

LA MAGNANIMITÀ NELL'ITALIA MEDIOEVALE: COMMENTO AI CAPITOLI IV, 8-11 DELL'ETICA IN VOLGARE DI TADDEO ALDEROTTI*

Sonia Gentili

Università di Roma La Sapienza

sonia.gentili@uniroma1.it

1. Una futura prospettiva per gli studi alfonsiani: i volgarizzamenti italiani dell'*Etica Nicomachea* in Spagna

L'attenzione che Alfonso di Cartagena concesse alla versione della *Nicomachea* prodotta da Leonardo Bruni¹ implica da parte sua uno specifico interesse per la tradizione morale aristotelica di area italiana. La posizione assunta da Alfonso, favorevole alle vecchie versioni, suggerisce che egli conoscesse bene la fortuna medioevale del testo.

Il sistema testuale normalmente impiegato nel Medioevo per leggere la *Nicomachea* – testo latino e commenti – si presenta nell'Italia medioevale in una particolare determinazione storico-geografica: la fortuna *editoriale* toccata da metà Duecento all'epitome detta *Summa alexandrinorum* in Italia, tra Bologna, Padova e Firenze, in una comunità di intellettuali legati tra loro: a Padova fu rivisto il testo latino dell'epitome, che venne tradotto e rielaborato in volgare – con agglutinazione di altre fonti – da Taddeo Alderotti, medico fiorentino docente a Bologna, e poi tradotto in francese, probabilmente a partire sia dal latino che dal volgare di Taddeo, da Brunetto Latini, che lo inserì nel *Tresor*.

* Este trabajo se publica en colaboración con el proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas* FFI 2014-55902-P y FFI 2017-84858-P (MINECO y MICINN, Gobierno de España).

¹ Vid. Tomás González Rolán, Antonio Moreno Hernández y Pilar Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo xv: edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 195-265.

La fortuna iberica del *Tresor* brunettiano² ha permesso a intellettuali come Alfonso l'accesso ai contenuti e alle peculiarità interpretative che caratterizzano la tradizione italiana. Per cogliere queste peculiarità, però, bisogna studiare non la versione di Brunetto, ma quella originaria di Taddeo Alderotti, sede di queste trasformazioni interpretative.

Il volgarizzamento castigliano contenuto nel manoscritto Vaticano Ottoboniano, attribuito dalla rubrica ad Alfonso ma probabilmente condotta da altri poco dopo la sua morte, è basato infatti non sulla traduzione del Bruni, come interpretò Kristeller, ma sulla *Summa Alexandrinorum* attraverso il volgarizzamento dell'Alderotti³. Le informazioni contenute nella rubrica non vanno necessariamente interpretate come la descrizione di una filiera di traduzione ma piuttosto come sparse notizie intorno alla storia del trattato aristotelico: composto in dieci libri dallo Stagirita, poi tradotto dal greco al latino dal Bruni e tradotte da Alfonso – o da altri – dal latino al castigliano⁴.

² Cfr. Luca Sacchi, «Risalendo la corrente: il *Libro del Tesoro* castigliano e la sua fonte», in *Actes du XXVII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes (Nancy, 15-20 juillet 2013)*, ed. di E. Buchi, J. P. Chauveau y J. M. Pierrel, Strasbourg, Strasbourg, Société de linguistique romane/ÉLiP-hi, 2016, vol. 2, pp. 1467-1478. Sulla tradizione iberica dell'*Ética Nicomachea* vedi gli studi di Salvador Cuenca: «Aproximación a la relación entre los manuscritos castellanos de siglo xv del compendio de la *Ética nicomaquea*», in *En lengua vulgar castellana traduzido: ensayos sobre la actividad traductora durante la Edad Media*, ed. di E. Borsari, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2015, pp. 67-80; Id., «L'Ética nicomaquea en un compendi català del segle xv», in *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 23 (2012), pp. 7-119; Id., «Relaciones entre los manuscritos castellano-aragoneses y el testimonio catalán del compendio de la *Ética Nicomaquea* del siglo xv», in *Romance Philology*, 70, Fall (2016), pp. 283-294.; Id., «Compendio de la *Ética nicomaquea*: divulgación filosófica a través de los romances ibéricos», introducción a *Compendio de la Ética nicomaquea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2017.

³ Già L. Bertalot, «Zur Bibliographie der Übersetzungen des Leonardus Brunus Aretinus», in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 26 (1936), pp. 178-195, p. 85, nota 4 aveva segnalato la dipendenza di questo testo dalla *Summa Alexandrinorum*. Ma la mediazione del volgarizzamento di Taddeo è suggerita ad esempio da Ott. lat. 2054, f. 11v: «que non ostante que aya muchas fines et muchas artes, scientias et doctrinas [...] los unos son a los otros subordinados, asi como el arte de fazer los frenos et sillas es subordinada et +++ a la virtud +++», coincidente con Alderotti, *Ética*, f. 17rb: «Conciò sia cosa che sieno molte arti e molte operationi [...] sono alquante arti le quali sono generali, e sono alquante le quali sono spetiali e contengono socto quelle. Verbi gratia la scienza della cavaleria si è generale, socto la quale si contengono altre scienze particolari, si come la scienza di fare li freni e le selle e le spade», che contamina qui la *Summa* con la parafrasi di Tommaso ad *Eth. Nic.* 94 a 9-16, l'unica a contenere l'esempio delle selle (Tommaso d'Aquino, *Eth. Nic.*, lib. 1, lect. 1, p. 6, 236-49: «ars quae facit frena est sub arte equitandi [...] et eadem ratio est de aliis artibus quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas vel aliquid huiusmodi»); «otro medio que es entre las burlas et los juegos el qual en griego es nombrado eutrapelia», corrispondente ad Alderotti, *Ética*, f. 22rb: «Quelli che tiene mezzo nelle cose di sollazzo e di giuoco si ha nome in greco eutrapeles». Questi passi nell'Alderotti e nel Latini coincidono. Vedi su ciò Sonia Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, p. 49.

⁴ Vat. Ott. Lat. 2054, f. 1r: «Aqui comiençan la ethicas de Aristotiles las quales son repartidas en diez libros et trasladolas el famoso orador Leonardo de Areçio de la lengua griega en el latin en muy elevado estilo segund su traslacion nueva et despues traslado de latin en nuestro vulgar castellano el muy reverendo Senor don Alonso de santa maria obispo de Burgos». La trascrizione è anche in P. O. Kristeller, «Un

Scopo del presente articolo non è affrontare la questione del rapporto tra Alfonso e questa tradizione, ma mettere gli studiosi dell'opera aristotelica di Alfonso in condizioni di avvicinarsi a questa prospettiva di ricerca. A questo fine si forniranno dapprima informazioni generali sul volgarizzamento italiano di Taddeo Alderotti (paragrafo 2), e quindi si approfondirà il tema della magnanimità – tema cruciale per il pensiero politico e morale iberico medioevale⁵ – nel Medioevo (paragrafo 3), nella cultura letteraria italiana da Guitone a Dante (paragrafo 4) e nel volgarizzamento attraverso la trascrizione dei capitoli di Taddeo dedicati a questo tema (paragrafo 5), di cui si fornirà il commento (paragrafo 6).

2. *L'Etica in volgare* attribuita a Taddeo Alderotti: storia, tradizione, caratteri culturali

L'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti (= Ev)⁶, la più antica versione italiana a noi nota di filosofia morale aristotelica, non è la traduzione di un solo testo, ma di una fonte principale, la *Summa Alexandrinorum* (= Sa), epitome della *Nicomachea* tradotta in arabo e poi in latino da Ermanno il Tedesco⁷, e di fonti collaterali: l'originale aristotelico nella versione

codice padovano di Aristotele postillato da Francesco ed Ermolao Barbaro: il manoscritto Plimpton 17 della Columbia University Library», in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1956, vol. 1, p. 340, nota 11.

⁵ La tradizione di studi sul tema è immensa e impossibile da richiamare integralmente; mi dunque limito ai recenti studi di María Díez Yáñez, «La recepción de la *Ética a Nicómaco* en el siglo xv», in *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, ed. di Cesc Esteve, Barcelona, SEMYR, 2012, pp. 449-466; Ead., «Ética aristotélica y valores nobiliarios: un nuevo testimonio castellano de la tradición de la *Ética Nicomáquea*», in *eHumanista*, 24 (2013), pp. 336-340; Ead., «Aristotelianism and Alfonso de Cartagena (ca. 1385-1456). Ethical and political theory for the administration of a kingdom», in *Calamus renascens. Revista de humanismo y tradición clásica*, 15 (2014), pp. 95-120; Ead., «Las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad en la tradición aristotélica en España a través de las traducciones al castellano del *De Regimine Principum* de Egidio Romano», in *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, ed. di Cesc Esteve et al., Barcelona, SEMYR, 2014, pp. 449-466.

⁶ Come in tutti i miei studi precedenti, trascrivo Ev dal ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.iv.274.

⁷ Di Sa manca un'edizione critica, ma sono disponibili le edizioni di due codici che presentano parecchie differenze testuali: il ms. Laur. Gadd. Pl. 89 inf. 41, edito in C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, Messina, Trimarchi, 1904, pp. xli-lxxxvi (= Sa1) e il ms. Admont 608, edito in G. B. Fowler, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14. «Summa Alexandrinorum»*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 49 (1982), pp. 151-252 (= Sa2), la cui datazione è oggi abbassata da K. Ubl (*Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont (1331)*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 55 (1999), pp. 499-548, pp. 512-513) al sec. XIII ex.-xiv in.

grossatestiana (= En)⁸ ed elementi parafrastici tradizionali, testimoniati nei commenti greci tradotti da Roberto Grossatesta e poi in quelli di Alberto e Tommaso⁹; la particolare coincidenza con quest'ultimo commento avviene spesso in relazione a parafrasi di più antica tradizione¹⁰, e non costituisce dunque un elemento di datazione di Ev.

Il testo è tradito da una quarantina di manoscritti, i più antichi di fine Duecento-inizio Trecento, di cui un terzo attribuisce la traduzione a Taddeo. Dante cita il volgarizzamento alderottiano in modo antonomastico (*Convivio*, I x 10: «colui che trasmutò lo latino dell'etica, e ciò fue Taddeo ipocratista») e ciò presuppone che i codici oggi noti siano parte d'una tradizione già consolidata entro fine Duecento. Ev è inoltre inserita nelle traduzioni toscane del *Tresor* (= T), i cui mss. conservano talvolta l'*explicit* con l'attribuzione a Taddeo: *L'Etike d'Aristote* (*Tresor* II 1-49 = Tr) è infatti una versione francese della *Summa Alexandrinorum*. La versione di Brunetto è più vicina alla versione italiana di Taddeo che ad Sa. Ev e Tr sono dunque interdipendenti: chi dipende da chi? La dipendenza di Brunetto da Taddeo è svelata dalla trama delle fonti secondarie – parole aristoteliche o loro parafrasi – che Ev

⁸ Edito nella collezione dell'Aristoteles Latinus, vol. XXVI, fasc. 3 (Aristotele, *Ethica Nicomachea*. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis, textus purus, ed. di R. A. Gauthier, Leiden, 1972). Un esempio di recupero dell'originale aristotelico è Ev, I 1, f. 17ra: «Ogni arte e ogni dottrina e ogni operatione e ogni eletione pare domandare alcun bene: adunque bene dissero li filosafi che 'l bene si è quello lo quale disiderano tucte le cose». I quattro soggetti iniziali sono tratti da En, 94 a 1-2: «Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio» (mentre Sa1, p. xli = Sa2, p. 195: «Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo vel propositum et quelibet actionum et omnis electio»)

⁹ Ev I 7, f. 18va: «una sola virtude non può l'uomo fare beato né perfetto, sì come una rondine *quando apare sola e uno die temperato non danno certa dimostrarza* che sia venuta la primavera. Onde perciò né in piccola vita de l'uomo, ill' è in picciol tempo che l'uomo faccia buona operatione, non potemo dicere che sia beato»; sottolineo le locuzioni corrispondenti in Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, ed. di R. A. Gauthier, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, vol. XLVII, Roma, 1969, lib. I, lect. 10, p. 37, 170-174: «Sicut enim *una hirundo veniens non demonstrat ver nec una dies temperata*, ita etiam una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem», che sono parafrasi di En, 98 a 11: «Si autem plures virtutes, secundum perfectissimam et optimam. Amplius autem in vita perfecta. Una enim irundo non facit ver, neque una dies. Ita utique neque beatum et felicem una dies neque paucum tempus». Diverso il dettato di Sa1, p. 43 e Sa2, p. 199: «Una nempe hyrundo non pronosticatur ver neque dies unica temperati aeris [*sicut una hyrundo non prenuntiat ver futurum, nec una dies serena aerem temperatum Sa2*], sic nec vita pauca et tempus modicum signum certum sunt beatitudinis [*beatitudinis hominum Sa2*]».

¹⁰ Vedi ad esempio la menzione dei *filosafi* in Ev I, 1, f. 17ra: «adunque bene dissero li filosafi che 'l bene si è quello lo quale disiderano tucte le cose», assente in En e in Sa (En, 94 a 2-3: «Ideo bene enunciarunt bonum, quod omnia appetunt»; Sa1, p. xli ed Sa2, pp. 195-196: «optime ergo diffinierunt bonum dicentes quod ipsum est quod intenditur ex modis omnibus») e testimoniata nella glossa di Tommaso d'Aquino (*Sententia libri Ethicorum*, ed. cit., lib. I, lect. 1, p. 5, 158-60: «Et ideo dicit quod philosophi bene enuntiarunt bonum esse id quod omnia appetunt») ma prima di lui nel Commento di Parigi (1235-40 c., edito da René Antoine Gauthier in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 50 (1975), pp. 71-141, p. 96: «Omnes philosophi communicant in hoc quod omnia appetunt summum bonum») segnalatomi da Irene Zavattoni, che ringrazio.

inserirsi nel tessuto principale della *Summa* e in Tr è parzialmente perduta, bucherellata o indebolita da espressioni generiche che sostituiscono l'originario termine tecnico¹¹.

Sul piano dei contenuti, di particolare interesse è la trattazione della magnanimità, anche per le tracce che essa sembra lasciare presso gli scrittori italiani da Guittone a Dante (si vedano i prossimi due paragrafi), tema *iberico* per eccellenza cui Alfonso dovette essere interessato, a giudicare dalle riflessioni sul concetto di clemenza che egli depositò a margine del *De clementia* senecano:

En este segundo libro de la clemencia, aunque breve paresçe, Séneca tañe algunos artículos disputables de sciencia sobre que ovo antiguamente entre los sabios mucho roído. E donde disputaçión de sciencia hay es peligroso cambiar los vocablos, por quanto la mudança que paresçe ser pequeña en las palabras trahe grand mudamiento en el conosçimiento del fecho. Por ende, aunque en nuestro común fablar por la clemencia digamos piedat o misericordia, pero aquí non lo trasladamos así, porque segund la estrecha e propia signifiçación de las palabras hay entre ellas grand diferençia, ca una cosa es la clemencia e otra la misericordia e otra la piedat, e non se trocaría bien una palabra por otra nin creo que se fallaría en nuestro lenguaje una palabra que tomada sola la propiedat verdadera de la clemencia verdadera signifique. Por ende, así como los que del [f. 111r] griego algo en latín trasladaron, quando vocablo latino non fallavan que podiese contener toda la virtud del griego dexáronle griego como yazía, declarando su propiedat por otras palabras. Así aquí llamaremos clemencia como la llama el latín e la signifiçación suya entenderla ha quien quisiere por las declaraciones que della en este tractado se fazen. Ca si misericordia o piedat la llamasemos non erraríamos poco, porque la misericordia es aquella pasión con que nos dolemos e acorremos a las miserias e aflicciones de nuestros próximos, con la piedat socorremos a los padres e a los otros parientes, e a la tierra donde nascimos, e aún a las vezes la piedat es uno de los dones del espíritu sancto, mas la clemencia, aunque algo paresçe a ellas diversa es, que non es pasión, mas es hábito de la voluntad, allegado e servidor de aquella famosa virtud que se llama epiqueya¹².

¹¹ Vedi su ciò tutto il primo capitolo di Sonia Gentili, *L'uomo aristotelico*, ob. cit. (in particolare, per il rapporto tra il vogarizzamento di Taddeo Alderotti e quello di Brunetto, le pp. 41-49) e poi Ead., «La vulgarisation de l'*Éthique* d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles: enjeux littéraires et philosophiques», in *Médiévales*, 63 (2012), pp. 47-58; Ead., «L'edizione dell'*Etica* in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti», in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, ed. di D. A. Lines e E. Refini, Pisa, ETS, 2014, pp. 2-22.

¹² Le glosse sono edite da Juan Miguel Valero Moreno, «Alfonso de Cartagena intérprete de Séneca, sobre la clemencia: el presente del pasado», in *Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques*, 16 (2016), [en línea]. URL: <<http://atalaya.revues.org/1883>> [consulta: 8/09/2018]; questa si legge a p. 8.

Ha ragione Juan Miguel Valero Moreno, editore e fine interprete delle glosse: in merito al fatto che cambiare i vocaboli, magari modernizzandoli, comporta un rischio di tradimento concettuale testimonia lo stesso atteggiamento culturale che guida il rifiuto alfonsiano della nuova traduzione del Bruni a vantaggio delle vecchie versioni medioevali¹³. In questa glossa, però, la precisazione terminologica – «una cosa es la clemencia e otra la misericordia e otra la piedat» – sembra avere lo scopo specifico di riportare al lessico senecano originario un concetto ormai fuso con motivi cristiani e aristotelici.

Sappiamo da Gauthier che il significato di magnanimità come generosità morale, cioè clemenza, è prearistotelico¹⁴; presso i lettori di Aristotele finisce per combinarsi a quello di magnanimità come forza morale – cioè imperturbabilità alle offese della fortuna e viceversa indisponibilità a sopportare le offese degli uomini – fissato soprattutto negli *Analitici Secondi*.

In epoca cristiana la magnanimità-clemenza assorbe la misericordia evangelica: tracce di questa sintesi in area italiana sono nel *Convivio* dantesco, dove la virtù morale comporta «misericordia», la quale «è madre di beneficio» e si accompagna alla liberalità¹⁵.

Con questa precisazione terminologica, insomma, nel leggere il *De clementia* senecano Alfonso si sforza di sbrogliare Seneca dalla matassa aristotelico-senecano-cristiana¹⁶.

3. Che cos'è la magnanimità? La lezione di R. A. Gauthier

Cosa sappiamo della magnanimità medioevale? Quello che ci ha insegnato René Antoine Gauthier nel suo splendido, già citato e ingannevole *Magnanimité*.

I cattolici amano drammatizzare l'estraneità della Bibbia alla filosofia classica, e così Gauthier intitola il suo primo capitolo della seconda parte *La magnanimité, étrangère à la Bible et au Christianisme primitif* sostenendo che la parola *magnanimité* non compare nelle Scritture¹⁷.

¹³ *Ibidem*, alla nota 27.

¹⁴ René Antoine Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, p. 21.

¹⁵ Vedi su ciò S. Gentili, *L'uomo aristotelico*, *ob. cit.*, pp. 141-148.

¹⁶ Questo insieme di concetti inviterebbe forse l'editore a promuovere la lezione *liberalitad* in luogo di *libertad* nel seguente passo: «Tañe este prólogo quatro virtudes que entre las otras obran mucho en la fama del príncipe, e son justícia, libertad [*cf*: liberalidat (otros manuscritos)], fortaleza, clemencia.» (Juan Miguel Valero Moreno, *art. cit.*, p. 10).

¹⁷ *Ibid.*, pp. 179-184.

In realtà, quando dovette tradurre i moti dell'animo che caratterizzano i condottieri d'Israele, di fronte ad una locuzione ebraica che indica «grandi esitazioni del cuore» o «grandi decisioni del cuore» (*Giudici* 5, 15: גדלים חקקיי לב, espressione quasi identica al versetto 16: דולים חקקיי לב), Girolamo non trovò di meglio che renderla con «magnanimorum [...] contentio»¹⁸: ai grandi ebrei venne dunque attribuita la *magnanimitas* pagana? No, perché per Girolamo la magnanimità era già una virtù cristiana.

Nel Nuovo Testamento (*I Thess.* 5, 12-14) la magnanimità è tacito attributo della forza d'animo cristiana pronta a sostenere i meno forti nella fede, definiti *pusillanimes*¹⁹. All'altezza della predicazione di Paolo, dunque, almeno alcuni aspetti della magnanimità e del suo contrario, la pusillanimità – sono già in forze al sistema morale cristiano.

I punti di frizione tra la magnanimità classica e quella medioevale individuati da Gauthier vanno dunque collocati non in un contesto di estraneità cristiana al concetto pagano, ma nel quadro di una sua antichissima assimilazione. La magnanimità aristotelica presenta d'altronde una doppia natura morale, estrema e media al contempo (*En* 07b22), che è problematica per il sistema aristotelico centrato sulla medietà, ma ideale per l'antropologia cristiana, centrata sugli estremi coincidenti della *peraltissima humilitas* del Cristo.

L'*Etica in volgare* recepisce infatti agevolmente da varie fonti la trasformazione di due medi virtuosi aristotelici, cioè la temperanza e la modestia, in due estremi virtuosi cristiani, cioè, rispettivamente, la castità e l'umiltà.²⁰

La trasformazione della temperanza in castità, di tradizione boeziana²¹, è

¹⁸ La *Septuaginta*, più fedele all'ebraico, ha al versetto 15 «μεγάλοι ἐξικνούμενοι καρδία» e al 16 «μεγάλοι ἐξετασμοὶ καρδίας».

¹⁹ *I Thess.* 5, 12-14: «Rogamus autem vos, fratres, ut noveritis eos qui laborant inter vos, et praesunt vobis in Domino, et monent vos, ut habeatis illos abundantius in caritate propter opus illorum: pacem habete cum eis. Rogamus autem vos, fratres, corripite inquietos, consolamini pusillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes».

²⁰ *Ev.* I, 7: «Due sono le virtù, l'una sì è detta intelletiva, siccome sapienza, scienza e prudenza. L'altra si chiama morale, siccome castitate e larghezza e umiltate».

²¹ L'affermazione contenuta in *En* secondo cui chi recede dagli estremi della voluttà è temperato (*En* 04a16-33: «cibi amplius et minus effecti corrumpunt sanitatem. Quae autem commensurata sunt, et faciunt, et augent, et salvant. Ita igitur et in temperantia et fortitudo, a superhabundancia et defectu; a medietate autem, salvatur [...] Ita autem et virtutibus. Ex recedere a voluptatibus efficimus temperati») è trasformata in Sa nel senso che chi si evita gli estremi è casto (*Sa* I p. 46: «Sic castitas acquiritur ex consuetudine retrahendi se a voluptatibus»). La traduzione della temperanza (*sophrosyne*) aristotelica con *castitas* è attribuita a Boezio (Alberto Magno, *Super Ethica. Commentum et Quaestiones*, ed. di W. Kübel, in Id., *Opera omnia* [...] curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, vol. XIV, Münster i. w., 1987, III 15, p. 219, ad 19b5: «Quia intemperatus non punit concupiscentiam, dicit Commentator quod in graeco habetur pro intemperantia akolasia ab a, quod est sine, et kolaso, quo est punio, et ideo etiam Boethius [*Cat.* 8b33]»; *Ibid.*, p. 210, 7: «temperantia [...] distinguitur in duas species, quarum una dicitur castitas, quae refrenat dilectationes in veneris, cui opponitur luxuria, altera dicitur parsimonia, quae refrenat delectationes, quae sunt in cibis, cui opponitur gula»). Nella tradizione latina della *Nicomachea*,

già nella *Summa alexandrinorum*²². La traduzione della modestia in umiltà è introdotta da Taddeo Alderotti a partire da una traccia aristotelica relativa alle *medietates* virtuose possibili anche nell'esercizio di alcune passioni (En 08a25: «Sunt autem in passionibus et in his que circa passiones, medietates») valorizzata per recuperare nel catalogo delle virtù atteggiamenti estremi come appunto l'umiltà²³.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, queste trasformazioni – ad esempio quella della temperanza in castità – interessano il carattere della magnanimità individuato dal Gauthier che si rivela più serio e rilevante per la tradizione medioevale. Il punto non è nella frattura tra classicità e cristianesimo, ma nella contraddizione interna alla tradizione classica recepita dallo stesso Aristotele:

La magnanimité des philosophes et la magnanimité des politiques, telles que les avait conçues le monde antique, étaient deux magnanimités contradictoires,

sophrosyne è tradotto con *castitas* nell'*Ethica Vetus* ma è sostituita dal più filologico *temperantia* nelle versioni successive (compresa quella grossatestiana dei commenti greci). Sul piano ideologico la trasformazione sembra avviata in modo decisivo da Paolo, I *Cor* 9, 24, che applica l'immagine della temperanza dell'atleta alla lotta morale del cristiano. La temperanza come freno alla vita carnale (I *Cor* 7, 31; *Gal* 5, 13), include presso Tommaso, *Summa Theol.* II 2, 143, la castità, che è una delle sue parti (parti integranti: pudore, onestà; parti soggettive: astinenza, sobrietà, castità; parti potenziali: continenza, umiltà, mansuetudine. I medioevali sono consapevoli di questi problemi grazie alla nota che Roberto Grossatesta introduce traducendo il commento alla *Nicomachea* di Eustrazio (*The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste*, ed. di H. Paul F. Mercken, vol. 1, *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Leiden, Brill, 1973, p. 306: «Pro eo autem quod posuimus “intemperantiam”, in graeco habetur “akolasia” [...] ab “a”, quod est “sine”, et “kolazo”, quod est “punio” [...]. Quando autem graeci auctores enumerant quattuor virtutes principales, scilicet fortitudinem, temperantiam, iniustitiam et prudentiam, semper ponunt in significationem hoc nomen “sophrosyne”, quod nomen et nos hoc trastulimus in nome “temperantiae”, alii autem idem nomen “sobrietatis”, ut qui Epistulas beati Pauli transtulerunt et *Librum Sapientiae*, in quo scriptum est: «sobrietatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem». Enumerantur autem in hac auctoritate secundum Augustinum quattuor virtutes et ponitur “sobrietas” pro “temperantia” pro quo in graeco habetur “sophrosyne”, “sapientia” autem pro “prudentia” et “virtus” pro “fortitudine”. Dicitur autem et “sophrosyne” a “soas” habere “phrenas”, id est a “sanos” habere “sensus”. Dicitur etiam “sophrosyne” quandoque in significationem munditiae a peccato et munditiae castitatis».

²² Sa1, p. 46: «intellectualis, ut sapientia et prudentia et similia [Sa2 similia: moralis vero ut largitas, castitas et huiusmodi]».

²³ Commentando questo passo della *Nicomachea* Alberto Magno (*Super Ethica, ob. cit.*, II 7, p. 130, 51-131, 1) osserva: «Sed videtur, quod insufficienter enumeret alias medietates, quia de misericordia nullam facit mentionem nec de humilitate nec de pietate, quae est beneficentia in parentes [...]. Ad hoc dicendum quod [...] humilitas autem et pietas sunt partes iustitiae; ideo reservat eas in posterum». Questa successiva trattazione dell'umiltà nella *Nicomachea* non c'è, ma commentando l'*eironeia*, cioè la modestia, che in En 27b è considerata *gratior* del difetto opposto, trasforma l'*eironeia* aristotelica nell'umiltà (*Super Ethica, ob. cit.*, IV 14, p. 210, 10: «Dicendum, quod causa, quare eirones, qui se fingunt non esse, quod sunt, gratiores, est... quia eironis actus est similis humilitati, quae est amabilissima virtus, et iactantia habet admixtam superbiam, quae est odibilissima omnium»).

parce qu'elles avaient le même objet: c'était le même monde que l'une s'appliquait à mépriser et que l'autre aspirait à conquérir.²⁴

La magnanimità è al tempo stesso una virtù mondana – grandezza socialmente manifestata attraverso la magnificenza, cioè la disponibilità di beni materiali – e una virtù interiore centrata sulla resistenza alla fortuna e sull'indifferenza al mondo.

4. Castità e nobiltà: la magnanimità da Guittone a Dante

Nell'*Etica Nicomachea* la doppia faccia potenzialmente contraddittoria della magnanimità emerge soprattutto in merito alla questione di che cosa sia necessario al magnanimo: solo la virtù oppure anche ricchezze materiali? Anche questa questione classica non va contrapposta con troppa disinvoltura all'etica cristiana. In quale misura la vita contemplativa sia autosufficiente, cioè indipendente dai beni mondani è questione non pacifica nei vangeli, probabilmente proprio in virtù di un confronto con la tradizione filosofica antica non ancora del tutto risolto nel senso del rigetto del mondo²⁵.

Nella *Nicomachea* Aristotele risolve la questione cercando di sintetizzare i due aspetti, cioè delinendo una figura di virtuoso indifferente al mondo che attraverso la magnificenza manifesta la propria eccellenza morale per mezzo dei beni e a vantaggio del mondo.

²⁴ *Ibid.*, p. 291.

²⁵ In *Lc* 10, 38-42 («Factum est autem, dum irent, et ipse intravit in quoddam castellum: et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam: et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius. Martha autem satagebat circa frequens ministerium: quae stetit, et ait: Domine, non est tibi curae quod soror mea relinquit me solam ministrare? Et respondens dixit illi Dominus: Martha, Martha, sollicita es, et turbaris ergo plurima. Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegerit, quae non auferetur ab ea») la riduzione delle cose necessarie alla vita alla sola contemplazione della parola di Dio è una tensione ma non una posizione definita, come risulta dalle quattro varianti testuali di *Lc* X, 42, che per chiarezza traduco: 1) «servono poche cose, oppure una sola» nella cosiddetta *versione lunga*: Basilio di Cesarea in greco, Girolamo, *Ep.* 22, e Giovanni Cassiano in latino; 2) «serve una sola cosa» nella cosiddetta *versione corta*, diffusa in Siria, Asia minore, Egitto, recepita nella *Vulgata* e attestata nei due papiri preorigeniani Chester Beatty e Bodmer XIV; 3) «servono poche cose» nella variante meno attestata, presente solo nella versione siriana *sirpal* e in quella armena; 4) omissione della frase in Clemente di Alessandria e in codici della *Vetus latina* da cui dipende Ambrogio di Milano. Sulla questione *cf.*: A. Baker, «One thing necessary», in *Biblical Quarterly*, 27 (1965), pp. 127-137 e A. Solignac e L. Donnat, s. v. «Marthe et Marie», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, ed. di M. Villers *et al.*, fasc. LXVI-LXVII, Paris, G. Beauchesne, 1980, coll. 664-673. Il tentativo di far vincere la “versione corta”, col portato ideologico antimondano che essa implica, è chiaro anche in opere esegetiche attuali, come D. Kjaergaard, *La doctrine de la primauté de la vie contemplative par rapport à la vie active dans la Somme de Théologie de Saint Thomas d'Aquin, Ila II, qu. 179 et 182, et ses sources principales*, dissertatio ad lauream [...] apud pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Roma, 1995.

Questa sintesi è il probabile sfondo ideologico dal quale muove Dante per svolgere la figura dell'imperatore, il cui possesso di beni materiali è, appunto, a vantaggio del mondo: in quanto possiede tutto è libero dalla schiavitù del desiderio (*Monarchia* I xi, 12) e può liberare l'umanità dalla cupidigia (*Inf.* I, 102 e seguenti), cioè indurre quella temperanza che abbiamo visto trasformata nel medioevo in castità. Sotto il regno di Saturno, infatti, «fu già il mondo casto» (*Inf.* XIV, 90): non genericamente «ignaro del male»²⁶ ma specificamente 'privo di cupidigia', vizio opposto alla castità-temperanza²⁷.

La questione relativa agli elementi interiori e esteriori che individuano il magnanimo dovette costituire in epoca dantesca una delle tracce principali del dibattito attorno al carattere morale o materiale della nobiltà, di cui l'*Etica in volgare* documenta un approdo di sintesi tra *En* 24 a 21 e *Pol.* 1294 a:

Nobiltà di sangue e ricchezza antica aiutano l'uomo a essere magnanimo.
E quelli è veramente magnanimo lo quale ha in sé due cose per le quali egli debba essere honorato, cioè quello ch'è decto e bonità.

Come risulta dal commento a questo passo fornito più giù in quest'articolo, le trasformazioni della serie aristotelica delle qualità interiori ed esteriori che definiscono il magnanimo (*En*: *ingenuitas, potentatus, divitiae, bonitas*; *Sa*: *nobilitas generis, potestas, opes, bonitas*; *Ev*: *nobiltà di sangue, ricchezza antica, bonità*) comportano proprio il «levar via [...] particule», cioè eliminazioni di singoli elementi della serie, ricordata da Dante quando egli discute la definizione assorbita in *Ev*:

Federigo di Soave, ultimo imperadore de li Romani – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano, appresso la sua morte e de li suoi discendenti –, domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi. E dico che altri fu di più lieve savere: che, pensando e rivolgendo questa diffinitione in ogni parte, levò via l'ultima particula, cioè li belli costumi, e tennesi a la prima, cioè a l'antica ricchezza; e, secondo che lo testo pare dubitare, forse per non avere li belli costumi non volendo perdere lo nome di gentilezza, diffinio quella secondo che per lui faceva, cioè possessione d'antica ricchezza. E dico

²⁶ Così Giorgio Inglese nel suo recente commento *ad. l.* (Dante Alighieri, *Purgatorio*, commento e revisione del testo di G. Inglese, Roma, Carocci, 2011).

²⁷ È questa infatti la chiosa fornita da Iacopo della Lana («fu già 'l mondo casto, cioè senza vizio di cupidigia»). Probabilmente l'attributo di temperanza-castità che caratterizza la figura del magnanimo nella tradizione aristotelica genera la variante «tarda» e «universitaria» di *Purg.* XXXII, 138 (così Giorgio Petrocchi nell'edizione critica del poema da lui curata, *ad l.*): l'«intenzion sana e benigna» con cui Costantino compì la donazione diviene, forse per via glossematica, «intenzion *casta* e benigna».

che questa opinione è quasi di tutti, dicendo che dietro da costui vanno tutti coloro che fanno altrui gentile per essere di progenie lungamente stata ricca, con ciò sia cosa che quasi tutti così latrano²⁸.

Dante racconta qui una degenerazione storica della serie delle virtù che individuano la nobiltà: dalla combinazione dei due aspetti, materiale e morale (la formula attribuita a Federico II: «antica ricchezza e belli costumi») alla perdita progressiva dell'elemento morale con riduzione della nobiltà a quello materiale (la formula attribuita ad «altri»: la sola «possessione di antica ricchezza»). Nessuna tradizione attribuisce la sentenza a Federico, che forse qui emblematica solo il fallimento storico di una potenzialità culturale e morale: la definizione federiciana contiene una verità – il carattere morale e interiore della nobiltà – compromessa poi da un errore – il carattere sociale e materiale della stessa.

Dante descrive insomma un filone di pensiero relativo alla magnanimità che nasce dal tentativo di sintetizzare spiritualità e beni materiali ma conosce poi una polarizzazione di ordine materialistico. All'aspetto materiale implicato dalla magnanimità Dante contrappone una nobiltà radicalmente spirituale identificata con la teoria aristotelica dell'abito virtuoso. La relazione oggettiva con i beni che, anche se liberata dal desiderio del possesso, caratterizza il magnanimo, gli è utile probabilmente a costruire la rappresentazione dell'imperatore nel citato passo della *Monarchia*, ma quando nel *Convivio* deve definire la vera radice della nobiltà, impiega invece quel concetto solo spirituale della dottrina etica aristotelica che consiste nell'attualizzazione individuale dell'inclinazione virtuosa in forma di abito²⁹.

Guittone, primo fruitore del sistema testuale *italiano* rappresentato da *Summa alexandrinorum* ed *Etica in volgare*³⁰, aveva tentato di reinterpretare il concetto aristotelico di magnanimità che contempera beni materiali e morali in senso spirituale, ma questa soluzione non deve aver soddisfatto il rigore del ragionamento dantesco.

²⁸ Dante Alighieri, *Convivio*, ed. di F. Agno, Firenze, le Lettere, 1995, IV iii, 7.

²⁹ Il concetto è sviluppato ai vv. 80 e ss. della canzone *Le dolci rime d'amor ch'ì solia*, contenuta e commentata nel IV trattato del *Convivio*. Sulla magnanimità in Dante *vid.* almeno Fiorenzo Forti, *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, Roma, Carocci, 2006 [rist. anats. dell'ed. Bologna, Patron, 1977] e John Scott, *Dante magnanimo. Studi sulla «Commedia»*, Firenze, Olschki, 1977.

³⁰ Cfr: Sonia Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi 9-11 ottobre 2011)*, Spoleto, CISAM, 2012, pp. 371-390.

Nel sonetto *Franchezza, signoria, senn'è riccore*³¹, delle quattro «particole» che in En individuano il maganimo (*ingenuitas, potentatus, divitiae, bonitas*) Guittone mantiene i due tratti materiali delle *divitiae* (*riccore*) e del *potentatus* (*signoria*, probabilmente attraverso la riscrittura brunettiana *seignorie* citata più giù nel commento), mentre potenzia il tratto morale complessivo della *bonitas* aristotelica dividendolo in virtù etica (*franchezza*) e dianoetica (*senno*).

Secondo Guittone, nell'uomo il desiderio di questi caratteri è retto se l'intenzione è buona («diritto ben certo è tale amore, / se la 'ntenzion fosse fondata in bono»), cioè a patto di intendere la virtù morale come freno razionale al desiderio (v. 10: «franco è quei la cui voglia è ragione») e il potere come dominio di sé (v. 11: «chi meglio se regge è mei signore»). Lo scrittore tenta cioè di risolvere la sintesi aristotelica tra beni materiali e virtù morale in chiave spirituale e interiore: il potere consiste nel controllo di sé stessi e la ricchezza nel rifiuto delle ricchezze. La sua posizione, nella sostanza vicina a quella dantesca, è però teorizzata forzando retoricamente e non risolvendo concettualmente le potenziali contraddizioni del tema aristotelico. Per Dante, invece, l'unica soluzione coerente è separare concretamente e fuor di metafora i beni materiali dalla definizione della virtù.³²

Tanto lo svolgimento dei beni materiali della maganimità in chiave spirituale offerta da Guittone quanto la costruzione dantesca di un nesso tra il profilo materiale del potere imperiale – il possesso di beni – e i suoi effetti morali utili alla collettività trovano riscontro nell'introduzione dell'idea – non aristotelica ma sviluppata su base aristotelica – che il magnanimo, con la sua dotazione di beni materiali e morali, «non è solamente buono a sé ma a molti altri» in Ev IV, 7 (si veda più giù il mio commento *ad. l.*).

5. «Etica in vulgari translata a magistro Taddeo», IV, 6 -11 (ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274)

[IV, 6] Chi è magnanimo. Capitolo VI.

³¹ Guittone d'Arezzo, ed. di Francesco Egidi, Bari, Laterza, 1940, p. 232: «Franchezza, signoria, senno e riccore / più che cos'altra mai ci ama ciascuno, / e diritto ben certo è tale amore, / se la 'ntenzion fosse fondata in bono. / Ché non franco è chi sol segue su core, / ned è signor chi regge un gran comono, / né saggio chi poeta, né dottore, / né ricc'om per molt'auro ragione; / ma franco è quei la cui voglia è ragione, / in cui non ha podere alcun temore, / e non già Dio o legge a lui impone; / e chi meglio se regge è mei signore, / e saggio più chi più scifa riccore».

³² Certamente influenzato dalla soluzione dantesca è Bindo Bonichi nella canzone *Uom cortese e saggio* (Bindo Bonichi, *Rime edite e inedite ora per la prima volta stampate*, ed. di P. Bilancioni, Bologna, Forni, 1977 [rist. anast. dell'ed. Bologna, Romagnoli, 1867]).

Magnanimo si è colui ch'è aconcio a grandissimi facti e rallegrasi e ghode in fare grandi facti, ma cholui il quale s'inframecte affare i grandi facti e non è aconcio si è detto vanaglorioso. E colui lo quale è degno d'onore e di dignità, e egli ha paura di riceverla e d'inframettervisi, si è detto uomo di piccolo animo. E magnianimità si è stremo per comperatione delle cose, ma quanto all'operatione si è meçço.

[IV, 7] In che chose è magnianimità. Capitolo VII.

*³³ La vera magnianimità si è solamente in quelle cose le quali sono grandissime e bellissime, cioè nelle cose per le quali l'uomo serve a messer domenedio glorioso, e la diricta beatitudine si è in queste cose grande honore. E l'uomo magnianimo si è il maggiore uomo e il più honorato che ssia, e non si muove per piccola cosa. E non è inchina la magnianimità sua a niuna soçça cosa. Aduque la [27rb] magnianimità si è adornamento e corona di tucte le virtudi, e perciò non è lieve cosa a venire l'uomo magnianimo, ançi è molto forte, perciò ch'elli non è solamente buono a sé ma a molti altri. E se alchuno huomo è magnianimo non si rallegra troppo per li grandi honori che li sieno facti, perciò che non gli puote essere facto tanto honore che risponda alla sua bonaritate e alla sua grandeçça. Anche, il magnianimo non si rallegra troppo per le cose prospere che gli avenghano, e non si conturba per cose adverse.

[IV, 8] Che cose aiutano l'uomo essere magnianimo. Capitolo VIII.

Nobiltà di sangue e riccheçça antica aiutano l'uomo a essere magnianimo. E quelli è veramente magnianimo lo quale ha in sé due cose per le quali elli debba essere honorato, cioè quello ch'è decto e bonità. E l'uomo magnianimo si à per nulla li pericoli, però ch'elli non dubita di trarre la sua vita con buono fine. E rallegrasi di fare bene ad altrui. E verghogniasi di ricevere da altrui, però che più nobile cosa è a dare che a ricevere. E quando elli riceve beneficio si studia di rendere cambio. E è pigro di fare piccole spese, ma nelle cose, là dove <sono grandi spese> e grande honore [27va] e grandi facti non è pigro. E l'uomo lo quale è di grande animo ama altrui, e vuole male altrui manifestamente, e non di celato, perciò che vile cosa li pare celare la sua volontà. Ed è austero, e rendesi crudele se non s'è in cose di sollaçço e di giuoco altrui, e conversa bene con gli uomini in cose di sollaçço e di giuoco e d'allegreçça. E à in odio tutti li lusinghatorii, siccome gente mercennaria, però che ogni uomo che lusingha si è servo. E tiene bene a mente le 'ngiurie, ma dispregiale e non le chura. E non si loda e non loda altrui, e non dice villania di niuno

³³ = SA2, V, iii, *De magnanimo*, p. 216; SA1, p. LVII.

huomo. E chura più delle grandi cose che delle piccole, siccome huomo che basta a sé medesimo. E è nel suo movimento tardo e grave, e nella parola è fermo e nel favellare. E questa è la diffinitione del magnanimo.

[IV, 9] Del vanaglorioso e de' suoi costumi. Capitolo VIII

Et colui il quale soperchia in queste cose si è detto vanaglorioso. E quelli che ss'inframettono de' grandi honori e ne' grandi facti siccome egli ne fossero degni, con ciò sia cosa ch'elli non sieno, siccome di fare belli panni e altre cose di grande aparença, e credono per questo esser exaltati, e li savi huomini si gli àno per macti e per bestiali.

[IV, 10] [27 v B] Chi è pusillanimo. Capitolo X.

Pusillanimo si è colui il quale è degno d'aver honore e àe paura di riceverlo, e nascondesi da llui, e questo si è male, perciò che ciaschuno huomo si dee disiderare l'onore e lo bene lo quale è convenevole a llui. Adunque ciaschuno erra quando elli si diparte dal meço; ma non sono molto rei.

[IV, 11] Dell'onore e de' suoi stremi. Capitolo XI.

*³⁴Dell'onore si truova meço e stremi nelle cose minori, perciò che in queste cose si truova più e meno e meço. Perciò che puote l'uomo disiderare più honore che non dee, e quanto si conviene, e questi non àno nome se non comune. §[2] Già è detta di sopra la comparatione intra il largo e il m<a>gnianimo, e intra colui ch'ama [l'onore]³⁵ e il magnifico, e intra li loro extremi, perciò che queste sono le cose maggiori e quelle sono le minori, e 'l mezzo si è da innorare, e li stremi sono da vituperare.

6. Commento al testo

IV, 6 Magnanimo si è colui ch'è aconcio a grandissimi facti e rallegrasi e ghode in fare grandi facti, ma cholui il quale s'inframecte affare i grandi facti e non è acconcio si è detto vanaglorioso. E colui lo quale è degno d'onore e di dignità, e egli ha paura di riceverla e d'inframettervisi, si è detto uomo di piccolo animo.

Traduzione fedele di Sa (Sa1, p. 57= Sa2, p. 216: «Magnanimus autem est ille qui ad res arduas aptus ens ex ipsarum gaudet et delectatur tractatione. Qui autem se ipsis ingerit ineptus ens ad eas hic est ambitiosus. Qui vero ad omnem trepidat honoris aut dignitatis susceptionem hic est pusillanimus

³⁴ SA2, V, iv, *De honoribus*, p. 217; SA1, p. LVIII.

³⁵ *ama l'onore* altri mss. + T + Sa + Tr.

et precipue si sit dignus») che comprime qui una decina di righe di En con tecnica centonaria (En 23b1-2: «Videtur autem magnanimus esse qui magnis se ipsum dignificat, dignus existens [...]; En 23b 8-9: «Qui autem magnis se ipsum dignum facit indignus existens, chaymus [...] 23 b 10 Qui autem minoribus quam dignus, pusillanimus»). Ev traduce *pusillanimus*, proprio sia della Sa che di En, in modo analitico, cioè con *uomo di piccolo animo*; così anche Tr (Tr II, 23: «mes celui qui se entremet se il n'est atornés a ce faire, il est apelez vanaglorious, et cil qui est digne d'avoir honor et digneté, se il a paor dou recevoir et de entremetre soi de si haute chose, il est apelés povre de coraige»), ma attraverso il meno letterale *povre de coraige*, mentre Tr Gaiter coincide con Ev. All'italiano antico la coppia *pusillanime / magnanimo* giunge sia dall'ambito biblico (ad es. *pusillanimes* < ὀλιγοψύχους in I Tess 5, 14, donde, in volgare, in testi di predicazione come Cavalca) che da quello filosofico – dottrinale (Bono Giamboni, *Libro di vizi e di virtù*, 8, II, 23: «Maganimo si è quegli che vuole lo troppo, e quello che non lo vuole è detto pusillanimo»; Dante, *Convivio*, I ix, 18: «Sempre lo magnanimo si magnifica in suo cuore, e così lo pusillanimo si tiene meno che non è»). I due esempi appena citati testimoniano la ricezione di due nodi relativi alla magnanimità medioevale menzionati nell'introduzione: Bono Giamboni sviluppa la doppia misura della maganimità – in assoluto eccessiva, ma media per il magnanimo – affermata in En 07 b 22 (vedi il par. 3 di questo articolo), privilegiandone l'aspetto di eccesso. La definizione dantesca documenta la centralità per Dante della dimensione interiore della virtù anche in relazione ai temi della magnanimità.

IV, 6 E magnianimità si è stremo per comperatione delle cose, ma quanto all'operatione si è meçço

Ev traduce Sa (Sa1 p. 57: «Et est quidem magnanimus finis [*magnanimitatis finis* Sa2, p. 216] et extremum respectu rerum quibus comparatur [*in quibus operatur* Sa2]. Medium vero quantum in ipsarum operatione») da una fonte mista che rispecchia il sostantivo *magnanimitas* di Sa2 e il *comparatur* di Sa1, e così anche Tr (II 23, 1: «Et magnanimité est estremité en comparoison de la chose, mes en comparoison de l'uevre est mi»). In Sa, Ev e Tr il passo, corrisponde a En 23 b 13-14 («Est autem magnanimus, magnitudine quidem extremus, eo autem quod oportet, medius») e mantiene il concetto aristotelico di doppia misura della magnanimità ricordato nel par. 3. Il contenuto del passo precedente, centrato sul modo in cui il magnanimo concepisce sé stesso e le proprie opere, sommato a questo in cui si afferma il valore relativo della misura usata dal magnanimo, sono sintetizzati da Dante nel già

ricordato passo di *Conv.* I xi 18-20: «Sempre lo magnanimo si magnifica in suo cuore, e così lo pusillanimo, per contrario, sempre si tiene meno che non è. E perché magnificare e parvificare sempre hanno rispetto ad alcuna cosa per comparazione a la quale si fa lo magnanimo grande e lo pusillanimo piccolo, avviene che 'l magnanimo sempre fa minori li altri che non sono, e lo pusillanimo sempre maggiori. E però che con quella misura che l'uomo misura se medesimo, misura le sue cose, avviene che al magnanimo le sue cose sempre paiono migliori che non sono, e l'altrui men buone: lo pusillanimo sempre le sue cose crede valere poco, e l'altrui assai».

IV, 7 La vera magnanimitade si è solamente in quelle cose le quali sono grandissime e bellissime, cioè nelle cose per le quali l'uomo serve a messer domenedio glorioso, e la diricta beatitudine si è in queste cose grande honore.

Il passo traduce Sa1, p. 57= Sa2, p. 216 («Et vera magnanimitas est in rebus que sunt in fine strenuitatis et venustatis scilicet in rebus [om. per lacuna meccanica *in rebus... in rebus* Sa2] per quas servitur deo excelso et glorioso. Et recta habitudo in hiis honor est summus [*suppremus* Sa2] et optimum eorum qui extra sunt»), estrema sintesi un po' deformante di En 23 b 15-21 («Si autem utique magnis se ipsum dignificat, dignus existens, et maxime maximis, circa unum utique erit maxime. Dignitas autem dicitur ad ea que exterius bona. Maximum, autem hoc utique ponemus, quod diis attribuimus, et quod maxime desiderant qui in dignitate, et quod in optimis premium. Tale autem honor. Maximum enim utique hoc eorum que exterius bonorum») in cui si spiega che le grandi cose di cui il magnanimo è degno s'identificano anzitutto con l'onore, il maggior bene esteriore, che attribuiamo infatti agli dei. Sa capovolge il discorso: il magnanimo è degno delle cose altissime in nome delle quali l'uomo serve Dio, che comportano grande onore.

Ev presenta qui un errore di trasmissione, cioè *beatitudine*, che o riflette un'analogia corrucciata in Sa (*habitudō* > **beatitudo*) o ne testimonia una lettura errata. Tr (II 23, 2: «La droite magnanimité n'est pas se non es grandismes choses, si com est servir a nostre Soverain Pere, et de ce naist grant honor») sembra aggirare l'ostacolo – questo ne confermerebbe la dipendenza da Ev – e non traduce la locuzione. Questo genere di divaricazione, implicante la dipendenza diretta da Sa di Ev – il cui errore presuppone appunto la lezione della fonte – ma non di Tr, è assai frequente. Il passo sembra aver generato vere e proprie riscritture, come quella testimoniata da T, p. 74: «E la dritta beatitudine si è pensar di quelle così altissime cose, e così grandi e così onorevoli, che di questo pensare nasce tutto bene, e poi viene in maggiore, lo qual non si puote estimare».

IV, 7 E l'uomo magnianimo sì è il maggiore uomo e il più honorato che ssia, e non si muove per piccola cosa. E non è inchina la magnianimità sua a niuna soçça cosa.

Il testo traduce Sa (Sa1, p. 57= Sa2, p. 216: «Cum igitur magnanimum dignum existat eius quod optimum est, optimus hominum erit ipse. Neque movebit ipsum modicum quid neque inclinabit animositatem eius ad aliquid turpe agendum»), qui piuttosto fedele all'originale aristotelico (En 23b 28-32: «Magnanimus autem si quidem masimi dignus, optimus utique erit. Maiori enim semper melior dignus, et masime optimus. Ut vere ergo magnanimum oportet bonum esse. Videbitur autem esse magnanimi quod in unaquaque virtute magnum. Et nequaquam utique congruit magnanimo fugere commoventem, neque iniusta facere. Cuius enim gracia operabitur turpia cui nichil magnum?»). Anche in questo caso si manifesta la divaricazione tra due metodi di traduzione: di fronte al generico *animositas*, la qualità morale che in Sa il magnanimo si rifiuta di piegare alle cose turpi, Ev reagisce sostituendo la parola con la qualità morale tecnicamente propria del caso, cioè la *magnanimità*, seguito da T, mentre Tr rende col generico *coeur* (Tr II 23, 3: «Et a la verité [dire] celui qui est magnanime est le plus grant home et plus honorable qui soit, et il ne sera ja esmeus par petites choses ne non obeist son cuer a chose laide»).

IV, 7 Aduque la [27rb] magnianimità sì è adornamento e corona di tucte le virtudi, e perciò non è lieve cosa a venire l'uomo magnianimo, anzi è molto forte, perciò ch'elli non è solamente buono a sé ma a molti altri.

La locuzione «non è lieve cosa a venire» di Ev sembra presupporre in Sa la corruzione di *invenitur* in **venitur* (Sa1, p. 57= Sa2, p. 216: «videtur igitur magnanimitas quasi decor et corona virtutum, neque est magnanimitas nisi per virtutes, ideoque non facile invenitur magnanimus vero. Cum sit necesse tale bonum esse in se et beneficium erga alios»). L'idea che il magnanimo sia buono non solo per sé ma anche per gli altri, assente nell'originale aristotelico e forse introdotta in Sa sulla base di un analogo concetto relativo alla magnificenza³⁶, costituisce forse una base ideale per risolvere in senso spirituale

³⁶ Il magnifico non pensa a spendere per sé ma per gli altri, concetto che in Ev, IV 3, 2 suona: «E l'uomo lo quale è magnifico, non li conviene pensare propriamente nelle sue spese ma dell'altrui». L'avverbio *propriamente* rende Sa1 (p. 57: «non in expensis suis ipsius sed aliorum») ma probabilmente è eco dell'originale aristotelico, nel quale i *propria* sono i beni e le occasioni private, le quali non possono essere oggetto di magnificenza, mentre lo sono i *communia*, le cose della comunità (En 23 a 1-5 a «Proprium autem, quecumque in semel fiunt, puta nupcie, et si quid tale, aliquid et si circa tota civitas studet, vel qui in dignitatibus; et de peregrinis, et suscepciones, et missiones, et daciones et retribuciones. Non enim in se ipsum sumptuosus, magnificus; set in communia»).

la doppia dimensione, materiale e interiore, della magnanimità aristotelica come fa Guittone nel sonetto *Franchezza, signoria, senn'è riccore*, o per ragionare su possibili nessi tra il profilo materiale e territoriale del potere imperiale e l'effetto moralmente benefico che questo ha sulla comunità umana, come fa Dante nella *Monarchia* (cfr. più su il par. 3 di questo articolo). Nel testo aristotelico la magnanimità non si può avere senza essere già virtuosi, cioè senza *kalokagathia*, parola resa in En con *bonitas* (En 24 a 1-5: «Videbitur quidem igitur magnanimitas, ut ornatus quidam esse virtutum; maiores enim ipsas facit, et non fit sine illis. Propter hoc difficile secundum veritatem magnanimum esse. Non enim possibile sine bonitate»); la traslitterazione dal greco è fornita in interlineo da Grossatesta) e che in Sa diventa invece *virtus*.

IV 7 E se alchuno huomo è magnianimo non si rallegra troppo per li grandi honori che li sieno facti, perciò che non gli puote essere facto tanto honore che risponda alla sua bonaritate e alla sua grandeçça. Anche, il magnianimo non si rallegra troppo per le cose prospere che gli avenghano, e non si conturba per cose adverse.

Traduzione di Sa (Sa1, p. 58= Sa2, p. 216: «et si quis talis inveniatur non magnum reputat honore sibi exhibitum; nam merito virtutis perfecte potest vix quaecumque reverentia exhibita coequari. Item magnanimus equelaticae (sic) [*equa lance* Sa2] levat quecumque contingant ei exrtinsecus neque elatus in prosperis neque depressus in adversis invenitur») che sintetizza due concetti di En, cioè la gioia moderata del magnanimo per gli onori ricevuti a causa dell'inadeguatezza di ogni celebrazione possibile rispetto alla grandezza delle sue imprese e la sua imperturbabilità alla fortuna, prospera o avversa (En 24 a 5-10: «Maxime quidem igitur circa honores et inhonoraciones magnanimus est. Et in magnis et studiosis moderate delectabitur, ut propria adipiscens illis et minora ; virtuti enim perfecte non utique fiet dignus honor»; En 24 a 15 – Set adhuc et circa divicias et potentatum, et omnem bonam fortunam et infortunium, moderate habebit, quomodocumque fiant, et neque bene fortunatus utique gaudiosus erit, neque infortunatus tristis»).

IV, 8 Nobiltà di sangue e ricchezza antica aiutano l'uomo a essere magnianimo. E quelli è veramente magnianimo lo quale ha in sé due cose per le quali elli debba essere honorato, cioè quello ch'è decto e bonità

Come si è detto nel par. 3, l'esame degli elementi che individuano il magnanimo approdano qui ad una sintesi delle due vocazioni, mondana e anti-mondana, di questa figura.

La formula di Ev «nobiltà di sangue e ricchezza anticha aiutano l'uomo a esser magnanimo», della cui relazione con Dante e Guittone si è già detto, traduce Sa (Sa1, p. 58= Sa2, p. 216: «Et nobilitas quidem generis et potestas et opes videntur conferre ad magnanimitatem. At magnanimus vero solum bonus est. In quo [*bonus est in quo* per errore di interpunzione dell'editore Sa2] vero utreque res reperiuntur dignior est ut honoretur») parafrasando En (24a20-25: «Videntur autem et bone fortune conferre ad magnanimitatem. Nobiles enim dignificantur honore et potentes vel ditantes; in superexcellencia enim; bono autem superexcellens omne honorabilius. Propter quod et talia magnanimiores faciunt; honorantur enim a quibusdam; secundum veritatem autem bonus solus honorandus»). Probabilmente recuperando la formula sintetica di *Pol.* 1294 a («ingenuitas est virtus et divitiae antiquae»), che sarà poi citata da Dante in *Mon.* II iii, 4 («virtus et divitie antique») Ev riduce a due – nobiltà di sangue e antica ricchezza – gli elementi che aiutano la magnanimità e che in En sono tre, cioè nobiltà, potere e ricchezza (En 24 a 21: «Nobiles [*< eugeneis*] enim dignificantur honore et potentes [*dynasteuontes*] vel ditantes [*ploutountes*])»), mantenuti nella tradizione parafrastica (ad es. Alberto Magno, *Super Ethica*, cit., IV 9, p. 260, 31-37: «nobilitas, divitiae, *potentatus* et huiusmodi faciunt aliquem dignum honore»; Tommaso, *Sententia libri Ethicorum*, ob. cit., 9, p. 230, 63 ss.: «quamvis magnanimus principaliter sit circa honores, est tamen adhuc secundario circa divitias et potentatum et omnia quae pertinent ad bonam fortunam»). Identicamente T, p. 75, mentre Tr (II 23, 5: «Et nobletez de naissance, seignorie et richesce aident moult a l'ome [a] estre magnanimes. Et cil est verairement magnanimes qui a en soi .ii. choses por les quels est honoré, et ce est ce qui est devant dit, et bonté») mantiene l'elemento del potere sociale che Ev fonde nell'«antica ricchezza»: *seignorie* (< *potestas* di Sa, *potentatus* nella tradizione parafrastica ad En). Si registrano inoltre deformazioni e oscillazioni nella definizione delle «due cose» che fanno il magnanimo: Ev e Tr coincidono nell'identificarle correttamente con i beni esteriori e con la virtù morale («quello ch'è decto e bonità» in Ev; «ce est ce qui est devant dit, et bonté» in Tr) mentre T, p. 75 le identifica solo con i due beni esteriori elencati in esordio («E quegli è veramente magnanimo, che ha in sé due cose per le quali egli debba essere onorato, ciò son quelle che sono dette di sopra»).

Come si è accennato, questo gioco di fusione o eliminazione di elementi nella definizione della magnanimità è esattamente il «*levar via* [...] *particule*», puntualmente registrato da Dante nella storia da lui tracciata del dibattito su questa definizione, è provato dal fatto che Guittone riflette uno stato della definizione in cui le *particule* sono ancora le quattro di En, cioè includono il *potentatus*.

Il testo di SA1, letto sul codice Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 16581, f. 18ra («at magnanimus vero solum bonus est in quo vero utreque res reperiuntur dignior est ut honoretur»), può intendersi «ma è buono solo il magnanimo in cui si trovino entrambe queste qualità, e più onorevole», con accentuazione della necessità per il virtuoso delle ricchezze e del potere sociale.

IV, 8 E l'uomo magnanimo si è per nulla li pericoli, però ch'elli non dubita di trarre la sua vita con buono fine.

Traduzione di Sa (Sa1, p. 58 = Sa2, p. 216: «et magnanimus parvipendit discrimina: nam vitam suam non dubitat claudere fine laudabili ingruente necessitate») equivalente a En 24b6-9: «Magnanimus autem iuste contempnit; glorificat enim vere. Multi autem contingenter. Non est autem mikrokindios neque philokindinos, propter pauca honorare. Megalokindinos autem, et cum periclitetur non parcens vite, ut non dignum existens omnino vivere». Il senso del passo originale è più sottile: il magnanimo considera o disprezza secondo verità e questo vale anche per i pericoli; egli non stima dunque la vita come bene assoluto. T sembra rielaborare un po' Ev (T, p. 75: «E la sicurtà e la buonarità dell'uomo magnanimo si è tanta, ch'egli ha per nulla li pericoli, però ch'e non dubita trar la vita sua con buon fine»); Tr traduce anche l'ablativo assoluto finale «necessitate ingruente» (II, 23, 5: «Et l'ome qui est magnanime a toz perilz [por neant], car il n'a dote de finer sa vie se bien non, puis que li besoing avient») omissa da Ev e T.

IV, 8 E rallegrasi di fare bene ad altrui. E verghogniasi di ricevere da altrui, però che più nobile cosa è a dare che a ricevere. E quando elli riceve beneficio si studia di rendere cambio.

Ev traduce un passo di Sa (sa1, p. 57: «et gaudet quidem beneficio impendendo, verecundatur autem ex impenso sibi beneficio. Actio enim nobilior est passione. Recipiens autem beneficium retribuit et studet ne piger sit in retribuendo») che riassume solo le frasi iniziali (En 24 b 9 -10: «Et potens benefacere, beneficiatus autem verecundatur; hoc quidem enim superexcellens, hoc autem superexcelsi. Et retributivus plurimum») di un brano ben più articolato di En, concettualmente legato alla trattazione dei benefici contenuta nel libro VIII dedicato all'amicizia. Qui Ev, T e Tr coincidono nel trasformare il principio per cui l'azione è più nobile della passione espresso in Sa nella più concreta idea che il donare è superiore al ricevere (Tr II 23, 5: «Et s'esjoist de bien faire as autres et se vergoigne de recevoir, por ce que plus noble chose est doner que recevoir; et, quant il reçoit, il se porchace dou rendre et dou contrechangier»). La sentenza recupera un concetto espresso nell'originale

aristotelico in forma narrativa ed esemplare: il brano di En prosegue ricordando esempi mitologici e storici di beneficio e affermando appunto che «chi patisce il bene è inferiore a chi lo compie» (En 24b 11-18: «Ita enim erit debitor qui inceptit, et erit bene passus. Videntur autem et in memoria habere eos quibus utique faciant bene, a quibus autem utique paciantur bene, non. Minor enim qui patitur bene, eo qui facit; vult autem superexcellere. Et hec quidem delectabiliter audit, hec autem indelectabiliter; propter quod et The- tin non, dicere beneficia Iovi neque Latones ad Athenienses, set que passi sunt bene»).

Il tema dei benefici, capitale nella cultura medioevale e straordinariamente complesso per le tre radici culturali (aristotelica, stoica, cristiana) da cui discende, è impiegato da Dante per teorizzare la dimensione etica dell'attività intellettuale e dell'opera letteraria che assume la doppia natura di opera d'arte e di beneficio³⁷.

IV, 8 E è pigro di fare piccole spese, ma nelle cose, là dove <sono grandi spese> e grande honore [27va] e grandi facti non è pigro. E l'uomo lo quale è di grande animo ama altrui, e vuole male altrui manifestamente, e non di celato, perciò che vile cosa li pare celare la sua volontà.

Traduzione di Sa 1, p. 57: «et consuevit morosus esse in expendiendis preter quam in factis arduis: et manifeste odit vel amat, nam celare suam voluntate vile reputat», la cui prima frase sintetizza in modo deformante il l'idea che il magnanimo economizza azioni, cioè agisce solo per questioni di grande rilevanza (En: 24 b18-26: «Et ociosum esse, et tardum pigrum, set vel ubi honor magnus vel opus. Et paucorum quidem operativum, magnorum et nominabilium. Necessarium autem manifestum oditorem esse, et manifestum amatorem; latere enim timidi»). Sa banalizza parlando di «prigrizia» nello spendersi per le cose che non siano grandi («et consuevit morosus esse in expendiendis preter quam in factis arduis»). Ev e i testi volgari deformano a loro volta Sa interpretando *in expendiendis* come 'spendere' in senso materiale e non come 'soppesare', 'valutare', e insomma applicarsi moralmente e intellettualmente ad un certo oggetto. Anche qui l'interdipendenza di Ev, Tr e T è chiara dalla coincidenza del dettato: Tr II 23, 6: «Et est negligenz en petiz despens, mes as grans choses et honorables n'est il mie pereceus; et aime et desaime apertement, non pas en repost, car chaitive chose li semble celer sa volenté»; T, p. 75: «ed è pigro nelle piccole spese, ma nelle cose ove siano grandi onori e grandi fatti, sì come si convegnogo, non è pigro. L'uomo

³⁷ Vedi su questo tema il par. 1 e la nota 13.

magnanimo ama altrui, e se vuol male, sì vuole manifestamente, e non celatamente, però che gli pare gran viltade celare la sua voluntade». Qui il confronto tra Ev e T evidenzia anche la tipica instabilità del testo, che si manifesta soprattutto nella forma di una illimitata tendenza alla riscrittura parafrastica.

IV, 8 Ed è austero, e rendesi crudele se non s'è in cose di sollazzo e di giuoco altrui, e conversa bene con gli uomini in cose di sollazzo e di giuoco e d'allegrezza. E à in odio tutti li lusinghatorii, siccome gente mercenaria, però che ogni uomo che lusingha sì è servo.

La massima deformazione del testo aristotelico in Sa si registra nel punto corrispondente alle «cose di sollazzo e di giuoco». Secondo En il magnanimo dice sempre la verità tranne quando parla in modo ironico, come fa rivolgendosi alla massa volgare (En 24b 30-25 a 2: «Et veridicus, verumptamen quecumque non propter yroniam; yronia autem ad multos. Et ad illum non posse vivere, set vel ad amicum. Servile enim; propter quod et omnes blanditores obsequiosi serviles, et humiles blanditores»). Sa parafrasa dicendo che il magnanimo è sempre severo tranne quando è in contesto giocoso, che egli tollera poiché sa che gli altri uomini hanno bisogno di questo registro (Sa1, p. 58: «Et severum se exhibet preterquam in solatio et ludo et sustinet ut secum vivant homines, quorum vite deductio solatio indiget; et abohominatur adulatorum tamquam servos conductivos ac mercenarios eos reputans: et homines plebei maxime adulatorum inveniuntur»). Ev coincide sostanzialmente con Sa, come pure il resto dei testi volgari (identico, qui, Tr II, 23, 6: «et se mostre aspres selonc droit as genz, se ce n'est a jeuc ou a choses de solas; et converse bien avec les homes qui aiment jeuc et solas; et het toz losengiers, si come genz qui servent a loier»; solo lievemente variato, in modo da aderire meglio a Tr, come in altre occasioni, T, p. 76: «... è austero secondo diritto, ma non nelle cose di sollazzo»). La struttura sintattica eccettuativa comune a tutte le fonti latine sin qui viste, in Ev, Tr e T è un *se non / se ce n'est* più strettamente coincidente col *nisi* impiegato nella parafrasi tomasiana (Tommaso, *Sententia libri Ethicorum, cit.*, I, 10, p. 235, 170-174: «Et dicit quod magnanimus in verbis suis non falsum, sed verum dicit, nisi forte aliqua yronice loquatur ex ludo; utitur autem yronia in societate multorum»).

IV, 8 E tiene bene a mente le 'ngiurie, ma dispregiale e non le chura. E non si loda e non loda altrui, e non dice villania di niuno huomo. E chura più delle grandi cose che delle piccole, siccome huomo che basta a sé medesimo. E è nel suo movimento tardo e grave, e nella parola è fermo e nel favellare. E questa è la diffinitione del magnanimo.

La sintesi di Sa, *grosso modo* fedele (Sa 1, p. 58: «neque illatarum iniuriarum magnanimus servat memoriam sed dissimulat ras et avertit se ab eis; neque suis ipsius laudator erit minus quam aliorum, neque verbosus detractor est umquam inimicorum suorum qui instant amplius rebus pulcris quam utilibus, utpote sibi sufficines; et est morosus in motu, gravis in verbo, moderatus [modestus Sa2, p. 216] in loquendo»), corrisponde ad un lungo brano di En, semplificato con qualche taglio interno (En 25a 4-15: «Neque memor mali. Non enim magnanimi recordari aliterque et mala, set magis despiciere. Neque humaniloquus; neque enim de se ipso loquitur, neque de alia; neque enim ut laudetur eura est ipsi, neque ut alii vituperentur; neque rursus laudativus est; propter quod neque maliloquus neque de inimicis, nisi propter iniuriam. [...] Et potens possedissem magis bona et infructuosa, fructuosis et utilibus. Sufficientis enim magis. Set et motus gravis lentus magnanimi videtur esse, et vox gravis, et locutio stabilis. Non enim festinus qui circa pauca studet, neque contenciosus, qui nichil magnum existimat; acumen autem vocis et velocitas per hec»). La dittologia *tardo e grave*, di Ev e T (mentre Tr, 23, 7: «et si est lasches en ses movemenz et en ses paroles pensanz, et amesurez en parler»), che sarà poi dantesca, non dipende né dalla terna di En (*lentus, gravis, stabilis*) e né da quella di Sa (*lentus, morosus e gravis*). Una parafrasi di *stabilis* con *tarda* è testimoniata da Tommaso (*Sententia libri Ethicorum, cit.*, IV, 10, p. 236, 240-243 e 249-251: «Et dicit quod motus magnanimi videtur esse lentus, et vox eius videtur esse gravis et locutio eius videtur esse stabilis, id est tarda. [...] patet ergo quod ipsa affectio magnanimi requirit gravitatem vocis et tarditatem locutionis et motus»).

Gli «spiriti magni» (*Inf* IV, 119) del limbo dantesco sono riportati al tipo aristotelico del magnanimo dai commenti. Il Lana illustra la loro descrizione (*Inf*, IV, 112-114: «Genti v'eran con occhi tardi e gravi, / di grande autorità ne' lor sembianti: / parlavan rado, con voci soavi») e parafrasa i versi danteschi traducendo la loro fonte aristotelica («con occhi tardi e gravi, quasi a dire chi vuole essere estimado savio, dee muovere li ocelli adagio, e non guardare più su che sua statura, nè avere velocità in suo moto, perchè la mobilità delli occhi palesa instabilità d'animo», chiaramente dipendente dal citato En 25 a 13: «Set et motus gravis lentus magnanimi videtur esse, et vox gravis, et locutio stabilis. Non enim festinus qui circa pauca studet, neque contenciosus, qui nichil magnum existimat; acumen autem vocis et velocitas per hec»). La riscrittura dantesca è caratterizzata da un generale intento di *variatio*: la coppia *tardo e grave* di Ev è usata solo per la caratterizzazione dello sguardo, mentre per la voce, in evidente legame fonico con *grave* (*grave: soave*) si impiega l'aggettivo suggerito dalla tradizione cresciuta attorno alla *Doctrina*

tacendi ac loquendi di Albertano (essa stessa largamente dipendente dall'etica aristotelica), nelle cui forme volgarizzate si prescrive di parlare «con soave voce, né troppo alta né troppo bassa» (Fi BNC Magl. XXXVIII 127, f. 38r-44v, f. 42v; trascrizione di Irene Gualdo, che ringrazio).

Il gesto lento e imperturbabile del magnanimo è applicata a Dante stesso da Boccaccio nel celeberrimo ritratto del poeta del *Trattatello in laude di Dante* («era il suo andare grave e mansueto»).

IV, 9 Et colui il quale soperchia in queste cose sì è detto vanaglorioso. E quelli che ss'inframettono de' grandi honori e ne' grandi facti siccome egli ne fossero degni, con ciò sia cosa ch'elli non sieno, siccome di fare belli panni e altre cose di grande aparença, e credono per questo esser exaltati, e li savi huomini sì gli àno per macti e per bestiali.

Solo lievemente diverso Tr II, 23, 8: « Et celui qui en ses choses se desmesure est vanaglorious et bobancier; et celui qui se entremet des granz affaires et des hautes choses ausi com se il en fust dignes, et non est, et por ce fait biaus dras et autres choses aparissanz et granz moés por ce que il cuide estre avanciez, les saiges le tien[en]t por fol et por vain home». Non è vero che «il testo qui non ha senso, perché dipende da un testo latino probabilmente corrotto», come sostiene Pietro Beltrami, editore del testo brunettiano, in Tr p. 375, n. 36. Il brano traduce un passo di Sa leggermente faticoso ma chiaro (Sa1, p. 58: et est [superambitiosus sive vanagloriosus] qui rebus supremi honoris se ingerit tamquam dignus ens, preciosis vestibus et ceteris apparantibus [apparantibus Sa2, ma è da eliminare come errore dell'editore poiché non esiste in latino] nitens honorabilem se exhibere hominibus et intendens modis (+) [modis quibus potest Sa2] ut facta sua recitentur et predicantur inter homines et per hoc quidem proprium avorem acquirat. Discreti vero enim stultum repuntant et inanem»), soprattutto se confrontato al passo originale (En 25a 27-30: «Chaymi autem insipientes et se ipsos ignorantes, hoc manifeste. Ut enim digni existentes, ad honorabilia conantur. Deinde redarguuntur. Et veste ornantur et figura, et talibus volunt bonas fortunas manifestas esse ipsorum; et dicunt de se ipsis ut per hec honorandi»). In realtà l'oscillazione del testo latino deve esser stata in primo luogo tra la lezione *apparantibus* (comune dunque ad Sa1 ed Sa2) e la lezione **apparentibus* (> *apparenz* Tr) e inoltre tra la locuzione *modis + ut* (Sa1) e la locuzione *modis quibus potest ut* (Sa2). La traduzione di Sa1 proposta nell'ed. Beltrami, (*ibid.*: «[il presuntuoso o vanaglorioso] è chi si intromette in cose della più alta importanza come se ne fosse degno, cercando di mostrarsi degno di onore agli uomini con vesti preziose e altri... (?), e cercando di fare in modo (?) che le sue azioni siano rese

famose»), che evidentemente presuppone appunto la lezione *apparentibus*, va risolta e corretta come segue: «...con vesti preziose ed altre cose appariscenti, cercando modi con cui far sì che le sue gesta sia narrate e portate ad esempio dagli uomini».

La bontà della lezione *ceteris apparentibus* 'con altre apparenze' è suggerita dall'originale aristotelico latino *figura et talibus* 'aspetto e cose simili' e dalle parafrasi in cui le vesti ornate sono accoppiate ad «altri segni esteriori» (Tommaso, *Sententia libri Ethicorum*, ob. cit., IV, 10, p. 238, 70-79: «Et veste ornantur etc., ponit actum huius vitii qui consistit in quadam exteriori magnificatione, in quantum scilicet magnificent se ipsos. Primo quidem quibusdam exterioribus signis, duro scilicet oruatis utuntur vestibus et etiam figura ornantur, pompose incedentes, et alia huiusmodi, faciunt ad manifestandum excellentiam suam in exterioribus bonis fortunae») o a cose «manifeste» (Alberto, IV, 9, p. 266, 11-14: «Unde ornant se vestibus et componunt figuras corporis sui, ut decentes videantur, et volunt, quod bonae fortunae ipsorum sicut diivitiae et huiusmodi sint manifestae aliis»).

Notevole e peculiare, in Ev, la dittologia *matti e bestiali*, che genera o presuppone quella dantesca, naturalmente a prescindere dall'età dell'elaborazione di Ev: è quasi superfluo osservare che, vista l'instabilità del testo, fenomeni di riscrittura dovuti all'influsso di fonti e tradizioni laterali, intervenute anche quando il testo era già nato e diffuso sono non solo possibili, ma anche provate da caso di T, che non è null'altro, in fondo, che un'adattamento di Ev alla luce di Tr. In ogni caso la coppia è notevole, poiché nel corpus OVI della lingua delle origini essa compare solo in Dante e nei commenti.

V, 10 Pusillanimo si è colui il quale è degno d'aver honore e àe paura di riceverlo, e nascondesi da llui, e questo si è male, perciò che ciaschuno huomo si dee disiderare l'onore e lo bene lo quale è convenevole a llui. Adunque ciaschuno erra quando elli si diparte dal meço; ma non sono molto rei.

Nell'originale aristotelico si dice che entrambi i vizi, pusillanimità e vanagloria, non sono gravi, ma si conclude anche che il più contrario alla magnanimità è la pusillanimità (En 25a 17-19 e a 31-33: «Deficiens autem pusillanimitas, superhabundans autem chaymus. Non mali quidem igitur videntur esse neque isti. Non enim malefactores sunt, peccantes autem. [...] Opponitur autem magnanimitati pusillanimitas magis quam chaymotis; et fit magis et deterius est). In Sa la conclusione salta e resiste solo la non gravità di entrambi i vizi (Sa1, p. 58: «Pusillanimitas vero deficit quidem ut dictum est a magnanimitate; idoneus enim ad aliqua honorabilia existens trepidant et

quasi abscondit se ab eis, et hec malitia est. Omnis enim homo appetere debet sibi bonum proportionatum; errat igitur uterque dictorum in quantum a medio recedunt. Verumtamen non reputantur valde mali»). I testi volgari sono quasi identici – l’interdipendenza Tr / Ev in questo punto è evidentissima – ma il riferimento di Sa ai due vizi («uterque dictorum») in Ev è chiaramente trasformato in riferimento generico a ciascun uomo; in Tr (Tr 23, 9: «Pusillanimes est celui qui est dignes d’avoir granz dignetez et si ne s’en osse entremetre ne recevoir les, ainces fuit et repont soi; et ce est mal, por ce que chascun doit desirrer l’onor et le bien qui est covenable. Dont chascuns erre de tant come il se part dou mi; mes non sont trop mauvais») è possibile interpretare in entrambi i sensi e gli editori interpretano «ognuno dei due» probabilmente sulla scorta della fonte.

IV 11 Dell’onore si truova meço e stremi nelle cose minori, perciò che in queste cose si truova più e meno e meço. Perciò che puote l’uomo desiderare più honore che non dee, e quanto si conviene, e questi non àno nome se non comune.

È evidente, in questo punto la dipendenza di Tr dal solo EV senza la verifica collaterale di Sa: la frase «questi non hanno nome se non comune» viene fraintesa e riferita non ai vizi, ma agli uomini che se ne macchiano, i quali sarebbero, appunto *comunes genz* (Tr II 23, 9: «Et honor qui est entor les petites choses a mi et extremités, por ce que en eles est trové plus et moins et mi. Car l’en puet bien desirrer plus honor que il ne doit et que a lui n’afiert: et ce font les comunes genz»). È impossibile che Brunetto fraintendesse sulla base del testo latino, che a differenza di Ev non concede ambiguità interpretative e parla esplicitamente di impossibilità di dare a questi vizi un nome che non sia generico (Sa1, p. 58: «Circa honores vero in rebus minoribus similiter medium et extrema, est enim appetitio honorum etiam in hiis ut oportet et minus quam oportet. Non sunt aute certa nomina posita hiis abitibus, preter quam quod consuevimus medium amatorem honoris nominare: et intredum eodem nomine superhabundantem nominamus; deficientem vero nominamus non amatorem honoris [*ignavum vel non amatorem honoris* Sa 2, p. 217]»). Oggetto del discorso sono infatti virtù ed estremi che riguardano i piccoli onori, le quali sono appunto senza nome (caso non unico in En: *cf.* ad esempio la mitezza in En 25 b 26): nel passo di En corrispondente a questo di Sa, cioè 25 b 11, si rimanda ad una menzione precedente di questi vizi e virtù («Est autem quando amatorem honoris laudamus, ut virilem et amatorem boni; et non amatorem honoris, ut moderatum et temperatum; 10 quemadmodum et in primis diximus»), cioè a 07 b 29-30 («Dicitur autem qui superhabundat

quid est desiderii philotimus, qui autem deficit aphilotimus. Medius autem innominatus; innominate autem et dispositiones»), che corrisponde a II, 9 = Sa 1. In Sa la questione dell'assenza di nome viene soppressa in quel punto e inserita direttamente qui, nel luogo in cui esso è nuovamente e più diffusamente trattata da Aristotele, che infatti la ripete esplicitamente più giù (En 25 b 20: «medietas existens circa honorem, innominatus»); il richiamo aristotelico sopravvive nel passo commentato nella nota successiva.

Questo passo di Sa è di notevole rilievo dantesco per l'individuazione dell'ignavia come specifico difetto di desiderio d'onori, insomma come definizione della citata *aphilotimia* aristotelica, che trova riscontro specifico nella più importante anima qui punita, e cioè quella di «colui che fece per viltade il gran rifiuto» (*Inf.* III, vv. 58-60), se la tradizionale identificazione dell'ignoto con Celestino V che rifiutò la dignità pontificia è corretta.

IV 11 Già è detta di sopra la comparatione intra il largo e il m<a>gnanimo, e intra colui ch'ama [l'onore] e il magnifico, e intra li loro extremi, perciò che queste sono le cose maggiori e quelle sono le minori, e 'l mezzo sì è da innorare, e li stremi sono da vituperare.

Ev e T interpretano correttamente il testo latino che rimanda ad una precedente trattazione («già è detta di sopra»; «intercedentibus [*in precedentiibus* Sa2, p. 217] autem dicta est comparatio largi et maganimum et amatoris honoris ad magnificum, et similiter extremorum extrema [*ad extrema* Sa2, p. 217]») mentre Tr fraintende, forse a partire da un testo simile a quello di Sa1, e presenta la comparazione come qualcosa di espresso *jusques ci*, 'fin qui'. Tr II 23 10 Jusques ci est devisee chose de comparoison qui est [entre l'ome large et] l'ome magnanime et entre l'ome qui est magnifiques et celui qui aime honor, entre aus et lor estremités, car les unes sont entor les greignors choses et les autres sont entor les moindres, et le mi est honorable et les estremités sont deshonorables»). In compenso, l'accordo Sa (*amatoris honoris* < En *amator honoris / philotimus*) Tr (*celui qui aime honor*) + T (*colui che ama l'onore*) consente di correggere la lacuna di Ev.

Recibido: 14/05/2018

Aceptado: 23/07/2018



LA MAGNANIMITÀ NELL'ITALIA MEDIOEVALE: COMMENTO AI CAPITOLI IV, 8-11
DELL'*ETICA IN VOLGARE* DI TADDEO ALDEROTTI

RIASSUNTO: Come la controversia alfonsiana dimostra, Alfonso di Cartagena fu molto interessato alla tradizione medioevale italiana relativa all'*Etica Nicomachea* di Aristotele. L'articolo propone dunque testo e commento di alcuni capitoli dell'*Etica in volgare* di Taddeo Alderotti (XIII secolo), importante testo nato da questa tradizione, da cui dipende anche l'*Etike* di Brunetto Latini. Il testo proposto è dedicato alla magnanimità aristotelica, aspetto centrale nell'elaborazione europea del concetto di regalità.

PAROLE CHIAVE: *Etica Nicomachea*. Volgarizzamenti. Magnanimità. Dante Alighieri. Brunetto Latini.

MAGNANIMITY IN MEDIEVAL ITALY. A COMMENTARY
TO THE *ETICA IN VOLGARE* BY TADDEO ALDEROTTI, IV, 8-11

ABSTRACT: As the controversia alfonsiana shows, Alfonso of Cartagena was keenly interested in the medieval italian tradition about Aristotle's Nicomachean Ethics. This article proposes chapters from the *Etica in volgare* by Taddeo Alderotti (XIII century)—an important texts born from this tradition, on which Brunetto Latini's *Etike* depends—with a commentary. The text is about Aristotelian magnanimity, a main issue within the european concept of kingship.

KEYWORDS: *Nicomachean Ethics*. Vernacularisations. Magnanimity. Dante Alighieri. Brunetto Latini.