

Associazione «Orientalisti»

Elio Jucci

«Quella che vi racconto è una storia vera».
In forma di conclusione

Estratto da:

Traduzione di tradizioni
e tradizioni di traduzione

Atti del quarto incontro «Orientalisti»
(Pavia, 19-21 aprile 2007)

a cura di
Benedetta Bellucci, Elio Jucci,
Alfredo Rizza, Bianca Maria Tomassini Pieri

Qu.A.S.A.R. s.r.l.
Milano
2008

ISBN-10: 88-87193-14-2

ISBN-13: 978-88-87193-14-5

Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione. Atti del quarto incontro «Orientalisti»
(Pavia, 19-21 aprile 2007)

Organizzazione convegno: B. Bellucci, E. Jucci, A. Rizza

Redazione volume: A. Rizza, con la collaborazione di B. Bellucci e B. M. Tomassini
Pieri

(C) 2008

Copyright by 'Associazione Orientalisti', Roma (<http://www.orientalisti.net/>) per l'opera completa.

I singoli autori detengono i diritti dei rispettivi contributi.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2008 da Qu.A.S.A.R. s.r.l., via Santa Sofia, 27,
20122 Milano

I Curatori, mentre concedono ampia ospitalità nei presenti atti, lasciano ai singoli Autori la piena responsabilità dei testi.

Il presente volume può essere riprodotto e distribuito liberamente, per intero o in parte, purché il suo contenuto non venga modificato, la distribuzione non abbia fini di lucro, e siano sempre riportati chiaramente il nome degli autori, il nome del curatore, l'indirizzo permanente (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2007.htm>) e la presente nota di *copyright*.

Versioni modificate (comprese le traduzioni) o commerciali possono essere distribuite solo dietro esplicita autorizzazione dei detentori del *copyright*.

Traduzione di tradizioni
e tradizioni di traduzione

Per

Antonella Spanò

e

Delfino Ambaglio

«Quella che vi racconto è una storia vera». In forma di conclusione.

Elio Jucci

«Chi traduce un versetto in modo del tutto letterale è un bugiardo, mentre chi vi aggiunge qualcosa è un blasfemo»¹

«Quella che vi racconto è una storia vera»: si incontra, si legge o si ascolta spesso questa o simile attestazione di veridicità di ciò che si scrive o si racconta nel resoconto o nella trascrizione di viaggi, fatti, memorie - talvolta straordinari, occulti od occultati. Qualche volta lo sappiamo, ne siamo sicuri, si tratta certamente di un gioco - serio o scherzoso -, qualche altra volta ci resta il dubbio. Ma ciò che qui ci interessa è il rapporto tra il narratore, lo scrittore, la fonte della sua narrazione e l'effetto-verità del racconto stesso. Ogni racconto è sempre - almeno quando non è invenzione, e forse in parte anche allora - in un certo senso trascrizione, ripetizione, persino mimazione delle realtà, delle parole, dei fatti che vengono trasmessi, riferiti.² Se

¹ Così avrebbe detto Rabbi Jehuda (II sc. d.C.) secondo la tradizione rabbinica (Tosefta, Meg. 4,41; Talm Bab Kiddushin 49), cfr. McNamara 1978: 59.118.

² Come nota Benedetta Bellucci nel suo contributo, il racconto, la tradizione può essere orale, scritta, o figurativa, iconografica. Ma si potrebbe aggiungere una trasmissione gestuale, una gestualità fortemente ritualizzata o semplicemente abbozzata. Queste forme di trasmissione possono intrecciarsi e interferire le une con le altre, rinforzarsi, perdersi o smarrirsi la propria origine. Primo Levi ricordando che suo padre gli raccontava «che i suoi coetanei, all'uscita dalla scuola, usavano schernirlo (benevolmente) salutandolo col lembo della giacchetta stretto nel pugno a mo' di orecchio d'asino, e cantando [...] "orecchie di porco, orecchie d'asino, piacciono agli ebrei", commenta «l'allusione alle orecchie è arbitraria, ed il gesto era in origine la parodia sacrilega del saluto che gli ebrei pii si scambiano in sinagoga, quando sono chiamati alla lettura della Bibbia, mostrandosi a vicenda il lembo del manto di preghiera, i cui fiocchi, minuziosamente prescritti dal rituale come numero, lunghezza e forma, sono carichi di significato mistico e religioso: ma del loro gesto quei ragazzini ignoravano ormai la radice» (Levi 1975) . La lettura di queste righe confermava le parole che avevo sentito molti anni prima da mio nonno, che ignorando l'usanza ebraica non aveva colto il nesso

qualcuno semplicemente si accontenta di essere il protagonista o un testimone diretto di ciò che narra, altri ottengono, forse più efficacemente, un'intensificazione dell'effetto-verità attraverso la trascrizione, la ripetizione di un racconto già esistente. Se ciò che io racconto, ciò che io scrivo è già stato detto, scritto, se io non sono che l'ulteriore testimone di una testimonianza veritiera le mie parole possono essere anche più significative. Se un racconto può essere falso, in fondo la sua ripetizione è pur sempre una vera ripetizione.

Qualche volta il resoconto si limita a una vera e propria trascrizione – e di quante iscrizioni antiche non ci resta che la trascrizione – talvolta trascrizione di un testo che neppure si comprende o comprendeva perché ignota ne era la lingua o la scrittura stessa. Ciò non ha impedito, anzi può avere persino incoraggiato la diffusione di tali trascrizioni: proprio il loro esotismo e il fascino per l'ignoto le riempiva di sensi reconditi, che menti sensibili e raffinate potevano cogliere e scoprire. Esempio in tal senso, nel passato – ma non solo - la diffusa passione per i geroglifici.³ Se Novalis aveva affermato che «l'io ha una forza geroglifistica».⁴ Hugo von Hofmannstahl poteva ancora scrivere nel 1902:⁵ «geroglifici di una misteriosa, inesauribile saggezza, di cui talvolta» pare possibile «avvertire l'afflato, come dietro un velame». Ma una semplice trascrizione di un testo incomprensibile difficilmente accontenterà tutti i lettori. Con un po' più di coraggio se ne tenterà l'interpretazione o la traduzione. *Daniele* ci offre dunque la trascrizione e l'interpretazione delle tre misteriose parole che, tracciate da una mano che si materializza dal nulla, appaiono sull'intonaco della parete del palazzo reale di Baldassarre (*Daniele* 5,5-28).

Ed è un mano mandata da Dio, ci spiega ... E come non ricordare

con il mantello di preghiera, e ricordava il gesto, fatto anche con l'angolo di un fazzoletto e la sua associazione con le orecchie di porco, ma non la filastrocca (dimenticanze o varianti locali).

³ Si ritrova questa fascinazione dei geroglifici nel fondatore dei Mormoni, cfr. Davies 2003: 21 s.

⁴ Citato in Blumenberg, 1984: 244.

⁵ Negli anni che veramente avrebbero «preceduto la distruzione di Alba Longa», Hofmannstahl 1974: 35.

allora anche le parole scritte dal dito di Dio (*Es 31,18*) sulle tavole di pietra (forse con lettere di fuoco). Tavole che tuttavia non avrebbero raggiunto il loro destinatario, il popolo di Israele, se non dopo la trascrizione che (scritta che fosse da Dio o da Mosè) Mosè stesso ne avrebbe prodotto dopo averle spezzate.⁶ In una storia intricata che farebbe la gioia dei nuclei di investigazione scientifica delle nostre moderne forze dell'ordine, alla ricerca delle tracce biologiche. E non a caso anche per il DNA si usa spesso la "metafora" della scrittura, e degli errori di trascrizione.⁷ Metafora dietro la quale, forse, si cela più o meno consciamente la speranza, o l'illusione di possedere finalmente quella lingua della quale *Lord Chandos* si trovava ancora a dire: «la lingua in cui mi sarebbe dato non solo di scrivere, ma forse anche di pensare, non è il latino né l'inglese né l'italiano o lo spagnolo, ma una lingua di cui non una sola parola mi è nota, una lingua in cui mi parlano le cose mute, e in cui forse un giorno nella tomba mi troverò a rispondere a un giudice sconosciuto».

Il problema della traduzione è spesso connesso con quello della trasmissione di una rivelazione come testimoniano anche le riflessioni nella tradizione giudaiche sul senso delle *qoloth* in *Es 20,16* (voci, parole o tuoni, o anche forse *Qol* ipostasi divina, parallela al *Nome* o alla *Gloria*, alla *Shekinah* o all'*Angelo*): che cosa ha veramente sentito il popolo di Israele?

Joseph Smith, il fondatore della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, i Mormoni, riceve dall'angelo Moroni⁸ tavolette d'oro scritte in geroglifico riformato e gli *urim* e *tummim* - «which consisted of two transparent stones set in the rim of a bow fastened to a breast plate»,⁹ sembrerebbero quasi montati come se fossero occhiali - che gli consentono in qualche modo una traduzione istantanea,¹⁰ stampa-

6 Cfr. Jucci 2009 a.

7 Blumenberg 1984: 369 ss.

8 Givens 2002: 8ss.

9 Andrew 2008: 22.

10 Nota Davies: «Two streams of thought that helped to swell the Mormon current were Adventism and popular magic» «Popular magic [...] included the search for buried treasure and employed crystals or seer-stones as search-aids» (Davies 2003: 12-13; sul-

ta nel 1829 e presentata al pubblico nel 1830.¹¹

Del resto anche sul Sinai viene spesso presupposta, anche da alcune tradizioni giudaiche e cristiane, la presenza di un angelo mediatore, con funzioni non troppo differenti da quelle dell'angelo interprete della tradizione profetica e apocalittica. Ma fin dall'inizio ci fu chi vide di mal'occhio tale presenza, sospettando - forse anche in polemica con tendenze diffuse in ambito gnostico - nella presenza del mediatore, del tradente un verosimile sintomo o causa di degrado, simile a quello - tradizionalmente - espresso dalla massima «traduttore - traditore»¹² Del resto nel mito è spesso la ripetizione del messaggio, che più o meno consciamente, introduce l'imperfezione nel mondo. Unificando in un certo senso le immagini di un mondo archetipico, del mondo come libro, o libro della natura, e delle tavole o del libro celeste, qualcuno ha detto che questo mondo altro non è che una nota a pie' di pagina del traduttore dell'universo.

La traduzione, che per sua natura non è *primariamente* invenzione,¹³

lo sfondo sta anche la ripresa ottocentesca delle tradizioni ermetiche, che dall'Europa si diffuse ampiamente anche in America, cfr. Davies 2003: 14 s.). La ripresa e la rivitalizzazione del tema biblico degli *Urim e Tummim*, non diversamente dai presunti *geroglifici riformati*, avviene dunque attraverso la rilettura, in un certo senso la traduzione mediata da nuove lenti, a loro volta polite attraverso differenti fasi di trasmissione. I diversi resoconti che lo stesso Smith diede delle diverse fasi della rivelazione, lasciano qualche incertezza sulla natura, sull'esatta successione degli eventi e sulle precise modalità della traduzione, cfr. Bushman 2008: 16-24; Jackson 2008: 26s. Stark 2005: 30-56; e con diversa prospettiva Givens 2007: 69-71.

11 Jackson 2008: 29. Il *Precis du système hiéroglyphique* di J.F. Champollion viene pubblicato nel 1824, mentre la sua grammatica e il suo dizionario apparvero solo dopo la sua morte (1832). La decifrazione dei geroglifici non poneva qualche problema - del resto facilmente aggirabile - solamente alla schiera in rapida espansione dei seguaci di Joseph Smith. Anche per «lo spirito romantico fu quasi una delusione», allo sfiorire del «nesso di linguaggio ed essenza» «si poteva por rimedio solo separando traduzione e interpretazione, conservando nel retroscena di un'origine prefunzionale perlomeno la possibilità del simbolo dell'essenza» (Blumenberg 1984: 273).

12 Accortamente ricordata da Matteo Vigo.

13 Nuovamente Vigo richiama l'orgogliosa affermazione di Cicerone di tradurre non semplicemente «*ut interpres*», «*sed ut orator*», e in tal senso la preferenza da accordare a una versione che tenga più in conto «il significato essenziale ed il valore» delle parole che non la resa di «ogni parola con una parola». Si terranno presenti anche le acute

ha - per così dire - un'aura di verità. D'altro lato, proprio nella sua qualità di testimonianza pone sempre il lettore accorto di fronte alla distanza che lo separa dall'evento originale, dal *testo*. Non desidero qui dilungarmi troppo, vorrei ancora ricordare però come simili riflessioni valgono sia per la traduzione, sia per la tradizione. E se c'è chi timidamente si è accontentato di produrre traduzioni di opere esistenti, non è mancato chi ha presentato traduzioni di opere che forse esistevano solo nel proprio mondo di idee. C'è infine chi ha esposto tradizioni, magari nella forma di originali, qualche volta pseudepi-grafi. Talvolta proprio la forma "tradizionale" del testo ha consentito la presentazione di rielaborazioni radicali della tradizione, se non di un mondo concettuale decisamente innovatore, si pensi al caso dello *Zohar*.

Queste riflessioni, qui contestualizzate in quel mondo che a me è più congeniale, potrebbero essere estese ad altri tempi e d altri luoghi, magari rimpinguate con qualche annotazione sul tema della memoria.¹⁴

Considerato lo smarrimento di *originali* e di *memoria* tipici del mondo attuale, non desta stupore l'immenso sviluppo che negli ultimi anni hanno assunto gli studi sul tema della traduzione, non dissimile dalla moltiplicazione delle "giornate della memoria". In entrambi i casi si ha il sospetto che dietro questo interesse ci sia talvolta proprio, paradossalmente - specialmente a livello istituzionale - la negazione del *sensu* del passato e la cancellazione della differenza linguistica e culturale. Azione e reazione, come si sa, sono i due volti inseparabili di ogni fenomeno.

I contributi raccolti in questo volume, come quelli presentati nel convegno ma qui - per vari motivi - assenti, affrontano tutti, sia pure con

osservazioni del capitolo quinto dell'*Istituzione oratoria* di M. Fabio Quintiliano. Graves (2007) evidenzia l'importanza della tradizione grammaticale, e retorica classica nella formazione di Girolamo, e come con essa si integri il suo appassionato studio dell'ebraico. Wright (2003) confronta le tecniche di Cicerone, Siracide e Settanta in relazione al rapporto tra traduzione, testo d'origine, pubblico.

14 Cfr. Gislumberti 2009: 111-134.

differenti angoli visuali, simili problematiche.

Marco Toti («La “traduzione della tradizione”. Morfologia religiosa ed ermeneutica ne *Il padre spirituale* di A. Scrima»), nella sua visitazione della rilettura ad opera di A. Scrima della grande tradizione esicasta, mette in luce da un lato la continuità e la vitalità della tradizione (al di là delle discussioni tecniche sul «carattere iniziatico dell'esicasmò» e sul «problema dell'eredità», ossia della «successione autentica»), con la centralità della figura del “padre spirituale”. Dall'altro la «questione della riformulazione linguistica della verità cristiana» che «nel caso di Scrima non ha dato luogo a compiacimenti eterodossi» e contemporaneamente «la necessità di delineare una morfologia religiosa comune ad alcune delle maggiori tradizioni spirituali dell'umanità» «una necessità impellente: esigenza, questa, tipicamente moderna ed occidentale».

Tradizione e traduzione che dunque emergono anche da un rapporto profondo tra il Testo e il Cosmo, tra il Logos e le sue manifestazioni: «il Logos può avere allora come “contenitori (personale o impersonale che siano) che non ne esauriscono il ‘contenuto’” [citazione di Scrima] il libro (in *Islâm*) o la carne dell'Uomo-Dio (nel Cristianesimo)». «Esiste quindi una sorta di parentela, connaturalità, in questa visione, tra Libro, l'oggetto che fa da supporto alla Scrittura (che non a caso è detta Bibbia), e la totalità, che è di supporto alla manifestazione, giustamente chiamata cosmo» [citazione di Scrima].

Matteo Vigo («“Tradurre e non tradire”: il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 391») affronta il tema spinoso della traduzione di un testo frammentario e lacunoso: «Il processo d'integrazione in senso lato, se da una parte è necessario per la completa comprensione del documento, rischia [...] di tradirlo nella misura in cui si decide di insistere con le integrazioni».¹⁵ Nella sua ampia e puntuale analisi esamina il testo e le possibili integrazioni discutendone la congruità all'interno del documento e della sua struttura, nel confronto con

15 Jucci (2009b) ricorda a quali stravolgimenti della comprensione del processo di trasmissione del testo e della tradizione biblica possa condurre un'affrettata integrazione delle lacune dei manoscritti *cosiddetti biblici*, quando riponga troppa fiducia nell'omologazione con la tradizione testuale masoretica.

la forma letteraria utilizzata (in questo caso un trattato «un accordo internazionale, forse [...] un trattato di subordinazione redatto dal re di Hatti, [...] presumibilmente per il re di Cipro e il suo *pidduri*». Evidenziando le variazioni rispetto allo schema comune dei trattati ittiti, come la sostituzione del “prologo storico” con una sezione “storico celebrativa” e soppesando infine il valore delle integrazioni proposte nel quadro dei più verosimili scenari storici e geografici (fondamentalmente sono in gioco l’identificazione con Tuthaliya IV o con Šuppiluliuma II) e della documentazione archeologica esistente. *Benedetta Bellucci* («I serpenti nel mito. Alcune possibili traduzioni nell’arte») esamina «scene di serpenti mostruosi in lotta, rappresentate su diversi supporti artistici e realizzate in diversi contesti culturali, geografici e cronologici del Vicino Oriente» in un ampio periodo compreso tra il III millennio e il VII secolo a.C. Questa rappresentazione di serpenti mostruosi «vedono spesso il mostro impiegato in una scena di lotta contro una divinità di varia natura». Tale scontro traduce frequentemente «in maniera epica eventi cosmici o eventi atmosferici. La vittoria di un dio su una creatura mostruosa rappresenta lo stabilirsi di un ordine divino contro fenomeni naturali». Ma variano la scelta e il pregio del materiale impiegato, la qualità tecnica della realizzazione, la destinazione pubblica, verosimile nel caso di monumenti, rilievi e stele, o di una pregiata coppa che poteva essere destinata a una funzione cultuale, o privata come per i sigilli. Variano le scene e i miti rappresentati.

Differente può essere l’intenzione specifica della singola rappresentazione, «Nel caso della stele di Ashara [...], la scena mitica è re-impiegata per narrare un episodio storico o addirittura celebrarlo», come evidenzia l’iscrizione aggiunta sul monumento. «Nel caso del rilievo H di Malatya invece, l’episodio serviva forse ad esaltare proprio la potenza del dio della tempesta». La scelta del soggetto nel caso di sigilli personali può anche essere «un modo per spiegare la durezza della vita degli esseri umani, l’origine delle malattie e della sfortuna», ma nella loro realizzazione potranno giocare un ruolo anche fattori «come il gusto del committente o dell’incisore».

L'interpretazione delle raffigurazioni si fa più piena nel confronto con la narrazione mitica, talvolta può pure suggerire l'integrazione di lacune dei testi. Ma non mancano casi in cui «la traduzione nell'arte del mito non è un'illustrazione, ma travisamento e innovazione».

Caterina Moro («Lo storico Artapano e il passato multietnico») considera il primo periodo egiziano di Mosè, quale emerge dai primi diciannove paragrafi del terzo frammento di Artapano. Il suo studio mostra come il materiale raccolto nella Bibbia è solo «solo una parte selezionata (e armonizzata) del patrimonio di narrazioni tradizionali e di versioni che doveva esistere nell'antichità». Di Mosè dovette esistere diverse immagini e diverse versioni della sua storia «Le uniche idee comuni a tutte le versioni, ma declinate in varie forme narrative, sono la regalità di Mosè e il suo essere stato (in vita, o dopo la morte) un essere di natura intermedia tra umanità e divinità». Artapano ci descrive un Mosè che in gioventù è «un benefattore dello stato egizio», che ricopre un ruolo simile a quello di Giuseppe nella *Genesi*, ma «nettamente superiore e con caratteristiche peculiari». Artapano che non sembra dipendere dalla traduzione della LXX ha una sua visione della storia sacra che non coincide con quella che conosciamo dalla Bibbia, in particolare pare assente la storia di Giuseppe, e a Mosè sono attribuite «imprese in contrasto con le norme religiose ebraiche quali le conosciamo». Rispetto al racconto biblico colpisce l'omissione di alcuni episodi che mettono in cattiva luce gli egiziani. Sullo sfondo del racconto di Artapano, che peraltro utilizza fonti egizie per noi perdute, sta anche la polemica con la storia di Manetone in particolare con la sua identificazione degli Ebrei con gli invasori Hyksos. «L'ambientazione ai tempi di Sebekhotep IV sembra essere parte integrante di questa strategia polemica: l'autore potrebbe aver ambientato volutamente la storia di Mosè in un periodo in cui il conflitto tra egiziani ed asiatici non c'era ancora». Un altro interesse di Artapano è quello di «dimostrare la superiorità e la priorità cronologica del pensiero ebraico su quello greco». Un confronto con la *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo, permette di individuarne le peculiarità nella differente elaborazione della fonte comune. L'influenza

di Mosè sulla cultura egizia, lo pone contemporaneamente come alla fonte di quella greca. Il tema del rapporto col mondo greco e con quello egizio, del rapporto con le due culture si intrecciano organicamente nel racconto di Artapano. La ripresa di motivi tradizionali dalle sue fonti diventa riscrittura che talvolta capovolge i significati, così nel caso della spedizione di Mosè in Etiopia: «nella storia di Artapano la spedizione ha la funzione di un'impresa impossibile in cui Mosè è mandato al macello per invidia, ma nel confronto con i documenti storici egiziani emerge come la tipica impresa con cui l'erede regale si mostra degno del suo ruolo». L'assunzione di modelli egiziani da un lato e di modelli greci dall'altro ha come fine principale quello di convincere ebrei ellenizzati ed egittizzati.

C. Moro esamina l'interazione delle tradizioni e il loro conglomerarsi in una nuova configurazione testuale - lacunosa e dunque da integrare - che è a sua volta traduzione di tradizioni e tradizione di fonti, perdute e dunque da *ricostruire* partendo da testi che *a valle* ne dipendono. *Giovanni Frulla* («Testo ebraico e tradizioni greche. Esempi dal libro dell'Esodo») nello stesso contesto storico e culturale, partendo da tre testi esemplari, concentra la sua attenzione in modo più specifico da un lato sull'interazione tra traduzione e testo, dall'altro tra tradizioni che si integrano nel testo della traduzione e tradizioni che si nutrono di questo stesso testo.

La traduzione greca di Esodo 7,7 con l'introduzione di "suo fratello" introduce in questo passo un riferimento ad Aronne che è qui curiosamente assente. Con questo intervento minimo sembra realizzarsi, nel tentativo di «rendere coerente il testo biblico», un'armonizzazione tra diverse tradizioni attestate sia nelle testimonianze extrabibliche (Demetrio, Artapano Ezechiele Tragico, Flavio Giuseppe) sia nello stesso testo biblico che leggono diversamente il rapporto tra i due personaggi. La datazione di alcune di queste testimonianze inoltre dimostra - come emerge anche dal contributo di C. Moro - che in un'epoca avanzata come quelle dei «Maccabei l'Esodo non aveva una veste ancora definitiva». In Esodo 22,27 la traduzione greca sceglie di tradurre «non parlerai male di (maledirai) gli dèi» un testo ebraico

che con il suo *'elohim* ammette la traduzione «non maledirai dio». «Traducendo con il plurale “dei” la

LXX sembra non comprendere il significato del versetto. In realtà il traduttore greco sta cercando di rendere in maniera eccessivamente letterale il testo ebraico dal quale attinge». Di fatto la diversa traduzione è compatibile con un'interpretazione del testo che in un periodo in cui «la discussione in campo religioso era decisamente accesa e marcata da toni polemicici» permetterà a Giuseppe Flavio o a Filone un atteggiamento conciliante, insomma «una traduzione troppo letterale del testo ebraico» può condurre «a volte a risultati imprevedibili». L'ultimo esempio studiato da Frulla riguarda l'ampliamento dell'unico versetto di Esodo 15,27 in un'intera scena dell'*Exagoge* di Ezechiele tragico. Gli elementi inseriti da Ezechiele rispondono da un lato a esigenze strutturali del suo dramma, con un gioco di corrispondenze tra l'inizio e la conclusione dell'opera, dall'altro costituiscono una risposta al suo ambiente «inserendo nella tradizione biblica elementi estranei in relazione al contesto culturale greco».

Alfredo Rizza («"Cercato in traduzione": su di un passo problematico della bilingue “SĪR *parā tarnum(m)aš*”) esamina un caso particolare «discorso di Zazalla» (KBo 32.15) di una categoria di testi, le cosiddette bilingui che hanno avuto una diffusione non irrilevante nell'antichità, ma che – sotto diverse specie - trovano una diffusione anche nel mondo odierno. «Ogni testo di traduzione [osserva Rizza] si pone in un qualche rapporto di tipo conservativo o innovativo con una (o più) tradizioni di traduzione e, ovviamente, con diverse tradizioni culturali». Nel «discorso di Zazalla» (KBo 32.15) la «struttura sintattica mette in luce, oltre al registro alto di stile retorico, la possibilità di diverse scelte di traduzione che [...] sono volontariamente accolte quasi a voler esemplificare nella pratica della traduzione stessa un pensiero tecnico-teorico sottostante». La strutturazione sintattica è per giunta rinforzata dalla disposizione grafica dei testi («a sinistra scorre il testo hurrico, a destra la traduzione etea») e dalla presenza di linee verticali e orizzontali che distinguendo i singoli paragrafi accentuano la corrispondenza tra i singoli segmenti dei due testi. Emerge «la volontà

di offrire una traduzione che ha tutta l'apparenza di un documento che garantisca l'esattezza al dettato originale, facilitando la verifica sinottica».

L'esame accurato del testo e delle diverse opzioni di interpretazione e quindi di ritraduzione in una lingua contemporanea, permette di evidenziare che «la tendenza alla coerenza, da un lato si radica e concretizza in tecniche di traduzione *ad verbum*, dall'altro mostra capacità [...] di studiare il contesto comunicativo originario e ricreare, con i propri mezzi linguistici 'lo spirito' retorico dell'originale senza snaturarlo; anzi, appunto per non tradirne la natura (per come era interpretata ovviamente) si 'tradisce' il principio *ad verbum*»” Si nota insomma «la compresenza di due tendenze di traduzione, una volta al calco sintattico, che però produce una situazione sintatticamente marcata, ma stilisticamente apprezzabile, e un'altra che, concedendosi delle libertà rispetto alla disposizione degli elementi di partenza, sembra essere orientata ad una normalizzazione sintattica sul lato della lingua d'arrivo». Una particolare attenzione viene poi dedicata a un passo in cui nella traduzione etea l'espressione AN UŠ UN (che non trova una precisa corrispondenza nel testo hurrico, peraltro lacunoso) si potrebbe leggere in traduzione «il/un dio (è) l'/un uomo». «Non si può escludere che, se il testo eteo affermasse che un dio è un uomo, il primo riferimento letterario a cui rimanderebbe è il poema di Atrahasis». «Se una affermazione così brachilogica, quasi proverbiale nella forma, come 'un dio è un uomo', o, forse, 'un dio, un uomo' ha un senso nel contesto dell'orazione di Zazzalla, non credo [continua Rizza] possa essere spiegata senza riferimento ai mitologie mesopotamici sulla creazione dell'uomo e sul suo ruolo cosmico. Di fatto, tutto il discorso di Zazzalla è una ripresa del tema del ruolo dell'uomo nel mondo». Tuttavia «tenendo conto del livello retorico e stilistico dell'orazione di Zazzalla, soprattutto proprio nella traduzione etea» afferma Rizza «non mi stupirei se AN, UŠ, UN, letti DINGIR-uš UN, rappresentassero la più icastica e breve affermazione dell'ordine cosmico che lega chi sta sopra e chi sta sotto, fra dèi e 'uomini' come fra 'uomini' e schiavi: “il dio, l'uomo”, come brachilogia, 'detto', pro-

verbo che penetra nel discorso e si pone con la sua *concinnitas* all'attenzione di chi ascolta». Qualunque sia l'interpretazione accolta resta un fatto che «l'interesse della frattura, dello strappo nella traduzione, sta nella sua natura 'additiva': essa aggiunge dell'informazione per dare un segno esplicito di qualcosa che è rimasto implicito o *presunto tale* nel testo di origine».

Federico Giusfredi («Le titolature femminili negli stati neo-hittiti»), esamina l'uso di titolature regali (femminili in particolare ma in conclusione accenna anche quelle maschili) o di alti funzionari nella tradizione etea, evidenziando da un lato la continuità dell'uso di antiche titolature, ma con slittamenti semantici che rispecchiano «mutamenti politici e culturali», d'altro lato l'emergere di nuove titolature. In particolare alcune di queste variazioni possono esser poste in connessione con specifici momenti storici. Così, p.es., si può ipotizzare che «l'assurgere di una titolatura minore del Bronzo al più alto titolo del Ferro segua la traccia della parabola che vede i re del "gruppo arcaico" di Karkemiš soppiantati da governatori di famiglie emergenti».

Danila Piacentini, («Il caso di una tradizione tradita nei millenni: Tas Silġ (Malta)») ci testimonia la singolare continuità di tradizioni culturali in «un arco di tempo che andava dal periodo preistorico a quello bizantino» nel «santuario posto sul promontorio di Tas Silġ, situato nella parte sud-orientale dell'isola di Malta», che a partire dai dati archeologici e dalle testimonianze classiche (Cicerone lo paragona a quello dell'isola di Samo) può essere considerato uno di principali centri culturali del mediterraneo. Notevole è la continuità del culto di una divinità femminile, testimoniata dal ritrovamento di «un altorilievo in calcare che raffigura una figura umana femminile stante, con gonnellino, dalle forme generose e sovrabbondanti» del tipo «*fat lady*» e successivamente dalle numerose iscrizioni con dedica ad Astarte. Interessante pure la «sovrapposizione di più edifici su una stessa struttura originaria. Il luogo fu scelto infatti in origine per realizzarvi un tempio megalitico». «Alla seconda metà dell'VIII secolo a.C.» si potrebbe far risalire la frequentazione e «l'utilizzo del sito di Tas Silġ da parte di genti di origini fenicie». Le modifiche strutturali del comples-

so ne mantengono comunque l'assialità originaria. «L'eccezionalità di Tas Silg risultò evidente anche e soprattutto per il ritrovamento di centinaia di iscrizioni redatte in scrittura punica e neopunica e lingua fenicia collocabili cronologicamente tra il V- IV secolo a.C. ed il I d.C.», tra queste iscrizioni, appunto, numerose le dediche ad Astarte. L'originario asse preistorico viene mantenuto anche nella «risistemazione radicale» avvenuta in età ellenistica. «Il successivo grande rimaneggiamento dell'area si ebbe in epoca bizantina» con edificio culturale cristiano che manteneva l'orientamento tradizionale degli antichi santuari. Degno di nota è pure il ritrovamento nell'ambito della vasca battesimale di una vasca dedicata alla raccolta di monete, con reperti databili tra il IV e il VI sec. d.C. Quest'usanza ebbe termine a seguito dell'opposizione espressa in numerosi interventi conciliari, in tale contesto è «di particolare interesse l'immissione nel fonte della moneta in oro, che datandosi alla seconda metà del VII secolo, potrebbe essere stata posta in occasione del battesimo di un personaggio molto importante che per l'occasione ripristina il vecchio uso». Per quanto scarsi i ritrovamenti successivi testimoniano la «sopravvivenza del sito in epoca islamica (seconda metà IX – metà del X) e successivamente in età normanna». Un magnifico esempio dunque di continuità pur nelle successive trasformazioni delle forme culturali, del culto e della struttura degli edifici.¹⁶

Bianca Maria Tomassini Pieri («La ceramica di epoca Khana a Terqa: elementi originali di una tradizione?») presenta la «descrizione e la suddivisione tipologica del materiale ceramico di epoca Khana scoperto nel sito di Terqa», (Tell Ashara-Terqa) a circa 60 km a nord di Mari, in un periodo compreso tra il 1750 e il 1400 a.C. ca. Il materiale qui esaminato è «tuttora inedito». La ricostruzione del quadro storico evidenzia la successione di periodi di sottomissione alle potenze maggiori alternati con periodi di indipendenza o di relativa autonomia. Una decisiva cesura è attestata in periodo successivo al XIV sec a.C. dalla stratigrafia dei reperti archeologici e dall'assenza della citazione

¹⁶ Personalmente mi sono interessato a questa continuità dei centri di culto in Jucci 1992: 105-120.

di Terqa nelle iscrizioni dei sovrani medio-assiri, nuovi signori della regione. L'occasionale citazione di sovrani di Khana non si accompagna alla menzione di Terqa, lasciando spazio alla supposizione che la capitale sia stata spostata. L'attento esame e la classificazione dei materiali induce a ipotizzare «all'interno della più ampia produzione ceramica di epoca Khana a Terqa, improntata manifestamente sulla tradizione del Bronzo Medio [...] la presenza di alcuni elementi originali». Si tratta «produzione di alcune forme ceramiche in particolare, datate alla fase Khana 1 a, che non hanno confronti possibili nella stessa epoca con i reperti di altri siti: in particolare i bicchieri di ceramica fine con base 'a bottone' o le coppette con labbro ripiegato. Questo potrebbe essere uno degli elementi utili per affermare che la cultura attestata a Terqa in epoca Khana non fu solamente una ripetizione di criteri produttivi ereditati dalla madrepatria e da modelli mesopotamici già noti, ma avrebbe sviluppato in sé alcuni elementi originali, entrati anche nella produzione ceramica, e tali da caratterizzarla rispetto alle tradizioni precedenti e contemporanee». Degna di particolare attenzione infine nella presentazione di questo contributo il punto interrogativo, presente già nel titolo e l'uso del condizionale sottolineato nella conclusione. È un condizionale che come lettore della letteratura giudaica conosco bene nel mio campo, dove la datazione dei testi e delle tradizioni costituisce un non risolto rompicapo. Può essere un sollievo condividere con altre tradizioni di studio un simile cruccio. Se la prudenza di Tomassini Pieri è in parte determinata dallo stadio preliminare dell'esame dei materiali, o dalla specifica collocazione stratigrafica delle coppette con il labbro ripiegato, decisivo per l'interpretazione generale del fenomeno diviene poi l'inquadramento storico in un più ampio quadro cronologico. E qui ci si scontra col fatto che la «questione cronologica del Vicino Oriente antico è al di là dall'essere chiarita in tempi brevi». Sono questioni queste forse meno note al più ampio pubblico che ne può più facilmente assaporare la delizia nelle polemiche ampiamente pubblicizzate, particolarmente in ambiente anglosassone, relative alla cronologia biblica. La ben nota polemica tra *minimalisti* e *massimalisti* ci ricorda

che *traduzione e tradizione* non sono solo l'oggetto del nostro studio, ma noi stessi siamo parte di una tradizione scientifica, che interpretiamo, traduciamo, decliniamo ciascuno con caratteristiche proprie ma anche con *genealogie* spesso ben individuabili.

Anche *Paola Poli* («Traduzione, assimilazione, interpretazione di elementi iconografici ed ideologici da tradizioni diverse. Il caso di Malatya») presenta il dilemma che si pongono nella datazione dei reperti, in particolare dei rilievi della Porta dei Leoni di Malatya, e della stele di Ipekçür, e dell'interpretazione delle affinità o dipendenze degli elementi ideologici e iconografici presenti nei materiali oggetti del suo studio con le differenti tradizioni culturali dell'area. L'autrice intende pertanto «evidenziare la difficoltà e l'incertezza che emergono qualora si voglia affrontare l'analisi e la datazione della documentazione neo-ittita, in quanto si tratta di opere che sono il frutto della traduzione, assimilazione ed interpretazione di tradizioni di culture ed epoche diverse». D'altra parte la datazione di questi reperti ha una ricaduta sulla stessa interpretazione dei rapporti storici tra le differenti aree culturali, i cui influssi sono presenti nelle opere esaminate. «Fondamentale risulta a questo punto la datazione dei rilievi di Malatya in quanto, in genere, la presenza di elementi mesopotamici veniva interpretata come il frutto del contatto politico-culturale tra l'impero assiro e gli stati neo-ittiti, che viene collocato non prima del X secolo. Se accettiamo l'ipotesi di datazione dei rilievi di Malatya proposta da Hawkins al XII secolo è evidente che dobbiamo considerare anche all'eventualità di contatti e scambi culturali tra Siria e Mesopotamia già in epoca anteriore». Ma la valutazione degli stilemi adottati nelle opere resta problematica. Infatti «gli elementi riconducibili alla tradizione ittita sono simboli, appositamente scelti ed adottati, perché possano rimandare ad uno specifico ambito ideologico. Data la particolare componente etnica del regno di Malatya, perché non pensare che qualche sovrano locale non potesse rivendicare anche in un'epoca tarda le proprie origini forse di fronte all'impellente annessione assira? L'ipotesi è molto suggestiva ma ovviamente trova scarsi elementi di conferma». Qualunque sia l'opzione adottata se ne deve valutare

l'impatto sulla più ampia datazione della documentazione neo-ittita sull'interpretazione cronologica di altri documenti.

Érica Couto («Gilgameš in Giappone: Riferimenti ai miti sumero-accadici nell'anime») nell'esame della «produzione manga e anime giapponesi», in particolare *Metropolis* (2001), *Gilgamesh* (2003-2004), e *Neon Genesis Evangelion* (1995), evidenzia come «in diverse serie e produzioni di animazione compaiano personaggi, nomi, elementi o semplici riferimenti alle culture vicinorientali». Più che giustificata la domanda su quale sia il senso di queste riprese a tanta distanza nel tempo e nello spazio. L'autrice dunque compie «un'analisi del particolare uso che si fa di riferimenti a miti mesopotamici, e ad alcuni aspetti biblici, negli anime giapponesi, tentando, in seguito, di chiarire a quale necessità risponde tale pratica nello sviluppo della storia ed inoltre come questo si vincola alla realtà del Giappone del XX secolo».

Va notato che «ciò che viene presa non è l'intera storia o la complessa rete delle relazioni tra i personaggi. Si tratta, soprattutto, di spunti, elementi più o meno sfusi che l'autore intreccia con il filo narrativo secondo i suoi particolari interessi». Tuttavia queste componenti non vengono sfruttate solo per il desiderio «d'incorporare dei riferimenti esotici nel racconto, ma hanno una loro funzione nell'economia generale della storia». «La fase che segue ai processi di distruzioni ed alle catastrofi mondiali permette lo sviluppo di discorsi sulla creazione e/o ricostruzione. È in questo contesto che i miti e i riferimenti letterari prendono un senso». Negli anime esaminati «si osservano dei contesti futuristici nei quali si producono processi di creazione di nuovi esseri, di nuove realtà, sia divinità sia semidivinità, cyborg o robot, con capacità e caratteristiche che superano la normale natura umana». «Il mito permette di fare riferimento, da un lato, ai processi di creazione: nel mito, gli dei sono gli attori, quelli che danno forma alla nuova realtà; nella produzione manga-anime, sono gli uomini attraverso la scienza a farlo, investendosi, però di un ruolo divino o quasi. Dall'altro, alla vita precedente la catastrofe che si tenta di ricostruire». «La questione della divinità, il superamento dei limiti umani, o i grandi poteri, sono

elementi presenti nei miti» che possono essere riletti e tradotti nelle dinamiche della realtà contemporanea. In particolare In Giappone giocano un ruolo specifico da un lato l'esperienza delle conseguenze della bomba atomica, dall'altro il vissuto di un'intensa tecnologizzazione. Con questi si intreccia anche il tema del conflitto generazionale che si esprime nella «responsabilità dei figli nella ricostruzione di un mondo distrutto dalle generazioni precedenti», nel «miglioramento di questo stesso mondo sulla base degli ideali dei progenitori».

Naturalmente anche questa lettura delle tracce degli antichi miti nella produzione cinematografica più recente è affascinante e dimostra ancora una volta come nelle soffitte e nelle cantine delle nostre case, del nostro patrimonio culturale si possano trovare sia capolavori dimenticati, sia oggetti più modesti che però possono col loro fascino del passato restituire profondità a un presente appiattito. Dimostra anche che alcuni dei problemi del nostro mondo non sono così nuovi, ma hanno sollecitato risposte che a loro volta ci continuano a interrogare.¹⁷

Bibliografia

Black 2008

Fiona C. Black, ed. - *The Recycled Bible. Autobiography, Culture, and the Space Between*, Semeia Studies 51, Atlanta 2006.

Blumenberg 1984

Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo, Il libro come metafora della natura*, Bologna 1984.

17 Può essere utile in questo senso la lettura del volume di Black (2006: 1) che "trace the Bible as it is recycled through a wide range of Western cultural texts, from beer to the devil — and much in between". "*The Recycled Bible* gauges the immeasurable influence that culture and the Bible exert on each other. 'Recycled' refers to the useful by-product of these exchanges; it is an acknowledgement that reading the Bible is always transformative, both of text and of reader".

Bushman 2008

Richard Lyman Bushman, *Mormonism. A Very Short Introduction*, Oxford 2008. 16-24;

Davies 2003

Douglas J. Davies, *An Introduction To Mormonism*, Cambridge 2003.

Gislimberti 2009

Tiziana Gislimberti, *Mappe della memoria. L'ultima generazione tedesco-orientale racconta*, Milano-Udine 2009.

Givens 2002

Terry L. Givens, *By the Hand of Mormon. The American Scripture that Launched a New World Religion*, Oxford 2002.

Givens 2007

Terryl L. Givens, *People of Paradox. A History of Mormon Culture*, Oxford 2007.

Graves 2007

Michael Graves, *Jerome's Hebrew philology; a study based on his commentary on Jeremiah*, Leiden 2007.

Hofmannstahl 1974

Hugo von Hofmannstahl, *Lettera di Lord Chandos*, Edizione bilingue, Introduzione di Claudio Magris, Traduzione di Marga Vidusso Feriani, s.i.l. 1974.

Jackson 2008

Andrew Jackson, *Mormonism Explained: What Latter-day Saints Teach and Practice*, Wheaton (Illinois) 2008.

Jucci 1992

Elio Jucci, «'Il luogo che ho scelto'. Immagini bibliche del potere», in *Miti Simboli e Politica. L'immaginario e il potere*, cur. G. M. Chiodi, Torino 1992.

Jucci 2009a

Elio Jucci, «Tra inizio e fine. Bagliori di luce nella tradizione ebraica», in corso di stampa.

Jucci 2009b

Elio Jucci, «Il testo biblico e i Manoscritti del Mar Morto», in *La Bibbia testo di fede e modello letterario*, in corso di stampa.

Levi 1975

Primo Levi, *Il sistema Periodico*, Torino 1975.

McNamara 1978

Martin McNamara, *Il Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978.

Stark 2005

Rodney Stark, *The rise of Mormonism*, edited by Reid L. Neilson, New York 2005.

Wright 2003

Benjamin G. Wright II, «Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and their Audiences», *Journal for the Study of Judaism* 34 (2003), 1-27.

