parole, di schemi verbali: 'gli oratori che mi hanno preceduto' è una formula che mette in evidenza questa catena, il *precedere* si riferisce in genere al breve o medio periodo: pensiamo a Pericle, proprio all'inizio del celebre epitafio tucidideo; la formula può servire a smarcarsi da una tradizione o anche a rafforzarla, reinterpretandola, ridicendola, in buona sostanza traducendola, anche nella stessa lingua. Ma gli oratori possono anche *precedere* di decenni, se non di secoli: citare le loro parole, a volte

---

<sup>1</sup> SPINA (1986).

traducendole, in senso proprio, per un nuovo uditorio, apre uno scenario che può servire da paradigma anche per i problemi della nostra tribuna, e del traduttore che sta per insediarsi. Ed è da un esempio di questo tipo che vorrei partire, non senza aver con gran piacere ricordato che si tratta di un testo proposto da uno studente in sede di esame (Filologia Classica per la laurea triennale, Storia della retorica): studente, Alessandro Cocurullo, ma anche attore dei *Kalokagathoi*, il gruppo teatrale del Dipartimento di Filologia Classica diretto da Francesco Puccio che, come suol dirsi, mi onora di ispirare dal punto di vista scientifico. Dunque, davvero tradurre greco e latino nell'Università.

La sera del 4 aprile 1968, il senatore Robert (Bob) Kennedy, in piena campagna elettorale presidenziale, si trova ad Indianapolis. Giunge la notizia dell'assassinio di Martin Luther King e Kennedy improvvisa, dinanzi ad una folla sgomenta, cui dà per primo la *bad news*, un *eulogy*, un elogio funebre. La possibilità di vedere in rete il filmato del discorso di Kennedy, ascoltando la voce dell'oratore, aiuta ad analizzare meglio il rapporto tra *elocutio* e *actio*<sup>2</sup>.

Bob Kennedy è particolarmente teso e commosso (non sa, o forse teme, che la stessa sorte gli toccherà due mesi dopo, cinque anni dopo l'assassinio del fratello John): «È un momento difficile», dice, non legge, parla a braccio - come abbiamo visto fare Barak Obama, nel discorso della vittoria - «per gli Stati Uniti, nel quale bisogna chiedersi *what kind of nation we are and what direction we want to move in*». Affronta, con una efficace scomposizione d'uditorio, cara agli oratori attici<sup>3</sup>, il problema del rapporto neri-bianchi. I neri presenti sanno che sono certamente bianchi i responsabili dell'assassinio, una reazione vendicativa può portare sicuramente ad una polarizzazione «black people amongst black, white people amongst white». Oppure si può, tutti insieme, proprio seguendo l'esempio di Martin Luther King, cercare di comprendere, fermare la violenza e andare avanti. L'*ethos* dell'oratore può offrire un argomento persuasivo: lui stesso ha avuto un fratello (pudicamente Bob dice «a member of my family») ucciso dall'odio, e l'assassino era un bianco. È a questo punto che, nel pieno di un discorso totalmente immerso nel dramma contemporaneo della sua nazione, Bob Kennedy evoca l'antica Grecia; preferisco riportare le sue parole, riproponendo anche la piccola correzione iniziale e l'esitazione nel mezzo della citazione: «My favorite poem ... my favorite poet was Æschylus. He once wrote...» qui Kennedy si ferma e sembra ripetere nella sua mente per qualche secondo, con un evidente sforzo di memoria, i versi che vuole citare, e poi prosegue: «Even in our sleep, pain which cannot forget falls drop by drop upon the heart until, in our own de ... despair, against our will, comes wisdom through the awful grace of God».

I versi del nostro Eschilo americano, inatteso consolatore di una folla in lacrime, appartengono all'*Agamennone*. Li pronuncia il Coro, nella lunga parodo che segue al prologo recitato dalla guardia. Sono i versi 179-183. Basterebbe ricordare le due parole che li precedono per aprire uno scenario culturale di abissale profondità: *pathei mathos*. La saggezza che si raggiunge attraverso la sofferenza è legge fondamentale di Zeus. La bibliografia sull'argomento è ovviamente corposa, ma le letture di base rimangono ancora il commento di Fraenkel all'*Agamennone*<sup>4</sup> e alcune pagine di Vincenzo Di Benedetto sulla tragedia<sup>5</sup>, ma anche le più recenti edizioni commentate della scuola di Lille<sup>6</sup>. Ma il punto non è di ordine esegetico. Il punto riguarda la doppia traduzione di cui stiamo parlando, una traduzione inglese del testo eschileo ed una *traduzione* della cultura eschilea nella cultura americana. La citazione kennediana è stata al centro di qualche isolato approfondimento anche in area antichistica, tanto più che qualche rigo dopo, anzi qualche attimo dopo, alla fine del

---

<sup>2</sup> <http://it.youtube.com/watch?v=jPYNb4ex6Ko&feature=related> ; segnalo anche il discorso ufficiale, per così dire, pronunciato al Memorial service del 9 aprile, al Morehouse College di Atalanta, dal Rettore del College, Benjamin E. Mays, mentore del reverendo ucciso: COPELAND (2003), pp. 50-53.

<sup>3</sup> LONGO (1983).

<sup>4</sup> FRAENKEL (1950/1962)

<sup>5</sup> DI BENEDETTO (1978), pp. 137-179.

<sup>6</sup> BOLLACK-JUDET DE LA COMBE (1981).

suo discorso, Bob Kennedy ritorna sull'insegnamento dei Greci, questa volta non di un singolo autore: *the Greeks* in generale. Alla citazione eschilea aveva fatto seguire una sorta di dichiarazione d'intenti, condotta con l'arma retorica della *correctio*, della contrapposizione: della scelta, cioè, fra un atteggiamento sbagliato e uno giusto. Non odio, non violenza, non illegalità, ma amore e saggezza, e reciproca compassione, e giustizia, bianchi o neri che si sia. Aveva, poi, chiesto alla folla di tornare a casa per pregare per il leader ucciso e praticare così l'amore e la compassione. Nonostante le difficoltà del passato, del presente e quelle probabili del futuro, la maggior parte degli americani avrebbe voluto sicuramente migliorare la qualità della propria vita e la giustizia per tutti. L'esempio da seguire, ancora una volta, risulta essere quello dei Greci: «Let us dedicate ourselves to what the Greeks wrote so many years ago: to tame the savageness of man and make gentle the life of this world. Let us dedicate ourselves to that and say a prayer for our country and for our people».

I Greci hanno, dunque, la parola finale: diventano un modello ideale di comportamento politico e sociale. Ma torniamo alla nostra citazione esplicita, della quale occorrerà subito dire che campeggia, incisa sul marmo della tomba di Bob Kennedy, nel cimitero di Arlington. Bob Kennedy ricorda e cita la traduzione di Edith Hamilton, una classicista tedesco-americana, nata nel 1867 e morta quasi centenaria nel 1963, tratta dal best-seller *The Greek way*<sup>7</sup>. I versi tradotti chiudono il capitolo su *Eschilo, il primo drammaturgo*: «And even in our sleep pain that cannot forget, falls drop by drop upon the heart and in our own despite, against our will, comes wisdom to us by the awful grace of God»<sup>8</sup>. La Hamilton aveva poi riproposto, leggermente modificata, la traduzione dell'*Agamennone*, accanto a *Prometeo legato* e *Troiane*, nel volume *Three Greek Plays*, del 1937: «Drop, drop— in our sleep, upon the heart / sorrow falls, memory's pain, / and to us, though against our very will, / even in our own despite, / comes wisdom, / by the awful grace of God».

Come ha raccontato Arthur J. Schlesinger Jr. nella biografia di Bob Kennedy<sup>9</sup>, *The Greek way* era diventato una guida spirituale fondamentale per Bob negli anni delle consecutive tragedie familiari e politiche. Glielo aveva fatto conoscere Jacqueline Kennedy, vedova del fratello John, e Bob portava sempre con sé, piena di sottolineature e pronta ad essere consultata per citazioni estemporanee, una copia del 1964. Schlesinger (p. 618 s.) aiuta anche a rintracciare la fonte dell'altra citazione di Kennedy quella relativa ai Greci, non un autore antico in particolare, ma una frase della stessa Hamilton, che Kennedy citava spesso, tratta dalla raccolta di saggi pubblicata postuma nel 1964, *The Ever-Present Past*. E quando una volta Melina Mercouri, non ancora ministro della cultura nel governo greco, aveva chiesto al senatore se gli sarebbe piaciuto tornare indietro nella storia, per vivere in tempi più sicuri, l'affascinante attrice aveva colpito nel segno per, così lo chiama Schlesinger (p. 838), lo «studente di Edith Hamilton»,

Martin Luther King, del resto, conosceva il mondo greco e i suoi pensatori più importanti, ma guardava alla sua epoca come al mondo nel quale decidere volontariamente di vivere, se l'Onnipotente gli avesse offerto la possibilità di scegliere. Lo aveva detto il giorno prima della sua morte, e dunque del discorso di Kennedy, il 3 aprile 1968, in un discorso a Memphis, che conteneva il racconto di uno straordinario viaggio nel tempo, dall'antico Egitto fino alle epoche più recenti, ma con un'unica risposta finale: «I would move on by Greece, and take my mind to Mount Olympus. And I would see Plato, Aristotle, Socrates, Euripides and Aristophanes assembled around the Parthenon. And I would watch them around the Parthenon as they discussed the great and eternal issues of reality. But I wouldn't stop here»<sup>10</sup>. I classici vanno vissuti, rivissuti nel proprio tempo.

---

<sup>7</sup> HAMILTON (1930), un best-seller (come del resto il successivo *Mythology*, 1942), di cui ho consultato una ristampa, la sesta, New York 1956, p. 186.

<sup>8</sup> Ho segnalato in corsivo i punti nei quali la traduzione della Hamilton viene leggermente modificata nel discorso di Kennedy.

<sup>9</sup> SCHLESINGER (1978), pp. 617-620 con note a p. 998.

<sup>10</sup> Il testo del discorso in HELLIS-DRURY SMITH (2005), p. 77.

Ma torniamo per un'ultima volta al nostro testo, all'*Agamennone* di Eschilo (vv. 179-183), che ora riporto nella lingua originale:

στάζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρὸ καρδίας  
μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ' ἄ-  
κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.  
δαιμόνων δὲ ποῦ χάρις,  
βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων;

Ho scelto l'edizione teubneriana di Martin L. West (1990), anche se si differenzia dalla quasi totalità delle altre per il punto interrogativo che caratterizza la frase finale, con la conseguente accentazione di ποῦ. Un testo simile, basato sulla lezione di due manoscritti importanti, **M** e **V**, era già presente, per quello che ho potuto vedere, nell'edizione commentata di N. Wecklein (Leipzig 1888), e di recente riappare nella traduzione di Ch. Collard (Oxford 2002) nonché nel testo e traduzione di Monica Centanni (Milano 2003), entrambi evidentemente influenzati dall'edizione di West. Risale invece a Turnebus la scelta di που enclitico, generalmente accettata dagli editori<sup>11</sup>. Questa variante, non considerata nella traduzione della Hamilton e nella conseguente citazione kennediana, darebbe alla domanda un tono pessimistico, con evidente cambiamento di prospettiva circa l'intervento della *charis* degli dèi. Chiarito il problema, che non investe però il nostro esempio, possiamo ora lasciarlo da parte, non senza rinviare ad un approfondito contributo richiamato nell'apparato dell'edizione di West<sup>12</sup>.

Il coro sta elevando un vero e proprio inno a Zeus e in quel passaggio della parodo esprime un concetto ben chiaro: Zeus, incomparabile, ha donato agli uomini la possibilità di apprendere attraverso la sofferenza, e anche chi non voglia aderire a questo principio, rendendo la dovuta soggezione al dio, alla fine è costretto a comprendere; il favore degli dèi sa imporsi anche con la forza (versione maggioritaria). Sullo sfondo c'è ovviamente, legata alla figura del protagonista Agamennone, la violenta vicenda della guerra di Troia con il sacrificio di Ifigenia. Il coro, prima dell'invocazione a Zeus, stava ricordando la profezia di Calcante, interprete di un misterioso prodigio, volta a mettere in guardia Agamennone sul destino di morte che lo aspettava per mano di chi avrebbe voluto vendetta per i figli. E dunque, nelle parole del coro, la polarità complementare e cooperante *pathos mathos* si esercita sia su coloro che coscientemente si rivolgono a Zeus sia su coloro che non vogliono. Ecco, allora, il delicato problema testuale costituito dal v. 179: στάζει δ' ἔν θ' ὕπνω della quasi totalità dei manoscritti, che ha conosciuto solo una precoce correzione - precoce come la sua morte, a soli 38 anni - di A. Emperius, ἀνθ' ὕπνου (sintagma già presente al v. 14 della tragedia, quando la guardia dice che nelle notti insonni gli è compagna la paura, φόβος γὰρ ἀνθ' ὕπνου παραστατεῖ), e una leggera modifica di D. Page, nell'edizione oxoniense eschilea del 1972, ἔν γ' ὕπνω, mentre nell'edizione con J.D. Denniston (Oxford 1957), Page aveva accettato la correzione di Emperius. Lo scolio al verso si limita a commentare: questo accade a chi commette colpa (ἀμαρτάνουσι). La colpa, dunque, consente di dormire, ma è anche nel sonno che l'angoscia continua a lavorare portando alla conoscenza; quindi l'involontarietà è solo causata dallo stato di dormiente. O, invece, l'angoscia della colpa toglie il sonno e costringe a rimeditare, ma qui la potente e forse violenta grazia (*charis*) divina porta alla comprensione anche chi si oppone, chi volontariamente si sottrae? La Hamilton aveva tradotto un testo che rispettava il dettato dei manoscritti, ma riceve, nelle parole di Bob Kennedy, una *mistranslation: despair* al posto di *despite*, ma ho sottolineato la sua esitazione, visibile nel filmato: c'è, d'altra parte, una ridondanza nella traduzione della Hamilton, “*in our own despite, against our will*”; *despite* apparirà nella

<sup>11</sup> Altro problema, ma secondario, è la scelta fra βίαιος e βιαίως.

<sup>12</sup> POPE (1974) in sostanza dà valore alla prevalenza dell'uso di ποῦ in assenza di verbo, ma contestano la sua analisi BOOTH (1976) e CONACHER (1976).

traduzione della Loeb di H. W. Smyth (London-Cambridge 1946), mentre vengono in genere preferite espressioni basate su *will*, compreso il negativo *unwilling*.

Da notare che nell'unico testo esplicitamente dedicato all'argomento, trovato attraverso la rete<sup>13</sup>, l'autore, Christopher S. Morrissey (Department of Humanities, Simon Fraser University), adotta una strana corrispondenza tra il testo greco e la traduzione: «and in our own despite [σέλμα σεμνὸν ἡμένων], against our will [καὶ παρ' ἄκοντας]». Va detto poi che il testo in rete sembra essere in realtà l'*abstract* preparato per il *meeting*: infatti in esso si dice che nel *paper* la discussione avrebbe riguardato la natura della *misquotation* di Kennedy, deliberata, fortuita o semplicemente infelice, e sarebbe stata anche discussa l'origine dell'appropriazione da parte di Richard Nixon di questi versi, durante la più buia notte del suo tragico dramma (evidentemente il Watergate)<sup>14</sup>. Lasciamo, allora, questi problemi sull'altro continente e torniamo alla citazione kennediana.

La potenza irrefrenabile del volere (benefico) e del destino che il dio impone (non i *daimones* del coro eschileo, beninteso) si trasforma in un'accentuazione della disperazione, dello smarrimento, che colgono anche nel sonno. Grazie a questo lapsus di memoria, o forse correzione estemporanea, il testo eschileo citato si risemantizza e funzionalizza come atto consolatorio rispetto ad una grande tragedia già avvenuta, a una disperazione che potrebbe portare a gesti incontrollati, e non solo come messa in guardia da una tragedia che potrà o dovrà avvenire. Anche nel sonno, sembra proporre come riflessione l'Eschilo di Hamilton/Kennedy, anche contro la nostra volontà, per fortuna, giunge la saggezza, la capacità di rispondere al dramma, di accettarlo e rielaborarlo, diremmo modernamente, grazie al benefico aiuto divino.

Il traduttore che è apparso, per così dire, sulla tribuna, alle spalle dell'oratore impegnato nell'elogio funebre, il traduttore pur tradito, potremmo anche aggiungere, ha svolto fino in fondo il suo dovere di intermediario fra culture, non per un semplice godimento estetico o letterario, ma come riflessione e direi proposta persuasiva nel concreto di una tragedia. Più intenso rapporto tra culture non potrei immaginare, nel momento in cui il contesto moderno riesce, per proprie e peculiari caratteristiche storiche, a riproporre il potere persuasivo profondo di parole che nel contesto antico non erano certo passatempo per lettori oziosi. Ecco un classico sbrinato in maniera soddisfacente, avrebbe forse commentato Moses Finley<sup>15</sup>.

Mi sembra giunto il momento per cambiare quadro e porsi qualche domanda di fondo: si può conoscere il mondo antico, greco e romano, senza conoscerne le lingue, insomma si possono leggere i classici in traduzione? Certamente sì, sarebbe impensabile il contrario, solo che sarà - per citare quello che Maurizio Bettini ha scritto, recensendo su *la Repubblica* del 3 gennaio 2008 *Il mondo classico* di Robin Lane Fox -, la conoscenza «del mondo classico di qualcun altro», del saggista, dello storico, del traduttore, magari; se vogliamo tentare di avere a che fare con «i Greci e i Romani che appartenevano solo a se stessi», se vogliamo tentare di dialogare con loro, dobbiamo immergerci nelle loro lingue. Metafora pericolosa, certo, immergersi per affogare, per naufragare nel dolce mare del classicismo? Ma allora esaminiamo per un momento altre metafore e vediamo se possono risultare utili, visto che in quanto filologi e professori di futuri filologi, anche se sempre

---

<sup>13</sup> MORRISSEY (2002).

<sup>14</sup> Una conferma del contenuto complessivo dell'articolo di Morrissey viene, in ogni caso, da un'altra fonte: il discorso di Kennedy con la citazione di Eschilo è stato tenuto presente, infatti, anche da HALL (2004), p. 173, che non segnala, però, le differenze dalla traduzione della Hamilton. La recensione di Mary Beard (*All too sayable*) al volume che contiene il saggio appena citato - HALL-MACINTOSH-WRIGLEY (2004) -, apparsa sul *Times Online* il 15 ottobre 2004 (<http://www.timesonline.co.uk/tol/incomingFeeds/article748106.ece>), ritorna, invece, sul rapporto tra il discorso di Kennedy e la traduzione della Hamilton, apprezzando il *polite silence* di Edith Hall sull'errore di Kennedy, e si conclude così: «As the Canadian Classicist Christopher Morrissey has recently observed, exactly the same passage was appropriated by Richard Nixon as one of his own favourite quotations. Not only, then, was it used as a memorial of the death of Martin Luther King; it was the phrase that Henry Kissinger claims buzzed through his own head as he shared Nixon's last night in the White House with him. Only Aeschylus would do, presumably.». Ringrazio la cara amica Maria Esposito, docente nell'Università di Hartford, per queste segnalazioni.

<sup>15</sup> FINLEY (1966).

meno e in contesti mutati, il ruolo di traduttori ci spetta intrinsecamente. Girolamo (*ep.* a Pammachio 57.6)<sup>16</sup> usa una metafora bellica, un'immagine molto forte a proposito dall'apprezzato metodo di Ilario di Poitiers: *nec adsedit litterae dormitanti et putida rusticorum interpretatione se torsit, sed quasi captivos sensus in suam linguam victoris iure transposuit*. Anche questa, in fin dei conti, metafora pericolosa, anche se più per il lessico scelto che per il metodo praticato, che è quello di un corpo a corpo col testo da tradurre; pericolosa soprattutto se confrontata con le più recenti *filosofie della traduzione*, analizzate da Domenico Jervolino in un recente, utile e chiaro volume<sup>17</sup>: ospitalità linguistica, accoglienza dello straniero. D'altra parte, il *Power Play* della traduzione, l'esercizio del potere di cui ha parlato P. Fawcett in un articolo del 1995, ora tradotto in un recente *reading* sulla traduzione, curato da Mirella Agorni<sup>18</sup>, esercizio del potere che ha come protagonisti e vittime sia il lettore che l'autore e il traduttore stesso, non viene a cadere o annullarsi per il semplice fatto che l'operazione del tradurre investa non una sincronia spazio-temporale, quanto un'accentuata diacronia. Anzi, proprio questa caratteristica delle lingue greca e latina complica la situazione. La *Gewalt* di una lingua, sosteneva Goethe contro il purismo pedante e negativo, in una serie di riflessioni scritte fra il 1811 e il 1821, consiste non nel respingere ciò che è straniero, la lingua straniera, ma nell'assimilarla, anzi, metafora produttiva, anche se violenta, quasi come quella di Girolamo, nel divorarla<sup>19</sup>. Assimilarla o divorarla significa, in questo caso, utilizzarne i prodotti, i lessemi, per il principio economico che se una lingua straniera ha una parola chiara e decisiva, perché sostituirla con una perifrasi della propria lingua<sup>20</sup>? Certo, anche questo vale per la diacronia: quante *aletheia*, quanti *logos*, quanti *pathos* usiamo, dando per scontato che stiamo usando una parola più chiara di una eventuale traduzione? Ma dietro Girolamo, come si sa, e per sua esplicita ammissione, c'è il modello ciceroniano: un modello la cui etica si può racchiudere nella formula *nec converti ut interpres sed ut orator (de optimo genere oratorum, V 14)*<sup>21</sup>, che è come dire cittadino e parlante del proprio tempo, senza rinunciare al dialogo con una cultura diversa. Ho parlato di etica della traduzione non a caso: mi riferisco ancora al *reading* curato dalla Agorni, in cui appare tradotto un testo di A. Chesterman, del 2001<sup>22</sup>, che propone un 'Giuramento di San Girolamo' e un giuramento di Archimede, per gli ingegneri, accanto all'unico giuramento autentico, quello di Ippocrate. Un'etica della traduzione consisterebbe nel mescolare e nell'usare al meglio i quattro modelli illustrati (rispondenti alle funzioni moderne di una pratica di traduzione): etica della rappresentazione, rispettosa della diversità; etica del servizio, rispettosa della committenza e del target; etica della comunicazione, per fare cooperare culture reciprocamente diverse; etica normativa, una sorta di prontuario per fissare le regole differenziate di una traduzione accettabile. E quindi un giuramento di Girolamo, o forse di Cicerone, che potrebbe coinvolgere anche il filologo traduttore:

1. Mi impegno a tradurre personalmente ogni testo che presenterò agli studenti (certo, troppo facile da rispettare per Guido Padano e altri colleghi di cui apprezziamo le copiose traduzioni).

2. Mi impegno a ricorrere a traduzioni altrui solo per far rilevare le molte, possibili interpretazioni e rese di un testo.

3. Mi impegno a svolgere la mia traduzione pubblicamente, dinanzi agli studenti stessi, in quanto processo (nome greco in *-sis* o latino in *-tio*) e non a proporre un prodotto già confezionato.

4. Mi impegno a costruire non *la* traduzione, ma *una*, o alcune, possibili traduzioni.

<sup>16</sup> Si veda il recentissimo commento dell'epistola di BONA (2008), con traduzione e note sul testo di Hilberg,

<sup>17</sup> JERVOLINO (2008).

<sup>18</sup> FAWCETT (2005). L'interesse del volume sta anche in una piccola appendice, in cui alcuni traduttori italiani di professione discutono le tesi espresse in alcuni dei saggi.

<sup>19</sup> GOETHE (1976/1983): n. 979 (pp. 174, 318 / p. 210) «Die Gewalt einer Sprache ist nicht daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt».

<sup>20</sup> Sono le riflessioni 980 e 981.

<sup>21</sup> Si veda il breve articolo di CICU (1991).

<sup>22</sup> CHESTERMAN (2005).

5. Mi impegno a far interagire continuamente, nel corso del processo di traduzione, il lessico, la sintassi e lo stile del testo di partenza con lessico, stile e sintassi della lingua d'arrivo.

6. Mi impegno a trattare il testo da tradurre avendo sempre presente il contesto nel quale fu composto e pubblicato. Insomma, *ut orator* o quello che sia *e non come filologo traduttore*.

Si potrebbe continuare con altri articoli o commi, ma non vorrei dimenticare che mi ero ripromesso di affrontare anche l'altro corno del chiasmo, dell'*antimetabolé* presentata all'inizio: dunque, una tribuna per il traduttore. Quando il traduttore, come abbiamo visto per Ilario/Girolamo, conduce deciso la sua pratica, magari negando che altri possa fare meglio, sale necessariamente in cattedra, si impadronisce della tribuna destinata all'autore che vuole tradurre (sia esso oratore o meno), diventa in qualche modo autore: dunque, parafrasando un riuscito titolo di Luciano Canfora, potrei anche dire *Il traduttore come autore*<sup>23</sup>.

Proviamo a partire con un paradosso: *parrhesia* è un termine intraducibile, per il quale varrebbe forse il consiglio di Goethe nella riflessione già citata sull'*affermative Purismus*: usarlo invariato, ereditandolo, traslitterato dal greco, nelle altre lingue. Parlare di *parrhesia* vuole costituire per me un omaggio alla memoria di Giuseppe Scarpato, spentosi questa estate, che intitolava la prima versione del suo libro: *Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*<sup>24</sup>.

In una breve nota del 1992<sup>25</sup>, Casévitiz introduceva subito una sorta di traduzione del termine: «le thème de la parole exhaustive et totalement sincère est bien antérieur au mot *parrhesia* qui l'exprime synthétiquement, a partir du syntagme *panta/pan – legein (agoreuein)*», ma nel nome, va detto, si sente soprattutto il dinamismo dell'azione, *rhesis*. Ora, nessuna delle lingue in cui *parrhesia* è stato tradotto ha fatto o ha potuto far ricorso ad un calco: Foucault<sup>26</sup> ricordava *franc parler, free speech, frank speech, Freimutigkeit, parlar chiaro*, ma dimenticava forse i più frequenti *Redefreiheit, freedom of speech, libertà di parola*<sup>27</sup>. Eppure il significato da trarre dal composto è perfettamente riproducibile: il discorso che dice tutto (*saying everything*), un *medium* comunicativo ed un contenuto globale. Ma tutto quello che si vuole o tutto quello che si pensa? Libertà o sincerità? Libertà di essere sinceri? E poi, la sincerità corrisponde, come pensava Foucault, alla verità?

Un primo controllo dovrebbe riguardare le traduzioni intralinguistiche di *parrhesia*. Ne troviamo subito una nelle *Fenicie* euripidee: in particolare nei versi dove si lamenta la sorte dell'esiliato (391 s.), non aver *parrhesia*, massima disgrazia, è tradotto, al verso successivo *non (poter) dire quello che uno pensa*, μή λέγειν ἅ τις φρονεῖ; e gli scoli aiutano con ἐξουσία o ἐλευθερία τοῦ λέγειν. Ma torniamo alla libertà e alla sincerità: siamo con l'esiliato nella stessa situazione iliadica di IX 314? Achille dichiara suo nemico, odioso (ἐχθρός) come la porta dell'Ade chi nasconde una cosa nel cuore e ne dice un'altra. Questa astuzia o cautela del non detto, la eventuale volontà di non dire, non è anch'essa una forma di *parrhesia*? Proviamo a leggere una delle attestazioni forse più antiche, contenuta in una massima di Democrito (68 B 226 DK) conservata da Stobeo (*Ecl.* III, cap. XIII): οἰκίλιον ἐλευθηρίας παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις. Il valore socioculturale forte è sicuramente quello della *eleutheria*, la condizione di libero, condizione sociale e politica, cui Democrito (se è sua la riflessione) vuole apparentare, rendere coabitante, starei per dire, la *parrhesia*, dir tutto; il fattore discriminante, direi quello che non ne fa una condizione naturale e spontanea, ma un attributo relativo alla condizione di libero, è la valutazione, il riconoscimento del momento opportuno per dire tutto. Come si vede, una traduzione che recuperi le dislocazioni valutative nel lessico del breve frammento non carica il termine *parrhesia* di un significato che ritroviamo, invece, in altre parti della frase (come accade, ad esempio, anche in un passo dell'*Ippolito* euripideo, v. 421 s.: ἐλεύθεροι παρρησίᾳ θάλλοντες). Piacerebbe disporre del

<sup>23</sup> CANFORA (2002).

<sup>24</sup> Alla bibliografia specifica recente, indicata in SPINA (2005), p. 318 n. 3, posso aggiungere ora SAXONHOUSE (2006).

<sup>25</sup> CASÉVITZ (1992).

<sup>26</sup> FOUCAULT (1996), p. 3.

<sup>27</sup> Una riflessione in merito è ora in SAXONHOUSE (2006), p. 86.

contesto, per valutare se e perché Democrito intendeva operare una critica verso un uso sconsiderato, direi adiagnostico, della *parrhesia*. Del resto, esistono altri termini greci che collegano la libertà alla parola o addirittura alla bocca, che permette alla parola di inverarsi: ἐλευθεροστομέω, ad esempio, è parlare con bocca di uomo libero, dunque un parlare diverso da quello di uno schiavo (ad es., nell'*Aiace* sofocleo, il rimprovero di Agamennone a Teucro, v. 1258) o è parlare arrogante, anche esso forse non adatto all'uomo libero (il coro che rimprovera Prometeo, v. 178-180). Ma Edipo (*Edipo Re*, v. 706), alla domanda di Giocasta se l'accusa di aver ucciso Laio gli sia venuta direttamente da Creonte, risponde che no, Creonte l'ha affidata ad un indovino maligno, quanto a lui πᾶν ἐλευθεροῖ στόμα. Strano scioglimento del composto, nel quale i singoli lessemi funzionano diversamente dal punto di vista semantico: tiene libera la sua bocca dall'accusa<sup>28</sup>. Ma pensiamo anche che parlare da libero può voler dire 'nulla di eccessivo'. Ecco un caso in cui mancata franchezza e volontà di non dire si ammantano del suono della *eleutheria*. Ma traduttori più vicini di noi ai Greci avevano adottato un'altra soluzione, recuperando le diverse parafrasi del termine, più che tentarne un calco: valga per tutti la messa a punto di Quintiliano (9,2,7) che propone *oratio libera* (una sorta di \**eleutherhesia*), aggiungendo, con una tipica formula di equazione (*X, quod dicunt Y*, su cui si è soffermato qualche anno fa Nicholas<sup>29</sup>), *quam Cornificius* (è la *Rhetorica ad Herennium*) *licentiam vocat* (ecco *exousia*), *Graeci parrhesian*.

Ricapitoliamo: nessun traduttore italiano si sognerà mai di tradurre *parrhesia* con *onnilogia* (immaginate un *Sull'onnilogia* di Filodemo, o Demostene che dalla tribuna dice agli *andres athenaioi*: lasciatemi usare la mia onnilogia?). Ma Demostene potrebbe anche dire: lasciatemi dire tutto quello che voglio (o che penso). Ma il traduttore italiano, o francese, o tedesco e via dicendo, il traduttore che è ormai salito alla tribuna al posto dell'oratore, non sarebbe contento; il traduttore deve parlare ai suoi contemporanei, deve, *ut orator*, far sentire parole forti, libertà, franchezza, come del resto faceva Demostene quando diceva *parrhesia*. E dunque, sfruttando il fascino della parola esotica, potremmo anche noi, seguendo il consiglio di Goethe, non tradurre e lasciar sentire *parrhesia*.

Ma in quel caso (meno che negli altri ipotizzati) conosceremmo anche noi la malinconia del traduttore teorizzata da F. Nasi in un bel volumetto pseudoautobiografico (anzi un *personal essay*): «una malinconia che ti prende d'improvviso, quando, dopo mille tentativi, ti senti invaso da un fortissimo senso di inadeguatezza e di impotenza. E' la malattia blu del traduttore che ti fa desiderare che la storia di Babele e della moltiplicazione delle lingue sia solo una leggenda e che tutte quelle lingue che ci sono al mondo non esistano e non siano mai esistite»<sup>30</sup>. A questa malinconia aggiungerei la malinconia del filologo classico, il quale, oltre a non credere più a Babbo Natale, non crede neanche più, come, invece, Machiavelli nella lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513, che si possa «entrare nelle antiche corti degli antiqui uomini» e «parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni», ma neanche, come aveva fatto Plutarco (*Vita di Emilio Paolo* 1) con un percorso inverso, che si possa «vivere a stretto contatto con loro, come degli ospiti ricevere ciascuno, a turno, nel corso della narrazione»<sup>31</sup>. No, non potremo intervistare Demostene sulla sua *parrhesia*, magari in contraddittorio con Eschine. Dovremo sempre rischiare una traduzione, perché è alla fine con noi stessi (e, quando siamo fortunati, con i nostri colleghi ed amici), che parliamo.

*Parrhesia*, dunque, ma, stando a Napoli, vorrei terminare con una intrigante assonanza, citando la *Parlesia* che forse può dirci qualcosa anche sulla traduzione. Quando ho sentito per la prima volta questo termine pronunciato da un mio amico musicista, Pasquale Scialò (e se anche si pronunziasse *parlèsia*, come mi pare di ricordare, io preferirei comunque la pronunzia parossitona), ho subito

---

<sup>28</sup> LONGO (1972), p. 179 s., lo giudica un valore semantico indubbiamente ardito.

<sup>29</sup> NICHOLAS (2000).

<sup>30</sup> NASI (2008), p. 8.

<sup>31</sup> Riprendo un'osservazione contenuta in SPINA (2005a), p. 77.



pensato che il termine greco, come un fiume carsico, fosse riaffiorato in un luogo assolutamente inatteso. La *parlesia* è, invece, un gergo impastato di dialetto, una sorta di linguaggio cifrato che si usa fra i musicisti napoletani per accordarsi sui pezzi, sulle tonalità, sulle mille cose che il pubblico non deve capire e sentire. Alcuni lo accostano anche al gergo cifrato che usano i malavitosi. Ma poi basta consultare il *Grande Dizionario della Lingua Italiana* di Salvatore Battaglia (ne ho ascoltato le lezioni, nei miei primi anni di università a Napoli) per scoprire che *parlesia*, questo sicuramente parossitono, è una voce antica, con varie gradazioni vocaliche e modifiche dall'originario *paralisi*. *Parlesia* come *paralisi*, inibizione motoria, annebbiamento, crisi, disordine<sup>32</sup>.

Anche l'opera di traduzione ambisce, mi sembra di poter concludere, alla *parrhesia*, ma secondo varie modalità: una modalità imperialistica, *victoris iure*, quando si propone di dire agli altri - e impone agli altri di ascoltare - tutto quello che si pensa (vorrei ricordare come ho fatto nel mio articolo su *Paideia* - e qui a Napoli vale la pena ripeterla - la risposta di Massimo Troisi, in *Scusate il ritardo*, a Giuliana De Sio, la fidanzata che sta per lasciarlo e gli chiede: 'Vuoi che ti dica la verità?'. La risposta è netta: 'No, e perché?'); ma anche una modalità accogliente (quando si intensifica il dialogo per una migliore accoglienza dell'altro, anche con la virtù della franchezza che a volte fa soffrire); ultima modalità, da scongiurare, una traduzione paralizzante o cifrata, una traduzione che riusciamo a capire solo noi, come forse - ma spero che nessuno lo abbia pensato - questo mio intervento sulla traduzione.

Università di Napoli "Federico II"

LUIGI SPINA

### *Indicazioni bibliografiche*

AGORNI (2005): M. Agorni, (a c. di), *La traduzione, Teorie e metodologie a confronto*, LED, Milano.

BOLLACK-JUDET DE LA COMBE (1981): J. Bollack et P. Judet de La Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*, MSH, Lille.

BONA (2008): E. Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo*, Bonanno, Acireale-Roma.

BOOTH (1976), N. B. Booth, Zeus hypsistos megistos. *An argument for enclitic POU in Aeschylus, Agamemnon 182*, «CQ» 26, pp. 220-228.

CANFORA (2002): L. Canfora, *Il copista come autore*, Sellerio, Palermo.

CASÉVITZ (1992): M. Casévit, *Parrhesia, histoire du mot et de la notion*, «REG» 105, p. XIX s.

CHESTERMAN (2005): A. Chesterman, *Per un giuramento di San Girolamo*, in AGORNI (2005), pp. 291-308.

CICU (1991): L. Cicu, *Convertere ut orator. Cicerone fra traduzione scientifica e traduzione artistica*, in *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, II, Palermo, pp. 849-857.

---

<sup>32</sup> Un giovane laureato in Filologia Classica dell'Università di Napoli, Pietro Verzina, mi ha proposto un confronto con la voce del dialetto calabrese *parrasi'a*, di cui mi ha fornito utili indicazioni, attingendo a G. Rohlf, *Nuovo Dizionario Dialettale della Calabria*, Longo, Ravenna 2001, pur se insoddisfacente nella localizzazione delle varianti semantiche: loquacità, cicaleccio, parlamento, verbosità, il parlar franco, mormorio. Secondo Verzina, una variante *parlasia* potrebbe essere dovuta alla perdita di trasparenza e quindi alla falsa etimologia (da *parrare*= parlare). Infine, la voce *parrasia* in un dizionario dialettale etimologico della provincia di Crotone (F. e A. M. Cosco, *Nella lingua... la storia. Vocabolario etimologico del dialetto della provincia di Crotone*, Calabria Letteraria Editrice, 2000) riporta l'etimologia al significato deterioro della parola greca = eccessiva libertà di parola.

- CONACHER (1976): D. J. Conacher, *Comments on an interpretation of Aeschylus, Agamemnon 182-183*, «Phoenix» 30, pp. 328-336.
- COPELAND (2003): C.M. Copeland (ed.), *Farewell, Godspeed. The Greatest Eulogies of Our Time*, Harmony Books, New York.
- DI BENEDETTO (1978): V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Einaudi, Torino.
- FAWCETT (2005), P. Fawcett, *La traduzione e l'esercizio del potere*, in AGORNI (2005), pp. 213-233.
- FINLEY (1966): M.I. Finley, *Unfreezing the classics*, «Times Literary Supplement» 65 (Apr.), pp. 289-290.
- FOUCAULT (1996), M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma.
- FRAENKEL (1950/1962): E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, ed. with a comm., Clarendon Press, Oxford.
- GOETHE (1976/1983): J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Text der Ausgabe von 1907 mit den Erläuterungen und der Einleitung Max Heckers. Nachwort von Isabella Kuhn, Insel, Frankfurt am Main (= J.W. Goethe, *Massime e riflessioni*, intr. di P. Chiarini, a c. di S. Seidel, trad. di M. Bignami, II, Teoria, Roma-Napoli).
- HALL (2004): E Hall, *Aeschylus, Race, Class and War in 1990s*, in HALL-MACINTOSH-WRIGLEY (2004), pp. 169-197.
- HALL-MACINTOSH-WRIGLEY (2004): E. Hall – F. Macintosh – A. Wrigley, *Dionysus since 69. Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium*, Oxford U.P., Oxford.
- HAMILTON (1930), E. Hamilton, *The Greek way*, Norton, New York.
- HELLIS-DRURY SMITH (2005): C. Hellis & S. Drury Smith, eds., *Say it Plain. A Century of Great African American Speeches*, The New Press, New York – London.
- JERVOLINO (2008): D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Roma.
- LONGO (1972): O. Longo, *Sofocle. Edipo Re*, Cleup, Padova.
- LONGO (1983), O. Longo, *I discorsi tucididei: uditorio indiviso e scomposizione d'uditorio*, «MCr» 18, pp. 139-160.
- MORRISSEY (2002), Ch.S. Morrissey, *“In Our Own Despair”: Robert Kennedy, Richard Nixon, and Aeschylus' Agamemnon*, Classical Association of Canada, Annual Meeting, May 12, 2002.
- NASI (2008), F. Nasi, *La malinconia del traduttore*, Medusa, Milano.
- NICHOLAS (2000): Ch. Nicholas, *La néologie technique par traduction chez Cicéron et la notion de “verbumexverbalité”*, «La création lexicale», pp. 109-146.
- POPE (1974): M. Pope, *Merciful Heavens? A question in Aeschylus' Agamemnon*, «JHS» 94, pp. 100-113.
- SAXONHOUSE (2006): A.W. Saxonhouse, *Freedom of Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge U.P., Cambridge.
- SCHLESINGER (1978): , A.J. Schlesinger Jr., *Robert Kennedy and His Times*, Houghton Mifflin C., New York.
- SPINA (1986): L. Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Liguori, Napoli.
- SPINA (2005): L. Spina, *Parrhesia e retorica: un rapporto difficile*, «Paideia» 60, pp. 317-346.
- SPINA (2005a): L. Spina, *Vitalità del parallelo*, «FMR» 5, pp. 72-84.