

«LIBERTÀ VA CERCANDO»

E i problemi del tradurre in cinese la *Divina Commedia* e la nozione occidentale di “libertà”

Emanuele BANFI

(Academia Europæa, Accademia Ambrosiana)

The aim of the paper is to show the difficulty of rendering, in Chinese, some cultural and philosophical notions typical of the Western tradition. Moving from the Western notion of “freedom” (related to individuals), just as it is proper to Western thought of Greek-Latin derivation, the paper deals with how, by using an ancient Chinese term semantically very far from the Italian word *libertà* (derived from Latin word *libertas, libertatis*), the Chinese translators of Dante’s *Divina Commedia* rendered the famous verse of *Purg.* I, 71 «libertà va cercando» («freedom is looking for») related to the “high-spirited” Cato Uticensis.

1.

La *Divina Commedia* è nota in Cina soltanto dal 1921 quando, in occasione del sesto centenario della morte di Dante, ne apparve sullo *Xiaoshuo yuebao* 小说月报 - una delle più importanti riviste letterarie del periodo - una prima traduzione parziale ad opera di Qian Daosun (1887-1966). Il personaggio in questione è interessante: nato a Wuxing in una famiglia di illustri letterati, Qiao Daosun trascorse gli anni della adolescenza in Giappone. Seguì poi il padre, Qian Xun (1853-1927), diplomatico del governo mancese, in Europa e, pertanto, fu a lungo anche in Italia e, più in particolare, a Roma. Tornato in Cina poco prima della rivoluzione del 1911, vi rimase e vi intraprese una brillante carriera accademica. A lui di deve la traduzione, parziale, della sola prima cantica della *Divina Commedia*, basata peraltro sulla versione giapponese del poema dantesco apparsa Tokyo, tra il 1914 e il 1922, da Yamakawa Heizaburō (1876-1942), il quale, a sua volta, aveva tradotto in giapponese la *Divina Commedia* non sulla base del testo originale bensì su quello della traduzione inglese che ne aveva fatta H.W. Longfellow tra il 1865 e il 1867.

Il cammino che la *Divina Commedia* aveva percorso dall’Europa alla Cina era stato, del resto, piuttosto complesso: mediatori furono sicuramente l’Inghilterra vittoriana e il

Giappone dell'epoca Meiji (1868-1912), il periodo della prima apertura del Giappone all'Occidente: dal Giappone, appunto, per il tramite di Shanghai (e, probabilmente, anche di Canton e della Manciuria), la conoscenza del poema dantesco passò nella Cina repubblicana. Precedentemente la figura di Dante era nota in ambiente cinese solo grazie a brevi citazioni e a isolati commenti ricorrenti, nei decenni a cavallo tra il sec. XIX e il sec. XX, nelle pagine di alcuni tra i più significativi esponenti della cultura cinese del tempo: Liang Qichao (1873-1929: poeta e romanziere), Luxun, pseudonimo di Zhou Shuren (1881-1936: 'padre' indiscusso della letteratura cinese moderna), Hu Shi (1891-1962: storico della letteratura e filosofo), Guo Moruo (1892-1978: poeta, drammaturgo, storiografo), Wang Guowei (1877-1927: ultimo grande rappresentante dell'umanesimo cinese classico), ad es., menzionano la figura e il ruolo di Dante nel panorama culturale e civile italiano e le loro citazioni, riferite alle condizioni della Cina del periodo precedente il crollo della dinastia Qing messe a confronto con le vicende storico-culturali e linguistiche dell'Italia dei tempi di Dante (e, più in generale, dell'Italia pre-unitaria), offrivano elementi di riflessione a molti intellettuali cinesi interessati al rinnovamento e alle politiche riformiste.

Ma il primo puntuale riferimento alla *Divina Commedia* in ambito cinese si deve Wang Guowei: il poema dantesco viene da Wang Guowei definito *xiju* 喜劇 “commedia”, perfetto calco del termine italiano *commedia*, successivamente sostituito da *shenju* 神劇 “sacra commedia”, e, infine, definitivamente soppiantato, da *shenqu* 神曲 “sacro canto” – versione cinese, questa, della parallela forma giapponese *shinkyoku* 神曲 “divino canto” – con cui oggi, appunto, la *Divina Commedia* è normalmente conosciuta in Cina.

A Qian Daosun va il merito di avere inaugurato, in Cina, una serie di pubblicazioni che hanno via via offerto versioni parziali (più raramente integrali) della *Divina Commedia*. Le ultime della serie sono le traduzioni integrali delle tre cantiche (*Shenqu* 神曲), pubblicate, nel 1996 da Zhu Weiji; nel 1999 da Tian Dewang (questa è – cosa non da poco – una traduzione sicuramente basata sull'originale italiano); nel 2000 da Xue Hangbing e da Chen Guoqiang (con l'aiuto di collaboratori); nel 2001 da Wang Weike e da Wang Weiming; nel 2004 da Bu Weicai e, infine, nel 2005, da Huang Wenjie (che ha tradotto, al pari di Tian Dewang, dall'originale italiano). Non sono mancati adattamenti per bambini o riduzioni a fumetti della *Divina Commedia*, tanto in Cina quanto in Giappone: in forma di *manga*, ben adatti a rendere alcuni tra i luoghi

più truci e sanguinolenti del poema dantesco (ad es. episodi quali Paolo e Francesca, il conte Ugolino, ecc.).

Tranne nel caso delle traduzioni di Zhu Weiji e di Huang Wenje, nelle quali è possibile scorgere il tentativo di rendere in cinese l'andamento degli endecasillabi danteschi, sia Tian Dewang che Hanbing e Chen Guoqiang (e i loro collaboratori), nonché Wang Weike, Wang Weiming e Bu Weicai hanno reso il poema dantesco in prosa, prendendo così le distanze dai tentativi di utilizzare schemi metrici cinesi, difficili (o, meglio, impossibili) da adattare al ritmo dei versi danteschi ch , in realt , nessuno degli schemi metrici della poesia cinese era (ed   ancora, evidentemente) in grado di rendere le rime incatenate e il ritmo degli endecasillabi danteschi. Qian Daosun, ricorrendo alla tradizione poetica cinese classica, aveva adottato un antico schema metrico (i *saoti* 騷體, esasillabi utilizzati per la prima volta da Qu Yuan, un poeta della Cina antica, vissuto tra il IV e il III sec. a.C.), probabilmente (anche) per evocare le similitudini, sia personali che stilistiche, tra i due poeti – Qu Yuan e Dante – entrambi obbligati all'esilio ed entrambi narratori in prima persona. Qualsiasi sia stata la scelta stilistica seguita dai singoli traduttori, occorre riconoscere che tutti si sono comunque proposti di rendere lo spirito profondo delle categorie concettuali dantesche utilizzando una lingua capace di far rivivere, per quanto possibile, la complessit  del quadro concettuale e dei registri linguistici utilizzati da Dante. A tal fine, tutti hanno abbondantemente fatto ricorso, per rendere i numerosissimi tecnicismi e latinismi presenti nella *Divina Commedia*, a tecnicismi e ad arcaismi tratti dal tesoro lessicale della tradizione cinese classica.

2.

Una simile operazione, in s  ovviamente del tutto legittima, non   (stata) tuttavia priva di difficolt  dovute, in modo particolare, allo scarto semantico che intercorre, per ragioni filosofico-dottrinali e pi  latamente culturali, tra il valore originario dei termini danteschi e i loro "corrispettivi" cinesi. Indicativo, a questo proposito e tra i tantissimi esempi che possono essere evocati,   l'osservare – nella traduzione cinese del celeberrimo passo di *Purgatorio*. I, 71 («*libert  va cercando*») – le notevoli differenze che intercorrono, da un punto di vista semantico, tra le categorie concettuali sottese al termine dantesco *libert * e quelle che stanno alla base del composto cinese *ziyou* 自由 scelto da tutti i traduttori quale suo "corrispettivo" cinese. Ma quale sia il significato

reale di cinese *ziyou* 自由 e quale, soprattutto, la sua “aderenza” rispetto al valore semantico che Dante attribuiva alla parola *libertà* è argomento che merita qualche puntualizzazione.

La parola *libertà* (con le varianti *libertade* e *libertate*), intesa quale netta antitesi di “servitù” (*Paradiso XXXI, 85 Tu m’hai di servo tratto a libertate*), è attestata frequentemente nell’opera di Dante tranne che, comprensibilmente, nell’*Inferno*, cantica ove è “celebrata” la soggezione dell’uomo al peccato e, quindi, ove si manifesta il massimo grado di mancanza di libertà. Altrove in Dante il termine *libertà* ricorre, secondo i contesti, nel significato morale, intellettuale e politico, rimanendo centrale, comunque, l’accezione morale, in forza della quale “libertà” risulta essere il principio fondante l’essere umano. Tale principio, secondo Dante, prevede il perfetto equilibrio tra ragione e volontà, considerate quali entità paritarie e in concorde tensione verso una stessa meta. L’armonia razionale propria dell’uomo – quando egli, appunto, sia padrone della libertà morale – appare, nella sede celeste, quale spontanea adesione al volere divino nell’ideale della carità (*Paradiso III, 43-45: La nostra carità non serra porte/ a giusta voglia, se non come quella/ che vuol simile a sé tutta sua corte*). Nella vita sociale il massimo grado di libertà consiste nella libera obbedienza alle giuste leggi: la parola *libertà*, del resto, si ricollega direttamente al valore semantico originario del latino *libertas*: tale voce è essenzialmente legata alla sfera dei rapporti sociali, dipendendo essa dalla radice indeuropea *leudh- (con ampliamenti in *leudho-/ *leudhi-/ *leudhero-) che, in ambiente indeuropeo, sta alla base di parole semanticamente connesse, appunto, con nozioni proprie della sfera sociale: così nel greco *eleútheros* “libero”/ *eleuthería* “libertà”; nel medio alto-tedesco *liute* e nell’anglosassone *lēode* “popolo”, nell’antico alto-tedesco *liut* “uomo”, nel tedesco *Leute* “gente”; nell’antico slavo *ljud’ie* “popolo, gente”, nel russo *ljud*, nel ceco *lid* “gente”; nel lettone *lāudis* “gente; popolo”, nel lituano *liáudis* “popolo”. In latino, del resto, *liberi* sono i “figli legittimi” – la progenie cresciuta in contesto sociale “canonico” e quindi privilegiato – contrapposti pertanto ai *servi*, privi di diritti.

3.

In cinese qualcosa che può “in qualche modo” avvicinarsi alla categoria della “libertà” in senso occidentale (connessa cioè con i valori semantici dei derivati della menzionata radice indeuropea *leudh-) è stato espresso (ed è esprimibile) mediante

quattro termini già propri del lessico cinese classico e, più in particolare, del lessico filosofico: *ziran* 自然, *ziyou* 自由, *zizhu* 自主 e *zizai* 自在. Ognuno di essi, rimesso in circolazione nel lessico cinese (e giapponese) a partire dalla seconda metà del sec. XIX – quando, cioè, si dovettero tradurre in cinese (e in giapponese) termini quali l'inglese *liberty* o il francese *liberté* –, ha tuttavia una propria specifica valenza semantica e, cosa rilevante, tale valenza risulta difficilmente sovrapponibile a quella insita nel concetto di libertà come è inteso da Dante. Alla base della “polimorfia” delle rese cinesi (e giapponesi) del concetto occidentale di “libertà” sta il fatto che tale nozione fu recepita in Cina (e in Giappone), nel periodo a cavallo tra i sec. XIX e XX, come qualcosa di realmente “eccentrico” – “alieno” rispetto ai parametri propri delle due rispettive culture estremo-orientali: onde diverse traslazioni di senso, accentuate non solo da difficoltà di traduzione strettamente linguistiche ma, anche e soprattutto, da una radicalmente diversa visione del mondo e da differenti prospettive socio-culturali. Dal punto di vista semantico va osservato che i quattro termini cinesi in questione sono composti da due sillabe, la prima delle quali, *zi* 自 – ricorrente in tutti i quattro termini –, significa “sé stesso”. Ciò detto, in merito al significato complessivo dei singoli termini, merita dire qualcosa, singolarmente, per ognuno di essi.

Il primo termine, *ziran* 自然 (formato da *zi* 自 “sé stesso” e da *ran* 然 “giusto; corretto”), è di pretta tradizione taoista ed è ampiamente usato da Zhuangzi, il grande filosofo taoista del IV sec. a.C., per indicare il più alto stadio di libertà raggiungibile da un individuo: per Zhuangzi, lo *ziran* 自然 è spontaneità pura che, lungi dall'esaltare una “qualsiasi” libertà, nel senso nostro (romantico...) del termine, è piuttosto da associare alle categorie taoiste del “cammino necessario” e dell’“inevitabile”. Ora, mentre l'atteggiamento romantico privilegia l'intensità dell'emozione spontanea, il “grido del cuore”, col rischio che la soggettività deformi la realtà, il pensiero taoista insiste sul fatto che nello *ziran* 自然, coincidente con l'armonizzarsi di tutti gli esseri con l'ordine cosmico, non c'è spazio alcuno per l'io individuale: per il taoismo si ha quindi libertà vera quando si dimentica l'esistenza del “sé” e quando, attraverso la meditazione e lo yoga – pratiche che permettono di raggiungere lo “specchio mentale” –, l'individuo entra in armonia con il cosmo e, appunto, con l'ordine del *Dao* 道 (la “Via”).

Il problema si è posto (e ancora si pone) in ambiente cinese quando si sia voluto passare (si voglia passare) dalla pratica della libertà individuale a quella della libertà collettiva, ossia alla “pratica della libertà” intesa quale valore politico e civile. Il pensiero

della spontaneità pura e dell'energia pura – categorie insite nel “vitalismo” dello *ziran* 自然 – è stato tradotto nella tradizione cinese in termini immediatamente politici e in direzione nettamente autoritaria. Se, secondo tale prospettiva, l'ordine umano si identifica e addirittura si confonde con l'ordine del *Dao* 道, ne consegue che l'ordine politico, per essere tale, deve necessariamente seguire l'ordine del cosmo. Quindi, se esiste una sorta di continuità tra l'ordine del cosmo e l'organizzazione sociale degli individui, tale ordine non può se non essere totalitario e quindi preclusivo di ogni qualsiasi forma di contestazione e di opposizione. L'atteggiamento – diciamo, non amichevole – dei governanti cinesi nei confronti degli studenti di Piazza Tiananmen, nel giugno del 1989, e, in questi giorni, nei confronti delle proteste in Tibet e nello Xinjiang è diretta conseguenza di tale concezione.

Il secondo termine, *ziyou* 自由 (formato da *zi* 自 “sé stesso” e da *you* 由 “dipendere, procedere da”), è pure attestato nell'antico vocabolario filosofico cinese e, di nuovo e in particolare, presso Zhuangzi, secondo il cui pensiero la vera libertà dell'individuo si realizza quando questi si adegua perfettamente al corso naturale delle cose: quando, cioè, egli “è” nel *Dao* 道, nella “Via”. Ma è importante osservare che il termine *ziyou* 自由, per il pensiero taoista, prevede una connotazione negativa, certamente non coincidente con la visione taoista della vera “libertà”: *ziyou* 自由 rinvia infatti all'idea dell'assolutamente non commendevole “agire individualistico”, proprio di chi agisce secondo i propri impulsi e i propri desideri, di chi conduce insomma la propria vita “in modo libertino”. Infine, sia il terzo termine *zizhu* 自主 (formato da *zi* 自 “sé stesso” e da *zhu* 主 “padrone”) “padronanza di sé; autodeterminazione” che il quarto termine *zizai* 自在 (formato da *zi* 自 “sé stesso” e da *zai* 在 “stare”) “essere privo di costrizioni”, “sfuggire alla schiavitù delle cose” prevedono una visione, di nuovo, nettamente individualistica dell'agire umano e, conseguentemente, anche questi due termini sono connotati, secondo i parametri del canone morale cinese, da una sfumatura semantica decisamente negativa. Va ricordato, a questo proposito, che l'espressione cinese *ziyou zizai* 自由自在 – formata dalla giustapposizione di *ziyou* 自由 e di *zizai* 自在 – significava (e significa ancora) “senza norma, senza regola” ed era (ed è) prossima, come valore negativo, alla parallela espressione *wufa wutian* 无法无天 “senza legge, senza cielo” riferita a colui che, appunto, agendo in modo sregolato, si colloca al di fuori delle leggi del cosmo.

4.

Nel rendere la dantesca *libertà* mediante il composto cinese *ziyou* 自由, i traduttori cinesi hanno adottato, tra le diverse opzioni possibili, quella più intrinsecamente filosofica, corroborata per altro dalla *auctoritas* di Zhuangzi e dal pensiero taoista, e hanno selezionato un termine cinese che loro pareva, se non immediatamente prossimo al valore semantico del termine dantesco, almeno il “meno lontano” da quello. Di fatto, tuttavia, rimane del tutto aperto il problema dello scarto di significato che intercorre tra il valore inscritto nel concetto di “libertà”, per Dante, e la sua resa cinese a riprova – se ancora ci fosse bisogno di ulteriori conferme – di come sia arduo mantenere, nel passare da una lingua (e da una cultura) ad altra lingua (e ad altra cultura), pieno parallelismo tra il testo di partenza e la sua traduzione.

Se è vero che un buon traduttore traduce “testi” e non “parole”, è pur vero che i testi sono “fatti” di parole e che, molto spesso, proprio la mancanza di corrispondenza piena tra il valore semantico di parole di una lingua rispetto a quelle di un’altra lingua rende l’attività traduttoria estremamente delicata: tanto più poi quando si ha a che fare con termini relativi a sfere semantiche cariche di forti valori ideali non sempre (pienamente) ‘condivisi’ in culture diverse e sotto cieli diversi.

Nota bibliografica

Sulla ricezione di Dante in Cina

Giuliano BERTUCCIOLI, *La fortuna di Dante in Cina*, «Enciclopedia Dantesca – Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani», I, 1970, pp. 3-4.

Giuliano BERTUCCIOLI, *La fortuna di Dante in Giappone*, «Enciclopedia Dantesca – Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani», III, 1970, pp. 155-157.

Alessandra BREZZI, “Qian Daosun e il suo Inferno. La prima traduzione della Divina Commedia in Cina”, in *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l’ottantesimo compleanno*, a cura di Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello, Cafoscarina, Venezia 2005, pp. 157-170.

Michio FUJITANI, *Shinkyoku, il canto divino. Leggere Dante in Oriente*, Labirinti – Università degli Studi di Trento, Trento 2000.

Sulla formazione del lessico cinese moderno

Wolfgang LIPPERT, “Language in the Modernization Process: the Integration of Western Concepts and Terms into Chinese and Japanese in the Nineteenth Century”, in Michael Lackner, Iwo Amelung, Joachim Kurtz (eds.), *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in the Late Imperial China*, Brill, Boston-Köln 2001, pp. 57-66.

Federico MASINI, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution towards a national Language: The Period from 1840 to 1898*, “Journal of Chinese Linguistics Monograph Series”, 6, 1993, pp. 1-295.

Yuezhi XIONG, “‘Liberty’, ‘Democracy’, ‘President’: the Translation and Usage of Some Political Terms in Late Qing China”, in Michael Lackner, Iwo Amelung, Joachim Kurtz (eds.), *New Terms for new Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in the Late Imperial China*, Brill, Boston-Köln 2001, pp. 69-89.

Per saperne di più sul pensiero filosofico cinese

Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997.