Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 59 (2012)

Heft: 2

Artikel: I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum

Autor: Zavattero, Irene

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760566

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IRENE ZAVATTERO

I volgarizzamenti duecenteschi della *Summa Alexandrinorum*

L'epitome dell'*Ethica Nicomachea* (*EN*) chiamata comunemente *Summa Alexandrinorum* (*SA*) riscosse un successo degno di nota della seconda metà del XIII secolo, quando Taddeo Alderotti (1223–1295) e Brunetto Latini (1220/30–1293) la tradussero rispettivamente in volgare toscano e francese, negli anni fra il 1260 e il 1295. Il volgarizzamento di Taddeo costituisce un trattato a sé che chiamiamo "*Etica* volgare", mentre quello di Brunetto si trova incastonato nel secondo libro del *Tresor* dove occupa i capitoli 2–49 e sembra essere la versione oitanica del volgarizzamento dell'Alderotti.[1] Inoltre, nelle sue *Lettere*, Guittone d'Arezzo (1230/40–1294) traduce in toscano alcuni escerti della *SA* che si inseriscono nel suo progetto di volgarizzazione per fini didattico-morali del fiore della sapienza antica.

La scelta di volgarizzare la *SA* anziché l'intera *EN* – disponibile nella versione che Roberto Grossatesta ultimò nel 1246–1247 e che ebbe subito un'ampia diffusione – è molto significativa[2]. I motivi di questa scelta[3] sono da cercare probabilmente nella qualità e nell'impostazione della sintesi dell'*EN* che la *SA* offre, ma anche nel proposito che i volgarizzatori si erano prefisso e nei probabili destinatari dell'opera. Questi due ultimi aspetti sono strettamente legati: se il proposito degli autori è, come vedremo, la divulgazione e l'insegnamento morale, esso assume importanza soltanto in relazione al pubblico reale o ideale a cui questi volgarizzamenti sono destinati. In effetti, come insegna Ruedi Imbach, l'approccio storico allo studio del pensiero filosofico deve tenere conto della funzione sociale e politica che riveste un certo testo filosofico nel momento e nel luogo in cui è stato composto, nonché valutare l'esistenza di un'interazione fra il ruolo sociale

* Desidero ringraziare per i loro preziosi suggerimenti Valérie Cordonier, Paolo Evangelisti, Andrea A. Robiglio e Riccardo Saccenti. Un ringraziamento particolare va a Sonia Gentili per la generosità con cui mi ha messo a disposizione la sua trascrizione provvisoria dell'*Etica* volgare di Taddeo (condotta sul ms. Firenze, Bibl. Naz. II.iv.274), dalla quale cito i passi ancora inediti indicando, dopo GENTILI, libro, cap. e f. manoscritto.

[1] Cf. i par. 2.1 e 2.2.

[2] Una scelta compiuta, allo stato attuale della ricerca, soltanto da questi tre autori e forse nel Quattrocento da Alfonso di Burgos che volgarizzò la *SA* in castigliano, cf. GENTILI, Sonia: *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*. Roma: Carocci 2005, 47–49.

[3] Secondo GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 28–29 i motivi risiedono nella natura stessa dei compendi che "lasciavano più spazio alla reinterpretazione, alla divulgazione, in breve alla trattazione 'attiva' del testo" e quindi i volgarizzatori potevano integrare nella traduzione anche elementi esegetici.

dell'autore, il contenuto del testo filosofico e il suo destinatario.[4] Nel caso dei volgarizzamenti, inoltre, si deve considerare che la trasposizione in lingua volgare rappresenta un atto di politica culturale che rende fruibile un certo testo ad un pubblico molto più ampio e diverso da quello della lingua dell'originale.

Cercando di seguire questa impostazione metodologica, mi propongo di individuare i motivi che probabilmente spinsero Taddeo, Brunetto e Guittone a volgarizzare la *SA*. Dopo la presentazione della tradizione latina dell'epitome (1) e l'identificazione dei probabili destinatari dei volgarizzamenti (2), verranno messe in luce alcune peculiarità dell'epitome (3) e analizzati alcuni temi di particolare interesse per il pubblico a cui i tre autori si rivolgevano (4 e 5).

1. La tradizione latina della *SA*

L'epitome alessandrina è giunta al medioevo latino attraverso varie fasi di traduzione: redatta forse da Nicola Damasceno nel I secolo a.C., venne tradotta anonimamente in siriaco e poi in arabo da Ibn Zur'ah, un cristiano giacobita della Bagdad del X secolo e infine volta dall'arabo in latino da Ermanno il Tedesco nel 1243/44.[5] L'originale greco è andato perduto, così come la versione siriaca,[6] e della traduzione araba si conservano soltanto alcuni frammenti dei libri I, VII e VIII,[7] mentre quella latina ci è giunta integralmente[8] e tramandata da tredici codici completi più uno frammen-

4 Cf. Imbach, Ruedi: *Dante, la philosophie et les laïcs*. Fribourg: Éditions Universitaires 1996, 1–8; 75–78; 87–89.

5 Cf. Dunlop, Douglas M.: *Introduction*, in: Akasoy, Anna A./Fidora, Alexander (eds.): *Aristotle. The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Brill: Leiden 2005, 1–109, in part. 62–79. Per le difficoltà cronologiche derivanti dall'attribuzione a Nicola Damasceno, cfr Fidora, Alexander: *Die Behandlung der Unbeherrschtheit in der 'Summa Alexandrinorum'*, in: Hoffmann, Tobias/Müller, Jörn/Perkams, Matthias (Hgg.): *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*. Leuven: Peeters 2006, 173–195, in part. 177, n. 14. Recentemente è apparso il volume Ullmann, Manfred: *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012, nel quale l'autore rivede in modo significativo le posizioni di Dunlop (Teil 2: *Überlieferung Textkritik Grammatik*, 15–122). Purtroppo, data l'imminenza dell'andata in stampa di questo saggio, non mi è possibile illustrare in dettaglio i dati forniti da Ullmann.

6 Ne resta soltanto una citazione nell'enciclopedia filosofica di Gregorio Bar-Hebraeus (1225–1286), cf. Zonta, Mauro: *Structure and sources of Bar-Hebraeus's "Practical philosophy" in "The cream of science"*, in: Lavenant, René (ed.): *Symposium Syriacum VII*. Roma: Edizioni Orientalia Christiana 1998, 279–292.

7 Per l'edizione cf. Dunlop, Douglas M.: *The Manuscript Taimur Pasha 290 Ahlaq and the Summa Alexandrinorum*, in: Arabica 21 (1974) 252–263. Lunghi escerti della versione araba furono tradotti (intorno al 1250–60) in ebraico da Shem Tob Ibn Falaquera inserendoli in alcuni suoi scritti, cf. Zonta, Mauro: *Aristote de Stagire. Les Éthiques. Tradition syriaque et arabe*, in: DPhA Supplément, Paris 2003, 191–198, in part. 198.

8 In alcuni codici (quali quelli usati dal Fowler, cf. n. 16) risulta composta di XI libri perché fra le sintesi del VI e del VII libro dell'*EN* è inserita la sintesi del cosiddetto "settimo

tario.[9] Non disponiamo di un'edizione critica che tenga conto di tutti i testimoni, bensì di due edizioni basate soltanto su singoli codici che trasmettono due redazioni diverse del testo. Testimone della prima redazione, la più antica, chiamata *versio communis*, è il codice della Biblioteca Laurenziana di Firenze (*Gadd. Plut.* LXXIX *inf.* 41, ff. 134–144, sec. XIII_2) usato da Concetto Marchesi nella sua edizione del 1904.[10] Questo codice riproduce la versione, in parte corrotta da errori di trasmissione, tramandata dal più antico dei codici superstiti, il manoscritto parigino (BnF, *lat.* 16581, ff. 3-50v) appartenente alla collezione di libri di Richard de Fournival e copiato a Parigi prima del 1250 direttamente dal testo che Ermanno stesso sembra aver portato allo *Studium* parigino.[11] Una seconda versione, tramandata da un codice conservato presso l'Abbazia di Admont (Stiftsbibl. 608, ff. 43-60v, sec. XIII_2), è stata denominata dagli specialisti *redactio Patavina* perché in passato si è ritenuto che tale codice fosse stato copiato a Padova su istanza di Engelbert di Admont durante il suo soggiorno presso lo *studium* padovano (1278–1287).[12] Le ricerche di Karl Ubl hanno però dimostrato che questo codice composito è stato copiato nell'ultimo decennio del XIII secolo[13] in parte per mano stessa di Engelbert[14] che lo ha

libro" della versione araba dell'*EN*, il quale sembra essere un frammento del commento di Porfirio all'*EN*, cf. DUNLOP: *Introduction*, 55–67. Per l'edizione del "settimo libro" della *SA* basata sui codici di Parigi e di Firenze (cf. nn. 10–11), cf. SACCENTI, Riccardo: *La* Summa Alexandrinorum. *Storia e contenuto di un'epitome dell'*Etica Nicomachea, in: RThPhM 77,2 (2010) 201–234, in part. 231–234.

9 Cf. ARISTOTELES LATINUS: *Codices descripserunt*. G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, A. Franceschini. Roma: La Libreria dello Stato 1939, I, 68–69; 157–158.

10 MARCHESI, Concetto: *Il Compendio Alessandrino-Arabo* [=MARCHESI], in: ID.: *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale (Documenti ed Appunti)*. Messina: Libreria Editrice Ant. Trimarchi 1904, XLI–LXXXVI.

11 D'ALVERNY, Marie-Thérèse: *Remarques sur la tradition manuscrite de la «Summa Alexandrinorum»*, in: AHDLMA 57 (1982) 265–272, in part. 270–271; alla stessa tradizione testuale appartiene anche il ms. Paris, BnF, *lat.* 12954, ff. 3v-27v (sec. XIII_2). Cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 34–35 circa il rapporto fra i due codici parigini.

12 Cf. FOWLER, George B.: *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331)*, in: AHDLMA 44 (1977) 149–242, in part. 162; 152–161 per la descrizione del codice e del ms. di Oxford citato alla n. 16. Basandosi sulle ricerche di Fowler, D'ALVERNY: *Remarques*, 271 ha coniato la fortunata denominazione di *redactio Patavina*. Per la biografia e le opere di Engelbert cf. UBL, Karl: *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*. Wien: Oldenbourg 2000, 12–24.

13 UBL, Karl: *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont († 1331)*, in: DAEM 55 (1999) 499–548, in part. 512-3 precisa i termini *post quem* (1295) e *ante quem* (1297) della composizione del codice sulla base della datazione di due frammenti in esso contenuti, quello degli *Oeconomica* ps.-aristotelici, derivante dalla traduzione di Durando di Alvernia conclusa nel 1295 ad Anagni, e quello relativo ad un aneddoto su *sanctus Ludwicus* ovvero Ludovico IX di Francia canonizzato nel 1297. Tuttavia Ubl ritiene che, sulla base di elementi paleografici, la datazione potrebbe slittare ad una data di poco posteriore al volgere del secolo.

rivisto, glossato e rubricato negli anni del suo abbaziato a Salzburg (1287–1297) e ad Admont (1297–1331).[15] Questa versione della *SA*, che ci sembra più opportuno chiamare *redactio Admontensis*, di cui George B. Fowler ha curato l'edizione nel 1982,[16] è il frutto di un progetto di revisione della *versio communis*, condotto sulla base delle "varie traduzioni dell'*EN*",[17] finalizzato a restituirne una forma più fedele al dettato aristotelico[18] e a renderla più intelligibile migliorandone lo stile, aggiungendo o sopprimendo delle parti. La paternità di questa revisione sembra non sia da attribuire a Engelbert che probabilmente si limitò a copiarne una parte – come fece, nel ms. di Admont, per altre opere di particolare importanza – ad inserire delle glosse esplicative, a dividere il testo in capitoli rubricandoli con un titolo.[19]

Il raffronto testuale condotto su alcuni brani significativi, di cui si può trovare un esempio nelle sinossi delle tabelle 1-3, ci sembra dimostrare che Taddeo, Brunetto e Guittone tradussero la *versio communis* della *SA*:[20] i volgarizzamenti non accolgono né le frequenti riformulazioni né i passi

[14] Il quadro riassuntivo delle parti autografe del ms. di Admont (UBL: *Zur Entstehung*, 510, n.35) mostra che della mano di Engelbert sono una parte della *SA* (ff. 55r-60v), le correzioni, le glosse e le rubriche in tutta la *SA*.

[15] UBL: *Zur Entstehung*, 512–513 non soltanto data le sezioni autografe del ms. all'ultimo decennio del XIII secolo, quindi sicuramente non al periodo italiano di Engelbert, ma individua la scrittura degli altri due copisti, responsabili delle altre sezioni del codice (quindi anche dei ff. 43ra-55ra della *SA*), come appartenente all'area tedesca meridionale.

[16] FOWLER, George B.: *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331). Appendix 14: Summa Alexandrinorum* [= FOWLER], in: AHDLMA 57 (1982) 195–252 collaziona il ms. di Admont con il ms. Oxford, *Bodl. Canon. lat. class.* 271, ff. 218–245 (XV sec.) recante la stessa versione. UBL: *Zur Entstehung*, 511 ritiene che il codice di Oxford sia originario dell'area austriaca e non italiana, come è stato a lungo sostenuto sottolineando l'affinità geografica con il ms. di Admont creduto di origine padovana.

[17] L'affermazione generica è di D'ALVERNY: *Remarques*, 271. L'edizione del Fowler, priva di introduzione, rinvia sporadicamente in apparato a luoghi dell'*EN* indicati soltanto secondo la suddivisione di I. Bekker, senza alcun riferimento alle versioni latine dell'*Aristoteles Latinus*. Inoltre tali rinvii non sono sistematici (non sarebbe stato superfluo, visti i cospicui tagli rispetto all'*EN*, indicare ad ogni inizio di par. il corrispondente passo dell'*EN* ivi riassunto) e solo in rari casi servono a rintracciare nell'*EN* il contenuto delle aggiunte della *redactio Admontensis* (mai esplicitamente evidenziate come tali, sebbene numerose). L'edizione di Fowler si limita, quindi, alla collazione dei due codici recanti la redazione di Admont.

[18] I passi aggiuntivi della *redactio Admontensis* che analizziamo nel par. 3 smentiscono, tuttavia, questo proposito.

[19] Cf. UBL: *Zur Entstehung*, 513–514 non si esprime nello specifico circa l'attribuzione della versione della *SA* bensì formula un parere generale riguardante tutti i testi contenuti nel codice di Admont mettendo in discussione l'opinione di Fowler, che, al contrario, sebbene non apertamente, considerava Engelbert l'autore di tutti questi testi, come dimostra l'edizione integrale dei frammenti del codice, cf. FOWLER: *Manuscript Admont 608*, in: AHDLMA 44 (1977) 149–242; 45 (1978) 225–306; 50 (1983) 195–222. Stante l'opinione di Ubl, che, comunque, non risolve definitivamente la questione, preferiamo fare riferimento alle riformulazioni e agli interventi aggiuntivi della *redactio Admontensis* senza attribuirli ad Engelbert.

[20] Per quanto riguarda Guittone, cf. par. 2.3 e n. 74.

aggiuntivi presenti nella *redactio Admontensis*[21]. Tuttavia, poiché l'edizione del Marchesi trasmette la lezione del solo manoscritto di Firenze, spesso corrotto, soltanto un'edizione critica che tenga conto di tutti i testimoni della *SA* potrà costituire una base solida di confronto. Inoltre, sebbene la *redactio Admontensis* sia stata copiata nel codice austriaco dopo la morte dei tre volgarizzatori, non sappiamo se sia stata redatta in quegli anni oppure riproduca una versione preesistente, questione questa che potrebbe venire risolta dirimendo il problema della sua attribuzione ad Engelbert.

2. Gli intenti divulgativi dei tre volgarizzatori e i loro probabili destinatari

2.1 *L'*Etica *volgare di Taddeo Alderotti: un codice di etica per laici* litterati *e* illitterati

L'attribuzione dell'*Etica* volgare a Taddeo Alderotti – medico fiorentino di grande fama – stabilita da Concetto Marchesi all'inizio del Novecento[22] e confermata da Sonia Gentili, impegnata nella preparazione dell'edizione critica del testo,[23] è stata messa in dubbio per lungo tempo[24]. Il testo veniva considerato una costola staccatasi dal *Tesoro* toscano, volgarizzamento italiano del *Tresor* di Brunetto, dove occupa il VI libro.[25] In realtà, l'*Etica* volgare ebbe un'ampia tradizione isolata, come dimostrano i tren-

[21] Gentili: *L'uomo aristotelico*, 43–46 confrontando l'*Etica* volgare di Taddeo con le due redazioni della *SA*, evidenzia qualche eccezione che ci induce alla prudenza, tuttavia, in assenza dell'auspicata edizione completa della *SA*, non siamo in grado di stabilire se le varianti della *redactio Admontensis* siano presenti anche in qualche ms. della *versio communis* (cf. n. 86).

[22] Marchesi, Concetto: *Il compendio volgare dell'Etica aristotelica e le fonti del VI libro del "Tresor"*, in: GSLI 42 (1903) 1–74.

[23] Per una prima anticipazione cf. Gentili, Sonia: *L'«Etica» volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento*, in: Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale 17 (2006) 249–281 contenente la trascrizione dei capp. 1-10 del I libro sulla base del ms. Firenze, Bibl. Naz., II.iv.274.

[24] Cf. Marchesi: *Il compendio volgare*, 3–5 per una sintesi delle posizioni precedenti il 1900; per il dibattito storiografico successivo Siraisi, Nancy G.: *Taddeo Alderotti and his pupils. Two generations of italian medical learning*, Princeton: Princeton University Press 1981, 78–82 (per la biografia di Taddeo, 27–42). Particolare autorevolezza viene assegnata al parere di Carmody, Francis: *Li livres dou Trésor de Brunetto Latini*. Berkeley: University of California Press 1948 che in una nota (XXVIII, n.2) afferma perentoriamente, senza fornire alcuna prova, che "le prétendu texte de Taddeo n'est autre que le *Tesoro* italien". Da questo parere sembra dipendere anche quello dell'editore più recente del *Tresor*, Pietro G. Beltrami, cf. n. 28 e 31.

[25] Un primo motivo contrario a questa ipotesi è costituito dalle numerose espressioni latine trasposte nell'*Etica* volgare che provano la sua dipendenza diretta dal testo latino, non dal francese, cf. Marchesi: *Il compendio volgare*, 26–27 e Gentili: *L'uomo aristotelico*, 36–41.

tatré codici superstiti che la tramandano.[26] Inoltre, secondo il Marchesi, il VI libro del *Tesoro* non sarebbe altro che l'*Etica* volgare di Taddeo incastonata dal traduttore – un tempo identificato in Bono Giamboni[27] – nel punto in cui egli avrebbe dovuto tradurre la versione francese del compendio.[28] Il traduttore[29] del *Tesoro*, anziché cimentarsi in una propria traduzione, potrebbe aver preferito la versione di ottima qualità di Taddeo già molto diffusa, come comprovano tre codici trecenteschi del *Tesoro* conservati a Firenze, che, oltre alla solita attribuzione a Brunetto posta all'inizio di tutta l'opera, recano alla fine del VI libro un *explicit* con la specificazione "translata a magistro Taddeo in vulgari".[30] L'inserzione dell'*Etica* volgare dentro il *Tesoro* toscano ha determinato, per un verso, la grande fortuna del volgarizzamento alderottiano, ma per un altro verso ne ha nascosto per secoli la reale identità.

L'attribuzione a Taddeo dell'*Etica volgare* è confermata inoltre dalla testimonianza diretta di Dante che nel *Convivio* (I x 10) critica vivacemente il volgare dei suoi predecessori, Taddeo e Brunetto, e in particolare definisce 'laido' il volgare di "quelli che trasmutò il latino dell'Etica, ciò fu Taddeo Ippocratista".[31] Questa dichiarazione esplicita, considerata da alcuni studiosi come un'interpolazione di origine glossematica, in realtà è da considerarsi autentica non solo perché l'inciso è presente nell'archetipo del testo,[32] ma anche perché Dante dimostra di conoscere bene l'opera di Taddeo di cui parla come dell'unico, comunemente noto, volgarizzamento esistente a quel tempo dell'etica latina.[33]

[26] GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 32, n.8 segnala altri 4 codici da aggiungere ai 29 mss. censiti da MARCHESI: *Il compendio volgare*, 65–72: un terzo dei mss. attribuisce a Taddeo il testo che, nei restanti due terzi, è adespoto.

[27] L'attribuzione è respinta da SEGRE, Cesare: *Prosa del Duecento*, Milano: Ricciardi 1959, 311–312 e discussa da SAPEGNO, Marina S.: *Il trattato politico e utopico*, in: ASOR ROSA, Alberto (a cura di): *Letteratura Italiana*, III, 2. Torino: Einaudi 1984, 949–1010, in part. 953.

[28] Si vedano gli "indizi gravi e sicuri" che MARCHESI: *Il compendio volgare*, 15-6 (e 26–27) ricava dall'esame dei codici del *Tesoro* (uno degli indizi è la lacuna a cui accenniamo alla n. 54). Tuttavia, data la complessità della tradizione manoscritta del *Tesoro*, BELTRAMI, Pietro G.: *Introduzione*, in: BRUNETTO LATINI: *Tresor*. Torino: Einaudi 2007, XVII, n.32 ritiene giustamente necessario "verificare se i mss. che portano il nome di Taddeo contengano sempre lo stesso testo o se corrispondano a versioni diverse del *Tesoro*".

[29] Come nota MARCHESI: *Il compendio volgare*, 30, forse sarebbe più giusto dire che "gli amanuensi" preferirono inserire la versione di Taddeo perché del VI libro del *Tesoro* è attestata anche una versione dal francese in toscano conservata in almeno due mss. del '400 (si veda la sinossi in MARCHESI: 31–34).

[30] Cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 36, n.19.

[31] Per un'analisi complessiva del passo, cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 156–160. Secondo alcuni studiosi, la fama di Taddeo testimoniata da Dante avrebbe determinato l'apposizione del suo nome da parte dei copisti a copie di versioni toscane del *Tresor*. BELTRAMI: *Introduzione*, XVII, n.32 ritiene questa ipotesi "ragionevole" e quindi risolleva il "problema dell'esistenza stessa del volgarizzamento di Taddeo nella tradizione manoscritta".

[32] Cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 33, n.12 e SIRAISI: *Taddeo Alderotti*, 78–79.

[33] MARCHESI: *Il compendio volgare*, 18.

Mediante approfonditi raffronti testuali, Sonia Gentili ha sottolineato il lavoro critico condotto da Taddeo che attinse, per ricostruire il dettato aristotelico, alla versione dell'*EN* del Grossatesta e della *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino,[34] e inoltre ha ribadito l'ipotesi già formulata da Marchesi[35] secondo cui Brunetto si servì della versione di Taddeo facendo costante ricorso al testo latino del compendio soprattutto in corrispondenza ai passi in cui Taddeo utilizza le fonti secondarie.[36] L'individuazione del commento di Tommaso (1271–1272) come fonte secondaria di Taddeo rimette in discussione la datazione dell'*Etica* volgare (1260 ca.) – non senza creare evidenti problemi cronologici per la dipendenza del *Tresor* (1260–1266) dall'*Etica* volgare[37] – e suggerisce di considerare l'intero periodo del magistero di Taddeo a Bologna (1260–1295) come limite cronologico per la sua composizione.[38]

All'università di Bologna, dove Taddeo insegnò logica e medicina, è attestato un interesse marcato per l'etica aristotelica, e più in generale per la filosofia pratica, che lascia supporre la circolazione, in quegli anni, non solo dell'agile compendio alessandrino, ma anche della versione integrale dell'*EN*.[39] Benché i medici-filosofi bolognesi fossero in grado di fruire direttamente del pensiero aristotelico, in quanto ottimi esperti di latino, non è da escludere che Taddeo li considerasse destinatari del suo volgarizzamento, allo scopo di trasmettere loro un lessico filosofico in lingua volgare o, come afferma la Gentili, per dotarli di "un compendiario ma rigoroso «codice» di etica" in volgare.[40] Secondo la studiosa, Taddeo compie

34 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 38–41 e 44–45. Mentre il ricorso alla versione del Grossatesta ci sembra evidente, l'uso della parafrasi di Tommaso è ipotizzata dalla Gentili sulla base di pochi esempi, relativi all'inizio dell'*Etica* volgare, dove la versione di Taddeo condivide con la *Sententia* soltanto singole parole. Si veda la nostra osservazione alla fine del par. 4 e n. 104.

35 MARCHESI: *Il compendio volgare*, 26–29;

36 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 42–49.

37 Come sottolinea BELTRAMI: *Introduzione*, XVII, n.32.

38 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 41: "poiché le cronologie assolute di *Tresor*, *Etica* volgare e commento alla *Nicomachea* di Tommaso sono incerte, non è lecito tradurre la dipendenza – verosimile fino a contraria prova – di Taddeo da Tommaso in elemento di datazione del volgarizzamento". Poiché gli specialisti, al contrario, ritengono sicure e indiscutibili le datazioni della *Sententia* di Tommaso e del *Tresor*, per datare l'*Etica* volgare è necessario proseguire lo studio delle fonti secondarie, in particolare verificare la dipendenza dalla *Sententia* o, come suggerisce la stessa Gentili, l'esistenza di "un'ipotetica fonte comune" a Taddeo e Tommaso.

39 Giacomo da Pistoia nella *Quaestio de felicitate*, che disputò a Bologna (1290-1300), usa la traduzione dell'*EN* del Grossatesta, cf. ZAVATTERO, Irene: *La* Quaestio de felicitate *di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova lettura critica del testo*, in: BETTETTINI, Maria/PAPARELLA, Francesco (a cura di): *Le felicità nel Medioevo*. Louvain-la-Neuve: Fidem 2005, 355–409, in part. 382–383 per la circolazione dei *libri morales* a Bologna.

40 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 28. Sottolineando il comune progetto di recupero del dettato aristotelico che caratterizza l'*Etica* volgare e la seconda *redactio* della *SA* e basandosi sulla presunta origine padovana di quest'ultima, la Gentili ha ipotizzato che l'*Etica* volgare

un'attenta scelta lessicale che rispetta i concetti filosofici della versione latina, rivelandosi un interprete preoccupato di restituire fedelmente il contenuto dell'*EN*.[41] Poiché tale ricerca lessicale caratterizza anche le opere mediche di Taddeo, quale l'*Epistola sulla conservazione della salute* redatta sia in volgare che in latino, la Gentili suppone che "le particolari esigenze espressive determinatesi in campo medico possono aver contribuito a sollecitare la creazione di un volgare di uso filosofico e scientifico".[42]

Proprio nell'*Epistola* Taddeo esprime la sua idea di divulgazione scientifica: essa ha valore universale perché serve a "l'utilità comune d'ogni uomo, il quale vive a costume delle bestie".[43] In questa affermazione che anticipa la definizione dantesca, contenuta nel *Convivio* I i 8, della divulgazione di utilità universale volta a sollevare gli uomini dalla "bestiale pastura", Taddeo esprime il proposito di rivolgersi ad un pubblico simile a quello ammesso alla tavola dantesca, ovvero a coloro che non hanno potuto, per colpa di vari impedimenti, dedicarsi alla conoscenza e quindi sono vissuti in una condizione "bestiale". L'epistola, tuttavia, ha anche un dedicatario particolare, Corso Donati, che conobbe Taddeo a Bologna negli anni precedenti il proprio ritorno trionfale a Firenze con la fazione dei Neri.[44] Dunque Taddeo, prevedendo anche la divulgazione a beneficio del singolo – un uomo politico, in questo caso – considerava il suo volgare utile anche ad un pubblico non universitario per il quale l'accesso al latino poteva risultare difficile.[45]

Nelle intenzioni di Taddeo, quindi, il destinatario del volgare filosofico, forgiato nella sua traduzione della *SA* e nelle sue opere mediche, era probabilmente non solo il pubblico *litteratus* della cerchia universitaria, ma anche quello *illitteratus* dell'ambiente comunale, come sembrano mostrare i passi analizzati nel par. 5 che tradiscono una certa partecipazione civile

fosse destinata allo stesso pubblico colto e universitario a cui si indirizzava la cosiddetta *redactio Patavina*, ipotesi avvalorata dal fatto che i due ambienti, bolognese e padovano, erano probabilmente in contatto, come testimonia dalla figura di Guglielmo da Brescia (cf. GENTILI 34, n.17). Sebbene l'origine *Admontensis* della revisione infici parzialmente questa ipotesi, resta comunque verosimile la destinazione dell'*Etica* volgare anche ad un pubblico colto.

41 Per alcuni esempi che, mediante il confronto delle versioni di Taddeo e di Brunetto, mettono in luce il tecnicismo filosofico di Taddeo abbandonato poi da Brunetto, cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 42, 46–47. Tuttavia la sinossi della Tab. 2 sembra evidenziare un atteggiamento opposto (cf. par. 4).

42 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 30.

43 ALDEROTTI, Taddeo: *Libello per conservare la sanità del corpo fatto per Maestro Taddeo da Firenze*. Imola: Galeati 1852, 3, cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 49–55.

44 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 155–160.

45 Taddeo applica le due tipologie dell'istanza divulgativa, quella a vantaggio di un singolo, al quale si è spesso legati da amicizia ma anche da interesse, e quella a vantaggio di tutti che, invece, è operata disinteressatamente al solo scopo di portare beneficio al destinatario; entrambe possono essere assolte soltanto mediante l'uso della lingua volgare. Sui principi etici dell'atto divulgativo cf. GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 127–160.

di Taddeo alla vita politica.[46] Un pubblico laico – nelle due accezioni di "non-religioso" e di "non colto", cioè non esperto di latino –,[47] con il quale Taddeo è in costante contatto grazie alla pratica della professione medica.[48]

2.2 Tresor *II,2-49 di Brunetto Latini: princìpi etico-pratici per la classe dirigente dell'Italia comunale*

Nello stesso passaggio in cui critica il volgare di Taddeo, Dante non risparmia le critiche nemmeno al suo maestro Brunetto Latini, notaio e uomo politico fiorentino,[49] colpevole di non conoscere adeguatamente il volgare italiano e di aggirare l'ostacolo facendo ricorso al volgare "di lingua d'oco, dicendo che è più bello e migliore" (*Convivio* I x 10). Queste parole riprendono alla lettera la motivazione che Brunetto dà in apertura del *Tresor* della scelta di scrivere in volgare francese: le ragioni sono due «l'une ke nous somes en France, l'autre por çou que la parleure est plus delitable et plus commune a tous langages» (*Tresor* I,1,7). Se ne ricavano due dati importanti, l'uno per la datazione dell'opera: Brunetto si trova in Francia e quindi compone il *Tresor* durante il suo esilio (1260–1266); l'altro per il proposito divulgativo perseguito da Brunetto: sceglie il francese in quanto il suo rango di lingua internazionale risponde alle esigenze della divulgazione universale per un "pubblico sovranazionale di laici".[50] In effetti, benché Brunetto offra il *Tresor* a un "caro dolce amico" (*Tresor* I,1,4), il destinatario dell'enciclopedia è il mondo laico e in particolare "quella categoria di persone che nell'Italia comunale del Duecento gestivano professionalmente incarichi pubblici",[51] soprattutto i podestà che governavano le città. Lo dimostra la particolare attenzione che Brunetto riserva alla retorica e alla politica,[52] a cui dedica il libro III, e dove include anche un trattato sul governo delle città, elogiando il sistema podestarile italiano.

Il secondo libro del *Tresor*, dedicato alla filosofia pratica, costituisce un manuale di etica per l'uomo politico che può rintracciarvi, nella seconda

46 Cf. le considerazioni collegate alle nn. 112 e 118.

47 Per le accezioni di *laicus*, cf. IMBACH, Ruedi: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam: Grüner 1989, 16–26. Anche i medici-filosofi bolognesi erano per lo più dei laici, come dimostra il fatto che potessero essere indagati e processati dalla giustizia podestarile al pari dei comuni cittadini, a differenza dei maestri e degli studenti parigini che, in virtù del loro status di *clerici*, ricadevano sotto la giurisdizione ecclesiastica.

48 Cf. SIRAISI: *Taddeo Alderotti*, 37–39.

49 Per la biografia e l'impegno politico di Brunetto, cf. INGLESE, Giorgio: *Brunetto Latini*, in: DBI 64 (2005) 4–12. Per le citazioni dal *Tresor* usiamo la nuova edizione indicata alla n. 28.

50 BELTRAMI: *Introduzione*, VIII. Per le citazioni del *Tresor* usiamo l'edizione indicata alla n. 28.

51 BELTRAMI: *Introduzione*, VIII.

52 Cf. par. 5., n. 108 circa la priorità della politica nella sua divisione delle scienze.

parte (cap. 50–131), i precetti morali da seguire[53] e, nella prima parte, ovvero nella *SA* (cap. 2–49), il fondamento teorico dell'etica pratica, come si legge nelle linee introduttive al volgarizzamento: "Brunet Latin [...] viaut il fonder son edifice sor le livre de Aristote, et il le tranlatera de latin en romans" (*Tresor* II 1 4). Questa affermazione viene spesso sottolineata a sostegno della tesi secondo cui Brunetto tradusse la *SA* dal latino e non dal volgare toscano di Taddeo. Tuttavia, pur ammettendo la dipendenza dall'*Etica* volgare, la dichiarazione di Brunetto non risulta falsa, in quanto egli fa costante ricorso alla *SA* e spesso preferisce tradurre alla lettera la versione latina completando anche le lacune lasciate da Taddeo.[54] Questo suo mantenersi fedele all'originale determina, secondo la Gentili, l'abbandono da parte di Brunetto del "tecnicismo filosofico" di Taddeo[55] di cui forse non capisce, o non condivide, alcune scelte lessicali che si allontanano dal dettato della *SA* perché derivanti dal confronto che l'Alderotti opera frequentemente fra la *SA* e la versione dell'*EN* del Grossatesta o la *Sententia* di Tommaso. Brunetto, quindi, sembra non avere sotto mano la versione del Grossatesta sebbene, a Parigi,[56] negli anni '60 del Duecento, sia già da tempo testo di insegnamento e di commento.[57] Proprio il rapporto di Brunetto con le fonti secondarie svelerebbe, secondo la Gentili, la dipendenza della sua traduzione dall'*Etica* volgare: "la filigrana aristotelica o tomasiana che l'Alderotti inserisce nel tessuto dell'epitome si presenta in Brunetto parzialmente perduta" per così dire "bucherellata da espressioni generiche che sostituiscono l'originario termine tecnico".[58] Il volgare di

53 In *Tresor* III, 97,5 c'è un rinvio esplicito ai precetti morali esposti nel II libro. La seconda parte del II libro è una compilazione morale basata su più fonti mediolatine (in particolare sulla *Summa virtutum ac vitiorum* di Guglielmo Peraldo) che Brunetto presenta (II, 50,1) come una sorta di commento al pensiero di Aristotele sintentizzato nella *SA*.

54 Si veda l'esempio della Tab. 2, par. 4. Inoltre Brunetto traduce la *SA* fino alla fine, mentre Taddeo si ferma prima (forse in ragione della frase per lui scomoda sui medici, *Tresor* II,49,3), tralasciando quelle che corrispondono alle ultime trenta righe dell'edizione Marchesi. Tale lacuna è attestata sia nei mss. dell'*Etica* volgare sin in quelli del *Tesoro* che si chiudono allo stesso modo con le stesse parole, cf. MARCHESI: *Il compendio volgare*, 27.

55 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 42 porta alcuni esempi in cui Brunetto preferisce le *voces mediae* e generiche del volgare per rendere concetti filosofici più complessi, cf. nella definizione di felicità nella Tab. 1, la traduzione di *actus* con *chose*.

56 Dove è attestata la sua presenza in un atto notarile del 1263, cf. INGLESE: *Brunetto Latini*, 4.

57 Come dimostra un'introduzione alla filosofia redatta da un maestro della facoltà delle arti di Parigi intorno al 1250 che usa la versione del Grossatesta e il commento di Eustrazio di Nicea: ARNULFUS PROVINCIALIS: *Divisio Scientiarum*, in: LAFLEUR, Claude: *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*. Montréal: Institut d'Études Médiévales 1988, 297–347.

58 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 41–42. In aggiunta agli esempi citati dalla studiosa (41–46) segnaliamo un altro caso significativo: l'espressione "amator Dei" della *SA* (MARCHESI LXXXV,7, FOWLER 250,13) viene corretto da Taddeo, ristabilendo il senso corretto della frase, con "amato da Dio" (GENTILI XI, 7,f. 44ra) grazie al ricorso alla traduzione di Grossatesta

Brunetto si presenta, dunque, "più superficiale, livellante e generico nella resa dei concetti" e caratterizzato da un andamento scorrevole e fluido, peculiarità queste che valsero al *Tresor* un grande successo nell'Europa tardo-medievale[59] ma che smantellarono le basi del progetto di costruzione di un volgare filosofico intrapreso da Taddeo.[60] Brunetto restituisce una versione della *SA* più adatta alla realtà mercantile e comunale, avviando così "una fruizione dell'*EN* meno filosofica, ma più precettistica e comportamentale".[61]

2.3 *Le* Lettere *di Guittone d'Arezzo: l'insegnamento morale per la nuova classe borghese comunale*

Famoso per la sua produzione poetica, Guittone è anche autore di un epistolario composto per la maggior parte dopo il suo ingresso, nel 1265, nell'Ordine dei cavalieri di Santa Maria gloriosa,[62] al quale aderì, dopo un giovanile periodo di militanza politica nella fazione guelfa della sua città natale, perché deluso dal profondo declino politico, e soprattutto morale, che Arezzo viveva in quegli anni. Si trattava di un ordine religioso e cavalleresco – conosciuto ben presto come Ordine dei frati gaudenti, per la dissolutezza di alcuni confratelli – che ebbe "carattere laicale e un'accentuata propensione politica, lontana dal fervore mistico".[63] L'ingresso nell'ordine – aperto ai membri dei nascenti patriziati cittadini, celibi o coniugati che fossero, come nel caso di Guittone che era sposato e aveva tre figli – non trasformava gli *adepti* in sacerdoti, bensì in *milites* al servizio dell'ortodossia, con l'obbligo di astenersi dal ricoprire cariche pubbliche, di non commettere eresia e usura, di fare voto di obbedienza e di castità coniugale. Guittone, probabilmente, non divenne *clericus*, ma uno dei cavalieri laici dell'ordine e la sua conversione spirituale ebbe un orientamento pratico e attivo, caratterizzato da un estremo rigore morale e da un rinnovato impegno sociale.[64]

(364,13 dell'ed. citata alla n. 104), "Deo amatissimus", di *EN* X, 8,1179a31, mentre Brunetto segue alla lettera *SA* e traduce "aime Dieu" (*Tresor* II, 47,14).

59 Per la larga fortuna del *Tresor*, cf. MAFFIA SCARIATI, Irene (a cura di): *A scuola con Ser Brunetto: Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo 2008.

60 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 47.

61 GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 47–48.

62 Dall'esaustiva nota biografica di CERRONI, Monica: *Guittone d'Arezzo*, in: DBI 58 (2001) 770–772 attingiamo le notizie riportate in questo paragrafo.

63 CERRONI: *Guittone d'Arezzo*, 771. Cf. MARGUERON, Claude: *Recherches sur Guittone d'Arezzo. Sa vie, son époque, sa culture*. Paris: Presses Universitaires de France 1966, 22 sottolinea gli obiettivi politici e sociali dell'ordine fondati su uno spirito religioso, ma né ascetico né mistico.

64 CERRONI: *Guittone d'Arezzo*, 770. Sulla conversione di Guittone, cf. MARGUERON: *Recherches*, 17, 36–40.

L'adesione all'Ordine ha coinciso con l'abbandono del tema erotico, presente nella produzione poetica giovanile, a vantaggio dell'impegno didattico-morale che caratterizza invece i componimenti della maturità e l'intero epistolario.[65] Il maggior numero di citazioni della *SA* si trova nella III lettera dell'epistolario dedicata al poeta Monte Andrea, uno dei guittoniani di maggior spicco, allo scopo di confortarlo per un'ingente perdita pecuniaria che probabilmente subì negli anni in cui fu banchiere a Bologna.[66] Scritta fra il 1266 e il 1276, questa lettera risponde ad una canzone in cui Monte racconta i suoi guai economici e si inserisce in uno scambio epistolare più ampio a cui partecipò anche Chiaro Davanzati autore a sua volta di una lettera confortatoria per Monte.[67] Il tono della lettera di Guittone rivela che non si tratta di un mero gioco stilistico, bensì del proposito di insegnare a Monte che l'unica vera ricchezza è la virtù, un bene spirituale, contrapposto alle ricchezze materiali, che indica all'uomo la strada per la vera felicità. L'epistola esprime l'essenza della didattica morale di Guittone, è un centone delle più svariate massime, sacre e profane, classiche e medievali, riguardanti la povertà, la ricchezza, la felicità e la virtù.

Nella *SA* Guittone trovò dei punti di riferimento, dei temi-chiave che si armonizzavano con l'orientamento morale del suo programma di direzione spirituale.[68] Le massime aristoteliche con le quali rafforza la sua argomentazione sono inserite senza alcun commento e non vi si trova nessuna eco delle dispute sollevate dall'insegnamento della filosofia aristotelica nelle università del XIII secolo.[69] Questo è dovuto alla tecnica centonaria con cui redige le sue *Lettere*, ma è anche indice di una conoscenza di Aristotele acquisita non a scuola,[70] ma grazie alle letture dell'età matura, a florilegi, raccolte di *exempla* e *summe*, senza mai attingere al sistema filosofico originale dell'*EN*. Probabilmente Guittone poté consultare queste raccolte grazie alla circolazione di manoscritti esistente fra istituzioni religiose oppure presso le biblioteche dei conventi domenicani, ai quali la cavalleria

[65] MARGUERON: *Recherches*, 37 sottolinea che la sua conversione fu religiosa e letteraria. Si veda la *Lettera I a Gianni Bentivegna* in: GUITTONE D'AREZZO: *Lettere*, ed. a cura di Claude Margueron. Bologna: Commissione per i testi di lingua 1990, 3–30 che sintetizza la filosofia morale di Guittone: la vita è un interminabile perfezionamento morale.

[66] GUITTONE D'AREZZO: *Lettera III a Monte Andrea*, 38–77. Cf. MARGUERON: *Recherches*, 319–328 per un quadro complessivo delle citazioni dalla *SA* nelle *Lettere* e in alcuni componimenti poetici.

[67] Cf. GUITTONE D'AREZZO: *Lettera III*, 36–37.

[68] MARGUERON: *Recherches*, 321.

[69] Cf. MARGUERON, Claude: *Réflexions sur un moraliste du XIIIe siècle: Guittone d'Arezzo*, in: *Studi in onore di Italo Siciliano*. Firenze: Olschki 1966, 743–751, in part. 744.

[70] Nessun documento testimonia la sua frequenza di un corso di studi universitari, benché fin dal 1255 fosse attivo ad Arezzo uno *studium* generale, dove si insegnava grammatica e retorica, diritto e medicina, e che godeva di un certo prestigio culturale, cf. STELLA, Francesco (a cura di): *750 anni degli statuti aretini*. Firenze: Edizioni del Galluzzo 2006.

gaudente era particolarmente legata. È verosimile che Guittone abbia avuto accesso alla *SA* proprio attraverso questi scambi, in quanto una copia dell'epitome era posseduta, a partire dal 1248, dal convento dei domenicani di Santa Caterina di Pisa.[71]

Oltre ad Aristotele, per rafforzare e completare le sue affermazioni, ma anche per l'attitudine, del tutto medievale, di ostentazione enciclopedica, Guittone cita le dottrine di Agostino, Seneca, Cicerone, le Sacre Scritture e soprattutto la *Summa virtutum ac vitiorum* di Guglielmo Peraldo. Per tutte queste citazioni, egli "non ha utilizzato versioni preesistenti in lingua volgare ed ha dato prova di un'attività originale di traduttore",[72] in particolare la sua traduzione degli escerti della *SA* differisce in tutti i casi dalle versioni di Taddeo e di Brunetto, mostrando così di aver attinto direttamente al testo latino.[73] Come ha notato Claude Margueron, editore delle *Lettere*, Guittone ha usato un manoscritto della *SA* imparentato con il codice parigino *lat.* 16581 traducendo escerti della *versio communis*.[74]

Nel suo epistolario, Guittone trasmette in lingua volgare il fiore della saggezza antica unita alla dottrina tradizionale del cristianesimo. Seppur modesto, quindi, un posto spetta a Guittone fra i volgarizzatori duecenteschi poiché egli fu "doppiamente un «volgarizzatore»: mise alla portata dei suoi contemporanei dei tesori di morale e li tradusse a favore della nuova classe borghese che stava per prendere in mano gli affari delle città italiane e sapeva poco o niente di latino".[75] Guittone persegue un proposito pratico, che anima tutta la sua produzione morale: insegnare ed esortare la borghesia nascente ad una buona condotta privata e pubblica perché in questo consiste la perfezione dell'uomo.

3. La *SA* a confronto con l'*EN*

Marchesi definì la *SA* un "compendio elementarissimo, semplice e piano, ridotto a una esposizione riassuntiva molto breve e talvolta efficace, nonostante l'incertezza e la poca fedeltà di talune espressioni e le frequenti inversioni nell'ordine della materia".[76] Nella *SA* sono omesse tutte le parti dottrinali dell'*EN* più impegnative e difficili – come la confutazione della

71 Margueron, *Recherches*, 315–316: la *SA* era probabilmente contenuta nei *libri Loycales et Ethicales in uno volumine* elencati nell'inventario dei mss. del convento pisano.

72 Cf. Margueron: *Recherches*, 355, in part. 332–346 per le fonti della produzione morale e religiosa di Guittone.

73 Come si vede nella Tab. 2, par. 4.

74 Cf. Margueron: *Recherches*, 319 e le annotazioni in Guittone d'Arezzo: *Lettera III*, 67, 70, 72. Margueron nell'edizione delle *Lettere* (1990) mostra di non conoscere l'edizione del Fowler, tuttavia nessuno degli escerti segue la *redactio Admontensis*.

75 Margueron: *Réflexions*, 751. È degno di nota che, come Brunetto nel *Tresor*, anche Guittone volgarizzi, sebbene limitatamente a pochi brani, la *SA* e la *Summa* del Peraldo.

76 Marchesi: *L'Etica Nicomachea*, 109.

dottrina platonica delle idee, in parte reintegrata dalla *redactio Admontensis* –,[77] i riferimenti metafisici e logici nonché le lunghe rassegne di opinioni e di argomenti favorevoli o contrari ad un certo problema. Sono però presenti anche delle aggiunte dichiarative che ampliano il passaggio aristotelico e lo chiariscono, non senza inserire qualche elemento estraneo al pensiero di Aristotele.

Degna di nota è l'inserzione di frequenti riferimenti a Dio corredati da aggettivi di lode – una particolarità tipica, secondo il Dunlop, degli scritti arabi[78] – che sono mantenuti e tradotti anche da Taddeo e Brunetto. Tali riferimenti sono, nella maggior parte dei casi, una riformulazione in chiave monoteistica dei vari accenni agli dei inseriti da Aristotele nell'*EN*. Tuttavia, per il modo in cui vengono riassunti[79] e a causa dell'inserimento di qualche inciso esplicativo,[80] si trasformano in asserzioni teologiche che alterano il significato originale dei corrispondenti passi aristotelici. In alcuni casi, inoltre, si tratta di aggiunte che non trovano alcuna corrispondenza nell'*EN*, ma che anche in questo caso vengono tradotte senza alterazioni da Taddeo e Brunetto.[81] Come vedremo fra poco, non sembra

77 Cf. FOWLER 199,31–200,6.

78 Cf. DUNLOP: *Introduction*, 67–68; FIDORA: *Die Behandlung*, 177, n. 14 ritiene che queste lodi siano state inserite, al pari del "Settimo Libro", forse dallo sconosciuto traduttore siriaco o da Ibn Zur'ah. Dio è definito "excelsus et gloriosus" (MARCHESI XLIV,18; FOWLER 200,33), "benedictus et excelsus" (MARCHESI XLV,6–7; FOWLER 202,5), excelsus et gloriosus" (MARCHESI LVII,31–32; FOWLER 216,15–16), "sublimis et excelsus" (MARCHESI LXIII,11–12; FOWLER 222,24), "gloriosus" (MARCHESI LXIV,23; LXXXIV,22; FOWLER 224,8; 249,22).

79 Ad es. MARCHESI XLIV,17–20: "si aliqua rerum donata est hominibus a deo excelsa et gloriosa [FOWLER 200,33 "a deo glorioso et excelso"], dignum est ut beatitudo siue felicitas donum sit diuinum secundum quod ipsa est optima omnium rerum humanarum" riassume *EN* I,10,1099b11-18 dove Aristotele accenna, non senza ironia, ad una discussione sui "doni degli dei" di cui rinvia in modo indefinito la trattazione (cf. GAUTHIER, René Antoine: *L'Éthique à Nicomaque*, II,1: *Commentaire*. Louvain 1970,73) per ribadire nelle linee seguenti il suo vero punto di vista: la felicità non è donata, ma conquistata dall'uomo mediante virtù, apprendimento e esercizio, e tuttavia è un bene talmente sommo da essere "divino". La *SA* omette queste riflessioni e conclude, in contraddizione con quanto espresso nelle linee precedenti, che la felicità è "complementum uirtutis siue forma et fructus ipsius".

80 Ad es. MARCHESI LIIV,10–12: "dei dilectio patris dilectioni prepollere debet iuxta collati beneficii nobilitatem et amplitudinem" [FOWLER 236,4–5 "dilectio dei prepollere debet patrum dilectionem iuxta collati ab ipso beneficii nobilitatem et amplitudinem"] stabilisce una priorità dell'amore per Dio rispetto all'amore per i genitori assente in *EN* VIII,12,1162a4–7. In Taddeo questo breve passo costituisce un paragrafo a sé intitolato: "Dell'amore dell'uomo a messer domenedio" (GENTILI VIII,14,f. 38va).

81 Sono le seguenti: 1) "Lex maior est deus sublimis et excelsus cum ipse ductor sit legum uniuersarum" (MARCHESI LXIII,11–2; FOWLER 222,23–24); Taddeo: "E domenedio glorioso sì è legge universale a tucte le cose" (GENTILI V,4,f. 30ra); Brunetto: "Dieu glorious est loi universel de toutes choses" (*Tresor* II,29,2); 2) "uera magnanimitas est [...] in rebus per quas servitur deo excelso et glorioso" (MARCHESI LVII,30-2; FOWLER 216,15–16); Taddeo: "La vera magnanimitade sì è [...] nelle cose per le quali l'uomo serve a messer domenedio glorioso" (GENTILI IV,7,f. 27ra); Brunetto: "La droite magnanimitez n'est pas se non es grandismes choses, si com est servir a nostre Soverain Pere" (*Tresor* II,23,2); 3) "Equus distributor honorum est deus, unicuique secundum sue capacitatis mensuram impertiens" (MARCHESI, LXXVII;

che le inserzioni teologiche scalfiscano la qualità della sintesi dell'*EN* poiché non innescano alterazioni dottrinali nella resa dei passaggi successivi, tuttavia è innegabile che essi, inseriti senza alcun distinguo critico nel tessuto del discorso, si trasformino in affermazioni di Aristotele. Non ci troviamo, infatti, di fronte ad un commento o ad un'interpretazione dell'*EN*, quindi al punto di vista soggettivo di un interprete, bensì ad un compendio che, in quanto tale, ascrive il suo contenuto ad Aristotele.[82] Inoltre, la *redactio Admontensis* non corregge questi passaggi della *versio communis*, ma, anzi, sembra sottolinearne ulteriormente la caratterizzazione teologica,[83] come si vede nella sinossi che proponiamo qui di seguito, dove le righe in corsivo sono quelle aggiuntive rispetto alla *versio communis*. Indichiamo anche la traduzione di Taddeo e di Brunetto perché utili per alcune successive osservazioni.

Tab. 1

SA (MARCHESI XLIV,37-XLV,11)	*SA* (FOWLER 201, 19-202,19)	Taddeo Alderotti, *Etica* (GENTILI I,12-4,f.18vb-19ra)	Brunetto Latini, *Tresor* II,7,6-8 (BELTRAMI 340-2)
Quedam autem actionum malitie difficile sunt ad sufferendum: sed quando acciderint homini et eas sustinuerit, demonstrant eius magnanimitatem. Alie uero quedam facile possunt sufferri et hee cum inciderint homini et eas sustinuerit, non demonstrant ei-	Quedam autem malitie eventuum difficiles sunt ad sufferendum, et quando acciderint homini et decenter sustinueret eas, demonstrant magnanimitatem *et longanimitatem* eius. Alie vero facile possunt sufferri et hee cum acciderint et *homo fugerit et concussus et avulsus fuerit; propter eas demonstrant pusillanimitatem et mollitiem ipsius. Vere enim virtuosus oportet ut res difficiles et longa tempora absque metu et tedio rationabiliter exspectaret. Ideoque beatitudo nostra non sine pugna, tamen cum victoria permanet in hac vita, ac propter hoc recte dictum videtur, quod cum rectos maxime contingat in hac vita calamitati-*	Sono cose le quali sono molto forti a sostenere, ma quando l'uomo l'à sostenute paçientemente sì ssi dimostra la grandeçça del suo chuore, e sono altre cose le quali sono lievi a sostene<re>, e perché l'uomo le sostengha non si dimostra grande forteça in lui,	Aucunes choses sont moult gre[v]ables a sostenir, mes quant l'en l'a bien sostenue lors apert et se moustre la hautesce de son coraige. Et sont autres choses qui ne sont griés a sostenir a nul home : qui le soffre ne moustre pas

mancante in FOWLER); Taddeo: "L'iguale partitore delli beni si è messer domenedio, lo quale dàe a ciaschuno secondo che la sua natura puote ricevere" (GENTILI IX,4,f. 39vb); Brunetto: "Li justes despensiers de toz biens est Domedieu, qui done a chascun son convenable" (*Tresor* II,44,24).

82 Come sottolinea GENTILI: *L'uomo aristotelico*, 29 i compendi sono spesso "sintesi di testo e di commento", tuttavia resta il fatto che per un pubblico ignaro del testo originario, i compendi trasmettono il pensiero autentico dell'autore antico.

83 Questa osservazione vale per i contesti recanti le ascrizioni a Dio. In generale, invece, le integrazioni ampliano la *versio communis* sanandone i salti logici e chiarendo la traduzione senza aggiungere elementi teologici, cf. ad es. la tab. 2, la n. 77 e l'aggiunta (FOWLER 248,36–38): "patet igitur quod alia est felicitas virtutum politicarum et practicarum et alia speculativarum. Veruntamen ad unam felicitatem simpliciter ordinantur".

us magnanimitatem; et mortuis ex bonitate actionum filiorum et ex malitia ipsarum contingit [modicum aliquid tante, inquam, quantitatis] ** transmittet felices a sua felicitate ad infelicitatem, neque infelices a sua infelicitate ad felicitatem. Bonum et felicitas atque felices et deus benedictus et excelsus digniora sunt et honoratiora quam ut laudentur. Immo conuenit quidem uenerari deum et ipsum singulariter magnificare et eius intuitu felicitatem et felices et bonum, cum sint res diuine, et gratia quorum omnia alia aguntur; et creditur de eo quod est principium bonorum et ipsorum causa, quod sit res diuina.
Felicitas est quidem actus anime procedens a uirtute perfecta, non corporis sed anime.

bus subiacere, sicut Homerus refert de Hectore. Beatitudo simplex et vera non in hac vita sed in aliqua futura speranda est et hoc quidem de beatitudine, que est uniuscuiusque ad se ipsum. De ea vero que est ad alterum et propter in alio delectari hoc dictum est quod mortuis ex bonitate et malitia actionum filiorum suorum contingat in tantum quod neque felices transmutet a sua felicitate ad infelicitatem neque infelices a sua infelicitate ad felicitatem *propter bonitatem vel malitiam actionum filiorum.*
VI. Utrum felicitas sit de numero laudabilibus.
Quoniam autem virtus laudabilium est, virtus autem circa bonum est et felicitas in virtute. Utrum ergo beatitudo et felicitas laudabilium sit non irrationabiliter dubitatur.
Deus itaque gloriosus et excelsus non laudabilium quid set honorabilium et prehonorabilium esse videtur. Non enim laudabile quid est nisi quod bene se habet cum tamen posset aliter se habere. Deus autem de necessitate optimum et summum bonum est. Ideoque non laudandus sed honorandus, magnificandus et superexaltandus super omnia esse videtur. Beatitudo autem et felicitas *divinum donum sunt*, ideoque digniora et honorabiliora sunt quam ut laudentur. Et propter hoc convenit laudare deum et magnificare ipsum singulariter et eius intuitu felicitatem et felices et bonum, cum hec sint res divine singulariter quorum gratia omnia alia aguntur. De deo enim creditur quod ipse est principium omnium bonorum et ipsorum finis cuius causa singula sunt et fiunt et precipue res divine.
VII Diffinitio et felicitatis humane uel moralis.
Felicitas igitur quidam delectabilis actus anime procedens a virtute perfecta non corporis sed anime.

siccome morte de' figliuoli per loro malitia. Queste cose, avegna ch'elle sieno forti, non promutano l'uomo dalla sua felicitade.*[I,13] Come àe similitudine l'uomo filice con Dio. Cap. XIII.*
La felicitade e l'uomo felice e domenedio benedetto e [19va] glorioso sono tanto degna cosa e tanto da honorare, che le loro lode non si possono dicere. E spetialmente si conviene a noi di reverire e di glorifichare e di magnificare messer domenedio sopra tucte l'altre cose. E dee l'uomo pensare di lui che nel suo pensare sì à l'uomo tucto bene, e tucta felicitade, perciò ch'egli è cominciamento e chagione di tucto bene.
[I,14] Onde procede felicitade. Capitolo XIIII.
Felicitade sì è uno acto il quale procede da perfecta virtude dell'anima e non del corpo.

en lui soit force.
7. Et ja soit ce que mort et maladies de fiz soient griefs a sostenir, ne doivent pas remuer l'ome de sa felicité; car bien et felicité et home felix et Dieus glouriox et beneoit sont tant digne chose et tant honorable que nul pris ne nulle loenge ne lor soufist pas ; et nos devons reverir et magnefier et glorifier Dieu sor toutes choses, et si devons croire que en lui soit tot biens et toute felicité, por ce qu'il est comencement et achoisons de toz biens.
8. Felicité est une chose qui vient par vertu de l'ame, non pas dou cors.

Nella prima parte dell'aggiunta, la *redactio Admontensis* inserisce la contrapposizione fra una "beatitudo nostra [...] in hac vita" e la "beatitudo

simplex et vera in aliqua futura speranda".[84] Il riferimento alla vita futura nasce dal passo in cui Aristotele (*EN* I,10,1100a14-27) si domanda se le azioni buone o malvagie dei figli abbiano ripercussioni sui defunti alterandone la felicità o l'infelicità esperite in vita. La revisione di Admont restituisce in modo corretto la risposta di Aristotele al problema di Solone, ovvero che le vicende dei figli non possono mutare la felicità in infelicità e viceversa, ma classifica questa riflessione nella categoria della beatitudine "que est ad alterum", distinta da quella "que est uniuscuiusque ad se ipsum" che coincide con la beatitudine della vita futura. Mediante questa distinzione, assente in Aristotele, la beatitudine futura viene salvaguardata dalle considerazioni aristoteliche sulla felicità dopo la morte e ne viene ribadita la natura "semplice e vera" per contrasto con la beatitudine terrena, conquistata in mezzo a molte difficoltà. Anziché questa distinzione, ci si aspetterebbe dal revisore di un compendio dell'*EN*, che ebbe accesso alla versione del Grossatesta, il rispetto del testo originario[85] o quantomeno un intervento simile a quello dei commentatori dell'*EN* della seconda metà del XIII secolo che, discutendo l'affermazione di Solone, inseriscono la distinzione fra felicità terrena e ultraterrena ma sottolineano la negazione da parte di Aristotele della possibilità di una felicità futura.[86]

La seconda parte dell'aggiunta, che coincide con l'inizio di un nuovo capitolo, amplia un passaggio della *versio communis* relativo al fatto che la felicità sia degna d'onore più che di lode. Si tratta di una rielaborazione in chiave cristiana del riferimento agli dei presente nel passo corrispondente dell'*EN* (I,11,1101b20-25) dove Aristotele spiega che gli dei non devono esse-

[84] Il termine *beatitudo* non è usato soltanto per esprimere la felicità futura, bensì, al pari di *felicitas*, anche quella terrena: i due termini sono usati con valore sinonimico come accade in gran parte della produzione filosofica medievale, cf. ZAVATTERO, Irene: *Felicitas-beatitudo*, in: ATUCHA, Iñigo/CALMA, Dragos/KÖNIG-PRALONG, Catherine/ZAVATTERO, Irene (eds.): *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. Porto: FIDEM 2011, 291–302.

[85] Aristotele afferma con chiarezza che è assurdo immaginare l'uomo felice dopo la morte giacché la felicità è un'attività (*EN* I,11,1100a11-14). Poiché non è da escludere che l'aggiunta esprima una personale interpretazione del revisore, sarebbe utile, anche per approfondire la questione della paternità della *Admontensis*, confrontare questa e le altre parti aggiuntive della *redactio* con gli scritti di Engelbert, per indagare eventuali affinità con il suo pensiero filosofico; in particolare per la dottrina della felicità cf. UBL: *Engelbert von Admont*, 40-9 e UBL, Karl: *Engelbert von Admont als kritischer Leser der Schrift "De summo bono" des Boethius von Dacien*, in: AERTSEN, Jan A./SPEER, Andreas (Hgg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter*. Berlin: de Gruyter 414–420.

[86] Cf. ad es. COSTA, Iacopo: *Le* quaestiones *di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea». Introduzione e testo critico*. Turnhout: Brepols 2008, q. 34, 258,14–24. Il commento (1289–1298/9) appartiene ad una 'famiglia' di sei commenti prodotti alla Facoltà delle arti di Parigi fra 1280-1310, dipendenti da un commento-archetipo comune (*ante* 1277). Radulfo cita per tre volte in una forma corrotta un passo della *SA* (MARCHESI LXXI,32; FOWLER 232,17–18), introdotto da: "Armannus in abreuiatione sua [...]", che usa anche nelle questioni sui *Meteorologica* e sul *De anima* (COSTA 126–132). Costa ritiene che nell'edizione di Marchesi il passo sia corrotto, mentre la *redactio Admontensis* concorda con le lezioni dei due codici parigini più antichi. Questo esempio comprova quanto detto alle nn. 21 e 103.

re lodati perché la lode si addice ad un bene relativo, bensì devono essere proclamati beati e felici, ovvero onorati in quanto beni assoluti. Mentre però Aristotele estende l'affermazione alla felicità perché anch'essa è un bene sommo, nella *redactio Admontensis* si legge che la felicità è degna di onore per il fatto che deriva da Dio. Lo dimostra l'inciso "divinum donum sunt" che fa da cerniera fra le considerazioni su Dio e quelle su beatitudine e felicità: queste sono doni divini quindi (*ideoque*) più nobili e più da onorare di quanto siano da lodare. Nelle righe seguenti entrambe le versioni aggiungono la raccomandazione di magnificare Dio e concludono alterando la *littera* aristotelica (1102a1-5): non la felicità è "principio", come voleva Aristotele perché in vista di essa noi agiamo, bensì Dio.

Da quanto detto risulta evidente che l'aggiunta della *redactio Admontensis* offre un'interpretazione in chiave teologica del passo aristotelico sviluppando a chiare lettere alcuni accenni già presenti nella *versio communis* dove, in due passi, inalterati nella *Admontensis*, si legge che "se un qualche dono è stato fatto da Dio agli uomini questa è la felicità",[87] e che "l'atto perfetto dell'intelletto speculativo è il fine dell'umana felicità e esempio (*exemplar*) della vera beatitudine".[88] Sembra quindi che l'epitome preveda due tipi di felicità, quella terrena e quella futura. Tuttavia, sebbene quest'ultima, nei passi esaminati, sia qualificata come la vera beatitudine, la felicità umana, in tutti gli altri luoghi inerenti alla felicità, è connotata come perfetta, secondo il pensiero di Aristotele fedelmente riportato: essa è "atto dell'anima che procede da virtù perfetta", come si legge nelle ultime righe del brano in sinossi (Tab. 1) e, come viene più volte ribadito,[89] è compiuta in sé stessa, autosufficiente, piacevole al massimo grado.[90] In questo modo, gli accenni alla felicità futura, così come gli altri elementi teologici,[91] non costituiscono che delle brevi inserzioni

[87] Cf. n. 79.

[88] MARCHESI LXXXIV,20–21; FOWLER 249,20-21.

[89] Cf. MARCHESI LXXXII,29–30 (FOWLER 247,20); LXXXIII,8 (248,8).

[90] Cf. MARCHESI XLIII,12–14 (FOWLER 198,26–29); XLIV,11-12 (200,26–27). Si veda anche il brano in sinossi nella tab. 2.

[91] Oltre agli esempi citati alle nn. 78–80, segnaliamo (MARCHESI LXVIII,33–37; LXIX,17–18; FOWLER 229,6–12; 33–34) la trasformazione della virtù eroica in virtù divina (che viene a costituire una terza tipologia di virtù accanto a quella morale e intellettuale) sulla base di *EN* VII,1,1145a20-4: gli uomini che possiedono un grado di virtù superiore al normale, la virtù eroica, sono uomini divini. La *SA* sopprime *virtus heroica* e sottolinea la natura divina di tali uomini, che chiama anche *angelici*. Questo passo della *SA* sembra usato in *Convivio* III vii 6-7 da Dante che fa ricorso, sebbene in modo periferico, alla *SA* anche nel catalogo delle 11 virtù in *Convivio* IV xvii 4–6. Ringrazio di questi riferimenti Gianfranco Fioravanti che mi ha gentilmente anticipato i brani corrispondenti del suo commento al *Convivio* (in corso di pubblicazione nei Meridiani Mondadori). Essendo questi gli unici debiti danteschi alla *SA*, è necessario ridimensionare le affermazioni di CORTI, Maria: *Il «Liber Ethicorum» alessandrino arabo, il «Tresor» e il «Convivio»*, in: EAD: *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale*. Torino: Einaudi 2003, 121–131.

giustapposte all'autentico pensiero aristotelico, nettamente prevalente nell'economia generale della *SA*.

Oltre a questi passaggi, utili ad evidenziare le differenze che separano la *SA* dall'*EN*[92] nonché le due redazioni latine fra di loro – sui quali torneremo per alcune brevi osservazioni sulla traduzione offertane da Taddeo e Brunetto –, molti altri passi dovrebbero essere analizzati per delineare la fisionomia della *SA* ovvero le caratteristiche con cui il pensiero etico aristotelico si presentò a Taddeo e Brunetto e, mediante le loro traduzioni, all'ambiente culturale italiano e francese. Ai fini del nostro studio ci soffermeremo, nei paragrafi successivi, soltanto su alcuni contenuti di carattere etico e politico che probabilmente costituirono per i volgarizzatori una ragione di interesse per l'epitome.

Da uno sguardo d'insieme, la *SA*, privata delle discussioni e degli approfondimenti teorici, si presenta come un agile manuale di etica contenente le definizioni dei principi etici fondamentali e i capisaldi per una vita sociale armonica, dove le lodi a Dio assumono il carattere di semplici dichiarazioni di fede. Ci sembra di poter quindi ribadire il parere di Marchesi secondo cui il compendio offre una sintesi chiara e ben riuscita del testo aristotelico,[93] adatto ad un pubblico colto ma senza particolari esigenze di penetrazione nelle sottigliezze filosofiche dell'originale aristotelico.[94] Tali qualità costituiscono una delle ragioni che spinsero Taddeo e Brunetto a volgarizzare la *SA* anziché la versione integrale dell'*EN*: la sintesi era più adatta al pubblico della borghesia nascente che poteva trovarvi, in forma semplificata e chiara, i principi teorici di una pratica etica individuale e collettiva. Per Guittone, invece, la *SA* costituì probabilmente uno strumento di facile consultazione da cui estrarre le massime del "Filosofo", al pari di altri *compendia* e *summae* che utilizzò per le citazioni dei classici dell'antichità.

92 Restano da sondare i passi in cui la *SA* si discosta dall'*EN* a causa della probabile influenza di altre fonti, quale la parafrasi di Averroè (di cui Ermanno tradusse nel 1240 il *Commento medio*), come segnala MARCHESI LXIX in nota.

93 Non ci sembra condivisibile il parere di SACCENTI: *La* Summa Alexandrinorum, 212–230 secondo cui nella *SA* sarebbero presenti elementi neoplatonici rintracciabili, in particolare, nella trattazione del tema della felicità, delle virtù e della figura dell'uomo politico. Le tematiche ritenute neoplatoniche – quali ad esempio: l'"identificazione di felicità umana e felicità intellettuale [...] presente anche in un frammento porfiriano del commento alla *Nicomachea*" (215); il "nesso strettissimo fra piano etico e piano dianoetico" sostenuto da Plotino (216); "la virtù [...] presentata in termini più platonici come «scienza» del giusto mezzo" (217) – sono, in realtà, idee aristoteliche esposte nell'*EN*. Inoltre, la presenza della dottrina platonica del "filosofo-re" (218–224) è, a nostro avviso, del tutto assente nella *SA*, come in parte dimostrano le nostre riflessioni sui temi politici (par. 5).

94 MARCHESI: *L'Etica Nicomachea*, 112–113.

4. Sulla felicità negli escerti tradotti da Guittone e nei volgarizzamenti di Taddeo e Brunetto.

I passi della *SA* che Guittone sceglie di tradurre nella lettera a Monte Andrea riguardano soprattutto la dottrina della felicità.[95] Il proposito didattico-morale e consolatorio della lettera, nonché il contesto in cui i passi dell'epitome vengono inseriti, ovvero fra le citazioni esplicite di massime di Seneca, Agostino, Cicerone e quelle implicite tratte dalla *Summa virtutum ac vitiarum* di Guglielmo Peraldo, conferiscono a questi escerti un tono di esortazione morale estraneo all'*EN*. Ad esempio, il passo – riportato in sinossi nelle diverse traduzioni (Tab. 2) – in cui la felicità è descritta come autosufficiente, perfetta in sé stessa e senza necessità di altro all'infuori di sé viene scelto da Guittone per l'ammonimento implicito che contiene: chi non sperimenta questa autosufficienza dentro di sé e quindi non conosce il diletto procurato dall'attività intellettuale, la più nobile attività dell'uomo, allora si rifugerà nel piacere, illusorio, procurato dal corpo, perché di questo ha esperienza.

Tab. 2

SA (Marchesi LXXXII,31-LXXXIII,1)	*SA* (Fowler 247, 21-32)	Taddeo Alderotti, *Etica* (Gentili XI,1,f. 42vb)	Brunetto Latini, *Tresor* II,47,1-2	Guittone d'Arezzo, *Lettera III*, § 51-2:
Felicitas enim in se ipsa completa est, sufficiens est, nullius egens ab extrinseco. Qui non habent sufficientiam intra, eo quod non umquam gustauerint proprie naturalis delectationis suauitatem que est delectatio actuum intellectuum pertinentium nobiliori parti hominis, ad delectationes corporales confugiunt,	Felicitas enim in se completa et sufficiens est, et nullius egens ab extrinseco. *Nichil autem in actibus humanis perfectius est actu sapiencie et virtutum, nichil etiam nobilius aut delectabilius. Nobiliorum enim actuum nobiliores sunt delectationes. Igitur in actu sapiencie et virtutis tota humana felicitas consistit. Neque separabilis est aut amitti potest ista felicitas; sapiencia enim et virtus intra nos est.* Qui vero non habet sapienciam et virtu-tem intra, eo quod nunquam gustaverit proprie et perfecte naturalis delectationis eius suavitatem que est delectatio artium intellectualium	[...] lla beatitudine sì è chosa compiuta e sofficiente, la quale none abisognia niuna cosa di fuori da sé. L'uomo lo quale non àe assaggiato della dolceça di questa beatitudine, la quale sì è dilettamento dello intelletto dell'uomo, si rifugge alle dilettationi corporali	Felicitez est chose complie et soufisant qui n'a beseingne de nulle autre chose hors de soi. L'ome qui n'a dedenz soi la sofisance des choses, por ce qu'il n'a pas asavoré la douçor dou propre delit de nature, qui est l'uevre intellectuel et qui apartient a la plus noble partie de l'ome, si tor-	E 'l Filosafo dice: «Felicità compiuta è 'n se stessa, sufficiente è tanto che nulla cosa brama di fore. Ma chi non sufficienza ha intra sé, ché non gustò propia delettazione naturale, la quale è delettazione d'operazione intellettuale che a la più nobele parte de l'omo pertene, unde cunfugge a

95 Margueron: *Recherches*, 322–326.

quorum propinquior est experientia.	pertinencium nobiliori parti hominis, ad delectationes corporales confugit quarum propinquior est experiencia et adeptio.	delle quali elli àe presa la sperieça.	ne et cort au delit dou cors, dont esperience est plus prochaine.	corporale delettazione, de la quale aprossimava asperienza.

Guittone sottolinea il ruolo dell'anima razionale non solo in quanto sede dell'attività responsabile della felicità, ma anche in quanto componente che distingue l'uomo dalle bestie[96] con il proposito di esortare Monte, dopo avergli ricordato che è una "creatura razionale", a "ragione seguire" affinché scelga il bene e rifugga il male. Così facendo, la perdita pecuniaria gli sembrerà poca cosa e "de fango" delle difficoltà saprà trarre "auro, cioè d'auro vertù".[97] Guittone seleziona i passi del compendio utili a convincere l'amico che la felicità non risiede nelle ricchezze e negli onori perduti[98] e a spronarlo affinché diventi "saggio, giusto e vertuoso, sapienza, giustizia, vertù amando".[99] Egli non cita i passi della felicità connotati teologicamente non solo perché traduce dalla *versio communis*,[100] ma anche perché considera il compendio come una fonte della saggezza antica e, dunque, per esprimere il punto di vista cristiano fa ricorso ad altre fonti, in particolare alla *Summa* del Peraldo che raccoglie il fiore della saggezza cristiana.[101] Del resto, in generale, nelle sue *Lettere* manca qualsiasi allusione alla preghiera e alla contemplazione, mentre domina l'attenzione per la *praxis*, motivo per cui offre un insegnamento morale.[102]

Come risulta evidente dalla sinossi e come conferma la verifica di tutte le altre citazioni, Guittone traduce in modo letterale i passi della *SA* facendo ricorso direttamente al testo latino dimostrando di non conoscere le versioni di Taddeo e di Brunetto. Pur non entrando nel merito delle scelte lessicali e stilistiche dei volgarizzatori, possiamo notare, nel brano della Tab. 2, che le traduzioni di Guittone e di Brunetto si mostrano fedeli alla *SA* conservando due concetti molto importanti: il "diletto naturale" e la precisazione secondo cui tale diletto è prodotto "dall'atto dell'intelletto appartenente alla parte più nobile dell'uomo". Nella versione di Taddeo, il

96 GUITTONE D'AREZZO: *Lettera III*, § 43 traduce MARCHESI XLIII,17–21.

97 GUITTONE D'AREZZO: *Lettera III*, § 46.

98 GUITTONE D'AREZZO: *Lettera III*, § 40.

99 GUITTONE D'AREZZO: *Lettera III*, § 58. Guittone sottolinea l'importanza della virtù anche mediante alcuni passi della *SA*: cf. § 39 [MARCHESI XLIV,10–11]; § 60 [XLVIII,32–34]; § 63 [XLIV 30–4]; § 64 [LVIII,3–5]. La lettera si chiude (§ 76) con il passo della *SA* [MARCHESI LXXXV,22–25] in cui gli uomini "buoni per dottrina" (contrapposti ai "buoni per natura") sono paragonati alla terra buona che fa moltiplicare la semenza che vi è gettata. Così Guittone si augura che la dottrina di cui ha disseminato la sua lettera possa portare frutto in Monte.

100 Cf. n. 74.

101 Per l'uso della *Summa virtutum ac vitiorum* cf. MARGUERON: *Recherches*, 332–336.

102 MARGUERON: *Réflexions*, 748.

primo è sostituito con "beatitudine", mentre il secondo è omesso e la parafrasi del passo sintetizza i due concetti semplificandoli in "diletto intellettuale". In questo modo, la traduzione di Taddeo svuota il passo della sua pregnanza filosofica perché la *naturalità* del piacere intellettuale e il fatto che l'*operazione* dell'intelletto (che è la facoltà più *nobile* dell'uomo) produca la felicità costituiscono dei capisaldi della dottrina aristotelica.

Se in questo passaggio le versioni di Taddeo e di Brunetto si discostano in ragione della scelta, rispettivamente, di minore o maggiore fedeltà al dettato della *SA*, al contrario, nel brano della tab. 1, assente in Guittone, esse mostrano una evidente somiglianza condividendo anche il fraintendimento del senso del passo. Il riferimento ai defunti (*mortuis*) viene equivocato e reso da Taddeo con "la morte dei figli" che rientra fra le circostanze "lievi a sostenere" quando sia avvenuta "per loro malitia", mentre è tradotto da Brunetto con "mort et maladies des fiz" che sono un esempio di circostanza difficile da sopportare ma non tanto da smuovere l'uomo dalla sua felicità. Il fraintendimento, che potrebbe derivare da un passo guasto nel manoscritto della *versio communis* da cui traducono,[103] solleva dei dubbi sul ricorso alla versione del Grossatesta o, nel caso di Taddeo, all'esposizione di Tommaso dove il brano dell'*EN* è molto chiaro.[104] Nelle ultime righe della versione di Brunetto riportata nella Tab. 1 si nota l'uso di *chose* per rendere *actus* che Taddeo invece rispetta traducendo *acto*: un esempio di semplificazione del tecnicismo filosofico a cui abbiamo accennato, benché in altri passi simili Brunetto traduca più adeguatamente *actus* con *huevre*.[105]

5. I TEMI POLITICI DELLA *SA*: CONSIGLI ETICO-PRATICI PER LE AUTORITÀ POLITICHE.

Il tema della superiorità della politica e del suo ruolo 'architettonico' nei confronti delle altre scienze, trattato da Aristotele (*EN* I,1,1094a27-1094b10) e ribadito nella *SA*,[106] riscuote un'attenzione particolare in Taddeo e in Brunetto come dimostrano gli aggettivi usati dai due volgarizzatori per esprimere questa superiorità. L'espressione *princeps artium* dell'epitome viene arricchita con altri attributi: Taddeo traduce "principale e sovrana",

[103] Nel ms. fiorentino usato da Marchesi c'è una lacuna segnalata con ** e un luogo evidentemente guasto che lo studioso riporta fra parentesi quadre. D'ALVERNY: *Remarques*, 270–271 nota che i codici parigini trasmettono una *versio communis* più corretta, mentre il ms. fiorentino è corrotto da frequenti omissioni per omeoteleuto.

[104] ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber ethicorum'. A. Recensio pura*, ed. R.A. Gauthier. Leiden: Brill 1972, 158,14–27. THOMAS DE AQUINO: *Sententia in librum ethicorum*, I, lect. 17, n. 4–8.

[105] Cf. il testo della Tab. 2 e *Tresor* II,47,4 e 12.

[106] Cf. MARCHESI XLI,24–XLII,4; FOWLER 196,27–197,1.

Brunetto "principal et soveraine et dame".[107] Il Latini chiama la politica *dame* così come fa all'inizio del *Tresor* per descrivere la filosofia, sull'esempio di Boezio (*Tresor* I,1,6). Poche righe dopo entrambi introducono un altro attributo assente nell'epitome: la politica è *nobile/noble* perché ordina e orienta tutte le altre arti. In questo passo della *SA*, Brunetto trova una conferma della superiorità della politica che egli sostiene nella divisione della filosofia esposta all'inizio del primo libro, dove rovescia la gerarchia classica delle scienze e assegna alla politica il primato su tutte le altre, in virtù del ruolo che essa riveste nella vita comunitaria e nella società. [108] Questo rovesciamento, come ha notato Imbach, ha senza dubbio un nesso con lo *status* laico dell'autore e del suo destinatario: Brunetto formula una filosofia per i laici e adatta a questo scopo l'idea stessa di filosofia.[109]

Degna di nota è la traduzione di Taddeo e di Brunetto del passo della *SA* in cui si distinguono tre forme di governo, dei re, dei buoni e delle comunità.[110] Nella *SA* si legge che la migliore è quella dei re, così come afferma Aristotele (*EN* VIII,10,1160a31-34) secondo cui la monarchia è preferibile all'aristocrazia e alla timocrazia. L'espressione *principatus comunitatum* – che non esprime correttamente il concetto di timocrazia, reso da Grossatesta con il termine *timocratia*, ma piuttosto quello di democrazia – costituisce per Taddeo e Brunetto un riferimento alla realtà politica della Toscana dell'epoca, quindi, fieri della loro vita comunale, essi sostengono che il governo migliore è quello dei comuni.[111] Molti studiosi hanno segnalato la correzione inserita da Brunetto – e, aggiungiamo noi, da Taddeo – come il primo esempio della difesa della repubblica[112] che nell'Italia tardo medievale e rinascimentale trovò vari sostenitori.[113]

[107] GENTILI: *L'«Etica»*, 254,25–26; *Tresor* II,3,1.

[108] *Tresor* I,1,4: "la science de bien parler et de governer genz plus noble de nulle art dou monde", anche I,4,5 e III,73,1. Brunetto assegna un ruolo cardine anche alla retorica che è una parte della politica, cf. *Tresor* I,4,6–9. Sulla divisione delle scienze, cf. BELTRAMI, Pietro G.: *Tre schede sul Tresor*, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 23 (1993) 115–190.

[109] IMBACH: *Dante*, 40.

[110] Cf. MARCHESI LXXIII, 31–33; FOWLER 234, 18–20.

[111] GENTILI VIII,6,f. 37va: "lo terço sì è principato delle comunitadi. E questo sì è optimo intra gli altri"; *Tresor* II, 44,1: "la tierce est des communes, laquele est la trés millour entre ces autres". Nonostante questa correzione, Taddeo e Brunetto rispettano, nelle righe successive dedicate alle degenerazioni delle tre forme di governo, il testo della *SA*, benché vi si legga che il governo dei comuni è degenerazione del governo dei buoni (*boni siue magnates*) ovvero dell'aristocrazia. Entrambe le versioni della *SA* (concordi in questo brano) non sintetizzano fedelmente il passo dell'*EN* forse corrotto da un salto per omeoteleuto indotto dalla ricorrenza della parola *principatus* (cf. nota 63 alla traduzione del corrispondente passo in *Tresor* II, 44,2).

[112] Cf. BLACK, Robert: *Republicanism*, in: CENGARLE, Federica (a cura di): *L'Italia alla fine del Medioevo. I caratteri originali nel quadro europeo*. Firenze: Firenze University Press 2006, II,1-20, in part. 14 e la bibliografia ivi indicata.

[113] Quali Tolomeo da Lucca, Marsilio da Padova, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Machiavelli, cf. BLACK: *Republicanism*, 14–20.

Nel passo in cui la *SA* delinea la figura del *princeps* i nostri volgarizzatori colgono probabilmente un riferimento alle discussioni del tempo intorno alla figura dell'uomo politico:

Tab. 3

SA (MARCHESI LXIII,11–12)	*SA* (FOWLER 222,31–223,4)	Taddeo Alderotti, *Etica* (GENTILI V,4,f. 30ra)	Brunetto Latini, *Tresor* II, 29,4
Princeps conseruator est iustitie et [per consequens] conseruator equitatis. Cumque fuerit equitatis conseruator non dabit sibi ipsi de bono commediato plusquam alii: ideoque dictum est quod honores siue principatus patefaciunt hominem. Et populi quidem ponunt [animum] principatus liberalitatem; et quidem eorum causam eius ponunt diuicias alii uero generis nobilitatem. Sapiens uero intelligens discretus causam in hoc ut quis dignus sit principatu ponit uirtutem. Hec enim est que confert dominium et principatum secundum veritatem.	Princeps vero conservator est iusticie et per consequens conservator equitatis. Cumque fuerit conservator equitatis non dabit sibi ipsi de bono commediato plusquam alii. Ideoque dictum est quod honores sive principatus patefaciunt hominem non mutant. Igitur ipsius quidem ponunt causam principatus liberalitatem et quidam causam eius ponunt divicias alii vero generis nobilitatem. Sapiens vero et intelligens et discretus, causam in hoc ut quis dignus principatu sic ponit virtutem. Hec enim est que confert dominium et principatum secundum veritatem.	E il prencipe sì è oservatore di giustitia, e somigliantemente oservatore d'aguagliança, e perciò non dàe a sé medesimo del bene il quale egli à in signoria più che agli altri. E perciò è detto che lli honori e lle signorie fanno l'uomo imanifesto. §[9] E il popolo sì pone che lla liberalità sia chagione del principato e della signoria. E tali sono di loro che dicono che lla cagione sì è riccheçça. E tali sono che ponghono nobiltà di sangue. Ma l'uomo savio sì crede e dice che la chagione per la quale l'uomo è degnio d'essere principe e signiore sì è la vertù la quale l'uomo àe in sé, e questa sì è la vera chagione.	Et li sires en est cil qui mantien[t] justice, et quant il mantient droit igalment, et ne done dou bien comun plus a soi que a autrui: et por ce dient les saiges que les dignetez et les seignories font conoistre l'ome. Les [menues] genz dient que cortoisie est achoison de seignorie, et les autres dient que l'achoison est richesce, et les autres dient de nobleté de sanc, mes le saige dit que la veraie achoison por quoi l'en est digne d'estre prince et sire si est la vertu que il a en soi.

Dopo aver caratterizzato colui che esercita l'autorità politica, ovvero il *princeps*, termine usato anche da Grossatesta, come colui che è custode della giustizia e dell'equità, la *SA* aggiunge rispetto all'*EN* (V,10,1134a35-b5) alcune opinioni inerenti alla causa del potere ovvero le "ragioni" in base alle quali si ottiene l'autorità politica (*principatus*): secondo il popolo tale ragione risiede nella liberalità, secondo altri nella ricchezza o ancora nella nobiltà di sangue. Sono opinioni fallaci, si legge nel compendio, perché, come il saggio sa, è la virtù a rendere degni dell'autorità politica e tale virtù è soprattutto quella della giustizia. Questa aggiunta della *SA*, così

come quella delle righe precedenti in cui si riporta il detto popolare "gli onori e gli incarichi politici fanno conoscere l'uomo", colloca la trattazione in un contesto di pratica di vita e di comune sentire che rende la discussione sul *princeps* 'attuale' in ogni tempo e probabilmente anche nella vita politica della Toscana del Duecento. Benché Taddeo e Brunetto non abbiano forse consapevolezza del fatto che si tratti di un'aggiunta rispetto all'*EN*, essi possono avervi trovato un riferimento alle discussioni dell'epoca sulla nobiltà d'animo, di censo e di sangue.[114] Inoltre la scelta di Brunetto di tradurre *liberalitas* con *courtoisie* è un'attestazione del diverso significato che il termine "cortesia" assume nel Duecento coincidendo con la liberalità e la magnanimità piuttosto che con *curialitas*.[115] In altri passi del *Tresor* Brunetto critica queste forme di nobiltà di sangue e di censo per sottolineare che soltanto *les nobles oevres de vertu* rendono l'uomo nobile,[116] quale dev'essere il *princeps*, l'uomo politico che regge la città.

Altri passi della *SA* tratteggiano la figura dell'uomo politico arricchendo i luoghi corrispondenti dell'*EN* di alcune connotazioni che bene si addicono al governatore delle città comunali. Il *politicus*, che in *EN* I,13,1102a18-24 deve conoscere l'anima perché è sede della virtù e produce la felicità, viene reso nella *SA* con il plurale *ciuitatum rectores*.[117] Questi devono vigilare e sollecitare i cittadini affinché acquisiscano e conservino la felicità, prodotta dalla parte intellettiva dell'anima, oltre che incoraggiarli a praticare la virtù, il cui fine e frutto è la felicità. In Taddeo il passo, privato dell'inciso relativo alla facoltà intellettiva, mantenuto invece da Brunetto, assume un tono esortativo che tradisce la preoccupazione di Taddeo a che i governanti si occupino dei cittadini: "li buoni e studiosi reggitori della cittade sì vegghino e stieno atenti e studinsi di conservare la forma della felicità dell'anima de loro cittadini, e confortalli a fare bene l'opere delle virtudi, lo fructo delle quali sì è felicitade".[118]

La figura del *rector civitatis* è trattata anche in chiusura dell'epitome dove assume la caratterizzazione che Aristotele assegna, alla fine dell'*EN* (X,9,1180a5-1181b12) al *legispositor/legispositivus*.[119] Il "reggitore della città" è descritto come colui che rende nobili i cittadini, facendo loro praticare il

[114] Sulla questione della nobiltà nel Medioevo cf. ROBIGLIO, Andrea A.: *The Thinker as a Noble Man (*vir bene natus*). Preliminary Remarks on the Mediaeval Schools of Thought and 'Nobility'*, in: Vivarium 44,2 (2006) 205–247.

[115] Cf. VIOLANTE, Cinzio: *La 'Cortesia' clericale e borghese nel Duecento*. Firenze: Olschki 1994. Quindi Brunetto non traduce male, come affermato nella n. 49 in calce a *Tresor* II,29,4, bensì sceglie un termine d'uso corrente nel Duecento. Tuttavia, in *Tresor* II,21 dove è sintetizzata la trattazione aristotelica sulla *liberalitas*, Brunetto traduce il termine con *largesce* (e Taddeo con *largheça*) e poco dopo in II,35 con *liberalitez* (e Taddeo con *liberalità*).

[116] *Tresor* II,2,1 e II,2,96.

[117] Cf. MARCHESI XLV,16–19; FOWLER 202,25–29.

[118] GENTILI I,14, f. 19va; in *Tresor* II,7,8 il passo è reso più pacato dal ricorso a due proposizioni relative.

[119] MARCHESI LXXXV,35–LXXXVI,30; FOWLER 251,17–252,15.

bene e osservare la legge, ma anche come il *peritus legislator* – "maistre de la loi" nella traduzione di Brunetto[120] – che possiede non solo la conoscenza teorica delle leggi ma ne ha anche esperienza pratica. Tale duplice formazione, teorica e pratica, sarà posseduta – si legge nella *SA* – da chi conoscerà il contenuto di questo libro perché vi avrà appreso a distinguere le regole universali da quelle particolari.[121] Costui sarà idoneo alla costituzione del tipo di governo più adatto agli uomini consistente nell'applicazione all'intera comunità di quella condotta privata che ciascun individuo esercita per governare sé stesso, i suoi famigliari e gli amici. Nei passi corrispondenti dell'*EN*, Aristotele non afferma che il suo libro insegna la conoscenza teorica e pratica necessaria all'uomo politico, anzi, egli demanda la dimostrazione che teoria e pratica sono alla base di un buon sistema legislativo ad un trattato successivo, la *Politica*. È il compendiatore, o qualche traduttore successivo, a ritenere la *SA* una sintesi di teoria e pratica utile al buon *rector civitatis*. Forse in queste parole Taddeo e Brunetto leggono lo scopo della *SA* e l'utilità di volgerla in volgare: essa costituisce un manuale etico, teorico e pratico, per chi, nell'Italia comunale, si prefigge di governare le città.[122]

CONCLUSIONI

Trattandosi di traduzioni, è nelle scelte lessicali, nei passaggi omessi e in quelli aggiunti, nelle sottili trasformazioni apportate al testo che si deve cercare il contributo filosofico apportato dai volgarizzamenti di Taddeo, Brunetto e Guittone. Le loro versioni costituiscono uno dei primi tasselli della storia della filosofia in lingua volgare[123] e inaugurano la ricezione in volgare dell'*EN*.

[120] *Tresor* II,49,3. Assente in Taddeo perché la sua versione si conclude qualche riga prima, cf. n. 54.

[121] MARCHESI LXXXVI,4; FOWLER 251,25: "Et precipue ydoneus ad talis regiminis constitutionem est ille qui sciuerit quod dictum est in hoc libro. Sciet canones uniuersales ad particularia distrahere [Fowler: sciet enim per ipsum canones universales legum civilium distare a particularibus]"; Taddeo: "E lo buono ponitore della legge sì è quelli lo quale fae le regole universali le quali sono diterminate in questo libro, e fannole congiugnere alle cose partichulari" (GENTILI XII,4, f. 44vb); Brunetto: "E cil puet covenablement mantenir genz qui aura la science de cest livre, por ce que il saura joindre les enseignement universels avec les particuliers" (*Tresor* II,49,2).

[122] Si noti (cf. n. precedente) che Taddeo e Brunetto trasformano *distrahere/distare* in *congiungere/joindre* sottolineando che teoria e pratica devono andare a braccetto.

[123] Per una produzione originale, dal punto di vista speculativo, in lingua volgare, salvo rare eccezioni, quale il *Convivio*, "dobbiamo lasciarci alle spalle il Medioevo e giungere al pieno Cinquecento", cf. COCO, Alessandra/GUALDO, Riccardo: *Enciclopedismo ed erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti*, in: BRAY, Nadia/STURLESE, Loris (a cura di): *Filosofia in volgare nel Medioevo*. Louvain-la-Neuve: FIDEM 2003, 265–317, in part. 266. I due "settori pilota" in cui prende avvio la filosofia in volgare sono l'enciclopedismo e

L'identità laica dei tre autori, impegnati nella vita sociale e politica dei comuni toscani, e il loro proposito di istruire il ceto borghese sui principi etici fondamentali riguardanti l'individuo e il suo ruolo nella società sono fra i fattori decisivi della loro scelta di volgarizzare l'etica aristotelica – fino ad allora oggetto di studio e di commento all'interno delle università e quindi accessibile soltanto agli eruditi conoscitori del latino – consegnandola ad un pubblico più ampio, laico nelle due accezioni che il termine possedeva in latino: nel senso di non religioso, quindi laico per posizione sociale, e nel senso di non erudito (*illitteratus*), ovvero laico per la sua incapacità di comprendere il latino.[124] La sintesi ordinata e schematica che la *SA* forniva dell'*EN* costituiva, in traduzione volgare, un testo facilmente fruibile da un pubblico mosso da interessi pratici più che speculativi e legati al mondo delle professioni, quale era la borghesia dell'Italia comunale del Duecento. Il beneficio che questa classe sociale poteva trarne non consisteva soltanto nell'apprendimento di un sapere nuovo, ma anche nell'insegnamento morale, tanto più importante per chi ricopriva incarichi pubblici e di governo.

Grazie ai volgarizzamenti di Taddeo, Brunetto e Guittone, si verificò, parallelamente alla circolazione universitaria del testo latino integrale dell'*EN*, una "diffusione popolare"[125] in volgare toscano e francese del suo compendio che, incorporato nel *Tresor*, circolò ampiamente nell'Europa tardo-medievale.[126]

la trattatistica morale e religiosa, di cui Brunetto e Guittone sono, rispettivamente, degli esponenti.

[124] Cf. n. 47.

[125] MARCHESI: *L'Etica Nicomachea*, 128.

[126] Cf. INGLESE: *Brunetto Latini*, 10: il *Tresor* fu tradotto in castigliano (fine sec. XIII), in catalano (sec. XV), in latino, in francese dal toscano, in lombardo-veneto (inizio sec. XV), in siciliano (sec. XV), versificato in italiano all'inizio del sec. XIV.