

# Dante, Remigio de' Girolami, il sistema angevino: teologia e politica

di Francesco Bruni

In his 1304 treatise, Remigio de' Girolami voices the ruin of the *bonum commune* in Florence not only according to the customs of Scholastic discourse but also by violating them, in search of uniquely dramatic rhetorical effects. However, Dante never openly mentions or attacks Remigio, even though he was a supporter of the Angevin system of power in Italy that Dante repeatedly criticizes, possibly because he acknowledges the honesty of Remigio's intentions. This article draws a comparison between Dante's vision and the cultural, political, and propagandistic conception promoted by the Angevins, from the divergences in the interpretation of Aquinas' doctrine of Justice to the ones regarding the notion of nobility. Dante expressly chooses his meeting with the Angevin Charles Martel (*Pd.* VIII) to set human free will in opposition to the Angevin vision of virtue as a good inherited from generation to generation: Charles is a virtuous man not because of, but despite being born into a family which denies the authority of Empire, which is to say the only guarantor of the *bonum commune*.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Naples; Dante Alighieri, Remigio de' Girolami; Capetian House of Anjou; Common Good; Nobility.

## 1. “*De bono comuni*”: un trattato scolastico di Remigio de' Girolami

Uno tra i molti particolari che esprimono nel loro insieme gli effetti del Buon Governo, e lo scambio virtuoso tra città e campagna, affrescati da Ambrogio Lorenzetti (1338-39) nel Palazzo pubblico di Siena, raffigura cinque muratori che completano la costruzione di un edificio: una manifestazione di attività edilizia che esprime la ricchezza e la crescita di Siena, ed è un aspetto dell'articolata vitalità cittadina, con la sua stratificazione di lavoratori manuali, di mercanti nelle loro botteghe, di cavalieri, di giovani donne festose. I

Abbreviazioni: DEI = C. Battisti, G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, Firenze 1965, 5 voll.; TLL = *Thesaurus linguae latinae*, Wiesbaden 1979-.

principi astratti, di natura religiosa e filosofica, che rendono possibile lo sviluppo felice della comunità, sono visualizzati sulla parete del Buon Governo, che Chiara Frugoni riassume in questi termini:

in alto, *Sapientia* regge una grande bilancia, sotto l'imponente figura della Giustizia, cogli occhi rivolti a lei, ne tiene in equilibrio i piatti (su questi, due angeli amministrano la giustizia *distributiva* e *commutativa*) e fa scendere due corde che la *Concordia*, subito sotto, stringe ed unisce. La fune è raccolta da ventiquattro personaggi [tanti erano i membri del governo che aveva preceduto i Nove e aveva commissionato l'affresco] che se la passano l'un l'altro fino ad essere saldamente tenuta nella destra del grande personaggio del Ben Comune [sormontato da lettere iniziali che, sciolte, si leggono *Commune Senarum Civitas Virginis*], seduto in trono, vestito dei colori di Siena (bianco e nero), col simbolo della città ai piedi (la lupa che allatta i gemelli): lo sovrastano le tre virtù teologali, *Fides*, *Charitas* e *Spes*, mentre gli sono accanto le quattro virtù cardinali, oltre a *Pax* e *Magnanimitas*. Ai piedi del Ben Comune, una piccola folla di soldati, fanti e militari a cavallo, quelli a destra più armati e minacciosi, che tengono a bada una fila di prigionieri incatenati, mentre due signori si sottomettono offrendo i loro castelli<sup>1</sup>.

Benché gli affreschi del Lorenzetti rappresentino la felicità collettiva della città, l'evocazione dei valori cittadini non può fare a meno del loro rovescio, che è ovviamente il Cattivo Governo, rappresentato da un personaggio dai tratti diabolici: la forza della giustizia cede all'arbitrio della violenza, la sicurezza personale e i beni sono compromessi, la natura inselvaticata cancella la campagna lavorata dall'uomo. Quando gli affreschi furono commissionati, l'alternativa tra i valori e i disvalori astratti cui corrispondono due situazioni sociali antitetiche era già chiara, e non molti anni dopo una rivolta cittadina abbatté i Nove (1355). Neppure in seguito il comune sarebbe riuscito a integrare in un insieme dinamico le rivalità incompensabili che ne segnano la storia: nonostante la fioritura di una società operosa, capace di successi commerciali e di alte espressioni intellettuali e artistiche, la giustizia e la concordia cui invita l'affresco del Buon Governo è un ideale contraddetto dall'agitata vicenda politica di Siena e di altri comuni toscani, tra i quali è Firenze.

Più di trent'anni prima che Lorenzetti raffigurasse in Siena se non la città reale almeno il suo dover essere, personificando l'idea del Bene Comune, al *De bono comuni* intitola un suo trattato il domenicano fiorentino Remigio de' Girolami (nel 1267-68 prende la licenza in *artes* a Parigi, muore tra il 25 marzo 1329 e il 24 marzo dell'anno seguente)<sup>2</sup>, per dimostrare che il bene comune è superiore al bene dell'individuo (*privatus*). In quest'opera Remigio

<sup>1</sup> Ho citato da Frugoni, *Una lontana città*, p. 136, alla quale rimando anche per rappresentazioni coeve di analogo contenuto. Dell'ampia bibliografia sul Lorenzetti ricordo, ai fini di questo lavoro, particolarmente per le premesse dottrinali, il classico Rubinstein, *Political Ideas in Sienese Art* e *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti*. Tra i lavori più recenti: Dessì, *Il bene comune* e Pasquini, *La rappresentazione del bene comune*.

<sup>2</sup> Introduce a Remigio la voce di Gentili, *Girolami, Remigio de'*; fondamentale è Panella, *Nuova cronologia remigiana*. Si veda anche i contributi di questo volume: Delphine Carron, *Influences et interactions entre Santa Maria Novella et la commune de Florence*, Ruedi Imbach, *Une métaphysique thomiste florentine*; Anna Pegoretti, *Lo "studium" e la biblioteca di Santa Maria Novella*, §1; Roberto Lambertini, *L'usura tra Santa Croce et Santa Maria Novella*.

esplicita filosoficamente i presupposti da cui mosse più tardi il committente dell'affresco del Lorenzetti, e sostiene la sua tesi con argomenti ed esempi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e dalla storia romana. Benché già definito da Platone, al medioevo scolastico il concetto di bene comune viene da Aristotele, e aristoteliche e sacre sono le fonti di cui si serve Remigio.

Ottenuta la licenza in *artes*, Remigio entra nel convento domenicano di Saint-Jacques, e a Parigi frequenta il corso di teologia, dove tra gli altri insegna Tommaso d'Aquino. A Parigi legge le *Sententiae* di Pietro Lombardo nel 1297-98<sup>3</sup>. Tornato a Firenze nel 1300, nel 1304 riceve a Perugia, dove la Curia risiedette per qualche tempo, la *licentia docendi* dal papa Benedetto XI. A Firenze Remigio insegnò nello Studio di Santa Maria Novella e ricoprì anche un ruolo pubblico perché fu più volte incaricato di salutare, per conto delle autorità laiche del comune, personaggi importanti che dovevano essere accolti solennemente. Nei periodi di assenza da Firenze, perché impegnato a Perugia o altrove, fu supplito dal confratello Giordano da Pisa, all'incirca suo coetaneo (Pisa 1260 ca.-1310), anche lui frequentatore dell'università parigina, di orientamento aristotelico e tomistico molto simile a quello di Remigio, e grande predicatore (restano oltre 700 *reportationes* dei suoi sermoni in volgare)<sup>4</sup>. Remigio e Giordano appartengono alla generazione domenicana successiva a quella di Tommaso d'Aquino, risentono fortemente del suo pensiero, conoscono bene la filosofia di Aristotele che s'insegnava nelle Università e nelle principali scuole conventuali, diffondono convintamente un messaggio cristiano fondato su una solida base razionale. Giordano da Pisa, in particolare, manifesta un autentico entusiasmo per il progresso delle scienze, ed è pienamente convinto del rapporto fecondo che la religione intrattiene con l'incremento del sapere teorico e pratico<sup>5</sup>.

Di Remigio de' Girolami interessa in questa sede soprattutto il *De bono comuni* (insieme con il *De bono pacis* e alcuni altri scritti collegati all'argomento). Il *De bono comuni* cade in un momento cruciale della storia fiorentina: la sua composizione è immediatamente posteriore all'ingresso in Firenze di Carlo di Valois (1° novembre 1301) e al rientro, pochi giorni dopo (5 novembre), dei Guelfi Neri capeggiati da Corso Donati e alle loro violenze a danno dei Bianchi<sup>6</sup>. A Remigio de' Girolami tocca il compito del discorso di benvenuto.

<sup>3</sup> Duba, Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus*, pp. 143-159.

<sup>4</sup> La vita (e la cultura) di Giordano da Pisa s'intreccia con quella di Remigio; si veda Delcorno, *Giordano da Pisa* e la voce dello stesso autore per il *Dizionario Biografico degli Italiani*.

<sup>5</sup> Nella cultura toscana l'ondata tomistica e i suoi presupposti aristotelici si riflettono anche nella pittura della prima metà del secolo: agli affreschi del Lorenzetti si possono aggiungere il *Trionfo di san Tommaso* attribuito a Francesco Traini (Pisa, chiesa di Santa Caterina) e gli affreschi di Andrea di Buonaiuto nella sala del capitolo (poi Cappellone degli Spagnoli) di Santa Maria Novella a Firenze. Intorno alla metà del XIV secolo in Domenico Cavalca e Jacopo Passavanti la propensione filosofica cede ad altre dimensioni spirituali: su questa parabola in Toscana rimando al mio capitolo sull'ordine domenicano in Barberi Squarotti, Bruni, Dotti, *Dalle origini al Trecento*, pp. 57-119.

<sup>6</sup> Panella, *Dal bene comune* (d'ora in poi Panella), pp. 34-35, con l'edizione e commento del *De bono comuni*, del *De bono pacis* e dei *Sermones de pace*. Un'edizione alquanto ridotta, ma dotata

Nell'opera di Tommaso d'Aquino le occorrenze di *bonum commune* sono 368 (di cui 39 nella sequenza *commune bonum*)<sup>7</sup>, e tuttavia il *De bono comuni* di Remigio svolge l'argomento in modo originale: sulla base concettuale, aristotelica e teologica, di Tommaso, Remigio innesta una descrizione dettagliata della situazione di Firenze e un'intelligente proposta di soluzione politica della crisi cittadina, calando in tal modo la teoria del bene comune nella realtà contemporanea di Firenze, e trasformando il "bene comune" nel "bene del Comune" (fiorentino), per ripetere un'incisiva formulazione del miglior conoscitore dell'opera di Remigio de' Girolami<sup>8</sup>. Il bene comune a cui mira Remigio nel suo trattato è quello della città. Ciò non comporta, naturalmente, che altri e più ampi orizzonti non gli siano accessibili, ma semplicemente che egli introduce la nozione di bene comune durante una congiuntura politica particolarmente difficile della vita fiorentina.

Prendiamo le mosse da un luogo dell'opera nel quale si legge che «totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi in potentia, secundum Philosophum in VII *Philosophorum*». Altro è la parte compresa nel tutto, altro la parte separata dal tutto:

Pars [...] extra totum existens non est pars sicut prius dicebatur dum esset in toto. Manus enim abscisa non est manus nisi *equivoce*, puta sicut *lapidea* aut *depicta*, sicut patet per Philosophum et in II *De anima* et in VII *Methaphisice* et in I *Politice*; non enim habet operationes manus, puta sentire tangibilia, cibum ori porrigere, scalpere et huiusmodi<sup>9</sup>.

*Equivoce* è parola del linguaggio aristotelico medievale che si sostituisce l'*omonimia* di Aristotele, all'inizio delle sue *Categorie*:

Si dicono *omonime* le realtà che hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa; così, ad esempio, *animale* è sia l'essere umano sia il disegno; questi, infatti, hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa. Volendo, infatti, esporre che cos'è l'essere animale per ciascuno dei due, si attribuirà a ciascuno una definizione propria<sup>10</sup>.

Firenze non risponde affatto ai requisiti di una città dove il bene comune rende armoniosa la vita collettiva; al contrario, rischia di essere una città di pietra, come Remigio ribadisce subito dopo:

esse partis dependet ab esse totius et non e converso, sicut posterius dependet a priori et non e converso; unde Philosophus in I *Politice* «Prius itaque civitas quam domus et

di traduzione italiana, è stata pubblicata dallo stesso studioso più recentemente: Remigio de' Girolami, *Dal bene comune* (2014). Di Panella è la cura del ricchissimo sito dedicato a Remigio de' Girolami: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/2000.htm>> [consultato in aprile 2018].  
<sup>7</sup> Si veda *l'Index Thomisticus*, consultabile in rete: <<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>> [consultato in aprile 2018].

<sup>8</sup> Panella, p. 24.

<sup>9</sup> Remigio de' Girolami, *De bono comuni*, IX, in Panella, p. 170, cui rinvio anche per il commento.

<sup>10</sup> Aristotele, *Categorie* 1a1.

unusquisque nostrum est; totum enim prius necessarium est esse parte. Interempto enim toto nec erit pes neque manus nisi *equivoce*, velut si quis dicat *lapideam*: corrupta enim erit talis. Omnia enim opere definita sunt et virtute; quare non iam talia existentia non dicendum eadem esse sed *equivoca*, quia scilicet carent operatione et virtute per quam diffiniuntur, sicut definitio pedis est quod est membrum organicum habens virtutem ad ambulandum. Unde destructa civitate remanet *civis lapideus aut depictus*, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles *in militaribus*, mercator *in mercationibus*, artifex *in artificialibus*, officialis *in officialibus*, pater familias *in familiaribus*, et universaliter liber *in operibus liberis*, puta ire ad *podere* suum, facere *ambasciatas*, habere *dominia* aliarum civitatum. Ut qui erat *civis florentinus*, per destructionem Florentie iam non sit *florentinus* dicendus sed potius *flerentinus*. Et si non est civis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile, secundum Philosophum in VIII *Ethicorum* et in I *Politice*<sup>11</sup>.

Affiora un procedimento espressivo che si manifesta più vistosamente in due capitoli che si esamineranno nel prossimo paragrafo. Intanto, va osservato che l'*equivoco* e l'esempio aristotelico sulla *manus...lapidea aut depicta* è riformulato da Remigio nei termini, per lui urgentissimi, del *civis...lapideus aut depictus*. La transizione dalla *manus* al *civis* si deve all'argomento fondamentale del trattato e si giova forse della mediazione del latino, che distingue *civitas* da *urbs*, come ricorda Ugucione da Pisa: «est civitas hominum multitudo societatis vinculo adunata ad eodem iure vivendum; et civitas non saxa sed habitationes vocantur, sed urbs ipsa menia sunt» (*Derivationes*, E 85 27).

## 2. *Prosa scolastica ed emergenze di espressivismo latino-fiorentino nel "De bono comuni"*

Mi soffermo ora su due capitoli del *De bono comuni* nei quali il latino scolastico di Remigio cede a un espressivismo linguistico che spezza i confini della rigorosa formalità scolastica dando luogo a un singolarissimo (e, se si può dire, fiorentinissimo) *pastiche* latino-volgare nel quale si intrecciano razionalità ed emotività dello scrittore, che intende esprimere anche in tal modo la drammatica situazione di Firenze, i pericoli che mettono a rischio la sopravvivenza della città, a causa delle violenze dei Guelfi Neri.

I due capitoli misurano la condizione di Firenze sul metro di due dei tre tipi di amicizia distinti da Aristotele nell'VIII libro dell'*Etica Nicomachea*, quelli fondati sul piacere e sull'utile (il terzo tipo si basa sulla virtù). L'amicizia fondata sulla bellezza corporea attecchisce soprattutto tra i giovani, sensibili all'attrazione fisica; quella sull'utile tra gli anziani. Queste amicizie sono entrambe transitorie perché «gli amici non rimangono uguali a se stessi; infatti, qualora essi non risultino più reciprocamente piacevoli o utili, smettono di amarli»<sup>12</sup>. Non è però questo l'aspetto che interessa Remigio, bensì il legame

<sup>11</sup> Remigio de' Girolami, *De bono comuni*, IX, in Panella, pp. 138-139 (corsivi miei).

<sup>12</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* 1156a, p. 791.

del cittadino in rapporto alla bellezza e all'utilità della città di cui fa parte. Una Firenze nella quale non prevale il bene comune non può essere bella e attraente (oggi diremmo, forse, vivibile) per i suoi abitanti, intesi come un corpo sociale regolato da leggi.

Come i giovani sono attratti dalla sensualità e dalla bellezza fisica, così il cittadino ama la città per la sua bellezza; ma Firenze è bruttata da una rovina morale che ha conseguenze anche materiali. Il luogo è tratto dal capitolo 13, nel quale la superiorità del bene comune è dimostrata «ex parte corporalis delectabilitatis». Nel finale Remigio sperimenta una particolarissima modalità espressiva, eccezionale nella prosa scolastica:

Qualem [...] delectationem poterit habere civis florentinus videns statum civitatis sue tristabilem et summo plenum merore? Nam *platee sunt explatiate idest evacuate, domus exdomificate, casata sunt cassata, parentele sunt exparentate, solatia sunt insollita, ludi videntur lusi idest perdit, dignitates videntur indignate idest potestarie et capitannerie que egrediebantur de civitate, officia videntur affacturata idest fascinata, scilicet prioratus, ambascerie et huiusmodi, poderia videntur expoderata quia arbores evulse, vinee precise, palatia destructa, et non est iam podere, idest posse, ut in eis habitetur vel eatur ad ea, nisi cum timore et tremore*<sup>13</sup>.

Non meno transitoria, secondo Aristotele, è l'amicizia fondata sull'utile, dalla quale si lasciano prendere gli anziani. *Idem probatur ex parte temporalis utilitatis* è il titolo del capitolo 14: ma quale utile possono ricavare i cittadini da una città malridotta? Non è garantita la divisione del lavoro, senza la quale una comunità non sussiste:

homines naturaliter congregantur et faciunt civitatem vel aliud comune propter utilitatem propriam ad subveniendum defectibus vite humane quibus unus subvenire non potest, ut alter suppleat ubi alter deficit, quia unus facit calciamenta, alius domos, alius vestimenta, alius colit terram, alius facit arma, et sic de ceteris quibus indiget humana vita [...] <sup>14</sup>.

La prosa di Remigio s'impenna di nuovo nella seconda parte del capitolo:

Qualem enim utilitatem potest modo habere civis florentinus? *Sotietates enim sunt dissotiate, fundacha – ut ita dicam – sunt exfundata, apoteche sunt abortate idest otiose et apostemate, artes sunt artheticate, mercationes facte sunt marcide, medicine sunt facte mendice, leges sunt ligate, curie decurtate, opera exoperata, laboreria sunt libera idest defecerunt, vicini sunt exvicinati, concordes sunt excordati, amici sunt inimicati, omnes fides sunt exfidate, corda sunt accorata et facta crudelia, voluntates sunt facte venenate, concivantes sunt exconcivati, ut ex destructione civitatis iam unus civis nec sibi nec alteri civi possit esse utilis sed dampnosus*<sup>15</sup>.

Nel più tardo *De bono pacis* tornano per contenuto e per lessico i due capitoli del *De bono comuni*, senza però le trasgressioni linguistiche citate ora:

<sup>13</sup> *De bono comuni*, XIV, in Panella, *Dal bene comune*, pp. 147-148 (corsivi miei).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>15</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

Unde destructa civitate, quod quidem fit per civium dissensionem quia civitas dicitur quasi civium unitas, ut dicit Hysidorus libro XV, remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret operatione et virtute quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum et huiusmodi<sup>16</sup>.

### 3. *Sulle circostanze del “De bono comuni” (e del “De bono pacis”)*

Remigio de' Girolami ha una chiara visione storica delle tre svolte che segnano la vita del comune fiorentino negli ultimi decenni del XIII secolo e nei primi anni del XIV: scrive infatti nel suo trattato *Speculum* che «numquam tanta disiunctio seu contrarietas voluntatum fuit inter ghibellinos et guelfos vel inter plebem et ingenuos quanta nunc existere videtur inter albos et nigros»<sup>17</sup>. La prima svolta riguarda le alterne vicende delle lotte fiorentine tra guelfi e ghibellini conclusesi con la definitiva cacciata dei ghibellini (basti rinviare all'incontro-scontro tra Dante e Farinata nel canto X dell'*Inferno*<sup>18</sup>); la seconda i contrasti tra i magnati (gli *ingenui*) e i popolani (la *plebs*), che approda alla soluzione degli *Ordinamenti di giustizia* di Giano della Bella (1293); la terza menziona esplicitamente i guelfi bianchi e i guelfi neri. Si trattava di vicende ben vive nella coscienza cittadina, e anche nella memoria familiare dei Girolami, che nella seconda metà del XIII secolo avevano compiuto una forte ascesa economica, guadagnando posizioni importanti soprattutto nell'Arte della Lana, e di conseguenza avevano conquistato una presenza cospicua nell'ufficio del priorato. Il loro ruolo cala a partire dal 1293, in seguito agli *Ordinamenti di giustizia*; successivamente aderiscono ai guelfi bianchi e a Vieri dei Cerchi<sup>19</sup>.

Remigio scrive nel momento in cui l'ostilità «inter albos et nigros», tra i Bianchi e i Neri, si è appena risolta in modo violento: il *De bono comuni* deve essere stato composto, infatti, a ridosso delle violenze dei Neri tornati a Firenze. Come si sa, la loro prevalenza era stata consentita dal favore di Carlo di Valois (fratello del re di Francia Filippo IV il Bello) che, venuto in Italia per contribuire alla riconquista della Sicilia ribellatasi alla dominazione angioina, permise ai Neri di rientrare in città e di compiere le loro vendette sui Bianchi. Nel suo attraversamento dell'Italia alla volta del Meridione, Carlo di Valois aveva ricevuto da Bonifacio VIII vari incarichi, tra cui quello di ripor-

<sup>16</sup> *De bono pacis*, III, in Panella, pp. 174-175 (con i rinvii del commento).

<sup>17</sup> Panella, *Dal bene comune*, p. 36. Il trattato è edito e studiato nel sito dedicato da Panella a Remigio de' Girolami: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/index.htm>> [consultato in aprile 2018].

<sup>18</sup> Va inoltre ricordata l'effimera pace del cardinal Latino (1280) che pacificò i Guelfi di Firenze e richiamò in città vari Ghibellini, anche perché ai riti di pacificazione partecipò Girolamo Girolami, fratello di fra Remigio.

<sup>19</sup> Sulla storia della famiglia si veda Panella, *Dal bene comune*, pp. 42-91, e sul fratello di Remigio si veda Ragone, *Girolami, Girolamo*.

tare la pace in Firenze, travagliata dalle rivalità tra guelfi bianchi e guelfi neri. Carlo di Valois entrò in città il 1° dicembre 1301 e ne ripartì il 12 febbraio 1302. Il suo ingresso fu salutato da un discorso ufficiale di Remigio de' Girolami, di cui rimane una traccia, insieme con analoghe sintesi di altri discorsi del domenicano<sup>20</sup>. Il convento di Santa Maria Novella, infatti, era la sede che le autorità laiche della città incaricavano, quando ancora non erano stati eretti gli edifici pubblici, di accogliere ufficialmente i personaggi importanti che giungevano in città<sup>21</sup>.

Nel suo discorso Remigio riserva, come è ovvio, molte lodi all'ospite, potente come individuo e, in crescendo, per la stirpe reale e per il favore del papa (valore superiore ai primi due); si dice certo che Carlo guida la spedizione a malincuore, per obbedire al sommo pontefice e badare all'utile altrui più che al proprio; gli augura infine di conquistare il regno. Sugli affari interni di Firenze e la missione di Carlo nella sua città, Remigio tace prudentemente. Durante i due mesi abbondanti della permanenza di Carlo di Valois in città, i Neri ebbero mano libera e poterono vendicarsi dei loro nemici, trucidarli o giustizziarli o esiliarli, e impadronirsi dei loro beni. Il *De bono pacis* si colloca cronologicamente intorno al 1304, ed è in sintonia con i tentativi di Benedetto XII (domicano) e del suo inviato, il cardinale Niccolò da Prato (domicano anche lui), di restaurare la giustizia. Aspettavano speranzosi, fuori delle mura cittadine, i Bianchi, ai quali Dante, che era tra loro, prestò inutilmente la penna per dichiarare che i fuoriusciti speravano di rientrare pacificamente in città (è la prima delle epistole dantesche).

Il concetto del bene comune, difeso vigorosamente e, come si è visto, appassionatamente nel *De bono comuni*, acquista in concretezza e in applicabilità politica nel *De bono pacis*, di poco posteriore al trattato precedente, databile dopo il fallimento della mediazione del cardinale da Prato. Remigio ribadisce il concetto del bene comune, premessa indispensabile perché si affermi il valore supremo della vita associata, che è la pace, e formula una proposta concreta, consistente nel consentire il rientro ai fuoriusciti i quali, da parte loro, dovrebbero rinunciare a essere reintegrati nei beni confiscati. La clausola, che doveva facilitare la pacificazione, si estendeva ai beni ecclesiastici. Remigio era un religioso, e anche in quanto membro della famiglia Girolami aveva da perdere, dal momento che i suoi tre nipoti, figli del fratello, Mompuccio, Chiaro e Girolamo, erano stati mandati al confino (e a Girolamo confiscati i beni). Solo una rinuncia avrebbe potuto facilitare la pacificazione; ma neppure questa proposta, tanto fondata idealmente quanto praticabile politicamente, ebbe esito, e le discordie e le guerre civili continuarono, a Firenze e altrove (e anche i Girolami si sarebbero divisi in Bianchi e Neri: come Remigio aveva denunciato, a proposito di altri casati, nel *De bono comuni*). Si deve riconoscere che, nel caso di

<sup>20</sup> Il discorso per Carlo di Valois si legge, insieme con un'analisi del contenuto, in Panella, *Dal bene comune*, pp. 39-42. Importante il resoconto di Giovanni Villani, testimone oculare (*Nuova cronica*, IX.49; II, pp. 75-81); molto diversa la versione di Compagni, *Cronica*, II.13, p. 64.

<sup>21</sup> Arnaldi, *La maledizione*, pp. 55-56.

Remigio, il bene comune non era un'idea avanzata, come tante altre volte nella storia, per nascondere interessi molto meno nobili.

#### 4. *Angioini e Aragonesi nel tempo di Dante: conflitto di espansionismi nel Mediterraneo occidentale e affinità spiritualistico-pauperistiche*

Della monarchia francese Dante, come è noto, fu critico severissimo: nel canto XX del *Purgatorio*, attingendo a tradizioni spesso prive di fondamento storico, a Ugo Capeto e ai suoi successori attribuisce ogni vizio, personale e politico<sup>22</sup>; ed è eloquente il suo silenzio su Luigi IX, proclamato santo nel 1297 da Bonifacio VIII. Il fatto è che nella Francia Dante ravvisa l'ostacolo più potente all'affermazione del potere imperiale, l'unico che possa pacificare le divisioni e le guerre della società universale. Questa posizione antifrancese colloca Dante in una posizione radicalmente diversa da quella del comune di Firenze, che con la Francia aveva stretto da tempo forti legami commerciali, finanziari e politici, che dureranno fino alle guerre d'Italia avviate da Carlo VIII nel 1494. Nonostante le campagne italiane di Carlo VIII e di Luigi XII, infatti, ancora per Machiavelli, e anche per Guicciardini, la Francia resterà il punto essenziale di riferimento della politica estera di Firenze, e solo il congresso di Bologna tra Carlo V e Clemente VII (1530) determinerà un cambiamento strutturale nella posizione politica di Firenze (a partire da Cosimo I dei Medici), come degli altri stati della penisola<sup>23</sup>.

L'opposizione di Dante alla Francia si estende al prolungamento italiano della casa di Francia in Italia, dunque agli Angioini del regno di Sicilia (che conservarono il titolo pur avendo perso dopo pochi anni il dominio sull'isola). La critica di Dante si concentra su Roberto d'Angiò, colpevole tra l'altro di aver ostacolato la consacrazione imperiale di Enrico VII a Roma, incoronato in San Giovanni in Laterano e non in San Pietro, presidiata da milizie ostili tra le quali erano quelle di Roberto d'Angiò. Invece Petrarca, una generazione dopo, è ammiratore incondizionato di Roberto d'Angiò, sommo re e sommo filosofo, come si legge nella rubrica della lettera IV 2 dei *Familiarium rerum libri*, a Dionigi di Borgo San Sepolcro<sup>24</sup>. Da Roberto d'Angiò Petrarca

<sup>22</sup> Dante non inventa ma si fonda su tradizioni inattendibili che circolavano nel suo tempo (Arnaldi, *La maledizione*, pp. 188-192).

<sup>23</sup> Se la cultura fiorentina del XVI secolo rifiuta convintamente l'autenticità dantesca del *De vulgari eloquentia*, a causa del giudizio negativo sulle qualità del fiorentino, inadatto come tutti i volgari italiani alla lirica elevata, ancora più difficile risultò giustificare (e ancor meno accettare) le forti critiche della *Commedia* ai fondamenti stessi della società comunale e in particolare di Firenze, dove il potere fu esercitato, in ultima analisi, dagli eredi di coloro che avevano condannato Dante all'esilio, sicché anche la posizione antifrancesa di Dante è un argomento sul quale la riappropriazione del grande esule risulta ardua o impossibile nella tradizione culturale cittadina (si veda Bruni, *La proiezione dell'attualità politica*).

<sup>24</sup> Si veda anche Petrarca, *Le Familiari* IV 3.8, a Roberto d'Angiò, nella quale questi è lodato come *philosophorum rex*; e la IV 2.7 a Dionigi di Borgo San Sepolcro in cui Petrarca si chiede retoricamente: «Quis in Italia, imo vero quis in Europa clarior Roberto?».

fu esaminato nel 1341 in vista della laurea conferitagli a Roma, e del sovrano angioino, morto poco dopo (1343), tessè le lodi lungo tutto l'arco delle *Familiari* (e in altre opere), fino alla lettera poetica a Virgilio, nell'ultimo libro: «Parthenope infelix rapto gemit orba Roberto, / multorumque dies annorum sustulit unus / prospera; nunc dubiis pendet plebs anxia fatis, / innocuamque premunt paucorum crimina turbam» (XXIV 11, vv. 34-37); e più di una volta l'accosta all'imperatore Augusto.

Nel passo della lettera a Virgilio si legge che dopo la morte di Roberto il popolo del Regno vive nell'incertezza: di fatto, premortogli il figlio Carlo, Roberto rimase senza figli maschi, e il trono andò alla figlia di Carlo, Giovanna. Per il regno meridionale fu l'inizio di lunghe turbolenze, e Petrarca ebbe modo di accorgersene prontamente quando, nel 1343, fu incaricato di un'ambasceria a Napoli dal papa Clemente VI e dal cardinale Giovanni Colonna. Alcune lettere descrivono una città pericolosa e imbarbarita, e suggeriscono una rapida decadenza sotto il nuovo governo. In questa sede interessa una lettera al cardinale Colonna nella quale Petrarca si sofferma su un personaggio, ritratto negativamente, molto influente nel consiglio di corte:

horrendum tripes animal [*perché cammina appoggiandosi a un bastone*], nudis pedibus, aperto capite, *paupertate superbum*, marcidum delitiis, vidi; homunculum vulsum ac rubicundum, obesis clunibus, inopi vix pallio contextum et bonam corporis partem de industria retenantem; atque, in hoc habitu, non solum tuos sed Romani quoque Pontificis affatus, velut ex alta sanctitatis sue specula, insolentissime contemnentem. Nec miratus sum; radicatum in auro superbiam secum fert; multum enim, ut omnium fama est, arca eius et toga dissentiant. Ac ne sacrum nomen ignores, Robertus dicitur. In illius Roberti serenissimi nuper regis locum, quod unum decus etatis nostre fuerat, eternum dedecus Robertus iste surrexit (Petrarca, *Le Familiari* V 3.9).

Il Roberto raffigurato così negativamente è il francescano Roberto da Mileto<sup>25</sup>, che Petrarca mette in rapporto contrastivo con Roberto d'Angiò e ne ricava un indicatore del passaggio dal monarca perfetto alla nuova, negativa condizione della corte angioina e del regno. Se Petrarca coglie prontamente il deterioramento della corte angioina, è però una forzatura giudicare una novità il ruolo importante, o almeno la presenza a corte di Roberto da Mileto: non era un effetto della crisi del Regno dopo la morte di Roberto d'Angiò, ma una presenza più antica, che si doveva proprio a Roberto e alla regina Sancha di Maiorca, sua seconda moglie, entrambi vicini all'ordine francescano, in particolare all'ala degli Spirituali<sup>26</sup>. Questo orientamento religioso s'intreccia con la rivalità politico-militare che divide gli Angioini e gli Aragonesi: entrambe le dinastie sono esposte all'influenza degli ambienti francescani spirituali, propiziata anche, come si dirà, dalla politica matrimoniale che le ap-

<sup>25</sup> L'identificazione si deve a Forcellini, *L'“Horrendum tripes animal”*.

<sup>26</sup> Anche da questo lavoro, per quanto dedicato agli Spirituali in alcune delle loro articolazioni, risulta che Roberto e Sancha furono larghi di protezione ad altri ordini e personalità del mondo ecclesiastico. Su ciò si veda più ampiamente Paciocco, *Angioini e “Spirituali”*.

parentava nel tentativo di rappacificarle. In particolare, Roberto da Mileto<sup>27</sup> è attestato a Napoli già nel 1329, risulta in contatto con Angelo Clareno, uno degli Spirituali italiani più noti (*fraticelli* nel volgare italiano del XIV secolo) ed è in rapporto con Filippo di Maiorca, fratello di Sancia<sup>28</sup>, anche lui vicino agli Spirituali e loro protettore, al quale si deve l'introduzione di Roberto da Mileto a corte. Filippo aveva tra l'altro rinunciato a una nomina vescovile<sup>29</sup>. Dopo la morte di Roberto d'Angiò la posizione di Roberto da Mileto a corte si rafforzò, ma la presenza di questi gruppi religiosi, perseguitati nel tempo di Giovanni XXII, precede di molti anni la fine del suo lungo regno, durante il quale si verificarono, inevitabilmente, sviluppi diversi in rapporto al suo ruolo nelle mutevoli condizioni del dominio meridionale, del quadro italiano, delle relazioni con il Papato e l'Impero (nel tempo della discesa in Italia di Enrico VII, e dopo); furono dinamiche anche l'immagine pubblica della monarchia, e il re seppe sviluppare nuovi orientamenti intellettuali, o meglio integrarli e aggiungerli a quelli della sua formazione, grazie in primo luogo all'incontro con il Petrarca. Quella di re Roberto protettore della cultura e della poesia inaugura una fase nuova della cultura del re e della sua immagine pubblica, rispetto a quella contrassegnata dall'attività di predicatore e di dotto esper-tissimo in filosofia, teologia, diritto, medicina, insomma nelle scienze universitarie indifferenti alla poesia e alla storia.

Scrive Boccaccio, riecheggiando la svolta segnata dall'incontro con Petrarca, che solo in tarda età Roberto si accorse del valore della poesia, e scoprì la profondità dottrinale della parola poetica: la lettura allegorica superava la concezione della poesia come produzione di favole arbitrarie e fantasiose, e permetteva di scoprire, sotto la lettera, profondità insospettate. Prima di allora, erano apparsi al re molto più sostanziosi gli insegnamenti della teologia o del diritto<sup>30</sup>.

Conviene partire dal rapporto della casa reale di Francia con la santità, che non si esaurisce con la canonizzazione di Luigi IX, il re santo. Questi era zio di Carlo II d'Angiò, successore di Carlo I d'Angiò sul trono di Sicilia; nel 1269 Carlo II aveva sposato Maria d'Ungheria, figlia del re d'Ungheria Stefano

<sup>27</sup> La sua appartenenza al ramo spirituale è rivelata dai tocchi descrittivi di Petrarca riguardanti, tra l'altro, l'ostentazione della povertà, manifestata dai piedi scalzi e dal corpo a stento coperto dall'abito. Proprio sull'abito degli Spirituali aveva insistito nel 1317 un decreto del papa Giovanni XXII, che nell'abbigliamento povero e stracciato individua la manifestazione di una disobbedienza che ha riscontro anche nelle posizioni dottrinali degli Spirituali (*Bullarium Franciscanum*, pp. 128-130).

<sup>28</sup> Léonard, *La jeunesse de la Reine Jeanne*, I, pp. 210-211. Su Filippo di Maiorca, giunto a Napoli nello stesso 1329 in cui è attestata la presenza a corte di Roberto da Mileto, si veda Vidal, *Un ascète de sang royal*, e più recentemente Musto, *Franciscan Joachimism*, in particolare pp. 447-453.

<sup>29</sup> Si veda Musto, *Queen Sancia of Naples*, pp. 195-214.

<sup>30</sup> Si veda la nota testimonianza del Boccaccio sulla conversione di Roberto alle lettere nelle *Genealogie deorum gentium*, XIV 22.5 (II, p. 1502). Nonostante l'«adtestatio rei audite», è probabile che Boccaccio dipenda dai *Rerum memorandarum libri* di Petrarca, I, 37.12, p. 41: si veda la nota 240 di Zaccaria al luogo cit., Giovanni Boccaccio, *Genealogie*, pp. 1714-1715. Sulla nuova fase di Roberto negli ultimi anni di regno si veda Barbero, *Il mito angioino*, pp. 150-162.

V il Cumano (1239-1272), della stirpe degli Àrpad ai quali si doveva la conversione al cristianesimo degli ungheresi e di altre popolazioni dell'Europa Orientale: fede cristiana e corona di santo Stefano si erano intrecciate strettamente e avevano avuto il pieno appoggio della Chiesa romana, che aveva riconosciuto la santità di più re del paese, a partire da Stefano I (incoronato nel 1000, morto nel 1038, canonizzato nel 1085). In tempi più recenti si possono ricordare Elisabetta di Turingia, nata dalla casa reale ungherese, moglie del langravio Ludovico IV di Turingia: vicina alla povertà francescana, s'impegnò fortemente nell'assistenza ai poveri e agli ammalati; morta nel 1231, fu proclamata santa nel 1235<sup>31</sup>. Nipote di Elisabetta di Turingia era Margherita d'Ungheria, figlia del re Béla IV, educata in ambiente domenicano, nata nel 1242 e morta nel 1270 in odore di santità, dedicata a una vita di povertà e di penitenza. Dopo un primo processo di beatificazione nel 1276, sarà proclamata santa molto più tardi, il 23 luglio 1943 da Pio XII. Dopo la morte, il suo culto si diffuse rapidamente in Ungheria e si estese all'Italia. Sorella di Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II d'Angiò, era stata educata in ambienti domenicani nel suo paese; costretta a sposarsi, rimasta vedova raggiunse la sorella a Napoli, dove morì nel 1313 e fu sepolta nel convento domenicano di San Pietro di Castello<sup>32</sup>.

In rapporto a ciò che si dirà più avanti su Roberto d'Angiò e soprattutto su Sancia di Maiorca, è importante ricordare l'impegno religioso di Maria d'Ungheria, che a Napoli promosse la ricostruzione della chiesa di Santa Maria Donna Regina (già convento basiliano, poi benedettino e, dal 1237, retto dalla regola delle Clarisse). I gigli degli Angiò e il blasone della casa d'Ungheria tempestano pareti e volte dell'edificio, che è riccamente affrescato. Di diretto interesse angioino-ungherese sono un ciclo di affreschi dedicato a santa Elisabetta di Turingia, al cui albero genealogico apparteneva anche Maria d'Ungheria; inoltre sono rappresentati i re santi ungheresi, e in un *Giudizio universale* sono incamminati verso le porte del Paradiso, a quanto pare, gli stessi Carlo II e Maria d'Ungheria oltre che il loro figlio san Ludovico di Tolosa; non manca san Luigi IX di Francia<sup>33</sup>.

Che Carlo I d'Angiò avesse puntato con decisione sull'apparentamento con la dinastia ungherese è mostrato non solo dal matrimonio già ricordato dell'erede Carlo con Maria d'Ungheria, ma anche da quello, simmetrico, di sua figlia Isabella con Ladislao, primogenito di Stefano V il Cumano. Grazie al doppio matrimonio s'incrociavano dunque due dinastie reali già segnate dalla santità. Dall'unione di Carlo II e Maria sarebbe nato un nuovo santo, Ludo-

<sup>31</sup> Si veda il profilo di Manselli, *Santità principesca*.

<sup>32</sup> Per una prima informazione si veda Banfi, *Le stimmate della B. Margherita* (1934) e *Specchio delle anime semplici*.

<sup>33</sup> Le identificazioni non sono sempre sicure; rimando a Bruzelius, *Le pietre di Napoli*, pp. 113-118: restano utili, anche come documentazione delle vicende del monumento, Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*; Chierici, *Il restauro*. Un contributo importante si deve a Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità*.

vico di Tolosa, che avrebbe rafforzato il mito della santità dinastica e quasi ereditaria di cui si dirà nel paragrafo seguente<sup>34</sup>. Nel 1323 Maria d'Ungheria fu sepolta a Donna Regina: la tomba fu collocata dietro l'altar maggiore; la defunta è in abito domenicano, e sul monumento funebre di Tino da Camaino è scolpita una parte della sua numerosa prole maschile: tra gli altri, Ludovico di Tolosa e Carlo Martello.

Tornando alla politica matrimoniale angioina, un altro apparentamento, dovuto alla questione siciliana, congiungeva gli Angioini e gli Aragonesi, ed era il conflitto originato dai Vespri siciliani (1282). Della rivolta aveva subito approfittato Pietro III d'Aragona (che vantava diritti sull'isola per avere sposato Costanza, figlia di Manfredi di Svevia). Cominciava così il lungo dominio catalano-aragonese sulla Sicilia, che nonostante i loro sforzi gli Angioini non avrebbero mai riconquistato.

Nel 1285 la morte di Carlo I lasciava il regno angioino in condizioni difficili; un anno prima, il futuro Carlo II (detto lo Zoppo) era stato sconfitto e fatto prigioniero da Ruggero di Lauria, capitano di una flotta catalano-aragonese. Per la sua liberazione si avviavano complicate trattative internazionali che sfociavano nel trattato di Canfranc, località aragonese (ottobre 1288): Carlo lo Zoppo era liberato, con l'impegno che entro un anno soddisfacesse ai patti, sottoscritti in prigionia e quindi in condizioni di debolezza. Come garanzia, oltre al pagamento di una somma di denaro, consegnava tre dei suoi figli maschi: Roberto e Ludovico (ottobre 1288) e Raimondo Berengario (marzo 1289). In tal modo Carlo poteva lasciare l'Aragona e, attraversata la Provenza, giungere a Rieti dove nel 1289 era incoronato secondo re di Sicilia dal papa Niccolò IV<sup>35</sup>.

I patti di Canfranc non furono però rispettati, e si giunse nel 1295 al trattato di Anagni (cittadina a sud di Roma, dalla quale era originario Bonifacio VIII), che portava alla liberazione dei tre ostaggi (dopo circa sette anni di prigionia) e all'impegno da parte degli Aragonesi di restituire la Sicilia agli Angioini. Per rafforzare l'accordo angioino-aragonese Bianca, figlia di Roberto d'Angiò, andava sposa a Giacomo II d'Aragona, mentre Roberto si sarebbe unito in matrimonio con Violante, sorella di Giacomo II e di Federico di Sicilia (il quale gliel'avrebbe consegnata due anni dopo)<sup>36</sup>; morta Violante nel 1303, nel 1304 Roberto sposava Sancia, figlia di Giacomo II di Maiorca.

Federico di Sicilia, tuttavia, non rispettò i patti di Anagni: seguirono altri conflitti, non risolutivi, finché il trattato di Caltabellotta (1302) riconobbe a Federico III il trono di Sicilia con il titolo di re di Trinacria (confermando

<sup>34</sup> Si veda Vauchez, "Beata stirps" e Klaniczay, *La noblesse*.

<sup>35</sup> Si vedano Léonard, *Gli Angioini*, pp. 207-211, Nitschke, *Carlo II d'Angiò* e Manselli, *Carlo II*.

<sup>36</sup> Nel 1300 il cardinale Gerardo da Parma (Gerardo Bianchi, 1220/5-1302), nel 1277 consigliere di Carlo I d'Angiò, poi variamente impegnato nelle trattative tra Angioini e Aragonesi e a lungo collaboratore di Carlo II d'Angiò, scrive a Bonifacio VIII che Roberto, succubo della moglie Violante e dei Catalani, non era l'uomo più adatto a riconquistare la Sicilia aragonese (Léonard, *Gli Angioini*, p. 235; e sul personaggio, Herde, *Bianchi, Gerardo*).

agli Angiò il titolo di re di Sicilia, effettivo solo sull'Italia meridionale); alla sua morte, l'isola sarebbe tornata agli Angioini<sup>37</sup>. A cementare l'accordo, fu celebrato un nuovo matrimonio, tra Federico III ed Eleonora, altra figlia di Carlo II d'Angiò.

Se i numerosi matrimoni non raggiunsero il fine di risolvere i conflitti, molto sensibile fu la formazione di un'atmosfera angioino-aragonese, dovuta alla comune esposizione delle due casate alle idee francescane. Un ruolo importante ebbero i molti anni di cattività aragonese dei tre ostaggi angioini: ne derivò un'impronta religiosa molto simile nelle corti di Sicilia e di Napoli.

Nel XIII secolo si affermarono prepotentemente gli ordini mendicanti, legati al voto di povertà, e gli insediamenti francescani, come è notissimo, raggiunsero in pochi decenni le località più remote. I frati che obbediscono alla regola francescana formano il più numeroso degli ordini mendicanti, e André Vauchez ha potuto distinguere la santità continentale, a forte prevalenza nobiliare o regale (come mostrano le casate di Francia e d'Ungheria), da una santità mediterranea, che nasce dagli strati popolari e ha il suo epicentro in Italia. Con Francesco d'Assisi figlio del mercante Pietro Bernardone, che nella piazza della città natale si spoglia delle vesti e rinuncia al padre per il Padre, basterà ricordare un santo laico, Omobono (XII secolo), commerciante di Cremona vissuto nella prima metà del XII secolo, canonizzato e ritenuto protettore dei sarti, sicché è raffigurato talora con un paio di grosse forbici<sup>38</sup>.

Nell'ambiente angioino-aragonese, tuttavia, sfuma e diventa meno netta la distinzione tra santità monarchica e santità mediterranea, individuata luminosamente da Vauchez. Nelle monarchie continentali, infatti, la santità non rinuncia al privilegio della condizione regale, che anzi permette la disponibilità delle risorse necessarie all'assistenza di poveri e di ammalati, e conosce un impegno totale verso gli ultimi della società e pratica una severa penitenza e mortificazione personale. Nelle casate angioine e aragonesi non è eccezionale, invece, la rinuncia al trono e la scelta di una vita di religione anche nelle forme più dure dell'*usus pauper*. Ciò che mette in moto questa decisione radicale è la componente francescana che si suole denominare degli Spirituali, un nome al quale si fanno afferire, per la verità, idee e sentimenti e atteggiamenti abbastanza differenziati sul piano geografico (Aragona-Linguadoca e Italia centromeridionale) e cronologico (sono notevoli gli sviluppi interni ed esterni nel quarantennio a cavallo fra il XIII e il XIV secolo).

La spiritualità specifica cui erano esposti gli ambienti della corte aragonese e i tre ostaggi angioini è segnata dalla personalità carismatica del francescano Pietro di Giovanni Olivi (Sérignan, in Linguadoca, 1247/48-1296), teologo e autore di sottili teorie economiche sull'usura, pensatore sensibile alla tematica apocalittica, sostenitore dell'*usus pauper*, scrittore talora di

<sup>37</sup> Morto Federico III molti anni dopo (1337), la clausola di Caltabellotta non fu rispettata, e il regno sull'isola passò ai suoi discendenti.

<sup>38</sup> Vauchez, *La santità*, pp. 162-164, 338-341.

comprensione ardua e però capace di suscitare con la predicazione e l'azione un movimento di grande presa nell'ordine e nella società laica<sup>39</sup>. I religiosi intorno all'Olivi organizzano la pietà dei fedeli, riuniti in comunità di laici, i *beghini*, invitati a leggere, meditare, assimilare e praticare gli insegnamenti dei testi sacri e della letteratura religiosa. Ai laici si rivolge la predicazione in volgare, e per i laici ignari di latino ma alfabetizzati si traducono dal latino scritture religiose. Della spiritualità dell'Olivi risente il prestigioso medico catalano e autore di scritti religiosi Arnaldo da Villanova (1238-1311), cui ricorrevano i potenti del tempo per le sue capacità professionali. Arnaldo si fece apostolo presso varie corti (compresa la curia di Bonifacio VIII) delle dottrine spirituali in chiave antiscolistica, in particolare antitomistica, con una forte accentuazione di elementi profetici e visionari. Gli illustri ostaggi angioini in terra catalano-aragonese risentirono di questo ambiente, che avrebbero portato, una volta liberi, nel regno meridionale. Si conosce un'importante lettera di Pietro di Giovanni Olivi, che da Narbona il 18 maggio 1295 scrive a Ludovico, Roberto e Raimondo Berengario (in ordine di età decrescente). Nei modi di una consolatoria Olivi esorta i tre fratelli a sopportare la prigionia in vista della gloria celeste, e a seguire l'esempio del Cristo, «quia oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam regni sui». La stessa parabola dalla sofferenza alla gloria è proposta, oltre che dai testi sacri, dalle attività secolari della medicina e della milizia, e dalle arti meccaniche della metallurgia e dell'agricoltura, proposte in modo allegorico o "tipico": «Hec reverendi domini succincte et typice prelibavi, ut in pressuris huius seculi regius vester animus non gravetur, sed potius glorietur». L'esortazione generale della lettera nasce da un'occasione precisa, esposta nella seconda parte del testo: i tre fratelli, infatti, hanno chiesto di essere visitati dall'Olivi, ma il francescano non ha risposto all'invito per non compiere passi falsi. Ha saputo infatti che il padre loro, Carlo II, teme che i tre giovani possano subire il carisma di lui Olivi ed essere indotti a seguirne le orme: «dominus pater vester timuerat vos inbeguinari seu ut proprius loquar in divinis infatuari per eloquia oris mei». Il bel latino di Olivi si apre al volgare dei *beghini* cioè dei laici pii, per tornare subito dopo a un più sorvegliato («proprius loqui») in *divinis infatuari*. Non risulta che la visita di Olivi ai tre principi abbia avuto luogo, ma il suo messaggio raggiunse certamente i tre destinatari, come risulta dalla conclusione della lettera: «Fratrem Petrum socium vestrum atque lectorem per vestram gratiam suppliciter expostulo salutari»; fra Pietro è Pietro Scarrier, uno dei due francescani (l'altro è Francesco Brun) che curano l'educazione degli ostaggi reali, mediatore tra il prigioniero e il francescano<sup>40</sup>. Più tardi, Pietro Scarrier

<sup>39</sup> Come è noto, dal 1287 al 1289 l'Olivi fu attivo nel convento fiorentino di Santa Croce. Della ricca letteratura in materia è sufficiente in questa sede rinviare al profilo di Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi*.

<sup>40</sup> Benché l'argomento non interessi direttamente questo lavoro, è bene avvertire che i due frati non si possono considerare seguaci in senso stretto dell'Olivi e, nelle loro deposizioni al processo di canonizzazione di Ludovico di Tolosa, tacciono sul punto più delicato della vita di

sarà nominato vescovo di Rapolla (oggi in provincia di Potenza) e, frequentatore della corte angioina di Napoli, sarà il confessore di Sancia<sup>41</sup>.

Le preoccupazioni nutrite dall'Olivi sulle reazioni di Carlo II davanti a una possibile conversione dei figli alla forma di vita dei beghini (se non a una scelta religiosa, come poi avvenne a uno di loro) non erano infondate: il giorno stesso della sua liberazione (31 ottobre 1295) Ludovico, il secondogenito, prese la tonsura per farsi francescano; il giorno dopo sua sorella Bianca d'Angiò sposava, conformemente con il trattato di Anagni già ricordato, Giacomo II d'Aragona. Tra il 18 maggio (lettera dell'Olivi) e il 31 ottobre (ingresso di Ludovico nella vita religiosa) era morto (19 agosto 1295) Carlo Martello, il primogenito di Carlo II. Questa volta la santità dinastica, morto giovane Carlo Martello e dandosi alla vita religiosa Ludovico, metteva a rischio la continuità della dinastia, ma il problema fu risolto con la rinuncia di Ludovico al trono in favore del terzogenito, Roberto.

È interessante la molteplicità degli atteggiamenti di Carlo II d'Angiò di fronte alla conversione di Ludovico: questi aveva chiesto l'ammissione all'ordine francescano, che gli fu rifiutata dal ministro dell'ordine, timoroso dell'ira di Carlo II; dopo aver ricevuto gli ordini minori da Bonifacio VIII (Natale 1295), nel 1296 Ludovico rinuncia al trono in favore di Roberto ed è ordinato sacerdote; pronuncia in segreto i tre voti francescani e pochi giorni dopo è nominato vescovo di Tolosa (30 dicembre 1296). Sottrattosi alle glorie del potere laico, a Ludovico nelle aspettative paterne dovevano toccare almeno quelle della gerarchia ecclesiastica. Il compromesso tra le aspirazioni dell'interessato e le pretese paterne trova la sua rappresentazione visiva nel celebre quadro di Simone Martini che rappresenta Ludovico in un sontuoso abito vescovile, sotto il quale è ben visibile l'abito francescano; incoronato dagli angeli, Ludovico è in atto di posare la corona sul capo di Roberto, inginocchiato. L'abbigliamento mostra con efficacia l'incontro-scontro tra la santità regia, fastosa e subito inserita nelle alte gerarchie ecclesiastiche, e la vocazione autentica, francescano-pauperistica, di Ludovico<sup>42</sup>. Ludovico accettò, a malincuore. Il 5 febbraio 1297 all'Aracoeli di Roma depone l'abito vescovile e mostra l'abito francescano, suscitando l'ira del padre<sup>43</sup>. Nel 1297 raggiunge la sede di Marsiglia che gli era stata assegnata, e nello stesso anno muore, a ventitré anni, in fama di santità. Carlo II si trasforma allora (nel 1300) in uno zelante ed

Ludovico: *l'usus pauper* (si veda almeno Paul, *Saint Louis d'Anjou*). Nella pittura napoletana del tempo sono state individuate interessanti rappresentazioni di tipo pauperistico (si veda Bologna, *I pittori*).

<sup>41</sup> La lettera dell'Olivi fu pubblicata da Ehrle, *Petrus Johannis Olivi*, pp. 534-540; si vedano Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim"*, pp. 167-171 e, su Pietro Scarron, Pásztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò*, pp. 43-47. Una sintesi in Vauchez, *Ludovico d'Angiò*.

<sup>42</sup> Credo che ciò resti vero, anche se il dipinto non mette in rilievo l'*usus pauper* di Ludovico, nel clima agitato delle controversie dei e sui francescani durante il pontificato di Giovanni XXII.

<sup>43</sup> Per maggiori particolari si veda Pásztor, *Per la storia*. In uno schema di predica di Francesco de Meyronnes si legge dell'ira di Carlo II, un particolare che difficilmente affiora in siffatti discorsi celebrativi: «pater, audito quod factus esset frater minor, turbatus est fortiter» (Solvi, *Un sermone inedito*, p. 108; e si veda anche Solvi, *L'immagine agiografica*).

efficace promotore della canonizzazione, e alla santità dinastica della casa di Francia sotto il regno di Roberto si aggiunse, vanto del ramo angioino, la nuova perla di san Ludovico di Tolosa (1317). Nei suoi ultimi giorni Ludovico fu assistito dai maestri degli anni di prigionia, i francescani Francesco Brun e Pietro Scarrier<sup>44</sup>; al suo capezzale era Jacques Duèse, il futuro Giovanni XXII che ne appoverà la santificazione<sup>45</sup>.

## 5. *Il sistema angioino...*

Da più di venti anni un utile lavoro storiografico sulla politica e la politica culturale angioina considerata nel complesso dei suoi domini, dalla Provenza all'Ungheria, passando attraverso l'Italia, ha integrato le conoscenze già disponibili sul ruolo degli Angioini nel Meridione italiano e sulla rete delle loro alleanze con i Guelfi italiani e particolarmente fiorentini.

Nel Regno di Sicilia gli Angioini svilupparono la burocrazia e furono autori di un'attività legislativa tale da rafforzare l'autorità dello stato<sup>46</sup>; ne soffrivano i signori non direttamente interessati al nuovo regime (che peraltro continuava, per più aspetti, la tradizione giuridico-amministrativa degli Svevi) e, naturalmente, le popolazioni, gravate da una forte fiscalità.

Per altri aspetti il regno di Roberto d'Angiò è un *unicum* nel quadro europeo del tempo. Nella forte impronta religiosa della monarchia si congiungevano tanto una convinzione sincera quanto l'opportunità politica; e si può ricordare che Carlo II edificò un grande numero di chiese, distribuite nel regno meridionale<sup>47</sup>. Nuovo è però lo stile di Roberto, l'unico sovrano europeo che coltivò intensamente la predicazione, in occasioni laiche e religiose<sup>48</sup>. Questa attività, inconsueta in un sovrano, fu svolta da Roberto anche fuori del regno meridionale, per esempio negli anni trascorsi in Provenza, quando frequentò la corte di Avignone (1319-1324). Il giorno della Domenica delle Palme Roberto tiene, a Napoli, un discorso che ha per tema il vangelo di Matteo 21, 5: «*Ecce rex tuus*»<sup>49</sup>. Argomento ricorrente nei suoi sermoni è la giustizia regia,

<sup>44</sup> Molto interessante è il ricco ciclo di affreschi (tardo XIV secolo), composto di 21 pezzi, nell'oratorio visconteo di Albizzate. I primi tre rappresentano i tre fratelli in prigionia. Nel primo essi ascoltano l'insegnamento dei due francescani che li hanno in cura (Ludovico avanti, dietro di lui gli altri due); nel secondo, Roberto e Raimondo assistono alla preghiera di Ludovico inginocchiato (in alto, la mano di Dio); nella terza Carlo II e la moglie chiedono ai due frati di convincere Ludovico a sposare una sorella del re d'Aragona (Kaftal, *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, n. 146, pp. 440-451).

<sup>45</sup> *Processus canonizationis et legendae variae Sancti Ludovici*, p. XXIII per Jacques Duèse. Si veda Pásztor, *Per la storia e Vauchez, La santità*, pp. 192-195, 282-284, 325-328.

<sup>46</sup> Sono pratiche amministrative già introdotte da Carlo d'Angiò quando, prima di passare in Italia, le aveva applicate alla Provenza, allo scopo di contenere le forze della feudalità.

<sup>47</sup> Si veda Bruzelius, *Charles I, Charles II*.

<sup>48</sup> Di Roberto si conserva un alto numero di schemi di prediche (266). Per un profilo generale si può vedere Pryds, *The King Embodies the Word*.

<sup>49</sup> Si veda, di uno studioso che ha contribuito personalmente e attraverso varie iniziative congressuali alla nuova fase degli studi angioini cui ho accennato nel testo, Boyer, «*Ecce rex tuus*».

concetto che ha le sue radici nella metafisica cristiana: alla giustizia, i cui fondamenti discendono da Dio, deve ispirarsi la legislazione del sovrano. Nelle sue prediche Roberto enumera lunghe serie di *auctoritates*, ed è notevole che i molti anni di spiritualità francescana non gli impediscano di attingere largamente a fonti lontane dall'ordine dei Minori: Egidio Romano e soprattutto Tommaso d'Aquino. Secondo Andrea d'Isernia, giurista di epoca angioina, le leggi imperiali possono essere fatte proprie dal regno meridionale, a patto che siano ragionevoli: è una riserva che limita l'autorità imperiale<sup>50</sup>. A riprova, nel sermone già citato della Domenica delle Palme, Roberto, fondandosi su varie *auctoritates* (ricordo solo il diffusissimo testo della *Politica* aristotelica: «homo est animal sociale et in multitudine vivens») propone una «triplex communitas», cioè tre tipi di aggregazione sociale, in ordine ascendente: la prima è la *communitas* «yconomica vel domestica», utile «ad conservatiōnem speciei»; la seconda consiste nel passaggio dalla *domus* a un aggregato di case più ampio e a una *communitas* «politica vel civilis», fondata dunque su una legislazione regolatrice dei rapporti sociali, e articolata in un «vicus et coniunctio; multiplicatis vicis facta est civitas»; terzo e ultimo livello è la «communitas regni», senz'alcun riferimento all'Impero<sup>51</sup>.

Di Roberto si hanno schemi di sermone occasionati, per esempio, dall'elezione al pontificato di Benedetto XI, di Clemente V, di Giovanni XXII; oppure per commemorare i defunti della dinastia; o per altre materie. Con Giovanni XXII, in particolare, che si è già nominato in rapporto agli ultimi giorni di Ludovico di Tolosa, Roberto aveva antichi rapporti, dal momento che Jacques Duèse dal 1307 al 1309 era stato cancelliere del regno di Sicilia<sup>52</sup>. La presenza di francesi, laici ed ecclesiastici, non era una novità assoluta, perché il personale transalpino era presente già all'epoca di Carlo I e di Carlo II<sup>53</sup>; nuove sono però molte iniziative di Roberto. La sua rispettosa familiarità con i papi e l'adesione alla politica pontificia erano compatibili con una certa indipendenza in materia di questioni religiose (e anche politiche). Roberto, infatti, in due occasioni dissentì da Giovanni XXII, perché difese un'idea della povertà evangelica (la mondanità e le ricchezze della Chiesa erano un motivo di critica anticuriale da parte degli Spirituali) lontana dalla posizione di questo papa, che nel 1323 respinse uno scritto di Roberto in materia. I dissensi non compromisero i rapporti con il pontefice, ma nel corso degli anni il legame tra Giovanni XXII

<sup>50</sup> Boyer, *Le droit civil*, p. 71. Tanto Andrea d'Isernia che Bartolomeo da Capua accettano il primato della Chiesa sulla monarchia (ivi, p. 73).

<sup>51</sup> Il testo è edito e commentato in appendice a Boyer, «*Ecce rex tuus*». Lo stesso studioso ha indicato varie affinità tra i riti dell'incoronazione papale di Carlo II e di Roberto, e la cerimonia dell'incoronazione imperiale in *Sacre et théocratie*.

<sup>52</sup> Boyer, *Le droit civil*, p. 48.

<sup>53</sup> Con l'eccezione parziale del regno di Roberto, l'integrazione dell'elemento francese (e catalano) con la popolazione indigena fu scarsa: si veda Gilli, *L'intégration manquée*; sulla storia della cultura, Sabatini, *Napoli angioina*. Per la riorganizzazione dell'Università di Napoli, fondata da Federico II, Carlo I d'Angiò aveva attirato molti intellettuali dalla Francia (si veda Giordanengo, «*Arma legesque colo*», che si occupa anche della parte italiana della dominazione angioina). In processo di tempo fu forte l'apporto dei giuristi meridionali.

e Roberto si allentò; né si può escludere che queste divergenze siano almeno in parte da collegare alla questione degli Spirituali francescani, che sotto il pontificato di Giovanni XXII furono perseguitati, mentre erano appoggiati da Roberto d'Angiò e dalla regina Sancia. Quest'ultima, in particolare, ammetteva nel regno gli Spirituali, altrove perseguitati dalle autorità religiose, sicché Napoli divenne un porto sicuro per i dissidenti. Questa politica accogliente incontrò l'opposizione di Giovanni XXII, avverso alle dottrine degli Spirituali (e in seguito severo con l'ordine francescano nel suo insieme). Sancia si oppose alla persecuzione degli Spirituali (ormai chiamati *fraticelli*, protetti come si è detto anche da Roberto da Mileto) presenti nel Regno di Napoli (1311), tanto decisamente che non si poteva escludere un processo contro la stessa regina<sup>54</sup>. Roberto però reagì e il papa dovette frenare il suo impeto<sup>55</sup>. Più tardi (1331) scoppiava il caso della visione beatifica (1332-33): Giovanni XXII aveva sostenuto che i beati non avrebbero potuto godere della visione di Dio prima della resurrezione della carne. La tesi suscitò un gran numero di interventi, per lo più negativi. Anche Roberto d'Angiò prese posizione contro Giovanni XXII, che di lì a poco moriva non senza avere ritrattato il suo scritto<sup>56</sup>.

Per tornare alla regina Sancia, si conosce un suo testo inusuale. In occasione di un'indulgenza alla Porziuncola (1334), Sancia manda un messaggio preceduto da due lettere scritte ai frati in due occasioni precedenti: i tre pezzi sono collegati fra loro per mezzo di una cornice, scritta evidentemente in occasione del messaggio più recente e, così unificati, dichiarano la devozione francescana della regina<sup>57</sup>. Il testo comincia con il saluto di Sancia, umile figlia e serva di Francesco, ai venerabili padri e fratelli e figli, i Minori. La regina, parte della grande famiglia francescana, esprime con chiarezza la co-

<sup>54</sup> Musto, *Queen Sancia*, pp. 199-201.

<sup>55</sup> Nelle comunità laiche promosse dai francescani spirituali il ricorso al volgare conferisce anche alle donne una parte attiva nell'organizzazione della vita religiosa in famiglia, o nei beghinaggi formati da donne nubili o vedove; e se si trattava di donne nobili, esse potevano assumere un ruolo non limitato alla sfera familiare. Mentre la politica (e il suo prolungamento bellico) divideva la regina Eleonora, sorella di Roberto d'Angiò, dal suo sposo, Federico III di Sicilia, che aveva infranto i trattati che avrebbero dovuto imporgli la rinuncia al trono, in fatto di spiritualità tra i due coniugi doveva regnare un perfetto accordo, dal momento che Federico III nel 1311 promulgava una legislazione improntata chiaramente alle idee di Arnaldo da Villanova, mentre da parte sua la regina Eleonora promuoveva letture di testi sacri che sono all'origine della prosa siciliana in volgare e di fatto ampliavano la cultura dei laici, donne comprese. Rinvio a Bruni, *La cultura e la prosa*, pp. 190-210, ora anche nella raccolta di studi *Tra popolo e patrizi*, pp. 267-378, a pp. 279-308. Su una religione di corte presso gli Angioini si veda uno spunto di Boyer, *Vertus privées*, particolarmente p. 424. Da premesse simili discesero tuttavia effetti diversi, perché l'uso del volgare a Napoli non fu promosso dall'ambiente di corte: indizio della distanza tra governanti e governati? L'argomento andrebbe approfondito.

<sup>56</sup> Si veda Robert d'Anjou, *La vision bienheureuse*. Sull'argomento si dispone di un'ampia letteratura; ricordo almeno Tabarroni, "Visio beatifica".

<sup>57</sup> *Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, pp. 508-514. Una traduzione inglese annotata e commentata in Musto, *Queen Sancia*, pp. 201-214; si veda Boyer, *Vertus privées*, pp. 426-427. Varie incongruenze del testo, a partire dall'indizione, sono state rilevate da Aceto, *Un'opera "ritrovata" di Pacio Bertini*, e ora da Boyer, "Sancta par la grace de Dieu", pp. 326-329. Le scritture sono comunque nel loro insieme attendibili, ed esprimono la posizione di Sancha di fronte, tra l'altro, alla problematica successione a Roberto d'Angiò.

scienza della santità dinastica: è figlia di Esclarmonda di Foix (anche lei vera figlia di Francesco) e nella sua famiglia d'origine il maggiore dei maschi, Giacomo, rinunciò alla successione al trono di Maiorca per farsi francescano. Per discendenza dalla propria famiglia e per il matrimonio con Roberto, Sancia è imparentata con altre donne di stirpe regale e di profonda pietà religiosa. Messa in rilievo la sua appartenenza alla famiglia di santa Elisabetta d'Ungheria, Sancia passa a lodare Roberto: Dio e san Francesco hanno voluto che il suo sposo abbia tutte le virtù, «et sapientiam et scientiam plus quam sciat a tempore Salomonis». Dunque dai tempi di Salomone nessun principe ha mostrato tanta sapienza e dottrina; e la dottrina gli è stata trasmessa dai frati dell'ordine, probabile allusione ai due Spirituali che avevano assistito gli ostaggi reali. Questa è una forzatura evidente, perché altre componenti, e non solo quelle degli Spirituali, formano il profilo culturale di Roberto, come si è già ricordato. È notevole, poi, il silenzio di Sancia su san Luigi IX, forse un segno di autonomia dalla casa di Francia a favore di una santità tutta angioina, o più precisamente tra regno di Napoli e regno d'Ungheria. Quanto al paragone azzardato da Sancia tra Roberto e Salomone, si trattava di un omaggio corrente al sapere del re, una specie di *topos* nell'ambiente della corte<sup>58</sup>.

Sancia è la committente della grande chiesa napoletana di Santa Chiara<sup>59</sup>, destinata alle clarisse; ne aveva scelte alcune come sue dame di compagnia a corte. Avrebbe volentieri abbandonato il trono per il convento di Santa Chiara, ma ne fu dissuasa finché, rimasta vedova, dopo aver assistito la nipote Giovanna, futura regina, nel consiglio di corte del quale era tanta parte Roberto da Mileto, poté infine, nel 1344, chiudersi nel convento, di sua fondazione, delle clarisse di Santa Croce di Palazzo, dove si spense nel 1345<sup>60</sup>. L'epigrafe tombale esprime con chiarezza l'adesione di Sancia all'*usus pauper*: non solo, infatti, si elogia lei, regina eppure «humilitatis exemplum», e si ricorda la distribuzione dei suoi beni ai poveri, ma san Francesco, di cui Sancia ha seguito la regola, è detto «pater pauperum», e lei Sancia ha seguito «voluntariam paupertatem»<sup>61</sup>. Emerge esplicitamente come virtù principale anche per un sovrano la povertà, marginalizzata invece nel processo di canonizzazione di Ludovico d'Angiò. Nel 1352 le spoglie di Sancia sarebbero state traslate a Santa Chiara dove già riposava, come si dirà, re Roberto, che vi si era fatto seppellire in abito francescano.

Negli anni di Roberto predicatori importanti sono attivi a Napoli: emergono in particolare Giacomo da Viterbo, agostiniano, arcivescovo di Napoli dal 1302 alla morte (avvenuta tra la fine del 1307 e l'inizio dell'anno seguente)

<sup>58</sup> Kelly, *The New Solomon*. Salomone come prototipo del re sapiente è motivo frequente nell'arte medievale e già la statua di Carlo I d'Angiò (Roma, Musei Capitolini) suggerisce una somiglianza in tal senso (Gardner, *Seated Kings*, pp. 115-116).

<sup>59</sup> Si veda Bruzelius, *Le pietre di Napoli*, pp. 151-175.

<sup>60</sup> Vale la pena di ricordare che contemporaneamente si chiuse in un convento attiguo Roberto da Mileto.

<sup>61</sup> Cito il testo da Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, p. 380.

e i domenicani Federico Franconi e Giovanni Regina<sup>62</sup>. Nella loro predicazione sono messi fortemente in rilievo i meriti religiosi e le virtù personali e di governo dei sovrani e dei principi angioini, ricordati in numerosi discorsi, molti dei quali sono commemorativi, o occasionati dalla traslazione delle loro spoglie dalla tomba provvisoria al monumento funebre definitivo<sup>63</sup>. Anche le principesse di sangue angioino o sposate a esponenti della casata sono oggetto di ricordo e di elogio<sup>64</sup>.

Merita attenzione la tomba di Roberto d'Angiò a Santa Chiara, che si trova in fondo alla navata centrale, in posizione di inconsueta, massima evidenza, segno molto visibile della regalità<sup>65</sup>. Non so se abbia qualche nesso con una sensibilità riguardante il rapporto tra la monarchia e la morte la circostanza che nel finale del *Filocolo*, scritto dal Boccaccio negli anni della giovinezza napoletana, il re Felice, dopo averlo ostacolato a lungo, approva l'amore del figlio Florio per Biancifiore e, in punto di morte, gli espone i precetti («le sante ammonizioni») del buon governo<sup>66</sup>. Il *Filocolo* precede la morte di Roberto e l'allestimento del suo monumento funebre, ma c'è da chiedersi se Boccaccio non sia stato influenzato dai discorsi commemorativi sui sovrani angioini e i loro familiari.

Un'altra peculiarità del regno di Roberto e già dei suoi predecessori consiste nell'impiego dei giuristi dell'Università di Napoli: alcuni di essi sono chiamati a far parte dell'amministrazione, nella quale ricoprono cariche importanti, e soprattutto tengono discorsi anche fuori dell'Università, e in pubblico affrontano argomenti giuridici con molte incursioni sul terreno filosofico e religioso. La giustizia, infatti, ha le sue fondamenta nei principi religiosi e si traduce nella legislazione: diritto e filosofia tomistica convergono nei discorsi

<sup>62</sup> Su Giovanni Regina, figura di particolare rilievo, si veda Käppeli, *Note sugli scrittori napoletani*, pp. 48-71 (sugli schemi delle sue prediche, pp. 60-65 e 67-68). Studiò presso il convento di San Domenico a Napoli, e continuò presso i domenicani di Bologna, dove è attestato nel 1300 (e risulta che Carlo II d'Angiò contribuì finanziariamente al suo sostentamento bolognese). Tornato a Napoli ne ripartì per leggere le *Sententiae* e ottenne la laurea in teologia nel 1315. Dal 1317 lettore nello Studio di Napoli, è un religioso che ha la fiducia della corte ed è un predicatore molto attivo. Per una bibliografia aggiornata, si veda Rivera Magos, *Regina*. Sul Franconi si può vedere, da ultimo, Boyer, *Un grande ufficiale, Giovanni de Haya*. In fatto d'interesse per la cultura religiosa, già Carlo II aveva chiamato a Napoli teologi domenicani, francescani, agostiniani.

<sup>63</sup> Si veda Boyer, *Prédication et État napolitain e Processions civiques*; Kelly, *Justice in the Sermons of Roberto of Naples*.

<sup>64</sup> Boyer, *Vertus privées*.

<sup>65</sup> Sulla peculiarità della posizione e i suoi significati si veda Vitolo, *Imprese artistiche*, pp. 34-44. Lo stesso schema si ripete nella sepoltura di Ladislao d'Angiò Durazzo, re di Napoli (1389-1414), sepolto nella chiesa napoletana di San Giovanni a Carbonara. Il monumento sorge in fondo all'unica navata, dietro l'altare: su quattro statue di virtù sono scolpiti, in trono, Ladislao e la sorella Giovanna II, che gli successe; superiormente, il sarcofago di Ladislao con la scultura del defunto giacente e, ancora più su, la sua statua equestre, con la spada sguainata e tenuta fieramente in alto, in ricordo delle virtù guerriere di Ladislao, che minacciò gli stati dell'Italia centrale: una figura, nella ripetizione della posizione e dello schema verticale, ben diversa da quella di re Roberto, giacente in abito francescano e sormontato dalla scultura del re in trono, che, come già nel monumento a Carlo I d'Angiò, accentua il ruolo di esecutore della giustizia.

<sup>66</sup> Boccaccio, *Filocolo* V 92, pp. 666-671.

del potente giurista Bartolomeo da Capua, professore dello Studio, protonotario nel 1290, logoteta nel 1296, dal 1290 uomo di fiducia di Carlo II, poi di Roberto<sup>67</sup>.

Tommaso d'Aquino, poi, nato ai confini del Regno («in confinibus Campanie et regni Sicilie extitit oriundus», scrive tra il 1318 e il 1323 Pietro Calo, suo primo biografo<sup>68</sup>), che a Napoli aveva trascorso parte della giovinezza per tornarvi poi negli ultimi anni, è oggetto di una forte appropriazione da parte angioina: la chiesa napoletana dei Predicatori, San Domenico Maggiore, dove era tradizione che il Crocefisso avesse parlato a Tommaso, riceve ogni attenzione dalla monarchia. Tommaso è spesso presente nei discorsi del re e dei suoi giuristi, oltre che dei religiosi. Il ceto dirigente angioino è anche largo di testimonianze in occasione del primo processo di canonizzazione di Tommaso, svoltosi a Napoli nel palazzo dell'Arcivescovo (1318), promosso da Guglielmo di Tocco, suo allievo e priore dei Domenicani di Benevento, e da re Roberto; le deposizioni furono raccolte e inviate ad Avignone, dove era papa Giovanni XXII. Testimoniano a favore, oltre a un buon numero di religiosi, la regina Sancia<sup>69</sup> e, con altri personaggi illustri, il «magnificus dominus Bartholomeus de Capua, logotheta et prothonotarius regni Sicilie» con un'ampia testimonianza, comprensiva di un lungo elenco delle opere di Tommaso e di molti racconti che lo riguardano (uno, tra gli altri, ascoltato da Giacomo da Viterbo, già arcivescovo di Napoli, e un altro da Egidio Romano dal quale, a Parigi, aveva ascoltato un altissimo giudizio su Tommaso, in una conversazione privata); Bartolomeo da Capua ricorda anche l'ambiente della chiesa di san Domenico che aveva preso a frequentare quando arrivò, «multum iuvenis», a Napoli<sup>70</sup>.

#### 6. ...e l'indipendenza di Dante: Carlo Martello, eccezione apparente, e un aspetto del sistema dantesco (con un ritorno a Remigio de' Girolami in rapporto a Dante)

In questo paragrafo intendo mostrare come la polemica antifrancese e antiangioina di Dante sia immune dai condizionamenti politici e dagli orientamenti intellettuali angioini, anche quando coincidevano in parte (ma solo in parte) con le sue idee. In altre parole, Dante risulta indipendente dalla massiccia produzione intellettuale e propagandistica del ceto intellettuale angioino, non se ne fa condizionare neppure inconsapevolmente, ed è in grado di valutare e, quando ritiene di farlo, di respingere questo o quell'elemento della macchina ideologica degli Angiò. È il caso di Tommaso d'Aquino, che

<sup>67</sup> Léonard, *Gli Angioini*, pp. 223-227; Walter, Piccialuti, *Bartolomeo da Capua*; Boyer, *Parler du roi et pour le roi et Le Droit civil*.

<sup>68</sup> *Fontes vitae S. Thomae*, p. 17.

<sup>69</sup> *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Processus Canonizationis*, p. 361.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 370-391.

gli Angioini intendevano aggiungere ai loro vanti in materia religiosa (né c'è motivo di sospettare che si trattasse di un'ostentazione senza convinzione), circostanza che non impedisce a Dante di tenere in gran conto il pensiero tomistico. Nel 1323 la santità di Tommaso d'Aquino veniva proclamata da un papa aspramente biasimato da Dante, Giovanni XXII. Dante era morto da due anni, ma certo era a conoscenza della proposta di canonizzazione partita da Napoli, cosa che non si riflette sul suo giudizio su Tommaso d'Aquino né sull'adesione al suo pensiero<sup>71</sup>.

Viceversa, Dante è lontano dal favore accordato dalla corte angioina ai francescani spirituali, perché per lui la povertà non si pone come un problema interno all'ordine dei Minori, ma della Chiesa nella sua interezza. In uno studio non recente ma che non ha perso di validità, Charles Till Davis ha sostenuto che nel pensiero dantesco la salvezza politica e religiosa del mondo esige «autorità totale per l'impero e povertà assoluta della Chiesa», due obiettivi interdipendenti: senza l'uno, l'altro è irraggiungibile<sup>72</sup>. Lo stesso autore ha osservato che nella rosa dei beati «San Francesco occupa il seggio al di sotto del Battista [*Pd.* XXXII 31-36]; non poteva essere profeta di Cristo, come San Giovanni, ma era evidentemente, secondo Dante, il suo imitatore più fedele» sicché alla Chiesa, e non solo ai francescani, toccava praticare «la rinuncia a tutti i beni comuni oltre che a quelli individuali»<sup>73</sup>. E, come è noto, dopo aver elogiato l'ordine dei Predicatori nella persona del fondatore, san Bonaventura esprime una posizione equidistante dalle due opposte interpretazioni della regola francescana, quella rigorista di Ubertino da Casale, esponente degli Spirituali (o, nel XIV secolo, *fraticelli*), e quella, rappresentata dal cardinale Matteo d'Acquasparta, che viene a patti (se è questo il motivo della critica di Dante) con la temporalità: «ch'uno la fugge e altro la coarta» (*Pd.* XII 126).

Anche dal ripetuto elogio della dottrina in tutte le scienze attribuita a Roberto, presentato come nuovo Salomone, e da lui ampiamente esibita in pubblico, Dante si dimostra lontanissimo, quando Tommaso d'Aquino nel cielo del Sole gli presenta la «luce» di Salomone (*Pd.* X 112-114)<sup>74</sup>:

entro v'è l'alta mente u' sì profondo  
saver fu messo, che, se 'l vero è vero,  
a veder tanto non surse il secondo.

Più avanti Tommaso spiegherà al pellegrino questo giudizio (*Pd.* XIII 37-142): a Dante il primato di Salomone appare incomprensibile in rapporto alla perfetta natura edenica di Adamo e alla perfetta natura umana del Cristo (*Pd.* XIII 37-48). Ma la contraddizione è apparente e si risolve esercitando l'arte della «distinzione», parola che Tommaso pronuncia due volte (XIII 109 e 116): la distinzione consente, infatti, di definire e circoscrivere il primato di

<sup>71</sup> Boyer, *Dante dénonçait-il les Angevins [...]?*

<sup>72</sup> Davis, *Povertà ed escatologia*, p. 83, da cui attingo anche altre indicazioni.

<sup>73</sup> Davis, *Povertà ed escatologia*, pp. 84 e 85.

<sup>74</sup> Cito da Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*.

Salomone. Tommaso rinvia (XIII 92-93) a un luogo del libro dei Re in cui a Salomone che chiede:

Et servus tuus in medio est populi, quem elegisti [...]. Dabis ergo servo tuo cor docile, ut populum tuum *iudicare* possit, et *discernere* inter bonum et malum. Quis enim poterit iudicare populum istum, populum tuum hunc multum?

Dio risponde:

Quia postulasti verbum hoc et non petisti tibi dies multos, nec divitias, aut animas inimicorum tuorum, sed postulasti tibi *sapientiam ad discernendum iudicium*: ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor *sapiens* et intelligens, in tantum ut *nullus ante te similis tui fuerit, nec post te resurrecturus sit*» (*III Regum* 3.8-12).

A buona ragione Tommaso può concludere così (*Pd.* XIII 103-108):

Onde, se ciò ch'io dissi e questo note,  
regal prudenza è quel vedere impari  
in che lo stral di mia intenzion percuote;

e se al «surse» drizzi li occhi chiari,  
vedrai aver solamente rispetto  
ai regi, che son molti, e' buon son rari.

In tal modo il giudizio sul primato di Salomone si concilia con la perfezione di Adamo e di Cristo. Interessa in particolare il passo in cui Tommaso esclude dal primato di Salomone la conoscenza, fisica e metafisica, dei cieli; la logica del rapporto tra contingenza e necessità; l'origine del moto; la soluzione di problemi geometrici (XIII 97-102). La dottrina enciclopedica di re Roberto è irrilevante per il governatore di popoli, per il quale è necessaria la *sapientia ad discernendum iudicium*; dunque l'idea di giustizia degli Angioini e del ceto dirigente angioino è di altra natura, e non è presa in considerazione. Anche in questo caso Dante interpreta liberamente il personaggio di Salomone, né è condizionato da quelli che dovevano apparirgli usi propagandistici e forzature strumentali.

Si è già accennato (par. 4) al canto XX del *Purgatorio*, che ricostruisce una storia interamente negativa della casa reale di Francia, nella quale non manca una menzione di Carlo I d'Angiò che, prima della conquista del regno di Sicilia, grazie al matrimonio con Beatrice di Provenza aveva portato alla dinastia francese «la gran dota provenzale» (*Pg.* XX.61)<sup>75</sup> e poi aveva conquistato il regno dell'Italia meridionale. Vi sono anche menzionati, sempre con biasimo, l'«altro Carlo» (vv. 71-78), cioè Carlo di Valois e la sua azione a favore dei Neri di Firenze, e Carlo II lo Zoppo (vv. 79-81).

Un attacco a fondo contro il sistema angioino è, implicito ma chiaro, nell'incontro tra Dante e Carlo Martello (*Pd.* VIII), primogenito di Carlo II.

<sup>75</sup> A rigore, i matrimoni che si possono prendere in considerazione sono tre (Arnaldi, *La maledizione del sangue*, pp. 188-192), ma è probabile che Dante pensasse a quello più recente e gravido di conseguenze.

Nel marzo 1294 Carlo II tornava dalla Francia alla volta del regno meridionale, accompagnato dalla moglie Maria d'Ungheria, dopo avere stipulato accordi di pace, poi rispettati solo in parte dai contraenti. Dal regno meridionale, dove aveva collaborato, in una posizione di secondo piano, al consiglio incaricato della reggenza, si muoveva incontro al padre Carlo Martello, giungendo a Firenze probabilmente il 3 marzo. Racconta infatti Giovanni Villani che a Firenze

era già venuto da Napoli per farglisi incontro Carlo Martello re d'Ungheria suo figliuolo, e con sua compagnia CC cavalieri a sproni d'oro, Franceschi, e Provenzali, e del Regno [...]. E in Firenze stette più di xx dì, attendendo il re suo padre e' frategli, e da' Fiorentini gli fu fatto grande onore, e egli mostrò grande amore a' Fiorentini, onde ebbe molto la grazia di tutti<sup>76</sup>.

Mentre durante la prigionia del padre Carlo Martello aveva operato poco, al suo ritorno collaborò efficacemente con lui; il regno di Ungheria gli era toccato perché Maria d'Ungheria gli aveva trasferito i propri diritti. In Ungheria Carlo Martello non andò mai (ebbe breve vita: 1271-1295); in compenso il figlio Carlo Roberto (Caroberto), nato dal matrimonio con Clemenza, figlia di Rodolfo d'Asburgo, avrebbe governato effettivamente il paese.

A Firenze gli onori cittadini furono affidati a un gruppo di notabili, capeggiato da Vieri dei Cerchi, e un discorso ufficiale di benvenuto fu tenuto da Remigio de' Girolami<sup>77</sup>. L'oratore si rivolse a Carlo Martello, insistendo sulla singolarità di un nobile, originario della casa di Francia, che si trova a essere principe di Salerno, figlio di un re vivente e re lui stesso d'Ungheria: evidentemente Carlo II non era ancora giunto a Firenze, dove arrivò l'11, per ripartire entro il 14. In questa occasione Dante, frequentatore dei conventi di Santa Maria Novella e di Santa Croce, ascoltò con ogni probabilità il saluto di Remigio de' Girolami e poté conoscere e frequentare per qualche giorno il principe del regno meridionale e re d'Ungheria.

Nel trittico di lettere confezionato dalla regina Sancia nel 1334, la scrivente si sofferma, come si è detto, sui parenti da cui discende: «fecit me Deus nasci in hoc mundo de tali *progenie et plantula*, sicut fuit domina Esclaramonda, regina Maioricarum [...] et fecit me esse de *genere* beatae Helizabeth [...]»<sup>78</sup>; e continua a lungo. Sancia usa due termini propri della discendenza biologica, che hanno la stessa radice, *progenies* e *genus*, e, in senso metaforico, *plantula* (con traslazione dal mondo vegetale al mondo umano), peraltro di lunga tradizione. Viene a taglio un luogo del Vangelo di Matteo (*Mt* 7, 15-19):

<sup>76</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.13 (II, pp. 31-32); in realtà i fratelli di Carlo Martello erano ancora ostaggi in Catalogna. Quanto al soggiorno di Carlo Martello a Firenze, i suoi termini estremi sono compresi fra il 3 e il 14 marzo. Infatti, Carlo Martello diretto a Firenze sostava a Siena il 2 marzo e il 15 marzo insieme con il padre era di nuovo a Siena sulla via del ritorno (si vedano le indicazioni di Schipa, *Carlo Martello*, pp. 75 e 83; inoltre Walter, *Carlo Martello*).

<sup>77</sup> Si veda Salvadori, Federici, *I sermoni d'occasione*, p. 479; Panella, *Cronologia remigiana*, pp. 187-188.

<sup>78</sup> *Chronica XXIV Generalium*, p. 508.

Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces; *a fructibus eorum cognoscetis eos*. Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus? Sic *omnis arbor bona fructus bonos facit*, mala autem arbor malos fructus facit. *Non potest arbor bona malos fructus facere*, neque arbor mala bonos fructus facere<sup>79</sup>.

A partire da «*arbor bona fructus bonos facit*» Giovanni Regina ricava la conclusione che dal buon albero della casa di Francia non possono nascere che buoni frutti. In una predica in memoria di Filippo di Taranto, fratello di Roberto, asserisce:

sicut dicitur Mt. 7 (17) «*bona arbor bonos fructus facit*». Arbor bona potest dici domus Francie, que est bona et quo ad Deum, utpote amatrix et defensatrix ecclesie, de qua de novo duo sancti Ludovici canonizati sunt, scilicet rex Francie et episcopus Tholosanus, et quo ad mundum, utpote inter domos omnes mundi excellenter nobilis. Ergo decet quod *fructus qui nascuntur de tali arbore* sint non solum boni quo ad deum, sed etiam magni quo ad mundum, scilicet reges, duces, principes et huiusmodi<sup>80</sup>.

Come si vede, il nesso è tra santità della casa reale di Francia e santità angioina, mentre Sancia aveva messo in rapporto la santità dinastica del casato maiorchino e angioino con quella ungherese. Uguale è però l'idea di una predisposizione genetica alla santità di siffatte famiglie regnanti.

Per affrontare il tema centrale del canto di cui sono protagonisti Dante e Carlo Martello, è bene prendere le mosse da due luoghi connessi del poema. Il primo è l'autopresentazione di Ugo Capeto, che è in Purgatorio tra gli avidi, e si dice figlio di un «*beccaio di Parigi*» (Pg. XX.52), notizia creduta vera da Dante<sup>81</sup>. Ugo Capeto si presenta con la metafora vegetale, ma con segno rovesciato, perché da lui sono usciti frutti malvagi (Pg. XX.43-45)<sup>82</sup>:

Io fui *radice* de la *mala pianta*  
che la terra cristiana tutta aduggia,  
si che *buon frutto rado* se ne schianta.

Il *buon frutto* non è escluso, ma se ne coglie di *rado*: il rovesciamento della baldanzosa teoria della santità dinastica non esclude l'eccezione, che nel caso della monarchia franco-angioina è rappresentata da Carlo Martello. Ugo Capeto si è trovato «*ne le mani il freno / del governo del regno*» (Pg. XX.55-56)<sup>83</sup>, un potere che gli ha permesso di insediare il figlio sul trono di Francia. Fra i peccati di cui si è macchiata la dinastia, Ugo Capeto nomina la morte

<sup>79</sup> Si veda anche Luca 6, 43-44: «*Non est enim arbor bona, quae facit fructus malos; neque arbor mala faciens fructum bonum. Unaquaeque enim arbor de fructu suo cognoscitur. Neque enim de spinis colligunt ficus, neque de rubo vindemiant uvam*».

<sup>80</sup> D'Avray, *Death and the Prince*, pp. 123-124, nota 28; Boyer, *Vertus privées*, pp. 427-428, che cita inoltre Guglielmo da Sarzano, sostenitore del concetto della monarchia ereditaria in virtù del principio di trasmissione delle qualità paterne ai discendenti.

<sup>81</sup> Arnaldi, *La maledizione del sangue*, pp. 188-192.

<sup>82</sup> Cito il testo dall'edizione della *Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Petrocchi.

<sup>83</sup> Riappare la metafora già impiegata nell'apostrofe all'Italia nel VI del *Purgatorio*: «*Che val perché ti racconciasse il freno / Iustiniano, se la sella è vòta?*» (vv. 88-89).

di Corradino di Svevia, erede legittimo di Federico II al trono imperiale (*Pg.* XX.67-68)<sup>84</sup>, sconfitto e condannato a morte da Carlo I d'Angiò; non manca alla rassegna una terzina allusiva alla sconfitta di un altro Carlo, Carlo II d'Angiò, battuto in una battaglia navale nel golfo di Napoli (1284) dalla flotta di Ruggero di Lauria e fatto prigioniero (1284; *Pg.* XX.79-81):

L'altro, che già uscì preso di nave,  
veggio vender sua figlia e patteggiarne  
come fanno i corsar con l'altre schiave.

Lo scandalo per le nozze di Beatrice, principessa di sangue reale, con Azzo VIII marchese di Ferrara si capisce meglio tenendo presente, insieme con l'ostilità dantesca per il marchese, la sorte di Romeo da Villanova, elogiato nel VI del *Paradiso* da Giustiniano per aver servito fedelmente il suo signore (*Pd.* VII.133-135):

Quattro figlie ebbe, e ciascuna reina,  
Ramondo Beringhiere, e ciò li fece  
Romeo, persona umile e peregrina.

Le figlie di Raimondo Berengario IV di Provenza, infatti, andarono in moglie: Margherita a Luigi IX di Francia; Eleonora a Enrico d'Inghilterra; Sancia al conte Riccardo di Cornovaglia, re dei Romani; Beatrice a Carlo I d'Angiò. Dunque un sovrano come Carlo II d'Angiò che dà la figlia in moglie a un marchese agisce in senso opposto a Romeo da Villanova, che ha procurato nozze regali alle figlie del suo signore, che non è re.

Il secondo luogo sul quale intendo soffermarmi è la valle dei principi negligenti, che Sordello mostra a Dante e Virgilio nel finale del VII canto del *Purgatorio*. Da un punto più elevato i tre osservano le anime, anch'esse disposte su un pendio dove sono disposte gerarchicamente. «Colui che più siede *alto*» è «Rodolfo Imperador(e)»<sup>85</sup>, che apre la rassegna; all'altra estremità, «Quel che più *basso* tra costor s'atterra, / guardando *in suso*» è «Guiglielmo marchese» (e non re) del Monferrato (VII 91 e 92; 133-134). Mentre questi, solitario, guarda i principi che sono in alto, gli altri personaggi intrattengono relazioni tra loro, meno il re d'Inghilterra, anche lui solitario, e penultimo della serie. Il fatto che di ognuna delle coppie si menzioni la discendenza permette a Dante di legare la generazione dei morti, in *Purgatorio*, e quella dei vivi nel 1300, data della visione. Dunque, Rodolfo imperatore è confortato da Ottocaro re di Boemia: in vita i due si erano combattuti, e il secondo era stato sconfitto e ucciso in battaglia dal primo. Ottocaro è molto migliore del

<sup>84</sup> È significativo il silenzio su Manfredi, non perché figlio illegittimo ma perché nemico della Chiesa, come avrei dovuto osservare nel mio lavoro *Dante, la Giustizia, le donne*.

<sup>85</sup> Non è un caso se a Rodolfo Dante aveva fatto riferimento, nel canto precedente, senza nominarlo, e si era limitato ad apostrofare per nome «Alberto Tedesco»; subito dopo apostrofa suo padre («Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto...», VI 97 e 103), che chiamerà per nome nel canto seguente.

figlio Venceslao, ozioso e lussurioso, sicché la transizione da una generazione all'altra è di tipo peggiorativo, e alla coppia dei morti si aggiunge un vivente. Tocca poi a Filippo III re di Francia, morto, con disonore dei colori francesi<sup>86</sup>, mentre si ritirava dalla fallita crociata contro Pietro III d'Aragona. Filippo III fa coppia con Enrico I di Navarra, ed entrambi sono contriti perché l'uno è padre, l'altro suocero di Filippo IV il Bello, re di Francia (1285-1314; se ne parla duramente in *Pg.* XX.85-93): anche in questo caso la stirpe peggiora, e di nuovo Dante costruisce, grazie al vincolo della parentela acquisita, un triangolo con due morti e un vivo.

Si torna a una coppia di personaggi nemici in vita con Carlo I d'Angiò e Pietro III, che aveva colto l'occasione dei Vespri Siciliani per strappare a Carlo I l'isola. A Pietro III e ai suoi successori sono dedicate due terzine (*Pg.* VII.115-120):

e se re dopo lui fosse rimasto  
lo giovanetto che retro a lui siede,  
ben andava il valor *di vaso in vaso*;

che non si puote dir de l'altre *rede*:  
Iacomo e Federigo hanno i reami;  
del *retaggio miglior* nessun possiede.

L'identificazione più plausibile del *giovanetto* è, a mio avviso, con Alfonso II il Liberale, successore di Pietro III, morto prematuramente dopo aver regnato dal 1285 al 1291; nella seconda terzina si torna a un giudizio negativo sui successori, protagonisti della crisi angioino-aragonesa: Giacomo II d'Aragona e Federico re di Sicilia. Tocca poi all'altro personaggio della coppia, Carlo I d'Angiò, per la discendenza del quale vale lo stesso andamento peggiorativo, con riferimento a Carlo II e alla sofferenza di «Puglia e Proenza» (v. 126) da lui governate. Enrico d'Inghilterra, infine, è più fortunato nel suo successore, forse perché suo figlio Edoardo I si adoperò come mediatore tra Aragonesi e Angioini<sup>87</sup>. Nulla si dice sulla discendenza del marchese Guglielmo del Monferrato. È singolare, in questo quadro d'insieme statico (che nel canto seguente si animerà con il timore dei principi, attaccati dalla vipera demoniaca e difesi da una coppia di angeli) l'impiego insistente di nomignoli ricavati dall'aspetto fisico dei regnanti: Venceslao è *barbutto* (v. 102); Filippo III è *nasetto* (v. 103), in evidente regime oppositivo a Carlo I d'Angiò, dal *maschio naso* ribadito poco dopo da *nasuto* (vv. 113 e 124)<sup>88</sup>, mentre Pietro III d'Aragona è *membruto* (v. 112).

<sup>86</sup> Dante dice: «disfiorando il giglio» (v. 105): si veda *exfloritus* di Remigio de' Girolami e il commento relativo (si veda *supra* par. 2).

<sup>87</sup> Edoardo I d'Inghilterra, inoltre, s'impegnò in una crociata, e si adoperò perché si evitasse la crociata di Filippo III di Francia contro Pietro III d'Aragona; tra il 1286 e il 1288 agì da mediatore nei trattati di Oleron e Canfranc, che condussero infine al trattato di Anagni del 1285 tra Carlo I d'Angiò, Giacomo II d'Aragona e Filippo IV di Francia.

<sup>88</sup> Non è certo casuale che Carlo II lo Zoppo sia nominato come il *Ciotto di Gerusalemme* in *Pd.* XIX.127.

La transizione dalle anime alla loro discendenza attiva nel mondo è indicata dapprima con terminologia letterale (Venceslao «figlio» di Ottocaro di Boemia, v. 101; Filippo III ed Enrico di Navarra, rispettivamente «padre» e «suocero» di Filippo IV, v. 109), poi in modo metaforico, inaugurato dal periodo ipotetico dell'irrealtà, a proposito di una successione più lunga di quella che Alfonso II con la sua breve vita poté assicurare a Pietro III d'Aragona («ben andava il valor *di vaso in vaso*»), mentre si torna ai termini propri con la terzina sugli eredi degeneri di Pietro III («altre *rede*»; «del *retaggio* miglior nessun possiede», vv. 118 e 120<sup>89</sup>). Seguono metafore tratte dal mondo vegetale: «Rade volte *risurge per li rami / l'umana probitate*» (vv. 121-122), dove si noterà, grazie a *rade*, che si enuncia una tendenza, non una regola assoluta. L'espressione si riferisce agli Aragonesi e agli Angioini, con particolare insistenza su Carlo II d'Angiò, come ribadisce questa terzina (vv. 127-129):

tant'è del *seme* suo minor la *pianta*,  
quanto, più che Beatrice e Margherita,  
Costanza di marito ancor si vanta<sup>90</sup>.

Come si è anticipato, Enrico d'Inghilterra «ha ne' *rami* suoi migliore uscita» (*Pg.* VII.132).

L'incontro nel cielo di Venere con Carlo Martello non contraddice le convinzioni di Dante: nel momento stesso in cui Carlo Martello è lodato si smentisce la tesi, così cara agli Angioini<sup>91</sup>, sulla santità dinastica, dal momento che nella stirpe degli Angiò Carlo Martello è un'eccezione positiva. Si tratta di una conferma su un punto particolare (ma di grande rilievo nell'Italia di Dante) dell'idea contraria al concetto di una trasmissione genealogica della nobiltà<sup>92</sup>.

Nell'incontro in Paradiso Dante parla di un'amicizia nascente con il giovane angioino, al quale attribuisce la conoscenza della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, con cui comincia il secondo libro del *Convivio*, dedicato all'interpretazione o reinterpretazione di questo componimento poetico<sup>93</sup>. A Carlo Martello Dante mette in bocca il primo verso della canzone (*Pd.* VIII.37). Se fosse vissuto più a lungo, dice Carlo Martello, avrebbe regnato sulla Provenza, sull'Italia meridionale, sull'Ungheria e sulla Sicilia,

<sup>89</sup> Il nesso *heres-hereditas* è in Isidoro, *Etymologiae*, IX 5.1.

<sup>90</sup> Ricordo che Costanza, figlia di Manfredi, aveva sposato Pietro III d'Aragona e che Beatrice di Provenza e Margherita di Borgogna sono la prima e la seconda moglie di Carlo II.

<sup>91</sup> Su Dante in rapporto agli Angioini si veda l'ottimo contributo di Villa, *Il Vicario imperiale*.

<sup>92</sup> Affermazioni molto chiare in questo senso sono già nel *Convivio*, come è noto; in questo paragrafo, tuttavia, i riferimenti si limitano alla *Commedia*, perché la menzione di luoghi del *Convivio* dovrebbe essere accompagnata da una discussione sugli identici o diversi contesti intellettuali che fanno da cornice ad affermazioni simili o uguali.

<sup>93</sup> La cronologia della canzone ha un termine *post quem* nell'agosto 1293, compatibile con la presentazione del testo in occasione del soggiorno di Carlo Martello a Firenze nel marzo 1294; se invece la canzone fosse più tarda si dovrebbe supporre un invio a distanza, mentre secondo altri la data della canzone potrebbe essere posteriore alla morte di Carlo Martello: si veda la discussione sul problema cronologico di Giunta nella sua edizione commentata delle *Rime* in Alighieri, *Opere*, I, pp. 193-199.

dunque su un regno unificato. Invece nella realtà vede che la Sicilia è nella sfera d'influenza aragonese e l'Ungheria ha un destino incerto (più tardi potrà insediarsi il figlio Caroberto).

La metafora vegetale era visualizzata dagli alberi genealogici, che ponevano alle radici dell'albero il capostipite e in alto, sui rami, i discendenti. Si avanza in tal modo l'eventualità già affacciata da Ugo Capeto nei versi già citati («Io fui radice de la mala pianta [...], / sì che buon frutto rado se ne schianta»), il cui *rado* trova preciso riscontro nel *di rado* del luogo, contrario e simmetrico, del *Purgatorio*: «Rade volte risurge per li rami / l'umana probitate» (VII.121-122). Sia pur raramente (*rado*), non si possono escludere i «buoni frutti», come Carlo Martello. La polemica antifrancese e antiangioina fa tutt'uno con una teoria che dimostra la fragilità del concetto della santità dinastica, e delle implicazioni morali e politiche che comporta la revisione. Nel momento in cui rende omaggio a Carlo Martello, scomparso prematuramente<sup>94</sup>, Dante ribadisce la critica al mal governo angioino: la «mala pianta» di cui aveva parlato Ugo Capeto si manifesta, infatti, nella «mala signoria, che sempre accora / li popoli soggetti» (*Pd.* VIII.73-74), tanto che i Siciliani si sono sollevati contro l'odiosa dominazione, contro il peso insopportabile della burocrazia (e della conseguente presenza dello stato, limitativa del potere feudale) e dell'esosità fiscale.

Si giunge così allo scioglimento del dubbio dantesco, espresso con la metafora vegetale: «com'esser può, di dolce seme, amaro» (*Pd.* VIII.93), un'espressione che, riferendosi a Roberto come «seme amaro» implica che suo padre (Carlo II lo Zoppo) sia stato un seme dolce, benché da *Purgatorio* VII già citato si ricavi che Carlo II è peggiore del padre Carlo I, anche quest'ultimo assai poco apprezzato da Dante. La trasformazione in senso peggiorativo del *seme* è inequivoca, anche se lascia perplessi l'origine *dolce* di quel seme: poiché Carlo II è nell'Antipurgatorio tra i principi negligenti (secondo la denominazione tradizionale), e come si è visto è bersaglio di critiche acerbe, si dovrà intendere che il passaggio dal *dolce* all'*amaro* abbia senso relativo, segnali cioè un peggioramento progressivo da Carlo I d'Angiò a Carlo II, e da Carlo II a Roberto. Roberto, cioè, avrebbe aggravato le malefatte dei suoi predecessori, forse anche perché all'avidità aggiunge colpe di tipo intellettuale (come il suo farsi credere pari o migliore di Salomone). Le ragioni politiche e morali della polemica antiangioina di Dante si riassumono nella condanna di un regime che trae la sua pretesa di legittimità dal papato al quale gli Angioini si appoggiano, accettando l'autorità della Chiesa con lo scopo evidente di affermare la propria indipendenza dall'Impero (e Roberto era particolarmente impegnato in questo senso, anche grazie al discorso pubblico promosso dalla sua cerchia e da lui stesso).

Non solo Dante non si lascia condizionare dagli orientamenti angioini, ai quali reagisce con straordinaria libertà e assoluta indipendenza intellettuale ma, conformemente alla sua concezione, evita di condannare la stirpe angioina in quanto tale; evita insomma una sentenza che equivarrebbe all'applica-

<sup>94</sup> Analogamente ad Alfonso II il Magnanimo, se è fondata l'identificazione.

zione rovesciata del concetto di santità dinastica. Al contrario, il canto di Carlo Martello è l'affermazione più esplicita della libertà personale, in omaggio al principio del libero arbitrio.

In questa concezione si contiene anche il problema della nobiltà, che si porrà in una nuova luce più avanti, nell'incontro con Cacciaguida. Ricevuta dall'antenato la rivelazione delle proprie origini, il poeta esce nell'esclamazione (*Pd.* XVI.1-9):

O poca nostra nobiltà di sangue,  
se gloriar di te la gente fai  
qua giù dove l'affetto nostro langue,

mirabil cosa non mi sarà mai:  
ché là dove appetito non si torce,  
dico nel cielo, io me ne gloriài.

Ben se' tu manto che tosto raccorce:  
sì che, se non s'appon di dì in die,  
lo tempo va dintorno con le force.

L'ultima terzina conferma che la nobiltà non è un bene acquisito una volta per tutte e che, se non è alimentata da una coscienza e da azioni conformi, deperisce nel tempo. Nel canto precedente Cacciaguida, dopo alcune espressioni incomprensibili, si era manifestato a Dante (*Pd.* XV.46-48):

la prima cosa che per me s'intese,  
«Benedetto sia tu», fu, «trino e uno,  
che nel mio *seme* se' tanto cortese!».

Il *seme* è il punto iniziale dello sviluppo di una pianta (accezione sulla quale crescono i significati metaforici) ma anche ciò che ne discende: che è l'accezione appropriata al luogo citato ora, perché Dante discende dal *seme* di Cacciaguida.

Tornando a Carlo Martello, questi dice che se fosse vissuto più a lungo, «molto sarà di *mal*, che non sarebbe» (*Pd.* VIII.51): è il primo di quattro periodi ipotetici che ne punteggiano il discorso, tutti collegati variamente al suo diritto sull'insieme dei domini angioini (non solo il regno d'Ungheria ma la contea di Provenza e il regno meridionale); passa poi alla circostanza della sua morte prematura «che s'io fossi giù stato, io ti mostrava / di mio amor più oltre che le *fronde*» (cioè gli avrebbe mostrato anche i fiori e i frutti della sua amicizia, con un nuovo anello della catena metaforica; vv. 56-57). Gli ultimi due periodi ipotetici sono (*Pd.* VIII.67 e 71-84):

E la bella Trinacria [...]   
attesi avrebbe li suoi regi ancora,  
nati per me di Carlo e di Ridolfo,<sup>95</sup>

<sup>95</sup> Il riferimento è a Carlo II, padre di Carlo Martello, e a Rodolfo di Germania, di cui Carlo Martello ha sposato la figlia Clemenza, ricordata all'inizio del canto IX.

se *mala* signoria, che sempre accora  
li popoli soggetti, non avesse  
mosso Palermo a gridar: «Mora, mora!».

E se mio frate questo antivedesse,  
l'avara povertà di Catalogna  
già fuggeria, perché non li offendesse;

ché veramente *proveder* bisogna  
per lui, o per altrui, sì ch'a sua barca  
carcata più d'incarco non si pogna.

La sua *natura*, che di larga parca  
discese, avria mestier di tal milizia  
che non curasse di mettere in arca.

Anzitutto è da notare che la *natura* di Roberto *discese* «di larga parca», un'antitesi che annuncia l'opposizione tra Carlo II e Roberto, ribadita poco dopo dal già discusso «com'esser può, di dolce *seme*, amaro» (*Pd.* VIII.93). Emerge dunque, contro la tesi della continuità dinastica sostenuta dai lodatori della monarchia, una continuità peggiorativa da Carlo I a Carlo II (*Pg.* VII.122-129) e da Carlo II a Roberto (*Pd.* VIII), avido di accumulare tesori nel forziere o *arca*<sup>96</sup>. Nel passo citato, la *natura* di Roberto d'Angiò ha il significa-

<sup>96</sup> Nel 1315 i Fiorentini e i loro alleati guelfi affrontarono a Montecatini Ugucione della Faggiuola, capo dei Ghibellini, che si stava espandendo pericolosamente in Toscana. Dell'esercito guelfo facevano parte Piero d'Angiò, fratello di Carlo II e, alla testa di 500 cavalieri, Filippo di Taranto, figlio di Roberto d'Angiò (e Carlo figlio di Filippo). I Guelfi furono sanguinosamente sconfitti (perirono tra gli altri Piero d'Angiò e Carlo figlio di Filippo d'Angiò; si veda Giovanni Villani, *Nuova cronica*, X.71-72; II, pp. 273-276). A Filippo d'Angiò Remigio de' Girolami aveva dedicato un discorso di benvenuto e, dopo la battaglia, un discorso commemorativo del figlio Carlo (Panella, *Cronologia remigiana*, pp. 291-292 e 292-293). Roberto d'Angiò non reagì alla sconfitta, e si attirò i rimproveri dei Guelfi. Tra essi, il rimatore ghibellino Pietro de' Faitinelli, esiliato dalla guelfa Lucca, sua città natale, scrisse un feroce sonetto nel quale si augurò: «Muoia re Berta, quell'*avar* treccione» (v. 6); *re Berta* è ovviamente Roberto d'Angiò, il cui nome torna, storpiato, poco dopo: «Berta ci vende per riempir la Bruna?» (vv. 6 e 12; si veda per il testo e il commento Faitinelli, *Rime*, pp. 146-148); la *Bruna* era la torre di Castel Nuovo a Napoli, dove era custodito il tesoro regale. Sull'avarizia di Roberto si ha un passo molto duro nell'*Amorosa visione* del Boccaccio, nella quale, prima di presentare la squallida, poco amorevole e poco amata figura paterna che con poco successo cerca di avvantaggiarsi di un monte di metalli e di pietre preziose, presenta, con singolare accostamento, Roberto d'Angiò che accumula un ricco bottino: «ornato di be' drappi e rilucenti / il nipote vid'io di quel Nasuto» mentre dà «ta' colpi sopra 'l monte d'oro, / che di ciascun saria un mur caduto; / e d'esso assai levava, e quel tesoro / *in parte oscura tutto si serbava*» (XIV 25-26 e 29-32; p. 59); e si noti il *Nasuto* (Carlo I d'Angiò), poco prima detto «quel Carlo arditto ch'ebbe il *maschio naso*», con preciso calco dantesco, XII 20 (p. 54; si veda il commento di Branca, pp. 633-634); la *parte oscura* allude alla *Bruna*. Invece all'inizio del giovanile *Filocolo* Boccaccio aveva esaltato la conquista del regno di Sicilia come opera benemerita dell'eroe (Carlo I d'Angiò) proveniente dalla «terra la quale siede allato alla mescolata acqua del Rodano e di Sorga» (I 1.12; p. 63), con evidente riproduzione della perifrasi fluviale per designare la Provenza, messa in bocca al Carlo Martello di *Pd.* VIII.59 allo scopo di estirpare «la maladetta pianta» (I 1.12): riformulazione da Ugo Ciappetta (*Pg.* XX.43) che Boccaccio applica però a Manfredi, sconfitto da Carlo I d'Angiò e personaggio di *Purgatorio* III). Le testimonianze su Carlo I e Roberto d'Angiò nel *Filocolo*, nell'*Amorosa visione* e nelle tarde *Genealogie* (si veda la nota 30) non dipendono solo dalla distanza cronologica o dall'ambiente, napoletano o fiorentino, delle diverse opere, ma dall'imprevedibile inventività retorica dello scrittore, che rovescia disinvoltamente i significati storici nel momento in cui ripete i significanti danteschi.

to di ‘carattere’, e *proveder(e)* ‘porre rimedio’. Nello stesso canto il significato di queste parole si amplia, a mano a mano che il discorso si generalizza, abbandonando il caso individuale. La *providenza* divina (cioè l’ordine del mondo, che è voluto da Dio, la cui volontà è insondabile all’intelletto umano) mette in azione i corpi celesti («corpi grandi», v. 99) in modo che le «nature provvedute» raggiungano il «provveduto fine» (vv. 99 e 104). La *natura* (v. 124) non viene meno al suo compito, e obbedisce al volere divino. Contro la credenza astrologica di un influsso degli astri sulla vita umana, indipendente dall’azione divina, Dio indirizza l’azione dei cieli conformemente all’ordinamento da lui stabilito. Questo principio fonda l’ordine dell’universo, che senza questa organizzazione si dissolverebbe nel caos.

Dopo questo chiarimento metafisico si torna al mondo umano; prosegue infatti Carlo Martello, appoggiandosi esplicitamente ad Aristotele (il «maestro vostro», v. 120): «Or di’: sarebbe il peggio / per l’omo in terra, se non fosse cive?» (vv. 115-116); e, dopo la risposta positiva di Dante, prosegue la sua argomentazione: la vita associata necessita di «diversi officii» (v. 119), secondo la diffusa concezione aristotelica<sup>97</sup>, che in questo passo prescinde dalla generale divisione del lavoro nella società ed è circoscritta agli *officii* dirigenti: «Dunque esser diverse / convien di vostri effetti le radici» (vv. 121-122); perciò chi nasce legislatore (*Solone*) e chi condottiero (*Serse*), chi sacerdote (*Melchisedech*) e chi artefice ingegnoso come *Dedalo*. Tuttavia la *circular natura* «non distingue l’un da l’altro ostello» (v. 129): *ostello* è parola fondamentale, che significa ‘abitazione’ e in questo contesto, per metonimia, “casato”, con particolare riferimento alle persone eminenti (*Pd.* VIII.130-132):

Quinci addivien ch’Esaù *si diparte*  
per seme da Iacòb; e vien Quirino  
da sì vil padre, che si rende a Marte.

Interessa non tanto la razionalizzazione evemeristica riguardante Romolo, allattato da una lupa (cioè, secondo un’interpretazione corrente, da una prostituta), quanto il dualismo Giacobbe-Esaù, i gemelli nati da Isacco e Rebecca, e però diversissimi nelle loro inclinazioni (*Pd.* VIII.133-147):

*Natura generata* il suo cammino  
simil farebbe sempre a’ *generanti*,  
se non vincesse il *proveder divino*.

Or quel che t’era dietro t’è davanti:  
ma perché sappi che di te mi giova,  
un corollario voglio che t’ammanti.

Sempre *natura*, se fortuna trova

Il problema può essere solo toccato, e solo aggiungo, in considerazione dell’argomento di questo lavoro, che il *voisinage* di Carlo I d’Angiò e Pietro III d’Aragona proposto da *Decameron* X 6 e 7 ripete (e destoricizza) quello della valletta del VII del *Purgatorio*.

<sup>97</sup> Si veda Bartuschat, “Sarebbe il peggio”.

discorde a sé, com'ogne altra *semente*  
fuor di sua regiōn, fa *mala* prova<sup>98</sup>.

E se 'l mondo là giù ponesse mente  
al fondamento che *natura* pone,  
seguendo lui, avria buona la gente.

Ma voi torcete a la religione  
tal che fia nato a cignersi la spada,  
e fate re di tal ch'è da sermone;

onde la traccia vostra è fuor di strada.

Dunque la *natura generata* tende a ripetere i caratteri del generante, e procede secondo la legge della necessità; interviene però il *proveder divino*, che governa il mondo e che all'uomo conferisce la sua libertà, distinta dalla crescita necessitata del mondo vegetale (e animale), e indirizza le cause seconde al fine loro ordinato ma non obbligato. Sullo sfondo della propaganda angioina, e dell'attività predicatoria di chierici e laici degli ambienti di corte, e dello stesso sovrano, assume tutta la sua pregnanza il *re da sermone*, che definisce Roberto d'Angiò come l'uomo adatto a seguire le orme di *Melchisedèch* ma non a sedere sul trono: l'acclamata attività predicatoria non si conviene all'uomo di governo.

In questo canto la nobiltà si definisce in rapporto alla Provvidenza divina e alla libera responsabilità umana lungo un discorso che si sviluppa *deducendo* (v. 121) e con l'aggiunta di un *corollario* (v. 138). La concezione si esprime con la catena metaforica del *seme* e della *semente*, delle *radici*, della *pianta*, dei *rami* e dei *frutti*, sottratta alla catena della necessità che inerisce al suo significato letterale<sup>99</sup>. Il tutto è ribadito, nel gioco tra definizione generale e definizione del caso individuale, all'inizio del canto seguente, che si apre con un'apostrofe alla sposa di Carlo Martello, figlia di Rodolfo d'Asburgo (*Pd.* IX.1-3):

Da poi che Carlo tuo, bella Clemenza,  
m'ebbe chiarito, mi narrò li 'nganni  
che ricever dovea *la sua semenza*.

dove è da notare la connotazione favorevole che investe la moglie di Carlo Martello, Clemenza, figlia di quel *Rodolfo* di Germania anche lui poco apprezzato da Dante. Ancora una volta Dante si conferma estraneo alla cultura angioina, e al concetto di una via privilegiata alla trasmissione ereditaria della santità e, più in generale, della virtù.

Roberto, poi, dovrebbe rifuggire dall'*avara povertà di Catalogna*: l'espressione rispecchia una novità nel paesaggio umano, politico, economico e militare dell'Italia negli anni a cavallo del 1300. I conflitti e i contatti angioino-arago-

<sup>98</sup> Si noti «*mala* prova», come «*mala* pianta; *mala* signoria».

<sup>99</sup> Già Carlo d'Angiò, a proposito della canonizzazione di Luigi re di Francia, aveva usato la metafora arborea: «sancta radix sanctos ramos protulit» (Klaniczay, *La noblesse*, p. 513 nota).

nesi non riguardavano solo i matrimoni, i trattati disattesi, la diffusione delle idee degli Spirituali. Approfittando della rivolta siciliana dei Vespri Pietro III d'Aragona, impegnato apparentemente in un'azione navale contro Tunisi, era sbarcato a Trapani per dare man forte ai ribelli. Con lui giungevano nell'isola gli almogaveri, una milizia di incursori che si era formata nelle zone di frontiera durante le lunghe guerre tra cristiani e musulmani nella Spagna della lunga riconquista. Fiancheggiatori esterni delle milizie regolari cristiane, e disponibili a esservi inquadrati in processo di tempo, come avvenne quando Pietro III d'Aragona li utilizzò contro l'assalto di Filippo IV il Bello alla Catalogna-Aragona, gli almogaveri erano un corpo di fanteria, dotato di un vestiario e di un armamento leggero (arco, lancia, due giavellotti, un coltello), e del diritto di preda (perché dovevano alimentarsi di ciò che potevano razzare sul terreno d'azione, cosa che ovviamente non escludeva bottini più ricchi); sobri e rotti alla fatica, agivano in piccoli gruppi, rapidissimi nell'attaccare e nel ritirarsi<sup>100</sup>.

Mentre i matrimoni di Roberto d'Angiò con Violante, figlia di Pietro III d'Aragona e poi, morta Violante, con Sancia di Maiorca, aprivano il regno meridionale ai fondachi catalani e aragonesi<sup>101</sup>, proseguendo una politica già avviata sotto Carlo II (1299), gli almogaveri facevano la loro comparsa in Sicilia e nel Meridione italiano e s'inserivano nel conflitto angioino-aragonese, seguendo i cambiamenti del fronte dovuti alle effimere conquiste siciliane in Calabria e agli altrettanto effimeri successi angioini in territorio siciliano. Ne approfittavano gli almogaveri, al servizio degli uni e degli altri contendenti, che sbarcavano in Calabria e risalivano verso la Basilicata e il principato di Salerno, nonostante le misure prese da Carlo II per fermarli all'altezza dei golfi di Sant'Eufemia e di Squillace<sup>102</sup>.

La pace di Caltabellotta del 1302 lasciava disoccupate queste milizie semiregolari: una parte passò in Oriente, dove compì imprese romanzesche; un'altra rimase nel Meridione continentale, e si mise al servizio degli Angiò. Con loro era l'aragonese Diego de Larrat.

Il ruolo angioino nel guelfismo italiano centrosettentrionale fu il canale che portò gli almogaveri a risalire la penisola; furono attivi per esempio nel contrastare la sfortunata spedizione italiana di Enrico VII. La loro presenza in Toscana è attestata nel 1305-1306 quando i fiorentini, dopo aver respinto il tentativo dei guelfi bianchi di rientrare a Firenze, alleatisi con i Lucchesi assediaron Pistoia, ultima roccaforte regionale dei guelfi bianchi e dei Ghibellini. In questa occasione, racconta il Villani, i fiorentini

<sup>100</sup> Un'esposizione sintetica è nel *Diccionari d'història de Catalunya*, pp. 31-33. Più ampiamente, Soldevila, *Gli Almogàvari*.

<sup>101</sup> Léonard, *Gli Angioini*, pp. 121, 227-233.

<sup>102</sup> Un provvedimento militare del 1283 parla degli «infideles Almogavari» che «predonio more discurrent» (Carucci, *Le operazioni militari*, p. 9). Anche le chiese e i monasteri, generalmente rimasti fedeli agli Angioini e alla Chiesa romana, furono saccheggiati (Russo, *La guerra del Vespro in Calabria*). Nel 1289 una tregua biennale lascia agli almogaveri libertà di predare e distruggere nel meridione angioino (Léonard, *Gli Angioini*, pp. 189, 207, 217-218); nel 1293 fanno razzie nel principato di Salerno (Schipa, *Carlo Martello*, p. 23).

si providono e chiamaro loro capitano di guerra Ruberto duca di Calavra, figliuolo e primogenito rimaso del re Carlo secondo, il quale venne in Firenze del mese d'aprile del detto anno con una masnada di CCC cavalieri aranesi e catalani, e molti *mugaverì* a piè, la quale fu molto bella gente, e avea tra loro di valenti e rinomati uomini di guerra; il quale da' Fiorentini fu ricevuto a modo di re molto onorevolmente<sup>103</sup>.

Messa Pistoia sotto assedio, complicazioni diplomatiche inducono il futuro Roberto d'Angiò ad abbandonare il campo e ad affidare il comando al «suo maliscalco, messer Dego de la Ratta catalano»<sup>104</sup>, il de Larrat già ricordato, personaggio, ritratto senza simpatia, anche di una novella del *Decameron* («venne in Firenze un gentile uom catalano, chiamato messer Dego della Ratta, maliscalco per lo re Ruberto...»<sup>105</sup>).

Una parte di questi accadimenti è posteriore alla data della visione, ma che essi siano ben presenti a Dante è dimostrato dal suo incontro in Purgatorio con Forese Donati, il quale gli predice la fosca fine di suo fratello, Corso Donati, il caporione dei Guelfi Neri che, dopo aver conquistato il potere a Firenze con la complicità di Carlo di Valois, pochi anni dopo si era reso sospetto a una parte della sua fazione. Nel 1308 scoppia un tumulto contro di lui; racconta il Villani che «fu ad arme il popolo e' grandi a piè e a cavallo, e le *masnade de' Catalani col maliscalco del re* [Diego de Larrat]». Corso prepara le difese nel borgo di Firenze controllato da lui e dai suoi fedeli, mentre il «popolo armato e le *masnade a cavallo*» muovono all'assalto. I fautori di Corso Donati cedono, e Corso fugge a cavallo da Firenze, inseguito da «alquanti cittadini a cavallo e Catalani» (non *almogaverì*). Raggiunto «da certi Catalani a cavallo [...] messer Corso per paura di venire a le mani de' suoi nemici e a essere giustiziato dal popolo [...] si lasciò cadere da cavallo. I detti Catalani veggendolo in terra, l'uno di loro gli diede d'una lancia per la gola d'uno colpo mortale, e lasciarollo per morto»<sup>106</sup>. Si conosce anche il resoconto inviato da tre ambasciatori aragonesi a Giacomo II, dal quale si apprende che l'uccisore di Corso fu il fratello o cognato di Diego de Larrat, Carroç; secondo gli stessi, le due compagnie di Diego de Larrat e di Carroç furono decisive nella battaglia combattutasi dentro e fuori Firenze.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.82 (II, p. 165). Dino Compagni fa parola dei «CCC cavalli» ma non della fanteria catalano-aragonese (Compagni, *Cronica*, III.14, p. 93, con ampio commento).

<sup>104</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.82 (II, p. 166). Altre due menzioni degli *almogaverì* nella cronaca del Villani sono il passaggio di «CC cavalieri catalani e V<sup>c</sup> *mugaverì* a piè» di passaggio a Firenze, mandati da Roberto d'Angiò in Romagna (X.18; II, p. 225), e l'impiego della stessa milizia nella guerra sostenuta da Pietro III d'Aragona contro Filippo III l'Ardito (VIII.103; I, p. 567).

<sup>105</sup> Boccaccio, *Decameron* VI 3.6, p. 727.

<sup>106</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.96 (II, pp. 188, 190), e Davidsohn, *Storia di Firenze*, III, pp. 489-493 (si veda anche l'indice dei nomi per altre notizie sulla presenza del de Larrat a Firenze). Un altro alleato di Corso Donati, Gherardo Bordoni, fuggì e fu inseguito e ucciso; del gruppo faceva parte «messer Guiglielmino Spini, giovane cavalier novello armato alla catalana» (III, 20.122): dunque l'armatura dei cavalieri catalani era di moda, e imitata dai fiorentini a cavallo. Varie testimonianze sul diffondersi della moda catalana in Levi, *Gli Almogàvari d'Italia*.

<sup>107</sup> *Acta aragonensia*, II, pp. 521-523. Dino Compagni integra le notizie del Villani e della lettera a Giacomo II: nella sua *Cronica* si legge che Corso fu raggiunto dagli inseguitori e che «intanto sopravvenne uno giovane cognato del Mariscalco [de Larrat]: stimolato da altri d'ucciderlo, nol

Questi fatti sono posteriori al 1300; nella profezia di Forese Donati la morte violenta del fratello è trasfigurata nei modi di una diabolica cavalcata che trascina Corso all'inferno. Riferendosi alla trista condizione di Firenze, Forese dice (*Pg.* XXIV.82-87):

«Or va», diss'el; «che quei che più n'ha colpa  
vegg'io a coda d'una bestia tratto  
inver' la valle ove mai non si scolpa.

La bestia ad ogni passo va più ratto,  
crescendo sempre, fin ch'ella il percuote  
e lascia il corpo vilmente disfatto.»

Una versione simile, che Dante ha proiettato nell'aldilà dell'*Inferno*, circolava a Firenze, ed è attestata dal cronista Marchionne di Coppo Stefani:

Messer Corso si dice fu giunto e preso, ch'era appiè di Quintole, e messo in su uno mulletto di non gran pregio perché venisse più sicuro. Gli Catelani furono da lui molto lusingati di denari e d'averne, se lo lasciassero. Non vollero credere; di che alla per fine, essendo presso alla badia di S. Salvi, vedendosi ire in Firenze, per non essere alle mani del popolo, stimò di lasciarsi cadere da cavallo, e di dire: «Io voglio morire prima di venire a Firenze». Il mulo quando si lasciò cadere, si dice gli rimase il piè dritto nella staffa, strascinandolo aombrato dove traeva il popolo. Di che così trascinandosi, li Catalani, temendo lo popolo non lo togliesse loro, per ubbidire a' Signori dissero: «Innanzi che eglino lo ci tolghino, e' l'aranno morto». Di che uno con una lancia catalana, sopraggiugnendolo gli diè per la gola, e subito morì<sup>108</sup>.

«L'avara povertà di Catalogna» che Roberto dovrebbe rifuggire trova dunque ampio riscontro nella presenza molto attiva, dall'Italia meridionale a Firenze (e oltre) delle milizie catalane<sup>109</sup> (non per nulla i fiorentini apprezzavano la loro efficienza, ma si lamentavano dell'alto costo di questa milizia<sup>110</sup>); e Roberto è anche lui avaro («la sua natura, che di larga parca discese») e bramoso di tesaurizzare («mettere in arca»), sicché a lui la qualifica di “avaro” conviene nell'uno e nell'altro significato definito da Machiavelli nel *Principe*, che definisce i due sensi di “avaro”: «alcuno è tenuto liberale, alcuno misero, usando uno termine toscano, perché avaro in nostra lingua [in fiorentino] è ancora colui che per rapina desidera di avere: misero chiamiamo noi quello che si astiene troppo di usare il suo» (XV 8)<sup>111</sup>.

Su Remigio de' Girolami, con cui si è aperto questo lavoro, c'è solo da aggiungere, almeno in questa sede, che egli non fu solo l'autore del discorso di benvenuto a Carlo Martello e poi a Carlo di Valois. Anche se il suo *De bono*

volle fare; e ritornandosi indietro, vi fu rimandato; il quale la seconda volta li diè d'una *lancia catalanesca* nella gola, e uno altro colpo nel fianco, e cadde in terra» (Compagni, *Cronica*, III.21, p. 10; si veda il commento di Cappelletti, pp. 356-357).

<sup>108</sup> Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca Fiorentina*, p. 101. Traggo l'indicazione dal commento di G. Inglese (Alighieri, *Commedia*, II, p. 299).

<sup>109</sup> L'ambiente mediterraneo catalano-aragonese e la presenza dei Catalani in Italia sfuggono a Del Vento, «*L'avara povertà*».

<sup>110</sup> Léonard, *Gli Angioini*, pp. 249-250.

<sup>111</sup> Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, p. 102.

*pacis* rimase senza effetto, Remigio fu un religioso fedele al reggimento comunale di Firenze, e tra i suoi numerosi discorsi pubblici manifestò sempre l'appoggio di Santa Maria Novella e del comune agli Angioini di passaggio a Firenze e agli Angioini di Napoli, cui dedicò undici prediche (e qualcuna per i re della Francia)<sup>112</sup>. Merita di essere ricordata, in particolare, la piena fiducia riposta in lui dalle autorità laiche nei momenti difficili dell'attività di Enrico VII in Italia. Ciò non ostante Dante non lo nomina mai, e il suo silenzio si può forse intendere come la consapevolezza che se la posizione politica del domenicano, pienamente integrato nel sistema angioino e legatissimo alla città natale, era molto lontana dalla sua, Dante capiva l'onestà delle sue intenzioni, e dimostra di sapersi fermare quando riconosce la rettitudine della persona<sup>113</sup>.

In conclusione, la salvezza di Carlo Martello contraddice la malvagità ereditaria dei Capetingi (e dunque anche la loro visione opposta di una santità o almeno di una virtù trasmessa di padre in figlio), in base al fondamento della responsabilità e libertà dell'individuo, che si sottrae al determinismo. Elogiando Carlo Martello, insomma, Dante rovescia con la vivezza della rappresentazione l'immagine dinastica di marca franco-angioina: la virtù di Carlo Martello fiorisce non "perché" trasmessa da una pianta buona, ma "benché" discenda da una pianta solitamente cattiva.

Questa conclusione può trasformarsi nella premessa per discutere un altro problema fondamentale della concezione di Dante: il carattere elettivo (non ereditario!) dell'Impero. Ma questo è un altro discorso.

<sup>112</sup> Boyer, *Florence et l'idée monarchique*.

<sup>113</sup> Si veda il saggio di vite parallele Remigio/Dante di Carron, *Remigio de' Girolami*.

## Opere citate

- F. Aceto, *Un'opera "ritrovata" di Pacio Bertini: il sepolcro di Sancia di Maiorca in Santa Croce a Napoli e la questione dell'usus pauper*, in «Prospettiva», 100 (2000), pp. 27-35.
- Acta aragonensia*, a cura di H. Finke, Berlin-Leipzig 1908-1922.
- D. Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano 1966-67.
- D. Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Roma 2007-2016.
- D. Alighieri, *Opere*, dir. da M. Santagata, Milano 2011-2014.
- Aristotele, *Etica Nichomachea*, in Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Milano 2008.
- Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Milano 2016.
- Aristotele, *Categorie*, a cura di M. Bernardini, in Aristotele, *Organon*.
- G. Arnaldi, *La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella Commedia di Dante*, in «La cultura», 30 (1992), pp. 47-74 e 185-216.
- F. Banfi, *Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria terziaria di S. Domenico*, in «Memorie domenicane», 51 (1934), pp. 297-312.
- F. Banfi, *Specchio delle anime semplici dalla B. Maria d'Ungheria scripto*, in «Memorie domenicane», 57 (1940), pp. 3-10 e 133-140.
- G. Bàrberi Squarotti, F. Bruni, U. Dotti, *Dalle origini al Trecento*, Torino 1990 (*Storia della civiltà letteraria in Italia*, dir. da G. Bàrberi Squarotti, I.1).
- A. Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino 1983.
- J. Bartuschat, «Sarebbe il peggio per l'omo in terra, se non fosse cive?». *Una nota su Dante e sul pensiero politico del suo tempo*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Madrid, 5-7 novembre 2012), a cura di C. Cattermole, C. de Aldamia, Ch. Giordano, Madrid 2014, pp. 15-33.
- Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*. Atti del XLVIII Congresso storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto 2012.
- É. Bertaux, *Santa Maria di Donnaregina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli 1899.
- G. Boccaccio, *Filocolo*, a cura di A. E. Quaglio, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, dir. da V. Branca, I, Milano 1967.
- G. Boccaccio, *Amorosa visione*, a cura di V. Branca, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, dir. da V. Branca, III, Milano 1974.
- G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1987.
- G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, a cura di V. Zaccaria, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, dir. da V. Branca, VIII, 1-2, Milano 1998.
- F. Bologna, *I pittori alla Corte Angioina di Napoli*, Roma 1969.
- J.-P. Boyer, «*Ecce rex tuus*». *Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*, in «Revue Mabillon», 6 (1995), pp. 101-136.
- J.-P. Boyer, *Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309)*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 79 (1995), pp. 193-248.
- J.-P. Boyer, *Parler du roi et pour le roi. "Deux sermons" de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 79 (1995), pp. 193-248.
- J.-P. Boyer, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *L'État angevin*, pp. 127-157.
- J.-P. Boyer, *Florence et l'idée monarchique. La prédication de Remigio de' Girolami sur les Angevins de Naples*, in *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Mélanges offerts à Charles-M. de la Roncière*, Aix-en-Provence 1999, pp. 363-376.
- J.-P. Boyer, *Vertus privées et bien public. Reines et princesses selon la prédication "De mortuis" à la cour de Naples (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *Reines et princesses au Moyen Âge* (Montpellier, 24-27 novembre 1999), a cura di M. Faure, Montpellier 2001, I, pp. 413-435.
- J.-P. Boyer, *Le droit civil entre "Studium" et Cour de Naples. Barthélemy de Capoue et son cercle*, in *La justice temporelle*, pp. 47-82.
- J.-P. Boyer, *Un grande ufficiale, Giovanni de Haya († 1337), nella predicazione del domenicano Federico Franconi di Napoli*, in *Quei maledetti Normanni. Studi offerti a Errico Cuozzo*, a cura di J.-M. Martin, R. Alaggio, A. Irpino, Napoli 2016, I, pp. 73-89.
- J.-P. Boyer, *Processions civiques et prédication à Naples*, in *Identités angevines. Entre Provence et Naples. Première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, a cura di J.-P. Boyer, A. Mailloux et L. Serdon, Aix-en-Provence 2016, pp. 133-166.

- J.-P. Boyer, "Sancta par la grace de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile", in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge. Temps Modernes», 129 (2000) 2, pp. 301-334.
- J.-P. Boyer, *Dante dénonçait-il les Angevins de Naples à "Monarchie" II, 1 2-3?*, in "Ingenita curiositas". *Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, a cura di B. Figliuolo, R. Di Meglio, A. Ambrosio, [Battipaglia] 2018, III, pp. 1319-1344.
- F. Bruni, *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*, IV, 1980, pp. 179-279 (ora in Bruni, *Tra popolo e patrizi*, pp. 267-378).
- F. Bruni, *La proiezione dell'attualità politica sul passato: note su cronisti, narratori e commentatori della "Commedia" nel XIV secolo*, in «Modern Philology», 101 (2003), pp. 204-234 (ora in Bruni, *Tra popolo e patrizi*, pp. 421-451).
- F. Bruni, *Tra popolo e patrizi. L'italiano nel presente e nella storia*, a cura di R. Casapullo et al., Firenze 2017.
- F. Bruni, *Dante, la Giustizia, le donne*, in *Le ragioni della "Commedia" tra passato e futuro (Roma, 14-15 dicembre 2016)*, Roma 2018, pp. 70-95.
- C. Bruzelius, *Le pietre di Napoli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina, 1226-1343*, Roma 2005 [2004].
- C. Bruzelius, *Charles I, Charles II, and the Development of an Angevin Style in the Kingdom of Sicily*, in *L'État angevin*, pp. 99-114.
- Bullarium franciscanum*, a cura di C. Eubel, V, Roma 1898.
- D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in «Reti Medievali. Rivista», 18 (2017) 1, pp. 443-471.
- C. Carucci, *Le operazioni militari in Calabria nella guerra del Vestro Siciliano*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 2 (1932), pp. 1-17.
- R. Cella, *I gallicismi nei testi dell'italiano antico (dalle origini alla fine del sec. XIV)*, Firenze 2003.
- G. Chierici, *Il restauro della Chiesa di S. Maria di Donnaregina a Napoli*, Napoli 1934.
- Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, in «Analecta franciscana», 4 (1897).
- D. Compagni, *Cronica*, a cura di D. Cappelletti, Roma 2013.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze 1956-1968.
- Ch.T. Davis, *Povertà ed escatologia nella "Commedia"* [1979], in Ch.T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, pp. 77-108.
- D.L. D'Avray, *Death and the Prince*, Oxford 1994.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, pp. 243-250.
- C. Del Vento, "L'avara povertà di Catalogna" e la "milizia" di Roberto d'Angiò (Paradiso VIII 76-148), in «Nuova rivista di letteratura italiana», 1 (1998), pp. 339-377.
- R.M. Dessì, *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del Buon Governo*, in *Il bene comune*, pp. 89-130.
- Diccionari d'història de Catalunya*, dir. da J. Mestre i Camps, Barcelona 1992.
- W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the two Year "Sentences" Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (2017), pp. 143-179.
- F. Ehrle, *Petrus Iohannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 409-552.
- L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle* (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Roma 1998.
- P. Faitinelli, *Rime*, a cura di B. Aldinucci, Firenze 2016.
- Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, a cura di D. Prümmer OP, Tolosae [1911].
- Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Processus Canonizationis S. Thomae*, a cura di M.-H. Laurent OP, s.d.
- F. Forcellini, *L'"Horrendum tripes animal" della lettera 3, libro V delle "Familiari" del Petrarca*, in *Studi di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli 1926, pp. 167-199.
- C. Frugoni, *Una lontana città*, Torino 1983.
- G.A. Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli 1872.
- J. Gardner, *Seated Kings, Sea-Faring Saints and Heraldry: Some Themes in Angevin Iconography*, in *L'État angevin*, pp. 115-126.
- S. Gentili, *Girolami, Remigio de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 531-541.
- P. Gilli, *L'intégration manquée des Angevins en Italie: le témoignage des historiens*, in *L'État angevin*, pp. 11-33.

- G. Giordanengo, "Arma legesque colo". *L'État et le droit en Provence (1246-1343)*, in *L'État angevin*, pp. 35-80.
- Guittone d'Arezzo, *Lettere*, a cura di C. Margueron, Bologna 1990.
- P. Herde, Bianchi, Gerardo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 10, Roma 1968, pp. 96-101. *Index Thomisticus*, <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age> [consultato: 03.03.2020].
- Isidoro, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2006.
- La justice temporelle dans les territoires angevins aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, a cura di J.-P. Boyer, A. Mailloux, L. Verdon, Roma 2005.
- G. Kaftal, con la collaborazione di F. Bisogni, *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, Firenze 1985.
- T. Käppeli, *Note sugli scrittori napoletani di nome Giovanni di Napoli*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 10 (1940), pp. 48-76.
- S. Kelly, *Justice in the Sermons of Roberto of Naples (1309-1343)*, in *La justice temporelle*, pp. 31-82.
- S. Kelly, *The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and the Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston 2003.
- G. Klaniczay, *La noblesse et le culte des saints dynastiques sous les rois angevins*, in *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge* (Angers-Saumur, 3-6 giugno 1998), a cura di N. Coulet, J.-M. Matz, Roma 2000, pp. 511-526.
- É.G. Léonard, *La jeunesse de la Reine Jeanne*, Monaco-Paris 1932.
- É.G. Léonard, *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967 [1954<sup>1</sup>].
- E. Levi, *Gli Almogàvari d'Italia*, in «Glossa perenne. Giornale critico della letteratura italiana», 1 (1929), Milano 1929.
- Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino 1995.
- R. Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1955, pp. 167-171.
- R. Manselli, s.v. *Carlo II*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma 1970, pp. 836-838.
- R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi spirituale* [1976], in R. Manselli, *Scritti sul Medioevo*, pp. 309-327.
- R. Manselli, *Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d'Ungheria. La testimonianza delle ancelle* [1985], in R. Manselli, *Scritti sul Medioevo*, pp. 161-182.
- R. Manselli, *Scritti sul Medioevo*, Roma 1994.
- Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello 1903.
- R.G. Musto, *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: a New Appraisal*, in «Archivum franciscanum historicum», 90 (1997), pp. 419-486.
- R.G. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World*, a cura di J. Kirshner e S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 179-214.
- A. Nitschke, *Carlo II d'Angiò, re di Sicilia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Roma 1977, pp. 227-235.
- R. Paciocco, *Angioini e "Spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État Angevin*, pp. 253-287.
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in «Memorie domenicane», 16 (1985), pp. 1-198.
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei Bianchi-Neri*, Firenze 2014, online : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/dbc.htm>> [consultato in aprile 2018].
- E. Panella, *Nuova cronologia remigiana*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 60 (1990), pp. 145-311.
- L. Pasquini, *La rappresentazione del bene comune nell'iconografia medievale*, in *Il bene comune*, pp. 489-515.
- E. Pásztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)*, Roma 1955.
- J. Paul, *Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297)*, in «Cahiers de Fanjeaux», 7 (1972), pp. 59-90.
- F. Petrarca, *Le Familiari*, a cura di V. Rossi, U. Bosco, Firenze 1933-1942.
- F. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, a cura di G. Billanovich, Firenze 1943.
- Poeti del Duecento*, a cura di G. Contini, Milano-Napoli 1960.
- Processus canonizationis et legendae variae Sancti Ludovici O.F.M., Episcopi Tolosani*, a cura di B. Bughetti, Firenze 1951.
- D. N. Pryds, *The King Embodies the Word. Robert d'Anjou and the Politics of Preaching*, Leiden-Boston-Köln 2000.

- F. Ragone, *Girolami, Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 518-520.
- V. Rivera Magos, *Regina, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 86, Roma 2016, pp. 737-739.
- Robert d'Anjou, *La vision bienheureuse*, a cura di M. Dykmans, Roma 1970.
- N. Rubinstein, *Political Ideas in Sieneese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico* [1958], in N. Rubinstein, *Studies in Italian History*, pp. 61-98.
- N. Rubinstein, *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella Sala della Pace e il pensiero politico del suo tempo*, in N. Rubinstein, *Studies in Italian History*, pp. 347-364.
- N. Rubinstein, *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance. I. Political Thought and the Language of Politics. Art and Politics*, Roma 2004.
- F. Russo, *La guerra del Vespro in Calabria nei documenti vaticani*, in «Archivio storico delle province napoletane», 41 (1961), pp. 193-219.
- F. Sabatini, *Napoli angioina. Cultura e società*, Napoli 1975.
- G. Salvadori, V. Federici, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino*, in *Scritti vari di filologia. A Ernesto Monaci gli scolari*, Roma 1901, pp. 455-508.
- M. Schipa, *Carlo Martello*, in «Archivio storico per le province napoletane», 14 (1889), pp. 17-33, 204-264, 432-458, e 15 (1890), pp. 5-12.
- F. Soldevila, *Gli Almogavari*, in «Nuova rivista storica», 51 (1967), pp. 41-78.
- D. Solvi, *L'immagine agiografica di san Ludovico d'Angiò*, in *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia di Napoli nel Trecento* (Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013), a cura di G. Alfano et al., Firenze 2014, pp. 201-216.
- D. Solvi, *Un sermone inedito di François de Meyronnes per san Ludovico di Tolosa*, in «Hagiographica», 23 (2016), pp. 107-127.
- A. Tabarroni, «Visio beatifica» e «Regnum Christi» nell'escatologia di Giovanni XXII, in *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, a cura di G. Ruggieri, Genova 1992, pp. 125-149.
- Ugucione da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini et al., Firenze 2004.
- A. Vauchez, «Beata stirps». *Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, a cura di G. Duby, J. Le Goff, Roma 1977, pp. 397-407.
- A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 [ed. originale 1981].
- A. Vauchez, *Ludovico d'Angiò, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 66, Roma 2006, pp. 397-401.
- J.-M. Vidal, *Un ascète de sang royal. Philippe de Majorque*, in «Revue de questions historiques», 45 (1910), pp. 361-403.
- C. Villa, *Il Vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone: pubblicistica politica e poetica nell'Epistola a Cangrande (con una postilla per re Roberto e Donna Berta). I*, in «L'Alighieri», 47 (2016), pp. 19-39.
- G. Villani, *Nuova cronica*, a cura di G. Porta, Parma 1990-1991.
- P. Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*, in «Archivio storico per le province napoletane», 126 (2008), pp. 1-54.
- I. Walter, *Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Roma 1977, pp. 379-382.
- I. Walter, M. Piccialuti, *Bartolomeo da Capua*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 697-704.

Francesco Bruni  
Università "Ca' Foscari"  
fbruni@unive.it