

Questioni di lessico politico tra traduzioni di testi latini e trasmissione della *Politica* di Aristotele: *libertas* e *liberté* nelle traduzioni di Oresme, Foulechat e del *Songe du Vergier*

di Claudio Fiocchi¹

(Università degli Studi di Torino)

*In order to show the complexity of translating from Latin to French in Middle-Ages, this article focuses on the term *libertas*. The pivotal question for medieval translators is how to render the different meanings (theological, ethical, political) of *libertas*. Three medieval authors as Denis Foulechat, Evrart de Tremeaugon and Nicole Oresme find personal solutions, handling the French of their own age. But are their personal choices consistent with the meaning of the word that they are translating? A creative translator can help his readers and enrich the language they speak, but he can also alter what he is translating.*

Keywords: *Middle-Ages, Political Thought, France, Freedom, Translation*

Introduzione

La traduzione di un termine da una lingua a un'altra può generare infiniti problemi di scelta e di interpretazione. Risulta spesso assai complicato individuare il corrispondente più adatto con cui rendere al meglio una parola e le molteplici sfumature che caratterizzano il suo significato. Quando si ha a che fare con termini particolarmente ricchi di significato e di storia, la faccenda diventa ancora più complessa. Nelle pagine che seguono affronterò una di queste vicende, che riguarda nello specifico la traduzione del termine latino *libertas* in alcune opere politiche in volgare francese del Trecento. Come vedremo meglio, si tratta di opere vicine nel tempo e appartenenti allo stesso contesto culturale, pur essendo di diverso genere letterario.

Per affrontare la questione in modo agevole, possiamo circoscrivere alcuni punti chiave su cui focalizzare la nostra attenzione e che possiamo rendere in forma di domanda.

1. Quale tipo di consapevolezza hanno gli autori medievali a proposito dei problemi legati alla traduzione?

¹ Ho affrontato questo tema una prima volta in un seminario tenutosi il 27 novembre del 2007 presso l'Università degli Studi di Bologna su iniziativa di Maria Giuseppina Muzzarelli all'interno di un Progetto Prin ex 40% coordinato da Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri. La riflessione che ho proposto in quella sede è stata successivamente oggetto di un ripensamento e di un ampliamento che trovano espressione nel presente articolo.

2. Perché tradurre il termine *libertas* può essere problematico per un autore del Trecento?

3. Come viene reso il termine in alcuni autori appartenenti ad un determinato contesto culturale (la Francia della fine del Trecento)?

Nelle pagine che seguono si cercherà di dare risposta a tali interrogativi.

1. Tradurre nel Medioevo

Varie testimonianze provano l'alto grado di consapevolezza dei traduttori medievali a proposito delle difficoltà del loro mestiere. Un testo mal tradotto poteva generare problemi e questioni a non finire. Tommaso d'Aquino esprime con chiarezza il rischio che la traduzione generi errori e fraintendimenti in un'opera intitolata *Contra errores Graecorum*. Il contesto non è di poco conto. Tommaso, infatti, su invito del papa Urbano IV, scrisse quest'opera per denunciare gli errori dei teologi greci in materia di fede. Dati i rapporti sempre difficili tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente, la posta in gioco era alta. L'Aquinate, nel proemio dello scritto, denuncia gli equivoci e gli errori che nascono da traduzioni malfatte. In particolare si sofferma sulla traduzione in latino del termine greco *hypostasis*: se è tradotto come *substantia*, che il latino adotta come sinonimo di *essentia*, ne risulta che l'espressione greca secondo la quale Padre, Figlio e Spirito santo sono tre ipostasi viene resa in latino con l'attribuzione di una essenza particolare e distinta a ciascuna delle tre persone della Trinità! Un errore di tal genere – spiega Tommaso – si verifica quando la traduzione è attuata «secundum proprietatem vocabuli». Molto meglio, allora, che il traduttore adotti un'altra strategia traduttoria, conservi il senso dei termini e delle frasi – «servet sententiam» – e trovi la forma adatta nella lingua in cui si traduce. Se invece si sceglie di tradurre parola per parola, non c'è da stupirsi – rileva Tommaso – che restino dei dubbi².

Tradurre dal greco al latino o dal latino al volgare risulta un'operazione più irta di trappole. Tommaso, che per altro non tradusse nulla, ma lavorò parecchio su testi tradotti, come quelli di Aristotele, non vede che una soluzione: attenersi al senso. La sua era una opinione condivisa? Innanzitutto non era un'opinione nuova. L'idea che la traduzione non potesse fermarsi al significato letterale, ma dovesse basarsi sulla comprensione e la trasmissione del senso profondo di un termine era stata espressa chiaramente, per restare alla cultura latina medievale, da san Gerolamo³, il quale nella *Epistola a Pammachio*, incentrata sul tema della traduzione, afferma la preferenza per una traduzione a senso, esclusione fatta nel caso delle Sacre Scritture, perché in questo caso l'*ordo verborum* è un *mysterium*⁴. Il primo grande traduttore del mondo latino cristiano, al quale risale la traduzione in latino della Bibbia (frutto di revisione di traduzioni precedenti e di traduzioni *ex novo*), pur abbracciando una concezione della traduzione a senso, circoscriveva, quindi, un'area nella quale andava privilegiata la

² *Contra errores Graecorum* in *Opuscula theologica*, vol. I, cur. Raimondo Verardo, Torino-Roma, Marietti, 1954, pp. 315-316. La lettura di tale passo mi è stata suggerita dal professor Pietro Bassiano Rossi dell'Università di Torino.

³ Il problema ovviamente non era estraneo al mondo latino classico, che aveva dovuto tradurre gli autori greci. Per alcune interessanti considerazioni a proposito del ruolo del traduttore nel mondo latino e in generale sulla nascita della figura del traduttore, si veda D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 52-57.

⁴ San Gerolamo, *Epistola a Pammachio* (epistola 57), Parigi 1844-1855, *Patrologia Latina*, vol. 22, col. 571.

traduzione letterale. Come vedremo più avanti, tale principio che segnala la necessità di un “doppio registro” di traduzione, che si adegua al testo tradotto, anche se non con riferimento alla Scrittura, sarà adottato pure da altri autori.

Sono note anche le aspre critiche che Ruggero Bacone, autore francescano che si proponeva come innovatore rispetto ai filosofi del suo tempo, rivolse ai traduttori di Aristotele: troppo poco esperti di lingue, incompetenti nella materia su cui vertevano i testi che traducevano, abituati alla prassi della traduzione parola per parola e di conseguenza corruttori del sapere che intendevano trasmettere⁵. Quella sulla traduzione è quindi una battaglia aperta: tradurre è una necessità indispensabile, ma tradurre bene è difficilissimo e richiede competenze complesse e plurime. I traduttori possono non essere all'altezza del loro compito e cadere in errori grossolani e dalle gravi conseguenze.

Per arricchire il quadro che si va delineando, consideriamo un autore su cui avremo modo di tornare tra poco: Nicole Oresme (1323-1382), che coniugò la riflessione filosofica con la traduzione in volgare francese di testi filosofici di Aristotele. La carriera di Oresme è particolare: diventato gran maestro del Collegio di Navarra (quindi una tappa significativa in una carriera accademica), venne cooptato dal re di Francia Carlo V in un gruppo di intellettuali-consiglieri della corona. Non sono certi i momenti e le cariche di questa fase “politica” della vita di Oresme e neppure l'effettiva influenza che egli può avere avuto sulle scelte del sovrano. In questa sede è solo importante ricordare questa esperienza, che aiuta a comprendere l'attenzione di Oresme per le conseguenze che possono produrre i testi tradotti.

La riflessione di Oresme sulla traduzione è per noi doppiamente importante sia perché nasce dall'esperienza sul campo (la traduzione dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele dal latino al francese), dagli infiniti problemi piccoli e grandi che sorgono nella pratica della traduzione, sia perché uno dei termini che Oresme fatica a tradurre è *libertas*, la parola al centro del nostro discorso. Nella prospettiva di Oresme i problemi di traduzione sono problemi di ricchezza lessicale e di buona comprensione. Egli, nel prologo alla traduzione dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele, scrive che il traduttore si trova di fronte a due possibilità: lasciare l'oscurità dell'opera, ma mantenersi fedele alla lettera del testo di Aristotele, o prenderne le distanze a beneficio del lettore, con il rischio di tradire l'autore. Oresme sceglie la prima strada. Potremmo quindi concludere che Oresme abbraccia una strategia di traduzione antitetica a quella prescritta da Tommaso, perché il lavoro del traduttore lo pone di fronte a un caso che non dovrebbe verificarsi, ma è nel novero delle cose possibili, ossia la mancanza di comprensione del testo da tradurre. Ma nel difetto del traduttore, apertamente denunciato, Oresme scorge elementi positivi. La scelta di tradurre in modo letterale è in accordo con il progetto dell'opera e in particolare con la presenza di un commento che accompagna il testo. Le oscurità potranno essere sciolte nelle glosse che il traduttore si premura di compilare. *Le cose difficili sono meglio apprezzate nella propria lingua*, spiega Oresme. E ciò che

⁵ I giudizi di Ruggero Bacone a proposito delle traduzioni circolanti nella sua epoca si trovano in varie opere, come l'*Opus maius*, l'*Opus tertium*, il *Compendium studii theologie* e il *Compendium studii philosophie*. Queste opinioni sono riportate in Ruggero Bacone, *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*, a cura di F. Bottin, Rusconi, Milano 1990, pp. 7-8. Bacone fa sua l'idea secondo cui il sapere, che ha origine in Dio, si sia trasmesso di popolo in popolo, di lingua in lingua e che vada recuperato attraverso la conoscenza puntuale di lingue come il greco, l'ebraico, l'arabo: cfr. F. Alessio, *Introduzione a Ruggero Bacone*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 15-16.

oggi è oscuro e non ben traducibile in francese, lo sarà forse un domani grazie ad altri traduttori:

[...] je doy estre excusé en partie se je ne parle en ceste matiere si proprement, si clerment et si ordeneement comme il fust mestier; car, avec ce, je ne ose pas esloignier mon parler du texte de Aristote, qui en plusieurs lieux obscur, afin que je ne passe hors son intencion et que je ne faille. Mais se Dieux plaist, par mon labeur pourra estre mielx entendue ceste noble science et ou temps avenir estre bailliee par autres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult proffitabile ; car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence. Et comme dit Tulles en son livre de Achademiques, les chose pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur país⁶.

Tutto ciò è legato alla particolare funzione di crescita culturale e di insegnamento che Oresme attribuisce alla traduzione, intendendola come uno degli strumenti con cui si compie la *translatio studii* che accompagna una *translatio imperii*. Al passaggio del più alto potere dall'impero alla Francia (un fenomeno che egli dà per scontato e giustifica alla luce di una complessa teoria astronomico-climatica)⁷, deve corrispondere un passaggio di consegne da un punto di vista culturale e tale passaggio richiede un'opera di traduzione. In tutti i casi il termine latino che indica questi passaggi è il medesimo: *translatio*.

Oresme si ingegna a risolvere il complesso problema di rendere in francese una serie di parole inesistenti nella propria lingua oppure parole i cui corrispondenti nella lingua "ricevente" non condividono a pieno l'area semantica del termine da tradurre. Nel primo caso, che riguarda i tanti termini tecnici presenti nell'opera di Aristotele, come oligarchia, democrazia ecc., Oresme in realtà non si imbatte in grandi difficoltà: crea semplicemente dei calchi francesi di parole latine che a loro volta erano un calco di parole greche (*dispotique, ymagination, yconome* ecc.). Per ovviare alla difficoltà di comprensione che il lettore può incontrare di fronte alla novità del termine, Oresme chiarisce il termine nel commento. Tutta questa operazione ci mostra un traduttore cosciente delle difficoltà dell'operazione che sta compiendo.

2. Complessità semantica del termine *libertas*

Per avvicinarci al caso specifico oggetto del presente studio, la traduzione del termine *libertas*, occorre fare una premessa a proposito del valore di tale termine nei secoli di cui ci stiamo occupando. A mo' di introduzione, è utile concentrare l'attenzione sulla contrapposizione *servitus/libertas*. Da questo punto di vista non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dagli usi comuni del nostro linguaggio. Una parola come *libertas* possedeva nel medioevo spesso dei valori di tipi etico-teologico⁸ o indicava condizioni

⁶ *Le Livre de ethiques d'Aristote traduit en françois par maistre Nicole Oresme*, ed. Albert Douglas Menut, New York, 1940, p. 101.

⁷ Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, ed a cura di A. D. Menot, in «*American Philosophical Review*», VII, 13 (1970), pp. 298-299.

⁸ Per delucidare questo aspetto del problema, non basterebbe una biblioteca intera. In esso sono infatti coinvolti questioni complesse come la libertà del cristiano dal male, la libertà rispetto alla prescienza divina, la libertà rispetto al determinismo naturale ecc. Su questo ampio ventaglio di problemi, la cultura medievale si dibatte con intensità e continuità, senza giungere a una posizione unitaria, cosa che si ribadirà in età moderna e in forma drastica negli anni della Riforma protestante. Il livello del discorso su cui si svolge la presente ricerca è differente, perché gli autori che vedremo non affrontano tali questioni,

giuridiche, come il non assoggettamento, forme di immunità e di esenzione⁹, piuttosto che significare qualcosa di simile alle libertà politiche. In un contesto teologico fortemente agostiniano la *libertas* poteva ad esempio indicare la condizione di chi, investito dalla grazia oppure ormai collocato tra i beati, era libero dal peccato e non avrebbe più peccato. Per esprimerci in modo sintetico, si potrebbe dire che *libertas* indicava uno stato di perfezione piuttosto che una condizione di possibilità di azione¹⁰. Anzi, da questo punto di vista, il termine *libertas*, accentuando l'aspetto di esenzione dal male, finiva, paradossalmente, per negare quella che, da un altro punto di vista, potrebbe essere intesa come libertà in senso operativo, ossia la capacità di agire: un uomo toccato dalla grazia e reso incapace di compiere il male era, da un punto di vista agostiniano, più libero di un uomo che era in grado di peccare. La capacità di peccare o non peccare era per il tardo Agostino una *libertà minore*, posseduta da Adamo nel Paradiso terrestre e perduta col peccato originale¹¹.

Va tenuto presente che nel linguaggio politico vi erano casi in cui questa accezione non era andata perduta e veniva conservata nell'idea che gli uomini liberi giuridicamente fossero migliori degli altri sotto un profilo etico, perché erano più virtuosi. In questo senso la parola *libero* aveva una sfumatura etica difficile da eliminare, pur nella piena consapevolezza che le cose potessero essere diverse da come avrebbero dovuto e che un uomo libero giuridicamente potesse essere un uomo malvagio. In questo senso era libero dal punto di vista giuridico, ma servo del peccato¹².

Nella letteratura filosofico-politica, questo senso era molto presente e si era saldato con le idee provenienti dalla lettura della *Politica* di Aristotele (seconda metà

ma in qualche modo danno per scontato che l'uomo goda di una certa libertà del proprio agire. Tuttavia qualche effetto delle riflessioni e delle convinzioni di tipo etico e teologico si avverte anche a questo livello, come avremo modo di vedere. Basti pensare che la riflessione sulla libertà spesso conduce ad una analisi dei rapporti tra volontà e intelletto. Se si stabilisce che l'intelletto deve guidare la volontà, ma che alcuni soggetti non sono in grado di realizzare questo corretto ordine tra le facoltà dell'anima, allora è facile intuire che anche la libertà politica deve restare per essi – secondo chi abbraccia tale concezione – un miraggio o, se si realizza, non è libertà in senso proprio.

⁹ Cfr. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1992; F. Geoffroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française. Du IX^e au XV^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1982 (ed. orig. 1891-1902).

¹⁰ Anselmo d'Aosta, uno dei massimi pensatori dell'Alto medioevo, sosteneva infatti: «la volontà che non può deviare dalla retta decisione di non peccare è più libera di quella volontà che può rinunciare a questa decisione» (Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, a cura di Italo Sciuto, Firenze, Nardini Editrice, 1992, p. 46.).

¹¹ Agostino di Ippona, *La correzione e la grazia*, XII, 33, trad. in C. Fiocchi, *Libertà a confronto. Antologia di testi sulla libertà e il libero arbitrio nel pensiero medievale*, Milano, Cuem, 2006, p. 28: «Occorre considerare con cura e attenzione in che cosa si distinguano questi due livelli: poter non peccare e non poter peccare, poter non morire e non poter morire, poter non abbandonare il bene e non poter abbandonare il bene. Il primo uomo infatti poteva non peccare, non morire, non abbandonare il bene. Diremo forse allora: “non poteva peccare chi aveva tale libero arbitrio”? Oppure: “non poteva morire quello a cui è stato detto: ‘Se peccerai, morirai’” (Gen. 2, 17)? Oppure: “non poteva abbandonare il bene”, quando lo abbandonò peccando e perciò è morto? Dunque la prima libertà della volontà era poter non morire; l'ultima sarà molto maggiore, non poter morire. La prima era il potere della perseveranza, il poter non perdere il bene; l'ultima sarà la felicità della perseveranza, non poter perdere il bene».

¹² Cito a titolo d'esempio Duns Scoto, *Reportatio Parisiensis. Liber quartus a distinctione septima usque ad quadregesima nona*, in *Opera Omnia*, t. 24, Paris, Vivès, 1894, pp. 458-459: «Alia etiam est servitutis moralis et peccati, quae incurritur a voluntate propria illius, qui peccat, quia ipse se facit servum, de qua loquitur Apostolus ad Galat. 5 dicens, *liberi facti estis, jam nolite subiecti esse servituti*; non suadet nisi quod est in potestate nostra, et ita patet quod nulla est servitus pure naturalis, sed tantum de lege et jure positivo, loquendo de servitute, quae est ad malum hominis [...]».

del XIII secolo), dove comparivano le figure del servo per natura e del libero per natura, persone cioè che la natura stessa aveva destinato rispettivamente all'obbedienza o al comando, per effetto del tasso di sviluppo della loro razionalità. Per essere più chiari, un servo per natura era inteso alla stessa stregua di un bambino, incapace di guidare se stesso e bisognoso della guida altrui, quella appunto del padrone. L'insieme di problemi che questa dottrina poteva determinare per i lettori cristiani due-tre-quattrocenteschi della *Politica* è facilmente intuibile. Proviamo semplicemente ad esplicitarli: perché la natura dovrebbe creare uomini servi e uomini liberi? E quale natura, quella primigenia della condizione adamitica, quando l'uomo non aveva ancora peccato, o quella seconda e imperfetta dello stato attuale? E se esistono dei servi per natura, chi sono? i contadini o gli artigiani o gli uomini che svolgono lavori di fatica? Nessun candidato della società medievale sembrava adatto a questo ingrato ruolo e per le più diverse ragioni¹³. Perciò il servo di natura resta una figura "cartacea", confinata in Oriente, secondo un'indicazione contenuta nel libro VII della *Politica* di Aristotele¹⁴. Una riflessione di questo genere, il cui esito era la collocazione di una figura difficile da riscontrare nella realtà, non era però fine a se stessa o una pura speculazione accademica su testi dei programmi universitari. Possiamo piuttosto pensare che essa rispondesse alla necessità di fondare la struttura gerarchica della società su una base teorica e che quindi la funzione del servo di natura fosse quella di una sorta di caso estremo, una fattispecie presa in esame per meglio sviluppare un discorso più generale che riguardava i fondamenti della vita politica¹⁵.

Nei testi politici il servo di natura, un uomo stupido, una specie di macchina di carne, rappresenta il prototipo del servo, ma accanto ad esso, o meglio al di sopra di esso, procedendo in modo gerarchico si individuano altri tipi di servi: servi che sono tali perché prestano il loro servizio come tributo, servi perché pagano (in denaro) un tributo, servi perché svolgono attività servili, servi perché lavorano al servizio di qualcuno, servi perché lavorano al servizio dello Stato, servi perché lavorano al servizio di Dio. Passando da un senso della *servitus* strettamente giuridico a uno metaforico, questa "catena delle *servitus*" è capace di ricomprendere le figure più diverse, dal contadino fino al Papa (denominato, a partire da Gregorio I, *servus servorum Dei*¹⁶, sul calco di un'espressione biblica adottata per i profeti).

Tale esempio evidenzia, almeno in modo intuitivo, il contesto nel quale un termine come libertà viene usato e vale come una sorta di *memento*: ogni volta che nei testi medievali si incontrano parole come libertà e servitù, o gli aggettivi e i sostantivi ad esse legati, occorre stare all'erta, perché dietro significati immediati possono nascondersene altri meno evidenti e perché gli usi per noi correnti di queste parole possono costituire una prospettiva ingannevole con cui considerare gli usi di quegli stessi termini nel tardo Medioevo.

¹³ Questo punto è stato trattato in modo chiaro da Gianfranco Fioravanti in *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medioevali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia. Serie III, vol. XI/2 (1981), pp. 399-429.

¹⁴ *Politica* VII, 7, 1327b-1328a. Su questo tema mi permetto di rimandare a C. Fiocchi, *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. 13.-14.)*, Bergamo, Lubrina, 2007.

¹⁵ Ho già presentato questa ipotesi interpretativa in *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. XIII-XIV)*, cit.

¹⁶ Gregorio usava questa espressione anche nell'intestazione delle epistole che inviava. Cfr. *Patrologia Latina*, vol. 77, *Sancti Gregori Magni Registri Epistolarium* (col. 441ss.).

Queste considerazioni, per forza di cosa limitate e parziali, sono di aiuto anche per comprendere la difficoltà che un autore del tardo Medioevo poteva incontrare nel tradurre o spiegare i testi del mondo classico. Detto in altri termini, non è impossibile supporre che gli usi comuni del termine *libertas* costituissero una sorta di “filtro” attraverso il quale venivano letti e interpretati i passi delle opere aristoteliche nei quali la libertà viene tematizzata. L’indicazione di tale gioco prospettico presta senza dubbio il fianco a numerose eccezioni e necessiterebbe di una trattazione a parte e di una fondazione teorica ermeneutica più precisa e analitica¹⁷. In questo contesto viene solo posto il problema e fornita un’indicazione per muoversi nel possibile ginepraio che può generare la lettura/traduzione a catena di alcuni termini da una lingua ad un’altra, da una cultura ad un’altra, da un’epoca ad un’altra.

3. Esempi di traduzione del termine *libertas* in autori francesi del XIV-XV secolo

Molti elementi del quadro che fino ad ora sono stati tratteggiati un po’ astrattamente diverranno più chiari nelle pagine successive, nelle quali l’attenzione sarà concentrata su alcuni casi specifici.

Il primo caso riguarda la traduzione fatta da Denis Foulechat del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Si tratta quindi della traduzione nel francese del tardo Trecento di un testo latino della metà del XII secolo¹⁸.

Nella traduzione del *Policraticus* in francese il problema di come rendere il latino *libertas* si pone in misura inferiore rispetto ad altri testi, per la semplice ragione che il tema della libertà compare meno volte nei capitoli tradotti da Foulechat. Non è disponibile infatti il libro settimo, il venticinquesimo capitolo del quale è dedicato alla trattazione esaustiva del tema. Inoltre, va ricordato che il *Policraticus* è stato scritto prima del ritorno della *Politica* di Aristotele nell’Occidente latino, e quindi non reca traccia dell’idea di libertà e servitù naturali, che sono contenute in quell’opera. Ciò detto, prendiamo in considerazione le occorrenze del termine *liberta* che più possono generare interrogativi di traduzione.

¹⁷ Tra le voci più significative di una riflessione sulla traduzione non si possono dimenticare George Steiner, autore di *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 2004 (prima ed. 1975) e Paul Ricœur, che ha dedicato al tema numerosi interventi confluiti in varie raccolte, tra le quali, forse, la più importante è *Sur la traduction*, Parigi, Bayard, 2004.

¹⁸ Sono stati editi alcuni libri della traduzione del *Policraticus* fatta da Foulechat. Qui faremo riferimento alle traduzioni dei Libri IV e VIII (sono disponibili anche le traduzioni degli altri libri, ma non del VII): *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372)*, (Manuscrit n. 24287 de la B.N.), Livre 4, ed. Charles Brucker, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1985; *Tyrans, princes et prêtres (Jean de Salisbury, policratique 4. e 8.)*. Denis Foulechat, ed. Charles Brucker, Motreal, Ceres, s.d.

L’edizione latina del *Policraticus* che cito è *Ioannis Saresberiensis episcopi carnontensis Policratici sive De nugis Curialium et vestigiis Philosophorum libri 8*, ed. Clemens C.I. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909.

La traduzione inglese che cito è tratta da *The statesman’s book of John of Salisbury: being the fourth, fifth, and sixth books, and selections from the seventh and eighth books, of the Policraticus*, translated into English with an introduction by John Dickinson, New York, Russell & Russell, 1963.

La traduzione italiana che cito è tratta da *Policraticus: l’uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di Mt. Fumagalli Beonio-Brocchieri, intr. di Luca Bianchi, Milano, Jaca book, 1984. Il testo è stato tradotto da Paola Feltrin e Luca Bianchi.

All'inizio del libro IV troviamo due occorrenze interessanti del termine *franchise*. Nel primo caso *franchise* traduce la *libertas* di cui gode chi è stato liberato dalla servitù del peccato: è quella che noi indichiamo come libertà-liberazione.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, IV, vol. I, p. 234)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Le Policraticus</i> , cit., pp. 1-2)
... <i>qui de regno vanitatis proclamat in libertatem qua liberi fiunt quod veritas liberavit...</i>	... <i>qui du royaume de vanité crie et fait son edit et ordenance en franchise de la quelle voie sont fais frans celulz que verité si a delivrés...</i> [l'editore segnala un errore di comprensione del latino da parte di Foulechat: <i>la quelle</i> dovrebbe riferirsi a <i>franchise</i>]

Ma viene poi adottato in modo più sorprendente per tradurre l'*arbitrium legis*: la *franchise de loy*.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb IV, 1 p. 231)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Le Policraticus</i> , cit., p.3)	<i>The Stateman's Book</i> (trad. Dickinson, p. 3)	<i>Policraticus</i> . L'uomo di governo (trad. Paola Feltrin, p. 53)
<i>Est ergo tiranni et principis haec differentia sola vel maxima quod hic legi obtemperat et eius arbitrium populum regit...</i>	... <i>que le prince obeist à la loy et gouverne le peuple par la franchise de la loy ...</i>	... <i>the latter [= tyrant] obeys the law and rules the people by its dictates...</i>	<i>Il principe obbedisce alla legge e governa secondo il proprio giudizio il popolo...</i>

La cosa è piuttosto complessa e il problema parte dal testo latino. L'*arbitrium legis* con cui governare è per il traduttore inglese, Dickinson, il dettato della legge. Per quello italiano, Paola Feltrin, è la decisione del sovrano. Per Foulechat è la *franchise de la loy*. Che cosa vuol dire?

Possiamo in prima battuta immaginare che *franchise* voglia significare diritto/potere. Questo senso era stato assunto in Inghilterra, secondo quanto ci dice Alan Harding¹⁹, dove il termine *franchise* era andato ad assumere il significato di potere giurisdizionali, mentre secondo lo stesso Harding ciò non era successo in Francia²⁰.

Possiamo anche elaborare una seconda ipotesi, più aderente al significato accordato in precedenza al termine. Foulechat ha interpretato quell'*arbitrium* come un sinonimo di *libertas* e la sua sarebbe allora una traduzione ideologicamente orientata: il re che governa *libera* i suoi sudditi e non li riduce in servitù. Si tratterebbe quindi di attribuire una qualifica alla legge, quella appunto di legge di libertà.

Veniamo ora a un secondo caso, tratto dal Libro VIII, l'ultimo del *Policraticus*. In un passaggio del testo Giovanni di Salisbury cita il poeta latino Lucano, che parla di *libertas scelerum*: la libertà di commettere delle malvagità. Alla luce della dottrina precedente, di stampo agostiniano, la libertà di commettere malvagità non è una vera libertà, perché è una forma di assoggettamento all'ingiustizia. Foulechat in questa circostanza non si fa questo scrupolo e traduce *libertas* con *franchise*, confermandoci che per lui quest'ultimo termine indica senza dubbio la libertà di azione, mentre, sulla

¹⁹ A. Harding, *Speculum*, vol. 55, no. 3, (Jul., 1980), pp. 423-443.

²⁰ *Ivi*, p. 428.

base dell'esempio precedente, resta ancora dubbio se possa o meno indicare anche la condizione di libertà-liberazione. È per inciso interessante notare che il traduttore italiano (Luca Bianchi) ha percepito il pericolo e ha tradotto l'intera espressione con "spregiudicatezza", annullando il valore di libertà. In questo modo ha dato – potremmo dire – un'interpretazione agostiniana dell'espressione, pienamente legittimata dai richiami ad Agostino presenti in questa parte dell'opera.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, VIII, 17, p. 347)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Tyrans, princes et prêtres</i> , p. 86)	<i>The Stateman's Book</i> (trad. Dickinson, p. 337)	<i>Policraticus. L'uomo di governo</i> (trad. Luca Bianchi, p. 241)
<i>Libertas scelerum...</i>	<i>Franchise de maufaire...</i>	<i>The liberty to commit crimes...</i>	<i>La spregiudicatezza nel fare il male..</i>

In un ultimo caso ritorna la libertà come assenza di servitù e condizione etica. Una istituzione che si regge su questa libertà, è giusta, lontana da azioni malvagie e forme di corruzione. Questa idea è ben presente in Giovanni di Salisbury, che voleva invitare la chiesa del suo tempo a resistere alle pressioni di Enrico II Plantageneto e a riformarsi al suo interno. Perciò in una delle pagine finali del *Policraticus*, Giovanni si augura che la Chiesa rinunci a mettersi al servizio del male e si fondi sulla *libertà di spirito*. È cosa che i traduttori italiano e inglese vedono nella locuzione *libertas spiritus*. Foulechat introduce in questa circostanza una locuzione più ampia, una duplicazione del termine e propone «franchise et liberté d'esprit». Questa locuzione merita una riflessione articolata.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, VIII, 23, p. 404)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Tyrans, princes et prêtres</i> , p. 128)	<i>The Stateman's Book</i> (trad. Dickinson, p. 403)	<i>Policraticus. L'uomo di governo</i> (trad. Luca Bianchi, p. 293)
<i>Sic, sic, si Ecclesia Dei erigatur in spiritu libertatem.</i>	<i>Ainsi, ainsi, se l'eglise est dresce en franchise et liberté d'esperit et eslevee...</i>	<i>This, this is the way whereby if the Church of God were to erect herself into the freedom of the Spirit...</i>	<i>Così, così! Se la Chiesa di Dio si fondasse sulla libertà dello spirito...</i>

Innanzitutto è da notare che tanto il curatore dell'edizione del volume ottavo della traduzione di Foulechat quanto gli studi sulle traduzioni dal latino in francese del Medioevo ci informano che i raddoppiamenti, una sorta di traduzione-spiegazione, sono un mezzo di traduzione piuttosto frequenti. Possiamo quindi ipotizzare che la formula scelta da Foulechat non risponda a una riflessione sul termine o a una scelta interpretativa, ma si tratti di una semplice questione di stile.

Occorre tuttavia considerare un altro punto di vista, che prende in analisi l'espressione adottata da Foulechat non come scelta stilistica, ma come scelta interpretativa. A chi frequenta i testi giuridici e politici del Medioevo questa locuzione ne ricorda un'altra, ossia «iura et libertates», espressione che indica i diritti e le immunità di cui poteva godere una comunità, un corpo sociale o persino la Chiesa. Tale equiparazione dell'espressione latina e di quella francese pare attestata in documenti del XIII, secondo quanto testimonia il dizionario di Geofroy. Se allora quella di Foulechat

non è una scelta di stile, ma di contenuto, egli intende dare all'espressione *libertas* un senso non tanto teologico, ma politico e operativo ed è per questo che usa un'espressione che insiste su tale aspetto della *libertas*, ossia «franchise et liberté». In che cosa consisterebbe questa autonomia e libertà che deve caratterizzare lo spirito della Chiesa? Probabilmente in un'autonomia rispetto alla corruzione e alla malvagità del governo regio, dalla quale la Chiesa dovrebbe prendere le distanze.

Veniamo ora al secondo testo a partire dal quale è interessante riflettere sulle difficoltà della traduzione del termine *libertas*, il *Songe du Vergier*²¹, attribuito a Evrart de Trémaugon, un giurista al servizio del re di Francia Carlo V. L'opera, commissionata proprio da Carlo V, all'interno di un'ideologia monarchica e nazionalista, presenta una linea politica di fondo, che è quella, potremmo dire, della pienezza del poter del re di Francia: autonomo dall'impero, dal papato (da poteri esterni, quindi), e unico detentore dei poteri pubblici all'interno del regno.

Di questo ampio testo esistono due versioni, una in francese e una in latino²². L'editore dell'edizione latina suppone che tale versione fosse una sorta di brutta, rispetto a quella francese, e fosse quindi precedente²³. L'esistenza di queste due versioni, verosimilmente curate dallo stesso autore, a pochissimi anni di distanza l'una dall'altra, risulta importante perché permette di analizzare le differenze terminologiche nelle due lingue, ma può anche agire come una sorta di “dizionario tecnico”, che ci permette di capire come venissero tradotte alcune espressioni.

Anche nel caso del *Songe* il lessico della libertà suscita interesse. La versione francese reca la stessa duplicazione che abbiamo riscontrato nella traduzione del *Policraticus* di Foulechat: *franchise et liberté* rende *libertas*. Prendiamo in analisi alcuni casi di tale traduzione.

Il primo caso riguarda un passaggio che ha per oggetto il pagamento di tasse speciali finalizzate alla difesa del paese. La condizione di esenzione rivendicata dalla Chiesa è espressa dal termine *libertas* nella versione latina. La versione francese usa invece il binomio *franchise et liberté*.

<i>Somnium Viridari</i> (I, 32, p. 33)	<i>Songe du Vergier</i> (I, 32, p. 44)
...si dicitis quod contra hoc prescripsistis longena usus libertate...	...vous avés prescription pur vous, par la quelle vous jouissiés de franchise et liberté...

Mentre quindi in Foulechat il binomio viene adottato per rendere una condizione soprattutto spirituale (*libertas spiritus*), nel *Songe* è assunto invece per indicare più materiale di esenzione – e se i due autori attribuissero lo stesso valore a tale espressione, questo passaggio del *Songe* avvalorerebbe l'ipotesi fatta in precedenza a proposito del senso “materiale e politico” che Foulechat attribuirebbe ad un'espressione spirituale. È invece presente qualche pagina dopo, quando l'autore contrappone i liberi e i servi per natura e parla della *franche condition*, come la condizione naturale dei saggi e di grande intelletto contrapposti ai servi, che sono rozzi e adatti ai lavori manuali.

²¹ *Le songe du vergier*, édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library. Ed. Marion Schnerb-Lievre, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.

²² *Somnium viridarii*, ed. Marion Schnerb-Lièvre, Paris, CNRS, 1993-1995.

²³ Cfr. *Avant-Propos* del *Somnium Viridari*.

<i>Somnium Viridari</i> , II, 38, p. 21	<i>Songe du Vergier</i> , II, 38, p.29
...liberi dicuntur vigentes intellectu...	<i>Ceux qui sont de franche condition sont sages, subtilez et de grant entendement.</i>

Perciò dietro il «*franche*» vi sono almeno due forme di libertà: 1) il non essere soggetto a qualcosa che è una forma di oppressione e obbligo, le tasse (ma in questo caso è *franchise et liberté*, come *iura et libertates*), e 2) l'essere capace di guidare se stessi in quanto dotati di una razionalità pienamente sviluppata (e in questo caso è *franche*, come in latino è solo *liberus*).

Questa attitudine “sintetica” non vale però in altri casi. Parlando del servizio volontario verso qualcuno, il signore o lo Stato, l'autore francese parla di *servitude*, *subjection*, *service*²⁴, da intendersi in senso proprio o improprio; l'autore latino al contrario parla di *ministerium* da intendersi in senso proprio o improprio²⁵. Possiamo vedere in questa asimmetria un'altra spia del modo diverso di procedere nelle due lingue. *Ministerium* è tradotto in modo diversi, così come *libertas* per specificare meglio che cosa si intende.

Affrontiamo per ultimo un terzo caso, che concerne i termini che esprimono concetti estranei alla lingua e alla cultura politica dell'epoca. In questo caso il problema del traduttore, il già citato Nicole Oresme²⁶, è sfruttare le risorse a disposizione per indicare una novità, a differenza dei due casi precedenti, dove la posta in gioco era la miglior resa del latino *libertas* con le formule disponibili per concetti comunque conosciuti: esenzione fiscale, libertà morale, autonomia. Inoltre, rispetto ai casi precedenti, il caso in questione non riguarda una condizione etica o figure sociali o oggetti, ma sistemi di potere, qualche cosa quindi di meno intuitivo e meno facile da intendere. Oresme deve fare capire al lettore (e non si tratta di una considerazione bizzarra, perché il testo era stato tradotto e destinato alla lettura da parte di non specialisti) che cosa sia la democrazia di cui parla Aristotele.

All'inizio del Libro VI della *Politica* viene descritto il regime democratico, il cui principio è la libertà (*eleutheria*). Per Aristotele si tratta di regime corrotto, nel quale non è ricercato il bene comune della comunità politica, ma il bene personale di ciascuno. Ad Oresme occorre una formula per introdurre questa libertà d'azione che non è per nulla una qualifica etica. Oresme adotta l'espressione *liberté ou franchise* e dice «Liberté ou franchise est la supposition de policie democratique»²⁷. Come abbiamo già visto, era corrente l'espressione *libertés et franchises* come calco del latino *iura et libertates*. Oresme corregge questa formula, sostituendo *ou* a *et* e trasformando il plurale in singolare. Nel resto del paragrafo Oresme non adotterà più la formula

²⁴ *Songe*, II, 82, p. 65.

²⁵ *Somnium*, II, 86, p. 47.

²⁶ Sulla connessione tra sviluppo culturale e traduzione tra tardo Medioevo e Umanesimo e sulle scelte di traduzione di Nicole Oresme, cfr. anche C. Fiocchi, *Problemi di traduzione della «Politica» di Aristotele. Il caso della traduzione in francese di Nicole Oresme*, in «Doctor Virtualis. Rivista online e su carta di Storia della Filosofia medievale», Quaderno n. 7 (2007), pp. 221-236, dove ho messo in luce l'importanza delle scelte linguistiche di Oresme a proposito di termini come dispotismo, servitù e libertà.

²⁷ Nicolas Oresme, *Le livre de Politiques*, VI, 2, p. 257.

“doppia”, ma si limita ad usare il singolare *liberté*. Con questo termine intende quindi indicare una libertà intesa come dato di potere, come possibilità d’azione, senza una qualificazione etica e senza l’idea di esenzione, che abbiamo visto nei casi precedenti.

Quelle che sono *le* libertà diventano *la* libertà. Privo di una parola che esprima la libertà della democrazia (ossia l’essere padroni di se stessi nelle azioni, ma non nella pienezza morale e razionale di sé), Oresme recupera quindi un’espressione giuridica, che indica i privilegi di un individuo o di una comunità. Con tutti i paradossi che possiamo immaginare, la parola *liberté* viene a indicare la capacità di essere il motore di se stessi a livello politico, pur in una condizione di inferiorità etica, cioè pur in una condizione per cui da un punto di vista morale si è dei servi e si può essere accusati di scarso sviluppo della razionalità.

Nota conclusiva

Non è il caso si trarre conclusioni generali dalle analisi che abbiamo seguito fin qui. Abbiamo visto infatti come le scelte dei traduttori non sembrano rispondere a una strategia o a un lessico coerente e organico. Anzi, a complicare la questione, vi sono altre considerazioni. Caroline Boucher ha notato come le traduzioni in volgare dei testi latini spesso assumessero delle dimensioni ben maggiori del loro originale. Anzi, spesso la voce del traduttore e la sua volontà di ampliare il testo per renderlo più comprensibile al lettore sono facilmente percepibili nell’opera²⁸. La prolissità è un valore aggiunto, che segnala, soprattutto nelle glosse, la profondità del valore, il suo sapore accademico, al di là del frequente uso del topos della *brièveté*, spesso invocata dai traduttori per compiacere il gusto della concisione che sembrano richiedere certi lettori. Questa interessante notazione non contrasta con quanto abbiamo detto fino ad ora, ma ci segnala la predisposizione dei traduttori e dei lettori dell’epoca di Oresme a una manipolazione decisa del testo al fine di una maggior chiarezza.

Quello che abbiamo compiuto vale come una specie percorso semantico attraverso gli aggrovigliati strati di senso che una parola latina presenta ai suoi traduttori. I tre autori sembrano però tutti segnalare la complessità che emerge dallo sforzo di rendere le nozioni di libertà con cui hanno a che fare e la necessità di pescare nel loro bagaglio linguistico per fornire concetti. In modo analogo il problema si pone per loro e per noi. L’idea di libertà come possibilità di azione politica si colloca a mezza strada tra ambiti diversi: la libertà morale (assenza del peccato e condizione virtuosa che legittimano l’azione politica); *status* sociale di non asservimento; concessione di immunità e privilegi. Gli autori che abbiamo preso in considerazione hanno dovuto cercare dei mezzi linguistici per esprimere in questi contesti una libertà come capacità di operare. La nozione di “traduttore creativo”²⁹ può aiutarci a capire l’operazione culturale che il traduttore medievale si trovava a realizzare quando ha a che fare con parole delle quali non trova un perfetto equivalente e il cui concetto retrostante, forse,

²⁸ Caroline Boucher, *Brièveté et prolixité des traducteurs en langue vernaculaire à la fin du Moyen Age*, in *The Medieval Translator*, vol. 10, eds. J. Jenkins and O. Bertrand, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 271-284.

²⁹ Espressione usata da J.B. Williamson in *Philippe de Mezières as Creative Translator, The Medieval translator-Traduire au Moyen Age*, Proceedings of the International Conference of Conques, 26-29 July 1993, in *The Medieval Translator*, vol. 5, ed. Roger Ellis and René Tixier Brepols, Turnhout, 1996, pp. 362-375.

non comprende appieno. La creatività in questo caso non sta nell'invenzione di un oggetto artistico, ma nella ricerca di una soluzione linguistica inventando o rielaborando ciò che si ha sottomano. Le scelte di Oresme a proposito di quello che potremmo definire "lessico delle democrazia" restano emblematiche di questa forma di creatività e nello stesso tempo ci suggeriscono quanto un termine come "libertà", così banale e scontato per noi, abbia alla spalle una storia – e ovviamente qui ci riferiamo solo a una storia concettuale – assai tormentata.