

Commentary
**Le Translations of Homer:
passioni, politica e religione nel pensiero maturo di
Hobbes**

Enrica Fabbri*
enrica.fabbri@unito.it

Se sono ampiamente note le differenti teorie delle passioni contenute rispettivamente nelle opere degli anni Quaranta (*Elementi*, *De cive* e *Anti-White*), nel *Leviatano* e nel *De Homine*, meno indagata è la seppure indiretta riflessione antropologica e politica che Hobbes presenta nelle traduzioni dei testi classici. Infatti, l'impressione è che il filosofo di Malmesbury non si sia limitato a tradurre in inglese la *Guerra del Peloponneso* (Hobbes 1839), la *Retorica* (Hobbes 1840), *Illiade* e *Odissea* (Hobbes 1844)¹, ma che abbia in qualche modo condizionato il contenuto delle opere stesse attraverso le proprie opinioni circa l'uomo, la società, lo Stato e le credenze religiose.² Per questa ragione, tali testi acquistano a parer mio una certa rilevanza e possono costituire altrettante fonti per approfondire il legame tra antropologia, politica e religione nel pensiero hobbesiano, suscettibile, forse, di colorarsi di ulteriori sfumature concettuali.

Prendendo le mosse da tale convinzione, questo breve contributo risponde a due obiettivi fondamentali: in primo luogo, richiamare l'attenzione sulle traduzioni hobbesiane dei testi omerici, per più di un motivo scarsamente considerate nel panorama della letteratura specialistica su Hobbes³; in secondo luogo, prendere in esame alcune sezioni specifiche di esse, analizzare quanto il filosofo abbia reso fedelmente l'originale e, laddove esistano delle discordanze, indagarne le motivazioni di carattere filosofico-politico.

Per ragioni di spazio e per il taglio che mi è stato chiesto di dare a questo intervento, mi concentrerò sulla traduzione dell'*Illiade* e, nello specifico, su due aspetti che mi sembrano particolarmente rilevanti⁴: il primo concerne il modo in cui Hobbes presenta la figura di Agamennone, che si rivela molto più vicina al sovrano del *Leviatano* che non al re descritto da Omero; il secondo riguarda invece la critica contro i falsi profeti, contro coloro che pretendono l'ispirazione divina e che coincidono, nel testo omerico, essenzialmente con i poeti.

La prima impressione che si ricava dalla lettura dell'*Illiade* hobbesiana è una certa predilezione per Agamennone, preferito al vero eroe del poema che è Achille.⁵ In altre parole,

* Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze

¹ Secondo quanto riporta John Aubrey (Aubrey 1813, pp. 599-600), Hobbes avrebbe tradotto appena quindicenne, sotto la guida di Robert Latimer, la *Medea* di Euripide in giambi latini, per rammaricarsi, anni più tardi, di non averne conservata una copia.

² È questa la convinzione di Eric Nelson (Hobbes 2008), la cui edizione critica delle traduzioni hobbesiane mi ha fornito lo stimolo iniziale – oltre che i riscontri testuali precisi – per il presente contributo.

³ Tra gli studi specifici più recenti segnalo: Ball 1996, Davis 1997 e Martinich 2001. Una certa rilevanza filosofico-politica alle traduzioni hobbesiane di Omero è riconosciuta inoltre da Malcolm (Malcolm 2002), Skinner (Skinner 1996) e Tuck (Tuck 1993).

⁴ D'ora in poi adopero le seguenti abbreviazioni: Hobbes 1844: *Iliads*; Omero 2005: *Il.*

⁵ Mentre per Omero Agamennone è «ordinatore di popoli» (*Il.*, I, 16), è colui «che molto su tutti gli Argivi ha potere», (*Il.*, I, 78), ma generalmente solo Achille è il migliore, Hobbes assegna più volte l'epiteto «best» (*ἀριστος*) al re di Argo (*Iliads*, I, 20; I, 81).



Hobbes sembra avere un occhio di riguardo per il re di Argo, tanto che si preoccupa di epurarne la rappresentazione da quegli attributi che, secondo la sua concezione politica, sarebbero disdicevoli per un sovrano, poiché offrirebbero ai lettori un'errata – ma in primo luogo politicamente pericolosa – immagine del potere e dell'obbedienza a esso dovuta. Infatti, l'intento fondamentale – e, aggiungo, fondamentalmente politico – che anima l'opera di traduzione hobbesiana consiste nel correggere le parti che mancano di quella *discrezione* che conviene ai poemi epici e che consiste, appunto, nel presentare eroi appropriati, capaci di veicolare i principi di una giusta scienza civile.⁶ Reduce da poco dalla composizione del *Behemoth* – scritto tra il 1666 e il 1668 –, Hobbes ha ancora in mente quanto possa essere pericolosa la lezione dei classici e quanto essa possa essere soggetta a strumentalizzazioni politiche, sia a causa delle loro inclinazioni democratiche, sia a causa della loro filosofia da quattro soldi, che allontana i sudditi dai propri doveri civili. Sebbene Omero non sia espressamente citato nel novero dei «fautori dell'anarchia» (Aristotele, Seneca, Cicerone e Plutarco)⁷, tuttavia Hobbes ritiene di dover mettere al riparo i suoi poemi da possibili fraintendimenti, da eventuali distorsioni politiche e retoriche, che, non molti anni prima, avevano contribuito allo scoppio della guerra civile inglese; a tal fine, il filosofo di Malmesbury cerca di rendere gli eroi omerici ancora più discreti, ora correggendone il linguaggio, ora enfatizzandone alcuni aspetti o, al contrario, mettendone in ombra altri.

Come ho anticipato, Hobbes interviene soprattutto sulla rappresentazione di Agamennone – simbolo della dignità della forma monarchica –, senza tuttavia poterne riabilitare completamente la figura, altrimenti verrebbe meno la causa dell'ira di Achille a partire dalla quale si dipana tutto il poema: il sopruso del re di Argo – che consiste nell'aver sottratto la schiava Briseide al Pelide – permane, ma viene presentato da Hobbes non come il frutto di un'ingiuria, bensì di un'iniquità, ovvero come una violazione della legge di natura che impone di rispettare i patti (*Iliads*, I, 195; I, 282; IX, 103).

Se Achille è di certo il più forte dei guerrieri, Agamennone è però il capo supremo, e solo a lui spettano anzitutto il potere di comandare e il diritto di esigere obbedienza. Su questo punto Hobbes è molto scrupoloso e forza più volte il testo al fine di distinguere in maniera netta le rispettive fisionomie giuridiche e politiche dei due personaggi. Ad esempio, nell'originale greco Nestore si limita a dire che Agamennone «è più potente perché su più gente governa» (*Il.*, I, 281); Hobbes modifica sensibilmente questa affermazione, traducendo «Though you be strong, and on a Goddess got, Atrides is before you in command» (*Iliads*, I, 265-266). Il potere di Agamennone – rispetto ad Achille – non è dovuto semplicemente alla sua forza maggiore o a un maggior numero di sottoposti, ma al fatto che l'Atride gli è superiore; in altre parole, i poteri dei due eroi sono qualitativamente e non quantitativamente differenti. Secondo Hobbes, Achille anela tuttavia a porsi come sovrano al pari di Agamennone, perciò non desidera genericamente comandare (come suggerisce il testo greco: «su tutti vuol comandare, su tutti vuol regnare», *Il.*, 288), bensì «to give tha Law to all as he thinks fit» (*Iliads*, I, 273), possedere cioè l'attributo fondamentale del sovrano hobbesiano. Poiché solo ad Agamennone

⁶ Cfr. *Preface concerning the Vertues of an Heroic poems*, in Hobbes 1844, pp. 7-12; Hobbes 2001, VIII, pp. 115-119.

⁷ Hobbes 1979, XII, 3, p. 184. Per l'aspra critica contro la cultura antica – vero e proprio *topos* della riflessione hobbesiana –, colpevole di aver fornito ai nemici dello Stato l'arsenale concettuale per erodere il potere del Leviatano e per accaparrarsi diritti non dovuti, cfr. tra gli altri: Hobbes 1988b, vv. 363-376, pp. 47-48; Hobbes 2001, LXVI, pp. 658-659; Hobbes 1988a, II, p. 230.



appartengono le prerogative del Leviatano, Achille non può essere definito «re»; e infatti, Hobbes elimina quei versi nei quali Omero si riferisce al Pelide come a un sovrano.⁸

Nel contempo, al fine di offrire una rappresentazione onorevole di Agamennone in quanto re, Hobbes evita, ad esempio, di tradurre l'appellativo «king» allorché gli sono attribuiti comportamenti disonorevoli o quando l'Atride è attaccato⁹; oppure elimina del tutto quei versi nei quali gli sono imputate passioni non virtuose.¹⁰

Hobbes interviene inoltre sulle figure degli altri re greci, depotenziando, per così dire, le loro prerogative, soprattutto allorché sono riuniti in assemblea, riconfermando il rifiuto del filosofo per qualsiasi tipo di frammentazione del potere sovrano. A tal proposito, una modifica significativa è apportata al discorso che Diomede pronuncia in assemblea contro Agamennone: mentre il testo greco recita: «Atride, parlerò subito contro di te, che sei fuori di senno, *come è diritto*, signore, *in assemblea*: e tu non ti offendere» (*Il.*, IX, 32-33, *corsivo mio*), quello hobbesiano riporta: «King Agamemnon, so far as 'tis fit in such a public place I must you chide (*Iliads*, IX, 27-28). Mentre nella visione omerica l'assemblea rappresenta il luogo nel quale è possibile e legittimo criticare il re, in quella hobbesiana, semmai, è il luogo nel quale ancor più vigono delle regole ferree su cosa si possa dire o non dire a proposito dell'operato del sovrano. E in occasione del medesimo discorso di Diomede, Hobbes puntualizza ancora i poteri di Agamennone: in forza dello scettro (che, nella traduzione hobbesiana diviene «the title of our king», *Iliads*, IX, 33) egli non deve solo essere «riverito su tutti» (*Il.*, IX, 38), ma gode del «right to be obey'd» (*Iliads*, IX, 32). Si tratta certamente di un'aggiunta molto significativa, che contribuisce a modellare Agamennone sulla scorta del moderno Leviatano, che concentra in sé tutti i poteri, compreso quello di ordinare una battaglia.¹¹ A tal fine, Hobbes sembra talora mettere in ombra gli altri re greci, ora eliminando alcuni riferimenti ad essi (*Iliads*, II, 74; IX, 52), ora preferendo definire Agamennone «generale» (*Iliads*, IX, 62), pur di non appellarlo «il re più autorevole» (*Il.*, IX, 69), che varrebbe come riconoscimento dell'esistenza di altri sovrani che, in quanto tali, avrebbero gli stessi suoi poteri.

Veniamo adesso brevemente alla seconda questione che mi pare emerga in maniera rilevante dalla traduzione hobbesiana dell'*Iliade*: la critica di Hobbes contro la pretesa

⁸ Ad esempio, a proposito dei messaggeri di Agamennone, Taltibio e Euribate, al cospetto di Achille, Hobbes si limita a tradurre «they silent were, and stood still, struck with fear and reverence» (*Iliads*, I, 316-317), mentre nell'originale greco Omero afferma che i due erano «presi dal timore e dal rispetto *del re*» (*Il.*, I, 331-332, *corsivo mio*).

⁹ Ad esempio, nel primo libro, Achille appella Agamennone «re tracontante» (*Il.*, I, 340), ma Hobbes preferisce tradurre semplicemente «unbridled man» (*Iliads*, I, 322).

¹⁰ Nel primo libro Hobbes elimina il verso nel quale Achille dice a proposito di Agamennone «egli ribolle nel suo cuore malefico» (*Il.*, I, 342), nell'ottavo quello in cui, dopo le preghiere del re di Argo, si dice che Zeus «ebbe pietà di lui che piangeva, e gli assenti che il suo popolo non fosse perduto, ma salvo» (*Il.*, VIII, 245-246); poiché un tale comportamento non si addice a un sovrano, Hobbes si limita a dire «Joves grants them safely to depart» (*Iliads*, VIII, 225). Nel libro tredicesimo, il filosofo taglia addirittura quattro interi versi, nei quali Poseidone enuncia tra le cause della scarsa foga degli Achei in battaglia, la «colpa del comandante» (*Il.*, XIII, 109); Hobbes evita di parlare appunto della «colpa» di Agamennone – definito ancora una volta «king», mentre nel testo greco è solo «molto potente» (*Il.*, XIII, 112) – e riporta solo «you'll not fight for anger that the king had sent away dishonoured the man of greatest might. But what though Agamemnon have indeed dishonour'd Thetis's son, must we therefore give over fight?» (*Iliads*, XIII, 94-99).

¹¹ Nel quarto libro, ad esempio, per Hobbes Agamennone non si limita a «incitare a combattere» (*Il.*, IV, 413), ma lo ordina: «Would you not have the army ordered?» (*Iliads*, IV, 387). È una variazione significativa, poiché nel testo omerico non compare l'idea che la battaglia debba essere comandata dalla persona specifica che abbia il potere di farlo, ovvero dal sovrano.



dell'ispirazione divina e contro le false profezie, altro *topos* della sua produzione.¹² Hobbes rigetta anzitutto la tradizione – di ascendenza neoplatonica – dell'*Homerus Sophos*, che considera il poeta come un profeta e le sue opere come fonti della rivelazione divina¹³: nel secondo libro, ad esempio, le Muse privano Tamiri il Tracio del «canto divino [...] dell'arte della cetra» (*Il.*, II, 600), ma Hobbes si guarda bene dal tradurre l'aggettivo «θεσπεσίην» (*Iliads*, II, 548).

Nel primo libro Agamennone accusa Calcante: «sempre ti piace nel cuore vaticinare malanni» (*Il.*, I, 107); nella sua traduzione, il filosofo inserisce un'annotazione significativa e, potremmo dire, molto personale: «and ever with a mind against me set inventest prophecies to cross my will» (*Iliads*, I, 107-108). E ancora, nel secondo libro, Hobbes aggiunge come sia vano ritenere che qualcuno possa ricevere la volontà di Zeus attraverso un sogno: «Vain man, presuming from a dream Jove's will» (*Iliads*, II, 33), mentre il testo greco recita: «stolto, e non sapeva le cose che Zeus meditava» (*Il.*, II, 38). Ma attenzione, dalle successive parole di Nestore, intento a persuadere gli Achei a fidarsi del sogno fatto da Agamennone, nel quale Zeus lo esortava a riunire gli eserciti e attaccare Troia, traiamo una precisazione importante: «Amici, condottieri e governanti degli Argivi, se un altro qualsiasi degli Achei avesse parlato del sogno, lo diremmo un inganno e ce ne guarderemmo bene; ma ora l'ha visto chi si vanta di essere il primo degli Achei: orsù, vediamo di armare l'esercito» (*Il.*, II, 79-83). Hobbes rafforza ancora di più l'idea che il sogno vada ascoltato, poiché non semplicemente «il primo degli Achei», ma «the king is the author» (*Iliads*, II, 72), ovvero il solo che sia autorizzato a profetizzare e a stabilire chi siano i veri profeti.¹⁴

Lungi dall'essere solo un esercizio letterario, poco impegnativo sul piano della riflessione filosofico-politica e soprattutto non passibile di eventuali accuse di eresia – in anni in cui in Inghilterra vennero presi una serie di duri provvedimenti per il controllo della stampa, che colpirono lo stesso filosofo –, l'*Iliade* hobbesiana rappresenta, a mio avviso, un terreno pressoché inesplorato sul quale germogliano idee e spunti teorici che di certo contribuirebbero ad approfondire il pensiero di Hobbes e a svincolare la letteratura specialistica dall'indagare solamente le opere di contenuto dichiaratamente politico. Anche quando parla di geometria, Hobbes resta un pensatore politico, che non rinuncia mai a enunciare le proprie convinzioni circa l'uomo, lo Stato e la religione.

BIBLIOGRAFIA

- Aubrey, J. (1813). *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*. In *Letters Written by Eminent Persons in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (vol. II, part II, pp. 593–637). London.
- Ball, J. (1996). *The Despised Version: Hobbes's Translations of Homer*. *Restoration*, (20), 1-17.
- Davis, P. (1997). *Thomas Hobbes's Translations of Homer: Epic and Anticlericalism in Late Seventeenth-Century England*. *Seventeenth Century*, (12), 231-255.
- Fabbri, E. (2009). *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*. Roma: Aracne.

¹² Su questo punto cfr. Fabbri 2009, pp. 102-127.

¹³ Hobbes 2008, pp. xlii-xlv.

¹⁴ Hobbes 2001, XXXVII, pp. 701-705.



- Hobbes, T. (1839). The History of the Grecian War written by Thucydides. Translated by Thomas Hobbes of Malmesbury. In G. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (voll. VII-VIII). London: Bohn. [1629]
- Hobbes, T. (1840). The Whole Art of Rhetoric. In G. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (vol. VI, pp. 419-510). The Art of Rhetoric, plainly set forth. In *ivi* (vol. VI, pp. 511-536). London: Bohn. [1637]
- Hobbes, T. (1844). The Iliads and Odysseys of Homer. Translated out of Greek into English by Thomas Hobbes of Malmesbury. With a large Preface concerning the Vertues of an Heroic Poem, written by the Translator. In G. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (vol. X). London: Bohn. [1677]
- Hobbes, T. (1979). *De cive* (T. Magri, a cura di). Roma: Editori Riuniti. [1647]
- Hobbes, T. (1988a). *Appendix ad Leviathan*. Trad. it. in Id., *Scritti teologici* (pp. 205-255). Milano: Franco Angeli. [1668]
- Hobbes, T. (1988b). *Historia ecclesiastica*. Trad. it. in Id., *Scritti teologici* (pp. 37-95). Milano: Franco Angeli. [1688]
- Hobbes, T. (2001). *Leviatano* (R. Santi, a cura di). Milano: Bompiani. [1651]
- Hobbes, T. (2008). *Translations of Homer. The Iliad and the Odyssey* 2 voll. (E. Nelson, Ed.). New York: Oxford University Press.
- Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes*. New York: Oxford University Press.
- Martinich, A. P. (2001). Hobbes's Translations of Homer and Anticlericalism. *Seventeenth Century*, (16), 147-157.
- Omero (2005). *Iliade* (introd. e trad. it. di G. Cerri, commento di A. Gostoli). Milano: BUR-RCS Libri.
- Skinner, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1993). *Philosophy and Government, 1572–1651*. Cambridge: Cambridge University Press.

