



# «Significar per verba» Laboratorio dantesco

a cura di  
Domenico De Martino



# «Significar per verba»

## Laboratorio dantesco

Atti del convegno  
Università di Udine  
22-23 ottobre 2015

a cura di  
DOMENICO DE MARTINO

Questo volume è pubblicato con il sostegno di



e di



ISBN 978-88-8063-995-4

© Copyright 2018 A. Longo Editore snc

Via P. Costa, 33 – 48121 Ravenna

Tel. 0544.217026 – Fax 0544.217554

e-mail: [longo@longo-editore.it](mailto:longo@longo-editore.it)

[www.longo-editore.it](http://www.longo-editore.it)

All rights reserved

Printed in Italy

CORRADO BOLOGNA

POTERE DELLA LINGUA - LINGUA DEL POTERE:  
*DE VULGARI ELOQUENTIA, MONARCHIA* E LA NAPOLI ANGIOINA

1. IL *DE VULGARI ELOQUENTIA* E LA CULTURA DEGLI ANGIOINI A NAPOLI

Il *De vulgari eloquentia* è forse, fra le opere dantesche, quella che nel corso degli ultimi anni ha visto più radicalmente cambiare il proprio statuto non solo sul piano epistemologico e storiografico, ma direi perfino su quello ontologico. È il libro di Dante maggiormente sottoposto a un restauro esegetico-ermeneutico che rappresenta una vera e propria torsione epistèmica, un profondo ripensamento storico-culturale. A me pare che per questa via ci si stia avvicinando ormai a riconquistare il senso verosimilmente originario dell'opera, con un'approssimazione solidamente provata, di carattere insieme filologico-testuale e interpretativo, al significato che l'autore volle imprimerle, e che secolari incrostazioni esegetiche davvero riduttive occultarono a lungo.

La vulgata critica ha sostenuto a lungo che il *De vulgari eloquentia* rimase sconosciuto anche agli ambienti frequentati da Dante, e che chiare tracce del testo riemergono, in un fluire carsico di cui rimane oscura la parte centrale, solo nel primo decennio del Cinquecento. Le cose, come ormai si va ammettendo da parte di tutti gli specialisti, stanno diversamente. Per brevità mi fermo a ragionare solo sul manoscritto Berlinese, il terzo e più importante fra i codici antichi del *De vulgari eloquentia*, siglato *B* da Ludwig Bertalot che lo rinvenne nel 1917 (Berlin, Staatsbibliothek, Lat. Folio 437: cfr. fig. 1), ritenendolo «di origine fiorentina»<sup>1</sup>; accogliendo come base di riferimento le «giudiziose annotazioni di Bertalot» lo ricondusse a sua volta all'area toscana Giuseppe Billanovich in un saggio assolutamente pionieristico<sup>2</sup>, nel quale per la cronologia fece sua una fine annotazione di Remigio Sabbadini, suggerendo una datazione *post* 1342, dal momento che il codice contiene il *Commento* a Valerio Massimo composto da Dionigi da Borgo San Sepolcro, morto quell'anno a Napoli dove si era trasferito nell'autunno 1338.

<sup>1</sup> BERTALOT 1922-1923 (1975); le frasi citate si leggono rispettivamente alle pp. 306 e 303.

<sup>2</sup> Cfr. BILLANOVICH 1947, specie pp. 15-16; le frasi citate sono a p. 16, nel testo e nella nota 1; il rinvio è a SABBADINI 1905 (1914), p. 38. Nella sua edizione della *Monarchia* Pier Giorgio Ricci accolse in toto queste indicazioni (cfr. RICCI 1965, p. 5, nota 1, e pp. 7-8).

Il codice di Berlino è testimone fondamentale di una conoscenza del *De vulgari eloquentia* già intorno alla metà del Trecento, io credo sull'asse Firenze-Napoli più che nell'Italia settentrionale<sup>3</sup>. Intendo dire che i collegamenti fra gli ambienti culturali (oltre che finanziari) fiorentini e la capitale meridionale furono numerosi e documentati, come confermano i dati offerti a suo tempo dall'eccellente studio di Francesco Sabatini<sup>4</sup>. A proposito del manoscritto Berlinese, al momento dell'edizione del trattato, Pier Vincenzo Mengaldo sintetizzava che, quanto all'origine, «tra Bologna e Firenze (o la Toscana) si dividono le ipotesi degli studiosi», e richiamando la formula di possesso al fol. 89r (*Incipit Rectorica Dantis [...] domini Bini de Florentia*: fig. 2), e implicitamente evocando la discussione specialistica, aggiungeva: «che Firenze sia esclusa dal *de Florentia* dell'*Incipit* è vero, ma non vale per il trascrittore, né basta spostare l'attenzione su Bologna»; circa lo scriba avanzava una certezza, che meriterebbe accertamenti ulteriori: «si può solo ritenere probabilissimo, per non dir certo, che il copista era settentrionale»<sup>5</sup>. Ha insistito di recente su Bologna come area di composizione del *De vulgari eloquentia* Mirko Tavoni, nella sua bella edizione del trattato<sup>6</sup>.

Più di recente ha ripreso e sostenuto l'ipotesi che proprio a Bologna il *De vulgari eloquentia* abbia visto anche la sua prima diffusione Elena Pistolesi in un interessante saggio, che tuttavia mi sembra viziato da una contraddizione argomentativa: pur dichiarando non accoglibile la mia proposta imperniata sul codice Berlinese, e difendendo la candidatura della grande città universitaria emiliana, conclude invece proprio ribadendo «la plausibilità di una conoscenza precoce del *Dve* da parte del Boccaccio» negli anni napoletani.

Questa conoscenza precoce implica che a Napoli, dove dovette essere intimo degli intellettuali di corte, soprattutto di Andalò del Negro e di Paolo da Perugia, Giovanni Boccaccio (il quale in quella grande capitale aveva accompagnato, quindicenne, suo padre Boccaccino di Chellino, agente dei Bardi finanziatori di re Roberto), possa aver conosciuto il *De vulgari eloquentia*, di cui non è noto esemplare più antico del Berlinese, e probabilmente anche la *Monarchia*, visto che la saldatura dei due trattati, come vedremo meglio nella conclusione di questo studio, sembra organica fin dalla loro prima circolazione. Come ribadisce la ricerca più recente sulla presenza del *De vulgari eloquentia* nella formazione del giovane Boccaccio, «Napoli, sovente indicata dagli studiosi come luogo del primo contatto con il "libretto" incompiuto, può ben costituire lo sfondo e il luogo in cui si intersecano i destini di una cultura al tramonto, quella del *DVE* appunto, e quella nuova

<sup>3</sup> Rinvio ai miei saggi, in cui ho discusso prove documentarie sul codice e sulle implicazioni storico-culturali derivanti dalla sua probabile fattura napoletana: cfr. BOLOGNA 2006; BOLOGNA 2009; BOLOGNA 2013; BOLOGNA 2014.

<sup>4</sup> Cfr. SABATINI 1975.

<sup>5</sup> P.V. Mengaldo, *Nota al testo*, nella sua edizione del *De vulgari eloquentia*: MENGALDO 1968, pp. CIII-CXXI (le tre frasi citate sono a p. CIV).

<sup>6</sup> Cfr. Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Mirko Tavoni, in DANTE 2011; il testo e la traduzione del *DVE* alle pp. 1125-547; l'*Introduzione* e la *Nota al testo* di Tavoni alle pp. 1067-123); si veda anche FENZI 2012.

che Boccaccio rappresenta, diversamente da Petrarca, nel segno della continuità»<sup>7</sup>.

Ribadisco, in attesa di offrire ulteriori e più stringenti prove codicologiche e storico-artistiche, che proprio Napoli fu con alta probabilità la città in cui si diffuse precocemente l'opera dantesca. E ribadisco anche che una spiccata aria di famiglia napoletana ha il manoscritto Berlinese: sia per la presenza del *Commento* a Valerio Massimo di Dionigi da Borgo San Sepolcro, completato come si è detto alla corte di re Roberto (e dell'opera il codice è, a quanto se ne sappia, il testimone più antico e forse anche più completo e autorevole), sia per le miniature del primo foglio del libro, che mi sembrano accostabili a quelle tipiche dell'area angioina primotrecentesca, in particolare, a mio parere (condiviso da specialisti), a quelle della *Bibbia* di Roberto di Taranto oggi nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 14430 (fig. 3). Finché non si troverà traccia del perduto antigrafo, che peraltro poteva trovarsi in città anche prima della metà del Trecento, il Berlinese rimane la testimonianza più forte dei modi, dei tempi e dei luoghi in cui Giovanni Boccaccio poté per primo avere conoscenza del trattato dantesco.

La datazione del *Teseida* è, in questo senso, decisiva, vista la connessione fra il *De vulgari eloquentia* (II 2, 8: «arma vero nullum latium adhuc invenio poetasse») e le ottave finali del poema boccacciano (XII 84-85), in cui si rivendica il primato nella poesia delle armi in volgare («ma tu, o libro, primo a lor cantare / di Marte fai gli affanni sostenuti / nel volgar lazio più mai non veduti», 84, 6-8). Questa connessione era già stata intuita nel primo Cinquecento dal (ri)scopritore del trattato dantesco, Gian Giorgio Trissino. La riprese (come ricorda anche Elena Pistolesi) un filologo acuto quale Aurelio Roncaglia<sup>8</sup>, che indicò Napoli come luogo di composizione del poema boccacciano in ottave, datandolo fra il 1339 e il '41.

La stessa conoscenza del trattato dantesco da parte di Boccaccio ha riconfermato in anni più recenti Francesco Bruni, però proponendo una datazione a dopo il 1341, e quindi spostando da Napoli a Firenze anche la lettura del *De vulgari eloquentia*: «Le intenzioni epiche, che andranno sottoposte a verifica, sono espresse in una delle ottave finali, dipendente da un luogo del *De vulgari eloquentia*, e proprio questa circostanza consente di collocare a Firenze la composizione almeno dell'ultima parte dell'opera»<sup>9</sup>. Anche Elena Pistolesi, oggi, riconferma che «pare più economico immaginare un contatto precoce con il *Dve*» da parte del Boccaccio<sup>10</sup>: però resistendo ad ammettere che proprio a una conoscenza in Napoli del codice Berlinese, se non già del suo antigrafo, sia, appunto, «più economico» pensare per giustificare i richiami al trattato dantesco del *Teseida*, libro pienamente «napoletano», ed anche la presenza nel manoscritto del *Commento* di Dionigi. Un'eventuale presenza nel *Commento* di rinvii al *De vulgari eloquentia* andrà verificata attraverso un'edizione critica e un'analisi accurata dell'*opus magnum* dionisiano,

<sup>7</sup> PISTOLESI 2014, p. 199.

<sup>8</sup> Cfr. RONCAGLIA 1941, p. 496.

<sup>9</sup> BRUNI 1990, p. 189.

<sup>10</sup> PISTOLESI 2014, p. 171.

ancora praticamente sconosciuto e quasi del tutto inedito (salvo l'epistola dedicatoria a Giovanni Colonna e il I libro)<sup>11</sup>.

Lavorando sul testo di Dionigi Giuseppe Di Stefano, a cui si deve l'impostazione delle ricerche testuali<sup>12</sup>, ha accertato che Boccaccio, nella sua tarda esegesi della *Commedia*, non ricorre solo al testo di Valerio Massimo, ma anche al *Comento* di Dionigi: «le presenze del commento di Dionigi da Borgo S. Sepolcro nel *Comento* del Boccaccio s[on]o individuabili accanto o, meglio, in occasione delle citazioni di Valerio Massimo»; il debito in pratica dichiarato fin dall'inizio, dove Boccaccio «traduce letteralmente l'*incipit* di Dionigi». Lo stesso fa, tra il 1369 e il 1373, il «dantista» napoletano Guglielmo Maramauro, «membro di un'importante famiglia napoletana, ben inserito negli ambienti culturali della sua città, in contatto con intellettuali ed artisti del calibro di Petrarca e di Boccaccio»<sup>13</sup>, autore di un'importante *Expositione sopra l'«Inferno» di Dante Alligieri*. Il *Comento* dionisiano dovette circolare molto nella Napoli della prima metà del secolo, e anche successivamente: e contribuì di sicuro alla rapida accelerazione in senso umanistico delle posizioni culturali espresse dal re e dalla sua corte.

Un appunto ancora meritano le intelligenti e innovative ricerche di Giuseppe Billanovich nelle *Prime ricerche dantesche*: egli stesso rilevava acutamente che «nell'inventario della libreria minore di santo Spirito, dove fu raccolta l'eredità dei libri del Boccaccio, era catalogato come un codice a sé il commento di padre Dionigi a Valerio Massimo»; però poi deduceva da questo dato importantissimo una conseguenza logica non perfettamente condivisibile: «Non penseremo che il Boccaccio si fosse provvisto di due copie di quel commento, e forse neppure che lo abbia onorato con questo accoppiamento sproporzionato. Mentre l'età troppo antica del Berlinese ci sconsiglia dal supporlo disceso dal *De vulgari eloquentia* stu-

<sup>11</sup> L'unica edizione critica (parziale: solo il I libro) del *Comento* è la tesi dottorale di John W. Larkin (LARKIN 1967). La segnala PISTOLESI 2014 (p. 188), sottolineando che tuttavia l'editore non conosce il codice Berlinese; aggiungo che, un poco paradossalmente, egli offre «a critical edition» mentre rileva l'impossibilità di costituire un testo critico a causa delle contaminazioni testuali. La stessa Pistolesi segnala le integrazioni nell'elenco di manoscritti di SCHULLIAN 1984, pp. 324-29. Pubblicò la lettera dedicatoria a Giovanni Colonna, sulla base di due codici vaticani, R. Sabbadini entro un innovativo capitolo dedicato a Dionigi: SABBADINI 1905 (1914), II, pp. 36-44, alle pp. 38-40.

<sup>12</sup> La ricerca davvero inaugurale, tuttora utilissima, su Dionigi da Borgo San Sepolcro è da indicare nei due articoli di Giuseppe Di Stefano: DI STEFANO 1961-1962a e 1961-1962b. All'iniziativa di Franco Suitner si deve la recente realizzazione di un notevole convegno e la pubblicazione degli Atti relativi: SUITNER 1992 (pp. 147-64) G. Di Stefano ripropone un'importante messa a punto su Dionigi da Borgo San Sepolcro e Valerio Massimo. Si veda anche CASELLA 1982.

<sup>13</sup> BARAŃSKI 2001, p. 119; ma cfr. le pp. 136-47; la frase citata a p. 148; e cfr., alle pp. 150-52, *Appendice: I cataloghi di autori di Dionigi da Borgo San Sepolcro e di Guglielmo Maramauro*. Qualche anno fa il compianto Saverio Bellomo individuò la dipendenza dell'elenco di fonti nel *Prologo* dell'*Expositione*, §§ 14-15, proprio dalla dedicatoria nel *Comento* a Valerio Massimo di Dionigi (MARAMAURO 1968, *Introduzione*: I. *Guglielmo Maramauro: profilo biografico*; II. *Il commento*, pp. 3-22 e 23-43: specie p. 25). Barański, nel saggio citato, approfondì l'esame dei due cataloghi, di Maramauro e di Dionigi (letto sulla base dell'incunabolo edito da Adolf Rusch a Strasburgo nel 1470, e definito, p. 148: «uno dei lavori chiave della cultura napoletana della prima metà del Trecento»).



diato dal Boccaccio»<sup>14</sup>. Pur non pensando che al Boccaccio si debba l'associazione, nel Berlinese, delle due opere dantesche con il *Commento* di Dionigi, non si può escludere una diretta dipendenza del manoscritto un tempo nella *parva libraria* proprio dal codice oggi a Berlino, o dal suo antigrafo. Per ora non mi spingo fino a proporre una coincidenza fra i due libri, il Berlinese (la storia trecentesca del quale andrà meglio approfondita) e quello in mano al Boccaccio: l'indicazione del catalogo di S. Spirito avrebbe potuto segnalare solo l'imponente *Commento* dionisiano, trascurando le due opere dantesche che avrebbero potuto rimanere "invisibili" alla fine del volume. L'intera vicenda bibliografica andrà ripensata con cura e affondando le ricerche anche negli archivi.

## 2. IL CODICE BERLINESE DEL *DE VULGARI ELOQUENTIA*

Sintetizzo a questo punto qualche dato codicologico. I 98 fogli del codice Berlinese, articolati in 11 fascicoli a due colonne di scrittura, conservano tre testi: il *Commento* di Dionigi da Borgo San Sepolcro ai *Detti e fatti memorabili degli antichi* di Valerio Massimo, e ben due opere latine di Dante: la *Monarchia* nei 6 fogli 89r-94v (fig. 4) e il *De vulgari eloquentia* nei 3 fogli e 1/2 numerati 95r-98v (fig. 5). Già Bertalot riconobbe senza dubbi l'unicità della scrittura della sezione dantesca, riconducendola ad una sola mano che chiamò *D*. Ad altri tre (*ABC*) copisti coevi di *D*, e genericamente collocati nel secolo XIV, Bertalot assegnò la fattura della prima parte del libro (fol. 1r-88v), contenente il commento di Dionigi da Borgo San Sepolcro ai *Factorum et dictorum memorabilium libri* di Valerio Massimo, forse avviato a Parigi negli anni dell'insegnamento alla Sorbona, fra 1324 e '29, o ad Avignone intorno al 1333, ma come ho detto completato a Napoli nel '42: un immenso, in apparenza incongruo elefante testuale rispetto alla formichina-Dante.

Chissà se ad Avignone, dove incontrò Dionigi in viaggio verso Firenze e Napoli, conobbe l'avvio di quel commento Francesco Petrarca, il quale in Provenza incominciò il suo *De viris illustribus* a lungo lasciato incompiuto (non dimentichiamo che proprio a Dionigi Petrarca indirizza la celebre lettera dell'ascensione al Monte Ventoso). Sui primi due fogli di *B* una mano coeva, in cui Maria Chiara Billanovich ha identificato Ildebrandino de' Conti, amico del Petrarca (Giuseppe Billanovich pensava invece proprio al grande poeta, e Aldo Rossi propose «nientemeno che Petrarca ventenne»)<sup>15</sup>, intorno al 1350 postillò le prime pagine del trattato (fig. 6): e dunque già lui, e per suo tramite forse lo stesso Petrarca, poterono conoscere sia la *Monarchia*, sia il rarissimo *De vulgari eloquentia*, saldati fin da subito nel codice *B* al commento di Dionigi a Valerio Massimo.

<sup>14</sup> BILLANOVICH 1947, p. 18, nota 2.

<sup>15</sup> La frase virgolettata è di Aldo Rossi: *Descrizione di B*, in ROSSI 1999, pp. 120-32, a p. 127; dello stesso Rossi e nella stessa sede si veda anche *Il codice «Bini» di Berlino e il De Vulgari* (Rossi 1999, pp. 84-119). Cfr. BILLANOVICH M.C. 1994.



Un paleografo di sicura competenza, Marco Corsi, ha ispezionato su mia richiesta il codice Berlinese, confermando la solidarietà dell'ultimo fascicolo (un quinion) rispetto ai primi 10 del codice, dunque di Dionigi con la sezione dantesca, analoga alla precedente per le dimensioni della carta e ad essa vicinissima nella struttura dell'impaginato, e che è certamente attribuibile ad un unico copista. Questi avrà lavorato sul fascicolo staccato, sotto la guida della mano *A* o di un altro *editor*, il quale avrà poi ricomposto i fascicoli, originariamente preparati tutti insieme in una unitarietà progettata fin dall'inizio del lavoro.

E allora ci si potrà domandare: che cosa ci stanno a fare in quell'organico, unitario libro molto antico (comunque il più antico giunto fino a noi del *De vulgari eloquentia*), accanto ai dieci fogli con le due opere dantesche, anepigrafe e anonime, i quasi 90 dell'immenso commento a un classico latino sui detti e fatti memorabili degli eroi illustri dell'antichità, ancor oggi quasi completamente inedito, e mai studiato in maniera approfondita, di un maestro attivo per anni a Parigi, però quasi completamente ignorato dagli studi, nonostante il grande rilievo della sua azione politico-culturale? O se si vuole, invece, si può rovesciare il quesito: che cosa ci fa il commento scolastico di Dionigi in testa alla coppia di opere politico-ideologico-linguistiche di Dante?

È la questione principale, da collocare al centro di qualsiasi discorso se si vuol cogliere il senso autentico di questo manoscritto, che una ventina d'anni dopo la morte di Dante, probabilmente sull'asse che lega Firenze a Napoli, mette in circolazione un fondamentale "sistema" letterario fino a quel momento in apparenza ignorato: il libro sulla *Monarchia* e quello sul volgare illustre. Io credo che il codice Berlinese colga perfettamente e cristallizzi in forma-libro, per la generazione successiva alla scomparsa di Dante, il nodo del progetto che stringeva già nel pensiero dell'autore l'opera politica e quella linguistica.

Risulterà tanto più importante, questa radicale accoglienza della politicità originaria del disegno dantesco di un volgare illustre, cardinale, aulico e curiale, se davvero si potrà confermare che il codice Berlinese nacque a Napoli nella cerchia di Dionigi da Borgo San Sepolcro, il quale nella lettera dedicatoria del suo *Commento* definisce il libro di Valerio Massimo, «modernis obscurum temporibus», in termini già pienamente umanistici: «in quo [libro] *virtutum reluent exempla* et quodam modo singularem *prudencia ipsa refulget*»; quel modello, dice Dionigi, fu scelto sul piano etico e parenetico, «ut legentibus clarum fiat quod difficile primitus apparebat»<sup>16</sup>.

### 3. LA CULTURA ANGIOINA A NAPOLI

La generazione di Dionigi (nato nel 1300), di Petrarca (1304), di Boccaccio (1313), insieme a quella dell'ormai vecchio re Roberto (1277: quasi coetaneo di Dante), ragiona sul *valore fondativo dell'esempio degli antichi*, e lega in una sola linea di tensione il problema dell'*uso sublime della lingua volgare in letteratura*, par-

<sup>16</sup> Cito dall'ed. di R. Sabbadini: SABBADINI 1905 (1914), II, p. 39.

ticolaramente in poesia, a quello del *suo rapporto con il potere*, rappresentato dalla corte monarchica spinta da speranze imperiali. Si tratteggia così una dialettica di carattere etico, ideologico e politico-culturale, che annette in un solo nodo *lingua del potere e potere della lingua*.

Tornerò in conclusione su alcuni altri dettagli importanti del manoscritto di Berlino. Per ora, allargando lo sguardo all'orizzonte culturale italiano all'altezza del 1340, mi preme sottolineare come il riconoscimento di una fitta rete di incontri e di influssi reciproci fra intellettuali e artisti di scala internazionale consenta di delineare una vera e propria *geografia e storia della cultura umanistica* nel suo sorgere, fra gli anni Trenta e Quaranta del Trecento, nel perimetro culturale che lega Napoli, Avignone, Roma, Firenze. E constato che a vent'anni dalla morte di Dante, quasi quaranta dopo la stesura del *De vulgari eloquentia*, il modello centripeto, centralistico dell'*aula*, della *curia*, su cui Dante impernia il suo ragionamento, conserva fascino e forza di coesione ad onta del fallimento del progetto imperiale di Federico II: e questo proprio in una corte che avrebbe dovuto cancellare per antagonismo la memoria dell'Hohenstaufen.

Mi sembra parlare a favore di una sostanziale ripresa/continuità fra la dinastia sveva e quella angioina, in un intreccio di contatti che coinvolge con Napoli anche Firenze e Avignone<sup>17</sup>, il complesso disegno culturale già lucidamente umanistico, nel segno dello studio dell'antico come modello di un'*humanitas* per il presente e per il futuro, che re Roberto imposta nella sua *curia* con la collaborazione di intellettuali e artisti<sup>18</sup>.

Ricordo fra di essi ancora una volta Giotto, che il re dichiarò nel 1330 «familiaris et fidelis noster», e che a Castelnuovo fra 1332 e '33 affrescò su invito del sovrano la prima serie di ritratti degli *Uomini illustri*, esempio luminoso dell'incipiente cultura umanistica<sup>19</sup>. Quindi lo stesso Petrarca, che, probabilmente nella grande sala affrescata da Giotto, venne "interrogato" da re Roberto, in vista della *laureatio* sul Campidoglio, intorno al valore dell'*exemplum* antico, e che in que-

<sup>17</sup> Rinvio alla documentazione più dettagliata e alla sua discussione, che ho già condensato in BOLOGNA 1996.

<sup>18</sup> Assai critici (a mio parere in maniera eccessiva) nei confronti di re Roberto e della sua funzione di coordinatore culturale sono gli autori degli studi raccolti in SUITNER 2001: si veda per tutti il drastico M. Oldoni, *Dionigi alla corte di re Roberto*, pp. 105-113: «Forse sarebbe meglio un "re Roberto alla corte di Dionigi": perché la corte di dotti e di sapienti che ruota intorno a Dionigi sembra meno erranea, meno effimera delle velleità culturali del sovrano angioino» (p. 113). - Mi pare che vadano ormai sfumate, a favore di un'immagine della *curia* angioina intraprendente e curiosa di quanto avveniva nella cultura italiana anche centro-settentrionale, le conclusioni di F. Sabatini in quella che peraltro rimane la più approfondita ricerca sulla cultura napoletana nel passaggio fra Due e Trecento: «A giudicare dalle opere è evidente la sostanziale monotonia e rigidità della cultura di Roberto. [...] Ma ciò non vuol dire che si debba attribuire ipso facto a Roberto l'iniziativa prima di queste aperture culturali, che poterono esser promosse più direttamente da altri esponenti della cerchia regia, magari dai personaggi che avevano seguito Carlo di Calabria nella lunga missione fiorentina del 1326-27. [...] Benché specchio di una cultura abbastanza uniforme e ritardataria, la libreria di Roberto resta forse come la testimonianza più vistosa della sua passione culturale, che si esprime nello smanioso acquisto di libri e nel desiderio di corrispondere con i cultori delle scienze più disparate» (SABATINI 1975, pp. 70 e 73). Proprio sulla missione di Carlo a Firenze ritengo si debba approfondire la ricerca documentaria, nell'orizzonte che sto delineando.

<sup>19</sup> Rinvio a BOLOGNA 2009, specie pp. 197 e segg., e per i documenti le note alle pp. 217 e segg.

gli stessi anni scriveva il suo *De viris illustribus*, inaugurando la riflessione sul ruolo dei classici come fondatori e ispiratori della tradizione moderna.

E di nuovo torno sul fondamentale Dionigi da Borgo San Sepolcro, che a lungo insegnò a Parigi, dove già nel 1333 conobbe Petrarca<sup>20</sup>, trasferendosi poi ad Avignone, a Firenze, per passare poi, entro il 1338, a Napoli, dove restò fino alla morte assumendo presto un ruolo decisivo fra lo *studium* e la corte di re Roberto, diventando «il catalizzatore di un processo formativo e evolutivo»<sup>21</sup>. Nel 1337, reduce da un lungo viaggio per l'Italia, Petrarca, con una *Epistola metrica* versificata in latino traboccante di lodi per il «sapiens rex» Roberto<sup>22</sup> (che definirà, in una lettera indirizzata allo stesso sovrano, a parere di Wilkins, fra il gennaio 1338 e il gennaio dell'anno successivo, «philosophorum rex»)<sup>23</sup> invitò Dionigi, chiamandolo «michi luce / carior» e «pater optime», a raggiungerlo a Valchiusa (rammenta l'episodio anche Giovanni Boccaccio nel *De vita et moribus domini Francisci Petracchi de Florentia*)<sup>24</sup>.

Il legame strettissimo fra Dionigi, Petrarca e re Roberto si fa ancor più palese nella seconda e nella terza *Familiare* del IV libro, la prima delle quali, indirizzata a Dionigi e inserita dall'autore nella collezione subito dopo la lettera sul Monte Ventoso, è databile secondo Wilkins<sup>25</sup> a poco dopo la nomina di Dionigi a vescovo, voluta da re Roberto nel marzo 1339. Fin dall'intestazione di *Fam.*, IV 2 Petrarca saluta con entusiasmo l'arrivo di Dionigi a Napoli: «Ad eundem, congratulatio super eo quod ad Robertum isset summum et regem et philosophum, ad quid clarorum virorum conversatio prosit ad quietem animi». Mentre poi definisce «Robertus vere inclitus et vere rex», domanda, con tonalità elative, «Quis in Italia, imo vero quis in Europa clarior Roberto?», e richiamandosi al *Thyestes* di Seneca («Seneca tuus», scriveva a Dionigi) porta quell'antico scrittore a modello di «quid regem faciat et quid non faciat», concludendo con il v. 388 della tragedia: «Rex est qui metuit nichil»<sup>26</sup>. Va ricordato infatti che Dionigi, oltre a commentare il libro di Valerio Massimo sui fatti e detti degli *eroi illustri* latini, con una nuova sensibilità critica che lo separa sempre di più dal Medioevo<sup>27</sup>, «dichiarò» (chissà se anche a Napoli) i classici latini (Virgilio, le *Meta-*

<sup>20</sup> Cfr. WILKINS 1978: «When Petrarch in 1333 visited Paris, he made the acquaintance of Dionigi da Borgo San Sepolcro, an Augustinian friar who was teaching in the university. They became friends; and Petrarch choose Dionigi as his confessor» (p. 24). Ivi anche per l'incontro a Valchiusa nel 1337, e per il passaggio di Dionigi da Firenze a Napoli «before the end of 1338» (p. 26).

<sup>21</sup> Di STEFANO 1961-1962a, p. 300.

<sup>22</sup> Francesco Petrarca, *Epistole metriche*, I 4; la si legge in PETRARCA 1951, pp. 720-26 (i vv. citati sono 101 e 11-112, a p. 726).

<sup>23</sup> ID., *Familiare*, IV 3, in PETRARCA 1933, pp. 164-67 (a p. 166, riga 51).

<sup>24</sup> Il *De vita*, in cui Boccaccio si riferisce ancora a «Franciscus Petracchi» (sul cambiamento di nome, deciso da Petrarca proprio a Valchiusa, rinvio a BOLOGNA 2003, specie pp. 389 e segg.), si legge in BOCCACCIO 1928, pp. 238-44 (il riferimento a Dionigi è a p. 240).

<sup>25</sup> Cfr. WILKINS 1978, p. 25.

<sup>26</sup> PETRARCA 1933, pp. 161-64 (le frasi virgolettate si leggono rispettivamente alle pp. 161, righe 1-3; 163, riga 71; 162, riga 47); si tratta della seconda redazione della lettera, riveduta per essere inclusa nelle *Familiare*; la prima redazione, non diversa per le parti che cito, è stata pubblicata da V. Rossi in PETRARCA 1933 alle pp. 199-202.

<sup>27</sup> BARAŃSKI 2001, p. 145.

*morfosi* di Ovidio, le *Tragedie* di Seneca, la *Politica* e la *Retorica* di Aristotele)<sup>28</sup>. Non ci si spingerà certo troppo avanti nell'individuazione di nodi concettuali e ideologico-letterari profondi rilevando, a proposito dell'attenzione di Dionigi e di Petrarca per Seneca, come anche per Dante, in un luogo cruciale del *De vulgari eloquentia* su cui tornerò (I 17, 2), il filosofo-scrittore romano assuma una funzione fondativa nel rapporto politicamente ed eticamente necessario fra intellettuali e sovrano: «hoc modo viros appellamus illustres, vel quia potestate illuminati alios et iustitia et karitate illuminant, vel quia excellenter magistrati excellenter magistrent, ut Seneca et Numa Pompilius. Et vulgare de quo loquimur et sublimatum est magistratu et potestate, et suos honore sublimat et gloria».

Non sarà arduo, comunque, suggerire che proprio Dionigi abbia svolto un ruolo-chiave nell'intero processo dell'invito a Napoli, dell'"interrogazione" napoletana e dell'incoronazione poetica di Petrarca sul Campidoglio, entrambe volute da re Roberto. Questo traspare nitidamente dalle ultime righe della rammentata *Familiare* IV 2, che confermando un interessamento di Dionigi nell'iniziativa, ci informa anche come egli «Florentia digressum isse Neapolim»; la funzione di mediatore di Dionigi è chiara nelle righe finali, che secondo Wilkins erano state inviate da Petrarca a Dionigi stesso «on a separate slip of paper», perché non fossero lette da re Roberto: «De me autem sic habe: brevi te consequar, nosti enim quid de laurea cogito, quam singula librans, preter ipsum de quo loquimur regem, nulli omnino mortalium debere constitui. Si tanti fuero ut vocer, bene est; alioquin fingam nescio quid audisse, vel epystole sue sensum, quam ipse michi summa hominis incogniti et familiarissima dignatione transmisit, quasi dubitans, in eam potissimum partem traham, ut vocatus videar»<sup>29</sup>.

In conclusione, nell'elenco dei grandi intellettuali raccolti da re Roberto a Napoli, va rammentato di nuovo Giovanni Boccaccio, vicino a Dionigi e a Petrarca (anzi, sottolineo che, pur in assenza di documentazione, non possiamo escludere del tutto che i due si siano conosciuti già a Napoli nel 1340), e che dovette essere intimo del re e dei suoi intellettuali di corte; nell'*Amorosa visione*, scritta subito dopo il rientro a Firenze, descrive con entusiasmo i dipinti giotteschi che dovettero essergli cari: «Chiara era e bella e risplendente d'oro, / d'azzurro e di color tutta dipinta / maestrevolmente in suo lavoro. / Humana man non credo che sospinta / mai fosse a tanto ingegno quanto in quella / mostrava ogni figura lì distinta, / eccetto se da Giotto, al qual la bella / Natura parte di sé somigliante / non occultò nell'atto in che suggella»<sup>30</sup>).

<sup>28</sup> La formula «dichiarò» è di SABBADINI 1905 (1914), che elenca le opere probabilmente commentate da Dionigi, aggiungendo: «e questi commenti con ogni verosimiglianza corrispondevano ad altrettanti corsi pubblici tenuti nelle scuole d'Italia o di Francia» (II, p. 38). Sull'inabissamento dell'opera di Dionigi cfr. Giuseppe Velli, *Dionigi e i classici*, in SUTNER 2001, pp. 71-78: «Perduti, o non emersi ancora, i commenti a Virgilio, alle *Metamorfosi* di Ovidio, alle tragedie di Seneca, noi abbiamo oggi solo quello ai *Factorum et dictorum memorabilium libri* di Valerio Massimo» (p. 71). Non mi risulta ad oggi alcuna indicazione di manoscritti contenenti queste *expositiones* di Dionigi: la ricerca è ancora tutta da compiere.

<sup>29</sup> PETRARCA 1933, p. 164, righe 104-5 e 107-10; la frase di Wilkins in WILKINS 1978, p. 26.

<sup>30</sup> Giovanni Boccaccio, *Amorosa visione*, IV, vv. 10-18, in BOCCACCIO 1974, p. 34.

Infine Paolo di Perugia, attivo a Napoli dal dicembre 1324, alla cui dottrina fece ricorso Boccaccio, lettore delle oggi perdute *Collectiones*, per le quali collaborò anche con il grecoista Barlaam di Calabria, maestro di greco di Boccaccio e del suo amico Petrarca: nella *Genealogia deorum gentilium* Boccaccio ricorda Paolo come «magister et custos bibliothecae Roberti», e, in dialogo con il sovrano ricco di interessi umanistici, «curiosissimus [...] homo in perquirendis, iussu etiam sui principis, peregrinis undecunq[ue] libris, hystoriis et poeticis operibus»<sup>31</sup>.

#### 4. DIRITTO E POLITICA NELLA NAPOLI ANGIOINA

Già negli anni di regno del nonno di Roberto, Carlo I, e di suo padre, Carlo II detto “lo Zoppo”, sposato con Maria, figlia del re d’Ungheria Stefano V, fra *studium* e corte era fiorita a Napoli anche una magnifica scuola di diritto, su cui si incardinaron contemporaneamente la riflessione giuridica e quella storiografica e filosofico-letteraria, e che, secondo un modello di origine sveva, costituì il pernio di un’organica assimilazione dei professori di diritto civile e canonico alla struttura teorica e gestionale dello Stato<sup>32</sup>. Bartolomeo da Capua svolse a Napoli «un’intensa attività legislativa, intesa soprattutto a dare una nuova definizione delle istituzioni feudali e a difendere l’autonomia del sovrano»<sup>33</sup>. In particolare a Bartolomeo è dovuta «la redazione di documenti politici e diplomatici che circolano nelle cancellerie europee (ha certamente ispirato, se non redatto, gli scritti scagliati da Roberto contro Arrigo VII, tra il 1312 e il ’13, quelli che, secondo seri studiosi del campo giuridico, avrebbero provocato la grande risposta di Dante, la *Monarchia*)»<sup>34</sup>. Anche Andrea d’Isernia, professore di diritto civile a Napoli dal 1289 al 1315, «fu Giudice della Magna Curia, Maestro Razionale e dal 1294 luogotenente del Capuano nelle funzioni di Protonotario. Morì, pare nel 1316. Godé il pieno fa-

<sup>31</sup> BOCCACCIO 1951, II, XV 6, p. 761. Sul rapporto di Boccaccio con Paolo da Perugia, e sui contatti di questi anche non solo cittadini, ma su scala nazionale e internazionale, si veda BILLANOVICH 1981, specie cap. II, *Niccolò Trevet e Paolo da Perugia*, pp. 34-40. In alternativa a Paolo da Perugia, finora solidamente sostenuto sulla base di questo studio, Emilio Panella (PANELLA 1986), richiamandosi a un’indicazione di Kaeppli, ha avanzato la candidatura di Paolo di Gualduccio dei Pilastris (devo all’acribia di Claudia Villa la conoscenza di questo documento).

<sup>32</sup> Sulla scuola giuridica napoletana fra Due e Trecento e sui suoi rapporti con la formazione di una nuova idea di Stato si veda anche SABATINI 1975, pp. 22-26 (*Gli studi giuridici e di dottrina politica alla fine del Duecento*) e pp. 55-61 (*Crisi dello Studio. Il diritto, la medicina e le Artes tra lo Studio e la corte*, relativo al primo Trecento). Circa il rapporto fra cultura, diritto e politica nella Napoli angioina si vedano LÉONARD 1954, e ora RAO 2015, ma ora anche l’importante studio di Claudia Villa, *Appunti danteschi: cronache “curiali” fra DVE e Monarchia* (VILLA 2017). Ringrazio l’autrice per avermi concesso di leggere in anteprima questo notevole contributo all’approfondimento della comprensione delle categorie dantesche quanto al loro intreccio letterario-ideologico e al riflesso sul piano politico-culturale, soprattutto in rapporto alla corte angioina.

<sup>33</sup> SABATINI 1975, p. 26 (da qui anche la citazione seguente).

<sup>34</sup> Nella nota 28 a questo brano (che si legge a p. 225), a proposito del «rapporto tra la *Monarchia* e gli scritti di Roberto», Sabatini rinvia a BREZZI 1966 (pp. 157 e segg.).

vore di Carlo II e di Roberto, e seguì quest'ultimo nel viaggio ad Avignone nel 1309. [...] Andrea si sforzò di mettere ordine nella materia feudale, sconvolta dall'urto delle nuove tradizioni francesi con le antiche strutture dell'ordinamento normanno-svevo. Forni anch'egli, nei primi anni di Roberto, una *Lectura* delle Costituzioni federiciane»<sup>35</sup>.

Per quanto «la schiera di grandi nomi che affollava lo Studio nel primo quarantennio dell'età angioina vada diradandosi durante i regni di Roberto e di Giovanna I», è indubbio che almeno fino agli anni Trenta del secolo XIV «è ancora alta la fama dei giuristi napoletani» attivi nel passaggio fra i secoli XIII e XIV e scomparsi nei primi decenni del Trecento<sup>36</sup>. Alcuni di loro, proprio in grazia dello statuto di intellettuali colti e raffinati, «rivestirono alte cariche dello stato o dignità ecclesiastiche»<sup>37</sup>, e dialogavano con i loro colleghi di Bologna, Padova, Siena, Perugia, e a Napoli con gli studiosi oltremontani che avevano sostituito Oddone di Lorris, Jean di Moncy, Pierre di Ferrières, attivi sotto i due Carli come insegnanti nello *studium* e nel contempo sapienti, fidati consiglieri e mediatori, presso il sovrano, fra le varie istanze politico-ideologiche che confluivano nel regno<sup>38</sup>.

A Napoli, poi, dal 1330 insegnò diritto civile per almeno un anno (sia pure entrando in contrasto, lui ghibellino, con l'ambiente guelfo degli angioini) il grande Cino da Pistoia, il più elegante poeta stilnovistico caro a Dante e più tardi a Petrarca e a Boccaccio, che seguì le sue lezioni. Proprio la commistione fra diritto, riflessione filosofica intorno alle origini del potere, ricerca di una lingua illustre attraverso la poesia in volgare, si fa più evidente in questo andare e venire di intellettuali investiti del ruolo politico-rappresentativo tra Firenze, Avignone, Napoli.

La filosofia del diritto, la riflessione sulle strutture politico-amministrative dello Stato e sulla posizione del monarca come vertice, si articolavano in un ripensamento complessivo del ruolo centrale assunto dalla cultura letteraria e artistica nell'elaborazione di un'idea moderna di sovranità, nella più che probabile prospettiva di una sostituzione degli Angiò agli Svevi sull'intera nazione italiana; e questo a partire dall'importante assunzione del titolo di *rex Siciliae* da parte di Carlo I (con un sostegno condizionato, da parte di papa Urbano IV, già attraverso le «conditiones super negotio regni Siciliae» del 1263)<sup>39</sup> fra il 1266 (sconfitta di Manfredi

<sup>35</sup> SABATINI 1975, p. 25.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 55 e segg.; Sabatini ricorda Andrea da Isernia, Jacopo di Belviso, Luca da Penne, Francesco di Meyronnes, Tolomeo da Lucca, Agostino Trionfo, Egidio Romano, Bartolomeo da Capua e il suo allievo Pietro Piccolo da Monteforte, ambasciatore in missione ad Avignone con Bertrando del Balzo nel 1344, professore di diritto civile a Napoli nel 1346-47, ma anche attento studioso di Dante e amico di Giovanni Boccaccio: «la sua personalità s'inquadra [...] proprio sotto il profilo della cultura umanistica» (p. 57). Va approfondita la ricerca sul ruolo svolto da Pietro Piccolo nella precoce diffusione a Napoli dell'opera dantesca: e non solo della *Commedia*, ma anche della trattatistica latina.

<sup>37</sup> Ivi, p. 56.

<sup>38</sup> Ivi, p. 26.

<sup>39</sup> Il testo si legge nei *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XXII, p. 497. Nel diverso e autonomo quadro della sua sottile argomentazione, su cui si tornerà, vedo ora citato il passo nel bel saggio di Lorenzo Mainini: MAININI 2015, p. 45.



a Benevento) e il 1282 (Vespri Siciliani); Carlo I fu anche signore di Firenze dal 1267 al 1279 (Roberto d'Angiò otterrà questo titolo nel 1313, che nel 1326 verrà riconfermato, dopo la vittoria di Castruccio Castracani ad Altopascio, al suo primogenito Carlo, duca di Calabria)<sup>40</sup>. Le lunghe, frustrate ambizioni imperiali della dinastia d'Angiò (Roberto divenne però vicario imperiale nel 1317) sono evidenti anche nel lavoro teorico svolto dai giuristi della corte napoletana intorno al concetto di Stato.

L'assunzione del regno siciliano e la sua saldatura a quello napoletano andava in fin dei conti nella stessa direzione di un'immagine di Impero unitario che trapela dall'intera opera dantesca, in particolare dalla *Monarchia* (sulla quale mi soffermerò fra poco). Non a caso, come rileva Claudia Villa, gli Angiò «adattavano al re di Sicilia le prerogative e le formule riservate all'imperatore»<sup>41</sup>. Fra il 1328, anno in cui si oppose a Ludovico il Bavaro, e il 1330, anno in cui si alleò con Giovanni I di Boemia, il sogno di dominio sull'Italia intera sembrò concretizzarsi: ma il conflitto con gli Aragonesi proprio intorno al regno della Sicilia dissolse quel disegno palesemente coincidente con l'idea dell'Impero.

Alla giunzione organica fra diritto, letteratura, arte e progetto statale imprime un segno profondo l'autorevolezza di Dante. Il disegno politico-culturale angioino mi sembra infatti almeno in parte riconducibile alla riflessione già altamente umanistica svolta due decenni prima da Dante proprio a partire dalla categoria di *illustres heroes* applicata a «Fredericus Cesar et benegenitus eius Manfredus» (*DVE*, I 12, 4), i quali «*humana secuti sunt, brutalia dedignant*» (ove già suonano, quasi letteralmente, i versi che saranno composti qualche anno più tardi: «fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza», *Inferno* XXVI, vv. 119-120). Così, nel nocciolo di un potenziale *De viris illustribus*, al centro della riflessione sul potere della lingua nel *De vulgari eloquentia* e in stretto legame con la *Monarchia*, nasce il valore dell'*humanitas*. Siamo già sulla soglia dell'Umanesimo.

Nonostante il naufragio di quell'utopia, in Dante rimane sempre vivo, come la *Monarchia* dimostra a perfezione, il sogno di restaurare e realizzare il modello culturale di una *curia* capace di tenere insieme le fila della politica e della cultura in tutta Italia: e dunque del suo *eroe fondatore* Federico. Dante ammira la sua capacità di realizzare nella corte imperiale itinerante la saldatura di politica e creazione poetica nel segno della *curialitas* come «librata regula eorum que peragenda

<sup>40</sup> C. Villa così commenta sintomaticamente questi dati mai prima messi sufficientemente in rilievo nella ricerca storico-culturale e storico-letteraria: «La questione di queste signorie e la loro importanza in R. Caggese, *Firenze dalla decadenza di Roma al Risorgimento d'Italia*. II. *Dal priorato di Dante alla caduta della repubblica*, Firenze, Seeber Lumachi, 1913, pp. 122-25. Come ha fatto notare A. De Vincentiis, *Le signorie angioine a Firenze. Storiografie e prospettive*, in «Reti medievali» Rivista on line, 2 (2001), pp. 1-10 il problema delle signorie di Carlo e Roberto d'Angiò, mai veramente studiato e, più in generale, delle signorie angioine nei comuni italiani, esige ancora approfondimenti che, aggiungo, dovrebbero considerarne anche la politica culturale» (VILLA 2017, p. 47).

<sup>41</sup> Cfr. BOYER 2005, p. 54 e p. 78, «per la formula "oraculum vive vocis", usata da Bartolomeo ma specifico delle promulgazioni imperiali» (cito da VILLA 2017, p. 48).



sunt» («norma equilibrata delle azioni da compiere»: *DVE*, I 18, 4). Proprio il primo sovrano “umanista”, colui che «humana secutus est», è per lui l’«eroe illustre» Federico, non a caso altrove dichiarato «l’ultimo imperadore delli Romani» (*Convivio*, IV 3, 6): colui che seppe realizzare l’unione fondamentale di *magistratus* e *potestas* che il *De vulgari eloquentia*, in un passo decisivo (I 17, 2) su cui tornerò fra poco, dedicato alla *natura eroica* del «volgare illustre», determina come fondazione della lingua illustre, cardinale, aulica e curiale<sup>42</sup>.

E per quanto nella *Commedia* dantesca i giudizi sugli Angioini siano aspri e inequivocabili, è palese come nella Napoli di Roberto sia stata immediata e intensa la ricezione del grande poema dantesco e delle altre sue opere ad esso collegate da molteplici nessi ideologici e poetologici. Probabilmente a questa ricezione si collegò anche il riscatto di un’ideologia imperiale, e una aspettativa di incoronazione da parte del pontefice (arriverà solo, nel 1317, la nomina pontificia a vicario imperiale). In particolare, se, come credo di aver mostrato, probabilmente il *De vulgari eloquentia* e la *Monarchia* furono noti nella corte degli Angiò, dovette essere forte a Napoli la meditazione intorno al nesso fra lingua volgare e impegno politico-ideologico verso il riscatto dell’*humanitas* e del valore morale offerto dai modelli antichi.

## 5. IL MEMORIALE ANGIOINO E IL SOGNO IMPERIALE DI RE ROBERTO

Già nella seconda metà degli anni Dieci del Trecento cresce a Napoli una *revanche* angioina ostile alle posizioni imperiali-ghibelline, ma a mio parere attenta a recuperare, anche sul piano del senso politico della promozione del volgare, la grande utopia dantesca. Nella sottile, originale indagine intrapresa da Claudia Villa intorno al *Memoriale angioino*, redatto nel 1313, «immediatamente dopo la morte dell’execrato Enrico VII», di modo che, «soffocato il fragore dell’impresa di Enrico VII sembrò dunque necessario controbattere proposte e temi vulgati dalla pubblicistica ghibellina, riaffermando ideologia e programmi della curia angioina», la Napoli degli Angiò rappresentati da re Roberto appare «un regno con successione ereditaria, capace di mantenere pace e giustizia: la promozione degli angioini “qui non sunt barbare nationis” è esplicita. In quel momento, con la desiderata nomina di Roberto a vicario d’Italia riconfermata da Giovanni XXII, la sagoma di una curia regia, impaziente di governare anche l’illustre e aulico volgare curiale, cominciò a materializzarsi con pesante evidenza sulla geografia d’Italia»<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Rinvio alle argomentazioni svolte nei miei studi: BOLOGNA 2006; BOLOGNA 2013; BOLOGNA 2014. Sul senso della formula, che si collega probabilmente alla percezione della fine del progetto imperiale dopo il fallimento di Federico, cfr. ora FONTANELLA 2014.

<sup>43</sup> Così Claudia Villa: «In ogni caso, il memoriale raggiunse i suoi scopi; un mese prima della morte Clemente V, con la bolla “Pastoralis cura”, che assumeva pareri tecnici elaborati dal giurista Oldrado da Ponte, nominò Roberto vicario anche nei territori soggetti all’impero, dove operavano Matteo Visconti e Cangrande della Scala; immediatamente le campane delle città guelfe risuonarono per la gioia, insieme celebrando la decadenza dei vicari di nomina imperiale. Due drammatici con-

Fra il pontificato di Clemente V, morto nell'aprile 1314, e quello di Giovanni XXII, scomparso nel 1334 (al secolo Jacques Duèze o d'Euse, nato a Cahors e quindi anche per lingua e cultura prossimo a re Roberto), si rafforzarono i legami politico-istituzionali fra la monarchia angioina e il pontificato avignonese: e il progetto imperiale in Roberto e nei suoi si irrobustì certo con la nomina a vicario. Come ha ben sintetizzato J.P. Boyer, «da vassalli della Chiesa, legati ad essa a doppio filo e a dispetto di qualche attrito, nonché da capi dei guelfi e da Capetingi persuasi di una propria elezione divina, gli Angiò nutrivano un alto senso della propria missione provvidenziale e si ritenevano investiti del compito di ordinare la società in vista del fine ultimo»<sup>44</sup>.

Bisognerà concludere, dunque, che all'inizio del Trecento in Italia una *curia* esisteva, e davvero non era *barbarae nationis*<sup>45</sup>, bensì attenta allo sviluppo della civiltà e delle letterature classiche e moderne e alla funzione politica del volgare. Dal 1303 fino agli anni Dieci, fra *De vulgari eloquentia* e *Monarchia*, Dante rifletteva sulla fondazione sacrale dell'Impero, organo di *luminosità intellettuale e politica*. E se negava che una *curia* italiana esistesse era solo perché non riteneva quella angioina abbastanza forte e unitaria da poter «regolare con equilibrio» il nesso fra potere, giustizia, cultura, lingua. Meriterà fermarsi però su un passo-chiave del *De vulgari eloquentia*, in cui è chiaro che a Dante non interessa tanto negare la presenza di una *curia* sul territorio italiano, quanto sottolineare la sua natura deficitaria allo stato attuale, perché *corporaliter dispersa*:

Est etiam merito curiale dicendum, quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt: et quia statera huiusmodi librationis tantum in excellentissimis curiis esse solet, hinc est quod quicquid in actibus nostris bene libratum est, curiale dicatur. Unde cum istud in excellentissima Ytalorum curia sit libratum, dici curiale meretur.

Sed dicere quod in excellentissima Ytalorum curia sit libratum, videtur nugatio, cum *curia careamus*. Ad quod facile respondetur: nam *licet curia, secundum quod unita accipitur*, ut curia regis Alamanniae, *in Ytalia non sit, membra tamen eius non desunt*; et sicut membra illius uno Principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis

clavi, che coinvolsero a lungo le cancellerie europee, innalzarono alla cattedra di Pietro un esperto decretalista, il caorsino Jacques Duèze, che era stato consigliere legale e cancelliere nella cancelleria degli Angiò. Ciò che non avevano potuto gli scudi dei Guasconi, quando con violenza sciolsero il conclave di Carpentras nel 1314 potettero, dissero i maligni, i maledetti fiorini angioini, i gigliati di re Roberto sui quali, a Lione, nel 1316, fu innalzato il nuovo papa» (VILLA 2017, p. 52).

<sup>44</sup> BOYER 2014, p. 56, citato da VILLA 2017, p. 48.

<sup>45</sup> Cfr. ancora le sottili intuizioni di Claudia Villa, fondate su una solida documentazione finora mai messa in risalto: «Nell'estate del 1317, dopo una missione fallimentare presso i vicari imperiali, i due ambasciatori, inviati da Giovanni XXII, potevano dichiarare al papa: "Ignoscat S.V., si ea quae audivimus, scribimus: dicunt enim plurimi clerici et laici, et personae ecclesiasticae et regulares, quod vix aut numquam patria Lombardiae pacem habebit, nisi habuerint regem virum proprium et naturalem dominum, qui non sit barbarae nationis et regnum eius continuet naturalis posteritas successiva, ut sic merito in se et suis filiis timeatur pariter et ametur, per quem tollatur tyrannorum iugum importabile et pax et iustitia conservetur"» (VILLA 2017, p. 53).

unita sunt. *Quare falsum esset dicere curia carere Ytalos, quanquam Principe careamus, quoniam curiam habemus, licet corporaliter sit dispersa*<sup>46</sup>.

Il parere di Dante è inequivocabile, e l'accusa è rivolta certo anche alla curia angioina. Tuttavia il disegno politico-culturale che lega strettamente i due trattati non poteva non essere colto e posto al centro di un progetto come quello di Roberto di Napoli. Torno a dire che nei decenni immediatamente successivi alla scomparsa del poeta la corte napoletana, strettamente legata da tempo a Firenze e al papato, sembra voler rilanciare un progetto imperiale di stampo guelfo, in contrasto ma anche in dialettica prosecuzione del disegno federiciano, recuperando nella discussione intorno alla lingua le linee tracciate da Dante nel *De vulgari eloquentia*, come il *Memoriale* inviato dai giuristi angioini al pontefice mostra con chiarezza.

Se dunque nel *De vulgari eloquentia* Dante negava l'esistenza, in Italia, di una curia capace di promuovere la cultura volgare (e sembra ribadirlo la *Monarchia*, nel suo grandioso disegno di un *Imperium* universale)<sup>47</sup>, invece in parallelo, anche cronologico, il *Memoriale angioino* (soprattutto nel § 10, dedicato alla questione della lingua, che propone «il confronto con le asprezze della parlata barbara, diversa da quella in uso in Italia»), secondo la fine dimostrazione di Claudia Villa, «rivela l'interesse politico della curia angioina nei confronti della lingua in uso, ponendola a confronto con la lingua barbara degli imperatori germanici»<sup>48</sup>. Il *Memoriale* «è certo il frutto di suggerimenti e constatazioni prodotte dai *doctores in curia regis*, capaci di elencare tutto ciò che il papa doveva conservare in memoria, reagendo ai temi di una pubblicistica avversa, entro la quale devono collocarsi anche le scritture dantesche»; «alle preoccupazioni della curia angioina per la “dulcedo Italiae” non sono [...] estranei i fatti della lingua, segno di un preciso impegno di italianizzazione»<sup>49</sup>.

La posizione assunta da Roberto nel mobile quadro politico dei primi decenni del Trecento consente di superare la chiave rigidamente oppositiva dei binomi canonici nella storiografia medioevale, svevi/angioini, ghibellini/guelfi, cogliendo sfumature e plasticità negli adattamenti dei ruoli su uno scacchiere assai dinamico. In un saggio recente, attraverso una acuta analisi storico-semantiche della definizione dantesca dei «più agguerriti oppositori dell'Impero» come *zelatores fidei cristiane* (*Mon.*, II 10, 1), Lorenzo Mainini ha suggerito finemente di riesaminare l'intera questione nell'orizzonte del pensiero filosofico-politico dantesco, e di collocare «la semantica politica degli *zelatores fidei* nel cuore della memoria federiciana – attualizzata od osteggiata»<sup>50</sup>, e ha analizzato un «senso politico globale per la *Monarchia*

<sup>46</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I 18, 4-5 (MENGALDO 1968, pp. 29-30).

<sup>47</sup> Un ampio ripensamento della funzione modellizzatrice di Roma nell'evolvere del pensiero politico dantesco è in FONTANELLA 2014.

<sup>48</sup> Traggo questa nitida formulazione dall'*abstract* di VILLA 2017.

<sup>49</sup> VILLA 2017, pp. 52 e 50. Questa la frase del paragrafo 10 del *Memoriale*, il cui valore sottolinea la Villa: «Unde cum Germani cum Gallicis non habeant convenienciam, immo repugnanciam et cum Ytalicis non conveniant [...] cavendum est prudenter summo studio et attento ingenio, quod Germana feritas inter tot reges et naciones non producat scandala et dulcedinem Ytalie in amaritudinem non convertat».

<sup>50</sup> MAININI 2015, p. 21.

dantesca, radicato nei referenti storici implicati nella sua polemica – i sovrani franco-angioini – e nella loro funzione “universale”, una volta che essi verranno trasposti, com’è abitudine della ragione dantesca, dal livello storico-evenemenziale a quello normativo-ontologico»<sup>51</sup>. Non si può che concordare con lui: riducendo il trattato dantesco a un puro riscatto dell’utopia dell’idea federiciana di *Imperium*, in opposizione alla disintegrazione di una *curia* italiana, si rischia di perdere «l’articolazione interna al pensiero politico espresso nella *Monarchia*, un’articolazione che sorpassa senza indugi la logica binaria, oppositiva o conciliatoria, Impero-Chiesa, o che piuttosto la tematizza all’interno d’un discorso – storico, giuridico e filosofico – che ne aumenta la riserva di significato»<sup>52</sup>.

Ritengo che il recupero del modello classico di Impero avviato dai giuristi e dagli artisti presso Federico II abbia offerto anche agli angioini, non solo *zelatores fidei* ma suoi successori come re di Sicilia, la possibilità di progettare la metamorfosi di una *curia* regionale in *Imperium* universale, mediante una rimediazione dello statuto ontologico della sovranità e delle funzioni di governo nel contesto della nuova filosofia del diritto a cui avevano dato corpo le *Constitutiones* federiciane e, sulla stessa linea di pensiero del diritto monarchico-statale, anche i nuovi documenti elaborati dai giuristi della corte degli Angiò. Mi sembra davvero difficile, nonostante il loro «esplicito comportamento antimperiale», pensare a una «pura e semplice indifferenza» degli Angioini all’idea d’Impero<sup>53</sup>.

Ancora uno spunto di Mainini consente di rafforzare lo schema complessivo che sto qui presentando: «Roberto d’Angiò, terzo *rex Sicilie* angioino dopo la sconfitta degli svevi – massimo referente politico della lega guelfa antimperiale contro Enrico VII, all’epoca in cui quest’ultimo scendeva in Italia nel tentativo, sostenuto da Dante, di riaffermare nella penisola l’autorità dell’Impero –, rifiutando la condanna emessa contro di lui dall’imperatore stesso, riallaccia pure il suo operato politico all’antico fronte d’opposizione agli ultimi svevi, già guidato dal suo avo Carlo I, e riasumibile proprio nella figura, tanto simbolica quanto reale a questo punto, degli *zelatores fidei*»<sup>54</sup>. Mainini recupera la formula dantesca *zelatores fidei* in una dura lettera antisveva di Roberto d’Angiò databile al 1313 (ossia, sottolineo, l’anno stesso del *Memoriale angioino* inviato al papa) e conclude: «La lettera di Roberto d’Angiò sembra dunque far crollare nel significato degli *zelatores fidei* danteschi un insieme di temporalità storiche distinte – passato e presente, angioino ed imperiale – con le loro distinte progettualità politiche – l’eredità federiciana, la fine di quel progetto con la discesa in Italia di Carlo I d’Angiò, fratello del re di Francia Luigi IX, l’attualità dell’opposizione anti-federiciana, a cinquant’anni di distanza, nella lotta moderna contro l’imperatore Enrico VII»<sup>55</sup>.

Un discorso affine a quello articolato per *curia* si può svolgere anche per l’idea

<sup>51</sup> Ivi, p. 17.

<sup>52</sup> Ivi, p. 15.

<sup>53</sup> Così Enrico Fenzi, nel peraltro notevolissimo FENZI 2004, in particolare alle pp. 86-87.

<sup>54</sup> MAININI 2015, p. 20.

<sup>55</sup> Ivi, p. 21.

di *aula*, da cui deriva l'idea di *aulicum* che tanto interessa a Dante come attributo necessario al volgare illustre. L'Italia non possiede un'*aula* che sia una «casa comune dell'intero regno e l'augusta governante di ogni sua parte», al pari della lingua illustre che vi dovrà «prendere degna dimora», come un signore illustre, mentre ora, dal momento che questa *communitas* imperniata sull'*aula* manca, «va peregrinando come uno straniero, un senza patria, trovando ospitalità in umili ricoveri»:

Quia vero aulicum nominamus, illud causa est, quod, si aulam nos Ytali haberemus, palatinum foret. Nam si aula totius regni comunis est domus et omnium regni partium gubernatrix augusta, quicquid tale est ut omnibus sit comune nec proprium ulli, conveniens est ut in ea conversetur et habitet; nec aliquod aliud habitaculum tanto dignum est habitante. Hoc nempe videtur esse id de quo loquimur vulgare. Et hinc est quod in regnis omnibus conversantes semper illustri vulgari locuntur. Hinc etiam est quod nostrum illustre velut acola peregrinatur et in humilibus hospitatur asilis, cum aula vacemus<sup>56</sup>.

La radice semantica della coppia di attributi «aulicum et curiale» viene dunque additata dal *De vulgari eloquentia* con uno sguardo inequivocabilmente orientato verso la cultura imperiale per antonomasia, la corte federiciana, la sola che ha saputo riunificare *aula* e *curia* in Italia<sup>57</sup>. Invece per la coppia «illustre» e «cardinale», nei capitoli XVII e XVIII del libro I (sui quali si tornerà), il ragionamento non sembra riconoscere modelli insigni nel passato, e si fa sottilmente innovativo, segnalando nella coppia del filosofo-scrittore e del sovrano elargitore delle leggi, Seneca e Numa Pompilio (*DVE*, I 177, 2), la polarità dialettica in cui scocca l'energia politico-culturale dello Stato.

Ritengo tuttavia che le sue implicazioni nel contempo ideologiche e poetologiche non siano state ancora sufficientemente messe a fuoco. Basterà ricordare come Dante incardini la potenzialità di una letteratura somma in lingua volgare (che la creazione della *Commedia*, pochi anni dopo, incarna perfettamente, rendendo inutile, e comunque con ogni probabilità interrompendo il completamento del trattato) sulla *solidarietà organica del pensiero filosofico-letterario e dell'arte politica*, sotto l'emblema mirabile di una grandiosa metafora della luce di conoscenza, di giustizia e di *charitas* (termine caro alla cultura, anche politica, francescana), trasmessa attraverso il potere dell'*aula* e della *curia*. Questa fenomenologia luminosa del potere del sovrano, «preordinato a riprodurre in terra

<sup>56</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I 18, 2-3 (MENGALDO 1968, p. 29).

<sup>57</sup> Si veda VILLA 2017, § 1 *Volgare "curiale" e memoriale angioino: due schede per De vulgari eloquentia I XVI 6*. Un picco nella storia semantica del termine *curia* viene individuato dalla Villa nel *Commentarius* di Giovanni da Garlandia, «un pot-pourri lessicografico arricchito, in modo rilevante, di glosse volgari in antico francese e dedicato programmaticamente ai vocaboli necessari ai curiali»; la studiosa sottolinea come «i dettatori impegnati presso la cancelleria sveva potevano anche svolgere funzioni di insegnanti, come certifica una richiesta in tal senso di Nicola da Rocca, contemporaneamente attivo in "aula Cesarea"» (ivi, pp. 44-45 e 47).

l'*harmonia mundi*»<sup>58</sup>, viene tratteggiata nei capitoli finali del I libro del *De vulgari eloquentia* (I 17-19) e nel I libro della *Monarchia*, con diretta ispirazione alla *Metafisica* e all'*Etica Nicomachea* aristoteliche.

## 6. IL LEGAME PROFONDO FRA *MONARCHIA* E *DE VULGARI ELOQUENTIA*

Il concetto-chiave di *illustris* fornisce a questo umanesimo politico dantesco un radicamento metafisico ed etico. Gli *illustres heroes* sono per Dante il modello antropologico e simbolico del *vulgare illustre* di cui parla nei capitoli XVII e XVIII dello stesso I libro. Lo stesso volgare illustre è un «eroe» che, «sublimatus magistratu et postestate, et suos honore sublimat et gloria», «innalzato dal magistero e dal potere, innalza i suoi con l'onore e la gloria» (*DVE*, I 17, 4). Mi sembra di straordinaria forza allegorica l'immagine inventata da Dante, di una *lingua di luce elevata al rango di eroe culturale di una nuova civiltà*.

Nell'eccezionalità che gli conferisce la *locutio* l'essere umano si distanzia dagli animali, ma anche dagli angeli, dotati solo di una «locutio interior», conoscenza e comunicazione trasparente, non mediata dal riflesso speculare del pensiero nelle parole. L'*eloquentia*, la letteratura, e la poesia che «suos honore sublimat et gloria» (*DVE*, I 17, 2), costituiscono il fondamento mitico-rituale della *civilitas*, ossia della «domestica communitas», della «civitas» e delle altre forme in cui l'«universitas hominum in tanta multitudine ordinatur», organizzandosi in legami di civiltà. Così scandisce la *Monarchia* nel ricondurre l'intera opera della civilizzazione umana e della sua armoniosa sublimazione culturale alla «temporalis Monarchia, quam dicunt "Imperium", unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mesurantur» (*Mon.*, I 3, 2-4). Per questo, conclude Dante, «patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium» (*Mon.*, I 5, 10): ed anzi l'Impero non è se non l'*ufficio* del Monarca («Monarchie offitium, quod "Imperium" dicitur», *Mon.*, II 3, 1).

Sono sicuramente di grande utilità, per comprendere a fondo l'idea imperiale-divina come *officium*, governo del mondo, le acutissime riflessioni di Giorgio Agamben su «il regno e il governo», originate dall'analisi di un passo del *De mundo* pseudo-aristotelico (p. 398b): «Con un gesto caratteristico, l'apparato amministrativo attraverso il quale i sovrani della terra conservano il loro regno diventa il paradigma del governo divino del mondo. [...] A differenza dei sovrani terreni, Dio non ha, infatti, bisogno di "molte mani estranee" (*polycheirias*), ma, "mediante un semplice movimento del primo cielo, elargisce la sua potenza alle cose che vengono subito dopo e, da quelle, a quante sono via via più lontane". [...] Se è vero che il re regna, ma non governa, il suo governo – la sua potenza – non può essere del tutto separato da lui»; si dà dunque «una corrispondenza quasi perfetta fra que-

<sup>58</sup> ARIANI 2010, p. 171; ma sul rapporto della *Monarchia* con il pensiero politico ed etico di Aristotele si vedano, in questo prezioso libro, soprattutto le pp. 100 e segg., 170 e segg., 292 e segg., 366 e segg.



sta concezione giudaico-stoica del governo divino del mondo e l'idea cristiana di un'economia provvidenziale», e di questa corrispondenza Agamben trova conferma in un passo del *De mundo* «che descrive questo governo nei termini di un vero e proprio ordinamento provvidenziale del cosmo. [...] L'analogia fra le immagini del *De mundo* e quelle usate dai teorici dell'*oikonomia* è tale, che non stupirà certo di incontrare il termine *oikonomeō* a proposito del governo divino del mondo, paragonato all'azione della legge in una città»<sup>59</sup>.

A me sembra che, per quanto il testo del *De mundo* non abbia avuto circolazione prima di Dante, sia necessario approfondire nel campo della storia del pensiero filosofico-teologico medioevale la ricerca sulla formazione, fra teologia e politica e teoria dello stato due-trecentesca, di una simile concezione del «governo divino del mondo» come *equilibrata economia domestica della realtà*. Di essa credo si possa riconoscere l'eco precisa, di stampo aristotelico, nella metafora di un'esplicita *economia felice delle comunità umane* che concretizza entro le *res* mondane la «*vis intellectualis regulatrix et reatrix omnium aliarum*»: dalla casa in cui i *domestici* che la gestiscono si muovono regolati e diretti unitariamente sotto l'attento governo dal *paterfamilias* («*unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt patremfamilias*»: *Mon.*, I 5, 5). La *climax* strutturale e funzionale si estende al villaggio, alla città, allo stato, aristotelicamente pensati come *comunità familiari*. Ritengo decisivo che proprio il termine *paterfamilias* appaia in due luoghi cruciali e strategici dei due trattati: formidabile legame ideologico non sufficientemente posto in risalto dai commentatori dei due libri.

Converrà muovere dal trattato più antico, il *De vulgari eloquentia*, leggendo una volta di più e con maggiore ampiezza il già ricordato capitolo 18 del primo libro, dedicato al *potere della lingua*, ove ragionando sulle categorie di *cardinale*, *aulicum* e *curiale* Dante si affaccia su una fondamentale riflessione politico-ideologica intorno alla *lingua del potere*:

Neque sine ratione ipsum vulgare illustre decusamus adiectione secunda, videlicet ut id *cardinale* vocemus. Nam, *sicut totum hostium cardinem sequitur*, ut, quo cardo vertitur, versetur et ipsum, seu introrsum seu extrorsum flectatur, *sic et universus municipalium vulgarium grex vertitur et revertitur, movetur et pausat*, secundum quod istud, *quod quidem vere paterfamilias esse videtur*. [...]

Quia vero *aulicum* nominamus, illud causa est, quod, *si aulam nos Ytali haberemus, palatinum foret*. Nam *si aula totius regni comunis est domus et omnium regni partium gubernatrix augusta*, quicquid tale est ut omnibus sit comune nec proprium ulli, conveniens est ut in ea conversetur et habitet; *nec aliquod aliud habitaculum tanto dignum est habitante*. Hoc nempe videtur esse id de quo loquimur vulgare; et hinc est quod in regiis omnibus conversantes semper illustri vulgari locuntur. *Hinc etiam est*

<sup>59</sup> AGAMBEN 2009, pp. 86-87. In questa ricerca altissima sul legame storico, nella teologia cristiana, fra la «teologia politica» e una «teologia economica», si vedano soprattutto i capitoli IV, *Il regno e il governo*, pp. 83-124; V, *La macchina provvidenziale*, pp. 125-60; VI, *Angelologia e burocrazia*, pp. 161-85.



*quod nostrum illustre velut acola peregrinatur et in humilibus hospitatur asilis, cum aula vacemus.*

Est etiam merito *curiale* dicendum; quia *curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt*; et quia statera huiusmodi librationis tantum in excellentissimis curiis esse solet, hinc est quod quicquid in actibus nostris bene libratum est, *curiale* dicatur. Unde, *cum istud in excellentissima Ytalorum curia sit libratum*, dici *curiale* meretur.

*Sed dicere quod in excellentissima Ytalorum curia sit libratum, videtur nugatio, cum curia careamus.* Ad quod facile respondetur. Nam, licet *curia*, secundum quod *unica* accipitur, ut *curia* regis Alamanie, in *Ytalia* non sit, membra tamen eius non desunt; *et sicut membra illius uno Principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis unita sunt. Quare falsum esset dicere curia carere Ytalos, quanquam Principe careamus; quoniam curiam habemus, licet corporaliter sit dispersa.*  
(DVE, I 18)

Ritengo decisivo accostare questo brano, che segue immediatamente, all'inizio del cap. I 18, alle considerazioni (I 17) intorno alla categoria di *illustris*, a un ampio passo della *Monarchia* (I 5, 3-10), centrale nell'utopia politica di una felicità universale da conquistare nella pacificazione e nel giusto equilibrio del potere (i corsivi mettono in evidenza i parallelismi). Rispondendo al quesito basilare «*utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit*» (*Mon.*, I 5, 2) Dante chiama in causa la *Politica* di Aristotele, e dedica un ragionamento di ampio respiro alla fondamentale categoria di *unum* («*ad unum ordinare*») e alla metafora “familiare”, ricorrendo non solo al termine *paterfamilias*, ma a una specularità tra la «*vis [...] intellectualis [...] regulatrix et reatrix omnium aliarum*» e la «*librata regula*» che regge la politica, nella quale «*unum oportet esse regulans sive regens*»:

Asserit enim ibi venerabilis eius autoritas quod, *quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere*, alia vero regulari seu regi; quod quidem non solum gloriosum nomen auctoris facit esse credendum, sed ratio inductiva. Si enim consideremus unum hominem, hoc in eo contingere videbimus, quia, *cum omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et reatrix omnium aliarum*: aliter ad felicitatem pervenire non potest. *Si consideremus unam domum, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt patremfamilias*, vel eius locum tenentem, iuxta dicentem *Phylosophum*: «*Omnis domus regitur a senissimo*»; et huius, ut ait *Homerus*, est regulare omnes et leges imponere aliis. Propter quod proverbialiter dicitur illa maledictio: «*Parem habeas in domo*». *Si consideremus vicum unum, cuius finis est comoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsis preheminentem consentientibus aliis; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando, pluribus preheminerentibus, vicinia tota destruitur. Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen*, et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua; quod si aliter fiat, non solum finis vite civilis amittitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique *unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia sue tranquillitatis, oportet esse regem unum qui regat*

*atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur, iuxta illud infallibilis Veritatis: «Omne regnum in se divisum desolabitur». Si ergo sic se habet in hiis et in singulis que ad unum aliquod ordinantur, verum est quod assummitur supra; nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc “Monarcha” sive “Imperator” dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium.*  
(*Mon.*, I 5, 3-10)

È evidente che Dante non intende solo descrivere un progetto politico: su un orizzonte ben più vasto gli sta a cuore l'«humana universitas», la quale è «quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum» (*Mon.*, I 7, 1)<sup>60</sup>. È in questo luogo fondamentale che emergono con immensa forza allegorica «il simbolismo luminoso dell'istituto imperiale» e la «raggiante azione di giustizia operata dall'Impero nella “humana universitas”»:

Per Dante l'Impero è, innanzi tutto, manifestazione visibile della *divina bonitas* (sigla [...] marcata neoplatonicamente dal *De Causis*), inscritta nei *vestigia* assimilanti a Dio (“Deo assimilatur”, *Mon.*, I 8 2). L'Impero condivide col resto della creazione lo status di *signum*, è anch'esso “vestigio” in cui “traluce” ([*Par.*,] V 11-12) l'azione del *primus agens* “qui Deus est” (*Mon.*, I 8 1). [...] Il secondo capitolo del libro II della *Monarchia* è un documento capitale in cui risuonano gli stessi concetti e lo stesso linguaggio di *Par.*, VII 65-67 (l'“imprenta” che “sigilla” l'ardente luce divina nelle cose mondane conformandole “all'ardor santo ch'ogne cosa raggia” [...]): una vera e propria semiosi dell'*impressio* divina mediata dalla luce, “lume pregno” ([*Par.*,] XXII 112) marchiato nel cosmo, a renderlo ancora più “simigliante” alla Fonte da cui promana. La Monarchia è inserita legittimamente nella stessa *gradatio entium* creata dal supremo *Artifex*, “qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis eterne in fluitantem materiam explicatur” [*Mon.*, II 22]. [...] L'Impero ha natura fontale, scaturisce dal flusso della misteriosa volontà divina (“Romanorum imperium de Fonte nascitur pietatis”) in quanto preordinato a riprodurre in terra l'armonia mundi<sup>61</sup>.

Non a caso, con una meditazione finora non abbastanza posta in risalto, specie quanto allo stretto legame fra i due trattati, la riflessione dantesca sull'universalità giurisdizionale del potere imperiale si lega a quella sulla sua capacità di coordinare la lingua illustre, cardinale, aulica e curiale. In questo orizzonte di *humana universitas*, per cui «totum humanus genus ordinatur ad unum» (*Mon.*, I 5, 9), e che a me pare già profondamente “umanistico” nel pieno senso del termine, la *Monarchia* ribadisce più volte l'idea di un intrinseco, ontologico connaturarsi del potere politico e di quello divino: «et ipsa ad ipsum universum sive ad eius prin-

<sup>60</sup> ARIANI 2010, p. 171 (da qui anche le citazioni nel paragrafo che precede; la frase fra parentesi nelle ultime righe è estratta da un altro luogo importante dell'opera dantesca: *Epistula* V 7).

<sup>61</sup> Ivi, p. 169.

*cipem, qui Deus est et Monarcha, simpliciter bene respondet per unum principium tantum, scilicet unicum principem»* (*Mon.*, I 7, 2).

## 7. IL VULGARE ILLUSTRE E I VIRI ILLUSTRES

Nell'eccezionalità che gli conferisce la *locutio* l'essere umano si distanzia dagli animali, ma anche dagli angeli (su questo si apre il secondo capitolo del trattato linguistico: *DVE* I 2,1-2)<sup>62</sup>, dotati solo di una «locutio interior», conoscenza e comunicazione trasparente, non mediata dal riflesso speculare del pensiero nelle parole. L'*eloquentia*, la letteratura e la poesia che ne rappresenta la vetta, e che innalza e glorifica i *domestici* nella *domus* del volgare illustre (*DVE* I, 17, 5), costituiscono il fondamento mitico-rituale della *civilitas*: della «domestica communitas», della «civitas» e delle altre forme in cui l'«universitas hominum» si organizza in legami di civiltà, come scandisce la *Monarchia* (*Mon.*, I 3, 2-4).

Si può tornare, a questo punto, sulla categoria *illustris*, a cui è dedicato tutto il capitolo 17 del I libro del *De vulgari eloquentia*. Eroi illustri e volgare illustre, sovrani che introdussero le leggi e filosofi che patiscono la violenza del potere, sono chiamati insieme, per la loro solidale natura, a trasformare la *locutio umana* nel fondamento della *domestica communitas* politica. Gli eroi illustri e il volgare illustre condividono la stessa *natura luminosa*: dietro a questa altissima metafora, che si riverbera dal *De vulgari eloquentia* alla *Monarchia*, sta un'immagine del potere come forza di trasmissione della luce di conoscenza attraverso giustizia e amore: «hoc modo viros appellamus illustres vel quia potestate illuminati alios et iustitia et karitate illuminant» (I 17, 2).

Si collegano così, nel pensiero dantesco, il potere di creazione e di coesione, fulcro della genesi poetica, e la stabile fondazione della *communitas* umana, pilastro della convivenza civile a cui il linguaggio per sua natura tende, e che il sovrano «illuminato» fonda e garantisce. Questa saldatura fra pratica linguistico-filosofica e gestione politico-amministrativa del potere era già stata autorizzata da Aristotele all'inizio della *Politica*. La sviluppò Tommaso d'Aquino nella *Sententia* su quel libro, di certo ben noto a Dante (nei loro bei commenti Enrico Fenzi e Mirko Tavoni hanno recuperato questa fonte importantissima): «communicatio [...] facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile» (*Sententia libri Politicorum*, I 1, 29)<sup>63</sup>.

Al Dante del *De vulgari eloquentia* come a quello della *Monarchia* interessa la saldatura del potere della lingua in quanto radicamento comunitario della civiltà umana con la lingua che il potere politico, o elabora per costituire «domum et ci-

<sup>62</sup> Irène Rosier-Catach, filosofa e linguista francese, ha lavorato molto sui rapporti fra teologia, politica e linguistica nell'opera dantesca, in particolare nel *De vulgari eloquentia*. Si veda la sua edizione del trattato: ROSIER CATACH 2011. Fra i suoi studi si vedano soprattutto: ROSIER CATACH 2006, ROSIER CATACH 2008a, ROSIER CATACH 208b, ROSIER CATACH 2012a, ROSIER CATACH 2012b, ROSIER CATACH 2012c, ROSIER CATACH 2015.

<sup>63</sup> Cfr. DANTE 2011, pp. 1140 (su *De vulgari eloquentia* I 2, 2, e anche FENZI 2012).

vitatem», famiglia e società. La nuova classe dirigente di una nazione italiana dovrà muovere da questo nesso, che è nel contempo culturale, etico, politico.

Si torni ora all'inizio del ragionamento, che ha preso le mosse dal codice di Berlino. Nel momento in cui accosta in sequenza fluida *Monarchia* e *De vulgari eloquentia* il coordinatore di quel manoscritto riconosce, conserva e trasmette la profonda solidarietà originaria delle due opere, che è *in nuce* già nella metamorfosi del progetto politico-culturale e filosofico-linguistico di Dante fra *Convivio* e *Commedia*, e che viene confermata, fra l'altro, dal decisivo ricorso allegorico alle metafore luminose su cui ruotano così l'opera politica come quella linguistica. Ed è qui, nel cuore concettuale dell'idea di *illustris* (“eroe illustre”, “volgare illustre”), che la luce spirituale diviene nel contempo luminosità della grazia poetica e dell'autorità eroica del sovrano, potere cosmogonico della lingua e lingua del potere intorno a cui il cosmo ruota.

Marco Ariani, nel suo bellissimo saggio sulla metaforica e teologia della luce nel *Paradiso*<sup>64</sup>, ha rilevato che, secondo lo stesso «modello neoplatonico-dionisiano della “divina bontate” che irraggia il mondo e “discende” fino “a l'ultime potenze” (*Paradiso* XIII, vv. 58-61)», anche nella *Monarchia* occupa un ruolo centrale «il simbolismo luminoso dell'irradiazione divina», imperniato sull'«emanazionismo aristotelico-neoplatonico di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino». Proprio su questa metafora altissima, di carattere teologico ancor più che politico, si chiude l'opera:

*Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator (Mon., III 16, 18).*

«L'Imperatore media dunque al mondo (“orbem terre irradiet”) la luce scaturita dal Fonte, unico *gubernator* titolare del *lumen fontale* demandato *ex ordine* all'istituto monarchico. [...] Il “poema sacro” e il trattato condividono lo stesso paradigma diffusionistico della luce pervasiva e sigillante derivato da Dionigi e dal *De Causis*: è questo il retroterra che va correttamente intravisto nella figura di Giustiniano come Imperatore di Luce, mediatore unico della fontale luce divina spiegata nel mondo della Giustizia. [...] Anche nel *De Monarchia* l'imperatore, in quanto mediatore in terra della divina *effusio luminis*, è il regolatore dell'armonia politica e civile quali immagini della cosmica *connexio rerum* disposta dalla Provvidenza (*Mon.*, III 15, 12)»<sup>65</sup>.

Questa solidarietà ideologico-allegorica imperniata sul paradigma della luce emanata dal *Fons* non lega solo la *Commedia* alla *Monarchia*: unisce mirabilmente entrambe le opere appunto al *De vulgari eloquentia*, in cui questa fondamentale metaforica luminosa è stata per la prima volta potentemente scolpita da Dante, come prima tappa di un lungo percorso che conduce alla fine del *Paradiso*, e pro-

<sup>64</sup> Cfr. ARIANI 2010, p. 172.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 173 e 175.

prio in relazione al nodo inscindibile fra la luminosità del *vulgare illustre* e quella dei *virii illustres*, fra il potere illuminante della lingua e la lingua del potere luminoso:

Quare autem hoc quod repertum est, *illustre, cardinale, aulicum et curiale* adicientes vocemus, nunc disponendum est: per quod clarius ipsum quod ipsum est faciamus patere. Primum igitur quod intendimus cum illustre adicimus, et quare illustre dicimus, denudemus. *Per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quid illuminans et illuminatum prefulgens*: et hoc modo viros appellamus *illustres*, vel quia *potestate illuminati* alios et *iustitia et karitate illuminant*, vel *quia excellenter magistrati excellenter magistrant*, ut *Seneca et Numa Pompilius*. Et vulgare de quo loquimur et sublimatum est magistratu et potestate, et suos honore sublimat et gloria (*De vulgari eloquentia*, I 17, 2).

Non sfuggirà il ricorso allo stesso lessico nel passo della *Monarchia* appena citato («*ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet*») e nel *De vulgari eloquentia* («*Per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quid illuminans et illuminatum prefulgens [...] viros appellamus illustres vel quia potestate illuminati alios et iustitia et karitate illuminant*»), con perfetta, intenzionale coincidenza dei vocaboli scelti e della metafora emanazionistica politico-linguistica.

#### 8. FEDERICO II, *ALTER CHRISTUS* E IMPERATORE “ILLUMINATO”

Tutto da ripensare, a sostegno di questa lettura, è anche il probabile ruolo svolto nel pensiero dantesco dall’apologia di Federico II, *stupor mundi*, anticristo scomunicato che si presentava nei panni messianico-apocalittici di un *alter Christus*, e soprattutto come *fons* di ogni potere e di ogni sapienza: immagine che circolò nella corte siciliana, e di cui è pernio l’epistolario di Pier delle Vigne, pubblicato in una bella edizione del 2014 a cura di Edoardo D’Angelo<sup>66</sup>.

Un primo, importante sondaggio circa la natura politico-teologica del progetto imperiale federiciano fu già offerto da Claudia Villa, nel 1991, in un acuto saggio che analizzava la lettera del notaio e *dictator in stilus supremus* Nicola della Rocca rivalutando una funzione non certo parodica, ma allegorico-sacrale, del logoteta e protonotaio dell’impero, Pier della Vigna, nuovo *Pietro* chiamato a curare la *vigna* della Chiesa<sup>67</sup>. In realtà, le lettere di Nicola sono confluite nel cosiddetto epistolario di Pier della Vigna, la cui organizzazione sistematica potrebbe trovare origine, almeno in parte, proprio in una raccolta che Nicola possedeva per proprio uso personale. Nel cuore della cancelleria sveva, dunque, andò maturando un disegno mitografico-cristologico di grande potenza anche sul piano dei dispositivi ideolo-

<sup>66</sup> Cfr. D’ANGELO 2014.

<sup>67</sup> Cfr. VILLA 1991.

gici e comportamentali, su ampia scala. Suggestivo che si rimediti in questa direzione anche la lettera (edita da Huillard-Bréholles a metà Ottocento)<sup>68</sup> che lo stesso Federico scrisse nel 1239 alla città di Jesi, in cui comparava Jesi a Betlemme, e sé a Cristo. Un *novus Petrus*, Pier della Vigna, definisce *fons* di luce il *vicarius Christi*, l'imperatore Federico, il quale si presenta come *alter Christus*.

Non si può affatto escludere che Dante abbia conosciuto e compreso nella sua forza mitico-rituale questa costruzione allegorica di una Chiesa laica fondata sulla sacralità del potere imperiale, visto che alle lettere di Pier delle Vigne/Nicola della Rocca attinge per alcune espressioni di *Inferno* XIII. E seguendo le preziose aperture di ricerca offerte da Claudia Villa, così come si può mettere a confronto il *De vulgari eloquentia* (1303-5) con il guelfo *Memoriale angioino* (1313), si riuscirà a far emergere qualche nesso anche nella direzione ghibellina, cercando nella filigrana del grande affresco politico dantesco la memoria dei documenti emessi dalla cancelleria federiciana, anche nella *Monarchia* (1315-20)? Nel caso di Dante probabilmente la netta separazione fra il pensiero politico espresso dalle due correnti dev'essere rimeditata senza alcun pregiudizio, come avviene per la sua adesione ad elementi del pensiero aristotelico e *nel contempo* a quello dionisiano-neoplatonico, agostiniano, francescano, in una originale e complessa sinergia di "fonti" culturali che si fondono e trasformano radicalmente nella genesi di un meraviglioso, originale pensiero.

Lo statuto ontologicamente (e quindi anche esteticamente) necessario del luminoso *Imperium-Monarchia*, statuto cosmogonico di *rector* fontale dell'armonia del mondo e dell'ordine universale, si estende dal progetto di un nuovo Impero europeo all'utopia globalizzante di una «pax universalis» come «ultimum finem» a cui «omnia nostra opera ordinantur» (*Mon.*, I 4, 5), fondandosi (con «santo Agostino, e ancora Aristotele nel secondo de l'Etica») su una redenzione degli individui dalle «passioni»: rettitudine dei soggetti e degli stati capace di «fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza de l'umana felicitade» (*Conv.*, IV 21,14). Questo bisogno di equilibrata armonia del cosmo, di cui Dante nel IV del *Convivio* conferma la necessità razionale, politica, filosofico-ideologica, provvidenziale, mi sembra in perfetto equilibrio dialettico con quello teorizzato nella *Monarchia* e nel *De vulgari eloquentia*: è un nesso fra pensiero politico e linguistico che avrà influsso palese ancora nel primo Cinquecento, sulla riflessione di Machiavelli.

Soprattutto mi pare importante rilevare come per Dante la *potestas* del sovrano esprime la sua energia quando riesce a plasmare non solo una «librata regula» fon-

<sup>68</sup> Il testo latino si legge in: BÖHMER-FICKER-WINKELMANN 1881-1901, n. 2470; HUILLARD BRÉHOLLES 1857-1859, vol. V, p. 378; *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones*, II, p. 304, n. 219. Si vedano anche: STEINEN 1923, pp. 69 e segg.; HAGEMANN 1956, pp. 138 e segg.; KANTOROWICZ 1927, p. 467 (tr. it. KANTOROWICZ 1976; un secondo vol., *Quellen und Nachweise*, Berlin, Bondi, 1931). Una traduzione parziale in italiano in DE STEFANO 1952, p. 208. Inquadra la lettera nell'orizzonte in cui si radicò, ossia «da un lato, nella teologia politica, e dall'altro nella letteratura preumanistica del secolo XIII», e quanto al «culto del luogo natale, [...] nella letteratura profana», specialmente presso i maestri dell'*ars dictandi*, Guido Faba, Nicola di Bari, Nicola della Rocca, SCHALLER 1976 (citazioni alle pp. 141 e 144).



data sulla «statera» della *giustizia* e della *caritas* (*DVE*, I 17, 2 e 18 4) ma anche una lingua gloriosa per profondità etica di pensiero e per forza di ammaestramento e di equilibrio politico. Nell'idea di una *sublimazione alla gloria dei domestici dell'eroe illustre-volgare* è già in potenza la «gloria della lingua» che illumina chi «cacerà dal nido» «l'uno e l'altro» Guido (*Purgatorio* XI, v. 98). Qui Dante riconosce l'organica solidarietà, metafisicamente fondata, del pensiero filosofico-letterario e dell'arte politica. Proprio nella trattazione del nodo linguistico dell'esprimersi umano nasce e nella «gloria della lingua» sfocia la meditazione dantesca sui *viri illustres* e sul «potere illuminato», confermando che al centro del pensiero che stringe il *De vulgari eloquentia* alla *Monarchia* ed anche al *Convivio* per un verso, e alla realizzazione della *Commedia* per un altro, c'è quella relazione che lega intimamente «il potere e la gloria»<sup>69</sup>, su cui si è soffermato, con diversa prospettiva, il pensiero del nostro tempo, da Benjamin a Balthasar a Kantorowitz ad Agamben<sup>70</sup>.

Il *magistratus* è impersonato dalla coppia ricordata nel § 5, Seneca e Numa Pompilio (*DVE*, I 17,2), perfetti modelli antichi, “a minore” dell'ideale ideologico-politico dell'«ultimo imperatore delli Romani» che saldava il potere alla sapienza e alla poesia: quel *magistratus* è nel contempo *magistero culturale* e *magistratura dello stato*, esercizio della *potestas* istituzionale e raffinato progetto letterario.

«Potestate illuminati alios et iustitia et karitate illuminant»: in questo plesso che coinvolge la metafisica della luce, la fisica del potere, l'illuminante forza del volgare illustre, risiede il centro concettuale e ideologico del *De vulgari eloquentia*. Qui il trattato, che contiene anche un virtuale *De viris illustribus*, mostra la rete delle relazioni che legano la meditazione sul potere della lingua a quelle sulla lingua del potere, diramate fra il *Convivio* e la *Monarchia*, fino alla *Commedia*, da «Giustizia mosse mio alto fattore»<sup>71</sup> che apre *Inferno* III all'«Amor che move il sole e l'altre stelle» che chiude il poema.

L'Imperatore di Luce atteso perché restituisca sulla terra, attraverso l'esercizio “illuminato” e “illuminante” del potere ricevuto dal cielo, un equilibrio amoroso e giusto alla *communitas* degli uomini, rappresenta il fulcro di una mirabile cosmogonia che il volgare illustre tradurrà in forma di parola. «In colui nel quale massimamente può albergare il retto amore, la giustizia può trovare la sua sede più alta; di tal fatta è il Monarca; dunque, quando c'è il Monarca, la giustizia è o può essere nel più alto grado» (*Mon.*, I 11, 13). L'equilibrio perfetto di *Iustitia* e *Karitas*

<sup>69</sup> Cfr. AGAMBEN 2009, specie pp. 187 e segg.

<sup>70</sup> Quanto a Benjamin si veda soprattutto il saggio, composto intorno al 1920-21, *Zur Kritik der Gewalt*, in BENJAMIN 1999 (tr. it. BENJAMIN 1962, pp. 5-28). Di Ernst H. Kantorowicz si vedano in particolare KANTOROWICZ 1946 e KANTOROWICZ 1957 (trad. it. KANTOROWICZ 1989). Di H.U. von Balthasar, BALTHASAR 1961-69 (tr. it. BALTHASAR 1975-86; per Dante si veda in particolare il vol. III, *Stili laicali. Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ev, Hopkins, Péguy*). Per Agamben cfr. la nota precedente.

<sup>71</sup> Rinvio a BOLOGNA 2017.



è il cardine del ragionamento sulla *Monarchia*, ma anche di quello sul volgare illustre: né l'uno si comprende senza l'altro, come dimostra il confronto fra *DVE*, I 17 e *Mon.*, I 11, 12-14, testi perfettamente speculari, impiantati sullo stesso lessico, sulla stessa allegoria, sulla stessa ideologia.

## 9. LA *RECTORICA DANTIS* E L'ALLEGORIA DEL BUON GOVERNO

Comprende ancora alla perfezione questo originario altissimo messaggio la generazione che fiorisce dopo la morte di Dante, e che probabilmente ha letto il *De vulgari eloquentia*. È anche la generazione di Ambrogio Lorenzetti, che verso il 1338, nel *Buon Governo* di Siena (fig. 9), colloca *Charitas*, circondata da *Fides* e da *Spes*, sul capo del saggio che impersona il *magistratus* del Governo, e *Sapientia*, con il libro e la chiave del potere nelle mani, ad ispirare la *Giustizia* sotto di lei. Dai due piatti della statera (a cui anche Dante fa riferimento) si snoda la corda che, etimologicamente, *Concordia* distribuisce ai buoni cittadini, i quali a loro volta la consegnano al Governante: e su di lui scende la luce di Amore e Giustizia che gli permettono di *reggere lo Stato*. Avrà conosciuto Lorenzetti, nella Siena così legata a Firenze ma anche a Napoli, quel trattato dantesco sul rapporto fra lingua e potere? Non è affatto peregrino pensare che il *De vulgari eloquentia*, insieme con la *Monarchia*, possa aver nutrito il pensiero civile di un buon governo, filosoficamente e eticamente fondato. La frase del *De vulgari eloquentia* più volte rammentata per la sua centralità ideologica nel nesso fra potere, lingua, *iustitia* e *caritas*, sembra tracciare idealmente il progetto iconografico dell'affresco senese: «Per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quid illuminans et illuminatum prefulgens: et hoc modo viros appellamus *illustres*, vel quia *potestate illuminati* alios et *iustitia et karitate illuminant*, vel quia *excellenter magistrati excellenter magistrant*, ut Seneca et Numa Pompilius».

Quella del Lorenzetti è la stessa generazione di Francesco Petrarca, di Giovanni Boccaccio, di Dionigi da Borgo San Sepolcro. Così si torna al punto di partenza di questo ragionamento, al codice di Berlino che contiene, l'uno accanto all'altro, la *Monarchia* e il *De vulgari eloquentia*. Un dettaglio che merita di venir illuminato con grande energia parla chiaro intorno al significato del "sistema" ideologico costruito da Dante, che quella magnifica generazione ancora comprese, e che si sarebbe poi offuscato nei secoli.

Nel codice di Berlino le due opere dantesche sono anepigrafe e adespote: non poteva, soprattutto, dichiararsi l'autore della *Monarchia*, che il cardinale Bertran del Pujet aveva condannato e fatto bruciare nel 1329. Nel foglio 89r, che apre il fascicolo, al di sopra dell'*incipit* della *Monarchia*, nello spazio rimasto bianco nella parte alta del foglio, una mano all'incirca coeva al copista, con tipologia grafica diversa inserisce lo straordinario "titolo": «Incipit Rectorica dantis // // // // // domini Bini de Florentia» (cfr. ancora la fig. 2): sotto la rasura (come si potrà appurare attraverso un esame diretto del codice, usando la lampada di Wood) sarà stato un «Al-lagherij», o forma simile. Il trattato si chiude al fol. 94v, e una mano che può es-

sere la stessa che copia il testo, ed è comunque coeva e molto vicina ad essa, aggiunge, dopo «...temporalium gubernator», le parole: «Explicit. endiuinalo sel uoy sapere. Monarcia dantis» (cfr. fig. 7).

L'identificazione dell'autorialità è avvenuta: ma il copista, nel trascrivere il suo originale perduto, non riflette troppo su questa attribuzione di paternità. Nel Berlinese, infatti, quella preziosa annotazione, «Incipit Rectorica Dantis», fa pensare che per lo scrivano (anche se non si può escludere che lo abbia dedotto dall'originale da cui trascriveva) il titolo della *Monarchia* sia proprio «Rectorica Dantis». Si cercherà allora l'indicazione di un *explicit* di questa «Rectorica Dantis» mai prima (né dopo) pensata. La troveremo, difatti, qualche foglio dopo; ma non al fol. 94v, alla fine della *Monarchia*. Incredibile, fra altre note che meritano di essere esaminate, al fol. 98v lampeggia, inatteso e colmo di implicazioni di carattere epistemologico, un luminoso «Explicit Rectorica Dantis» (fig. 8): ed è apposto da una mano coeva a quella del copista D (se non sarà proprio la sua, con altra tipologia di scrittura) *alla fine* del *De vulgari eloquentia* che era incominciato al fol. 95r, e che come ho detto è anch'esso, al pari della *Monarchia*, anonimo e anepigrafo.

Scopriamo, così, un sistema *Monarchia* + *De vulgari eloquentia*, strettamente consequenziale, che il copista o un suo collaboratore o un lettore coevo chiamano «Rectorica Dantis». Sarà stato trovato nell'antigrafo del codice Berlinese, o invece è stato composto dal suo intelligente, coraggioso *editor*? Forse non lo sapremo mai. Tuttavia potremo concludere con relativa certezza che per questo intellettuale, forse napoletano e forse attivo alla corte di Roberto d'Angiò o dei suoi primi eredi, nonostante lo spazio bianco che rimane alla fine della *Monarchia* i due trattati sono *una sola opera, un solo testo*: appunto, la «Rectorica Dantis».

Dunque nella seconda metà del Trecento, probabilmente alla corte angioina entro la quale era stato elaborato un *Memoriale* che (per riprendere la già citata formulazione di Claudia Villa) «rivela l'interesse politico della curia angioina nei confronti della lingua in uso, ponendola a confronto con la lingua barbara degli imperatori germanici», la *Monarchia* e il *De vulgari eloquentia* venivano trascritti e letti non come un trattato sull'Impero e un altro sulla lingua volgare, ma come unitaria *Rectorica Dantis*. E «Rectorica» significa, per la generazione di Dante e più ancora per quella che la segue, proprio quel che significava per il maestro di tutti, ser Brunetto:

Rettorica è scienza d'usare piena e perfetta eloquenzia nelle pubbliche cause e nelle private; ciò viene a dire scienza per la quale noi sapemo parlare pienamente e perfettamente nelle pubbliche e nelle private questioni [...]. Pubbliche questioni son quelle nelle quali si tratta il convenentre d'alcuna cittade o comunanza di genti<sup>72</sup>.

«Rectorica», *ars dei rectores* e dei *dictatores*: arte tipicamente borghese-cittadina di *saper dire* e nel contempo di *saper fare* «nelle pubbliche e nelle private questioni»; *arte di reggere* la cosa pubblica, la «cittade», la «comunanza di genti», cel-

<sup>72</sup> MAGGINI 1915, p. 4, righe 17-26.

lula e soggetto politico, non riducibile al potere monarchico, ma neppure incomensurabile con esso, secondo l'ampia argomentazione aristotelica di *Mon.*, I 5, 3-10 poco fa citata e discussa. Dalla *Rettorica* di maestro Brunetto alla *Monarchia* e al *De vulgari eloquentia*, dunque, si delinea una straordinaria continuità di meditazione nel contempo politica, civile, retorica, letteraria, artistica.

Leggere *insieme* la *Monarchia* e il *De vulgari eloquentia*, e associarli alla riflessione intorno alla memoria dei "detti" e dei "fatti" degli eroi e dei sapienti antichi da riconoscere e prendere a modello del proprio progetto di vita e di civiltà: questo significa la titolazione «Rectorica Dantis», come séguito, integrazione, adempimento e completamento della lunga premessa di riflessione su Valerio Massimo e sugli *illustres heroes* antichi avviata da Dionigi da Borgo San Sepolcro.

Una *Rectorica*: in altri termini un'arte di raccontare le storie per cambiare la *Storia*, un disegno complesso e articolato che intende plasmare la *prosa del mondo* per dare voce al nuovo universo cittadino, laico ma irrobustito dall'attività parentica e culturale degli Ordini mendicanti, fondamentalmente borghese e volgare ma pronto a confrontare e ripensare l'eredità e la memoria più solide della civiltà municipale nel loro fruttuoso innesto entro gli schemi istituzionali della monarchia trecentesca.

#### 10. FRA POLITICI, PROFESSORI, PITTORI E POETI

Dunque una *cultura organicamente saldata alla politica*, secondo l'insegnamento del maestro di Dante, ser Brunetto Latini (non a caso autore di un *Tresor* in francese): *un'ars del ben conoscere la "retorica" per poter ben "reggere" lo Stato*<sup>73</sup>. Già in Brunetto, infatti, questa dinamica fra il momento linguistico-culturale e l'istanza politico-istituzionale veniva identificata nella dialettica fra privato e pubblico, fra interesse individuale e condivisione in *communitas* di valori collettivi.

Lo stesso Brunetto, proprio mentre con un nitido richiamo a Cicerone e al pensiero classico definiva le funzioni dell'*orator* e del *rector*, aveva fondato di fatto la riflessione innovativa su cui sarebbe tornato Dante fra *Monarchia* e *De vulgari eloquentia*, e sbalzava in un monumento a tutto tondo il legame organico e indissolubile fra l'intellettuale e il sovrano, fra il *magistratus* e il *monarca*, fra il mondo classico e il mondo contemporaneo, emblematicamente additato da Dante stesso, nel *Convivio*, proprio in Federico II, l'«ultimo imperadore de li Romani», perfetto, compiuto, diretto e moderno erede dell'antico modello di *rector* dello Stato:

Rector è quelli che 'nsegna questa scienza secondo le regole e ' comandamenti del-

<sup>73</sup> Rinvio alle considerazioni più ampiamente svolte in BOLOGNA 2005. Sul rapporto fra retorica, mutazione del pensiero e dell'espressione politica, metamorfosi istituzionale nella civiltà comunale ha lavorato finemente Enrico Artifoni: di lui si veda soprattutto ARTIFONI 1984 e 1986.

l'arte. Orator è colui che poi che elli à bene appresa l'arte, sì ll'usa in dire e in dittare sopra le quistioni apposte, sì come sono li buoni parlatori e dittatori, sì come fue maestro Piero delle Vigne, il quale perciò fue agozetto di Federico secondo imperadore di Roma e tutto sire di lui e dello 'mperio<sup>74</sup>.

Seguendo il modello dell'ultima *curia* italiana che fino a quel momento era stata capace di produrre cultura organica e alta in volgare, quella di Federico II, altresì nella corte napoletana in cui l'amico di Petrarca e di Boccaccio, Dionigi da Borgo San Sepolcro, aveva introdotto l'attenzione per l'*humanitas* degli antichi eroi illustri e forse anche lo studio di Dante, l'arte del dire si coniuga con l'arte del fare, la *Rettorica* di ser Brunetto con la *Politica* di Aristotele. Credo di poter asserire che proprio questa dovette essere d'altronde l'*intentio* originaria di Dante, a lungo occultata e bisognosa di un'attenta revisione filologico-ermeneutica, che apprese e rimeditò studiando sia con Brunetto Latini, sia «ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (*Conv.*, II 12, 7). Si conservò, l'idea, e crebbe e si articolò nelle prime generazioni successive alla morte del poeta. Chi legge verso la metà del Trecento il Dante "rettorico" e "politico", a Napoli o altrove, lo comprende benissimo: molto meglio di Trissino e dei grammatici che "riscopriranno" il *De vulgari eloquentia* come una "grammatica", nel primo Cinquecento.

Il *Buon Governo di Siena* di Ambrogio Lorenzetti (cfr. fig. 9) recupera esplicitamente questi temi. La pittura, prima e dopo Giotto, svolge un ruolo decisivo nella nascita dell'umanesimo. E ancora una volta i contatti fra toscana e corte di Napoli aprono squarci spaziosi. Non è un caso se proprio a Siena lavorò un pittore fortemente legato, anche prima di Giotto, all'*umanistica* corte angioina, Simone Martini, che nel 1312-15 dipinse, nella Sala del Consiglio del Comune, la magnifica *Maestà* (cfr. fig. 10) il cui trono è iscritto con terzine di tonalità etico-politiche e di esplicita ispirazione dantesca (l'affresco fu infatti ritoccato nel 1321).

Se si vuol cogliere il nodo solido e formidabile che lega Firenze, Siena e l'intera Toscana alla Campania in un andirivieni di artisti, di stili, di programmi iconografici, di idee, di libri, non si potrà trascurare il dettaglio che in epoca molto alta, di poco successiva al *Memoriale* del 1313, e proprio nell'anno della santificazione di Ludovico da Tolosa, fratello del sovrano angioino (7 aprile 1317), a Simone Martini re Roberto, invitandolo a Napoli e nominandolo cavaliere, aveva commissionato<sup>75</sup> la grande pala oggi a Capodimonte, che raffigurando per la prima volta una persona vivente in un ritratto realistico (dopo il *Carlo I d'Angiò* scolpito da Arnolfo di Cambio nel 1277 e oggi ai Musei Capitolini: fig. 11), leva al cielo la sua incoronazione da parte del re-santo (fig. 12). Si tratta di un caso clamoroso di ricorso alla pittura di carattere ideologico, e addirittura propagandistico, come Ferdinando Bologna dimostrò in uno studio notevolissimo<sup>76</sup>, che aprì vasti orizzonti anche sull'intreccio fra l'attività degli artisti e l'affascinante storia del gioachimismo messianico-apocalit-

<sup>74</sup> MAGGINI 2015, p. 5, righe 1-8 (*agozetto* vale 'ministro').

<sup>75</sup> La documentazione fu pubblicata in SCHULZ-QUAST 1860.

<sup>76</sup> Cfr. BOLOGNA F. 1969.

tico mediato presso la corte napoletana dalla corrente spirituale del francescanesimo<sup>77</sup>.

Il legame dei pittori con la corte angioina si rivela sempre più profondo. Dieci anni più tardi, poco prima di affrescare la marcia conquistatrice di Guidoriccio da Fogliano nella Sala del Mappamondo del Palazzo Pubblico di Siena ove è iscritta la data 1328, e nello stesso momento in cui Giotto giunge alla corte napoletana, Simone Martini dipinge due stendardi donati dal comune senese a Carlo duca di Calabria, figlio di Roberto d'Angiò, proprio allora ufficialmente delegato da suo padre a partire per la Toscana al fine di invitare Giotto a Napoli<sup>78</sup>.

Da sempre Roberto d'Angiò pensava in grande, e invitava giuristi, filosofi, politici, pittori, poeti, per dar corpo ai suoi sogni imperiali. Nella sua corte si rilanciano i due grandi principii del modello federiciano: la *funzione memoriale-fondativa del modello eroico antico* e alla *letteratura come sperimentazione dell'utopia*. Intorno al 1340-50, un secolo esatto dopo la fiammata e il fallimento dell'utopia federiciano di riunificazione imperiale d'Italia, viene compresa e rimeditata in chiave nuova la straordinaria novità del Dante del *De vulgari eloquentia* non isolandolo, ma cogliendolo come *retorica* politico-linguistica, dunque *insieme a* quello della *Monarchia*, e lo si rilegge in una chiave encomiastica filo-angioina, solo apparentemente paradossale.

L'evocazione di uno scrittore-filosofo e di un re, di «Seneca et Numa Pompilius», del sapere e del potere, dell'etica e della pragmatica, è una perla incastonata nel *De vulgari eloquentia*, che occorre valutare con somma cura. Il libro sulla Monarchia universale non era dunque, per Dante e per la prima generazione dopo di lui che ancora ne capiva le intenzioni, solo un libro di politica o di "scienza delle istituzioni": era un saggio sul fondamento metafisico dell'ordine cosmico e di quello politico, che nella gestione del potere monarchico si fonda. *Rectorica Dantis*, appunto: retorica e arte del reggere lo stato, secondo il modello dei maestri, così diversi, Aristotele e Brunetto. Ma quel che conta è la saldatura dei due aspetti della questione: *il potere della lingua e la lingua del potere*.

### Bibliografia

- AGAMBEN 2009 = Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer, II, 2)*, Torino, Bollati Boringhieri.  
 ARIANI 2010 = Marco Ariani, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne.  
 ARTIFONI 1984 = Enrico Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in Paolo Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica*

<sup>77</sup> Cfr. BRUZELIUS 1995 e 2004; MUSTO 1997; MATTANÒ 2003; LEONE DE CASTRIS 2006, cap. V, *Giotto a Santa Chiara: i perduti affreschi della chiesa e l'originario programma iconografico francescano-gioachimita*, pp. 114-67.

<sup>78</sup> I documenti sono a Siena, Archivio di Stato, Biccherna, n. 392 (1327), fol. 118 e fol. 126.

- nel *Due e nel Trecento*, Roma, Ecole française de Rome, 1984, pp. 157-82;
- ARTIFONI 1986 = E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», LXIII, pp. 687-719.
- BALTHASAR 1961-1969 = Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 voll., Einsiedeln, Johannes Verlag.
- BALTHASAR 1975-1986 = H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, 7 voll., Milano, Jaca Book.
- BARAŃSKI 2001 = Zygmunt G. Barański, «*Li infrascripti libri*»: *Guglielmo Maramauro, l'auctoritas e la "lettura" di Dante nel Trecento*, in ID., «*Chiosar con altro testo*», Fiesole, Cadmo, pp. 117-49.
- BENJAMIN 1962 = Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Torino, Einaudi.
- BENJAMIN 1999 = W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. m., Suhrkamp,
- BERTALOT 1922-1923 (1975) = Ludwig Bertalot, *Il codice B del «De vulgari Eloquentia»*, in «La Bibliofilia», XXIV (1922-1923), pp. 261-64, poi in ID., *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, hrsg. von P.O. Kristeller, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, I, pp. 303-6.
- BILLANOVICH 1947 = Giuseppe Billanovich, *Nella tradizione del De vulgari eloquentia*, in ID., *Prime ricerche dantesche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 13-19.
- BILLANOVICH 1981 = G. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo*, vol. I, *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*, Parte I, Padova, Antenore.
- BILLANOVICH M.C. 1994 = M.C. Billanovich, *Il vescovo Ildebrandino Conti e il «De Civitate Dei» della Biblioteca Universitaria di Padova. Nuova attribuzione*, in «Studi Petrarqueschi», n.s., XI, pp. 99-127.
- BOCCACCIO 1928 = Giovanni Boccaccio, *Opere latine minori (Buccolicum carmen, carminum et epistolarum quae supersunt, scripta breviora)*, a cura di Aldo Francesco Massera, Bari, Laterza, 1928.
- BOCCACCIO 1951 = G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri*, a cura di Vincenzo Romano, 2 voll., Bari, Laterza, 1951.
- BOCCACCIO 1974 = G. Boccaccio, *Amorosa visione*, a cura di Vittore Branca in ID., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, III, Milano, Mondadori, pp. 1-272; *Nota al testo*, pp. 541-751.
- BÖHMER-FICKER-WINKELMANN 1881-1901 = Johann Friedrich Böhmer - Julius Ficker - Eduard Winkelmann, *Regesta Imperii*, vol. V, *Jüngere Staufer*, Innsbruck, Wagner.
- BOLOGNA 1996 = Corrado Bologna, *Le vie della cultura angioina fra Napoli, Roma e Avignone*, in Alessandro Tomei (a cura di), *Roma, Napoli, Avignone. Arte di Curia, arte di corte 1300-1377*, Milano, Electa, pp. 281-309.
- BOLOGNA 2003 = C. Bologna, *PetrArca petroso*, in «Critica del testo», VI/1, pp. 367-420.
- BOLOGNA 2005 = C. Bologna, *La prosa del mondo*, in *La prosa del Due e del Trecento*, scelta e introduzione di C. Bologna, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, pp. III-XXXII.
- BOLOGNA 2006 = C. Bologna, *Un'ipotesi sulla ricezione del De vulgari eloquentia: il codice Berlinese*, in *La cultura volgare padovana nell'età del Petrarca*, a cura di F. Brugnolo e Z.L. Verlatto, Padova, Il Poligrafo, pp. 205-56.
- BOLOGNA 2009 = C. Bologna, *L'abito nuovo del re. Giotto e Petrarca all'ombra di Dante nel circolo "umanistico" di re Roberto a Napoli*, in *Giotto e il Trecento. «Il più Sovrano Maestro stato in dipintura»*, catalogo a cura di A. Tomei, Milano, Skira, pp. 197-223.



- BOLOGNA 2013 = C. Bologna, *Gli eroi «illustri» e il potere «illuminato»*, in Paolo Canet-  
tieri e Arianna Punzi (a cura di), *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*,  
Roma, Viella, pp. 241-59.
- BOLOGNA 2014 = C. Bologna, *Giotto e i viri illustres degli umanisti*, in Francesco Lomonaco  
– Luca Carlo Rossi (a cura di), *Il mondo e la storia. Studi in onore di Claudia Villa*, Fi-  
renze, SISMEL, pp. 87-103.
- BOLOGNA 2017 = C. Bologna, «*Giustizia mosse il mio alto fattore*», in Flora Di Legami (a  
cura di), *Tra le carte, con amorosa cura. Studi in onore di Michela Sacco Messineo*, Pisa,  
ETS, pp. 51-71
- BOLOGNA F. 1969 = Ferdinando Bologna, *Povert  e Umilt  in «San Ludovico» di Simone  
Martini*, in «Studi storici», X, 2, pp. 231-59.
- BOYER 2005 = Jean-Paul Boyer, *Le droit civil entre studium et cour de Naples. Barthélemy  
de Capoue et son cercle*, in *La justice temporelle dans les territoires angevins aux 13.e  
et 14.e siècles. Théories et pratiques*, sous la direction de J.P. Boyer, Anne Mailloux et  
Laure Verdon, Rome,  cole française de Rome, pp. 47-82.
- BOYER 2014 = J.-P. Boyer, *Prediche e sentenze a Napoli intorno al 1300. Il modello del lo-  
goteta Bartolomeo di Capua*, in «Rassegna storica salernitana», LXI, pp. 39-80.
- BREZZI 1966 = Paolo Brezzi, *Dante e gli Angioini*, in *Dante e l'Italia meridionale. Atti del  
II Congresso Nazionale di Studi danteschi (Caserta 1965)*, Firenze, Olschki, 1966, pp. 149-  
62.
- BRUNI 1990 = Francesco Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bolo-  
gna, il Mulino.
- BRUZELIUS 1995 = Caroline Bruzelius, *Queen Sancia of Mallorca and the Convent Church  
of Sta. Chiara in Naples*, in «Memoirs of the American Academy in Rome», XL, pp. 69-  
100.
- BRUZELIUS 2004 = C. Bruzelius, *The Stones of Naples. Church Building in Angevine Italy,  
1266-1343*, New Haven-London, Yale University Press, 2004 [trad. it. *Le pietre di Na-  
poli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina, 1266-1343*, Roma, Viella, 2005].
- CASELLA 1982 = Maria Teresa Casella, *Tra Boccaccio e Petrarca. I volgarizzamenti di Tito  
Livio e di Valerio Massimo*, Padova, Antenore.
- D'ANGELO 2014 = *L'epistolario di Pier della Vigna*, coordinamento di Edoardo D'Angelo,  
ed. critiche di Alessandro Boccia et al., Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino.
- DANTE 2011 = Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da Marco Santagata, I. *Rime, Vita  
Nova, De vulgari eloquentia*, a cura di Claudio Giunta, Guglielmo Gorni, Mirko Ta-  
voni, *Introduzione* di M. Santagata, Milano, Mondadori.
- DE STEFANO 1952 = Antonino De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II*, Bologna, Za-  
nichelli.
- DI STEFANO 1961-1962a = Giuseppe Di Stefano, *Dionigi da Borgo S. Sepolcro, amico del  
Petrarca e maestro del Boccaccio*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino,  
Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», XCVI, pp. 272-314.
- DI STEFANO 1961-1962b = G. Di Stefano, *Per la fortuna di Valerio Massimo nel trecento:  
le glosse di Pietro da Monteforte e il commento di Dionigi da Borgo San Sepolcro*, in  
«Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e fi-  
lologiche», XCVI, pp. 777-90.
- FENZI 2004 = Enrico Fenzi, *Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le «sacrate  
ossa» dell'esecrato San Luigi (con un excursus su alcuni passi della Monarchia)*, in  
«Studi danteschi», 69, pp. 23-117.
- FENZI 2012 = Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Enrico Fenzi, con la col-



- laborazione di Luciano Formisano e Francesco Montuori, Roma, Salerno editrice ("Nuova edizione commentata delle Opere di Dante", III).
- FONTANELLA 2014 = Francesca Fontanella, *L'impero romano nel Convivio e nella Monarchia*, in «Studi Danteschi», 79, pp. 39-142.
- HAGEMANN 1956 = Wolfgang Hagemann, *Jesi im Zeitalter Friedrichs II*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XXXVI, pp. 137-87.
- HUILLARD BRÉHOLLES 1857-1859 = Jean-Louis-Alphonse Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, vol. V, Paris, Plon.
- KANTOROWICZ 1927 = Ernst H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Bondi.
- KANTOROWICZ 1946 = E.H. Kantorowicz, *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- KANTOROWICZ 1957 = E.H. Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, Princeton University Press.
- KANTOROWICZ 1976 = E.H. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Milano, Garzanti.
- KANTOROWICZ 1989 = E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi.
- LARKIN 1967 = John W. Larkin, S. J., *A Critical Edition of the First Book of the Commentary of Dionigi da Borgo San Sepolcro on the «Facta et dicta memorabilia Urbis Romae» of Valerius Maximus*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Classical Languages at Fordham University, New York, 1967.
- LÉONARD 1954 = Emile G. Léonard, *Les Angevins de Naples*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEONE DE CASTRIS 2006 = Pierluigi Leone de Castris, *Giotto a Napoli*, Napoli, Electa Napoli.
- MAGGINI 1915 = *La Rettorica di Brunetto Latini*, testo critico a cura di Francesco Maggini, Firenze, Galletti e Cocci, 1915.
- MAININI 2015 = Lorenzo Mainini, *Zelatores fidei, memorie federiciane ed imperium. Piano storico e piano ontologico nella lettura della Monarchia dantesca*, in «Studj romanzi», n.s. XI, pp. 7-52.
- MARAMAURO 1998 = Guglielmo Maramauro, *Expositione sopra l'Inferno di Dante Allighieri*, a cura di Pier Giacomo Pisoni e Saverio Bellomo, Padova, Antenore.
- MATTANÒ 2003 = Vincenzo Maria Mattanò, *La Basilica angioina di S. Chiara a Napoli. Apocalittica ed escatologia*, Napoli, La città del sole, 2003.
- MENGALDO 1968 = Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I. *Introduzione e testo*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Padova, Antenore.
- MUSTO 1997 = Ronald G. Musto, *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345. A New Appraisal*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XC, pp. 419-86.
- PANELLA 1986 = Emilio Panella, *Priori di Santa Maria Novella di Firenze, 1221-1352*, in «Memorie domenicane», XVII, pp. 253-84.
- PETRARCA 1933 = Francesco Petrarca, *Le Familiari*, edizione critica per cura di Vittorio Rossi, 5 voll., I, *Introduzione e libri I-IV*, Firenze, Sansoni, 1933.
- PETRARCA 1951 = F. Petrarca, *Rime, Trionfi e poesie latine*, a cura di Ferdinando Neri *et al.*, Milano-Napoli 1951.
- PISTOLESI 2014 = Elena Pistolesi, *Il «De vulgari eloquentia» di Giovanni Boccaccio*, in «Giornale storico della letteratura italiana», a. CXXXI, vol. CXCI, fasc. 634, pp. 161-99.
- RAO 2015 = Riccardo Rao (a cura di), *Les grands officiers dans les territoires angevins. I grandi ufficiali nei territori angioini*, Roma, École Française de Rome.

- RICCI 1965 = Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Pier Giorgio Ricci, Milano Mondadori.
- RONCAGLIA 1941 = Giovanni Boccaccio, *Teseida delle nozze d'Emilia*, a cura di Aurelio Roncaglia, Bari, Laterza.
- ROSIER CATACH 2006 = Irène Rosier-Catach, «Solo all'uomo fu dato di parlare». *Dante, gli angeli e gli animali*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», III, pp. 435-465.
- ROSIER CATACH 2008a = I. Rosier-Catach, «Il n'a été qu'à l'homme donné de parler». *Dante, les anges et les animaux*, in *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, textes réunis par Joël Biard et Fosca Mariani Zini, Paris, Vrin, pp. .
- ROSIER CATACH 2008b = I. Rosier-Catach, *La tour de Babel dans la philosophie du langage de Dante*, in *Zwischen Babel und Pflingsten*, hrsg. von Peter von Moos, Zürich, Lit Verlag, 2008, p. 183-204.
- ROSIER CATACH 2011 = Dante Alighieri, *De l'éloquence en vulgaire*, traduit du latin par Anne Grondeux, Ruedi Imbach et Irène Rosier-Catach, Introduction et appareil critique par I. Rosier-Catach, Paris, Fayard.
- ROSIER CATACH 2012a = I. Rosier-Catach, «Non mi pare di Dante...». *Sur diverses lectures du De vulgari eloquentia dans les débats sur la questione della lingua*, in *Filosofare in lingua volgare / Philosophen in vulgare / Philosophieren in der Volkssprache* (Aktien des Kolloquiums am Istituto Svizzero di Roma vom 15-17 Juni 2011 zu Ehren von Ruedi Imbach), éd. par Dominik Perler, Freiburg i. B., pp. 407-425;
- ROSIER CATACH 2012b = I. Rosier-Catach, *Quelle langue après Babel? Réflexions sur les conceptions linguistiques de Dante*, in *Des expériences intérieures pour quelles modernités?*, éd. par Julia Kristeva, Paris, Éditions nouvelles Cécile Defaut, p. 193-234;
- ROSIER CATACH 2012c = I. Rosier-Catach, *Sur l'unité et la diversité linguistique: Roger Bacon, Boèce de Dacie et Dante*, in Alessandro Musco (a cura di), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo* (XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo, 17-22 settembre 2007), Palermo, Officina di Studi Medievali, pp. 310-331.
- ROSIER CATACH 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in Jean-Philippe Genet (éd.), *La légitimité implicite*, Paris, Presses de la Sorbonne, vol. I, p. 225-243.
- ROSSI 1999 = Aldo Rossi, *Da Dante a Leonardo. Un percorso di originali*, Tavarnuzze (Firenze), SISMELE-Edizioni del Galluzzo, pp. 120-32.
- SABATINI 1975 = Francesco Sabatini, *Napoli angioina. Cultura e società*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- SABBADINI 1905 (1914) = Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV. Nuove ricerche con riassunto filologico dei due volumi*, Firenze, Sansoni, 1914 [il I vol., ovviamente senza il sottotitolo, era apparso nel 1905].
- SCHALLER 1976 = Hans Martin Schaller, *La lettera di Federico II a Jesi*, in *Atti del Convegno di studi su Federico II*, Jesi, 28-29 maggio 1966, Jesi, Biblioteca Comunale, 1976, pp. 139-46.
- SCHULLIAN 1984 = Dorothy M. Schullian, *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri novem. Commentaries: Dionysius de Burgo Sancti Sepulchri*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotate lists and guides*, ed. by F. Edward Cranz e Paul Oskar Kristeller, vol. V, Washington, The Catholic University of America Press.
- SCHULZ-QUAST 1860 = Heinrich Wilhelm Schulz - Ferdinand von Quast (hrsg.), *Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, III, Dresden, W.K.H. Schulz.

- STEINEN 1923 = Wolfram von den Steinen, *Staatsbriefe Kaiser Friedrichs II.*, Breslau, F. Hirt.
- SUITNER 2001 = Franco Suitner (a cura di), *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*. Atti del convegno, Sansepolcro, 11-12 febbraio 2000, Città di Castello, Petrucci.
- VILLA 1991 = Claudia Villa, «Per le nove radici d'esto legno»: *Pier della Vigna, Nicola della Rocca (e Dante): anamorfosi e riconversione di una metafora*, in «Strumenti critici», XV/1, pp. 131-44.
- VILLA 2017 = C. Villa, *Appunti danteschi: cronache "curiali" fra DVE e Monarchia*, in «Giornale storico della letteratura italiana», a. CXXXIV, vol. CXCIV, fasc. 645, pp. 44-58.
- WILKINS 1978 = Ernest Hatch Wilkins, *The dates of three letters of Petrarch*, in ID., *Studies on Petrarch and Boccaccio*, Padova, Antenore, pp. 24-26.



Fig. 1. Berlino, Staatsbibliothek, ms. Lat. Fol. 437, fol. 1r









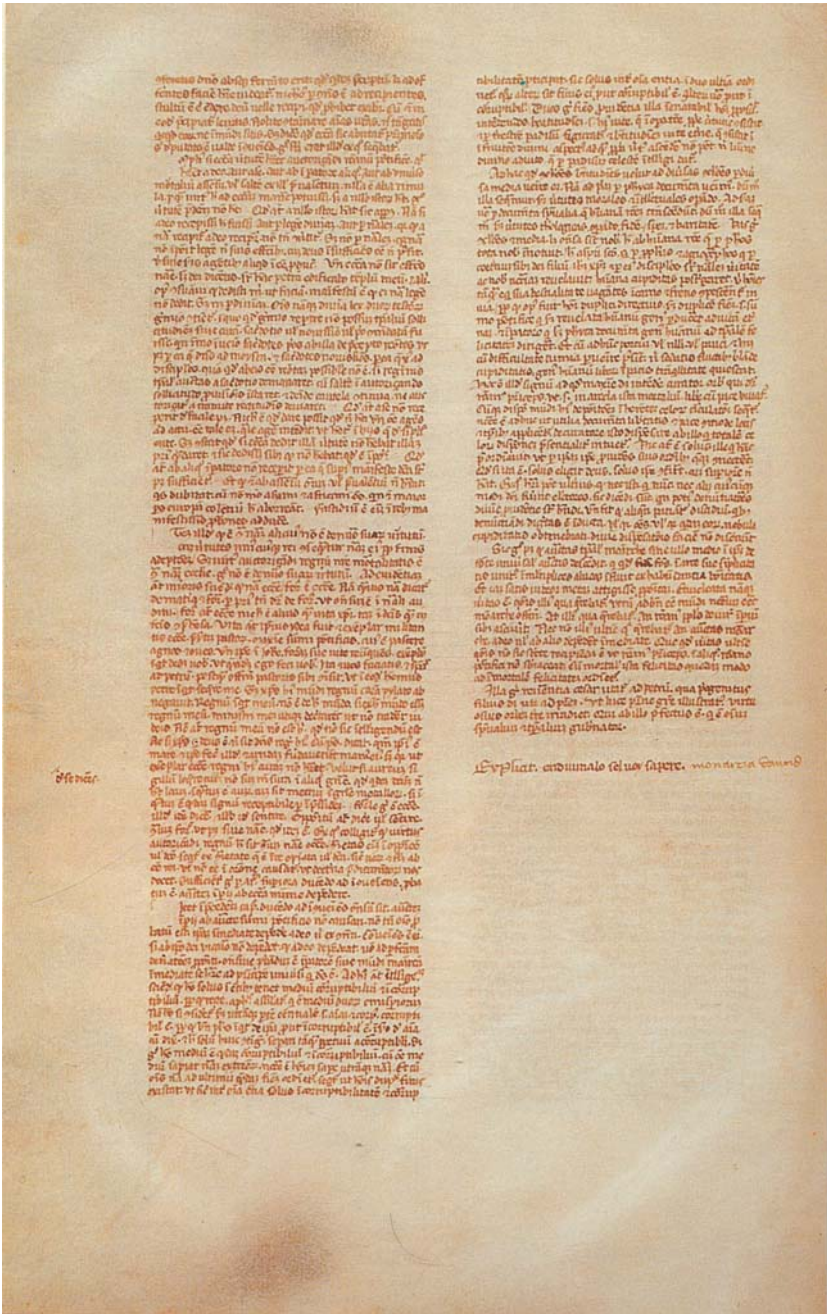


Fig. 4. Berlino, Staatsbibliothek, ms. Lat. 437, fol. 94v

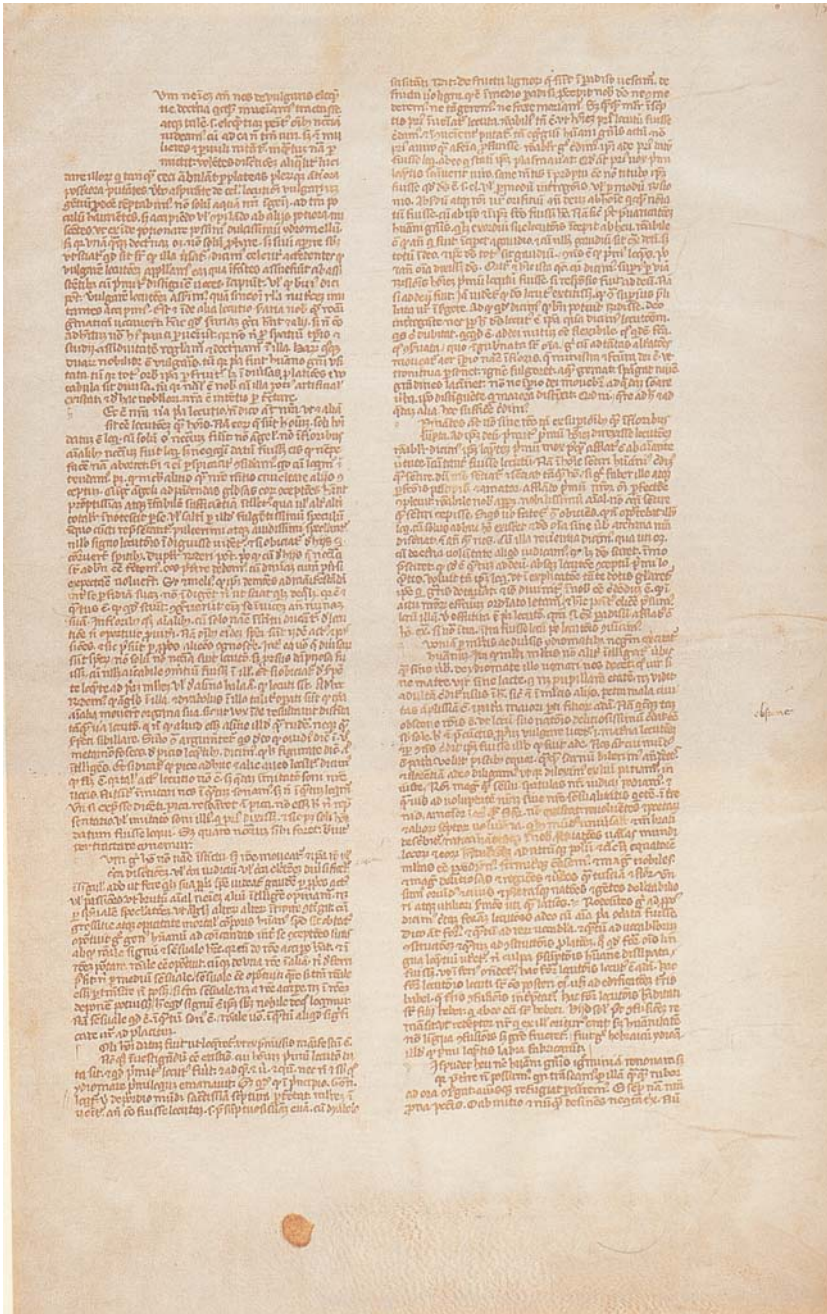


Fig. 5. Berlino, Staatsbibliothek, ms. Lat. Fol. 437, fol. 95r







Fig. 9. Siena, Palazzo Pubblico, Ambrogio Lorenzetti, *Allegoria ed effetti del Buono e del Cattivo Governo* (1338-39 ca.)



Fig. 10. Siena, Palazzo Pubblico, Simone Martini, *Maestà* (1312-15 ca.)



Fig. 11. Roma, Musei Capitolini, Arnolfo di Cambio, *Ritratto di Carlo I d'Angiò* (1277)



Fig. 12. Napoli, Museo di Capodimonte, Simone Martini, *Incoronazione di Roberto d'Angiò* (1317)



## Indice

<i>Presentazione</i> di Domenico De Martino	p. 5
Stefano Carrai <i>Il viaggio dell'Orfeo cristiano.</i> <i>Filigrane orfiche tra Vita nova e Commedia</i>	» 11
Paolo Trovato - Elisabetta Tonello <i>Verso una nuova edizione della Commedia</i> 1. <i>Sguardo retrospettivo (2001-2016) (P.T.)</i> 2. <i>Novità dal cantiere (E.T.)</i>	» 23 » 26
Corrado Bologna <i>Potere della lingua - Lingua del potere: De vulgari eloquentia,</i> <i>Monarchia e la Napoli angioina</i>	» 35
Claudio Giunta <i>Sul sonetto dubbio di Dante Molti volendo dir</i>	» 79
Paola Manni con la collaborazione di Rossella Mosti, Barbara Fanini e Luca Morlino <i>Per un nuovo Vocabolario dantesco</i>	» 91
Andrea Tilatti <i>Il manoscritto Florio della Commedia: una scheda</i>	» 109
Chiara Kravina <i>Intorno al più antico testimone friulano della Commedia: tradizione</i> <i>e leggende del codice perduto Torriani</i>	» 125



Fiammetta Papi <i>Il De regimine principum di Egidio Romano nella biblioteca di Dante</i>	» 157
Giulio Vaccaro <i>L'orme, l'armi, i segni dell'antica fiamma. Citazioni dantesche nei volgarizzamenti</i>	» 203
Maiko Favaro <i>«Tal mieç dal cjaminâ de vite nestre». Sulle traduzioni in friulano della Commedia</i>	» 265
Indice dei nomi	» 295