Paola Nasti

To speak in tongues

Appunti sulla teoria e pratica della traduzione in Dante

Abstract: Il verbo “volgarizzare” non entrò mai nel vasto e colto vocabolario dantesco. Nell'approntare una sua teoria della traduzione, il difensore della lingua del sì gli preferì invece vocaboli tecnici ben più precisi: *translare* e *transmutare*. Entrambi i termini appartengono al gergo della retorica e dell'*ars dictaminis*. A queste arti risale anche il termine “laidezza” con il quale Dante definisce il volgarizzamento di Taddeo Alderotti. A partire da queste constatazioni e da uno studio delle loro connotazioni, il saggio raccoglie alcune riflessioni sulle possibili ragioni e sulle ricadute di tali scelte linguistiche, approdando a considerazioni sul ruolo che la sonorità, la bellezza e l'interpretazione, nonché la scelta delle fonti, sembrerebbero avere svolto sulla formazione di una teoria o di un'idea di traduzione in Dante. Si considera anche l'importanza delle glosse e dell'esegesi sull'operato di Dante come traduttore.

The verb “vulgarize” does not belong to Dante's vast and cultured vocabulary. Formulating his theory of translation, the poet preferred using more precise technical terms: *translare* and *transmutare*. Both belong to the jargon of rhetoric and *ars dictaminis*. The term “laidezza,” with which Dante defines the vulgarization of Taddeo Alderotti, also belongs to these arts. Starting off from these observations and on the basis of a study of their connotations, the essay col-

Annotazione: Rielaboro qui alcune riflessioni presentate alla tavola rotonda del convegno BIFLOW sui volgarizzamenti del 2018. Queste osservazioni non considerano l'evoluzione del pensiero dantesco su traduzione, retorica e poetica nell'intero arco della sua opera, ma provano a tracciare, pur riconoscendone la problematicità, un percorso per sommi capi che dal *Convivio* arriva, senza soluzione di continuità, alla *Commedia*. La scelta del *Convivio* è motivata dal fatto, piuttosto noto ed evidente, che proprio in questo trattato Dante avvia una riflessione sulla traduzione, se non sistematica, certamente significativa. È inoltre opportuno sottolineare che nel considerare alcuni casi di pratica della traduzione in Dante mi occuperò principalmente della traduzione di citazioni dirette, e non delle libere riscritture. Senza la guida esperta di Gaia Tomazzoli e Antonio Montefusco non mi sarei cimentata in un'impresa lontana dai miei specialismi: li ringrazio per la fiducia e la pazienza. Ringrazio anche Zygmunt Barański, Lorenzo Dell'Oso, Nicolò Maldina, Anna Pegoretti e Andrea Viviani per i commenti ad una versione precedente di questo saggio. Le opere di Dante si citano nelle seguenti edizioni: *Vita nova* (ed. Barbi); *Convivio* (ed. Fioravanti); *De vulgari eloquentia* (ed. Tavoni); *La Commedia secondo l'antica vulgata* (ed. Petrocchi). La Bibbia si cita nella versione: *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam* (ed. Colunga, Turrado).

Paola Nasti, University of Reading

lects some reflections on the possible reasons and repercussions of such linguistic choices. It develops considerations on the role that sound, beauty, and interpretation, as well as the choice of sources, seem to have played in Dante's formation of a theory or idea of translation. The importance of glosses and exegesis for Dante's work as a translator is also considered.

Parole chiave: Aristotle, Beauty, Hermeneutics, Exegesis, Interpret, *laidezza*, Rhetoric, *Sacra Fame*, Psalms, Saint Paul, Taddeo Alderotti, Translate, *Translatio*, *Enarratio*, *Elocutio*, *Volgarizzare*, *Volgarizzamenti*

1 *Lost in translation*: accenni di teoria

Il verbo *volgarizzare* usato nel *Fiore di Rettorica* da fra' Guidotto da Bologna¹ non entrò mai nel vasto e colto vocabolario dantesco. Nell'approntare una sua "teoria" della traduzione, il difensore della lingua del sì gli preferì invece vocaboli tecnici ben più precisi: *translare* e *transmutare*. Entrambi i termini appartengono al gergo della retorica, delle *poetriae* e della grammatica, e identificano procedimenti testuali che convengono alle figure di "trasferimento". Il verbo *transmutare* è utilizzato più volte nel *Convivio* a partire dal celebre passo in cui Dante lamenta i danni della traduzione:²

. . . nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare, senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che Omero

¹ Folena, *Volgarizzare e tradurre*, p. 32. La bibliografia sulla traduzione e il volgarizzamento in Dante non è vastissima se paragonata alla vasta mole critica degli studi danteschi anche se nell'ultimo ventennio su volgarizzamenti medievali e traduzione, per l'area italiana in generale, c'è stata una forte ripresa degli studi e della bibliografia. Oltre al già citato studio di Folena restano essenziali alcuni classici sull'argomento: Chiamanti, *Dante Alighieri traduttore*; Cornish, *Vernacular Translation*; Groppi, *Dante Traduttore*. Si veda ora anche la buona sintesi di Kleinhenz, *Dante and Translation*. Per un'introduzione al problema della traduzione nel medioevo si vedano: Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*; Maggini, *I primi volgarizzamenti*; i volumi *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi* e *Volgarizzamenti del Duecento e Trecento*. Si rimanda anche al volume *A Companion to Medieval Translation* e ai volumi della fortunata serie di *The Medieval Translator* di Brepols. Per la traduzione in area italiana si rinvia invece ai saggi raccolti in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano*. Fondamentale per il rilancio della ricerca in questo campo l'opera di DiVo, *Dizionario dei Volgarizzamenti*.

² Si deve a Folena l'osservazione che questo termine sia utilizzato per la traduzione solo da Dante: Folena, *Volgarizzare e tradurre*, p. 36. Per le altre occorrenze del termine con diverse accezioni si veda: Niccoli, *Transmutare*. Sul lessico del tradurre nel Medioevo si vedano: Gualdo, *Volgarizzare e tradurre*; Morlino, *Volgarizzare e trasporre*.

non si mutò di greco in latino, come l'altre scritture che avemo da loro. E questa è la cagione per che li versi del Salterio sono senza dolcezza di musica e d'armonia: ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e nella prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno. (Conv. I, vii 14–15)

Per Dante la metamorfosi di un testo lirico da una lingua all'altra inficia la preservazione del ritmo e dell'armonia, i sistemi di significazione intimamente connessi all'espressione del senso in poesia. L'Alighieri utilizza, in pratica, il termine *transmutazione* per descrivere quella che la semiotica oggi chiama traduzione intersemiotica, ossia la traduzione di testi che coniugando più sistemi semiotici, come la poesia, richiedono operazioni culturali più complesse della semplice traslitterazione verbale quali il commento e l'analisi.³ Al di là delle considerazioni che questa "coincidenza" può indurci a fare sulla modernità dell'intelligenza linguistica e poetica di Dante conta, per un'analisi storicizzante del suo pensiero, che il vocabolo usato dal poeta sia stato acquisito da una ben nota tradizione risalente all'*Institutio oratoria*, secondo la quale la *transmutatio* è una delle quattro operazioni fondamentali che presiedono alla creazione delle figure retoriche.⁴ Non solo. A questa *quadripartita ratio* furono fatti risalire, da Quintiliano a Bene da Firenze,⁵ anche tutti gli errori di scrittura relativi alla singola parola quali barbarismi e solecismi. Con un anacronismo si direbbe quasi che, per parlare di traduzione, Dante abbia consapevolmente scelto un termine che portasse con sé la possibilità dell'inesattezza, oltre che quella dell'errore fonetico, morfologico e sintattico. Trasmutare, inoltre, sembrerebbe portare con sé anche l'eco sommessa di un celebre passo di San Girolamo sulla traduzione. Il traduttore della Bibbia

3 La terminologia *intersemiotic translation* è usata in Clüver, *On intersemiotic transposition*. Già Roman Jakobson definì la traduzione intersemiotica o trasmutazione come «[l']interpretazione dei segni linguistici per mezzo di sistemi di segni non linguistici»: Jakobson, *Aspetti linguistici della traduzione*, p. 57.

4 Sulla *transmutatio* si veda Ax, *Quadripartita Ratio*.

5 «Interim vitium quod fit in singulis verbis sit barbarismus. Occurrat mihi forsan aliquis: quid hic promisso tanti operis dignum? aut quis hoc nescit, alios barbarismos scribendo fieri, alios loquendo (quia quod male scribitur male etiam dici necesse est, quae vitiose dixeris non utique et scripto peccant), illud prius adiectione detractone inmutatione transmutatione, hoc secundum divisione complexione adspiratione sono contineri?» (M. Fabii Quintiliani *Institutionis Oratoriae liber I*, I, 5, 6). Ma si veda anche la formulazione di Bene: «Barbarismus est vitium in dictione consideratum, habens quatuor species tam in scriptura quam in pronuntiatione, scilicet additionem, subtractionem, inmutationem, transmutationem littere, temporis, toni et aspirationis. Soloecismus est vitium in contextu partium orationis contra leges gramatice artis factum et habet similiter quatuor species: adiectionem, subtractionem, inmutationem, transmutationem.» (Bene da Firenze, *Candelabrum*, p. 10).

aveva infatti utilizzato il verbo «mutare» per descrivere il “cambiamento” insito in alcuni casi di *translatio* ciceroniana:

Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit. Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere.⁶

Nel seguito di questo passo Girolamo definisce la traduzione come *sensum exprimere de sensu* rifacendosi ad un famoso brano del *De optimo genere oratorum* (14–15) di Cicerone in cui si definiscono i criteri per la traduzione dell'eloquenza attica:

Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis

⁶ Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi* (epistula 57), p. 13. Significativamente il verbo «mutare» è al centro di un verso del *Fiore* che secondo Zygmunt Barański potrebbe essere considerato una chiara e consapevole dichiarazione di “poetica” dell’*imitatio* attraverso la *translatio*. In un saggio in cui si discute quest’opera, la cui attribuzione a Dante continua a dividere gli studiosi, come appartenente al genere delle *translatio*, Barański nota infatti che l’utilizzo del verbo «mutare» nei versi «così vo io mutando e suono e verso / E dicendo parole umili e piane» (*Fiore*, 103 9–10) debba essere fatto risalire proprio all’*Epistola* 57 di San Girolamo. L’autore del *Fiore* starebbe dichiarando, polemicamente, il proprio disinteresse per la traduzione letterale, a cui aderiscono invece di frequente i volgarizzamenti del materiale proveniente dalla Francia, a favore di una riscrittura libera e inventiva: «[t]he *Fiore*’s complexity and its objectives emerge from the different ways in which it exploits and manipulates the possibilities offered by the *translatio*. Although it depends on this in a fundamental manner, in pursuing its ambitions of independence the poem reworks not only the practice but also the theory of translation. At the basis of both lay the idea of fidelity to the original. (. . .) It is now clear that Durante abandons any pretence of fidelity» (Barański, *The Ethics of Literature*, p. 207 e 232). Se Dante fosse davvero l’autore del *Fiore* questi versi sarebbero la prima attestazione del suo interesse teorico oltre che “pratico” per la traduzione come riscrittura. Nel resto della sua produzione il poeta si approprierà di versi e *sententiae* altrui riscrivendo e rimodellando, ma non mostrerà (più) interesse per il genere del volgarizzamento o della traduzione come strade percorribili. Al di là dell’irrisolta questione dell’attribuzione del *Fiore*, il saggio di Barański resta una linea guida fondamentale per ripensare il genere della traduzione-volgarizzamento alla luce della riflessione medievale sulla *translatio* che a partire dall’*Epistola* 57 di Girolamo si era focalizzata su due principi: la precisione della resa, «verbum pro verbo», e la preservazione del senso, «ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis». Arriva a conclusioni simili sul *Fiore*, Montefusco, *A Politico-Communal Reading of the Rose*. Su Cicerone e traduzione si veda: Traina, ‘*Vortit barbare*’.

isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi.

Distanziandosi da una pedestre resa di «verbum pro verbo», Cicerone aveva così valutato come buona una traduzione che segua le idee del testo originale, le esprima coi medesimi mezzi retorici ma che, nel riprodurre le potenzialità espressive del testo originale, tenga conto anche delle diverse esigenze della lingua d'arrivo. Dunque, se è vero che il «sensus exprimere de sensu» di Girolamo si precisò come una teoria della traduzione che avesse come condizione minima ed ineliminabile l'interpretazione del senso e delle idee di un testo, nel citare Cicerone, il senso inseguito da Girolamo portava con sé anche l'eco, per quanto affievolita, dell'efficacia retorica della traduzione.⁷ Che nello scegliere un termine tanto versatile Dante avesse in mente tutti questi testi è difficile stabilire con certezza; tuttavia, per quanto la formazione retorica di Dante sia talvolta messa in dubbio dagli studiosi,⁸ vorrei avanzare l'ipotesi che le scelte linguistiche del poeta siano sintomo di una riflessione cosciente che, riconducendo la traduzione al campo della retorica, e soffermandosi sull'interpretazione o sull'*enarratio* ma anche sulle figure retoriche del suono e sull'*elocutio*, ne giudica le qualità o la fallibilità in base ai criteri che questa scienza si era data. Il coefficiente tecnico della terminologia dantesca sembrerebbe confer-

7 Paolo Chiesa evidenzia le tendenze contraddittorie nella prassi e nella teoria elaborata dal padre della Chiesa in: Chiesa, «*Ad verbum*» o «*ad sensum*»? «In Epistle 57 [Jerome] marshals the authority of Cicero and Horace to advocate saving and serving the source text, its meaning and force, by accepting the necessity of linguistic difference. He certainly recognizes the claims of eloquence, of proprietas verborum, and in his own translations achieves a certain "dynamic equivalence" with the style of his originals. But in these theoretical statements he speaks of meaning and discourse as if they constitute separate functions, the latter not be served at the expense of the former» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 45).

8 Ricorda questo 'scetticismo' sulla formazione retorica di Dante Meier, *Dante alle prese con i «colori rettorici»*, p. 60. Su Dante e la retorica in generale la bibliografia è molto ampia; si citano solo alcuni dei testi consultati su diversi aspetti del problema: Barański, «*Tres enim sunt manerie dicendi* . . . »; Bartuschat, *Appunti sulla concezione*; Cestaro, *Dante, Boncompagno da Signa, Eberhard the German*; Di Fonzo, *La parola ornata*; Keen, *Vernacular eloquence*; Mengaldo, *Linguistica e retorica*; Montefusco, *Ancora su Epistole dantesche e «dictamen»*; Shapiro, *On the Role of Rhetoric*; Tomazzoli, *Il linguaggio figurato*. Contributi importanti volti ad illuminare l'alto grado di competenza dell'Alighieri nel contesto dell'insegnamento e della pratica della retorica e dell'*ars dictaminis* del Duecento italiano sono raccolti nel recente volume *Le lettere di Dante*: Delle Donne, *L'epistola II*; Grévin, *Le epistole dantesche*; Montefusco, *Competenze, prassi*. Sulla retorica nel Medioevo, oltre a Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, cfr. Inglese, Zanni, *Metrica e retorica del Medioevo*; Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*.

mato, sempre nel *Convivio*, dagli altri termini che Dante affianca alla *transmutatio* per discutere gli errori di traduzione, ovvero i derivati di *translatio*:

Quello che Aristotile si dicesse, non si può bene sapere, di ciò, però che la sua sentenza non si truova cotale nell'una translazione come nell'altra. E credo che fosse lo errore delli translator; ché ne la Nuova pare dicere che ciò sia uno ragunamento di vapori sotto le stelle di quella parte, che sempre traggono quelli; e questa non pare essere ragione vera. (Conv. II, xiv 6–7)

Anche se gli preferirono di gran lunga *interpretatio*, *translatio* è termine talvolta usato dai retori romani e dai loro eredi cristiani per significare l'atto della traduzione.⁹ Con l'accezione di metafora, *translatio* è però anche vocabolo preso in prestito dall'officina di retori e maestri dell'*ars dictaminis*, oltre che dalle *artes poetriae*.¹⁰ Per quanto non ci sia sintomo nei documenti di una «historical identification between the Latin rhetorical term for metaphor, *translatio*, and the Latin word for translation, *translatio*» fra i retori della classicità,¹¹ il rifiuto dantesco del più comune termine *interpretatio* e l'accostamento di *translatio* a *transmutatio* lascia pensare che il poeta tenesse a mente la definizione retorica

9 «It is worth noting that the Catholicon also defines *translatio* as interlingual exposition: “*Translatio expositio sentencie per aliam linguam*” (s.v. *translatio*; cfr. *glosa*). This suggests that, historically, the dominant term is interpretation which can attract related terms, such as translation into its own field of meaning» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 249, nota 15).

10 Per tenerci vicini alle scuole e a testi che Dante probabilmente conobbe: «[t]raslatio est ex quadam convenienti similitudine verbi iam dudum inventi in aliam rem traductio. Hec fit tam in nomine quam in verbo et participio et adverbio et in hoc differt a precedentibus. In permutatione tamen significatio vocabuli non mutatur sed per rem ipsius alia res intelligitur (. . .) In translatione vero dictio quasi sponte ad aliud significandum convertitur» (Bene da Firenze, *Candelabrum*, 1983, VII, xxxii, 4–7, p. 229); «*translatio est de una re ad aliam ex quadam idonea similitudine alterius verbi iam inventi traductio, ut “pratum ridet” idest “florete”*» (Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, p. 365, si cita da ALIM [http://www.alim.dfl.univ.it/alim/letteratura.nsf/\(volumiID\)/615568AE505C9ADBC1256C3D006B81CF!opendocument&vs=Autore](http://www.alim.dfl.univ.it/alim/letteratura.nsf/(volumiID)/615568AE505C9ADBC1256C3D006B81CF!opendocument&vs=Autore)).

11 «The fact that the same word, *translatio*, could mean both metaphor and translation has, of course, long teased critics, especially since in both its definitions, *translatio* signifies an accomplished transference, a carrying over from one sphere to another (Cfr. Quintilian, *Institutio oratoria* 1.4.18 and 8.6.4). In rhetoric, *translatio* is also a term from status theory, where it represents a form of procedure in which the case requires a transfer to another court (*De inventione* 1.8.10 and 2.19.57–61). In all of these uses, *translatio* suggests a substitution of one thing for another. Moreover, rhetorical definitions of *translatio* as metaphor involve ideas of appropriation or usurpation (of place or position, cfr. Cicero, *De oratore* 3.39.157 and 3.41.165) comparable to the idea of aggressive appropriation, which lies behind Roman rhetorical theories of translation» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 235).

di *translatio*, e che assimilando concetti e locuzioni volesse caratterizzare la traduzione proprio come un'operazione retorica basata sulla "sostituzione". Come già per *transmutatio*, infatti, l'Alighieri utilizza il termine *translatio* per discutere problemi relativi alla traduzione, nello specifico quella delle opere di Aristotele, mettendo in evidenza i pericoli di "sostituzioni" che, proprio come i barbarismi introdotti per *transmutatio*, possono convertirsi in un cavallo di Troia che sbaraglia il testo d'arrivo immettendo elementi allotri. Mentre la nomenclatura tecnica prescelta da Dante lascia dunque costantemente trasparire la consapevolezza che la traduzione in quanto impresa inventiva può essere portatrice di errori e metamorfosi stranianti, il più comune "volgarizzare", concentrandosi unicamente sulla lingua d'arrivo, neutralizzava la problematicità dell'operazione retorica che guida e sostanzia la traduzione, annullando la coscienza tanto della distanza culturale che ci separa da un testo "straniero" quanto dei processi esegetici ed interpretativi necessari alla sua corretta trasposizione. Questa coscienza teorica e critica è invece reclamata con forza da Dante che, distanziandosi dal volgarizzare e dai volgarizzamenti, sancisce l'autorevolezza della sua posizione di "divulgatore" e traduttore di tradizioni culturali. Ha infatti anche questa funzione il suo breve commento sulle traduzioni di Aristotele. La notazione è fra le più precise che si riscontrino sul problema e ha chiaramente lo scopo di confermare la competenza e l'*auctoritas* del nostro come "filosofante" e traduttore di cultura.¹² Tale è la rarità dell'osservazione dantesca sulle traduzioni di Aristotele che si potrebbe essere tentati di considerarla derivativa: si potrebbe ipotizzare che Dante fosse a conoscenza, in maniera indiretta, del commento di Rodolfo Bretone ad Aristotele, in cui si mettono a confronto le traduzioni latine dei *Metereologica*, quella dall'arabo di Gerardo da Cremona e quella dal greco di Guglielmo di Moerbeke, portatrici di due teorie diverse.¹³ Che la scintilla di questa nota dantesca sull'Aristotele latino fosse stato il commento di Brito ha dell'inverosimile, e tuttavia proprio il richiamo a queste rare osservazioni sulla traduzione di Aristotele è

¹² Sulla divulgazione filosofica e Dante: Gentili, *L'uomo aristotelico*, pp. 127–165; Gentili, *Il fondamento aristotelico*; Fioravanti, *Il Convivio e il suo pubblico*. Sulla divulgazione in Italia e in Toscana si vedano anche: Bartuschat, *La littérature vernaculaire*; Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs* e il volume *Filosofia in volgare nel Medioevo*.

¹³ Una copia del commento databile agli inizi del XIV secolo, il ms. Firenze, BNCF, Conv. soppr. E. I. 252, appartenne sicuramente all'antico fondo del convento di Santa Maria Novella: Pomaro, *Censimento dei manoscritti*, alle pp. 389–391. Non è possibile che Dante conoscesse questo manoscritto, ma non è detto che non si discutesse degli argomenti di Brito negli *studia* di Firenze o in altri ambienti frequentati dal poeta.

sintomo dell'eccezionalità della discussione dell'Alighieri sulle difficoltà della traduzione. Una tale attenzione ai problemi della *translatio*, infatti, non è assolutamente convenzionale nel contesto della letteratura in volgare e nei volgarizzamenti dei classici del Duecento e primo Trecento, dove, secondo Ricotta e Vaccaro, «non s'incontrano dispute teoriche su traduzioni concorrenti».¹⁴ Seppure solo in *nuce*, l'argomentazione di Dante sul problema della traduzione è dunque “nuova” in ambito volgare e, come abbiamo cominciato a capire, questa novità è intrinsecamente legata all'uso competente del linguaggio tecnico e forse ad una consapevole riflessione sulla traduzione come attività retorica.

Se dunque, oltre alla passione teorica, la meditazione dantesca sulla traduzione fu probabilmente alimentata anche da un'innegabile percezione della propria *novitas* e da una chiara volontà autocelebrativa, non dovrà stupirci la forza polemica (si dirà militante) con cui il poeta si rivolge ai cattivi volgarizzatori del “suo tempo”. Tanto poco infatti si fidava Dante della traduzione e dei suoi praticanti da indurlo a dichiarare di aver scelto il volgare come lingua del suo commento (il *Convivio*) anche per prevenire, usando l'espressione utilizzata da Alison Cornish,¹⁵ un futuro cattivo volgarizzamento: «Onde, pensando che lo desiderio d'intendere queste canzoni, [a] alcuno illitterato avrebbe fatto lo comento latino transmutare in volgare, e temendo che 'l volgare non fosse stato posto per alcuno che l'avesse laido fatto parere (. . .) providi a ponere lui, fidandomi di me di più che di un altro» (*Conv.* I, x 10). Cosa fosse la laidezza temuta da Dante è il poeta stesso a suggerirlo quando, nel dare un esempio di volgarizzamento laido, epiteto rarissimo nelle sue opere, cita il primo e più importante volgarizzatore di Aristotele, il maestro Taddeo Alderotti:¹⁶ «come fece quelli che transmutò lo latino de l'Etica – ciò fu Taddeo ipocratista» (*Conv.* I, x 10). Il riferimento a Taddeo andrà sicuramente letto alla luce della volontà dantesca di primeggiare e stabilire la sua *auctoritas* di ottimo discepolo e divulgatore di Aristotele, ma è chiaro che, alla luce della coscienza tecnica già evidenziata, la polemica anti-alderottiana dell'Alighieri si fonda pure su più ampie valutazioni

¹⁴ Ricotta, Vaccaro, *Rivolgarizzare e ritradurre*, p. 134.

¹⁵ Cornish, *Vernacular Translation*, p. 131.

¹⁶ Su Taddeo Alderotti, oltre agli studi della Gentili già citati alla n. 13, si veda: Gentili, *L'edizione dell'Etica in volgare*; Gentili, *La vulgarisation de l'Ethique d'Aristote*; Gentili, *L'Etica volgarizzata*; Refini, *The Vernacular Aristotle*, specialmente pp. 51–85; Zavattero, *I volgarizzamenti duecenteschi*; il volume *Vernacular Aristotelianism in Italy*. Sulle conclusioni di Sonia Gentili che ritiene Taddeo una fonte del volgarizzamento dell'*Etica* di Brunetto si veda l'opinione di Beltrami, *Introduzione*, pp. i–xlx: xvii, nota 32.

relative all'uso della lingua volgare, al nuovo "genere" dei volgarizzamenti e alla trasposizione nozionistica da testo d'origine a testo d'arrivo sulla base di precise preoccupazioni retoriche e ideologiche. Proprio a partire dal giudizio sui volgarizzamenti come quello dell'Alderotti si potrebbe dunque tentare di ricostruire le preoccupazioni, i parametri e i criteri della riflessione tutta in negativo sulla traduzione del nostro poeta, lasciandosi guidare in questo percorso dalla *littera* del *Convivio*. In questo senso gli unici indizi che emergono nel trattato sono due: il volgarizzatore è "ipocratista" e ha prodotto una traduzione "laida". L'ostile accenno alla professione medica di Taddeo è, come ha stabilito Sonia Gentili, indice del disprezzo che il poeta nutriva per gli usi prezzolati della scienza, giusta *Conv* III, xi 10:

Né si dee chiamare vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilidade, sì come sono li legisti, medici e quasi tutti religiosi, che non per sapere studiano ma per acquistare moneta o dignitade; e chi desse loro quello che acquistare intendono, non sovrastarebbero allo studio. E sì come intra le spezie dell'amistà quella che per utilidade è meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente.

Ma non è da escludere che il riferimento alla professione di Taddeo sia anche teso a screditare un modo di studiare la filosofia a fini fondamentalmente pratici ed empirici. L'opera di un docente di filosofia naturale e logica a Bologna come Gentile da Cingoli, ad esempio, illustra in maniera piuttosto limpida lo scontro fra "problematiche sollevate in ambito medico"¹⁷ e posizioni ortodosse della filosofia aristotelica. Tali problematiche avevano indotto proprio Taddeo Alderotti ad evidenziare tre nodi della teoria aristotelica che mal si conciliavano con il sapere medico nel suo commento all'*Ars nova* di Galeno: le teorie della qualità, delle opposizioni e del moto. Su ognuno di questi nodi, un maestro di filosofia come Gentile si era provato a difendere "il filosofo", mentre gli "ipocratisti" come Taddeo rimasero fermamente ancorati a Galeno. Se dunque non c'è dubbio che all'università di Bologna l'etica aristotelica circolasse e fosse discussa competentemente da medici e logici, è altrettanto chiaro che l'approccio dei medici non fosse propriamente speculativo ma finalizzato, invece, alla pratica della loro *scientia*. L'impressione che il giudizio negativo di Dante sul volgarizzamento dell'Alderotti non sia solo frutto di un moralismo volto a castigare i venditori di scienza quanto piuttosto di un sospetto verso l'approccio empirico alla filosofia esercitato dagli "ipocratisti" per ricavarne ricette salutiste sembrerebbe irrobustita,

¹⁷ Marmo, *Gentile da Cingoli*, p. 29.

d'altronde, dalla perentorietà con la quale il nostro poeta descrive la filosofia stessa come un'esperienza totalizzante che non ammette appressamenti parziali (o "accidentali"):¹⁸

si come l'Etica ne dimostra, così la filosofia per diletto o per utilidade non è vera filosofia ma per accidente. Onde non si dee dicere vero filosofo alcuno che per alcuno diletto colla sapienza in alcuna sua parte sia amico: sì come sono molti che si diletano in intendere canzoni ed istudiare in quelle, e che si diletano studiare in Rettorica o in Musica, e l'altre scienze fuggono e abandonano, che sono tutte membra di sapienza. (Conv. III, xi 10)¹⁹

Chi come Taddeo studia per *utilidade* non solo non può dirsi vero filosofo ma, e questo fa al caso nostro, "fuggendo" per mestiere l'unità delle «membra di sapienza», non possiederà neanche scienza di retore tale da poter realizzare una traduzione autorevole. Al di là delle congetture sulle ragioni che indussero Dante a discreditarlo Taddeo sulla base della sua appartenenza al mondo dei venditori di sanità, mi sembra però utile proporre un percorso d'indagine che definisca il volgarizzamento dell'Alderotti prendendo avvio dall'altro indizio del suo disvalore lasciatoci da Dante stesso: la sua laidezza.

Si è già detto che il termine «laido» è rarissimo nell'intertesto dantesco. Esso ha solo due occorrenze nella *Commedia* ed è attribuito utilizzato per marcare due eventi nefasti della storia dell'umanità, l'opera di Clemente V, nuovo Giasone:

ché dopo lui verrà di più laida opra,
di ver' ponente, un pastor senza legge,
tal che convien che lui e me ricuopra.

Inf. XIX 82–84

18 È evidente che l'opera di divulgazione attraverso i volgarizzamenti di cui i medici si fecero per primi fautori contribuì non poco all'avanzamento della medicalizzazione della società e alla istituzionalizzazione del sapere che mettevano la scienza al servizio della tecnica e del benessere. L'uso di scienza per fini pratici sembrerebbe spiegare il ruolo centrale degli esperti di medicina nella prima fase dei volgarizzamenti in tutta Europa: si veda Cifuentes i Comamala, *La ciència en català*, soprattutto pp. 36 sgg.

19 Il disprezzo nei confronti di Taddeo da parte di Dante potrebbe aver coinvolto anche un aspetto politico: il medico fiorentino, infatti, aveva notoriamente dedicato al Guelfo nero Corso Donati il trattato *Della conservazione della salute*, a tal proposito si veda Gentili: «Non sorprende (. . .) che Dante abbia rappresentato la scienza dell'Alderotti come strumento di potere. (. . .) L'Alderotti (. . .) fu insomma prototipo dello scienziato asservito al potere» (Gentili, *L'uomo aristotelico*, pp. 53–54).

e gli attacchi della volpe, ovvero gli eretici, contro il carro della Chiesa in *Purg.* XXXII:

Poscia vidi avventarsi ne la cuna
del triūnfal veiculo una volpe
che d'ogne pasto buon pareva digiuna;
ma, riprendendo lei di laide colpe,
la donna mia la volse in tanta futa
quanto sofferser l'ossa senza polpe.

Purg. XXXII 118–123

L'aggettivo, per chi voglia provare a spiegare Dante con Dante è, da un punto di vista morale, sicuramente fra i più infamanti e indica insidia, tradimento, corruzione se non addirittura apostasia. Il contesto del *Convivio* è ovviamente diverso (oltre che pregresso), ma alla luce di quanto si è detto queste connotazioni ben si attagliano all'atto problematico e "traditore" della traduzione. Per superare però la dimensione tutta moralizzante svelata dall'inter testo dantesco, vorrei proporre un'incursione sui possibili significati 'tecnici' della laidezza.

«Laidezza» (come i suoi affini) è parola di origine franca, la cui prima attestazione in area italiana, secondo il TLIO, è da far risalire al racconto romanesco delle *Storie de Troia e de Roma* nella versione del ms. Laurenziano Gaddiano della metà del Duecento (1252/58). Sulla base della documentazione a noi disponibile, prima della stesura del *Convivio* il termine si palesa in alcuni testi di argomentazione morale e spirituale: dalle rime di Guittone, agli *Ammaestramenti degli antichi* di Bartolomeo da San Concordio, al volgarizzamento dell'*Epistola di san Girolamo ad Eustochio* di Cavalca,²⁰ con lo stesso significato di peccato o atto riprovevole; la parola figura invece in Jacopone come sinonimo di sporcizia (lauda 65, v. 172). In ambito più "tecnico", il termine sembrerebbe tuttavia un'etichetta tipica della testualità di Brunetto Latini, che la utilizza frequentemente tanto nel *Tresor* (in francese) quanto nel suo volgarizzamento del *De inventione* di Cicerone.²¹

Proprio nel *Tresor*, oltre alle più consuete connotazioni legate alla sfera del peccato, le espressioni francesi afferenti alla *laidure* sono utilizzate anche per discutere questioni linguistiche, di retorica e stile.²² Buona, ad esempio, è la

²⁰ Per una lista completa si è consultato il lemma «laidezza» su TLIO.

²¹ Sul lessico retorico nei volgarizzamenti ciceroniani (ma non su «laidezza») si veda: Guadagnini, Vaccaro, "Selonc ce que Tullies dit en son livre".

²² Si cita da: *Li livres dou Trésor de Brunetto Latini* (ed. Carmody). Nel libro II, la parola «laidezza» e i suoi derivati ricorrono più di cinquanta volte con la varietà dei sensi che si è già riscontrato nei testi delle origini.

scrittura che si libera dalla laidezza attraverso il sapiente dosaggio dei colori retorici:

A grant partison de tous parliers est en .ii. manieres, une ki est en prose et .i. autre ki est en risme (. . .) Mais comment que ta paroleure soit, ou par rime ou par prose, esgarde que ti dit ne soient maigre ne sech, mais soient replain de jus et de sanc, c'est a dire de sens et de sentence. (. . .) Garde qu'il n'aportent laidures nules, mais la bele coulour soit dedens ou dehors, et la science de rectorique soit en toi peinturiere, ki mete la coulour en risme et en prose. Mais garde toi de trop poindre, car aucunefois est couleur a eschiver couleur.

(*Livre III x*, p. 327)

Similmente, utile è al retore l'utilizzo del prologo per coprire una materia *laide*:

Usques ci a devisé li mestres comment on doit comencier son conte sans prologue ou par tel prologue ki n'ait couverture nule; desoremais vicut il deviser comment on doit faire son prologue par mestrie et par couverture. Car a la verité dire quant la matire dou paroleur est honieste ou vil u douteuse ou obscure, il s'en puet passer legierement outre et comencier son conte a poi de couverture ou sans nule couverture, selonc ce que li enseignement devisent ce deseure. Mais quant la matire est contraire et laide et que li corages des oïeurs sont comueut contre lui, lors li estuet torner a la maistral couverture, et ce puet estre par .iii. okisons, ou pour ce ke la matire ou çou de quoi il voet parler ne siet pas a celui ki le doit oïr, ains li desplaist; ou por ce que ton adversaire u .i. autre quel k'il soit li fait entendre autres choses si k'il les croit dou tout ou de la grignor partie, ou pour ce que li oïeres est abesoigniés ou travilliés de maint autre ki ont parlé a lui devant.

(*Livre III xxviii*, p. 340)

Proprio in questo stesso senso Brunetto utilizza il termine «ladiezza» nel suo volgarizzamento del *De inventione* di Cicerone.²³ Per Brunetto,²⁴ traduttore e *sponitore*, una causa è laida «quando sie nella causa alcuna ladiezza per cagione di mala persona o di mala cosa ché al vero dire molto si turba l'animo dell'uditore contra il reo uomo e per una malvagia cosa».²⁵ In entrambi i testi, *laidure* o *laidezza* traducono il termine *turpitude* con il quale Cicerone caratterizzava gli aspetti delle cause, cioè delle questioni proposte, dall'oratore che alienano l'ascoltatore. Il turbamento dell'uditore, volgarizza il Latini, ha a che fare con la qualità mirabile di una causa laida:²⁶ «[q]uella causa è appellata mirabile la quale è di tale conveniente che dispiace all' uditore, perciò ch' è di

²³ Brunetto Latini, *La rettorica*. Il testo termina col cap. 105, rubricato proprio *Della laidezza della causa*, in cui Brunetto discute la difesa in cause che si occupano di accuse infamanti.

²⁴ Sull'interesse retorico di Brunetto e la radice politica dei suoi orientamenti culturali si veda: Artifoni, *I podestà professionali*; Fenzi, *Brunetto Latini*.

²⁵ Brunetto Latini, *La rettorica*, 104 xvii, p. 195.

²⁶ «[L]a nostra causa è laida e disonesta inn alcuna guisa, la qual causa è appellata mirabile, si come pare in adietro là dove fue detto che sono cinque qualità di cause, cioè onesta, mirabile, vile, dubiosa et oscura» (Brunetto Latini, *La rettorica*, 104 xvii, p. 194).

sozza e di crudele operazione. Et perciò l'animo dell'uditore è contra noi et è straniato dalla nostra parte».²⁷ Oltre alla "malvagità" della cosa discussa, la laidezza che il retore deve provare a nascondere attraverso l'uso dell'*insinuatio* (o del prologo), per Brunetto, ha anche altre due origini. La prima:

è quando il parlieri ch'à detto davanti à sie et in tal guisa proposta la sua causa, ch'è intrata nell'animo dell'uditore e pare già che lla creda sì come cosa vera; per la quale cosa l'uditore, poi che comincia a credere alle parole che ll' una parte propone et extima che lla sua causa sia vera, apena si puote ridurre a credere la causa dell'altra parte, anzi sine strana et allunga. (104 xvii, p. 195)

La seconda invece:

è d'altra maniera: che sovente avviene che quelle persone davanti cui noi dovemo proporre la nostra causa e dire i nostri convenienti àno lungamente udito e stati a intendere altri c'anno detto assai e molto, prima di noi, donde l'animo dell'uditore è fatigato sì che non vuole né agrada lui d'intendere le nostre parole; e questa è una cagione che offende l'animo dell'uditore. (104 xvii, p. 195)

In altre parole, si può essere indotti ad odiare l'esposizione del retore se, in merito alla stessa "causa", altri ci hanno convinto in maniera più efficace inducendoci a reputare ingannevole quanto ci dice l'oratore, oppure se l'uditore è sollecitato a considerare ridondante e tediosa un'orazione per sovraesposizione alla materia.

È ovvio che se ci attenessimo alla definizione più "stretta" di retorica come un'arte utile solo alla letteratura di lite (o dialogica) sostenuta da Brunetto il discorso ciceroniano sulla laidezza non avrebbe nessuna ricaduta sulla valutazione di un volgarizzamento. Tuttavia, in un saggio illuminante, Bartuschat ha recentemente dimostrato come, allargando «la concezione tradizionale della retorica come arte della persuasione verso una teoria della parola come comunicazione»,²⁸ Brunetto stesso abbia orientato Dante verso un'idea molto più ampia e flessibile del campo di applicazione della retorica stessa. L'approccio dell'Alighieri «alla retorica rimane legato alla riflessione sul linguaggio» in qualsiasi opera o testo.²⁹ La persuasione è infatti per Dante il cuore di ogni atto

²⁷ Brunetto Latini, *La retorica*, 81 i, p. 163.

²⁸ Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 35. «La retorica assume così uno statuto radicalmente nuovo: da arte dell'espressione diventa arte della comunicazione pubblica. La retorica è un'arte della comunicazione che concerne specificamente la sua dimensione antagonistica. Brunetto delimita il campo della retorica attraverso una contrapposizione con i testi volti all'"insegnamento" ai quali manca tale carattere conflittuale» (Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 31).

²⁹ Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 29.

comunicativo, dell'oratore quanto del poeta o del filosofo: «[p]er ogni scienza è indispensabile l'espressione; e la scienza e la parola sono indissolubilmente legate». ³⁰ Non a caso nel *Convivio* i movitori che persuadono la mente del poeta sono autori di diversi tipi di scrittura: ³¹ Boezio e Cicerone. La strategia dantesca tende dunque a "fondere" o confondere i confini fra retorica poesia e filosofia in nome di una visione del linguaggio come veicolo di verità e conoscenza. In particolare, «la parola della saggezza è retorica, in quanto possiede un potere persuasivo indispensabile alla propagazione della verità» ciò significa che «[m]entre nella tradizione dell'insegnamento medievale la retorica veniva considerata, in quanto arte del *trivium*, un avviamento all'etica nel senso di una propeudeutica, in Dante la retorica non è il semplice avviamento alla filosofia, ma la sua forma». ³² Così tanto quanto la poesia, pure la prosa d'ammaestramento dovrà seguire i dettami della retorica per raggiungere quell'ordine del sermone che è parte della "bellezza" di una canzone o di un testo in prosa (II. xi, 9), cioè della capacità di persuadere il lettore attraverso la dolcezza e l'ornato. ³³

Se accettiamo queste conclusioni come vere, sembrerebbe plausibile estendere il concetto di laidezza retorica di Brunetto/Cicerone per chiarire alcuni aspetti del giudizio dantesco sull'operazione culturale di Taddeo Alderotti. Seguendo infatti il ragionamento di Cicerone e del suo *sponitore* sulle *causae* laide e sul genere mirabile, la reazione di Dante lettore di Taddeo, ovvero il suo straniamento o il suo rifiuto per questo volgarizzamento considerato laido, potrebbe essere attribuita ad alcune delle *circumstantiae* che si evincono dal testo: ³⁴ 1. ciò che di male c'è nel volgarizzamento stesso (la laidezza della

³⁰ Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 41.

³¹ «Qui introduce il termine di "scrittura", esaltata come la stella luminosa da cui emanano i raggi che colpiscono la mente. Il termine, che in Dante non si trova altrove in questa accezione, ha un senso più enfatico e più vasto di quello di "retorica"» (Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 41).

³² Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 41.

³³ Oltre a Barański, *Il Convivio e la poesia*, sulla bellezza nel *Convivio* e il suo impatto sull'idea di prosa nel *Convivio* si vedano anche le osservazioni di Cornish, *Vernacular Translation*, pp. 129–128. Sulla bellezza e i colori retorici nel trattato: Meier, *Dante alle prese con i colori rettorici*. Su queste questioni offre una lettura problematizzante: Ascoli, «*Ponete mente almeno come io son bella*».

³⁴ Nel Medioevo, la sintesi fra grammatica e retorica porta ad un'identificazione fra la definizione ciceroniana dell'*inventio* e quella delle *circumstantiae* boeziane: «[t]he synthesis of rhetoric and grammar is nowhere more visible than in John's [ndr. of Garland] curious treatment of the circumstantial system of invention in book i. John's statement on invention promises a fairly conventional treatment of rhetorical doctrine: Inuenire est in ignote rei noticiam ductu proprie rationis uenire. Et sicut dicit Tullius in secunda Rethorica: "Inuencio est rerum uerum et veri similibus excogitatio que causam probabilem reddant. [Rhetorica ad Herennium

causa); 2. l'incapacità di Taddeo di convincere il lettore Dante della bontà del suo testo, seguita dalla percezione dell'inganno; 3. la ripetitività dell'operazione di Taddeo stesso che tedia il lettore già ripetutamente esposto al contenuto. Consideriamo allora *in primis* la *causa materiale* del volgarizzamento di Taddeo. Sappiamo che il testo noto come *L'Etica d'Aristotile* non è un volgarizzamento dell'opera di Aristotele bensì quello dell'epitome aristotelica nota come *Summa Alexandrinorum*, che, ricorda Refini, fu «possibly the most popular compendium of Aristotle's *Ethics* and one that circulated through the late Middle Ages and well into the early modern period».³⁵ *La Summa Alexandrinorum* è però un compendio poco attendibile dell'opera aristotelica, in cui, come osserva Zavattero, «sono omesse tutte le parti dottrinali dell'EN più impegnative e difficili (. . .) i riferimenti metafisici e logici nonché le lunghe rassegne di opinioni e di argomenti favorevoli o contrari ad un certo problema».³⁶ Alle omissioni si aggiungono inoltre interpolazioni estranee al testo di Aristotele come «l'inserzione di frequenti riferimenti a Dio corredati da aggettivi di lode» che trasformandosi «in asserzioni teologiche (. . .) alterano il significato originale dei corrispondenti passi aristotelici».³⁷ Questi riferimenti che stravolgono il testo d'origine sono preservati e tradotti da Taddeo, sebbene la perizia filologica della Gentili abbia dimostrato che, per integrare in alcuni punti il testo della *Summa*, Taddeo avesse attinto tanto alla versione dell'*Etica Nicomachea* del Grossatesta quanto alla *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino. Ma proprio perché è chiaro che Taddeo aveva avuto a disposizione tanto l'*Etica* originale quanto il commento aquinate, la fonte da lui scelta per il suo volgarizzamento, uno scarso surrogato, non potette non apparire 'mala' ad uno studioso dell'*Etica* come Dante. Se questa conclusione si fonda sulla congettura che Dante avesse capito che Taddeo traduceva la famosa eppur inadeguata epitome dell'*Etica*, si ammetterà che anche e soprattutto all'oscuro della vera fonte primaria del volgarizzamento alderottiano, un lettore attento di Aristotele e dunque già in possesso di informazioni relative alla vera *causa* come Dante, non

1.2.3] Sub inuencione species sum quinque: vbi, quid, quale, qualiter, ad quid. (. . .) The first part of this statement is Ciceronian. The second part is an abbreviated and modified version of the circumstances as found in Boethius. "Who," "when," and "whence" or "by what means" have been dropped from the list. The term qualiter (how) replaces the traditional term quomodo, and ad quid is used for cur. John also introduces a new term, quale, "what kind," which could have been suggested by the qualitative issue (*quale sit*) of status theory which concerns the nature, class, or quality of the act (cfr. *De inventione* 1.8–11, and *Topica* 21)». Copeland, *Rethoric, Hermeneutics*, p. 162.

³⁵ Refini, *The Vernacular Aristotle*, p. 67.

³⁶ Zavattero, *I volgarizzamenti duecenteschi*, p. 10.

³⁷ *Ibid.*

poté non considerare erroneo ed ingannevole il volgarizzamento di Taddeo spacciato come *Etica di Aristotile*. Il volgarizzamento non convince Dante perché, giusta le parole di Brunetto, chi come lui frequenta l'opera aristotelica «poi che comincia a credere alle parole che ll' una parte propone et extima che lla sua causa sia vera, apena si puote ridurre a credere la causa dell'altra parte, anzi sine strana et allunga».³⁸ Il volgarizzamento di Taddeo si mostra cioè per quello che è: la traduzione di un povero riassunto (non importa chi l'abbia prodotto) dell'originale.

La laidezza, dunque, ha a che fare con la scelta e il trattamento di testi e fonti su cui si basa "l'orazione", e ne pregiudica l'autorevolezza scientifica; non a caso, nel quarto libro del suo trattato Dante stesso si difenderà dall'accusa di laidezza negando d'aver peccato di irriverenza e 'villania' nei confronti del Filosofo:

Ché se in alcuna parte di tutto questo libro inreverente mi mostrasse, non sarebbe tanto laido quanto in questo trattato; nel quale, di nobilitade trattando, me nobile e non villano deggio mostrare. E prima mostrerò me non presumere [contra l'autoritate del Filosofo; poi mostrerò me non presumere] contra la maiestade imperiale. (Conv. IV, viii 5)

È questo rispetto per la *sententia* del filosofo che il poeta reclama soprattutto nel quarto libro del trattato a sostanziare l'orgogliosa dichiarazione di aderenza totale alle parole dell'*auctoritas* aristotelica («tai parole pone») nelle *Dolci rime d'amor*:

Questo è, secondo che l'Etica dice,
un abito eligente
lo qual dimora in mezzo solamente,
e tai parole pone.

(85-88)³⁹

È chiaro allora che il giudizio dantesco sul volgarizzamento di Taddeo sia radicato in un'idea della traduzione che per Dante è saldamente ancorata all'ermeneutica e alla ricerca del senso. In questa prospettiva il poeta si situa nel solco di una lunga tradizione, che trova in San Girolamo il suo campione, secondo la quale «any progression towards meaning through the diversity of languages must, in fact, constitute a return to original meaning».⁴⁰ Tradire Aristotele preferendogli un surrogato come fece l'Alderotti è un vizio che rivela un approccio critico al significato originario del testo tanto scorretto da inficiare il valore del

³⁸ Brunetto Latini, *La rettorica*, 104 xvii, p. 195.

³⁹ Tornerò a questi versi nella seconda sezione di questo saggio.

⁴⁰ Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 44.

suo volgarizzamento: tradurre, giusta San Girolamo, è un'operazione in cui «the re-creative and interpretive powers of discourse» devono essere diretti invariabilmente alla trasmissione funzionale del vero senso di un'opera. È per questo che, fedele alla radice ermeneutica della *translatio*, come vedremo a breve, Dante stesso vincola la propria pratica traduttiva all'esegesi, alla *lectio* e all'*enarratio*.⁴¹

Le considerazioni fin qui raccolte riflettono sulle ipotetiche cause “estrinseche” della “bruttezza” del volgarizzamento di Taddeo. Nel sistema dantesco però, il termine «laidezza» ha anche uno spessore tecnico capace di illuminare altri aspetti retorici e stilistici di un testo in volgare.⁴² Per capire in che modo, ritorniamo al *Tresor* di Brunetto. Si è già detto che i termini afferenti alla laidezza appaiono di frequente nelle sezioni del testo relative all'uso della lingua. A questa osservazione andrà aggiunto che nella sezione del testo dedicata ai peccati della lingua il Latini utilizza il termine *laide* per definire la bruttezza e

41 Sull'*enarratio* come pratica ermeneutica si veda l'ottima sintesi di Copeland: «By the time of Isidore of Seville, such *enarratio* is no longer a simple propaedeutical, but has in fact attained the intellectual status of a comprehensive, recuperative inquiry which enables the most advanced textual study and becomes, in turn, a model for literary historians and scriptural exegetes. Isidore thus elevates the gloss to the status of philosophical investigation» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 57); «*enarratio* interprets, reconstructs, revalorizes a world of ancient literature and learning from whose original intellectual and cultural framework the Middle Ages is increasingly distanced. *Enarratio* now assumes the role of “making the world of language intelligible” – that world of language now textualized as the corpus of ancient learning and as scriptural revelation. In its secular avatar, that intelligible access represents, now, not the public forum of civil dispute, but the goal of *translatio studii*, a goal which is akin to what Ricoeur has called “the struggle against the estrangement from meaning itself,” or the goal of hermeneutical appropriation, “the struggle against cultural distance and historical alienation [which] actualises the meaning of the text for the present reader”» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 77).

42 Gentili si sofferma sul volgare “filosofico” di Taddeo portandone alla luce soprattutto i rapporti con il latino della scolastica: «dalle versioni latine di Aristotele Taddeo impara il reimpianto “creativo”, nella propria lingua, di dispositivi linguistici dell'antecedente: la realizzazione d'una uniforme pregnanza concettuale all'interno della frase o del periodo attraverso l'uso di famiglie lessicali (. . .) tipico del latino scolastico»; e ancora: «in Taddeo la tensione a una lingua concettualmente esatta determina una continuazione del lessico filosofico latino sino al reimpianto volgare di talune concettosità di ordine grammaticale ed etimologico» (Gentili, *L'uomo aristotelico*, p. 46 e p. 42). Su queste basi, Gentili ritiene, giustamente, che Dante abbia rifiutato il volgarizzamento di Taddeo: «[l]e potenze d'espressione concettuale del volgare, secondo Dante esistono, e non c'è dunque bisogno di ricorrere a un'altra lingua, come ha fatto Brunetto; tuttavia debbono essere tratte in atto non con la guida d'una lingua differente e non “conoscente” del volgare, come il latino: è questa la fallimentare esperienza praticata da Taddeo» (Gentili, *L'uomo aristotelico*, pp. 158–159).

la malvagità afferenti ad un ambito ben preciso, quello del *turpiloquium* di tradizione biblica:

Après garde que ta parole soit bone et bele, non pas laide ne male. Car li Apostres dist que males paroles corrompent bones meurs. Et ailleurs dist il meismes, nul mal mot ne isse de vostre bouche. Encore dist il en autre liu que bons hons ne doit pas amentevour laidure ne foz dis Senekes dist, astien toi de laides paroles, car eles norrissent folie. Salemons dist, li hons ki est acoustumés de paroles de reproce n'iert pas amendés toz les jors de sa vie. Li Apostres dist, vostre parole soit tozjors condiee de sel de grasce, en tel maniere que vous sachiés tousjors comment il vous covient a chascun respondre.

(Livre II, lxiii 9, p. 239)

Proprio il riferimento alla *sententia* biblica assicura la netta identità semantica fra i termini laidezza e *turpitude* già evidenziata nel volgarizzamento ciceroniano e lascia emergere, ancora una volta, il carattere tecnico della laidezza retorico/linguistica. Certo, in questo passo la laidezza trattata dall'enciclopedista ha un valore etico-morale che poco aggiunge al senso più complesso riscontrato nella *Rettorica*, ma l'irrobustimento del legame fra laidezza e turpiloquio non potrà non suggerire l'estensione al concetto di laidezza di tutti quei caratteri che l'arte di grammatica e l'*ars dictaminis* attribuivano al *turpiloquium* in un contesto più tecnico. In tal senso, ad esempio, Guido Faba aveva dato indicazioni precise per il latino: turpe è il discorso che non si guardi da cacofonia (vocalica e consonantica) e che non faccia uso di un ordine delle parole lineare e chiaro.⁴³ Nel *Candelabrum* di

43 Sulla cacofonia, Faba commenta: «[d]e eisdem consonantibus sibi concurrentibus removendis. Generaliter autem urbanitatis causa teneas pro doctrina, quod ad cautelam specifico de quibusdam: quia si dictio in r desinit, sequens non incipiat ab eadem ut «error Romanorum»; in m, ut «magnum malum»; in x, ut «rex Xerses»; in n, ut «lumen novum»; in s, ut «bonus sonus», et sic de ceteris. Nam ex his vitium generatur, quod cacephaton potest, seu turpis sonoritas, vel asperitas appellari. Et dicitur cacephaton a cacos, quod est turpe, et phonos, quod est sonus, unde cacephaton, idest turpis sonus» (. . .) «De vocalium concursione vitanda. Preterea de vocalibus teneas incunctanter quod vitiosum est nimis, si una dictio desinit in vocalem unam vel plures, quod sequens dictio incipiat a vocali una vel pluribus. Exemplum de una, ut «diligio animam tuam». Exemplum de pluribus, ut «Dominus illuminatio mea et salus mea, etc. »; et specialiter, quod est deterius, ab eadem, ut «laude, anima mea, Dominum»; et idem in similibus. (. . .) Sic ergo labora, si vis dictamen habere politum, ut dictio si finiat in vocalem, a consonante sequens assumat principium, et si terminetur in consonantem, alia sumat initium a vocali; nam propter hoc magis currit dictamen et hiatus ac turpis sonoritatis vitium removetur. Exemplum: «Vere diligenda sunt illa que corpori proficiunt, et anime non obsistunt» (Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, pp. 290–291). Sulla disposizione nella sintassi si veda Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, pp. 345–346.

Bene, la *turpitudine* è invece direttamente posta in antitesi alla *congruitas* e poi alla dolcezza e alla grazia:

Iam vidimus quomodo sit oratio congrua et aperta. Sed hoc non sufficit nisi proprii sermonis convenientia dilucescat, quia, ut dicit Plato, rebus de quibus loquimur oportet sermones esse cognatos. Nam si verba non sunt ad inventionem accommodata, orationis congruitas vel intelligentia nichil prodest. Unde circa proprietatem sermonis est maxime laborandum ut sit oratio bona, id est dilucida et perfecta. Et notandum quod huiusmodi bonitatis lucem verba propria introducunt, id est illa que rebus conveniunt ex natura vel ex translatione decenti, ut: “Libet versificari”, vel potius “insanire”. Sed cave ne sit transumptio nimis dura, ut: “Interfeci Cathmum”, id est serpentem; ne sit etiam turpis, ut: “Morte Scipionis res publica est castrata” (. . .) Ex predictis igitur patet unde proveniat elegantia et que sit oratio congrua, lucida et aperta. Sed hoc non sufficit nisi quandam suavitatem habeat et leporem, quia posset ibi quedam asperitas et turpitudine atque inepta ordinatio resultare. Ideoque artificium compositionis est necessarium, que orationi suavitatem accommodat, distinctiones ordinat, audientium aures artificiali ordinatione demulcet et vitia quolibet eloquii rusticantis eliminat. (Candelabrum, XVI, 14, 1, p. 16)

Non è questo il luogo per uno studio dettagliato di questi ed altri testi di scuola, ma è bene considerare l'evoluzione del pensiero dantesco sulla “bruttezza” linguistica e sui pericoli della *translatio* come operazione di ‘cambiamento’ nel contesto di una ben precisa discussione tecnica sulla *turpitudine* fra esperti di eloquenza latina. È infatti questa stessa serie di precetti che sostanzia la riflessione dantesca sulla lingua volgare e la sua eccellenza. Non a caso, seppur nel *De Vulgari* la *turpitudine* dei volgari denigrati da Dante resti spesso una categoria vaga, in almeno due casi, essa è fatta risalire direttamente a figure che hanno un impatto negativo soprattutto sulla fonetica, poiché, sulla scorta della tradizione retorica sicuramente nota a Dante, il barbarismo è fonte di ‘acerbitate’ e cacofonia:

1. Apuli quoque vel sui acerbitate vel finitimorum suorum contiguitate, qui Romani et Marchiani sunt, turpiter barbarizant: dicunt enim *Bolzera che chiangesse lo quatraro*. (DVE I, xii 7)
2. Hoc omnes qui magara dicunt, Brixianos videlicet, Veronenses et Vigentinos, habet; nec non Paduanos, turpiter sincopantes omnia in -tus participia et denominativa in -tas, ut mercò et bontè. Cum quibus et Trivisianos adducimus, qui more Brixianorum et finitimorum suorum u consonantem per f apocopando proferunt, puta nof pro ‘novem’ et vif pro ‘vivo’ : quod quidem barbarissimum reprobamus. (DVE I, xiv 5)⁴⁴

44 Più generico l'attacco ai Romani: «Sicut ergo Romani se cunctis preponendos existimant, in hac eradicatione sive discernptione non inmerito eos aliis preponamus, protestantes eosdem in nulla vulgaris eloquentie ratione fore tangendos. Dicimus igitur Romanorum non vulgare, sed potius trisiloquium, ytalorum vulgare omnium esse turpissimum; nec

Non si tratta certo degli unici criteri in base ai quali Dante condanna l'eloquenza degli italici nel *De Vulgari*, basterà in questo senso menzionare il suggestivo studio di Tavoni e Chersoni sulla sintassi del periodo per capire la complessità della concezione dantesca sulla «suprema constructio» (*DVE* II, vi).⁴⁵ Oppure i commenti relativi alla pronuncia effeminata dei bolognesi che lo inducono a rifiutare il romagnolo come candidato alla palma del volgare illustre,⁴⁶ o ancora, quelli sulla rigidità sonora del genovese: «hoc solum in mente premat, quod si per oblivionem Ianuenses amitterent z litteram, vel mutire totaliter eos, vel novam reparare oporteret loquellam. Est enim z maxima pars eorum locutionis: que quidem littera non sine multa rigiditate profertur» (*DVE* I, xiii 6). Mi pare, però, che anche a partire dai tasselli sin qui raccolti sull'idea della bruttezza linguistica (soprattutto sonora) si potrebbero continuare ad interrogare anche i giudizi danteschi sugli effetti della traduzione. La condanna del volgarizzamento di Taddeo potrebbe essere considerata non solo dalla specula dei rapporti con la fonte aristotelica o alla luce delle scelte sintattico/lessicali già commentate dalla Gentili, ma anche in base ai criteri della *turpitudine* sonora che abbiamo sin troppo brevemente vagliato. Si tratta di un'ipotesi da verificare non su una campionatura ma sull'interesse del testo dell'*Etica* in volgare, eppure non è difficile, a ogni incursione nel testo dell'Alderotti, trovare ovvi esempi di “barbarismi” dovuti alla sua trasposizione dalla sintassi e dalla lingua latina a quella volgare. Memori della condanna dantesca dell’«acerbitate vel finitimorum suorum contiguitate», si veda ad esempio in questo brevissimo estratto la catena cacofonica sicuramente spiacevole a Dante:

Sono alquante arti le quali sono generali, e sono alquante le quali sono spetiali e contengonsi socto quelle. Verbi gratia la sciença della cavaleria sì è generale, socto la quale si

mirum, cum etiam morum habituumque deformitate pre cunctis videantur fetere. Dicunt enim: Messure, quinto dici?» (*DVE* I, xi 2).

45 Tavoni, Chersoni, *Ipotesi d'interpretazione*, pp. 131–158.

46 «Romandiolam igitur ingredientes, dicimus nos duo in Latio invenisse vulgaria, quibusdam convenientibus contrariis alternata. Quorum unum in tantum muliebre videtur propter vocabulorum et prolationis molliem, quod virum, etiam si viriliter sonet, feminam tamen facit esse credendum. Hoc Romandiolos omnes habet, et presertim Forlivienses, quorum civitas, licet novissima sit, meditullium tamen esse videtur totius provincie. Hii deusci affirmando locuntur, et Oclo meo et Corada mea proferunt blandientes. Horum aliquos a proprio poetando divertisse audivimus, Tomam videlicet et Ugolinum Bucciolam, faventinos. Est et aliud, sicut dictum est, adeo vocabulis accentibusque irsutum et yspidum, quod, propter sui rudem asperitatem, mulierem loquentem non solum determinat, sed esse virum dubitare cogit» (*DVE* I, xiv 2–4). Per il celebre rifiuto del Romagnolo si veda: *DVE* I, xiv 8.

contengono altre scienze particolari, sicome la scienza di fare li freni e le selle e le spade, e tucte l'altre le quali insegnano fare cose che sono mestieri a bactaglia.

(*Etica di Aristotele*, I 2)⁴⁷

I latinismi 'ridondanti' o non necessari come «verbi gratia», ma anche e soprattutto la cacofonica reiterazione di parole causata da una sintassi rigida e noiosa sono sintomo di un'acerbitate della prosa che, in questo caso, ripete a brevissima distanza *sono* e *le quali* (pronomi che trova eco in *spetiali* e *generali* oltre che in *quelle*), oppure «fare» seguito a ridosso dall'allitterante «freni». Tali ripetizioni non sono legate alle necessità di una prosa "scolastica", ma a scelte sintattiche e lessicali poco eleganti o agili che influiscono sulla sonorità del testo.⁴⁸ Similmente, la laidezza del dettato emerge laddove, oltre a calchi latini poco felici come *incastitade* (hapax nel *corpus* OVI), seguiti da cacofoniche ripetizioni («molti modi e molte maniere»), Taddeo utilizza lemmi considerati aberranti da Dante come «manicare»:⁴⁹

Et è una diletatione secolare la quale è partita dalli movimenti della natura, et sança comperatione più vituperevole cosa che lla fornicatione, ciò è l'avolterio, si ccome giacere huomo colli maschi. La incastitade si a molti modi et molte maniere, perciò ch'ella puote essere in manicare et in bere et in tutte l'altre soççure della lusura.

(*Etica di Aristotele*, IV 10)⁵⁰

Utile a sollecitare l'attenzione in questo senso potrebbe essere il confronto fra passi 'paralleli', passi cioè in cui si riscontrano somiglianze lessicali fra Dante e Taddeo tali da aver indotto Gentili a considerarli prova di interdipendenza. La metafora della freccia come fine delle attività umane derivata dall'*Etica* aristotelica è uno di questi. Gentili sostiene che in una «serie di versi della *Commedia* (*Par.* I, 116–120: “Questi [l'istinto dato da Dio ad ogni cosa] ne' cor mortali è per motore; / questi la terra in sé stringe ed aduna; / né pur le creature che son fore / d'intelligenza quest'arco saetta, / ma quelle c'hanno intelletto e amore”; *Par.* I, 125–126 “cen porta la virtù di quella corda / che ciò che scocca drizza in segno lieto”; *Par.* VIII 103–105 “quantunque quest'arco saetta / disposto cade a proveduto ne, / sì come cosa in suo segno diretta”)»

⁴⁷ Il passo è tratto Gentili, *L'edizione dell'Etica*, p. 9, l'edizione a cui lavora la studiosa è approntata sul manoscritto BNCF, II. IV. 274.

⁴⁸ Zavattero, *I volgarizzamenti*, pp. 11–12, tratto da Gentili I, 12–4, f.18vb-19ra.

⁴⁹ DVE I, xii 2. Sappiamo che il poeta utilizzerà «manicare» in *Inf.* XXXII, 127 per effetti drammatici, nella prospettiva di una poetica totalizzante quale quella della *Commedia*.

⁵⁰ Si cita qui il volgarizzamento di Taddeo Alderotti dall'edizione riportata nel *Corpus DiVo*, secondo l'edizione di Milani, *Materiali per una storia della tradizione* (testo a pp. 81–230).

le espressioni «saettare» e «dirizzare in segno»,⁵¹ discendano a Dante dal seguente passo alderottiano:

E sicome nelle cose facte per natura è uno ultimo intendimento lo quale la natura intende finalmente, così nelle cose facte per arte è uno intendimento finale al quale sono ordinate tucte l'operationi di quella arte, sì come l'uomo che saetta a segno àe lo segno per suo dirizamento. Così ciaschuna arte àe un suo finale intendimento lo quale diriçça le sue operationi. (I 1, f. 17ra)

Se è vero che, come dice Gentili, Dante “ruba” a Taddeo le espressioni «saettare» e «dirizzare in segno», il poeta si sbarazza però di forme poco “graziose” quali «dirizamento»; non solo, la lunga e cacofonica «sì come l'uomo che saetta a segno àe lo segno per suo dirizamento» è risolta dall'Alighieri nel sintetico ed efficace: «ciò che scocca drizza in segno». D'altronde, lo “stridore” cacofonico è il *trait d'union* di questo passo che Dante avrebbe tenuto a mente, anche nella sua prima parte infatti il sostantivo «intendimento» e il sostantivo «intende» sono ripetuti ben quattro volte nel giro di due righe e la reiterazione è amplificata dalla coppia *finalmente-finale* a sua volta “evocata” nel consueto ed “abusato” pronome relativo «la quale».

A prescindere dal caso di Alderotti mi pare, comunque, che dare una cifra precisa alla laidezza linguistica così come la avvertiva Dante sia condizione necessaria per valutare il ruolo rilevante che Dante assegna alla bellezza nella produzione e nella trasmissione del senso in qualsiasi atto comunicativo, traduzioni incluse. Non a caso, come osserva Bartuschat, l'«idea di una “bellezza persuasiva” è anche alla base della definizione che viene data [da Dante] della retorica all'interno del sistema delle scienze [. . .]: “la Rettorica è soavissima di tutte l'altre scienze ché, però che a ciò principalmente intende” (*Conv.* II.xiii, 13–14)». ⁵² E per questo, infatti, la bellezza retorica della propria prosa, offerta in alternativa a quella dei laidi volgarizzatori, è tutta fondata da Dante sull'agevolezza delle sillabe e delle parole, oltre che delle *proprietadi* delle costruzioni, giusta *Conv* I x 13:

Onde chi vuole bene giudicare d'una donna, guardi quella quando solo sua naturale bellezza si sta con lei, da tutto accidentale adornamento discompagnata: sì come sarà questo comento, nel quale si vedrà l'agevolezza delle sue sillabe, le proprietadi delle sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno; le quali chi bene aguarnerà, vedrà essere piene di dolcissima e d'amabilissima bellezza.

La validità dei concetti passa dunque per quelle leggi della *convenientia* e della *congruitas* che la retorica latina aveva ampiamente divulgato contro la *turpi-*

⁵¹ Gentili, *L'edizione dell'Etica*, p. 10.

⁵² Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 39.

tudo dell'orazione. Ma se è vero che l'ornamento è essenziale per Dante anche nell'ambito della traduzione, non si potrà non constatare che questo interesse per l'*elocutio* come parte fondante dell'*inventio*, seppur tipica della tradizione classica, fu piuttosto rara nelle meditazioni medievali sulla *translatio*. Da questa specola, il poeta risente forse dell'influenza delle *artes poetriae* che all'*elocutio* avevano dato nuova attenzione nel trattare di retorica.⁵³ Come osserva Rita Copeland, «late medieval attempts to approach poetics through rhetorical precept were nothing less than “projections” of grammar onto rhetoric»,⁵⁴ tanto che dalla grammatica maestri come Goffredo di Vinsauf e Matteo di Vendôme derivarono gli strumenti per riformulare l'*inventio* come *descriptio*, un meccanismo dell'*elocutio*.⁵⁵ Che queste rielaborazioni potessero aver avuto dei taciti riflessi sulla 'concezione' della traduzione sono d'altronde i maestri di poetica stessi a suggerirlo. L'enfasi sui precetti stilistici e sulla *variatio* della *materia* nelle rinnovate teorie dell'*inventio* di Goffredo di Vinsauf, ad esempio, è strettamente legata ai versi 119–33 dell'*Ars poetica* di Orazio, ben noti a Dante e generalmente «recognized as a commonplace of translation theory»: (166)

Difficile est proprie communia dicere, tuque
 Rectius Yliacum carmen deducis in actus
 Quam si proferres ignota indictaque primus.
 publica materies privati iuris erit, si

53 «The medieval *artes poetriae* represents one instance of this empowered and broadened hermeneutical action. They constitute a crossover of grammar and rhetoric: they are products of the grammatical tradition of *enarratio poetarum*, but they also transmit ancient rhetorical precepts for composition. They use the grammarian's methods of textual analysis, but they direct these methods towards discursive production. Their dominant discourse is that of hermeneutics: they lay out a system of interpretive control over textual authority, and they apply that control to contesting and appropriating textual traditions. If their privileged category of discourse is that of hermeneutics, is it not also possible that they would subsume the activity of translation under that of hermeneutics? To understand the options that were available to them for interpreting this commonplace about the *fidus interpres*, let us turn once again to some commentaries on these lines» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 175). Sulle *artes*: Faral, *Les arts poétiques*.

54 Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 166. Copeland aggiunge: «What is most important in these authors is first, the collocation of inventional theory with stylistic precept, especially directives for variation of given *materia*, and second, the reliance of both their inventional discussions on lines 119–33 from Horace's *Ars poetica* which deal with the reception and treatment of traditional material. The use of this passage from the *Ars poetica* in both Matthew and Geoffrey reflects the value that Horace's *dictum* had acquired in medieval commentaries where, among other things, Horace's lines are recognized as a commonplace of translation theory».

55 Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 167.

non circa vilem patulumque moraberis orbem
 nec verbo verbum curabis reddere fidus interpres,
 nec desilies imitator in artum
 unde pedem proferre pudor vetet aut operis lex.
 (*Ars poetica*, 128–35)⁵⁶

Alla *translatio* vanno applicati tutti i precetti retorici e stilistici necessari ad un'ottima *imitatio*.

In questo senso, a partire dall'*elocutio* e dalla grammatica, quello che, secondo la Copeland, i maestri delle *artes poetriae* offrivano a chi si apprestava al lavoro di traduttore era dunque un paradigma: «for in the Middle Ages, translation is a form and product of an exegetical practice that has defined itself as a rhetorical practice. What matters for medieval translation is not the ancient polarity between literal and loose translation. Rather, what matters are the very terms in which Geoffrey and Matthew cast their readings of the *fidus interpres*: shall the text allow its exegetical character or rhetorical character to dominate?». ⁵⁷ Non sorprenderà allora se, da poeta, Dante sembra condividere questo paradigma, ponendosi nei confronti della traduzione esattamente lo stesso quesito. ⁵⁸ Le riflessioni sulla traduzione e sulla laidezza del volgarizzamento della *Summa Alexandrinorum* sin qui condotte testimoniano a mio parere il tentativo dantesco di offrire una risposta conciliatoria: esegesi (delle fonti) e retorica

⁵⁶ Questi celebri versi sono, come noto, al centro della teoria dell'*imitatio* oraziana, oltre che della riflessione sulla traduzione come un tipo di riscrittura: «Horace's understanding of poetic composition as a rhetorical program proceeding from invention of material to style and arrangement (*inventio*, *elocutio*, and *dispositio*) informs the theory of agonistic imitation set forth here. These lines of the *Ars poetica* constitute an imperative to appropriate that which is *publica materies* through the reinventive faculties of *dispositio* and *elocutio*. Here translation is merely conservation (the aim of the *fidus interpres*), a debased form of imitation, perhaps recalling grammatical exercises in close paraphrase (cfr. *Institutio oratoria* 1.9.2, "mox mutatis verbis interpretari"). As Č. O. Brink observes, Horace is concerned "with the effect on the poet's subject (i.e. his invention of material) if the new work remains tied to the wording of an older". Horace proposes a theory of rhetorical imitation where the force of invention intervenes between model and copy, just as Quintilian remarks that "nothing grows from imitation alone"» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 29). Su Orazio nel Medioevo: Bernardi, *L'Orazio Par. lat.* 7979; Friis-Jensen, *The Medieval Horace*; Villa, *Per una tipologia*.

⁵⁷ Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 177.

⁵⁸ Già Francesco Tateo: «la sensibilità dantesca per la R. va messa in relazione non solo con lo studio diretto di alcune fra le opere dell'antichità più divulgate, la citata *Rhetorica ad Herennium*, il *De inventione* di Cicerone e l'*Ars poetica* di Orazio, che egli cita, ma con le "arti poetiche" dei secoli XII e XIII (di Giovanni di Garlandia, di Goffredo di Vinsauf, di Everardo Alemanno, di Matteo di Vendôme [. . .] e soprattutto con le *artes dictaminis*)» (Tateo, *Rettorica*, p. 895).

(anche come *elocutio*) non possono contraddirsi se l'intento dell'*interpret* è, come dovrebbe, la ricerca o la divulgazione della verità attraverso la riscrittura del già noto (l'oraziano «proprie communia dicere»). Tutto ciò che contravviene a questo principio è per Dante semplicemente laido.

2 Pratica

Nonostante l'avvertimento oraziano (*difficile est proprie communia dicere*) e la sfiducia teorica verso l'atto della traduzione, Dante non si sottrae al compito della traduzione. Traduce spesso *ad litteram*, ma più di frequente con libertà a fini mimetici, imitativi e/o di sintesi. In generale è un buon traduttore di *auctores* classici e *auctoritates* filosofiche, della Bibbia, dei padri e dei teologi medievali in tutte le sue opere in volgare. Fa eccezione a questa “regola” soprattutto la *Vita nova*, opera in cui il poeta sceglie spesso di non tradurre le citazioni della Bibbia (si pensi a «Quo modo sedet sola civitas» di *Vn* XXVIII) e, notoriamente, degli *auctores*. Il paragrafo XXV è in questo senso eclatante:

Che li poete abbiano così parlato come detto è, appare per Virgilio; lo quale dice che Iuno, cioè una dea nemica de li Troiani, parloe ad Eolo, signore de li venti, quivi nel primo de lo *Eneida*: *Eole, nanque tibi*, e che questo signore le rispuose, quivi: *Tuus, o regina, quid optes explorare labor; michi iussa capessere fas est*. Per questo medesimo poeta parla la cosa che non è animata a le cose animate, nel terzo de lo *Eneida*, quivi: *Dardanide duri*. Per Lucano parla la cosa animata a la cosa inanimata, quivi: *Multum, Roma, tamen debes civilibus armis*. Per Orazio parla l'uomo a la scienza medesima sì come ad altra persona; e non solamente sono parole d'Orazio, ma dicele quasi recitando lo modo del buono Omero, quivi ne la sua *Poetria*: *Dic michi, Musa, virum*. Per Ovidio parla Amore, sì come se fosse persona umana, ne lo principio de lo libro c'ha nome *Libro di Remedio d'Amore*, quivi: *Bella michi, video, bella parantur, ait*. E per questo puote essere manifesto a chi dubita in alcuna parte di questo mio libello.

(*Vn* xxv 9)⁵⁹

59 «In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: “Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi”. In quello punto lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando specialmente a li spiriti del viso, sì disse queste parole: “Apparuit iam beatitudo vestra”. In quello punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo disse queste parole: “Heu miser, quia frequenter impletus ero deinceps!”» (*Vn*, ii 5–6).

La deliberazione dantesca di preservare il latino in questo caso potrebbe essere legata alle finalità tecniche e formali del capitolo che, come noto, si concentra sulla definizione di prosopopea. In questo contesto infatti, nonostante il carattere tutto volgare del libello, Dante non sembrerebbe interessato a distinguere fra latino e volgare, proprio come nel *DVE* non si dimostrerà preoccupato dall'uso di esempi latini per descrivere la *suprema constructio* del volgare illustre (*DVE*, II vi 5). D'altro canto, nella *Vita nova*, la scelta di rispettare l'aspetto linguistico originale delle *auctoritates* appare coerente con la strategia di autolegittimazione perseguita dal poeta, poiché, come nota Barański, «[b]y evoking classical culture, Dante succeeds in establishing the ambition, range, and variety of his work, as well as the integration within it of its different strands». ⁶⁰ Più in generale, però, mi sembra che le modalità citazionali del libello dimostrino già un certo approccio critico al tradurre, ⁶¹ approccio che diventerà “esplicito” quando Dante comincerà a riflettere sulle modalità della *translatio studii* nel contesto del suo impegno per la “divulgazione” filosofica e dottrinale. È probabile che solo a quel punto la traduzione divenne per lo studioso di «vocabuli d'autori» un vero e proprio problema teorico e pratico di rapporto con le fonti, di interpretazione e riuso oltre che di aspetto linguistico.

Data la pregnanza del rapporto alderottiano con l'*Etica* aristotelica nella riflessione dantesca sulla *translatio* mi pare allora opportuno osservare Dante all'opera proprio con la trasposizione del testo di Aristotele. Si deve a Lorenzo Minio-Paluello un primo tentativo di categorizzare l'approccio dantesco al Filosofo: «Exact quotations of the Philosopher's words accompanied by the titles of the relevant single works and the ordinal numbers of what we call “the books”; less exact quotations or paraphrastic renderings, with or without precise references but still ascribed to Aristotle; easy recognizable phrases coming from him but appropriated by Dante as expressing his own convictions and acquire points of doctrine; the main concepts around which much of Aristotle's philosophy turns». ⁶² In realtà come hanno dimostrato gli studi che da Gianfranco Fioravanti risalgono fino alla Groppi, almeno per Aristotele, tutte le traduzioni dantesche sembrano fortemente influenzate da quella che è la tradizione dei

⁶⁰ Barański, *The Roots of Dante's Plurilingualism*, p. 107. Importante anche l'osservazione di Barański sul trattamento Aristotele in questo capitolo della *Vn*: «In Dante's 'libello', or rather, in its treatment of prosopopoeia, Aristotle merges with the poetae, just as the auctores merge with each other» (Barański, *The Roots of Dante's Plurilingualism*, p. 107).

⁶¹ La traduzione del passo di Omero che Dante sa di non conoscere nella forma originale («Ella non pareva figliuola d'uomo mortale, ma di deo»: *Vn* II 8) non parrebbe dirimente.

⁶² Minio-Paluello, *Dante's Reading of Aristotle*, p. 64.

commenti e delle *auctoritates*.⁶³ Già uno dei due riferimenti all'*Etica* risalenti agli anni fiorentini, ad esempio, potrebbe essere stato modellato sull'esegesi del commento aquinate. In questo senso, in uno studio tratto dalla sua tesi dottorale, Lorenzo Dell'Oso ha ipotizzato, in maniera suggestiva, che il trasferimento a Beatrice dell'elogio omerico di Ettore («certo di lei si potea dire quella parola del poeta Omero: ella non pareva figliuola di uom mortale, ma di Dio»: *Vn* II, 8) potrebbe derivare non tanto da Aristotele *Eth. Nic.* VII.1 (1145a), quanto dal Commento di Tommaso all'*Etica* stessa.⁶⁴ Rispetto alla citazione originaria («Quemadmodum Homerus de Hectore fecit dicentem Priamum quoniam valde erat bonus, neque videbatur viri mortalis puer existere sed dei»), l'Aquinate sostituisce «filius mortalis hominis» all'aristotelico «viri mortalis puer» e usa l'espressione «dictum Omeri» («quella parola d'Omero») assente nella traduzione di Grossatesta. Il ricorso al filtro dell'esegesi aquinate solo ipotizzabile per la *Vita nova* sembrerebbe invece una costante delle traduzioni dantesche di Aristotele nel *Convivio*: nelle traduzioni o parafrasi del filosofo, il commento di Tommaso si attesta chiaramente come filtro modulante, giusta l'indicazione di Dante stesso in *Conv.* IV, viii 1: «Sì come dice Tommaso sopra lo prologo dell'*Etica*: conoscere l'ordine di una cosa ad altra è propio atto di ragione». ⁶⁵ La forza plasmante dell'esegesi aquinate emerge chiaramente anche nelle scelte lessicali e sintattiche di citazioni come quella di *Conv.* IV, xiii 11:

Conv. IV, xiii 11: «E nel primo dell'*Etica* Aristotile dice che 'l disciplinato chiede di sapere certezza nelle cose secondo che la loro natura di certezza si riceva»

Eth. Nic. I, 1, 1094 b 23–25 «Disciplinati enim est in tantum certitudinem inspicere secundum unumquodque genus in quantum natura rei recipit» (ed. Gauthier, p. 376)

Sent. Ethic., lib. 1 l. 3 n. 5: «Ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia quantum natura rei patitur» (*lectio* 3, ed. Gauthier, p. 11)⁶⁶

Al di là della fonte, tuttavia, in ogni istanza, il ricorso all'esegesi sembrerebbe votato non solo a garantire l'autorevolezza della riscrittura dantesca ma anche e soprattutto la chiarezza del dettato, è in questa prospettiva che il poeta sembrerebbe lasciarsi guidare dalle sue fonti per tradurre in *Conv.* III, xv 11 l'aristotelico «[h]umanum bonum anime operacio fit secundum virtutem . . . amplius

⁶³ Per uno studio e un regesto dettagliato delle citazioni aristoteliche di Dante oltre ad un regesto completo: Fioravanti, «Come dice il filosofo».

⁶⁴ Dell'Oso, *How Dante became Dante*, pp. 83–113. Ringrazio Lorenzo Dell'Oso per avermi autorizzato a citare la sua tesi dottorale in anticipazione della sua pubblicazione.

⁶⁵ Groppi, *Dante traduttore*, p. 88 riporta la versione aquinate «Ordinem (. . .) unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis» (Tommaso D'Aquino, *lectio* 1, ll. 5–6).

⁶⁶ Groppi, *Dante traduttore*, p. 75.

autem in vita perfecta» (Eth. Nic. I. 8 (1098a), ed. Gauthier, p. 384). In questo caso, la resa dantesca sembra avvicinarsi tanto al testo dell'Aquinate quanto alle *Auctoritates Aristotelis*, sempre nel segno della chiarificazione e dell'espressione piana.⁶⁷

Conv. III, xv 11: «E quinci nasce quella felicitade la quale diffinisce Aristotile nel primo dell'Etica dicendo che è operazione secondo virtù in vita perfetta»

Tommaso: «Sic ergo patet quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta» (*lectio* 10, ed. Gauthier, p. 37)

Auctoritates: «Felicitas est perfectio animae secundum virtutem perfectam» (ed. Hamesse, p. 233, n.11)⁶⁸

Nel *Convivio* la traduzione di citazioni dirette dell'*Etica* è compito affidato, per lo più, alla prosa esegetica. C'è un caso però in cui Dante riprende la *sententia* aristotelica, a suo dire, letteralmente anche nelle canzoni: si tratta ovviamente del passo del *Le dolci rime d'amor* già citato precedentemente: «[q]uesto è, secondo che l'Etica dice, / un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente» (vv. 85–87). I commentatori del testo dantesco hanno generalmente ritenuto la resa dantesca una traduzione fedele del passo Aristotelico «Est ergo virtus habitus electivus in medietate existens».⁶⁹ In realtà, per quanto fondamentalmente equivalenti nel senso, l'«eligente» de *Le dolci rime* non coincide con l'«electivus» del testo aristotelico tradotto da Grossatesta. La traduzione dantesca in questo caso si discosta dall'originale per “convenienza” poetica, o, come nota Grimaldi, semplicemente per questioni di rima.⁷⁰ Il poeta cioè si è dimostrato un interprete fedele ma capace di adattare la *sententia* alle sue esigenze creative. Quando, qualche anno dopo, Dante è libero dai vincoli imposti dalla forma metrica, nella prosa esplicativa traduce più fedelmente: «Dice dunque, conchiudendo da quello che dinanzi detto è: dunque ogni vertude, o vero il gener loro, cioè l'abito elettivo consistente nel mezzo, verrà da questa, cioè nobilitade» (*Conv.* IV, xx 1). Si potrebbe ipotizzare che, al di là delle necessità imposte dalla rima nella grande canzone filosofica, all'altezza della composizione del commento nei primi del Trecento Dante avesse più dimestichezza col testo di Aristotele rispetto all'approccio forse più mediato risalente ai tempi

⁶⁷ Appare rarissimo il sostrato della *Summa Alexandrinorum*.

⁶⁸ Si veda Groppi, *Dante traduttore*, p. 85.

⁶⁹ Sull'utilizzo di questo passo si è soffermato Barański, *On Dante's Trail*, pp. 8–9, osservando come la citazione dantesca possa portare il segno della mediazione di Remigio de' Girolami, che in un sermone sulla giustizia risalente forse al 1295 utilizza la famosa *sententia* aristotelica. Fioravanti, «Come dice il Filosofo», pp. 20–21 esamina invece il passo dantesco come prova della conoscenza diretta dell'*Etica*.

⁷⁰ Dante Alighieri, *Le rime della maturità*.

della scrittura di *Le dolci*. D'altro canto, non è detto che nell'usare «eligente» Dante agisse “liberamente”, senza il supporto dell'autorità o dell'uso “professionalmente” accettato del termine. Si deve a Lorenzo Dell'Oso l'osservazione che anche un maestro di teologia come Remigio de Girolami aveva preferito, almeno in un caso, l'aggettivo *eligens* in un suo sermone del 1304 (*sermo XLIII*), affermando che «Virtus enim est “habitus eligens in medio consistens,” ut dicitur in secundo Ethicorum» (Ms. O, ff. 384va).⁷¹ In realtà senza dover inferire la conoscenza dantesca del sermone del domenicano fiorentino, è chiaro che l'espressione «habitus eligens» non fosse estranea al gergo dei dottori e dei maestri: la si ritrova infatti nel commento al *Tertium Librum Sententiarum* attribuito ad Egidio Romano.⁷² *Eligens* è poi parola chiave per Tommaso d'Aquino che la utilizza in coppia oppositiva con l'espressione *ex electione* per distinguere fra scelte dettate dalla volontà e scelte fatte sotto l'influsso delle passioni (*eligens*).⁷³ In altre parole, anche nel tradurre “poeticamente”, Dante si dimostrerebbe non solo attento al senso del testo originale ma anche e sempre alla tradizione esegetica e scolastica ad esso legata. Tuttavia, nonostante nel *Convivio* il poeta si attenga sempre alle sue linee guida sulla *claritas* del senso e sul *lepor* della resa linguistica, è chiaro che la traduzione dei testi gli interessi poco in sé: ciò che gli sta a cuore è far interagire l'*auctoritas* e la sua sedimentazione esegetica con il proprio testo sia linguisticamente sia per contenuti e idee.

A questo approccio l'Alighieri rimase fedele anche nell'intraprendere la scrittura del *sacrato poema*. Gli esaustivi spogli condotti negli anni sessanta da Groppi e poi da Chiamenti, considerando diverse tipologie di traslazione, dai trasferimenti diretti alle modulazioni degli autori latini, hanno delineato uno scenario ricchissimo in cui la *Commedia* trionfa come un poema intriso di traduzioni magistrali tese sempre a mantenere e ricreare nel verso quel legame mosaico che stava tanto a cuore al poeta. A questa perizia tecnica volta alla

71 Dell'Oso, *How Dante Became Dante*, p. 170, ma si vedano anche le pp. 69–71.

72 Egidio Romano, *In tertium librum Sententiarum eruditissima commentaria*, IX.1.1, p. 355: «Virtus est habitus electivus in medietate consistens . . . Est ergo latria virtus, quia est quidam habitus eligens offerre sacrificia Deo» (Dante Alighieri, *Le rime della maturità*, p. ?).

73 «Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic. quod ad virtutem haec requiruntur, primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur. Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem» (Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 61 a. 4 arg. 3).

preservazione della bellezza magistralmente studiata da Chiamenti e più recentemente da Sergio Cristaldi per i Salmi, si affianca, tuttavia, sempre un rapporto con la fonte diretto a evitare la laidezza del traduttore infedele. Per esemplificare questa attitudine ermeneutica di Dante all'appropriazione attraverso lo studio della glossa come antefatto alla traduzione stessa vorrei considerare la più problematica delle citazioni virgiliane nell'opera del poeta. Mettendo in scena l'incontro fra Stazio e Virgilio, Dante sembrerebbe lasciarsi guidare da una cattiva traduzione dell'*"auri sacra fames"* di *Eneide*, III.57.⁷⁴ Il poeta rende infatti il *"Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames?"*

Perché non reggi tu, o sacra fame
dell'oro, l'appetito de' mortali?
(*Purg.*, XXII, 40–41).

L'"errore" dantesco fu già colto e condonato dal Buti che lo riconduce l'espressione *"sacra fame"* al concetto aristotelico di giusto mezzo:

Quid non mortalia pectora cogis, Auri sacra fames? La quale autorità chiunque espone, la vulgarissa in questa forma: 'O esecrabile e maladitta fame dell'oro, che non costringi tu li petti umani a pensare e trovare et a fare?' Quasi dica: 'Ogni cosa induce li omini a pensare, trovare e fare'. E per tanto si può dubitare come l'autore nostro abbia ora presa la ditta autorità in altro modo di parlare. A che si può rispondere che, li autori usano l'altrui autoritadi arrearle a loro sentenzaia quando commodamente vi si possono arrearare non ostante che colui che l'ha ditta l'abbia posta altra sentenzaia e così fa ora lo nostro autore dicendo: 'o sacra fame dell'oro, cioè 'o santo desiderio dell'oro'. Allora è santo lo desiderio dell'oro quando sta nel [giusto] mezzo, e non passa ne l'estremi. 'Perché non reggi nel mezzo [non guidi] l'appetito dei mortali, sicché non s'alarghi a volerne troppo, ch'è avarizia, e non si restringa a non volerlo e gittarlo, che è prodigalità?'⁷⁵

In questo senso Dante avrebbe mantenuto l'aggettivo *sacer* per dare un valore in un certo modo positivo alla moderazione degli appetiti. Che tuttavia Dante potesse riscrivere quel termine con tale accezione sembrerebbe smentito dalla glossa all'*Eneide* che accompagnava quasi sicuramente la fruizione e lo studio dantesco del classico. Il commento di Servio a questo problematico verso fa risalire il senso del termine *sacer* ad "esecrabile" riportando un altro passo virgiliano riferito alle porte degli inferi: «tum demum horrisson stridentes cardine

⁷⁴ Chiamenti ritenne questa una fra le trasposizioni dantesche più armoniose dell'opera virgiliana: Chiamenti, *Dante Alighieri traduttore*, p. 205. In un contributo sull'enciclopedia dantesca Maldina ha notato l'occorrenza di una traduzione vicina a quella dantesca nella *Summa de arte praedicatoria* di Alano di Lilla, Maldina, *Due schede su Dante*.

⁷⁵ Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia*, vol. 2, p. 256.

sacrae panduntur portae» (*Aen.* VI, 573–574). Il sacro cioè ha nella glossa di Servio una dimensione tutta pagana o primitiva che non potette sfuggire a Dante, una dimensione confermata anche dalla pseudo-etimologia del lemma che Servio, fa risalire ad una presunta usanza di origine gallica. Citando come sua fonte Petronio, il commentatore nota che in caso di pestilenza i poveri della città di Marsiglia erano sfamati dalla popolazione per un anno intero, ma erano poi offerti come capro espiatorio su cui riversare le pubbliche maledizioni fino all'allontanamento:

*Avri Sacra Fames execrabilis, ut «sacrae panduntur portae». Tractus est autem sermo ex more Gallorum. Nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis <sumptibus> et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibis sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est.*⁷⁶

A ben vedere, la glossa di Servio rivela una dimensione del testo virgiliano che potrebbe spiegare l'utilizzo dantesco di questo verso in riferimento al peccato di prodigalità di Stazio. Nella *factio* della *Commedia* Stazio lettore dell'*Eneide* si fa portatore del vero senso etimologico da attribuire ad una sacralità corrotta, una superstizione che svela a pieno il fondo perverso della prodigalità umana: il donare non è altro che un crimine verso l'altro più povero (il capro espiatorio) causato dalla voglia di propiziare la propria ricchezza.⁷⁷ In questo senso, se davvero stessero così le cose, la traduzione letterale di Dante non smentirebbe, almeno dalla prospettiva colta della glossa, né il testo d'origine né quello d'arrivo. Al contrario la traduzione si imporrebbe proprio come *enarratio poetarum*: Dante starebbe facendo una traduzione fedele rifunzionalizzando il termine sacro utilizzato da Virgilio e dandogli un'accezione più complessa, che gli permette di mettere a fuoco l'ambivalenza tanto della poesia pagana (e delle sue prospettive epistemologiche) quanto del concetto di prodigalità su cui si era interrogato sin dal VII canto dell'*Inferno*.

Per fini analoghi, però, Dante è anche in grado di divergere dal testo d'origine, pur trattandosi del più autorevole dei testi: la Bibbia. Lo studio delle tra-

⁷⁶ *Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum*, III, 57.

⁷⁷ In questo senso del rubare ai meno possenti d'altronde Dante definisce la larghezza in *Conv.* IV, xxvii 13–14: «Ahi maestri e malnati, che disertate vedove e pupilli, che rapite alli men possenti, che furate e occupate l'altrui ragioni; e di quelle corre-date conviti, donate cavalli e arme, robe e denari, portate le mirabili vestimenta, edificate li mirabili edifici, e credevi larghezza fare! E che è questo altro a fare che levare lo drappo di sull'altare e coprirnelo ladro la sua mensa?».

duzioni dei *Salmi* nel *Convivio*⁷⁸ ha dimostrato la tendenza, tipicamente dantesca, alla resa letterale del testo sacro. Nella *Commedia* invece, ci troviamo immediatamente di fronte «una copiosa messe di citazioni dirette dal libro biblico dei Salmi, condotte nelle forme della trascrizione, apparentemente straniante, di interi versetti dal latino delle versioni medievali della Scrittura».⁷⁹ È probabile che Dante puntasse alla mimesi della diglossia liturgica e della predica-zione per dare autorevolezza al suo testo. Ma non c'è dubbio che come dice Cristaldi, «assoggettando (. . .) il latino ai principi della versificazione italiana (. . .) ma anche restituendo al salmo segmentazione e circolarità, iniettandogli di nuovo un ritmo, una rilevanza fonica, strappandolo all'appiattimento sull'*oratio* soluta di cui Dante stesso in passato era stato correo, sulla scorta degli altri esegeti e trattatisti»,⁸⁰ Dante tentasse anche di ri-soleennizzare il latino del testo sacro che giusta *Conv.* I, vii 14–15 considerava poco dolce. Eppure, le ampie citazioni in latino della Bibbia nella *Commedia*, si affiancano a continui rifacimenti della parola biblica in volgare che diventano in alcuni casi estese trasposizioni. Eclatanti in questo il *Pater Noster* di *Purgatorio* XI, la cui riscrittura è, come sappiamo un vero e proprio volgarizzamento (oltre che commento) della preghiera di Lc 11, 1–4 e Mt 6, 5–15. Anche in questo caso l'operazione di traduzione messa in atto da Dante rispetta i criteri già menzionati in relazione ad altri “volgarizzamenti” approntati dal poeta: Dante traduce piuttosto fedelmente ma nel fare le sue scelte lessicali ha sempre un occhio all'esegesi del testo di partenza e ai bisogni ideologici e narratologici del testo di arrivo. Proprio per adattare il testo al proprio canto, Dante diverge, ad esempio nel trasporre uno dei versi più noti dell'orazione biblica: «Panem nostrum cotidianum da nobis hodie» diventa infatti «dà oggi a noi la cotidiana manna» (v. 13). Sembra-rebbe piccola cosa, ma la sostituzione del pane con la manna di cui si nutrono gli Ebrei durante la fuga attraverso il deserto del Sinai è scelta, secondo me, fortemente connotata. La sostituzione è chiaramente dettata da una condizione logica e teologica ben evidenziata da Agostino nel suo commento *De sermone Domini in monte*, nel *Pater noster* la petizione che riguarda il pane può essere riferita solo ed unicamente alle anime *in vita*:

Nam fortasse propterea et panis dictus est non potus, quia panis frangendo atque mandendo in alimentum convertitur, sicut Scripturae aperiendo et disserendo animam pa-

⁷⁸ Sulla traduzione dei Salmi in Dante: Cristaldi, *Dante e i Salmi*. Su Dante e i Salmi si veda: Carapezza, *La teodia del Paradiso*; Federici, *Dante's Davidic journey*; Maldina, *Dante lettore del Salterio*; Martinez, *The poetics of advent liturgies*; Ravasi, *I salmi nella Divina Commedia*.

⁷⁹ Maldina, *Dante lettore del Salterio*, p. 9.

⁸⁰ Cristaldi, *Dante e i Salmi*, p. 104.

scunt, potus autem paratus sicuti est transit in corpus, ut isto tempore panis sit veritas, cum cotidianus panis dicitur, tunc autem potus, cum labore nullo disputandi et sermocinandi quasi frangendi atque mandendi, opus erit sed solo haustu sinceræ ac perspicuæ veritatis.⁸¹ (II 10 37)

Dante tralascia la prescrizione agostiniana relativa all'impossibilità di riferire le prime quattro petizioni della prece alle anime dell'oltretomba, e fa cantare il suo *pater noster* ai superbi del *Purgatorio*. Ma per ovviare alle aporie teologiche causate dal suo ambizioso (e direi rivoluzionario) approccio alla preghiera adotta una chiara strategia di 'sostituzione': rimpiazza il pane con la manna legando così la preghiera evangelica all'evento dell'Esodo che sin da *Purgatorio* II è testo chiave per capire, anagogicamente, la condizione di tutte le anime purgatoriali oranti (cfr. *Purg.* II, 46–48).⁸² Non solo. Preferire manna a pane significa anche invocare i doni spirituali della grazia divina. Secondo la nota interpretazione agostiniana i doni dello spirito furono invocati da Gesù proprio nel discorso della montagna subito dopo il *pater noster* attraverso l'enunciazione delle sette beatitudini. Non a caso, Agostino nel *De sermone* (2.11.38) fece corrispondere le sette richieste del padre nostro proprio alle sette beatitudini.⁸³

⁸¹ Augustinus Hipponensis, *De Sermone Domini in monte*, in PL 34, coll. 1229–1308, c. 10. 33, col. 1235.

⁸² Sulla riscrittura del *Pater Noster*: Maldina, *Tra predicazione e liturgia*; Maldina, *L'“oratio” super Pater Noster*.

⁸³ «Videtur etiam mihi septenarius iste numerus harum petitionum congruere illi septenario numero ex quo totus iste sermo manavit. Si enim timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto permanente in saecula saeculorum. Si pietas est qua beati sunt mites, quia ipsi haereditate possidebunt terram, petamus ut veniat regnum eius sive in nos ipsos, ut mitescamus nec ei resistamus, sive de caelo in terram in claritate adventus Domini, quo nos gaudebimus et laudabimur dicente illo: Venite, benedicti Patris mei, accipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi. In Domino enim, inquit propheta, laudabitur anima mea, audiant mites et iocundentur. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur, oremus ut fiat voluntas eius sicut in caelo et in terra, quia cum corpus tamquam terra, spiritui tamquam caelo, summa et tota pace consenserit, non lugebimus; nam nullus alius huius temporis luctus est, nisi cum adversum se ista confligunt et cogunt nos dicere: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et luctum nostrum lacrimosa voce testari: Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quia ipsi saturabuntur, oremus ut panis noster cotidianus detur nobis hodie, quo fulti atque sustentati ad plenissimam illam saturitatem venire possimus. Si consilium est quo beati sunt misericordes, quoniam ipsorum miserebitur, dimittamus debita debitoribus nostris, et oremus ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt, oremus non induci in tentationem, ne habeamus duplex cor non appetendo simplex bonum, quo referamus omnia quae operamur, sed simul temporalia et aeterna sectando. Tentationes enim de his rebus quae graves et calamitosae videntur hominibus, non in nos valent, si non valeant illae quae blanditiis earum

Sulla scorta di Agostino, anche san Tommaso considerò le richieste della preghiera come petizioni volte ad ottenere i doni dello spirito.⁸⁴ Non sarà necessario ricordare ai dantisti, memori della grande lezione della Chiavacci, quanto le beatitudini e i doni ad esse corrispondenti diventino l'asse portante della struttura morale del *Purgatorio* proprio a partire dal canto del *Pater noster*.⁸⁵ Sostituire la manna al pane serve dunque al Nostro per adattare la preghiera alla condizione delle anime del *Purgatorio* ma anche e soprattutto per elevare il suo concetto di *Purgatorio* all'alta spiritualità delle beatitudini.⁸⁶

3 To speak in tongues

La traduzione per Dante è sempre un'operazione intersemiotica di grande complessità e pericolosità che richiede un assiduo studio delle implicazioni culturali ed ideologiche del testo d'origine ma anche e soprattutto una profonda conoscenza degli strumenti retorici e linguistici della lingua d'arrivo e delle necessità narratologiche, poetologiche, o divulgative dell'opera in cui si inserisce la traduzione. Un testo può essere riscritto o "tradito" premesso che se ne rispettino a pieno le sue ricadute ideologiche (o teologiche), come nel caso del *Pater noster*,

rerum accidunt, quas homines bonas et laetandas putant. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo; ipsa enim liberatio liberos nos faciet, id est filios Dei, ut spiritu adoptionis clamemus: Abba, Pater!» (Augustinus Hippo-nensis, *De Sermone Domini in monte*, c. 11. 38, col. 1236).

84 «Ad tertium dicendum quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens, si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitemur, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei» (Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 9 3).

85 Chiavacci Leonardi, *Le beatitudini*.

86 D'altronde tutto il testo d'origine è "stravolto" dall'Alighieri che come ha notato Maldina oltre a tradurre l'*oratio* «procede a svilupparla e arricchirla con una significativa serie di "giunte" originali che ne completano e amplificano il senso. Tali amplificazioni obbediscono a una duplice logica: esse, infatti, servono sia a "commentare" il testo tradotto e orientandone l'interpretazione in chiave di inno dell'umiltà [cfr. i vv. 7-9, sull'insufficienza dell'uomo privo dell'aiuto divino]» (Maldina, *L'«oratio» super Pater Noster*, p. 204).

oppure può essere tradotto letteralmente per creare forti tensioni ermeneutiche nel testo d'arrivo come succede per la «sacra fame» virgiliana. Si può anche “alterare” l'Aristotele latino (che Dante sa bene non essere fedelissimo all'originale greco) sulla base della glossa che ha reso più chiaro il testo di partenza, ma questo lavoro di integrazione del commento non deve prescindere dal ricorso diretto alla fonte. A differenza di Taddeo che traduce la *Summa Alexandrinorum*, nell'avvicinarsi al mestiere del “divulgatore” Dante si industria a leggere l'*Etica* e a tradurne i passi necessari alla sua intelaiatura filosofica alla luce della ricezione autorevole. D'altro canto, in ognuna di queste occasioni Dante si preoccupa della bellezza e della chiarezza dell'*elocutio*, per evitare gli errori di laidezza della forma in cui incorrono invece volgarizzatori come Taddeo.

In fin dei conti, al di là della riflessione su Orazio, Cicerone, Girolamo o le *artes poetriae*, Dante sa che la traduzione è un «loquitur lingua», un carisma biblico.⁸⁷ Ma già san Paolo aveva avvertito i suoi seguaci che nella scala dell'utilità per la comunità parlare le lingue non è davvero utile laddove manchi la carità. Parlare le lingue non è necessariamente utile all'edificazione, all'esortazione e alla consolazione degli uomini; a tal fine agisce invece il profeta, colui che interpreta e istruisce:

Sectamini caritatem, aemulamini spiritualia: magis autem ut prophetetis. Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit. Spiritu autem loquitur mysteria. Nam qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem, et exhortationem, et consolationem. Qui loquitur lingua, semetipsum aedificat: qui autem prophetat, ecclesiam Dei aedificat. Volo autem omnes vos loqui linguis: magis autem prophetare. Nam major est qui prophetat, quam qui loquitur linguis; nisi forte interpretetur ut ecclesia aedificationem accipiat. Nunc autem, fratres, si venero ad vos linguis loquens: quid vobis prodero, nisi vobis loquar aut in revelatione, aut in scientia, aut in prophetia, aut in doctrina? (I Cor. 14, 1–6)

L'approccio di Dante ai testi suoi e altrui è, come sappiamo, eminentemente etico. Per questo il suo giudizio sull'uso della lingua e della retorica si modella appieno sul comandamento dell'apostolo a sostenere la comunicazione attraverso l'interpretazione e l'intelligenza: «Et ideo qui loquitur lingua, oret ut interpretetur. Nam si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est» (I Cor. 14, 13–14). Interpretare non significa solo trasformare da una lingua a un'altra, secondo l'accezione classica. Come commentano le *Reportationes* all'*Epistola* attribuite a Tommaso d'Aquino, a questa definizione letterale va aggiunto un senso spirituale che si estende all'interpretazione delle cose divine che è propria dei profeti. Interpretare in questa modalità non significa semplicemente in-

⁸⁷ Sulla concezione biblica della lingua in Dante, anche se non specificamente sul «loquitur lingua», si veda Barański, *Dante's biblical linguistics*.

interpretare il linguaggio, ma richiede la comprensione di un'infusione divina: «sic dicitur propheta omnis quis discernit doctorum scripturas, quia eodem spiritu interpretatae sunt quo editae sunt. Et sic Salomon et David possunt dici prophetae, in quantum habuerunt lumen intellectuale, ad clare et subtiliter intuendum».⁸⁸ Tuttavia, non solo la dottrina e la scienza devono guidare l'oratore. È Paolo stesso a ricordare al poeta che chi parla per insegnare ha anche il compito di farlo per manifesto sermone, per chiare lettere, perché chi non conosce il valore del suono (*virtus vocis*) parla come un barbaro:

Ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis: quomodo scietur id quod dicitur? eritis enim in aera loquentes. Tam multa, ut puta genera linguarum sunt in hoc mundo: et nihil sine voce est. Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei, cui loquor, barbarus: et qui loquitur, mihi barbarus.⁸⁹ (I Cor. 14, 9–11)

Nelle parole di San Paolo, Dante trovava conferma del fatto che per scrivere correttamente nelle tante lingue del mondo bisogna conoscere la «*virtutem vocis*». Questa virtù nella pratica implica una modulazione misurata di *enarratio*, *interpretatio*, *imitatio*, *inventio* ed *elocutio* di cui Dante si fa difensore e teorizzatore. È per questo che sin dal *Convivio* la *traslatio studii* o la *transmutatio* del Verbo divino o delle *auctoritates* sono operazioni che non possono sottrarsi all'imperativo etico dell'estetica dantesca: la bellezza della lingua e la *bontade* delle idee di un testo emergono come attributi strettamente correlati dell'arte intesa come impegno eminentemente morale e intellettuale.

88 Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli*, cap. 14 l. 1. È bene ricordare che per gli esegeti il profeta non è solo chi denuncia ma anche chi canta le verità divine: «dicitur etiam propheta aliquis solum ex hoc quod prophetarum dicta denuntiat, seu exponit, seu cantat in ecclesia, et hoc modo dicitur I reg. xix, 24: quod saul erat inter prophetas, id est, inter canentes dicta prophetarum» (Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli*, cap. 14 l. 1).

89 Su questi versi paolini si veda il commento dello Pseudo-Tommaso: «Omnia autem dona gratuita reducere videtur apostolus ad tria. Nam primo ostendit quod donum linguarum, quod pertinet ad locutionem, sine charitate non valet; secundo quod etiam non valent ea quae pertinent ad cognitionem (. . .) Recte ergo comparat loquelam charitate carentem, sono rei mortuae, scilicet aeris aut cymbali, qui licet clarum sonum reddat, non tamen est vivus sed mortuus. Ita etiam locutio hominis charitate carentis, quantumcumque sit diserta, tamen habetur pro mortua, quia non proficit ad meritum vitae aeternae. Est autem differentia inter aes sonans et cymbalum tinniens, quia aes, cum sit planum, ex percussione simplicem sonum emittit; cymbalum autem, cum sit concavum, ex una percussione sonum multiplicat, quod pertinet ad tinnitum. Aeri ergo comparantur qui veritatem simpliciter pronuntiant, cymbalo vero qui veritatem multiplicant et pronuntiant, multas rationes et similitudines apponendo, et conclusiones plurimas eliciendo, quae tamen omnia sine charitate habentur ut mortua» (Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli*, cap. 13 l. 1).