



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE

TESI DI PERFEZIONAMENTO IN  
LETTERATURE E FILOGIE MODERNE

## IL «GLORIOSO OFFIZIO»

GOVERNO DEL MONDO E MEDIAZIONE GERARCHICA  
NELLA CULTURA MEDIEVALE

RELATORE:

Prof. Corrado Bologna

CANDIDATO:

Dott. Federico Rossi

Anno Accademico 2020/2021



L'esperienza mostra che nessun potere può accontentarsi per sua volontà di fondare la propria permanenza su motivi esclusivamente affettivi o razionali rispetto al valore. Ogni potere cerca piuttosto di suscitare e di coltivare la fede nella propria legittimità. A seconda della specie di legittimità a cui pretende, è però fondamentalmente diverso anche il tipo dell'obbedienza, dell'apparato amministrativo determinato a sua garanzia, del carattere dell'esercizio del potere – e quindi anche la sua efficacia

Max Weber, *Economia e società*

In altri termini, il problema fondamentale, almeno nell'Europa moderna, non è rappresentato dal papa e dall'imperatore, ma da un personaggio misto, o piuttosto da due personaggi che, nella nostra lingua come in altre, beneficiano dello stesso nome: il ministro.

Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*

L'opera che l'angelo compie in Dio è così elevata che mai un maestro o un intelletto umano potrebbe giungere a comprenderla. Ma da quest'opera cade una scheggia – come una scheggia che cade da una trave che si taglia –, un baleno, e proprio là dove l'angelo con la parte inferiore del suo essere tocca il cielo: da ciò verdeggia, fiorisce e vive tutto ciò che c'è in questo mondo.

Meister Eckhart, *Sermoni*





## SOMMARIO

### INTRODUZIONE. LE RAGIONI DI UNA RICERCA 7

#### I. DALLA GERARCHIA CELESTE ALLE GERARCHIE TERRENE 21

1. Nascita delle gerarchie: lo Pseudo-Areopagita 21
  2. Una difficile sopravvivenza: la prima ricezione latina di Dionigi 35
  3. Uomini come gli angeli: da Onorio a Guglielmo d'Auvergne 49
- Soglia 71

#### II. MODELLI GERARCHICI NELLA TEOLOGIA DEI MENDICANTI 73

1. La polemica sui nuovi ordini e Guglielmo di Saint-Amour 73
  2. Tommaso d'Aquino e la fondazione della scienza politica 82
  3. Società terrena e società celeste nelle *Collationes in Hexaemeron* di Bonaventura 105
- Soglia 129

#### III. LA PLENITUDO POTESTATIS E I SUOI CONFINI 131

1. Ecclesiologia del primato papale: da Gregorio VII a Innocenzo IV 131
  2. Il papa 'summus hierarcha': Bonifacio VIII 155
  3. «Nec imperatorem, nec papam». L'«ecclesiologia del regno di Francia» 174
- Soglia 186

#### IV. LA LEGITTIMAZIONE DEL POTERE NELLA SICILIA NORMANNA 188

1. La regalità normanna 188
  2. L'incoronazione della Martorana 198
  3. Teologia politica nell'entourage di Giorgio d'Antiochia 217
  4. Dopo il giudizio: i mosaici di Cefalù 224
- Soglia 236

V. L'IMPERO UNIVERSALE E LA SUA ASSENZA 237

1. 'Cultus iustitiae' e potere che glorifica nella pubblicistica federiciana 237
  2. La 'rettorica' dell'età comunale 273
  3. Pensare l'impero nella vacanza: Giordano di Osnabrück, Alessandro di Roes, Tolomeo da Lucca 316
- Soglia 327

VI. IL GOVERNO DEL MONDO SECONDO DANTE: DAL CONVIVIO ALLA  
MONARCHIA 330

1. «Quasi una ordinata civilitade»: ordine cosmico e ordine politico nel Convivio 330
  2. Intorno a Enrico VII: pubblicisti e teorici dell'impero 350
  3. Il contributo dantesco: Epistole e Monarchia 365
- Soglia 396

VII. LA COMMEDIA: GERARCHIE DELL'ALDILÀ 398

1. L'antigerarchia infernale 398
  2. 'Usus clavium': Pier della Vigna e Bonifacio VIII 411
  3. Ai margini dell'Ecclesia, ai confini dell'umanità 439
  4. La salita all'Empireo: fine delle gerarchie? 462
- Soglia 480

CONCLUSIONI (PROVVISORIE) 483

BIBLIOGRAFIA 485

- Fonti 485  
Studi 503

## INTRODUZIONE. LE RAGIONI DI UNA RICERCA

Fare storia della politica significa anche identificare le figure del pensiero cui di volta in volta gli uomini fecero ricorso per spiegare l'esistenza di una società organizzata, ripercorrendone l'evoluzione, le reinterpretazioni e, non di rado, i fraintendimenti. Nel pensiero ecclesiologico-politico medievale coesistono due paradigmi, in costante confronto: quello organicistico, che vede nella società-*Ecclēsia* un corpo mistico di cui Cristo è il capo, e quello gerarchico, che vede invece nell'ordinamento terreno una continuazione della gradazione delle intelligenze celesti. Mentre il primo è ben noto e ha fatto l'oggetto di numerose monografie,<sup>1</sup> il secondo è decisamente meno studiato e merita un approfondimento.<sup>2</sup> Scopo di questo lavoro è quindi in primo luogo l'indagine sulla mediazione nel pensiero politico medievale, con particolare attenzione al dispositivo della gerarchia. Tale concetto si deve, come è noto, a uno sconosciuto teologo tardoantico che presentò sé stesso come Dionigi l'Areopagita, discepolo diretto di san Paolo. Come avremo modo di vedere nel dettaglio, su questa base teologica si innestò una riflessione che fece delle gerarchie

---

<sup>1</sup> Sulla dottrina del corpo mistico cfr. almeno HENRI DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, 2010 e ROMANO GUARDINI, *Bonaventura*, a cura di Ilario Tolomio, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 263-277, 597, 619-646; sull'applicazione della metafora all'ambito temporale, cfr. ERNST H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [1957], Torino, Einaudi, 1989, pp. 190-267; TILMAN STRUVE, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1978; JACQUES LE GOFF, *Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages*. in *Fragments for a History of the Human Body*, III, a cura di Michel Fehrer, con Ramona Naddaff e Nadia Tazi, New York (NY), Zone, 1989, pp. 13-27; ROBERTO LAMBERTINI, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 289-303; GIANLUCA BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006.

<sup>2</sup> Si devono ricordare, comunque, i contributi generali di WALTER DRESS, *Hierarchie: zur Bildung und ursprünglichen Bedeutung des Begriffs. Beobachtungen und Erwägungen*, in «Theologia Viatorum», XIII 1975-1976, pp. 47-68 e PAOLO CAPPELLINI, *Gerarchia*, in *Politica: vocabolario*, a cura di Lorenzo Ornaghi, Milano, Jaca Book, 1996, pp. 294-300; ulteriori studi saranno citati nel corso del lavoro.

angeliche la società perfetta, prototipo di ogni ordinamento terreno.<sup>3</sup> Sulla gerarchia di Dionigi come concetto teologico-politico, secondo il significato etimologico di ‘sacro potere’, ha richiamato l’attenzione Giorgio Agamben, nell’ambito delle sue ricerche sull’archeologia della governamentalità contemporanea;<sup>4</sup> sul tema sono ritornati Emanuele Coccia, che fra l’altro ha collaborato con Agamben all’allestimento di un’importante antologia di testi angelologici,<sup>5</sup> e, più di recente, Ghislain Casas.<sup>6</sup> Secondo queste letture, è possibile tracciare una linea genealogica che dalla riflessione teologica dello Pseudo-Areopagita porta alla burocrazia moderna.

Gli angeli si fanno carico di una doppia funzione, «quella propriamente “governamentale” o amministrativa e quella “assistenziale”, in cui essi contemplan e glorificano Dio».<sup>7</sup> Questo sdoppiamento trovò il suo fondamento scritturale in *Dan. 7, 10* («Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei»), passo che già Gregorio Magno interpretò in riferimento alla suddivisione tra *ministrantes* e *contemplantes*.<sup>8</sup> Per Agamben, questa duplicità di incarichi rispecchia la soluzione data dal Cristianesimo al problema di conciliare due opposte concezioni di

---

<sup>3</sup> Cfr. GOFFREDO QUADRI, *Dionisio lo Pseudo-Areopagita: l’ontologia del molteplice e la politica cosmica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVII 1937, pp. 430-476; il difficilmente reperibile HERMANN GOLTZ, *HIERA MESITEIA: zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*, Erlangen, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen, 1974 («Oikonomia: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie», 4); EMANUELE COCCIA, *Societas*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, a cura di Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero, Porto, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2011 («Textes et études du Moyen Âge», 57), pp. 681-690.

<sup>4</sup> Cfr. in particolare GIORGIO AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (*Homo sacer*, II, 2), Vicenza, Neri Pozza, 2007 e *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio* (*Homo sacer*, II, 5), Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (ora entrambi in ID., *Homo sacer*, Macerata, Quodlibet, 2018).

<sup>5</sup> *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di Giorgio Agamben ed Emanuele Coccia, Vicenza, Neri Pozza, 2009. Vd. anche EMANUELE COCCIA, *Massa e potere. Lo statuto della divinità nell’angelo cristiano*, in «Micrologus», XXIII 2015, pp. 79-107 e ID., *Societas*, cit.

<sup>6</sup> GHISLAIN CASAS, *Language without Voice: Locutio angelica as a Political Issue*, in *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, a cura di Irit Ruth Kleiman, London, Palgrave Macmillan, 2015; ID., *La dépolitisation du monde. Angéologie cosmique et politique de l’Antiquité tardive au Moyen Âge*, tesi di dottorato, Paris, Ephe-Ehess, 2017; ID., *Ontology, Henadology, Angelology. The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy*, in *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 231-268; ID., *Quid sit hierarchia? Mésinterprétation d’un concept dionysien*, in *Issues of Interpretation. Texts, Images, Rites*, a cura di Carlo Altini, Philippe Hoffmann, Jörg Rüpke, Stuttgart, Steiner, 2018, pp. 75-86; ID., *L’ange comme être politique et parlant*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 288-296.

<sup>7</sup> GIORGIO AGAMBEN, *Introduzione*, in *Angeli*, cit., p. 11-21, a p. 12.

<sup>8</sup> Cfr. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 165-169.

Dio, quella gnostica della divinità straniera al mondo e inoperosa con quella greca (secondo la sintesi ellenistico-romana di platonismo e aristotelismo) del demiurgo ordinatore del mondo, che anche dopo la creazione continua a dirigere tramite l'azione provvidenziale. La religione cristiana uscì dall'*impasse* tramite il dispositivo trinitario, per cui a un Dio che regna ma non governa – che, con le parole di Dante, «in tutte parti imperia e quivi regge», ove «quivi» indica naturalmente l'Empireo – si accompagna una Provvidenza che si fa carico del governo del mondo terreno per tramite delle intelligenze angeliche. Gli angeli rappresentano quindi «le due facce di un'unica macchina governamentale, che possiamo chiamare rispettivamente l'“economia” e la “gloria”, il “governo” e il “regno”». <sup>9</sup>

La valenza politico-governamentale non è propria soltanto dell'attività amministrativa degli angeli, ma anche di quella celebrativa. Come si leggeva già nella *Lettera agli Ebrei* (1, 14), gli angeli sono λειτουργικὰ πνεύματα, 'spiriti incaricati di un ministero' (o 'spiriti liturgici'): *administratorii spiritus* nella traduzione di san Girolamo. Emanuele Coccia ha osservato che negli angeli questo dovere in qualche modo coincide con l'essere: quella degli angeli è «una vita interamente risolta nell'atto liturgico, in un servizio infinito, insolubile, perenne», all'interno del quale «è indifferente [...] l'opposizione fra angeli ministranti e angeli assistenti, fra gloria e provvidenza». <sup>10</sup> Questa indistinzione dei compiti – che, come vedremo, creerà più di un dubbio a teologi e pensatori, fino al Dante del *Convivio* – è anche dovuta al fatto che, a bene vedere, l'attività celebrativa (o “liturgica” nel senso che noi siamo soliti dare alla parola) non è meno politicamente rilevante di quella di governo. La liturgia celeste si rispecchia in quella terrena, dal momento che «la liturgia realizza la comunità politica fra Chiesa celeste e Chiesa terrena»; <sup>11</sup> questa specularità, che per Dionigi legittimava l'autorità religiosa, fu ben presto posta al servizio all'autorità politica. Le dossologie

---

<sup>9</sup> AGAMBEN, *Introduzione*, in *Angeli*, cit., p. 12.

<sup>10</sup> COCCIA, *Introduzione*, ivi, pp. 535-513, alle pp. 492-493. In termini del tutto analoghi Giorgio Agamben ha descritto il sacerdote, «quell'ente il cui essere è immediatamente un compito e un servizio – cioè: una liturgia» (*Opus Dei*, cit., p. 102).

<sup>11</sup> AGAMBEN, *Opus Dei*, cit., p. 41.

della liturgia cristiana, del resto, riprendono sostanzialmente le acclamazioni dei cerimoniali imperiali.<sup>12</sup>

Sterile sarebbe, in questa sede, persistere nella tradizionale controversia sulla dottrina dello Stato come secolarizzazione dei concetti teologici o viceversa, quando in realtà tra potere spirituale e potere profano si osserva un «incessante via-vai».<sup>13</sup> Qui importa, invece, rilevare appunto il continuo interscambio tra i due linguaggi, da ricondursi, in ultima analisi, all'«insuperabilità della relazione tra politico e sacro, tra giuridico e sacro», per cui «il problema della fondazione giuridica dell'ordine politico si rivela [...] come problema di esatta collocazione del sacro, di giusto rapporto col sacro».<sup>14</sup> Vorrei quindi ripercorrere alcuni degli anelli della catena che dalla teologia patristica portarono alla dottrina politica premoderna, concentrandomi in particolare sulla teologia politica elaborata in Occidente tra l'XI secolo e l'inizio del XIV. Ciò porterà a riprendere di necessità a riprendere le storiche ricerche di Ernst Kantorowicz sui due corpi del re e sulle *laudes regiae*:<sup>15</sup> tenendo conto, naturalmente, delle critiche espresse nel tempo dai medievisti, in relazione soprattutto alla legittimità di analizzare l'età premoderna alla luce della categoria moderna di sovranità.<sup>16</sup> Altrettanto

---

<sup>12</sup> AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 187-216, che riprende il classico ANDREAS ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

<sup>13</sup> AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., p. 210. Punto di partenza sono le note tesi sulla secolarizzazione di CARL SCHMITT, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 61: «tutti i più pregnanti concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». ELVIO ANCONA, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino, Giappichelli, 2006., p. 13, n. 24 ricorda la presa di posizione parallela (1922-1923) di HANS KELSEN, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di Agostino Carrino, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, p. 161: «il problema centrale della politica, il rapporto fra individuo e Stato e tutte le soluzioni qui possibili e cercate sono in parte ripetizioni letterali delle speculazioni della teologia e della mistica religiosa sul rapporto tra Dio e anima individuale». Cfr. anche GIACOMO MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994; AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit.; ROBERTO ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

<sup>14</sup> ANCONA, *All'origine della sovranità*, cit., p. 15.

<sup>15</sup> Cfr. rispettivamente KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit. e ID., *Laudes regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel medioevo; con un saggio di Manfred F. Bukofzer sulla musica delle laudes con le loro trascrizioni musicali*, a cura e con introduzione di Alfredo Pasquetti, Milano, Medusa, 2006; importanti anche i saggi raccolti in ID., *I misteri dello Stato*, a cura di Gianluca Solla, Genova, Marietti, 2005.

<sup>16</sup> Una sintesi della discussione al riguardo si legge in BERNARD JUSSEN, *The King's Two Bodies Today*, in «Representations», CVI 2009, pp. 102-117.

importante sarà uno spunto del celebre e controverso libro su Federico II:<sup>17</sup> quello, cioè, secondo cui la Magna Curia di Federico avrebbe costituito un'autentica *ecclesia imperialis*, parallela se non apertamente sostitutiva rispetto a quella di Roma. È dunque soprattutto in questo senso, in relazione alla «teologia del governo»,<sup>18</sup> che questa ricerca riguarda l'«ecclesiologia politica», da intendersi quindi non tanto come riflessione sull'istituzione ecclesiale nei suoi rapporti con la dimensione politico-governamentale, quanto come «ecclesiologia dei politici», analisi di come il potere secolare tentò di appropriarsi dei dispositivi di legittimazione sacralizzanti tipici della pubblicistica ecclesiale.<sup>19</sup>

Il rapporto tra i due poteri, oggetto di innumerevole bibliografia sia in sé stesso, sia riguardo alle metafore di cui si è di volta in volta rivestito (dalle due spade di Gelasio I ai due soli di Dante), sarà qui studiato con attenzione rivolta alla mutua imitazione che fece sì che i pontefici si rivestissero progressivamente di dignità imperiali e, al tempo stesso, che gli imperatori adottassero un sempre più elaborato apparato sacramentale; su tale confusione di prerogative imperiali e pontificali attirò l'attenzione un celebre articolo di Schramm, che diede origine a un filone specifico di studi su *regnum* e *sacerdotium*.<sup>20</sup> Si è parlato, a questo proposito, di «interscambio simbolico» o di «un gioco di specchi in cui l'uno tende ad assumere le prerogative

---

<sup>17</sup> ERNST H. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, Milano, Garzanti, 2000<sup>3</sup>; a una rivalutazione dell'impianto complessivo dell'opera invita, comunque, il giudizio equilibrato di FULVIO DELLE DONNE, *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, a cura di Arnold Esch e Norbert Kamp, Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 67-86. Da vedere anche la biografia di ROBERT E. LERNER, *Ernst Kantorowicz. A Life*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2017.

<sup>18</sup> KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 101.

<sup>19</sup> Sui dispositivi di sacralizzazione del potere, sia temporale, sia spirituale, cfr. SERGIO BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.

<sup>20</sup> PERCY ERNST SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des Dictatus Papae Gregors VII.*, in ID., *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, IV.1, *Rom und Kaiser. Geistliche und weltliche Gewalt. Das Reformpapsttum. Zur Geschichte von Nord- und Westeuropa*, Stuttgart, Hiersemann, 1970, pp. 57-106. Cfr. anche PIETRO COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale* [1969], Milano, Giuffrè, 2002<sup>2</sup> («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 62), pp. 273-275 e MARIA PIA ALBERZONI, *Dalla regalità sacra al sacerdozio regale. Il difficile equilibrio tra papato e impero nella christianitas medievale*, in *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, a cura di Cinizia Bearzot, Franca Landucci e Giuseppe Zecchini, Milano, Vita & Pensiero, 2005, pp. 85-123.

dell'altro».<sup>21</sup> Avremo modo di soffermarci a lungo sulla tradizione occidentale, in cui, almeno a partire dall'età carolingia, il potere dei sovrani fu inserito in una gerarchia governamentale voluta da Dio e, parallelamente, la glorificazione del sovrano si confonde con la liturgia celeste. Rispetto a precedenti ricerche, incentrate soprattutto sulla dimensione trascendente del potere, rivolgeremo una maggiore attenzione ai concreti protagonisti: i funzionari, ministri di una provvidenza terrena, segretari in quanto custodi del segreto e degli *arcana imperii*, portavoce del sovrano e amministratori della sua giustizia. Il rapporto fra regno e governo diventa, così, quello fra un sovrano che, per definizione, porta il diritto nello scrigno del petto e una curia che, nella pratica, è la struttura effettiva ove il sapere giuridico si svolge in attività di governo. Del resto, «le pouvoir médiéval découle d'une cascade vicariale»: <sup>22</sup> si comprenderà l'importanza della gerarchia come modello di trasmissione del potere verso il basso, che al tempo stesso innalza nella gloria coloro che lo ricevono. Funzionari, giudici e pubblicisti, ingranaggi fondamentali della *machina* del potere, non tardarono infatti a rendersi conto dell'importanza del proprio ruolo, inteso ormai apertamente in analogia con quello delle schiere angeliche.

Interrogarsi su questi problemi significherà anche rintracciare le prime applicazioni al potere temporale di un paradigma fondamentale della politica, quello del pastorato, al cui ruolo all'interno della genealogia dello Stato moderno dedicò importanti ricerche Michel Foucault.<sup>23</sup> Un'ulteriore chiave di lettura sarà inoltre la distinzione tra due concezioni del potere, entrambe di origine patristica, individuate da Philippe Buc nell'esegesi biblica.<sup>24</sup> La prima, detta dallo studioso "egualitaria", insisteva sull'uguaglianza originaria degli uomini e sul potere come rimedio necessario al peccato; secondo questa visione, non vi è alcuna sacralità implicita al potere, che invece ha un ruolo puramente funzionale nella società. La seconda è quella

---

<sup>21</sup> Cfr. rispettivamente ANCONA, *All'origine della sovranità*, cit., p. 17 e MARRAMAO, *Cielo e terra*, cit., pp. 24-25.

<sup>22</sup> JACQUES DALARUN, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma, 2012 (ed. it.: *Governare è servire. Saggio di democrazia medievale*, Milano, Biblioteca francescana, 2015), p. 312.

<sup>23</sup> MICHEL FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005; cfr. anche MICHEL SENELLART, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

<sup>24</sup> PHILIPPE BUC, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1994 («Théologie Historique», 95).



“gerarchica”, che vede nella divinità i fondamenti del potere politico, la cui ordinata distribuzione farebbe parte a tutti gli effetti del governo della Provvidenza divina; questa concezione si fonda sulle lettere paoline e, aggiungiamo, sull’influsso dello Pseudo-Areopagita.

Il percorso incomincia necessariamente dalla dottrina gerarchica di Dionigi e dalla sua fortuna in Occidente, ripercorsa dalle prime traduzioni fino all’alba della filosofia scolastica. Punto focale è, come anticipato, la lettura del paradigma gerarchico come discorso sul potere e sull’organizzazione della società, una tendenza presente *in nuce* nei testi dionisiani ma di cui i latini esplorarono progressivamente le possibilità nel corso dei secoli. La panoramica, finalizzata essenzialmente a familiarizzarsi con una grammatica del pensiero politico fondata sulla mediazione e sul trasferimento di sacralità, prosegue nel capitolo successivo con uno sguardo all’ecclesiologia politica dei nuovi ordini mendicanti, studiata in primo luogo, secondo la lezione di padre Congar, attraverso la celebre disputa con i secolari di metà Duecento.<sup>25</sup> L’approccio, in questo caso più ancora che in altri, ha dovuto essere necessariamente selettivo; ho rinunciato, cioè, a dar conto organicamente della teorizzazione e della prassi politiche nate dall’esperienza degli ordini mendicanti, al centro negli ultimi decenni di un ricco filone

---

<sup>25</sup> YVES M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge», XXXVI 1961, pp. 35-151

storiografico,<sup>26</sup> concentrandomi invece sulla presenza di alcuni temi ecclesiologico-politici nelle opere di Tommaso d'Aquino e Bonaventura. Di Tommaso interessa qui soprattutto il costante interscambio fra riflessione teologica e lessico politico, non senza il contributo del pensiero aristotelico; sarà necessario anche sondare con particolare attenzione i testi in cui il teologo tratta del potere del papa, inteso essenzialmente come potere di governo (in quanto giurisdizionale e non sacramentale). Per quanto riguarda Bonaventura, ho scelto di dare particolare spazio alle *Collationes in Hexaëmeron*, nonostante la problematicità del testo e la sua posizione peculiare all'interno della produzione dell'autore, in quanto proprio in quest'opera postrema il generale francescano disegnò una sua visione della Chiesa attraverso l'applicazione ripetuta dello schema gerarchico dionisiano; le *Collationes*, inoltre, presentano un particolare rilievo per la comprensione della teologia bonaventuriana della storia.<sup>27</sup> Altri importanti teologi mendicanti, quali Tolomeo da Lucca, Pietro di Giovanni Olivi o l'agostiniano Egidio Romano, sono chiamati a confronto di volta in volta nella discussione di questioni particolari.

Il cap. III inaugura una nuova dimensione dell'indagine, relativa ai dispositivi di legittimazione del potere. Quanto premesso sui continui scambi simbolici e concettuali

---

<sup>26</sup> Cfr. i volumi *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento. Atti del XXVI Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1998)*, Spoleto, CISAM, 1999 e *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di Giorgio Chittolini e Kaspar Elm, Bologna, il Mulino, 2001. Sui francescani, cfr. almeno PAOLO EVANGELISTI, *Per uno studio della testualità politica francescana. Autori e tipologia delle fonti*, in «Studi Medievali», s. III, XXXVII 1996, pp. 549-623; JACQUES DALARUN, *Francesco d'Assisi. Il potere in questione e la questione del potere: rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1999 e ID., *Governare è servire*, cit.; *I francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002)*, a cura di Alessandro Musco, Palermo, Biblioteca francescana-Officina di studi medievali, 2007 («Franciscana», 13); ROBERTO LAMBERTINI, *Un nuovo approccio al «discorso politico» francescano*, in «Reti Medievali», XI 2010, pp. 1-25; GRADO GIOVANNI MERLO, *Francescanesimo, minoritismo e politica*, in «Carthaginensia», XXXI 2015, pp. 751-772; lascio da parte l'importante bibliografia sulla questione della povertà e sulla nascita del pensiero economico (a partire dagli studi di Giacomo Todeschini). Sui domenicani, cfr. GIULIA BARONE, *L'ordine dei predicatori e la città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, temps modernes», XCIX 1977, pp. 609-618; ANDREA ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2008 («Sacra Doctrina», 53); *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure, istituzioni (1216-2016)*, a cura di Gianni Festa e Marco Rainini, Roma-Bari, Laterza, 2016, («Quadrante Laterza», 210).

<sup>27</sup> Le *Collationes* sono, infatti, centrali per il classico studio di JOSEPH RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia* [1959], a cura di Letterio Mauro, Assisi, Porziuncola, 2008 (ora anche in ID., *Opera omnia*, II, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, a cura di Pierluca Azzaro, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017).

fra potere spirituale e poteri secolari avrà fatto intendere che qualsiasi segmentazione del discorso in retoriche di parti avverse, pur necessaria per presentare i dati in modo ragionevolmente ordinato, rischia di essere fortemente falsante; arbitraria è anche la scelta di iniziare la trattazione dal potere ecclesiastico, percorrendo le vicende del primato papale da Gregorio VII a Bonifacio VIII. A partire da questo momento, un'attenzione particolare è dedicata alla cultura giuridica, sia quanto alla riscoperta del diritto romano, veicolo di una concezione dell'autorità fondata sull'applicazione della legge, sia invece alla progressiva sistemazione del diritto canonico, guidato dalla diversa finalità del governo pastorale che ha il suo esito più caratteristico e gravido di conseguenze nello strumento della dispensa.<sup>28</sup>

Il capitolo traccia quindi, in primo luogo, la diffusione di una serie di argomenti topici all'interno della discussione sulla *plenitudo potestatis* (va da sé che la presentazione delle dottrine ecclesiologiche, soprattutto per quanto riguarda il XII secolo, è necessariamente selettiva). Gli argomenti dionisiani della gerarchia e della *reductio ad unum* emergono tardivamente ma in maniera assai significativa nella pubblicistica di papa Caetani. La lettura degli scritti di Bonifacio, a partire dalla celebre *Unam sanctam*, costringe anche a confrontarsi con i suoi oppositori, e in particolare con i legisti al seguito del re di Francia. Dalla polemica, come ha rilevato Gianluca Briguglia, emerse «una nuova forma di riflessione», «un discorso complessivo sulla società e sui poteri, che prende una forma nuova, quella che definiremmo dell'«ecclesiologia politica»». <sup>29</sup> Come conseguenza dello scontro tra il papato e il potere temporale nacque infatti nacque una rete di trattati, *quaestiones* e libelli nei quali furono introdotte per la prima volta in forma sistematica riflessioni sulla «natura del potere cristiano»<sup>30</sup> che preludono alle controversie filosofico-politiche dei secoli successivi. Anche se in qualche caso farò riferimento ad alcune di queste opere per mostrare come esse portino a compimento un processo in corso già nella pubblicistica dei secoli precedenti, non è mia ambizione dare conto organicamente di queste nuove tendenze,

---

<sup>28</sup> Sul concetto di dispensa come *proprium* del diritto canonico, cfr. PIETRO GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2006<sup>2</sup>, pp. 119-123 e ID., *Diritto canonico e cultura giuridica*, in *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento. Atti dei seminari di diritto canonico presso la Facoltà di giurisprudenza di Urbino*, a cura di Carlo Fantappiè, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 13-31.

<sup>29</sup> GIANLUCA BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 8 e 106.

<sup>30</sup> Ivi, p. 107.

che aprono fra le altre cose alle dottrine conciliariste e alla concezione moderna dello Stato.<sup>31</sup> Lo scontro tra Bonifacio VIII e Filippo IV è invece trattato soprattutto nella sua dimensione prettamente politico-giuridica, in cui vediamo dispiegarsi quella che è stata definita “ecclesiologia del regno di Francia”:<sup>32</sup> l’appropriazione, cioè, da parte della monarchia francese di dispositivi di legittimazione sacralizzante tipici della Chiesa di Roma.

I capitoli successivi ricostruiscono le strategie di legittimazione messe in atto dal potere secolare a partire dal XII secolo, parallelamente alla grande affermazione della Chiesa uscita vincitrice dalla cosiddetta lotta per le investiture. Cartina al tornasole del rinnovamento è la riscoperta del diritto romano, avviata, come è noto, per iniziativa papale ma che nel giro di poche generazioni fornì invece importanti strumenti argomentativi al potere imperiale. Non sarebbe possibile, tuttavia, svolgere questo discorso senza una tappa in Sicilia (cap. IV), ove i sovrani normanni anticiparono le coordinate fondamentali della politica del secolo seguente: mi riferisco sia nella riscoperta del diritto romano, sia all’importazione di dispositivi retorici e iconografici di sacralizzazione del potere di origine orientale e di marcata connotazione imperiale, sia, infine, alla costruzione di un nuovo modello di governo e di amministrazione di uno stato territoriale. In questo caso, un’analisi maggiormente ravvicinata è dedicata alle strategie di legittimazione Ruggero II, anche tramite il riesame di alcune celebri committenze monumentali.

La Sicilia normanna, come si è accennato, fu all’origine sia dell’universalismo, sia del particolarismo duecentesco; entrambi passarono, infatti, attraverso la persona di Federico II, imperatore dalle ambizioni universalistiche ma, al tempo stesso, con il *Liber Constitutionum*, responsabile di quella che alcuni hanno voluto vedere come la prima legislazione di uno stato moderno. La pubblicistica federiciana è, naturalmente, al centro di una produzione critica imponente; rileggerla dal nostro punto di vista (cap. v.1) significherà soprattutto porre attenzione ai meccanismi di trasmissione gerarchica del potere e di mediazione, quindi al ceto di notai, giudici e funzionari, non più

---

<sup>31</sup> Su quest’ultimo punto, cfr. JÜRGEN MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla ‘potestas’ papale da Tommaso d’Aquino a Guglielmo di Ockham*, a cura di Roberto Lambertini, Padova, Edizioni Francescane, 2005.

<sup>32</sup> Mi riferisco, in particolare, agli studi di Julien Théry e Tyler Lange citati *infra*, cap. III.3.1.

gratificati di un *beneficium* ma titolari di un *officium*,<sup>33</sup> che dispensarono la giustizia dell'imperatore e che non tardarono a rappresentare sé stessi come potenze angeliche, arcani mediatori tra Dio e il mondo e strumenti di un potere che si vuole invisibile e ubiquo. La successiva sezione del capitolo (v.2) indaga le concezioni del potere trasmesse attraverso alcune tipologie di testi caratteristiche della cultura comunale: i cosiddetti "manuali per podestà" e i manuali di epistolografia. Si tratta di tipologie di fonti quasi del tutto assenti dalla bibliografia sul pensiero politico e sui modelli gerarchici di organizzazione della società,<sup>34</sup> ma che ci rivelano la diffusione capillare dei motivi già osservati nella pubblicistica papale e imperiale. L'ultima parte del capitolo (v.3) prende invece in esame la riflessione svolta, nell'ultimo quarto del Duecento, da tre teorici molto diversi per impostazione culturale e simpatie politiche, ma accomunati da una circostanza: quella di scrivere dell'impero durante una lunga vacanza, in cui sembrò a più riprese che il governo imperiale sul mondo fosse destinato a scomparire per sempre.

Gli ultimi due capitoli della tesi si confrontano con l'opera di Dante, con l'obiettivo di favorirne una migliore comprensione alla luce di una tradizione culturale e di un linguaggio politico a lui senz'altro familiari. Il paradigma gerarchico è trattato nel secondo libro del *Convivio* (cap. VI.1): le intelligenze celesti sono identificate con le gerarchie angeliche e suddivise in due classi, cui è attribuita rispettivamente la felicità contemplativa e la «beatitudine della vita attiva, cioè civile»; quest'ultima consiste nel governo del mondo, considerato «quasi una ordinata civiltade». Le gerarchie angeliche offrono così un paradigma per il potere terreno: si dovrà allora indagare l'incidenza di questo paradigma nelle opere più propriamente politiche dell'autore. La concezione dantesca del governo divino del mondo è fondata, come si è detto, sul paradigma provvidenziale, secondo il quale Dio «imperia» sul creato ma «regge»

---

<sup>33</sup> KANTOROWICZ, *Federico II*, cit., p. 218.

<sup>34</sup> AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 128-129 riduce la tradizione del *regimen* medievale a «una sorta di binario morto del pensiero occidentale», ritenendo invece «che la genealogia dei concetti politici moderni vada cercata piuttosto nei trattati *De gubernatione mundi* e negli scritti sulla provvidenza». Vedremo, tuttavia, che le due categorie sono tutt'altro che prive di interscambi; mi sento, a questo proposito, di sottoscrivere, a questo proposito, le obiezioni di DALARUN, *Gouverner c'est servir*, cit., p. 312, che esorta a vedere nel Medioevo, più che «une voie de garage dans l'histoire de la pensée occidentale», «une *metanoia*, un retournement mental qui fait que les mêmes mots, les mêmes gestes, les mêmes signes n'ont plus le même sens».

direttamente soltanto l'Empireo, affidando il «governare del mondo» ai cori angelici. Il medesimo dispositivo di mediazione è applicato al governo del mondo terreno: in questo quadro si inserisce la considerazione dell'imperatore come ministro del volere divino, investito direttamente da Dio e non dall'autorità del pontefice. Si potrà quindi intendere la riflessione politica svolta da Dante nelle *Epistole* e nella *Monarchia* mettendola in relazione sia con la tradizione pubblicistica ricostruita nei precedenti capitoli, sia con quella coeva, legata in particolare alla parabola di Enrico VII (cap. VI.2-3); in questo modo, vorrei pormi in linea di continuità con le più vitali linee di ricerca oggi attive intorno all'opera dantesca, fondata sui documenti, sulla (impossibile) ricostruzione della biografia politica e intellettuale del poeta e sull'attenta considerazione del contesto storico-culturale.<sup>35</sup> Ne risulta un Dante "filosofo laico", ma anche dettatore e pubblicista; non giurista, ma attento alle discussioni di diritto romano e canonico; ascoltatore di dispute universitarie e di sermoni; impareggiabile assimilatore di linguaggi.

L'ultimo capitolo propone, infine, quattro affondi nel tessuto della *Commedia*, senza cercare un'interpretazione totalizzante, che farebbe torto all'enorme complessità del poema, ma tentando, con una paziente auscultazione del testo, di individuare le tracce dei paradigmi individuati nel corso del lavoro. La categoria di mediazione, fondata sulla presenza di una serie di ufficiali ordinati gerarchicamente, si riflette nella concezione stessa del mondo ultraterreno. *L'Inferno* mette in scena il dispiegarsi di un'antigerarchia, originatasi in seguito alla caduta degli angeli ribelli. I demoni adempiono infatti un ministero, non diversamente dalle loro controparti celesti, e alcuni indizi sembrano indicare che essi mantengano un'organizzazione in nove ranghi, tetro residuo della loro appartenenza ai cori angelici. Il «doloroso regno» costituisce una parodia del «beato regno» dei cieli e, al tempo stesso, rappresenta la progressiva degradazione della civile convivenza. I canti di Pier della Vigna e di Guido di Montefeltro – ma si dovrebbe dire: di Bonifazio – possono essere analizzati in parallelo come esercizi di desacralizzazione, se non proprio di dissacrazione, della retorica di celebrazione messa in campo dalle due massime autorità nel corso del

---

<sup>35</sup> Rinuncio a dare, in questa sede introduttiva, un panorama anche solo lontanamente completo degli studi danteschi più rilevanti nell'ottica del mio discorso, rimandando senz'altro alla bibliografia citata nei singoli capitoli.

Duecento. La nozione di *Ecclesia* come società o *Christianitas* permette invece di reinterpretare in maniera unitaria la sorte riservata, nell'aldilà dantesco, a coloro che, esclusi dalla Chiesa, rischiavano di essere emarginati dall'appartenenza stessa all'umanità. Il *Paradiso* ripropone sotto nuova forma il tema tradizionale dell'integrazione dei beati nelle gerarchie celesti; l'ordinamento degli spiriti beati deve però essere ripensato al momento dell'approdo all'Empireo, ove a ciascuno è assegnato un posto sulla base dei suoi meriti singolari; né si può trascurare come lo sguardo di Dante si posi innanzitutto sul «gran seggio» destinato a Enrico VII, posto dal poeta in clamorosa evidenza. La candida rosa, infine, mette in scena il superamento dell'ecclesiologia della Chiesa militante, basata sul dispositivo di governo della mediazione gerarchica.

Il lavoro si presenta, in conclusione, come una mappa: non, pensata, però, con l'ambizione di descrivere il mondo con esattezza, come nell'impossibile carta borgesiana in scala 1:1, ma allo scopo di favorire la circolazione attraverso l'andirivieni, nel tempo e nello spazio, degli argomenti e delle retoriche. Una mappa, quindi, non simile a un'immagine satellitare, che registra l'esistente da una prospettiva uniforme ma lontana e straniante; simile, piuttosto, a un portolano medievale, ove, al di là delle linee costiere talora incerte, contano i punti fermi dei porti e, si spera, la percorribilità delle rotte.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Al rischio di perdersi in un territorio così vasto ho tentato di rimediare, quantomeno, con l'inserimento di "soglie" orientative tra un capitolo e l'altro e di una generosa quantità di rimandi incrociati.





## I. DALLA GERARCHIA CELESTE ALLE GERARCHIE TERRENE

### 1. Nascita delle gerarchie: lo Pseudo-Areopagita

1. Il concetto di gerarchia è estraneo al neoplatonismo pagano, che conosceva una struttura per gradi, ma non la gerarchia come meccanismo di trasmissione della sacralità. L'idea, insieme al termine ἱεραρχία, appare invece con il corpus attribuito a Dionigi l'Areopagita, discepolo di san Paolo e primo vescovo di Atene.<sup>1</sup> Sulla vera identità dell'autore del corpus, ricordato per la prima volta intorno al 525-528 in alcuni scritti di Severo di Antiochia, sono state formulate innumerevoli ipotesi; secondo la ricostruzione più recente e documentata, quella di Ernesto Sergio Mainoldi, il corpus fu allestito a Costantinopoli nei primi decenni del VI secolo, frutto della «collaborazione di diversi autori, che si coordinano intorno a un disegno politico-ecclesiale ben preciso e dettato da un'alta committenza»: <sup>2</sup> committenza identificabile, secondo lo studioso, con il giovane Giustiniano, non ancora divenuto imperatore ma ben deciso a interpretare un ruolo di primo piano nelle controversie ecclesiologiche dei suoi tempi, al punto da essere, già alla fine degli anni '20, «il vero responsabile della politica ecclesiastica imperiale». <sup>3</sup> Il *Corpus* sarebbe quindi un tentativo di «risposta teologico-ecclesiologico-filosofica ai problemi dottrinali emersi nei dibattiti dei primi decenni del sesto secolo»; <sup>4</sup> la soluzione proposta è una grande sistemazione della teologia cristiana, dalla cristologia all'angelologia fino alla dottrina dell'asceti e alla liturgia, fondata sul

---

<sup>1</sup> Cfr. almeno SALVATORE LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, in «Augustinianum», XXII 1982, pp. 533-577; PAUL ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993; RENÉ ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, presentazione e revisione di Claudio Moreschini, Milano, Vita e Pensiero, 1996 (il volume sviluppa ID., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XVII 1949, pp. 183-222 e XVIII 1950, pp. 5-44); il *Saggio introduttivo* di Enzo Bellini in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di Piero Scazzoso ed Enzo Bellini, introduzione di Giovanni Reale, con un saggio di Carlo Maria Mazzucchi, Milano, Bompiani, 2009, pp. 33-73. Nelle pagine che seguono, impiegherò indifferentemente gli appellativi di Dionigi, Pseudo-Dionigi, Areopagita e Pseudo-Areopagita per indicare il fittizio autore.

<sup>2</sup> ERNESTO SERGIO MAINOLDI, *Dietro "Dionigi l'Areopagita". La genesi e gli scopi del Corpus Areopagiticum*, Roma, Città Nuova, 2018 («Institutiones», 6), p. 488; cfr. anche ID., *Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father*, in «Studia Patristica», XCVI 2017, pp. 425-440.

<sup>3</sup> MAINOLDI, *Dietro "Dionigi l'Areopagita"*, cit., p. 491.

<sup>4</sup> Ivi, p. 490.

dispositivo gerarchico come tramite della deificazione (θέωσις). La dottrina della gerarchia, che costituisce «forse [...] l'aspetto più originale» dell'opera dello Pseudo-Dionigi,<sup>5</sup> è introdotta per la prima volta nel trattato intitolato, appunto, *Sulla gerarchia celeste* (*De Cael. Hier.*, III, 1, in *Corpus Areopagiticum*, II, p. 17):

Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδόμενας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη· τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος ὡς ἀπλοῦν ὡς ἀγαθὸν ὡς τελεταρχικὸν ἀμιγῆς μὲν ἐστὶ καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ'ἀξίαν ἐκάστῳ τοῦ οἰκείου φωτὸς καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἐναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν.

Secondo me la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e una operazione che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all'imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate. Ora, la bellezza conveniente a Dio, in quanto semplice, buona e principio di perfezione, non è affatto mescolata a nessuna dissimilitudine, ma dona a ciascuno, secondo i meriti, una parte della sua propria luce e nel divinissimo mistero ha il compito di perfezionare, secondo un'armoniosa e immutabile conformità a sé, coloro che sono iniziati a lei.

La gerarchia è ordine, scienza e atto: la conoscenza stessa di Dio, infatti, è divinizzazione. Scopo della gerarchia è quindi l'assimilazione a Dio (*De Cael. Hier.*, III, 2, ivi, pp. 17-18):

Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἢ πρὸς Θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις, αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὄρων ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδόμενης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὐθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς.

Dunque, il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza e operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e per quanto è possibile uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci immagini divine e specchi chiarissimi e immacolati adatti a

<sup>5</sup> Ivi, p. 373.

ricevere il raggio della prima luce e tearchico, ed essi poi, santamente riempiti della luce data, sono capaci d'infondere abbondantemente lo splendore nelle cose che seguono secondo le leggi tearchiche.

La gerarchia per Dionigi è il meccanismo di propagazione del divino; esso serve a costruire un ponte verso la trascendenza, rendendola sopportabile per gli uomini e dando quindi loro accesso alla divinità. Non si tratta di una struttura statica, secondo il significato che noi oggi siamo portati ad associare al termine, ma al contrario essa trasforma chi ne fa parte; non è, quindi, un semplice schema di classificazione sovrapposto alla realtà, ma presiede a essa, conferendo al mondo il suo ordine e la sua armonia. Si crea, così, un caratteristico doppio movimento, ascendente e discendente, sintetizzato da Dionigi in questi termini nell'*incipit* del trattato (*De Cael. Hier.*, I, 1, ivi, p. 7):

«Πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον ἀπο τοῦ Πατρὸς τῶν φωτῶν». Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ Πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα. Καὶ γὰρ «Ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν» ὡς ὁ ἱερός ἔφη λόγος.

*Ogni grazia eccellente, ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre delle luci [Giac., 1, 17]; anzi, da ogni processione di manifestazione luminosa mossa dal Padre, venendo a noi come dono di bontà, a sua volta in quanto forza unitiva ci rende semplici spingendoci verso l'alto, e ci converte verso l'unità e la semplicità deificante del Padre che unisce tutto a sé. Infatti, come dice la Sacra Scrittura, tutto esiste da lui e per Lui [Rom., 11, 36].*

I due processi di discesa e risalita, detti da Dionigi *παράδοσις* e *ἀναγωγή* (cfr. *De Cael. Hier.*, xv, 3, 332b e 9, 340a, in *Corpus Areopagiticum*, II, pp. ), corrispondono a quelle che per i neoplatonici erano rispettivamente *πρόοδος* ed *ἐπιστροφή*. All'interno del panorama neoplatonico, lo Pseudo-Areopagita è vicino soprattutto al pensiero di Proclo, sebbene non si possa dire semplicemente che il primo abbia cristianizzato il

secondo.<sup>6</sup> Da Proclo Dionigi mutuò anche la metafisica della luce, fondata sulla celebre similitudine platonica del sole in *Rep.* 507b-509b.<sup>7</sup>

Se la gerarchia serve a rendere gli uomini specchi della grazia divina, elemento chiave di questa processione è la gradualità; la gerarchia struttura quindi i gradi di illuminazione proporzionalmente a come ogni essere può riceverla e trasmetterla (*De Cael. Hier.*, III, 2, ivi, pp. 18-19):

Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην· ἔστι γὰρ ἐκάστω τῶν ἱεραρχία κεκληρωμένων ἢ τελείωσις τὸ κατ' οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον, ὡς τὰ Λογία φησι, «Θεοῦ συνεργὸν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῶ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην. Οἷον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν καὶ τοὺς μὲν φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φωτίζειν καὶ τοὺς μὲν τελεῖσθαι, τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν, ἐκάστω τὸ θεομίμητον ἀρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον· ἡ θεία μακαριότης ὡς ἐν ἀνθρώποις εἶπεῖν ἀμιγῆς μὲν ἐστὶν ἀπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς αἰδίου, τελεία καὶ ἀνευδειῆς ἀπάσης τελειότητος, καθαίρουσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελεσιουργοῦσα, μᾶλλον δὲ κάθαρσις αὐτῆ καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, ὑπὲρ κάθαρσιν, ὑπὲρ φῶς προτέλειος αὐτοτελεταρχία καὶ πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰτία, παντὸς δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον ἐξηρημένη.

Dunque, colui che dice gerarchia indica una disposizione del tutto sacra, immagine della bellezza divina che santamente opera negli ordini e nelle scienze gerarchiche i misteri della propria illuminazione e che si conforma al proprio principio per quanto può. Infatti, per ciascuno di coloro che hanno avuto in sorte la gerarchia la perfezione consiste nell'ascendere all'imitazione di Dio secondo le proprie possibilità e nel divenire, come dice la Scrittura, *collaboratori di Dio* [1Cor., 3, 9; 3Gv., 8], cosa questa senza dubbio più divina di tutte, e nel mostrare che si manifesta in sé stessi, per quanto è possibile, l'energia divina. Così, dal momento che l'ordine della gerarchia consiste nel fatto che gli uni siano purificati e gli altri purifichino, che gli uni siano illuminati e gli altri illuminino,

<sup>6</sup> Cfr. LOUIS BOUYER, *La spiritualità dei Padri. III-IV secolo: monachesimo antico e Padri*, nuova edizione a cura di Lorenzo Dattrino e Pio Tamburrino, Bologna, EDB, 1986 («Storia della spiritualità», 3/B), p. 134.

<sup>7</sup> Cfr. WERNER BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 366-370 e ID., *Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?*, in ID., *Platonismo nel Cristianesimo*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 49-97.

che questi siano portati alla perfezione e quest'altri rendano perfetti, secondo tale modo a ciascuno converrà l'imitazione divina. La divina beatitudine, per usare un linguaggio umano, è libera da ogni dissimilitudine e piena di luce eterna, perfetta e non bisognosa di alcuna perfezione, atta a purificare, illuminare e rendere perfetti, o piuttosto è una purificazione, illuminazione e perfezione che supera la purificazione e la luce, perfetta fin dall'eternità e da sé sola origine di perfezione. Ed è causa di ogni gerarchia, separata per eccellenza da ogni cosa sacra.

Sulla base di questa progressiva assimilazione a Dio, si distinguono tre gradi: in primo luogo «quelli che vengono purificati» (καθαιρόμενοι), «resi completamente puri e liberati da da ogni mescolanza che contenga elementi dissimili»; in secondo luogo «quelli che vengono illuminati (φωτιζόμενοι), che sono «riempiti della luce divina, condotti in alto verso uno stato e una potenza contemplativa con gli occhi dell'intelligenza perfettamente puri»; infine «quelli [...] che sono resi perfetti» (τελειούμενοι), i quali «abbandonando ogni imperfezione, devono diventare partecipi della scienza perfetta delle cose contemplate» (*De Cael. Hier.*, III, 3, ivi, p. 19). Ognuno di questi tre gradi deve diffondere, secondo le sue possibilità, la grazia ricevuta, cooperando così al governo divino del mondo (ivi, pp. 19-20):

Οὐκοῦν ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότη δυνάμει τὰ τῆ θεαρχία φυσικῶς καὶ ὑπερφυσῶς ἐνόνται καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα.

Dunque ciascun ordine della disposizione gerarchica, secondo la propria misura, è condotto in alto alla cooperazione divina, operando, per la grazia e per la virtù ricevute da Dio, quelle cose che naturalmente e soprannaturalmente esistono già nella Tearchia, sono da essa realizzate soprasostanzialmente e vengono manifestate gerarchicamente secondo l'imitazione possibile delle intelligenze amanti di Dio.

Tale «sacra misura», per cui ogni elevazione avviene secondo il grado più conveniente a chi la riceve, è stata talora individuata come motivo caratteristico dello «stile» dionisiano.<sup>8</sup> La stessa gradualità riguarda la rivelazione dell'essenza di Dio. Poiché il principio primo è al di là dell'essere, non ha forma e quindi non può essere

<sup>8</sup> Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, II, *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, traduzione di Michele Fiorillo, Milano, Jaca Book, 1978, pp. 151-153.

conosciuto neanche da sé stesso. Per questo motivo, per Dionigi nessuno potrà mai vedere Dio, neanche in futuro (*De Cael. Hier.*, IV, 3, *ivi*, p. 22):

Εἰ δέ τις φαίη καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τῶν ἱερωτάτων Λογίων, ὡς αὐτὸ μὲν ὃ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ κρύφιον «οὐδεὶς ἑώρακεν» οὐδὲ ὄψεται, θεοφάνειου δὲ τοῖς ὁσίοις γεγόνασιν κατὰ τὰς πρεπούσας Θεῶ δια δὴ τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκφαντορίας. Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν ὄρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θείαν ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν, ὡς δι' αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμπεως καὶ τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυστηρίων. Ταύτας δὲ τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμμοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων.

Se qualcuno dicesse che Dio stesso è apparso ad alcuni dei santi da sé stesso senza intermediari, sappia apertamente dalla Sacra Scrittura che la natura segreta di Dio, qualunque essa sia, *nessuna ha mai visto né vedrà mai* [*Giov.*, 1, 18]; le apparizioni divine per i santi sono avvenute secondo manifestazioni convenienti a Dio e per mezzo di visioni sacre e adatte a quelli che le vedono. La Sacra Scrittura, sapientissima, chiama giustamente apparizione divina quella visione che manifestò in sé stessa la similitudine divina, descritta come in una formazione di ciò che non ha forma, in quanto coloro che la vedono sono innalzati verso Dio, perché per essa c'è in coloro che vedono un'illuminazione divina e quelli sono santamente iniziati in qualcuna delle cose divine. Ma quei nostri gloriosi Padri venivano iniziati a queste divine visioni per la mediazione delle potenze celesti.

L'affermazione secondo cui "teofania" sarebbe un termine scritturale è, in realtà, una mistificazione: il termine in quanto tale nella Scrittura non compare mai. In questo passo è riaffermata l'importanza della categoria cruciale della mediazione, derivata dal neoplatonismo di Proclo.<sup>9</sup> Dionigi afferma quindi che la Legge (νόμος) fu consegnata a Mosè per tramite degli angeli. I diversi gradi di illuminazione ordinano gerarchicamente le potenze angeliche (*De Cael. Hier.*, IV, 3, *ibid.*):

<sup>9</sup> Cfr. MAURIZIO MANZIN, *Alle origini del pensiero sistematico. Identità e differenza nella concezione neoplatonica dell'ordine (da Plotino a Dionigi Areopagita)*, Trento, UNI, 2003 e *Id.*, *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano, Franco Angeli, 2008.

Καὶ γὰρ οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ὑπερκειμένων τε καὶ ὑφειμένων νοῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὁμοταγέσιν οὗτος ὁ θεσμὸς ὄριστα παρὰ τῆς πάντων ὑπερουσίου ταξιαρχίας τὸ καθ' ἑκάστην ἱεραρχίαν πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας εἶναι τάξεις τε καὶ δυνάμεις καὶ τῶν ἡττόνων εἶναι τοὺς θειοτέρους μύστας καὶ χειραγωγοὺς ἐπὶ τὴν θεῖαν προσαγωγήν καὶ ἔλλαμψιν καὶ κοινωνίαν.

Infatti questa legge non è sancita soltanto per le intelligenze superiori e inferiori, ma anche per quelli ugualmente ordinati da parte del Principio ordinatore soprasostanziale di tutti gli esseri: cioè che in ogni gerarchia ci debbono essere ordini e funzioni prime, mediane e ultime, e quelli più divini saranno maestri e precettori di quelli inferiori ai fini dell'avvicinamento, dell'illuminazione e della comunione divina.

L'illuminazione per Dionigi avviene necessariamente, dato che «poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri» (τῶ εἶναι τὰ φαθὸν ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα, *De Divinis nominibus*, IV, 1, in *Corpus Areopagiticum*, I, p. 143). Nell'età della scolastica, questo concetto sarà compendiato nella massima secondo cui *bonum est diffusivum* (o *communicativum* o *multiplicativum*) *sui*.

2. Il grado di illuminazione pone gli uomini all'interno della gerarchia ecclesiastica (o, potremmo dire *e converso*, l'illuminazione è riservata agli appartenenti della gerarchia). Il vescovo, posto alla sommità di tale gerarchia, è detto "gerarca" ed è un uomo deificato (*De Eccl. Hier.*, I, 3, in *Corpus Areopagiticum*, II, p. 66):

Ὡς γὰρ ἱεραρχίαν ὁ φήσας ἀπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τῶν ἱερῶν τὴν διακόσμησιν, οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἐνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἢ κατ' αὐτὸν ἱεραρχία πᾶσα τελεῖται καὶ γινώσκεται

Infatti, come colui che ha parlato della gerarchia ha detto che in sintesi un ordine contemporaneo di tutte le cose sacre, così colui che parla del vescovo lo definisce un uomo ispirato e divino, esperto di ogni santa conoscenza, nel quale tutta la sua propria gerarchia in maniera pura raggiunge la perfezione e si manifesta.

Oltre a ricevere l'illuminazione, il vescovo la trasmette agli inferiori, secondo il dispositivo di mediazione di un'unica δύναμις tipico del pensiero dionisiano (*De Eccl. Hier.*, I, 2, *ivi*, pp. 64-65):

Τοσοῦτον δὲ ὁμῶς εἰπεῖν ἀναγκαῖον, ὡς ἐκείνη τε καὶ πᾶσα καὶ ἡ νῦν ὑμνουμένη παρ' ἡμῶν ἱεραρχία μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς ἱεραρχικῆς πραγματείας τὴν

δύναμιν, αὐτόν τε τὸν ἱεράρχην, ὡς ἢ κατ' αὐτὸν οὐσία καὶ ἀναλογία καὶ τάξις ἔχει, τελεσθῆναι κατὰ τὰ θεῖα καὶ θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῦναι κατ' ἄξιαν ἐκάστω τῆς ἐγγενομένης αὐτῷ θεόθεν ἱερᾶς θεώσεως τοὺς τε ὑποβεβηκότας ἔπεσθαι μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἀνατείνειν δὲ τοὺς ἥττους ἐπὶ τὰ πρόσω, τοὺς δὲ καὶ προΐέναι καὶ ὡς δυνατόν ἑτέροις ἠγείσθαι, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἀρμονίας τοῦ ὄντως ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅση δύναμις.

Tuttavia, è necessario aggiungere che quella gerarchia, come ogni altra celebrata ora da noi, ha una sola e medesima potenza attraverso tutte le sue funzioni gerarchiche. Lo stesso vescovo, in conformità della sua essenza, ruolo e vita, è iniziato nelle cose divine e ottiene la deificazione e tramanda a coloro che stanno dopo di lui, secondo il merito di ciascuno, la sacra deificazione che è già stata ottenuta da lui a opera divina, mentre gli inferiori seguono i superiori e indirizzano a loro volta quelli che sono più giù verso uno stato superiore e anche si mettono davanti e guidano altri secondo la loro possibilità e, a causa di questa armonia divina e gerarchica, ciascuno, per quanto lo può, partecipa a ciò che è veramente bello, sapiente e buono.

«Κατ' ἄξιαν ἐκάστω»: ciò che Scazzoso traduce come 'merito' può essere inteso anche come 'dignità' (come avverte lo stesso traduttore);<sup>10</sup> Ilduino, infatti, tradusse *secundum dignitatem*, soluzione poi adottata anche da Scoto Eriugena, Giovanni Saraceno, Roberto Grossatesta (*Dionysiaca*, pp. 1076-1079). L'illuminazione ricevuta, in altre parole, è proporzionata al grado di ciascuno, che diventerà ben presto il grado occupato nella gerarchia, quindi la dignità rivestita.

È importante specificare che per Dionigi appartengono alla gerarchia ecclesiastica tutti i fedeli, compresi catecumeni, neobattezzati, peccatori e penitenti (*De Eccl. Hier.*, VI, 1, 532a, in *Corpus Areopagiticum*, II, p. 115). Queste categorie formano il più basso grado, quello di «coloro che vengono purificati dalla potenza educatrice dei ministri e dalla virtù purificante» («αἰ καθαιρόμεναι τάξεις ὑπὸ τῆς λειτουργικῆς μαιεύσεως καὶ καθαρκτικῆς δυνάμεως», *ibid.*). Al di sopra sta l'ordine contemplativo («τάξις [...] ἢ θεωρητικῆ», *ibid.*) del «popolo santo» («ἡ τοῦ ἱεροῦ λαοῦ τάξις», *ivi*, p. 116); un ulteriore gradino è occupato dai monaci («ἡ τῶν μοναχῶν ἐστὶν ἱερὰ διακόσμησις», *ivi*), i quali comunque sono più in basso rispetto agli ordini sacerdotali (*De Eccl. Hier.*,

<sup>10</sup> «La parola greca corrispondente a *merito* (ἄξια) può significare anche "dignità": per cui indica contemporaneamente il grado di essere originario e il grado di essere meritato grazie alla conversione, libera e meritoria, verso l'Uno» (DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., p. 317, n. 16).



VI, 3, ivi, p. 117: «τὴν μοναχικὴν τάξιν [...] ταῖς ἱερατικαῖς ἐπομένῃν τάξεσιν»). Questa rigida gerarchizzazione, come è facile immaginare, creò parecchie perplessità nell'Oriente cristiano, ove fin dai primi secoli «les figures attendues de la sainteté» erano «le saint homme, le moine, l'ascète – et non le prêtre et l'évêque».<sup>11</sup> L'autorità del clero secolare (che a Bisanzio, per di più, è di norma coniugato) non poteva competere con il carisma dei monaci: per questo, come ha osservato Vincent Déroche, la stessa rigidità del modello di santità dei vescovi promosso dallo Pseudo-Areopagita finì paradossalmente per legittimare la squalifica di buona parte del clero regolare: questo perché lo stesso Dionigi sancisce l'indegnità di ogni sacerdote che non sia illuminato («ὁ μὴ φωτιστικός», *Ep.* VIII, 2, 1092b, ivi, p. 181), «bref tous les médiocres trop humains».<sup>12</sup> Come vedremo, simili problemi saranno discussi anche a Occidente quando una nuova tipologia di regolari verrà ad assumere un carisma spirituale senza precedenti: mi riferisco, naturalmente, agli ordini mendicanti (vd. *infra*, cap. II).

Il ruolo fondamentale della categoria di mediazione induce necessariamente a soffermarsi sul mediatore per eccellenza, Gesù Cristo. Nella teologia di Dionigi, la Trinità è a sua volta una gerarchia – anche se l'autore parla, più propriamente, di Tearchia: sarà Ugo di San Vittore ad applicare *tout court* il termine “gerarchia” alle tre persone divine –, quindi in sostanza una monarchia del Padre (siamo lontani da una teologia del *Filioque*). Il Figlio non incarnato è quindi parte della Tearchia sovrastanziale e “intelletto sovranamente gerarchico”, posto all'origine di ogni gerarchia (*De Eccl. Hier.*, I, 1, in *Corpus Areopagiticum*, II, pp. 63-64):

Οὕτω γάρ, ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκείον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύνάμιν φῶς ἡμῶν τε τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνοντι τῶν καλῶν ἔρωτι συμπτύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἑνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας ζωὴν ἔξιν τε καὶ ἐνέργειαν ἱεροπρεπῆ δωρεῖται τῆς θείας

<sup>11</sup> VINCENT DÉROCHE, *L'autorité religieuse à Byzance, entre charisme et hiérarchie*, in *Les autorités religieuses entre charismes et hiérarchie. Approches comparatives*, a cura di Denise Aigle, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 53-62, a p. 53. Cfr. anche YVES M.-J. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Cerf, 1968, pp. 371-374.

<sup>12</sup> Ivi, p. 55.

ιερωσύνης τὴν δύναμιν, ἐξ ἧς ἐπὶ τὴν ἀγίαν ἐρχόμενοι τῆς ἱερατείας ἐνέργειαν ἐγγύτεροι μὲν αὐτοὶ γινόμεθα τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν τῇ κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει τοῦ μονίμου τε καὶ ἀνεξαλλάκτου τῆς αὐτῶν ἱερός ἰδρύσεως καὶ ταύτῃ πρὸς τὴν μακαρίαν Ἰησοῦ καὶ θεαρχικὴν αὐγὴν ἀναβλέψαντες ὅσα τε ἰδεῖν ἐφικτὸν ἐποπτεύσαντες ἱερός καὶ τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀφιερῶται φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα.

Così, infatti, come la Sacra Scrittura ha tramandato a noi seguaci, è lo stesso Gesù, *intelligenza divinissima e soprasostanziale*, principio, sostanza e potenza divinissima di tutta la gerarchia e della santificazione e della divina operazione, che illumina in maniera più chiara e insieme più intellettuale le sostanze beate e superiori a noi e le rende simili, per quanto è possibile, alla sua propria luce. Quanto a noi, grazie all' amoroso desiderio delle cose belle che ci eleva a lui, egli unifica le nostre molte alterità e completandoci nei riguardi della vita, abitudine e operazione uniforme e divina, ci dà, degna di questo sacro stato, la potenza del divino sacerdozio, dal quale, procedendo verso la santa operazione della santificazione, ci avviciniamo noi stessi di più alle nature superiori per l'assimilazione, per quanto è possibile, alla loro sacra stabilità ferma e immutabile, e da questa, levando lo sguardo verso lo splendore beato e tearchico di Gesù, per contemplare santamente tutto quello che è possibile scorgere e, illuminati nella scienza occulta della cognizione delle visioni, noi potremo diventare consacrati e consacranti, illuminati e deificanti, completamente iniziati e iniziatori.

In quanto incarnato, tuttavia, Cristo è il mediatore tra gerarchia terrestre e celeste, sottomesso alla gerarchia angelica. Nella *Gerarchia celeste*, infatti, dopo avere richiamato i numerosi casi in cui gli angeli si fecero messaggeri tra Dio e gli uomini (come nei casi di Zaccaria, Maria, Giuseppe, o nell'annuncio ai pastori, quando, nelle parole di *Lc. 2, 13*, intervenne la *πλήθος στρατιάς ουρανίου*), Dionigi ricorda infatti che Cristo stesso li ebbe come tramite per comunicare con il Padre, adottando così il «buon ordinamento adeguato agli uomini» (*De Cael. Hier.*, IV, 4, ivi, pp. 23-24):<sup>13</sup>

<sup>13</sup> L'insistenza sulla mediazione angelica è caratteristica della *Gerarchia celeste*; nella *Gerarchia ecclesiastica* troviamo invece un diverso paradigma, secondo il quale gli uomini comunicano direttamente con la tearchia. Mainoldi parla, a questo proposito, di «faglia» tra i due trattati (*Dietro "Dionigi l'Areopagita"*, cit., p. 379).

Ανανεύσω δὲ καὶ πρὸς τὰς ὑπερτάτας τῶν Λογίων φωτοφανείας. Ὅρῶ γὰρ ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἢ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ὑπερούσιος αἰτία πρὸς τὸ καθ' ἡμᾶς ἀμεταβόλως ἐληλυθὼς οὐκ ἀποπηδᾷ τῆς ὑπ' αὐτοῦ ταχθείσης τε καὶ αἰρεθείσης ἀνθρωποπροεποῦς εὐταξίας, ἀλλ' εὐπειθῶς ὑποτάσσεται ταῖς τοῦ Πατρὸς καὶ Θεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεις, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἀγγέλλεται τῷ Ἰωσήφ ἢ πρὸς, τοῦ Πατρὸς οἰκονομηθεῖσα τοῦ Υἱοῦ πρὸς Αἴγυπτον ἀναχώρησις καὶ αὐθις ἢ πρὸς τὴν Ἰουδαίαν ἐξ Αἰγύπτου μεταγωγὴ, καὶ δι' ἀγγέλων αὐτὸν ὁρῶμεν ὑπὸ ταῖς πατρικαῖς θεσμοθεσίαις ταπτόμενον. Ἐῷ γὰρ εἶπεῖν ὡς εἰδότες τὰ ταῖς ἱερατικαῖς ἡμῶν παραδόσεις ἐκπεφασμένα καὶ περὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ τὸν Ἰησοῦν ἐνισχύσαντος, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς κατὰ τὴν ἡμῶν σωστικὴν ἀγαθοουργίαν εἰς ἐκφαντορικὴν ἐληλυθὼς τάξιν «Ἄγγελος μεγάλης βουλῆς» ἀνηγόρευται. Καὶ γὰρ ὡς αὐτὸς ἀγγελοπρεπῶς φησιν, ὅσα ἤκουσε παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἀνήγγειλεν ἡμῖν.

Volgerò ora il capo in alto verso le somme manifestazioni luminose degli oracoli. Vedo infatti che anche Gesù stesso, la *causa sovraessenziale delle sovracelesti essenze*, venuto alla nostra condizione senza mutamento, non si discosta dal *buon ordinamento, adeguato agli uomini*, da lui stesso ordinato e scelto, bensì con obbedienza si sottomette alle disposizioni del Padre e Dio date tramite gli angeli, ed è *per loro mediazione* che è annunciato a Giuseppe l'allontanamento, stabilito dal Padre, del figlio in Egitto e poi il ritorno in Giudea dall'Egitto, e tramite gli angeli lo vediamo sottomesso alle prescrizioni paterne. Tralascio infatti di dire, in quanto si sanno, i fatti rivelati dalle sacerdotali nostre tradizioni, e dell'angelo che rinfrancò Gesù o del fatto che anche Gesù stesso quando, al momento di operare il beneficio che ci salva, ha raggiunto l'ordine della rivelazione, è stato acclamato come Annunciatore del gran consiglio (*Is.*, 9, 5). E infatti, come egli stesso in modo degno d'un nunzio dice, le cose che udì presso il padre le annunziò a noi.

Questa doppia posizione di Cristo, al tempo stesso superiore agli angeli e mediatore tra essi e gli uomini, ci interessa in modo particolare, dato che, come vedremo, essa sarà modello di un'analogia ambiguità nel posizionamento delle massime autorità: i papi e gli imperatori.

3. L'insegnamento dello Pseudo-Areopagita si può intendere innanzitutto in senso mistico, come dottrina dell'illuminazione; in quest'ottica, a Dionigi «interessano particolarmente gli uomini e gli angeli [...] e suo scopo è spiegare come questi esseri

superiori ricevono i doni da Dio e ritornano a lui».<sup>14</sup> Un'ulteriore chiave di lettura, tuttavia, vi vede soprattutto una trattazione sul governo divino del mondo. La gerarchia, infatti, costituisce anche la maniera secondo cui si esplica la provvidenza divina: attraverso le gerarchie angeliche, Dio esercita la propria azione sul mondo. Nella *Gerarchia celeste* avremo quindi, etimologicamente, un'opera sul "sacro potere"; il valore politico-governamentale di questa teorizzazione risulta anche dall'accostamento con la trattazione parallela sulla *Gerarchia ecclesiastica*. Secondo questa prospettiva, scopo dell'autore sarà quindi «gerarchizzare gli angeli, disponendone le schiere secondo un ordine rigidamente burocratico» e, parallelamente, «angelificare le gerarchie ecclesiastiche, distribuendole secondo un gradiente essenzialmente sacrale».<sup>15</sup> Le due gerarchie sono dispositivi di governo.

Nell'*Ep. VIII*, inoltre, Dionigi istituisce un esplicito parallelo tra chi è a capo della gerarchia ecclesiastica e chi dà ordine a una casa, una città o un popolo (*Ep. VIII, 3, 1093B*, *ivi*, p. 183):<sup>16</sup>

Εικότως ὁ μακάριος ἡμῶν ἐκ θεοῦ νομοθέτης οὐκ ἀξιοῖ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ προϊστασθαι τὸν μὴ τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς ἤδη προεστηκότα, καὶ γὰρ ὁ τάξας ἑαυτὸν καὶ ἕτερον τάξει, καὶ ὁ ἕτερον καὶ οἶκον, καὶ ὁ οἶκον κατὰ πόλιν, καὶ ὁ πόλιν καὶ ἔθνος.

Giustamente il nostro beato legislatore, voluto da Dio, non stima giusto che si metta a capo della Chiesa chi prima non ha amministrato bene la propria casa. Infatti, chi governa sé stesso, potrà governare anche un altro; e se governa un altro, potrà governare anche una casa; e se governa una casa, potrà governare anche una città; e se governa una città, potrà governare anche un popolo.

Questo testo contiene una dura reprimenda a un monaco che aveva osato correggere un sacerdote e intervenire a difesa delle cose sacre; la censura del suo comportamento, in sé anti-gerarchico – nella gerarchia ecclesiastica dionisiana, come abbiamo visto, vescovi e sacerdoti sono superiori ai monaci –, si basa sul principio per cui «non è

<sup>14</sup> BELLINI, *Saggio introduttivo*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., p. 61. Lo studioso riconosce, peraltro, che «a ben considerare, la sola "gerarchia" che sta veramente a cuore a Dionigi è quella umana, la *Gerarchia ecclesiastica*: il suo problema è spiegare come l'uomo riceve i doni da Dio e si eleva a lui fino all'unione» (*ibidem*).

<sup>15</sup> GIORGIO AGAMBEN, in *Angeli*, cit., p. 949.

<sup>16</sup> Cfr. RONALD F. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague, Nijhoff, 1969, alle pp. 86-104.

permesso neppure di fare cose giuste al di fuori della propria dignità» («ουδὲ τὰ δίκαια μὴ κατ' ἀξίαν διώκειν», *Ep.* VIII, 1, 1089d, in *Corpus Areopagiticum*, II, pp. 179-180). Un inferiore che pretendesse di correggere un superiore per Dionigi ricade nella stessa assurdità di uomini che pretendessero di stabilire i compiti degli angeli (*Ep.* VIII, 3, 1092D, *ivi*, pp. 181-182):

Εἰ γὰρ ἡ θεολογία δικαίως τὰ δίκαια κελεύει μεταδιώκειν (δίκαια δὲ ἐστὶ μεταδιώκειν, ὅταν ἀπονέμειν ἐθέλοι τις ἐκάστῳ τὰ κατ' ἀξίαν), δικαίως τούτο πάσι μεταδιωκτέον, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἢ τάξιν, ἐπεὶ καὶ ἀγγέλοις δίκαιον ἀπονέμεσθαι τὰ κατ' ἀξίαν καὶ ἀφορίζεσθαι, πλὴν οὐ πρὸς ἡμῶν, ὦ Δημόφιλε, δι' αὐτῶν δὲ ἡμῖν ἐκ θεοῦ καὶ αὐτοῖς διὰ τῶν ἔτι προϋχόντων ἀγγέλων. Καὶ, ἀπλῶς εἰπεῖν· ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι διὰ τῶν πρώτων τοῖς δευτέροις ἀπονέμεται τὰ κατ' ἀξίαν ὑπὸ τῆς πάντων εὐτάκτου καὶ δικαιοτάτης προνοίας.

Se, infatti, la parola di Dio ordina di eseguire con giustizia ciò che è giusto (e si esegue ciò che è giusto quando si è disposti a dare a ciascuno ciò che *il proprio grado* esige), tutti devono eseguire ciò con giustizia, non al di là *della loro dignità e del loro grado*. Anche agli angeli è giusto che siano assegnati e delimitati i compiti *conformi alla loro dignità, ma non da noi*, o Demofilo: che, anzi, noi li riceviamo da Dio per loro tramite, mentre essi li ricevono dagli angeli superiori. E per dirla in breve, in tutti gli esseri *la provvidenza* di tutte le cose, ben ordinata e giustissima, distribuisce ai secondi attraverso i primi compiti *conformi alla loro dignità*.

L'epistola, pur meno fortunata dei trattati sulle gerarchie, ebbe comunque un ruolo nello sviluppo del pensiero politico occidentale. Papa Nicola I (858-867) richiamò alla lettura di questo testo l'imperatore bizantino Michele III, per ricordargli che gli ecclesiastici non sono soggetti al giudizio dei laici, fosse pure l'imperatore;<sup>17</sup> molti secoli dopo, esso fu ricordato da Giacomo da Viterbo in quello che è considerato il primo trattato organico sulla Chiesa: il *De regimine christiano* (II VIII, pp. 230-233).

Nella continuazione dell'*Epistola VIII*, peraltro, Dionigi descrive nel dettaglio la gerarchia ecclesiastica, scandendo la successione dei gradi da cui dipende via via la correzione dei sottoposti; forse per semplice mantenimento della finzione storica di un'opera scritta in età apostolica, l'autore aggiunge ai tre consueti ordini sacerdotali

<sup>17</sup> Cfr. DAVID EDWARD LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, 2 voll., Berlin-New York, De Gruyter, 1979, I, pp. 1-19, a p. 4.

della gerarchia, vale a dire liturgi (diaconi), sacerdoti e vescovi, anche «le dignità dei suoi iniziatori storici», gli apostoli e i successori degli apostoli (*Ep.* VIII, 4, 1093C, pp. 183-184):

Αὐτός μὲν οὖν ἐπιθυμία καὶ θυμῶ καὶ λόγῳ τὰ κατ' ἀξίαν ἀφόριζε, σοι δὲ οἱ θεῖοι λειτουργοὶ καὶ τούτοις οἱ ἱερεῖς, ἱεράρχαι δὲ τοῖς Ἱερεῦσι καὶ τοῖς ἱεράρχαις οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τῶν ἀποστόλων διάδοχοι. Καὶ εἰ πού τις καὶ ἐν ἐκείνοις τοῦ προσήκοντος ἀποσφαλεῖ, παρὰ τῶν ὁμοταγῶν ἀγίων ἐπανορθωθήσεται, καὶ οὐ περιστραφήσεται τάξις ἐπὶ τάξιν, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ λειτουργία αὐτοῦ ἔσται.

Tu stesso, dunque, poni i convenienti limiti alla passione, all'ira, alla ragione; a tali pongano i ministri, a questi i sacerdoti, ai sacerdoti i vescovi e ai vescovi *gli apostoli e i successori degli apostoli*. E se qualcuno di questi va fuori dal limite conveniente, sia corretto dai santi dello stesso grado. Così gli ordini non si confonderanno, ma ciascuno rimarrà *nel proprio ordine e nella propria carica*.

In questo punto del *Corpus* trova quindi spazio «una visione sinodale in cui si rispecchia la reale organizzazione della Chiesa primitiva».<sup>18</sup>

In conclusione di questo paragrafo, è opportuno ricordare brevemente anche le differenze tra il pensiero dello Pseudo-Areopagita e le applicazioni che ne vennero fatte, soprattutto in ambito latino. Come ha ricordato René Roques, «il mondo dionisiano è essenzialmente il *mondo delle intelligenze*»,<sup>19</sup> senza che vi sia interesse per quella dimensione cosmologica che, come vedremo, portò a istituire una corrispondenza tra le gerarchie angeliche e i cerchi celesti (vd. *infra*, cap. VI.1). Dionigi rifiuta, infatti, qualsiasi identificazione degli angeli con le intelligenze dei neoplatonici, motrici degli astri; è stato osservato, anzi, che nella *Lettera VII* Dionigi prende spunto proprio dalle irregolarità dei moti degli astri per affermare l'assoluta trascendenza di Dio.<sup>20</sup> Tanto meno l'anonimo autore del *Corpus* avrebbe accettato un'applicazione del suo pensiero al potere temporale, tale da consentire ai sovrani di sfidare l'autorità della

<sup>18</sup> MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'*, cit., p. 376.

<sup>19</sup> ROQUES, *L'universo dionisiano*, cit., p. 3 (corsivo dell'autore).

<sup>20</sup> Cfr. ROQUES, *L'universo dionisiano*, cit., p. 66; nel testo, il riferimento all'*Ep.* VIII dev'essere corretto (come indica anche la giusta indicazione della n. 515, a p. 118).

Chiesa; ma, come ha scritto Giovanni Reale, «gli effetti prodotti dal *Corpus Dionysiacum* sono andati ben oltre le intenzioni del suo autore».<sup>21</sup>

## 2. Una difficile sopravvivenza: la prima ricezione latina di Dionigi

1. In occidente, un primo tentativo di applicazione dell'angelologia al discorso politico ebbe luogo in ambito carolingio.<sup>22</sup> Decisiva fu la prima traduzione latina del *corpus Areopagiticum*, dovuta a Ilduino di Saint-Denis (831-834). Ilduino tradusse il testo greco inviato in dono diplomatico a Ludovico il Pio dall'imperatore di Costantinopoli: non certo casuale fu la scelta dell'opera di quello che per i Franchi era il protovescovo di Parigi, martire veneratissimo presso la cui tomba erano stati sepolti Carlo Martello e Pipino il Breve. Insieme al *Corpus* fu inviata una vita greca del santo che confermava l'identificazione del discepolo di san Paolo con il titolare di Saint-Denis.<sup>23</sup> Il traduttore dovette però confrontarsi con un testo superiore alle sue forze: Ilduino mostra non di rado difficoltà nella comprensione del testo, rifugiandosi in una versione *verbum de verbo* di assai scarsa intelligibilità.

Ilduino tradusse il termine chiave, ἱεραρχία, con *sacer principatus*; tale resa fu mantenuta nelle successive versioni di Giovanni Saraceno e Roberto Grossatesta. La scelta di Ilduino fu tutt'altro che obbligata, dato che in greco ἀρχή, oltre che 'principato', 'dominio', significa in primo luogo 'principio' o 'inizio'; tradurre con

<sup>21</sup> Introduzione, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., p. 24.

<sup>22</sup> Cfr. KARL FREDERICK MORRISON, *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton (NJ), Princeton University press, 1964; WALTER ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, Methuen, 1969; RAFFAELE SAVIGNI, *La communitas christiana dans l'ecclésiologie carolingienne*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, a cura di François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 83-104. Sulla ricezione di Dionigi in Occidente, cfr. la panoramica di ERNESTO SERGIO MAINOLDI, *Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du Corpus Dionysiacum dans l'Occident latin*, in *Transmission et réception des pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du Colloque international (Strasbourg, 26-28 novembre 2014)*, a cura di Emanuela Prinzivalli, Françoise Vinel e Michele Cutino, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2016, pp. 219-241.

<sup>23</sup> Cfr. RAYMOND J. LOENERTZ, *La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, in «Analecta Bollandiana», LIX 1951, pp. 217-237.

*principium* avrebbe significato dare della dottrina dionisiana una lettura profondamente diversa, in senso ontologico piuttosto che teologico-politico.<sup>24</sup>

Incmaro di Reims fu allievo di Ilduino e monaco a Saint-Denis quando fu compiuta la traduzione di Dionigi. In occasione di una controversia col nipote, Incmaro di Laon, sostenitore dell'autonomia dei vescovi, scrisse l'*Opusculum LV capitulorum* (870 ca.), ove per la prima volta adottò le gerarchie dionisiane come modello per l'ordinamento ecclesiale e temporale. Vi troviamo un modello di *Ecclesia* in comunione con la perfetta società angelica; la Chiesa di quaggiù compie il suo cammino terreno anelando a raggiungere quella superna, il cui sommo sacerdote è Cristo (§ 11, *Quod latius de sacris ordinibus et canonum disciplinis et orthodoxorum verbis et sensibus sit dicendum*, in *Patrol. Lat.*, CXXVI, col. 325):<sup>25</sup>

Sancta quippe Ecclesia, quam B. Paulus apostolus supernam Hierusalem, ac matrem nostram, et manentem civitatem, et aedificationem ex Deo, domum non manufactam appellat, ex angelis et hominibus constat. Quae partim ex hominibus societate angelica in ordinibus distinctis perfruens, iam cum Deo in coelo regnat, partim vero in ordinibus distinctis adhuc peregrinatur in terra, et ad supernam societatem suspirat, ubi est secundum Apostolum tabernaculum non manufactum, neque huius creationis (*Hebr.* IX, 11). Ad cuius instar per Moysem factum est tabernaculum, de quo dixit ad eum Dominus: Omnia fac iuxta quod tibi in monte ostensum est. In quo superno et vero tabernaculo, quod fixit Deus, et non homo, in interiora velaminis, id est in ipsum coelum, *confessionis nostrae antistes summus, et sempiternus pontifex, sempiternum habens sacerdotium, sacerdosque magnus secundum ordinem Melchisedech*, per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa: sedensque ad dexteram Patris, id est in gloria paternae maiestatis, interpellat, non voce sed miseratione, pro nobis (*Hebr.* III, VII, IX; *Rom.* VIII).

Incmaro ricorda, quindi, che ogni potere terreno deriva da Dio; Cristo è anche il sommo rettore dell'umanità. La milizia celeste funge così da modello per quella terrena (*ibid.*):

Idemque Rex regum et Dominus dominantium (*Apoc.* IX), per quem reges regnant et conditores legum iusta decernunt (*Prov.* VIII), coelestem ac terrenum principatum, *cunctam videlicet*

<sup>24</sup> Cfr. CASAS, *Quid sit ierarchia?*, cit., p. 81: «Le choix de traduire *archè* par *principatus* plutôt que par *principium*, précipite évidemment tout la théorie de la hiérarchie dans une réflexion sur la praxis et non sur la nature. [...] Le passage en latin met en évidence ce qui demeure flou dans le grec».

<sup>25</sup> Sulla controversia, cfr. MORRISON, *The Two Kingdoms*, cit., pp. 99-115.



*republicam regens, et universam militiam, tam cœlestem et spiritalem quam terrenam et temporalem, distinctis in ordinibus disponens ac moderans, et supernæ atque mundanæ curiæ præsidens, miro ordine, angelorum hominumque ministerio, pro temporum varietate et opportunitate dispensat, et quæ singulis quibusque temporibus vel personis congruit, sua vel occulta inspiratione, vel evidentiori illustratione, vel patefacta præceptione decernit.*

Nel paragrafo successivo, Incmaro discute *Qui sint ordines in cœlo, et in Ecclesia, et in terrena republica* (§ 12, coll. 325-326), facendo espresso riferimento all'autorità di Dionigi, «*beatus Dionysius Areopagites, antiquus scilicet et venerabilis pater*», il quale «*sicut didicit a Paulo apostolo, qui raptus usque ad tertium cœlum vidit secreta cœlestia, duos libros de angelico et ecclesiastico principatu scripsit*». Decisiva è però soprattutto la dottrina di Gregorio Magno, del quale Incmaro ricorda i *Moralia in Job* e l'omelia 34, riportando infine (*ibid.*) un lungo passaggio dall'epistola V 59 (*Gregorius universis episcopis galliarum, qui sub regno Childeberti sunt, in Registrum epistularum, pp. 337-338*):

*Ad hoc divinae dispensationis provisio gradus et diversos constituit ordines esse distinctos, ut, dum reverentiam minores potioribus exhiberent et potiores minoribus dilectionem impenderent, una concordiae fieret ex diversitate contextio et recte officiorum gereretur administratio singulorum. Neque enim universitas alia poterat ratione subsistere, nisi huiusmodi magnus eam differentiae ordo servaret. Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, caelestium militiarum exemplar nos instruit, quia, dum sint angeli, sint archangeli, liquet quia non aequales sunt, sed in potestate et ordine, sicut nostis, differt alter ab altero. Si ergo inter hos qui sine peccato sunt ista constat esse distinctio, quis hominum abnuat huic se libenter dispositioni submittere, cui novit etiam angelos oboedire? Hinc etenim pax et caritas mutua se vice complectuntur, et manet firma concordiae in alterna et deo placita dilectione sinceritas. Quia igitur unumquodque tunc salubriter completur officium, cum fuerit unus ad quem possit recurri praepositus.*

Il passo di Gregorio, davvero cruciale, riprendeva a sua volta le parole di papa Bonifacio II († 532) nell'*Epistola II Ad Eulalium Alexandrinum Episcopum* (in *Patrol. Lat.*, LXV, coll. 41-45); entrambi i luoghi furono poi allegati nel *Decretum Gratiani* (I dist. 89 c. 6, *dictum post e c. 7, Graduum et ordinum distributio ecclesiasticam unitatem conservat, in Corpus iuris canonici, I, col. 313*). La sussistenza del totale (*universitas*) è fondata sulla

divisione in ordini e sulla *contextio concordiae ex diversitate*: la differenza, in altre parole, preserva l'insieme e solo una distribuzione ordinata permette l'*administratio officiorum singulorum*. Tale distribuzione è resa possibile dalla *differentia* tra gli enti. Per Incmaro, un simile paradigma è applicabile alla gerarchia angelica come a quella ecclesiastica e temporale. Nel capitolo successivo (§ 13, *Quod si ordo generalis est omnibus episcopis, non tamen communis est dignitas omnibus*, coll. 326-327), si specifica, rifacendosi a un'epistola di Leone Magno (*Ep. 14, Ad Anastasium Thesalonicensem*) che già fra gli apostoli vi fu «quædam discretio potestatis» e che un'analogia disparità ha luogo nella gerarchia ecclesiastica. Successivamente (§ 14, *Quod et in republica ad instar cælestis militiæ diversi sint ordines*, coll. 327-328), Incmaro spiega che gli angeli sono *gentibus prælati*, come attestato in *Dan. 10* secondo l'interpretazione data da Gregorio nei *Moralia in Job* (XVII 8), e che a questo modello si rifanno le potenze temporali («ad quod instar sunt ordines in sæculo Dei ordinatione distincti»). È quindi perfettamente lecito fondarsi sull'esempio celeste per organizzare il mondo terreno (§ 15, *De paternitatibus et incolatibus in cælo, et in Ecclesia et republica*):

Et quia per distintos ordines sunt paternitates et incolatus a Deo constituti in cælo, de quibus per Danielelem dicitur: "Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei" (*Dan. VII*), quibus electorum quoque hominum numerus jungitur, et aliud est ministrare, aliud assistere, *ad instar hujus cælestis dispositionis*, et in mundo, non solum dimensiones ecclesiarum incolatum, sed et terrenorum, dispositæ a Deo existunt, sicut et in veteri populo existerunt, veluti libro Pentateucho demonstratur in dimensione terræ promissionis per duodecim tribus filiorum Israel.

Incmaro di Reims fu probabilmente anche l'estensore del capitolare di Pîtres dell'862, nel quale l'esempio dell'ordinamento angelico è applicato all'ambito temporale; la caduta degli angeli ribelli è infatti presentata come monito per gli uomini ad accettare il loro grado nel mondo e la subordinazione a un potere istituito da Dio (*MGH, Capit.*, II, n° 272, pp. 305-306):

Et sicut, quando solemus de istis frequentibus itineribus reverti ad mansiones nostras detonsi et delavati cum drappis et calciamentis depannatis, et tunc nos reficimus et reparamus, ita vel nunc reparamus nos per cor contritum et humiliatum et per confessiones ex puro corde et per benignitatem mentis et per concordiam cum Dei voluntate, quia *per discordiam et regnum istud temporale imminutum et pene desertum et*

*aeternum regnum perditum habemus*, quia nec omnes reges esse possumus nec regem super nos a Deo constitutum – quia, sicut scriptum est, “imposuit homines super capita nostra” [Ps. 65, 12] – habere sustinemus non attendentes, quia, sicut dicit apostolus, “non est potestas nisi a Deo, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit” [Rom. 13, 2]; quoniam Deus, qui essentialiter est “rex regum et dominus dominantium” [Apoc. 19, 16 = I Tim. 6, 15], participatione nominis et numinis Dei, id est potestatis suae, voluit et esse et vocari regem et dominum pro honore et vice sua regem in terris. Et sicut archangelus, qui nunc est diabolus, cum suis sequacibus, quia per humilitatis subiectionem conditori suo subditus esse noluit et per aequalitatem caritatis coangelis suis socius esse despexit, de coelo cecidit, ita et illi, qui potestati a Deo constitutae propter Deum et in Deo subiecti esse nolunt et pares vel coaequales in regno habere non sufferunt, per quam debitam subiectionem et parilem aequalitatem Dei amici et angelorum consortes esse poterant, subiecti diabolo et Dei inimici constituuntur. Quapropter de diabolo scriptum est: “Ipse est rex super universos filios superbiae” [Iob 41, 25]; et illius subiectis Dominus, “apud quem non est vicissitudinis obumbratio” [Iac. 1, 17], quandiu in ipso malo perseverant, semper in evangelio dicit: “Vos ex patre diabolo estis” [Io. 8, 44]; non quia a diabolo sint facti aut generati, sed quia diabolus sunt imitati.

Ho riportato il passo estesamente dato che esso ci offre un precoce esempio di impiego di una serie di citazioni bibliche che diventeranno ricorrenti nella pubblicistica politica medievale. Cruciale è soprattutto il passo di Rom. 13, 2, autentica pietra miliare di ogni discorso di legittimazione del potere.<sup>26</sup> L’ordinamento politico temporale, senza il quale il regno precipiterebbe nella discordia, è voluto da Dio: gli angeli sono qui presentati come esempio di una società perfetta di *coaequales*, subordinati alla maestà divina.

2. Una nuova traduzione del *Corpus Areopagiticum* fu compiuta da Giovanni Scoto Eriugena (860/862);<sup>27</sup> pur essendo senz’altro meglio attrezzato di Ilduino dal punto di vista della lingua, l’irlandese scelse, a sua volta, di tradurre in maniera strettamente letterale, al costo di forzare la sintassi del latino ai limiti della

<sup>26</sup> Sulla storia dell’esegesi di Rom. 13 cfr. WERNER AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese: Römer 13, 1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

<sup>27</sup> Cfr. PAUL ROEM, *The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor*, in «Modern Theology», XXIV 2008, pp. 601-614.

comprensibilità. Anastasio Bibliotecario, su cui torneremo a breve, avrebbe poi osservato che il *Corpus* tradotto da Eriugena «factum est ut [...] quem interpretaturus susceperat, adhuc redderet interpretandum» (*MGH, Epistulae*, VII, p. 432). A parziale giustificazione del traduttore, bisogna ricordare che egli accompagnò la sua versione con delle *Expositiones*, le quali si occupano in primo luogo di riordinare la sintassi del testo in modo da renderla più facilmente comprensibile.<sup>28</sup> Eriugena chiosò il termine *ierarchia* con *pontificatus* (*Expositiones in ierarchiam coelestem*, II, p. 54):

Ait enim: DEINDE AUTEM SEGREGARE OPORTET QUID IPSA QUIDEM ESSE IERARCHIAM ESTIMAMUR, QUIDVE IPSAM IERARCHIAM PROSIT IERARCHIA SORTIENTIBUS. Id est: oportet nos de cetero segregare, certis scilicet terminis diffinire quid ipsam generalem ierarchiam, id est pontificatum, arbitramur esse, quidve ipsam, generalem videlicet ierarchiam, sortientibus prodest unaqueque specialis ierarchia.

Già nell'epistola dedicatoria a Carlo il Calvo, Eriugena aveva parafrasato il titolo dell'opera come *De caelesti pontificatu* o *De caelesti summo sacerdotio*, con l'intento dichiarato di rendere «non verbum sed sensum» (*MGH, Epistolae*, VI, p. 160). In questo modo, Eriugena giunge quasi a rovesciare, seppur soltanto a scopo esplicativo, il senso del rapporto di imitazione tra gerarchia ecclesiastica e gerarchia celeste: è il modello della Chiesa terrena e del suo sommo grado che aiuta a comprendere la struttura della società celeste.

La versione di Eriugena, come già ricordato, ricevette le critiche di Anastasio Bibliotecario. Sappiamo che già intorno all'860/861 Niccolò I aveva richiesto a Carlo il Calvo l'invio della nuova versione di Eriugena, sulla cui ortodossia vi erano dubbi, affinché fosse esaminata e approvata (*MGH, Ep.*, VI, pp. 651-652). Nell'875, Anastasio indirizzò a Carlo una revisione del testo, compiuta con conforto di ulteriori testimoni e completata con scoli di Massimo il Confessore e Giovanni di Scitopoli, nonché con glosse interlineari di suo pugno.<sup>29</sup> Questa operazione aveva probabilmente il senso di

<sup>28</sup> Cfr. PAOLO CHIESA, *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1987)*, Spoleto, CISAM, 1989, pp. 171-200, alle pp. 189-196.

<sup>29</sup> Cfr. ERNESTO SERGIO MAINOLDI, *Dionysius Latinus II: Anastasio il Bibliotecario e le implicazioni politico-cclesiastiche ecumeniche delle Versiones Dionysii carolingie*, in *Contra Latinos et Adversus Graecos. The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, a cura di Alessandra Bucossi e Anna Calia, Leuven, Peeters, 2020 («Orientalia Lovaniensia Analecta», 286), pp. 105-128.

una riappropriazione da parte di Roma del ruolo di intermediaria nella comunicazione tra l'Oriente greco e il nuovo impero carolingio e, insieme, nell'amministrazione dell'eredità dionisiana; l'epistola dedicatoria, infatti, ricostruisce minuziosamente la fortuna romana di Dionigi, che si vuole ininterrotta a partire almeno da Gregorio Magno. Anastasio rimprovera, anzi, a Eriugena di non essersi servito delle traduzioni di citazioni dell'Areopagita incluse in atti conciliari (il precedente tentativo di Ilduino, pur noto, è invece consegnato a un pietoso silenzio).<sup>30</sup> Anastasio era certo un miglior grecista dell'irlandese – e non si peritò di farlo notare –, anche se l'apporto di quest'ultimo allo sviluppo del pensiero fu incomparabilmente maggiore di quello del Bibliotecario romano.<sup>31</sup> In ogni caso, gli strumenti testuali messi a disposizione da Anastasio sarebbero risultati preziosi per una migliore comprensione del testo dionisiano, una volta rinato l'interesse per il *Corpus* all'alba del secolo XII.<sup>32</sup>

Quello filologico-esegetico non fu, però, l'unico apporto di Anastasio e della Roma del IX secolo alla fortuna del *Corpus Areopagiticum*. Pochi anni dopo, il testo dionisiano fu utilizzato per la prima volta nell'ambito di una controversia tra gerarchia ecclesiastica e potere secolare. Dall'860 era in corso una frizione tra l'imperatore Michele III e la Chiesa romana di Niccolò I in seguito alla deposizione del patriarca di Costantinopoli, Ignazio, e alla sua sostituzione con Fozio. In seguito a numerosi scambi epistolari, e in particolare in risposta a un'*epistola blasphemiiis referta* dell'imperatore, nell'865 il papato produsse un memoriale, noto come *Ep. 88* (*MGH, Ep.*, VI, pp. 454-487; *Regestum Pontificum Romanorum*, 2796 [2111]).<sup>33</sup> Il documento fu redatto probabilmente da Anastasio, all'epoca non ancora ufficialmente *bibliothecarius Romanae ecclesiae* – un incarico, per inciso, di cancelleria prima che di conservazione libraria – ma già assunto alla posizione di «segretario particolare, segreto» del pontefice, dopo che, nei decenni

<sup>30</sup> Cfr. GIROLAMO ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo*, cit., pp. 513-536.

<sup>31</sup> Cfr. ÉDOUARD JEAUNEAU, *Jean Scot Érigène et le grec*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», XLI 1977-178, pp. 5-50, a p. 44.

<sup>32</sup> Cfr. HYACINTHE-FRANÇOIS DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, pp. 64-66.

<sup>33</sup> Cfr. YVES M.-J. CONGAR, *S. Nicolas I<sup>er</sup>: ses positions ecclésiologiques*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXI 1967, pp. 393-410 (poi in ID., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, cit., pp. 206-226); FRANÇOIS BOUGARD, *Niccolò I, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-niccolo-i\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-niccolo-i_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 10 marzo 2020).

precedenti, per le sue ambizioni personali era stato scomunicato da Leone IV e poi nominato antipapa in opposizione a Benedetto III.<sup>34</sup> La straordinaria carriera del personaggio fu favorita dalla sua conoscenza del greco, caratteristica rara quanto preziosa nella Roma del IX secolo che ne fece un collaboratore insostituibile anche per i due successivi pontefici (Adriano II e Giovanni VIII); sappiamo che dopo essere caduto in disgrazia egli puntò in primo luogo sull'opera di traduzione per riaccreditarsi presso la corte pontificia.<sup>35</sup> Anastasio ebbe quindi un ruolo di primo piano nella produzione della cancelleria papale, in modo particolare nei rapporti con Bisanzio;<sup>36</sup> è dunque naturale individuare la sua mano nel memoriale dell'865.

Per la vastità di riferimenti scritturali e canonici adottati – comprese le false decretali dello Pseudo-Isidoro, che anche grazie a questo precoce riferimento si imposero come *auctoritates* –, l'epistola 88 divenne un luogo classico dell'affermazione dell'autonomia del potere spirituale da quello temporale; nelle parole dell'*Epistola* (ivi, p. 486): «a saeculari potestate nec ligari prorsus nec solvi posse pontificem, quem

---

<sup>34</sup> GIROLAMO ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario, antipapa*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anastasio-bibliotecario\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anastasio-bibliotecario_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 10 marzo 2020). Sul personaggio, si vedano numerosi altri contributi dello stesso studioso, spesso con particolare riguardo alla prospettiva ecclesiologica che qui ci interessa: *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXVIII 1956, pp. 33-89; *Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale*, I, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1990; *Giovanni Immonide e la cultura a Roma ai tempi di Giovanni VIII: una 'retractatio'*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati. Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISM (Montréal, 29 agosto 1995)*, a cura dello stesso e di Guglielmo Cavallo, Roma Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997, pp. 163-177.

<sup>35</sup> Sull'attività di traduzione, cfr. CLAUDIO LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale*, in *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, a cura di Michael W. Herren e Shirley Ann Brown, London, King's College, 1988, pp. 277-296; ID., *Le lettere-prologo di Anastasio Bibliotecario*, in *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, a cura di Pierre Lardet, Paris-Turnhout, Brepols, 2002, pp. 383-389; PAOLO CHIESA, *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo*, cit., pp. 196-199; ID., *Interpres et expositor: le traduzioni non autosufficienti di Anastasio Bibliotecario*, in «Euphrosyne», XXIX 2001, pp. 173-184; ID., *Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*, in *Roma fra Oriente e Occidente. Atti della XLIX Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (19-24 aprile 2001)*, 2 voll., Spoleto, CISAM, 2002, I, pp. 455-492; RÉKA FORRAI, *Anastasius Bibliothecarius and his Textual Dossiers. Greek Collections and their Latin Transmission in 9th Century Rome*, in *L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes and représentations. VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, a cura di Stéphane Gioanni e Benoît Grévin, Rome, École française de Rome, 2008, pp. 319-237.

<sup>36</sup> Su questo aspetto dell'attività di Anastasio si incentra lo studio di GIULIA CÒ, *Vescovi, re, imperatori. Anastasio bibliotecario tra Occidente e Oriente*, Bologna, il Mulino, 2019. Cfr. anche PAUL DEVOS, *Anastase le Bibliothécaire. Sa contribution à la correspondance pontificale. La date de sa mort*, in «Byzantion», XXXII 1962, pp. 97-115.

constat a pio principe Constantino [...] Deum appellatum, nec posse Deum ab hominibus iudicari manifestum est». A questo scopo fu adibita, fra le altre cose, una rara citazione dell'Ep. VIII dello Pseudo-Areopagita (ivi, p. 466):<sup>37</sup>

Quibus omnibus rite collectis satis evidenter, ut opinamur, ostensum est non posse legitime subiectos de praelati sui vita iudicare nec praeter heresim cuiuscumque sit meriti temere reprehendere. Sed si adhuc placet aliquid de hoc nosse quod delectet, *antiqui patris et venerabilis doctoris Ariopagitae Dyonisii ad Dimophilum verba* vobis recitari praecipite, qui etiam in causa pietatis delinquentem sacerdotem nefas sancit a minoribus vel ab inferioribus iudicari, *ne fiat in ecclesia Dei aliquid inordinatum et status eius in aliquo confundatur.*

Il rimando a Dionigi assume particolare significato in quanto indirizzato al mondo greco, ove il personaggio godeva di indiscussa autorità. In Occidente, l'epistola ebbe grande fortuna, essendo citata in molte collezioni di diritto canonico, spesso per tramite di un'epitome, al servizio dell'idea che «prima sedes a nemine iudicatur»;<sup>38</sup> essa contribuì, quindi, ad affermare il peso dello Pseudo-Areopagita nella pubblicistica politica latina, gettando i semi per sviluppi che sarebbero avvenuti soltanto alcuni secoli dopo.

3. Nei secoli X e XI, la traccia del pensiero dionisiano si fece labile, in conseguenza della difficoltà del testo, persistente nonostante gli sforzi di ben tre traduttori; il coinvolgimento di Eriugena poté, inoltre, fare da freno alla diffusione del *Corpus*, per il sospetto di eresia che gravava sull'irlandese.<sup>39</sup> Anche se nei testi di quest'epoca si trova qualche decina di citazioni di Dionigi, è probabile, come ha osservato Dominique Poirel, che esse si debbano per lo più ad autori che non avevano una reale familiarità con i testi del *Corpus*.<sup>40</sup> Valga come esempio il seguente miracolo,

<sup>37</sup> La citazione non è registrata da ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX*, cit.; la segnala invece LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century*, cit., p. 4.

<sup>38</sup> Cfr., ad esempio, l'elenco delle citazioni nel *Decretum Gratiani*, in *Corpus Iuris Canonici*, I, p. XXX.

<sup>39</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century*, cit., pp. 3-8.

<sup>40</sup> Cfr. DOMINIQUE POIREL, *Le mirage dionysien: la réception latine du Pseudo-Denys jusqu'au XIIe siècle à l'épreuve des manuscrits*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», CLI 2007, pp. 1435-1455, in particolare a p. 1442.

raccontato nella vita di san Maiolo, abate di Cluny (954-994), scritta tra il 999 e il 1010 (SIRO DI CLUNY, *Vita sancti Maioli*, III, 19, pp. 276-277):

*Hierarchias* quoque beati Dionisii Areopagitae quodam tempore cum legeret et more solito, quae die legerat, sui pectoris bibliothecae nocturna meditatione eadem deponeret, subrepente somno, contigit ut candela, quae lumen suggerebat legenti, supra paginam rueret quam legebat. Sed quid Christus non operetur in sanctis? Edax flamma candelam consumpsit, sed folium super quod ardebat torrida damna non sensit. Virtutem flamma habuit ad candelam comburendam, quam ad paginam perdidit laedendam. Protinus excusso somno, vir Dei consternatus est animo quod librum, qui vix alicubi reperiri possit, consumptum esse incendio putavit. Sed excussa favilla, cum in superficie nullius laesionis appareret macula, immensas ei gratias retulit cujus potentia suae naturae vim ignis amisit, dum arida nutrimenta, super quae candelam consumpsit, in nullo laedere potuit.

Henri de Lubac cita questo aneddoto come prova del fatto che «Dionigi non aveva mai cessato di esser letto» e che «nel secolo X lo si conosceva a Cluny». <sup>41</sup> In realtà, nella più tarda vita del santo scritta da Odilone, suo successore nella carica abbaziale (994-1048), si dice che il miracolo era avvenuto nel corso di una visita di Maiolo a Saint-Denis (ODILONE DI CLUNY, *Vita sancti Maioli*, in *Patrol. Lat.*, CXLII, coll. 955-956):

Cum esset aliquando in monasterio sanctissimi martyris Dionysii, et nocturno tempore legeret, ut sui moris erat, eiusdem martyris et admirabilis utraque lingua, utraque conditione philosophi librum *De principatu coelesti*, gravi somno superveniente candela de manu eius super libri paginam defluit. Accidit tunc quiddam mirabile et insolitum. Ignis, nature suae officium prosequens, lignum [linum] consumpsit et ceram, paginam dimisit illaesam.

Simili fonti, ovviamente, hanno un valore documentario piuttosto basso quanto agli eventi narrati, ma ci consentono di capire molte cose sui narratori. <sup>42</sup> Non importa se la lettura di Dionigi da parte di Maiolo ebbe luogo veramente nel monastero dedicato al protovescovo di Parigi, identificato all'epoca con il discepolo di san Paolo e l'autore del *Corpus Areopagiticum*. Sappiamo che Maiolo ebbe rapporti con il cenobio, che

<sup>41</sup> HENRI DE LUBAC, *Esegesi medievale*, pt. II, vol. I, Milano, Jaca Book-Edizioni Paoline, 1996, p. 576.

<sup>42</sup> Cfr. *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, Cerf, 1988.



addirittura, alla fine della sua vita, fu incaricato da Ugo Capeto di riformare (l'abate, tuttavia, morì durante il viaggio, a Souvigny); può essere che da questa familiarità nascesse *a posteriori* l'idea di ambientare a Saint-Denis il miracolo raccontato da Siro, relativo a una lettura dell'opera dionisiana. In ogni modo, se Odilone sente il bisogno di specificare, è probabilmente perché a Cluny ai suoi tempi *non* era disponibile un esemplare dell'opera di Dionigi: già Siro, del resto, aveva specificato che si trattava di un libro «qui vix alicubi reperiri possit»: e dove lo si sarebbe trovato in esclusiva, se non nell'abbazia di cui l'autore era il titolare? Simili testimonianze, quindi, ci parlano della scarsa diffusione del *Corpus*, trattato come una reliquia venerabile ma scarsamente fruibile.<sup>43</sup>

Dobbiamo comunque esaminare le proposte di Georges Duby, il quale nel suo celebre libro sui "tre ordini", indicò nelle gerarchie dionisiane la base per il «mirabile edificio» della società ordinata promossa poco dopo l'anno 1000 dai vescovi Gerardo di Cambrai e Adalberone di Laon.<sup>44</sup> Gerardo di Cambrai lasciò la sua più compiuta teorizzazione sulla società tripartita nei *Gesta episcoporum Cameracensium* (III, 52, in *MGH, Script.*, VII, p. 485); per trovare un riferimento a Dionigi, tuttavia, dobbiamo rivolgerci agli atti del concilio di Arras (1025), in cui Gerardo inserì un capitolo *De ordinibus ecclesiastici regiminis*. Esso costituisce in realtà una ripresa pressoché letterale di un lungo passaggio dai capitoli XI-XII dell'*Opusculum LV capitulorum*, che poco sopra abbiamo analizzato; sono mantenute anche le citazioni di Dionigi e Gregorio Magno (*Acta synodi Atrebatensis in Manichaeos*, in *Patrol. Lat.*, CXLII, cap. XV, *De ordinibus ecclesiastici regiminis*, coll. 1307-1309). La derivazione rende l'influenza dionisiana più indiretta, a riprova della scarsa circolazione del testo nei secoli intorno all'anno 1000.

Il *Carmen ad Rotbertum regem*, indirizzato da Adalberone di Laon a Roberto II il Pio, è celebre soprattutto perché vi troviamo una formulazione particolarmente

---

<sup>43</sup> Cfr. ancora POIREL, *Le mirage dionysien*, cit., p. 1439: «Ce miracle prouve peut-être la sainteté du livre et du lecteur, mais il ne nous convainc guère de l'enthousiasme du lecteur pour le livre : car si l'incendie s'est déclaré, c'est parce que Maieul s'était endormi sur son livre et qu'il avait ainsi laissé tomber la chandelle qu'il tenait à la main».

<sup>44</sup> GEORGES DUBY, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri, lavoratori*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 142-153 (la cit. a p. 149).

compiuta della teoria dei tre ordini (*oratores, bellatores e laboratores*).<sup>45</sup> Il carne mette in scena un dialogo fittizio tra il vescovo e il re, in cui il primo deplora che il mondo vada a sfacelo, essendo sottoposto alla “legge dei Crotoniati” (che recita: «vi cogatur quod sponte negatur», v. 35) e successivamente invita il secondo a contemplare le cose celesti, in particolare la *Hierusalem superna*. Il re – che, ricordiamolo, è Roberto il Pio –, pur schermendosi («Scire meum nihil est, semper sit numinis almi», v. 199) mostra di non essere digiuno di cultura teologica, dichiarando di considerare la Gerusalemme celeste non solo come «visio pacis» (v. 202), ma come città governata dal re dei re, dominatore dei dominatori, che appunto per reggerla l’ha divisa in parti (vv. 203-204): «Rex regum regit hanc, dominus dominatur et illi; / eius cum partes sibi diuidit, est in idipsum». Qui emerge, evidentemente, la concezione gregoriana già ricordata, per cui «neque [...] universitas alia poterat ratione subsistere, nisi huiusmodi magnus eam differentiae ordo servaret». Il re, tuttavia, vorrebbe saperne di più: il primo consiglio di lettura ricevuto dal vescovo riguarda l’opera di Agostino (vv. 214-215: «Rex, Augustini libros, dilecte, revolve: / urbs excelsa Dei quae sit dixisse probatur»). Il re, tuttavia, non è ancora soddisfatto e formula una nuova richiesta, cesellata virtuosisticamente tramite una duplice tmesi (vv. 216-217):

REX:

Inco – precor, mihi dic, praesul, qui sunt ibi – latus,  
princi – pares et qui si sunt et in ordine – patus.

Roberto vuole conoscere non solo chi siano gli abitanti della città celeste (già definiti da lui stesso *cives angelici*, v. 209), ma anche quali siano i loro *principatus*, le primazie e le magistrature. La risposta, a questo punto, è scontata (vv. 218-225):

PRESUL:

Quere Dionisium qui dicitur Areopagita:  
ille duos super his desudat scribere libros.  
Praesul et ille sacer loquitur Gregorius inde,

---

<sup>45</sup> Cfr. MARC BLOCH, *La società feudale* [1939], prefazione di Giovanni Tabacco, Torino, Einaudi, 1999; GEORGES DUMÉZIL, *L’ideologia tripartita degli Indoeuropei* [1958], Rimini, Il cerchio, 1988; OTTAVIA NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Torino, Einaudi, 1978; DUBY, *Lo specchio del feudalesimo*, cit.; *La società trinitaria: un’immagine medioevale*, a cura di Maria Luisa Picascia, Bologna, Zanichelli, 1980; DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Le “baptême” du schéma des trois ordres fonctionnels. L’apport dans l’école d’Auxerre de la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle*, in «Annales», XLI 1986, pp. 101-126; OTTO GERHARD OEXLE, *Paradigmi del sociale. Adalberone di Laon e la società tripartita del Medioevo*, Salerno, Carlone Editore, 2000.

Job magnae scrutans fidei Moralia regis;  
idem sermonem complens explanat aperte;  
hic et Ezechielis super his in fine patenter,  
hoc apices ipso quos Gallia dante recipit.  
visibus humanis non est prelatio talis.

Rileviamo come, ancora una volta, l'ostico Dionigi sia immediatamente seguito di rincalzo dal più accessibile Gregorio Magno: la struttura ricorrente ci rivela che, in effetti, a essere lette erano le opere del Padre latino, mentre il greco restava un riferimento puramente libresco. Non è in Dionigi, infatti, che dobbiamo cercare i precedenti dell'essenziale ecclesiologia esposta nei versi successivi, ad eccezione, naturalmente, per l'idea che l'*ordo supernus* sia il modello per quello *terrenus* (vv. 226-231):

Quae sit dicemus post haec; intentio nostra  
mistica. Distinctus disponitur *ordo supernus*,  
*cuius ad exemplar terrenus fertur haberi.*  
Aecclesiae veteris populi sub lege ministros,  
Nomine quae perfunctorio sinagoga vocatur;  
Per Moysen Deus instituit quos ordine rexit.  
Historiae narrant sacre qui constituentur.  
Aecclesiae regnum caelorum dicitur ordo,  
In qua disposuit mundos Deus ipse ministros,  
et nova lex inibi colitur sub principe Christo.  
Hoc et pontificum fixit censura fidelis:  
qualiter, et quales a quis, ibi constituentur.

Il seguito del poema si allontana ancor più dalla traccia dionisiana; il vescovo, infatti, distingue tra legge celeste e legge terrena. Secondo la prima, gli uomini sono uguali (vv. 237-244, 252-273):

Aecclesiae status hinc fruitur si pace quieta,  
ipsum *legibus* necesse est aptare *duabus*,  
virtutum quas distribuit discretio mater.  
*Lex divina* suis partes non dividit ullas;  
Forma eos omnes aequali conditione,  
quamvis dissimiles pariat natura vel ordo;  
non minor artificis quam regis natus erilis.  
Hos pia lex omni mundana sorde sequestrat.  
[...]

Sed mentes purgare suas et corpora debent;  
moribus ornati, custodes sunt aliorum.  
Lex aeterna Dei sic mundos precipit esse;  
iudicat expertos servilis conditionis.  
Hos Deus asscivit servos sibi; iudicat ipse;  
castos et sobrios de caelis clamitat esse.  
Omne genus hominum precepto subdidit illis;  
princeps excipitur nullus, cum dicitur: omne.  
Quos iubet ut doceant sectam seruare fidelem,  
et mergi doctos sacri sic fonte lavacri;  
Constituit medicos si vulnera computruerunt,  
per quos sermonum cauteria sunt adhibenda.  
Corporis ille sui sacramentum sanguinis atque  
iussit quo solus tractaret rite sacerdos:  
Maxima commisit, quos se tractare rogavit.  
Voce Dei quod promissum non esse negatum  
credimus et scimus; ni quos sua crimina pellunt,  
in caelis primas debent conscendere sedes.  
Hos decet evigilare, cibis et parcere multis,  
Pro populi semperque suis orare ruinis.  
Pauca super clero dixi, super ordine pauca;  
Equales igitur sunt omnes conditione.

Alla legge divina, che vorrebbe gli uomini uguali (ma che, pare di capire, si adatta soltanto ai ministri di Dio), si aggiunge però la legge umana, che distingue due ulteriori condizioni (vv. 274-286):

REX

Una domus domini sic lege revolvitur una?

PRAESUL

Res fidei simplex, status est sed in ordine triplex.

*Lex humana duas indicit conditiones:*

nobilis et servus simili non lege tenentur.

Nam primi duo sunt: alter regit, imperat alter;

quorum precepto *res publica firma videtur*.

Sunt alii quales constringit nulla potestas,

crimina si fugiunt quae regum sceptrum coercent.

Hi bellatores, tutores aecclesiarum;

defendunt vulgi maiores atque minores

cunctos, et sese parili more tuentur.

Altera servorum divisio conditionum:  
hoc genus afflictum nil possidet absque dolore.

Il contrasto tra legge divina e legge umana, come è evidente, è quanto di più lontano si possa immaginare dalla visione di Dionigi, in cui un'unica gerarchia ecclesiastica comprende tutti i cristiani battezzati. Inoltre, come argomentato da Hans-Werner Goetz, i tre ordini di Adalberone e Gerardo non sono affatto ordinati gerarchicamente, ma «représentent plutôt une division fonctionnelle et horizontale de la société».<sup>46</sup> Al di là del riferimento di rito a san Dionigi, quindi, gli ideologi della società feudale portano avanti istanze profondamente diverse; ne è una riprova il fatto che per descrivere l'ordine tripartito essi facciano ricorso in genere alla metafora organicistica,<sup>47</sup> che rispetto al modello gerarchico costituisce un paradigma alternativo.

### 3. Uomini come gli angeli: da Onorio a Guglielmo d'Auvergne

1. Sullo scorcio dell'XI secolo, Onorio Augustodunense – noto in passato come Onorio di Autun, città con la quale non sembra però avere avuto rapporti: l'appellativo si riferisce forse ad Augst o ad Augsburg – per primo descrisse nove ordini di uomini giusti e nove *officia*, in parallelo con le gerarchie angeliche (*Libellus duodecim quaestionum*, cap. VIII, in *Patr. Lat.*, CLXXII, col. 1182):<sup>48</sup>

*Quaestio octava: Quod in Ecclesia sint novem ordines justorum secundum novem ordines angelorum.*

Et quia beatis hominibus repromittitur aequalitas angelorum, ideo Ecclesia distinxit ordines fidelium secundum ordines eorum, scilicet in patriarchas, in prophetas, in apostolos, in martyres, in confessores, in monachos, in virgines, in viduas, in coniugatos.

<sup>46</sup> HANS-WERNER GOETZ, *Les ordines dans la théorie médiévale de la société: un système hiérarchique?*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval*, cit., pp. 221-236, a p. 228.

<sup>47</sup> Cfr. OEXLE, *Paradigmi del sociale*, cit.

<sup>48</sup> Lo rileva LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy*, cit., p. 8. Sul rapporto di Onorio con il pensiero di Eriugena, possibile tramite per la conoscenza dello Pseudo-Areopagita, cfr. MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XX 1953, pp. 31-81. L'operetta, insieme al *Libellus octo quaestionum*, costituisce forse un lavoro giovanile di Onorio, precedente rispetto all'*Elucidarium* che fu scritto a. 1100: cfr. VALERIE FLINT, *The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis*, in «Revue Bénédictine», LXXXII 1972, pp. 215-242 (poi in EAD., *Ideas in the Medieval West: Texts and Their Contexts*, London, Variorum Reprints, 1988).

Similiter et officia illorum in novem discrevit videlicet in laicos, in ostiarios, in lectores, in exorcistas, in acolythos, in subdiaconos, in diaconos, in presbyteros, in episcopos.

Alla base di questa classificazione c'è la dottrina di Gregorio Magno, già più volte ricordata, secondo la quale i beati sono destinati a ricongiungersi agli ordini angelici; anche l'ordine dei cori angelici, presentato da Onorio nella *quaestio* VI, risente dello stesso precedente.

Vale la pena di analizzare un po' più a fondo l'operetta di Onorio, rilevando in primo luogo come alla sua base vi sia il confronto tra dignità angelica e umana, un tema di cui seguiremo gli sviluppi nella pubblicistica ecclesiologico-politica. Onorio lo presenta in primo luogo in forma quasi scherzosa, scrivendo che la serie di *quaestiones* ebbe origine da una disputa campanilistica (ivi, col. 1177):

Duo in itinere casu convenerunt, quorum unus canonicus, alter erat monachus. Ineundo quæsit uterque ab altero, quis vel unde esset. Canonicus dixit se esse beati Petri; monachus vero dixit se esse sancti Michælis archangeli. Canonicus dixit dominum suum digniorem, utpote Ecclesiæ principem et cœli ianitorem. Monachus econtra affirmavit dominum suum celsiorem utpote angelum et hunc paradisi præpositum. Cumque uterque suam partem tali ratione vel auctoritate roborasset, quidam sciscitati sunt a nobis, cui eorum palma dari debuisset. Quibus tunc breviter viva voce pro tempore respondi, sed ipsis petentibus scripto totam quæstionem edidi.

Il conflitto, apparentemente frivolo, tra san Pietro e san Michele arcangelo è probabilmente un semplice espediente narrativo per introdurre una discussione che in realtà ha importanti ricadute ecclesiologiche: si tratta, infatti, di determinare il ruolo di san Pietro, cioè dell'autorità papale, all'interno della gerarchia dell'universo.

In data così alta, le *quaestiones* che seguono non sono condotte secondo il metodo scolastico del *sic et non*; si tratta, invece, di una serie di punti dimostrati dal maestro, secondo il piano seguente (ivi, coll. 1177-1178):

In hac evangelica quæstione solvuntur doudecim quæstiones:

- I. Quod Deus pater omnia simul in Filio fecit, et quod hic mundus sensibilis illius archetypi umbra sit.
- II. Quod universitas in modum citharæ sit disposita, in qua diversa rerum genera in modum chordarum sint consonantia.

- III. Quod sicut nullus genus pro altero, sed pro seipso sit conditum: ita homo non pro apostata angelo, sed pro seipso sit conditus; et ideo si nullus angelus cecidisset, homo tamen suum locum in universitate haberet.
- IV. Est quod electi homines non pro apostatis angelis sed pro seipsis in cœlum assumantur; reprobis autem, vel angeli vel homines, ut dissonæ chordæ apto loco ad consonantiam ponantur.
- V. Quod de singulis angelorum ordinibus aliqui ceciderint; et quod electi homines stantibus angelis pro meritis associandi sint, similiter et reprobis singulis ordinibus lapsorum pro meritis aggregandi sint.
- VI. Quod chorus apostolorum seraphim associandus sit; et ideo Petrus superior Michæle sit in cœlo, quem Christus Deus homo principem Ecclesiæ constituit, et cui Roma, quæ est caput mundi, primatum obtulit.
- VII. Quod homo sit angelo dignior, sed angelus homine felicior: eo quod angeli adorent hominem Deum, non homines angelum Deum.
- VIII. Quod in Ecclesia sint novem ordines iustorum secundum novem ordines angelorum.
- IX. Quod Deus et angeli et animæ non habeant corpora, sicut iustitia et sapientia, et quod sola mente videantur.
- X. Quod corporalia corporeo visu, imagines spiritu, voluntates intellectu discernantur, et hoc modo per angelorum mente discernantur.
- XI. Quod angeli ætherea, dæmones aëria, homines terrena corpora habeant: et sicut nos vestes mutare possumus, ita dæmones sua corpora in varias figuras transformare, et angeli sua, prout velint, valeant permutare.
- XII. Quod animabus corpore exutis forma corporis adhæreat: et quod Dominus post resurrectionem suam suum corpus prout voluit exhibuerit.

Onorio costruisce una sorta di prontuario che nello spazio di poche pagine riassume le principali questioni teologiche sugli angeli, anticipando così le trattazioni scolastiche dei *magistri sententiarum*. Potremmo dire, anzi, che in queste pagine è fissata l'agenda di ogni riflessione angelologica, destinata a durare dato che i medesimi punti risultano ancora cruciali nell'opera dantesca. Vi troviamo, quindi, l'ontologia platonizzante del I quesito, che informerà in parte gli ultimi canti del *Paradiso*; l'idea di *harmonia mundi* del II, che rinvia al tema pitagorico della musica delle sfere, trova

parallelo in *Par.* I 77-78.<sup>49</sup> Onorio respinge l'idea che gli uomini siano stati creati per colmare i vuoti lasciati nella milizia celeste dagli angeli ribelli (III-IV), concezione che risaliva al *De civitate Dei* (XXII 1, p. 807: «[Deus] de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac si illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur») e a Gregorio Magno (*Homiliae in Evangelia*, II xxxiv 6, col. 1249: «Decem... drachmas habuit mulier, quia novem sunt ordines Angelorum, sed ut compleretur electorum numerus homo decimus est creatus qui a conditore suo nec postculpam periiit») e che sarà poi enunciata anche da Dante in *Conv.* II v 12 («Dico che di tutti questi ordini [*scil.* gli ordini angelici] si perderono alquanti tosto che furono creati, forse in numero della decima parte: alla quale restaurare fue l'umana natura poi creata»).<sup>50</sup> L'assimilazione di beati e dannati ai diversi ordini angelici e diabolici (V), come vedremo, fornirà a Dante l'ordito per ampie sezioni della *Commedia*. I quesiti IX-XI riguardano il carattere puramente spirituale degli angeli e, al tempo stesso, la possibilità che essi abbiano un corpo etereo (o, nel caso dei demoni, aereo); segue il XII, relativo al fatto che anche le anime possano ricevere una *forma corporis*,<sup>51</sup> tema che è al centro del canto XXV del *Purgatorio*.<sup>52</sup> Ho lasciato per ultimi i punti VI-VIII, i più densi di implicazioni

<sup>49</sup> Sulla possibilità di leggere questi versi in relazione ai *Commentarii* macrobiani, cfr. THOMAS RICKLIN, «Con intenzion da non esser derisa» (*Par.* IV 57). *Dante e i Commentarii in Somnium Scipionis di Macrobio*, in «Studi Danteschi», LXXXIII 2018, pp. 173-196, alle pp. 178-180.

<sup>50</sup> Cfr. BRUNO NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 250-253.

<sup>51</sup> Nella *Patrologia*, il XII quesito è completato da una lunga coda dedicata nuovamente a smentire l'ipotesi che i beati completino i ranghi angelici spopolati dalla caduta, che esula vistosamente dal piano iniziale e come tale potrebbe essere sospettata di apocrifia.

<sup>52</sup> Cfr. BRUNO NARDI, *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 9-68, alle pp. 46-58; ÉTIENNE GILSON, *Dante's Notion of the Shade: «Purgatorio» XXV*, in «Mediaeval Studies», XXIX, 1967, pp. 124-142; MANUELE GRAGNOLATI, *Embryology and Aerial Bodies in Dante's Comedy*, in ID., *Experiencing the Afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2005, pp. 53-87; ZYGMUNT G. BARAŃSKI, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis*, II, *Purgatorio*, a cura di Georg Güntert e Michelangelo Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 389-422; SONIA GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 97-117 (in particolare a p. 116: «Dante non chiama direttamente in causa la scomoda dottrina del corpo aereo, che Tommaso d'Aquino aveva rifiutato come impossibile sul piano filosofico a tutto vantaggio del dogma di fede»); vd. anche *Conv.* IV XXI, dove si affronta lo stesso problema, con il commento di Gianfranco Fioravanti.



ecclesiologiche. Dell'VIII si è detto; nel VI si tratta, fra le altre cose, del primato della sede romana, in questi termini (*Patr. Lat.*, CLXXII, coll. 1181-1182):

Sicut ergo leguntur novem ordines angelorum, ita in Evangelio a Domino ponuntur novem ordines electorum. Ex quibus pauperes Spiritu angelis, mites archangelis associantur; lugentes virtutibus, esurientem iustitiam coæquantur; misericordes principatibus, mundi corde dominationibus copulantur; pacifici thronis aggregantur; persecutionem patientes propter iustitiam cherubim, maledicta opprobria mendacia propter Filium hominum sustinentes seraphim in gloria comparantur. Apostoli autem quos summus Dominus de hominibus elegit et Ecclesiæ sponsæ suæ præfecit summum chorum angelorum scilicet seraphim intrabunt, quia ipsi pro nomine Iesu flagellati, contumeliumque passi, gavisii sunt. Igitur quantum ordo seraphim præcellit dignitate ordinem archangelorum, tantum præcellit Petrus princeps apostolorum Michaëlem unum de ordine archangelorum. Hinc est, quod Roma caput mundi Petro apostolo, non Michaeli archangelo primatum regiminis obtulit; et universa Ecclesia per orbem non solum in privatis locis, sed etiam in præcipuis urbibus episcopalem sedem Petro contulit.

Il primato qui riconosciuto alla sede apostolica di Roma e a Pietro, *princeps apostolorum*, aprirà la strada alla possibilità di considerare il papa come apice della gerarchia ecclesiastica, non diversamente da come Dio sovrasta quella celeste; come vedremo, all'inizio del XIII secolo si arriverà ad affermare senz'altro la superiore dignità del papa rispetto agli angeli (vd. *infra*, cap. III.3.3).

Rispetto alla classificazione già riportata, può creare qualche perplessità il diverso status riconosciuto agli apostoli, qui parificati ai serafini, massima tra le gerarchie angeliche, mentre nel par. VIII essi sembrano occupare il terzo gradino dopo patriarchi e profeti. Si potrebbe, naturalmente, pensare a un guasto nella tradizione del testo di Onorio, che ancora non possiamo leggere in un'edizione affidabile; tuttavia, l'incongruenza si ripete, come vedremo, nel punto di arrivo di questa linea teologica, le *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura. Non mi sembra troppo azzardato ipotizzare che nel par. VIII patriarchi, profeti e apostoli siano elencati non dall'alto verso il basso ma, trattandosi dei fondatori – come sarà esplicitato proprio da Bonaventura: ma Onorio, evidentemente, sta condensando in punti un discorso più complesso –, secondo la cronologia del loro operare nel mondo. La classificazione di Onorio si può quindi sintetizzare nello schema seguente:

<i>Ordines angelorum</i>	<i>Ordines electorum</i>	<i>Ordines fidelium</i>	<i>Officia fidelium</i>
<i>Seraphim</i>	<i>Maledicta opprobria mendacia propter Filium hominis sustinentes</i>	<i>Patriarchae (o apostoli?)</i>	<i>Episcopi</i>
<i>Cherubim</i>	<i>Persecutiones patientes propter justitiam</i>	<i>Prophetae</i>	<i>Presbyteri</i>
<i>Throni</i>	<i>Pacifici</i>	<i>Apostoli (o patriarchae?)</i>	<i>Diaconi</i>
<i>Dominationes</i>	<i>Mundi corde</i>	<i>Martyres</i>	<i>Subdiaconi</i>
<i>Principatus</i>	<i>Misericordes</i>	<i>Confessores</i>	<i>Acolythi</i>
<i>Potestates</i>	<i>Esurientes justitiam</i>	<i>Monaci</i>	<i>Exorcistae</i>
<i>Virtus</i>	<i>Lugentes</i>	<i>Virgines</i>	<i>Lectores</i>
<i>Archangeli</i>	<i>Mites</i>	<i>Viduae</i>	<i>Ostiarrii</i>
<i>Angeli</i>	<i>Pauperes spiritu</i>	<i>Coniugati</i>	<i>Laici</i>

La *quaestio* VII, infine, ci interessa sia per il tema della preminenza degli uomini rispetto agli angeli, sia per le sintetiche ma chiare affermazioni sui compiti amministrativi delle gerarchie angeliche (*Patr. Lat.*, CLXXII, coll. 1182):

Et cum homo tanta gloria per hominem sit exaltatus, quæritur: quis dignior sit, homo an angelus? Responditur: absque dubio homo est dignior, licet angelus sit felicior, quia homo in Christo est Deus, quod non est angelus, et angeli adorant supra se hominem Deum, non homines angelum. Angelus est felicior, quia semper in beatitudine mansit; homo autem dignior, quia, in miseria positus, contra vitia et dæmones pugnans, virtute beatitudinem promeruit, quam angelus per gratiam Dei non amisit. Et angeli administratorii Spiritus dicuntur, quia salus æterna, hominibus per Christum danda, per eos administratur: sicut lex per ministerium angelorum scripta traditur, et oracula prophetarum per eos administrata creduntur. Hi non solum homini Christo sed et apostolis ministrabant, cum eos de vinculis vel de carcere solvebant. Igiur homo per Christum præcellit angelum dignitate; ast angelus per Deum præcellit hominem felicitate.

Onorio riprende una concezione risalente a Dionigi, per il quale, come abbiamo visto, la natura umana è di per sé inferiore a quella angelica, ma giunge a esserle superiore in virtù dell'incarnazione di Cristo: Cristo, infatti, fu servito dagli angeli – il verbo usato è

appunto *ministrare* –, così come, aggiunge Onorio con la consueta attenzione all'ordine apostolico, lo furono i Dodici.

2. Con il XII secolo, le opere dello Pseudo-Areopagita furono di nuovo al centro dell'interesse, in primo luogo grazie al commento di Ugo di San Vittore (*Super Ierarchiam Dionysii*).<sup>53</sup> Ugo diede una lettura dell'opera in chiave politico-governamentale, come egli stesso dichiara nel prologo (I II, pp. 405-407):

Quae sit materia Ierarchiarum et dispositio earum.

Dionisius Ariopagites, ex philosopho christianus effectus theologus et ierarchiarum descriptor, *divinae dispositionis ordinem in rerum omnium gubernatione* demonstrat, quomodo rationalem creaturam participem fecit Deus *potestatis* suae, constituens *magistratus* et *potestates* et *principatus sacros* in caelo, in angelis, et in terra, in hominibus, ut dominantur creaturae eius. Dignum siquidem fuerat ut illa pars operis sui particeps fieret *potestatis* eius in dispositione sua, quae in sua conditione similitudinis participationem acceperat, ut, quae sola ad similitudinem conditoris sui facta fuerat, sola in sua ordinatione imaginem illius retineret. Ipse igitur rerum omnium conditor Deus, cuius ineffabilis maiestas et indeficiens uirtus potens erat sola *gubernare* quod creaverat sola, voluit *in rerum a se factarum gubernatione* participes habere et cooperatores, *non ut illorum ipse ministerio iuaretur, sed ut ipsi potestatis eius consortio sublimes efficerentur*. Dominus ergo solus et princeps omnium dominationes et principatus sub se et secundum se esse instituit in *ministerio* perficiendo quod universitatis ordo deposcebat, ut opera eius complerentur per ordines et dispositiones, a summo omnium in universa precepto decurrente.

Per Ugo, la trasmissione gerarchica riguarda in primo luogo la *potestas* (e non *l'illuminatio*): Dio, creatore del mondo, non lo governa direttamente, ma tramite il *ministerium* di *participes et cooperatores*. In una metafisica non così profondamente

---

<sup>53</sup> Cfr. DAVID EDWARD LUSCOMBE, *The Commentary of Hugh of Saint Victor on the Celestial Hierarchy*, in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, a cura di Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev e Andreas Speer, Brepols, Turnhout, 2000 («Rencontres de philosophie médiévale», 9), pp. 159-75; ERNESTO SERGIO MAINOLDI, «Immediate viam facimus». *La teologia dionisiana al bivio dell'interpretazione di Ugo di S. Vittore*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2010)*, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 153-171; DOMINIQUE POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIIe siècle*, Turnhout, Brepols 2013 («Bibliotheca Victorina», 23) e l'edizione del testo curata dal medesimo studioso per il «Corpus Christianorum».

segnata dal neoplatonismo come quella dionisiana – anche se pur sempre platonica –, il ricorso a molteplici dispositivi di mediazione dev'essere in qualche modo giustificato: Ugo specifica che Dio non ha realmente bisogno di questo aiuto, ma lo fa per concedere ai ministri la sua gloria, rendendoli *sublimes*; una simile precisazione, come vedremo, si legge in Tommaso d'Aquino. Essi, infatti, sono resi partecipi della grazia e della gloria divina (*ibidem*):

Maiestas ergo et imperium quod in Domino et gubernatore omnium universaliter et omnipotentissime et superexcellenter et ineffabiliter adoratur, in eos qui *participes gratiae et gloriae consortes et socii maiestatis facti sunt*, per partes et divisiones et gradus et ordines distributum est, ab eo descendens et respiciens ad eum et sub eo ordinatum *qui fons et causa est omnium et principium primum, unum opus et artifex unus, unum imperium et unus rector, unus princeps et una respublica, unus Dominus et Pater, a quo omnis paternitas in caelo et in terra, unus in omnibus omnia et omnia unum in uno.*

Se, come è stato osservato, le gerarchie dionisiane non sembrano riguardare la causalità ontologica,<sup>54</sup> Ugo dal canto suo non distingue tra teologia e metafisica: Dio ha potere su ogni cosa in quanto è *fons et causa omnium et principium primum*, secondo la medesima concezione che troveremo espressa nell'opera dantesca (vd. *infra*, cap. VI.3). Proprio in quanto *conditor* Dio è anche *gubernator* e può rendere altri partecipi del suo potere conferendo loro un *ministerium* (*ibidem*):

Summum namque bonum, participatione gratiarum et donorum distributione per cunctos participes largitionis, unum in se manens dividitur, et omnes uno participantibus ad ipsius unitatis formam simplicitatem que ueram colliguntur. Neque enim participes potestatis esse potuissent, nisi prius per gratiam consortes fierent virtutis, neque cum illo possent quod ipse potest, nisi prius ex illo esse mererentur quod ipse est. Omnipotens autem conditor, non extraria usurpatione neque perfunctoria appellatione, *gubernator a se factorum omnium nominatur*, sed insita sibi uirtute et bonitate inolita cuncta fovens et nutriens, regens et disponens universa, eandem sub se dominantibus bonitatem et uirtutem, secundum mensuram *participationis et ministerii rationem, per ordines et gradus multiphariam dispensavit, excellentioribus quidem et suprapositis imperio maiora et superexcellencia dona impertiens, inferioribus autem et suppositis gradibus minora karismata [et libere famulantia, ad subiecta quoque sine oppressione prelata] concedens.*

---

<sup>54</sup> CASAS, *Quid sit hierarchia?*, cit., pp. 79-80

Per descrivere questo processo di trasmissione verso il basso dell'autorità divina, Ugo fa ricorso, oltre che alla metafora del fluire, di quella, anch'essa già Dionisiana, della luce (*ibidem*):

Istae sunt distributiones luminum descendentes in omnia quibus ipsa participare datum est a Patre luminum et sole iusticiae, clara speculamina effecta ut luceant et illuminent, subiecta quidem in eo quod lucent, et in eo quod illuminant prelata. Et una lux est, et bonum unum est, et plurima sunt lucentia et participantia bonum unum et lucem unam; et in eo quod participant unum, sunt in uno collecta et reducta ad unum et uni conformata. Heae sunt *ierarchiae, id est sacri principatus*, quos summa ierarchia secundum se formavit et sub se constituit dominari et preesse in operibus suis *secundum ordines consignatos, sub uno principio et potestate una*, a qua omnis *potestas* et omnis virtus et omnis lux spiritualiter lucens et illuminans spiritualiter lucentia omnia.

Da una sola fonte derivano quindi *lux* e *potestas* (secondo le parole dell'Apostolo ai Romani, 13, 1). Questa irradiazione ha conferito agli uomini «celsitudo et, sublimitas e dignitas admiranda» (altrove si dirà: *gloria et honore*). Ugo ribadisce, comunque, che a fronte di una simile distribuzione non bisogna mai dimenticare che «unum principium est et moderator unus omnium» (*ibidem*).

3. La nozione di gerarchia fu ripresa da Alano di Lille, il quale nell'opera intitolata appunto *Hierarchia* diede una trattazione didascalica ed efficace del tema.<sup>55</sup> A riprova della lunga fortuna dell'opuscolo, vale la pena di ricordare che esso ci è trasmesso anche da due testimoni italiani duecenteschi, risalenti rispettivamente al primo terzo (Laur. S. Croce 20 dex. 13)<sup>56</sup> e alla fine del secolo (Vallicell. B.82).<sup>57</sup> Alano riprese la definizione dionisiana di gerarchia («ordo divinus et scientia et actio, deiforme quantum possibile similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes

<sup>55</sup> Cfr. DAVID EDWARD LUSCOMBE, *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, a cura di Isabel Iribarren e Martin Lenz, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 15-28.

<sup>56</sup> Il codice non sembra appartenere al più antico nucleo librario del convento: cfr. CHARLES T. DAVIS, *The early collection of books of S. Croce in Florence*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», CVII 1963, pp. 399-414 e GIUSEPPINA BRUNETTI, SONIA GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche di autore*, a cura di Emilio Russo, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 21-55.

<sup>57</sup> Il codice appartenne alla certosa di di Trisulti (presso Alatri). Entrambi i manoscritti sono descritti dalla curatrice alle pp. 219-221 dell'edizione.

proportionaliter in dei similitudinem ascendens», *De cael. hier.*, III, 1, in *Dionysiaca*, p. 785), integrandovi tuttavia la nozione di *dominium*: «Ierarchia est legitimum dominice nature deiformis ordine, scientia, actione, dominium» (p. 223). In altre parole, «le seul pouvoir légitime appartient au Seigneur Dieu, et la hiérarchie décrit l'organisation de son règne dans l'univers».<sup>58</sup> Nella stessa direzione va anche la definizione della «subcalestis ierarchia» come «ordinata humane nature potestas» (p. 225): il lemma *potestas*, come vedremo, avrà una particolare fortuna nelle successive definizioni di ogni gerarchia.

Alano stabilisce quindi una precisa corrispondenza tra gerarchia angelica, secondo lo schema dionisiano, e società umana. Si può schematizzare così la classificazione nel suo complesso (pp. 229-235):

<i>Ordo angelorum</i>	<i>Quid sit</i>	<i>Ordo hominum</i>
<i>Seraphim</i>	«Supereminens celestium spirituum collegium, calidum, mobile, acutum, subtile, a fonte luminum immediate illuminatum, media medietate illuminans»	«Viri contemplativi qui divino amori omnino sunt dediti, ut viri claustrales»
<i>Cherubim</i>	«Ordo qui post Seraphin plenior habet scientiam de divinis»	«Sancti qui sacre pagine student intuitu Dei»
<i>Throni</i>	«Spiritus qui, cum discernendi vel iudicandi scientiam habeant inter bonum et malum hoc speciale sortiti sunt officium ut homines ad discernendum sive iudicandum inter bonum et malum invitent»	«Illi qui iuste sententiam ferunt nec a tramite iusticie recedunt»
<i>Dominiones</i>	«Spiritus superioribus obedientes et inferioribus imperantes, qui sicut habent in munere ut inferiores ordines eis obediant, ita habent in ministerio ut homines moneant, ut suis maioribus obediant»	«Illi qui suis prelatibus regulariter obediunt et suis inferioribus rationabiliter imperant»

<sup>58</sup> Così scrive Marie-Thérèse d'Alverny nell'introduzione a ALANO DI LILLA, *Hierarchia*, p. 107.

<i>Ordo angelorum</i>	<i>Quid sit</i>	<i>Ordo hominum</i>
<i>Principatus</i>	«Alii angeli qui post Dominationes inferioribus ordinibus dominantur, et huic ministerio sunt deputati ut homines invitent ad usum principandi eosque usum et formam principandi aliis docent»	«Homines illi qui iuste subditos regunt»
<i>Potestates</i>	«Angeli qui hanc potestatem sortiti sunt in munere ut arceant demones ne tantum exercent maliciam in hominibus quam exercere vellent, et ne temptent eum ultra quam ferre potest»	«Illi qui bonos contra malos defendunt et pravis suggestionibus demonum resistunt, et alios ad resistendum instruunt»
<i>Virtus</i>	«Quidam angeli qui hoc habent in munere ut eorum ministerio divina miracula, et eis mediantibus virtutes fiant ab hominibus»	«Illi... quibus specialiter datum est quasi in speciali munere facere mirabilia»
<i>Archangeli</i>	«Angeli qui hoc acceperunt in munere quod eis maiora archana celestia revelantur que circa homines sunt exhibenda et hii in ministerio acceperunt ut ea hominibus nuntient»	«Illi qui bona intentione altiora de Deo hominibus predicant»
<i>Angeli</i>	«Angeli qui hoc acceperunt in munere quod eis a Domino minora revelantur, et hec eadem hominibus nuntiant, et ad exercenda diversa officia circa statum hominum mittuntur»	«Illi qui bene subditos conservant»

Rispetto al precedente di Onorio, interessa rilevare come Alano lasci da parte gli ordini tradizionali della gerarchia ecclesiastica in favore di una classificazione che dà un posto particolare ad alcune categorie della società a lui contemporanea, quali i membri degli ordini religiosi, gli studiosi della sacra pagina (assimilati, ovviamente, ai cherubini, l'ordine della *plenitudo scientiae*), i giudici o i predicatori. Non c'è spazio per i semplici laici, a meno che non siano coloro «qui bene subditos conservant»: siamo già sulla

strada che trasformerà la gerarchia in un dispositivo di governo. Siamo ancora lontani, comunque, dalla rigida organizzazione piramidale della società terrena, riflessa in quella angelica, che potremo osservare in testi del XIII secolo.

Rispetto a Onorio, e ancor più rispetto all'astratto Dionigi, Alano conferisce un maggior rilievo al ruolo militante delle schiere angeliche, perennemente impegnate nella lotta con le potenze demoniache. Queste ultime sono concepite dal teologo come un *exordo* diviso a sua volta in nove *conventus*: prende forma quindi un'*antihierarchia*, alla quale i reprobri possono essere assimilati non diversamente da come i beati si integrano nella gerarchia celeste (*ibidem*):

<i>Ordo angelorum</i>	<i>Huic ordini oppositus</i>	<i>Homines de hoc (diabolico) conventu</i>
<i>Seraphim</i>	«Ordo demonum inordinatus, immo, ut verius loquar, "exordo", qui huic officio sunt deputati, ut homines arceant ab amore Dei et proximi, et invitent ad amorem mundi. Iste conventus demonum ficto vocabulo potest dici antiseraphin»	«Illi qui amorem mundi preponunt amori Dei».
<i>Cherubim</i>	«Ille conventus demonum qui homines arcent scientia Dei... unde anticherubin potest dici»	«Mali qui potius student in prudentia seculi quam in sapientia Dei»
<i>Throni</i>	«Ille conventus demonum qui ad hoc deputati sunt ut homines seducant et a libra iudicii declinare faciant».	«Prelati et principe terre qui non observant ordinem iustitie»
<i>Dominationes</i>	«Conventus demonum qui homines ad inobedientiam invitant»	«Homines qui suis superioribus ex contumacia fuerunt inobedientes et inferioribus irrationabiliter imperantes»
<i>Principatus</i>	«Quidam conventus demonum qui hominibus suggerunt ut non regimen, sed tyrannidem in subiectos exercent».	«Illi qui subditis potius preesse quam prodesse volunt».



<i>Ordo angelorum</i>	<i>Huic ordini oppositus</i>	<i>Homines de hoc (diabolico) conventu</i>
<i>Potestates</i>	«Quidam conventus demonum qui istis [scil. potestatibus] in quantum possunt resistunt».	«Illi qui hominibus mala suggerunt».
<i>Virtus</i>	«Quoddam collegium demonum ministerio quorum fiunt prestigia ad homines illudendum»	«Illi qui prestigiis et divinationibus intendunt».
<i>Archangeli</i>	«Conventus demonum qui hominibus abhominabiles heresum errores suggerunt»	«Illi heretici qui abhominabilia documenta de Deo fingunt»
<i>Angeli</i>	«Conventus demonum qui minus abhominabilia, tamen falsa de Deo hominibus suggerunt»	«Minores heretici qui per maiores decipiuntur»

Sul concetto di *antihierarchia* e, più in generale, sulle schiere diaboliche torneremo più oltre, mettendolo in relazione con l'organizzazione dell'inferno dantesco (vd. *infra*, cap. VII.1.2). Si può anticipare, però, qualche osservazione sulle parole di Alano, un teologo dal pensiero spesso originale che ci consegna uno schizzo interessantissimo della società diabolica. Quello dei demoni, infatti, è un ordine paradossale: un «ordo, immo "exordo"», appunto, il modello di una società alla rovescia ma anche una struttura rigidamente gerarchizzata non meno del suo corrispettivo celeste. Come gli angeli, si dividono in *collegia* o *conventus*, i demoni *huic officio sunt deputati*, esercitano un *ministerium* e, benché si siano ribellati alla legge di Dio, in definitiva hanno un posto nell'ordine provvidenziale.

4. Il compiuto trasferimento della categoria di gerarchia dalla riflessione teologica a quella politica avvenne nel corso del XIII secolo.<sup>59</sup> Una comparazione assai dettagliata tra gli ordini angelici e un regno ben ordinato si trova per la prima volta nel *De universo* di Guglielmo d'Auvergne (1231-1236).<sup>60</sup> Si tratta di una sezione del *Magisterium divinale et sapientiale*, la vastissima *summa* cui il teologo dedicò decenni di

<sup>59</sup> Cfr. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, PUF, 2016, pp. 81-138 (in particolare le pp. 101-111); lo studioso osserva come, più che di secolarizzazione, sia opportuno parlare di «transferts de sacralité».

<sup>60</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, cit.

lavoro: un'opera assai importante nella storia del pensiero – fra le altre cose, Guglielmo fu il primo a confrontarsi sistematicamente con il pensiero greco e arabo reso disponibile dal movimento di traduzione del XII secolo – ingiustamente oscurata dalle grandi sintesi prodotte nei decenni successivi dai mendicanti.<sup>61</sup> La IIa Iae del *De universo*, dedicata agli angeli – mentre la Ia Iae tratta delle sostanze separate della tradizione aristotelico-avicenniana e la IIIa Iae dei demoni –, consta di ben 163 capitoli, per un totale di 172 pagine *in folio*; dopo avere discusso molteplici caratteristiche di queste creature spirituali, a partire dalla loro collocazione e dalle modalità del loro movimento, nel capitolo CIX Guglielmo affronta l'investigazione «de dignitatibus et officiis, et de principatibus et potestatibus earum, et de ordinibus caeterisque differentiis et gradibus ipsarum» (IIa Iae, CIX, p. 960). La discussione sui motivi dell'esistenza di *dignitates et officia* è immediatamente impostata sul paragone con il governo terreno (*ibid.*):

Dico igitur quoniam dignitates et officia principatus et potestates non inveniuntur in universo nisi tribus de causis – *in regnis, scilicet, et domibus principum atque civitatibus et aliis locis*. Primum, scilicet, *propter reges ipsos aut principes, quemadmodum simt cubicularii et alii ministri personis istis regum aut principum singulariter servientes, et hoc vel ad necessaria, vel ad beneplacita: ad necessaria quidem ut coqui, pincernae, quia ciborum et potuum solummodo regionum curam gerunt, et qui cubicularii sunt custodesque ipsius personae regiae, vel alterius dignitatis: ad beneplacita vero cantores et fabricatores ornamentorum regionum et conquisitores deliciarum illorum; et in huiusmodi numeratione vel dominatione non est necesse ut immorer, quia nota est tibi multitudo et varietas huiusmodi ministrorum*. Quia igitur manifesteum est tibi huiusmodi ministris non indigere regem regum et Dominum saeculorum, nec etiam eum habere velle, nec etiam eos decere magnificentiam gloriae ipsius, manifestus est quod in domo gloriae habitationis ipsius et in aula su palatio imperiali eiusdem, quod est coelum ultimum, nullo modorum est multitudo aut varietas huiusmodi ministrorum.

Il parallelo della corte celeste con la realtà delle corti terrene, in questo caso, vale soprattutto a rimarcare le differenze; al tempo stesso, però, è un confronto inevitabile, dato che, nelle righe immediatamente successive, Guglielmo aggiunge che, se per

---

<sup>61</sup> Cfr. la sintesi di ROLAND J. TESKE, *William of Auvergne*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, a cura di Jorge J. E. Gracia e Timothy N. Noone, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 680-687, oltre a ID., *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, Milwaukee (WI), Marquette University Press, 2006.

assurdo compiti materiali come quelli citati potessero addirsi alle sostanze spirituali, «impossibile tamen est inter servientes soli personae regiae tantam esse multitudinem dignitatum». In altre parole, le schiere angeliche sono troppo numerose per essere deputate al servizio di un solo re, fosse pure particolarmente esigente e amante del lusso (*ibid.*):

apparet etiam ex ipsa excellentia nominationum suarum creatorem non deputasse servitio suo singulariter et solitarie totam multitudinem ministrorum, cum *uni personae regiae, licet indigentissimae ac voluptuosissimae, pauci ministri sufficiant* ad omnimodas necessitate et ad quascunque potest exquirere voluptates.

Il paragone, quindi, è inteso con la massima serietà: Guglielmo sembra davvero ritenere che il funzionamento di una corte terrena – di cui, come vedremo, egli era tutt'altro che digiuno – rispecchi fedelmente quello della città superna. Se un simile stuolo di dignitari non si giustifica con il semplice servizio del re, bisognerà cercarne la causa o in sé stessi, o negli uomini. L'idea di un apparato amministrativo finalizzato alla propria stessa esistenza, cui oggi tendiamo ad associare la nostra burocrazia, non era ovviamente accettabile per Guglielmo, il quale osserva quanto segue (*ibid.*):

Verum, quod propter se imposita sint eis officia, quae ex nominationibus earum designantur, impossibile esse, videre facile est: in civitate namque pacatissima, pace scilicet inviolabili, et in agregatione iustissimorum atque sanctissimorum seseque perfecte diligentium, in qua nullum habet locum iniuria vel iniustitia, ad quam nullus est accessus hostibus, nulla cuiquam nocendi facultas, nulla omnino voluptas, nec esse potest, non est opus magistratibus neque iudicibus, neque praetoribus aut aliis quibuscunque ministris. Ibi enim nullum est delictum, nulla querimonia, quapropter nullum locum habet ibi punitor aut paena, ubi tutissima est innocentia, bi nulla est nocendio audacia: lex etiam, quae propter transgressiones ponitur, nec necessaria est, nec locum ibi habet.

Il «popol giusto e sano» della città celeste non ha alcun bisogno di essere governato per comportarsi rettamente. Dunque, come Guglielmo ribadisce, la città dei santi angeli non conosce «principatus aut potestate aut iudices aut alios magistratus» e, se queste prelature esistono, è soltanto «propter gubernatione, humani generis et rerum humanarum utilitates» (ivi, CX, p. 961). Per questo motivo, alla fine dei tempi «cessabunt [...] omnia officia angelica quantum ad homines, cum illa tunc simpliciter

non sint eis futura necessaria» e, per conseguenza, non dureranno nemmeno per gli angeli stessi, che non ne hanno bisogno (ivi, CXI, p. 963). I compiti degli angeli riguardo agli uomini sono, sostanzialmente, di governo pastorale; potremmo dire, anzi, che le schiere angeliche traggono la loro ragion d'essere in quanto organizzazione gerarchica dall'esistenza dell'umanità da guidare, come i pastori dal loro gregge. Anche la trasmissione della verità rientra tradizionalmente tra i compiti pastorali previsti dalla tradizione cristiana.<sup>62</sup>

Nel capitolo CXII, Guglielmo passa in rassegna le gerarchie angeliche di Dionigi, analizzandone la denominazione e i compiti; nella trattazione si inserisce, quindi, una sorprendente riflessione (ivi, CXII, pp. 963-965):

Scito quo tempore adolescentiae meae, cum cogitarem de sacris istis principibus, et ordinibus, incidit mihi cogitatus *de regno bene ordinato, ac decenter disposito, et de familia regia*. Et visum est mihi, quod proximi, ac laterales regis necessario debent tres ordines hominum, quos necesse est indesinenter, et lateraliter assistere ipsi regi. *Primus ergo est amantissimorum*, hoc est, maxime regem amantium, et amore ipsius super omnes ferventium. Et manifestum est tibi, quia est consuetudo regum omnium, scilicet, ut et velint habere, et habeant juxta, et proximos sibi, quos sibi credunt amicissimos. *Secundus est ordo sapientium*, quos ordine nihil convenientius, nihil decentius; praesertim, cum ipsa Sapientia dicat, quia 'per me reges regnant'; et ille rex Hebraeorum sapientissimus omnibus aliis donis sapientiam praetulerit, aliisque postpositis illam singulariter petierit. Tu quoque scis, quam necessarii sunt sapientes gubernationibus regnorum, sicut et ille idem sapientissimus rex dixit, quia 'multitudo sapientum, salus est orbis terrarum'. Nosti etiam, quia per sapientiam conduntur leges, et statuta salutaria, hominibusque perutilia eduntur. *Tertius ordo est iudicum*, videlicet qui jura reddant, qui controversias, et lites dirimant. *Quartus ordo est excellentissimorum, atque honorabilium magnatum*. Inter quos sunt regi subditi, et tributarii regis, vel illi, qui solent dici proceres regni, et barones, in quibus consistit magna pars fortitudinis, et potentiae regni. *Quintus ordo praesides provinciarum*. *Sextus ordo duces legionum*, atque bellorum instructores, et capitanei acierum. *Septimus ordo centuriorum*, videlicet ministrorum, qui vindictas, et justitias exequentur. *Octavus magnorum nunciorum, qui legati usualiter nominantur*, videlicet qui magna nunciant, et alii nunciis non revelanda, et de magnis rebus atque negociis deferunt ad quos rex jusserit. Nec numero coquos in ista familia regia, quia nec regni necessitas, nec ejusdem decor, aut

<sup>62</sup> Cfr. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 137-138.

gloria, sed magis noxia delicias eorum ministeria exquisivit. Sic dico de pincernis, et de cubiculariis et thesaurariis, hoc est thesaurorum custodibus; quia curiositas, et voluptas, et avaritia causam dederunt superfluitati eorum, cum longe minori apparatu, et sollicitudine posset regibus ministrari, et regna etiam gubernari. Et tunc bene erat rebus humanis, cum a deliciis, et superfluis divitiis, vanisque honoribus se reges abstrahebant, et sicut dicit Philosophus quidam, cum philosophi regnabant, et reges phisophabantur. *Nonus et novissimus ordo est minorum nunciorum per totum regnum discurrentium, sive equitum, sive peditum, jussa regis, et mandata deferentium.* Quia igitur iste numerus ordinum, et ista dispositio eorum, et *regni terreni tota hujusmodi dispositio decentissima est, atque pulcherrima;* omnis autem pulchritudo, et decor, sive decentia cujuscunque regnorum aliorum, *exemplum est pulchritudinis, et decentiae regni illius primi, ac nobilissimi;* necesse est in illo regno pulchritudinem, et decentiam, numerum, et ordinationem, non solum similes esse istis, quas de regno terreno posui, sed etiam exemplares istarum; cum enim proportionales sint reges ad regna, reges scilicet boni ad regna sua bene disposita, erunt et permutatim regna proportionalia. Quia igitur omnis rex bonus exemplum est, et similitudo *primi ac summi regis,* qui est creator benedictus, erit necessario et omne regnum bene dispositum exemplum, et similitudo regni illius, et ordinatio hujus ordinationis, et ordines hujus ordinum illius. Apparet etim hoc evidenter in similitudine, et proportionalitate, atque comparationibus partium, sive ordinum ad partes, sive ordines primi, ac nobilissimi regni illius.

In questo passaggio, che mi è sembrato opportuno riportare estesamente data la sua eccezionalità, l'esposizione sulle gerarchie celesti offre al teologo il pretesto per introdurre una teorizzazione sul perfetto ordinamento dello stato. Esso dev'essere, naturalmente, esemplato sul regno divino, concepito a sua volta come un apparato governamentale. Vale la pena, ancora una volta, di ricorrere a uno schema riassuntivo:

<i>Ordines angelorum</i>	<i>Regnum bene ordinatum</i>
<i>(Deus, primus ac summus rex)</i>	<i>(Rex)</i>
<i>Seraphim</i>	<i>Regem maxime amantes</i>
<i>Cherubim</i>	<i>Sapientes</i>
<i>Throni</i>	<i>Iudices</i>
<i>Dominationes</i>	<i>Excellentissimi atque honorabiles magnates</i>
<i>Principatus</i>	<i>Praesides provinciarum</i>

<i>Ordines angelorum</i>	<i>Regnum bene ordinatum</i>
<i>Potestates</i>	<i>Duces legionum, bellorum instructores, capitanei acierum</i>
<i>Virtus</i>	<i>Centuriones (ministri qui vindictas et iustitias exequantur)</i>
<i>Archangeli</i>	<i>Legati (nuntii qui magna nuntiant)</i>
<i>Angeli</i>	<i>Nuntii minores per totum regnum discurrentes</i>

Questa riflessione è attribuita a un sé stesso ancora *adulescens*, forse perché un simile interesse mondano avrebbe potuto risultare incongruo per colui che dal 1228 era il vescovo di Parigi. Sappiamo, però, che Guglielmo fu in costante rapporto con il re di Francia, Luigi IX; secondo alcuni, infatti, a dispetto del manto classico dato dalla terminologia, nella presentazione di un regno ben organizzato Guglielmo darebbe prova di uno sguardo aggiornato sulla corte francese contemporanea.<sup>63</sup> In un successivo passaggio del *De universo*, Guglielmo discute i compiti di ciascuna schiera, confrontandosi, come era d'obbligo, con il serafino che purifica le labbra di Isaia (*Is.* 6, 6) e con altri luoghi biblici in cui sembra che angeli appartenenti alle gerarchie più alte svolgano compiti di ambasciatori. Nella lunga trattazione che ne segue (CXXXVII-CXXXVIII, pp. 985-987), il teologo fa continuamente riferimento alla realtà politica del suo tempo; scelgo soltanto un passo fra i molti possibili (CXXXVIII, p. 987):

Dico igitur in his, quia revera duo ordines sunt supernorum spirituum angeli et de aliis ordinibus ad annunciatione faciendas, creator pro beneplacito suae voluntatis plerunque assumat, quemadmodum vides in domibus regis, magnorum scilicet et inclitorum regum, quia sunt ibi laterales ipsorum regum magni viri, ut satrapae, et qui vocantur proceres atque barones, et sunt similiter ibi annunciationibus faciendis et mandatis regum deferendis viri multi. Nihilominus tamen de latere suo mittit unusquisque pro magnis et arduis negotiis suis expediendis. Sic quasi laterales dominantissimi regis omnium saeculorum Dei altissimi sunt cherubim, seraphim et throni, et immediate assistentes eidem. De illis igitur, tanquam de latere suo, mittit interdum tanquam legatos, prout requirit magnitudo et arduitas negotiorum.

Dio, naturalmente, potrebbe disporre anche diversamente, se lo volesse; a dover essere salvaguardato, tuttavia, non è un principio metafisico di scalarità, ma una sorta di codice d'onore all'interno della corte celeste (*ibid.*):

<sup>63</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy*, cit., pp. 14-17.

Possit autem, si esset beneplacitum voluntatis suae, mittere de illis pro expediendis quantumcunque parvis negotiis; sed hoc neque deceret *magnificentiam gloriae ipsius*, neque deceret *tam honorabiles personas* pro parvis negotiis discurrere. Qualiter enim conveniens esset ducem unum vel comitem pro vili uno latrone suspendendo mittere? Licet ergo sufficerent magnates alicuius magni et incliti regni paucos latrones vel alios maleficos suspendere, vel alias iustificare, non tamen supervacui sunt lictores praetorii, qui huiusmodi officio convenientissime deputati sunt; *magnates vero inconvenienter se talibus officiis applicarent*. Non est igitur ullo modorum negandum creatorem de spiritibus cuiuscunque ordinis angelos suos, id est, nuncios suos facere et ad omnia alia ministeria quae magnificentissimam gloria, eius et dignitatem eius non dedecerant mittere vel deputare.

Il paragone è interessante poiché ai nostri occhi esso potrebbe apparire teologicamente discutibile: in fondo, nel Vangelo Cristo stesso aveva accolto la preghiera del buon ladrone. Guglielmo non specifica quale sarebbe il compito troppo basso per la dignità delle gerarchie superiori; nella sua mentalità, tuttavia, esiste indubbiamente una gerarchia d'onori che deve essere rispettata: niente di strano se cherubini e arcangeli si muovono per portare in paradiso l'anima di un paladino (come nella *Chanson de Roland*, lassa CLXXVI), ma è lecito dubitare che lo stesso onore potesse essere riservato all'anima di un povero qualsiasi. Una simile concezione della magnificenza divina era esposta, ovviamente, alle obiezioni di chi volesse ricordare l'umiltà di Cristo. Nel capitolo precedente, Guglielmo ha registrato infatti il parere di coloro che ritenevano che Cristo fosse venuto in terra accompagnato soltanto dagli angeli della gerarchia più bassa, in segno di umiltà: questa opinione, tuttavia, non arriva a persuaderlo (ivi, CXXXVII, p. 986). Un'ulteriore notazione realistica riguarda gli ambasciatori delle città italiane, che possono essere di minore o maggiore rango a seconda del compito loro affidato (CXXXVIII, p. 987):

Civitates quoque Italiae habent maiores et minores nuncios, ad maiora vel minora mandata sua et consilia ex officio deferentes quo missi fuerint; et vocant quosdam eorum ambassatores, qui etiam insignia officii sui deferunt in veste, vel in pileo; interdum autem de potentioribus et honoratioribus civium assumunt legatos, hoc est, assumunt et legatos illos suos faciunt.

Guglielmo ci dà quindi testimonianza di quell'associazione tra il ceto politico dell'Italia comunale e le schiere celesti ben viva nella pubblicistica dei notai italiani (vd. *infra*, cap. v.2).

Nonostante questo sguardo attento alla realtà, la caratterizzazione delle singole categorie ricalca senza sorprese quella degli ordini angelici: di certo l'Alverniate non procede induttivamente, a partire dall'osservazione della realtà politica contemporanea, ma al contrario cerca di calare nella pratica quanto appreso dallo studio della teologia. Dopo avere disegnato lo schema del perfetto regno, Guglielmo prosegue applicando le medesime gerarchie all'ambito ecclesiastico; non si tratta, in questo caso, di seguire il *De ecclesiastica hierarchia* – dove, come abbiamo visto, non si trova una classificazione da mettere in parallelo con quella delle schiere celesti –, ma di dar forma a una diversa progressione, che con la gerarchia celeste è in rapporto di “similitudine” (*De universo*, IIa IIae, CXIII, p. 965):

Addam tibi et *aliam similitudinem regni, scilicet spiritualis*, quod gens Christianorum clerum vocat, in quo *pontifex, vel sacerdos summus similitudinem* tenet primi ac summi regis, cuius loco esse et cuius vices agere *quantum ad spiritualem gubernationem*, ipsum dicunt in terris. Circa ipsum vero nulli intelligenti dubium est, quin esse debeant et assistere eidem iugiter tres ordines clericorum, quorum primus instar seraphim debet esse amore creatoris ferventissimorum et totaliter ardentium; secundus instar cherubim debet esse sapientissimorum et in rebus divinalibus eruditissimorum; tertius instar thronorum, seu sedium iudicum, qui et iura spiritualia et leges ecclesiasticas sive clericales ad perfectum noverint et iura reddant petentibus. Et ista hierarchia, trium scilicet istorum ordinum, vocatur apud gentem Christianorum *sacer coetus cardinalium*. Manifestum autem est tibi quia tribus ordinibus istis vehementer indiget res publica spiritualis et gubernatio eiusdem. [...] Dominationibus vero respondentur *patriarchae sive primates*, qui indubitanter post tres antedictos ordines praeeminentiores sunt in clero. Principatibus *archiepiscopi sive metropolitani* adaptantur, sicut et cognominatio eorum sonat. Potestatibus *episcopi*, virtutibus *archidiaconi*, archangelis *archipresbyteri*, angelis *presbyteri* convenienter respondent, iuxta sermonem prophetae, qui dicit *quia sacerdos angelus Domini exercituum est*.

Vale la pena, anche in questo caso, di fare ricorso a uno schema:



<i>Ordines angelorum</i>	<i>Regnum spirituale</i>	
<i>(Deus, primus ac summus rex)</i>	<i>(Pontifex)</i>	
<i>Seraphim</i>	<i>Amore creatoris ferventissimi et totaliter ardentes</i>	<i>Sacer coetus cardinalium</i>
<i>Cherubim</i>	<i>Sapientissimi et in rebus divinalibus eruditissimi</i>	
<i>Throni</i>	<i>Iudices</i>	
<i>Dominationes</i>	<i>Patriarchae sive primates</i>	
<i>Principatus</i>	<i>Archiepiscopi sive metropolitani</i>	
<i>Potestates</i>	<i>Episcopi</i>	
<i>Virtus</i>	<i>Archidiaconi</i>	
<i>Archangeli</i>	<i>Archipresbyteri</i>	
<i>Angeli</i>	<i>Presbyteri</i>	

L'ordinamento descritto da Guglielmo comprende soltanto la Chiesa istituzionale: non c'è più spazio, come nell'opera di Alano, per i laici battezzati; rispetto a questo precedente, vengono lasciati da parte anche i monaci, né trovano spazio i nuovi ordini mendicanti, di recentissima istituzione. La gerarchia ecclesiastica è una struttura di governo, non diversamente dallo schema del *regnum bene ordinatum*. L'importanza data all'organizzazione piramidale della Chiesa dei regolari risponde presumibilmente alla grande sistemazione compiuta col concilio Lateranense IV, pochi anni prima (1215).<sup>64</sup> La centralità riconosciuta, oltre che al papa, ai suoi più ristretti collaboratori, riuniti nel *sacer coetus cardinalium*, tradisce la nuova visione centralizzata della Chiesa; Guglielmo, del resto, divenne vescovo di Parigi proprio in virtù del diretto intervento del pontefice Gregorio IX e svolse talora compiti di legato papale.<sup>65</sup>

La metafora militare, ancorata a *Mal. 2, 7* («labia enim sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore eius quia angelus Domini exercituum est»), è portata avanti nelle righe successive. Gli arcidiaconi corrispondono alle virtù «quia eorum est virtute irrumpere iniquitatem, cum iudices sint, et ad eos iurgia pertineant»;

<sup>64</sup> Cfr. gli studi raccolti in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un Concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016)*, Spoleto, CISAM, 2017.

<sup>65</sup> Cfr. ROLAND J. TESKE, *William's Life and Works*, in ID., *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, cit., pp. 9-13.

gli arcipreti, prevedibilmente, sono arcangeli dell'esercito di Dio, mentre i vescovi corrispondono alle potestà «quoniam ad ipsos maxime pertinet exercitus spiritualis regere legiones, ducere spirituales acies, ordinare atque instruere militiam spiritualem, seu docere», vale a dire, fuor di metafora, «rem militarem spiritualem non tam docere, quam etiam scribere, astutias, insidias, vires hostium detegere, arma etiam spiritualia dare ac distribuere» (nella fattispecie tramite il sacramento della cresima, in cui i fedeli «armaturam spiritualem recipere se credunt per manus episcoporum»). L'insistenza su questa *imagerie* si attaglia bene alla Chiesa dell'inizio del Duecento, quanto mai militante contro le minoranze esterne e interne (vd. *infra*, cap. VII.3).

Guglielmo sembra essere stato particolarmente interessato dalla lotta contro gli albigesi; all'inizio del *De universo* si legge, infatti, una particolareggiata confutazione filosofica degli errori dei "manichei" che credono in due principi originari anziché uno solo (Ia Iae, II-X, pp. 594-604).<sup>66</sup> È possibile che egli avesse in mente la Chiesa catara quando, in un passaggio precedentemente omissso del capitolo sulla gerarchia ecclesiastica, introdusse l'idea, del tutto innovativa, dell'esistenza di una *antihierarchia ecclesiastica malignantium* contrapposta al retto ordinamento della Chiesa terrena (IIa Iae, CXIII, p. 965):

Et manifeste vides quia nulla maior pernicies potest pervenire regno spirituali, nulla maior confusio vel subversio rei publicae spirituali sive clericali, quam si loco istius hierarchiae econtrario se habens coetus loco istius constituatur, videlicet si ex inimicis Dei, quasi ex antiseraphim, et insipientibus, tanquam ex anticherubim, et iniquis leges spirituales et iura ignorantibus, iustitiamque et et iudicium pervertentibus, quasi ex antithronis et antisedibus, velut antihierarchia ecclesiastica malignantium et synagoga Sathanae congregetur, et quodammodo regnum spirituale huiusmodi diabolo praeparetur.

Anche in questo caso il vescovo di Parigi sviluppa qualcosa di presente embrionalmente già in Alano di Lille (che, come abbiamo visto, indicava l'opposto di ogni ordine angelico); nuova, tuttavia, è l'istanza di classificazione che porta a vedere anche nel male una struttura organizzata, un *regnum spirituale diaboli*.

<sup>66</sup> Cfr. ROLAND J. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, ivi, pp. 81-99.

## Soglia

La dottrina gerarchica contenuta nelle opere dello Pseudo-Dionigi diede vita in Occidente a una riflessione sull'ordinamento della società. Da parte ecclesiastica, vi fu naturalmente la rivendicazione di un modello pensato fin dall'inizio in relazione alla struttura della Chiesa; ciò nondimeno, si resero necessari numerosi adattamenti, dato che il *Corpus* risentiva di un'epoca differente nella storia della Chiesa e, per di più, si presentava come un'opera risalente all'età apostolica. Dionigi stesso, del resto, offriva basi su cui costruire tassonomie contrastanti: se nella *Gerarchia ecclesiastica* il grado più alto è quello del vescovo, o "gerarca", nell'*Epistola VIII* la finzione storica aveva indotto l'autore a presentare come massime autorità gli apostoli e i loro continuatori. Si spiega, quindi, la compresenza nei continuatori di Dionigi di schemi diversi, non sentiti necessariamente come contraddittori.

La storia delle applicazioni della dottrina dionisiana al mondo latino si incrocia con la progressiva imposizione di una struttura unitaria e accentratrice, incardinata sulla sede romana. Nei prossimi capitoli ripercorreremo quindi in primo luogo l'affermazione del primato di Roma, da una duplice prospettiva. In un primo momento, continueremo a seguire gli sviluppi del pensiero gerarchico nella teologia del XIII secolo, segnata dal protagonismo dei nuovi ordini mendicanti: ordini che, come vedremo, riuscirono a fare delle dottrine dionisiane un punto d'appoggio per una legittimazione del nuovo ordine fondato sul papato, quadro di riferimento irrinunciabile per l'esistenza di essi stessi. Nel capitolo successivo ripercorreremo, invece, dall'interno la storia dell'affermazione della Chiesa di Roma come potenza egemone rispetto sia alle altre sedi episcopali della Cristianità, sia alle autorità temporali.

Il discorso sul potere, presente fin dall'origine *in nuce* nel *Corpus Areopagiticum*, emerse nelle riprese occidentali fin dall'epoca carolingia ma divenne primario con il commento di Ugo di San Vittore, che fece della *potestas* l'oggetto privilegiato della trasmissione gerarchica. Il paradigma dionisiano divenne quello di un potere che sublima e glorifica chi lo riceve; esso fu quindi ben presto applicato al governo secolare. In Guglielmo d'Auvergne abbiamo visto come l'esposizione delle gerarchie dionisiane offrì l'occasione per formulare una compiuta riflessione politica intorno

all'ordinamento di un buon regno. Un simile sconfinamento nella politica ebbe luogo, come vedremo, nella riflessione dei teologi mendicanti, cui si dovette in larga parte la ripresa della riflessione politica anche in virtù della riscoperta dei testi aristotelici. Il paradigma gerarchico, tuttavia, non circolò solo tra religiosi e filosofanti; dal quarto capitolo in poi vedremo, invece, come un modello di gestione del potere basato sulla mediazione e sulla trasmissione gerarchica abbia circolato tra corti e cancellerie, finendo per imporsi, per vie diverse, nelle pratiche di governo temporale dell'Occidente.

## II. MODELLI GERARCHICI NELLA TEOLOGIA DEI MENDICANTI

### 1. La polemica sui nuovi ordini e Guglielmo di Saint-Amour

1. Il ripiegamento della gerarchia ecclesiastica di Guglielmo d'Auvergne sul solo clero secolare trovò espressione proprio nel momento in cui stava nascendo una nuova forza nella Chiesa, quella degli ordini mendicanti. Sotto questa fortissima spinta di innovazione, fu necessario trovare un nuovo assetto dell'istituzione ecclesiale, la cui elaborazione finì necessariamente per coinvolgere testi e temi dionisiani. Lo Pseudo-Areopagita offriva, naturalmente, argomentazioni a chi volesse difendere lo *status quo*; alcune ambiguità di fondo all'interno del *Corpus*, tuttavia, permettevano di appigliarvisi anche a chi volesse portare avanti istanze riformatrici. In Oriente, come abbiamo accennato, la preminenza data dallo Pseudo-Areopagita al clero secolare rispetto a quello regolare si era scontrata con lo straordinario carisma spirituale dei monaci. Analogamente, in Occidente la comparsa degli ordini mendicanti permise al clero regolare di rivestire un nuovo ruolo all'interno della società; un fondamentale studio di Yves Congar ha messo in luce come nello scontro tra il clero secolare francese e i mendicanti fossero dispiegate, da una parte e dall'altra, numerose argomentazioni ecclesiologiche basate sull'autorità di Dionigi.<sup>1</sup> Poiché il tema è stato ampiamente approfondito, mi limito ad accennare i principali momenti della disputa.<sup>2</sup>

Capofila di coloro che si affidavano allo Pseudo-Areopagita per ribadire l'assoluta superiorità dei secolari sui regolari fu Guglielmo di Saint-Amour, maestro in sacra pagina presso l'università di Parigi e autore di numerosi interventi di

---

<sup>1</sup> CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, cit.; cfr. anche JOHN THOMAS MARRONE, *The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters, 1250-1320*, PhD thesis, Ithaca (NY), Cornell University, 1972. Punto di riferimento, anche per l'edizione di molti testi, è tuttora lo studio di MAX BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272)*, Münster, Aschendorff, 1920. Sulla querelle, cfr. anche le importanti ricerche di ROBERTO LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990 («Nuovi studi storici», 4) e *L'identità storica francescana e la prime dispute fra Secolari e Mendicanti*, in ID., *La povertà pensata. Evoluzione storica dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockha*, Modena, Mucchi, 2000, pp. 51-80;

<sup>2</sup> Per la stesura dei paragrafi seguenti, mi sono giovato ampiamente della sintesi di ANCONA, *All'origine della sovranità*, cit., pp. 60-74.

opposizione, sempre più virulenta, ai nuovi ordini.<sup>3</sup> Nello scontro fra secolari e mendicanti, più ancora che la possibilità per i secondi di predicare e insegnare all'università, la posta in gioco era la catena d'autorità all'interno della Chiesa. Per questo gli attacchi di Guglielmo, rivolti inizialmente al pauperismo dei mendicanti e alla sua non conformità con l'autentica vita apostolica (come descritta in *At.* 4, 32-35), si spostarono progressivamente sull'esistenza stessa degli ordini frateschi, vista come una minaccia al buon ordinamento della Chiesa.<sup>4</sup> Nel *pamphlet* intitolato *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* (1256), l'opposizione ai mendicanti è inquadrata per la prima volta nella cornice di una teologia della storia apocalittica, di base agostiniana (*De civitate Dei*, xxii, 30, 5); il *De periculis* si presenta quindi come un commento a *2 Tim.* 3 («hoc autem scito quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa», ecc.). Guglielmo afferma senz'altro che il mondo è ormai giunto alla sua ultima età, segnata da falsi predicatori e falsi apostoli, in cui egli riconosce i mendicanti, sovvertitori della gerarchia ecclesiastica.

Per Guglielmo, la Chiesa ha una struttura inalterabile in quanto essa discendente esclusivamente dalla fondazione apostolica: per questo, è impossibile aggiungere altri ordini rispetto a quelli dei vescovi e dei sacerdoti, adombrati nelle parole di Cristo a proposito dei dodici discepoli (*Lc.* 9, 1-6) e dei settantadue discepoli (*Lc.* 10, 1-20). Su questo punto, Guglielmo poté richiamarsi alla condanna dei cosiddetti *chorepiscopi*, attestata in una delle false decretali pseudo-isidoriane, attribuita a papa Damaso (D. 68, c. 5: «Nam non amplius quam duo ordines inter discipulos Domini esse cognovimus, id est duodecim apostolorum et septuaginta duorum discipulorum; unde iste tertius ordo processerit, funditus ignoramus»). Nella visione del maestro parigino, gli inferiori non devono assolutamente usurpare i compiti dei superiori. È stato osservato che per Guglielmo il concetto di *ufficiium* ha un valore giurisdizionale più che sacramentale;<sup>5</sup> questo slittamento di significato, tuttavia, non è affatto un suo contributo originale, ma

---

<sup>3</sup> Cfr. MICHEL-MAIRE DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, Picard, 1972; ID., *Significations historiques de la querelle des Mendicants*, in «Miscellanea Medievalia», x, 1976, pp. 95-105; ID., *Ierarchia. Un concept dans la polémique universitaire parisienne du XIII<sup>ème</sup> siècle*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, cit., I, pp. 56-83.

<sup>4</sup> Cfr. JAMES DOYNE DAWSON, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, in «Mediaeval Studies», XL, 1978, pp. 223-238.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 235-236.

risponde a un mutamento di sensibilità in corso ad opera dei canonisti.<sup>6</sup> I mendicanti, che perlopiù ricevevano gli ordini sacri – come era ormai tipico dei monaci, dopo la separazione degli ordini tipica dell’alto Medioevo – appartenevano certo all’ordine sacerdotale; ciò che Guglielmo contesta è però che essi potessero avere un incarico di predicazione che non fosse delegato da un vescovo, esercitando quindi una giurisdizione (*iurisdictio* o *administratio*) non inquadrata nel sistema di diocesi e parrocchie.

Nell’opuscolo, Guglielmo di Saint’Amour sostiene quindi che la gerarchia ecclesiastica è sacra e immutabile, al pari di quella celeste; prevedibile è, a questo punto, il ricorso all’autorità di Dionigi (*Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, in *Opera omnia*, cc. 26-27):

Nec debent novi apostoli constitui in ecclesia Dei, cum ipsa ecclesia, tam de apostolis, id est, episcopis, quam de aliis ministris, olim per apostolos et sanctorum patrum concilia instinctu Spiritus Sancti, ad exemplar monstratum Moysi in monte Sina divinitus extiterit ordinata, ut dicit beatus Dionysius in *Ecclesiastica Hierarchia*, cap. 5. Cum igitur in ecclesiastica hierarchia, quae ad instar coelestis hierarchiae ordinata est, ut ibidem dicitur, non sint nisi duo ordines, scilicet ordo perficientium, qui est superior, habens tres gradus, scilicet episcopos, presbyteros et diaconos sive ministros, et ordo perficiendorum, qui est inferior, habens similiter tres gradus, viros scilicet regulares, qui et ibi monachi appellantur, et fideles laicos et catechumenos; nulli autem spiritui angelico licitum sit operari, praeter quam ordinatum sit a Deo, ut dicit Dionysius in *Coelesti Hierarchia*, cap. 3; a Deo autem ordinatum sit, ut nullus inferior exercent officium superioris nec influat super eum, sed contentus sit officio suo, ut dicitur in eodem capitulo. Relinquitur, quod viri regulares, qui a beato Dionysio monachi appellantur, dum manent in ordine perficiendorum, qui est ordo inferior, superiorum, id est perficientium, officium, quod est purgare, illuminare, et consummare, ut dicitur in eodem cap., id est officium docendi, praedicandi et sacramenta ministrandi nequaquam potuerunt exercere. Et ideo dicitur in 6 cap. *Ecclesiasticae Hierarchiae*, quod monachus ordo non debet aliis esse praelatus; vel secundum aliam traslationem, monachus ordo non est aliorum adductivus, scilicet per praedicationem et doctrinam.

---

<sup>6</sup> Cfr. MARTINIEN VAN DER KERCKHOVE, *La notion de juridiction chez les décretistes et les premiers décrétalistes*, in «Études franciscaines», XLIX 1937, pp. 420-455 e ROBERT L. BENSON, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton, Princeton University Press, 1968.

Guglielmo avrebbe poi riproposto gli stessi argomenti nella sua *summa* conclusiva, le *Collectiones catholicae* (ivi, pp. 171 e 186). Come ha osservato Michel-Marie Dufeil, «l'idée que les hiérarchies angéliques supérieures de séraphins et chérubins en perpétuelle contemplation de Dieu se compareraient aux religieux contemplatifs supérieurs dans l'église, ne semble pas avoir effleuré Guillaume»;<sup>7</sup> ma bisogna pur dire che in questo il maestro parigino non prende una posizione diversa da quella di Guglielmo d'Auvergne o dello stesso Dionigi del *De ecclesiastica hierarchia*: non c'è bisogno, quindi, di pensare che egli si faccia «plus bête qu'il n'est»<sup>8</sup> nel cassare un'interpretazione del tutto estranea ai suoi orizzonti di pensiero.

2. Da parte dei mendicanti, le risposte a Guglielmo non si fecero attendere; qui non importa esaminare nel dettaglio gli interventi di Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Tommaso di York e altri, quanto osservare come la polemica diede spazio a una più moderna concezione della Chiesa, che dovette essere a sua volta conciliata con gli scritti dionisiani. I mendicanti, complessivamente, accettarono di riconoscere lo *status* senza precedenti dei loro ordini – un tratto, d'altra parte, che era stato fin dalle origini orgogliosamente rivendicato –, rinunciando a reclamare un'autorità ordinaria pari a vescovi e sacerdoti. Il testo biblico di riferimento è *1 Cor.* 12, 28, ove si parla, fra gli altri, di coloro che nella Chiesa esercitano *opitulationes* («et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum apostolos secundo prophetas tertio doctores deinde virtutes exin gratias curationum opitulationes gubernationes genera linguarum»); tale passo fu richiamato sia da Tommaso d'Aquino nel *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (II, c. III, ad 5m),<sup>9</sup> sia da Bonaventura nelle *Quaestiones de perfectione evangelica* (q. II, art. 2, in *Opera omnia*, v, pp. 149-150).<sup>10</sup> La rinuncia a costituirsi come terzo ordine

<sup>7</sup> DUFEIL, *Ierarchia*, cit., p. 59.

<sup>8</sup> *Ibid.* Piuttosto discutibile, nei contributi dello studioso, mi sembra anche il fatto di rinfacciare a Guglielmo di Saint-Amour gli interessi materiali che sottostavano alla sua difesa delle posizioni del clero secolare, facendo invece dei suoi avversari i portavoce della Chiesa spirituale (senza considerare invece che anche i mendicanti avevano, al netto del pauperismo, un preciso tornaconto).

<sup>9</sup> Cfr. PALÉMON GLORIEUX, *Le "Contra impugnantes" de S. Thomas. Ses sources, son plan*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, I, Paris, Vrin, 1930 («Bibliothèque Thomiste», 13), pp. 51-81.

<sup>10</sup> Cfr. S. CLASEN, *Der heilige Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zue Geschichte der Pariser Mendikantenstreits (1252-1272)*, 1940.



consentiva anche di evitare di incorrere nella condanna dei *chorepiscopi*; tale condanna era già stata depotenziata dai canonisti, a partire da Graziano, poiché la facoltà della Chiesa di creare altri ordini rispetto a quelli di apostoli e discepoli era largamente attestata. Graziano aveva suggerito che i *chorepiscopi* fossero aboliti per avere abusato del proprio ufficio, e non perché la loro esistenza fosse in sé illegittima (D. 68, c. 5); questa visione fu adottata da Bartolomeo da Brescia, che nella *Glossa ordinaria* al *Decretum* sostenne che papa Damaso, dicendo di “ignorare” da dove provenisse l’autorità di questo terzo ordine, non volesse delegittimarlo ma confessasse soltanto di non sapere.<sup>11</sup> Rispondendo alle accuse del Saint’Amour, Tommaso d’Aquino riprese le argomentazioni dei canonisti, affermando che non vi era nessuna controindicazione all’istituzione di nuovi ordini rispetto a quelli originari (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, II, c. III, ad 5m, p. 80):<sup>12</sup>

Nihilominus tamen, etsi duo ordines tantum essent instituti a Domino, qui possent praedicare propria auctoritate, posset tamen Ecclesia et tertium ordinem statuere praedicatorum, qui propria auctoritate praedicarent; et praecipue Papa, qui habet potestatis plenitudinem in Ecclesia. Sicut etiam in primitiva Ecclesia fuerint soli duo ordines sacri, scilicet presbyteri et diaconi, et tamen postea Ecclesia minores sibi ordines instituit.

L’Aquinata non mancò, inoltre, di rilevare che i mendicanti avevano un’autorità commissionaria, non ordinaria, dunque a rigore non potevano essere posti sullo stesso piano dei *chorepiscopi* (*Contra impugnantes*, II, c. III, ad 6m, *ibid.*):

Ad illud quod postea obiicitur dicendum, quod decretum illud loquitur de quibusdam qui corepiscopi vocabantur, qui non in civitatibus, sed in vicis seu villis ordinabantur, et aliqua poterant plusquam alii sacerdotes, scilicet minores ordines dare: et hi aliquo tempore in Ecclesia fuerant instituti, habentes ordinariam potestatem: sed postea, ut in eadem dist. dicitur, propter insolentiam suam, qua episcoporum officia sibi usurpabant, ab Ecclesia prohibiti sunt. Et ideo patet quod non est similis ratio de illis religiosis qui ex commissione praelatorum praedicant vel confessiones audiunt *potestatem ordinariam non habentes*. Horum enim ordo in numerum non ponit contra ordines a domino institutos;

<sup>11</sup> Cfr. DAWSON, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, cit., pp. 236-237.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 237, n. 27.

*cum ille secundum iura facere intelligatur cuius auctoritate fit: quod etiam patet per auctoritatem Dionysii supra inductam.*

Una concezione analoga si trova anche in Bonaventura, il quale sostenne che i nuovi ordini godevano di una *subauctoritas*, vale a dire un'autorità secondaria conferita loro su commissione del papa (*Quaestiones de perfectione evangelica*, q. II, art. 2, in *Opera omnia*, v, p. 147). Per molti aspetti, dunque, francescani e domenicani adottarono la stessa linea nel ribattere alle accuse dei maestri secolari. Si riscontrano, tuttavia, anche delle differenze; la più significativa di esse riguarda proprio l'utilizzo della dottrina dionisiana.

Confrontandosi con l'uso dello Pseudo-Areopagita fatto da Guglielmo di Saint-Amour, Tommaso d'Aquino non esitò a riconoscere che *ex illa auctoritate Dionysii* i francescani non sarebbero stati autorizzati a predicare, né a ricevere le confessioni; diverso era il caso, però, in cui tale potestà sacramentale fosse ricevuta dai frati *ex commissione*. Si doveva considerare, infatti, che la gerarchia ecclesiastica non costituiva una semplice copia di quella celeste, ma rispetto a quest'ultima si caratterizzava per una maggiore mobilità (*Contra impugnantes*, II, c. III, ad 8m, p. 80):

*Ad aliud dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus. In caelesti enim hierarchia distinctio donorum gratuitorum, secundum quam ordines distinguuntur, sequitur distinctionem naturae; non autem in hominibus. Et ideo, cum Angelorum natura sit immutabilis, Angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest: quod tamen in ecclesiastica ierarchia fieri potest; sed tamen in caelesti Angelus inferioris ordinis in suo ordine manens exequitur actum superioris virtute. Sicut enim dicit Dionysius 13 Caelest. hierarchiae, Angelus qui purgavit labia Isaiae, dictus est Seraphin, cum tamen esset de inferiori ordine, quia Seraphin officium exercuit: et Gregorius dicit in Hom. de centum ovibus, quod hi spiritus qui mittuntur, horum vocabulum percipiunt quorum officia gerunt. Unde non est inconveniens, si in ecclesiastica hierarchia aliquis inferioris ordinis officium superioris ordinis exercent, eius commissione.*

È innanzitutto la differenza nella natura tra uomini e angeli a fare sì che le due gerarchie non funzionino allo stesso modo: per questo nella gerarchia ecclesiastica si può essere promossi, cosa che invece non potrebbe mai avvenire in quella angelica. In ogni caso, prosegue Tommaso, anche fra gli angeli è possibile che agli inferiori siano

commissionati compiti normalmente riservati ai superiori: l'esempio, assolutamente canonico, è l'angelo che purifica le labbra di Isaia (*Tob. 12, 15*), che Guglielmo di Saint-Amour aveva tentato di spiegare per equivocità (l'angelo è un "serafino" solo in senso etimologico, in quanto brucia al contatto con l'umanità).<sup>13</sup>

Nella *Summa theologie*, Tommaso arrivò a sostenere che possano esserci individui che, pur inferiori nella gerarchia ecclesiastica, ricevono un grado superiore di illuminazione, al punto da illuminare i superiori (*Summa theologiae*, I, q. 106, art. 3, ad 1m):

ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliquantulum, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores, et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

A distanza di anni dal *Contra impugnantes*, Tommaso tornò così ad affermare la differenza tra gerarchia celeste e gerarchia ecclesiastica. In questo caso, il punto in discussione era se fosse possibile per un angelo di una gerarchia inferiore illuminare i superiori; la risposta del filosofo è negativa (ivi, co.). Tommaso non poneva rigide barriere tra la dimensione teologica dell'illuminazione e quella ontologica della causalità, per cui era possibile ipotizzare un'eccezione alla regola enunciata da Dionigi («hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducuntur in Deum per superiora») alla luce del fatto che «quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur.» (ivi, arg. 1). È il problema dei miracoli, che i teologi scolastici inquadravano a loro volta nell'opposizione tra *potestas ordinata* e *potestas absoluta*: il miracolo è un atto in cui si esprime la *potestas absoluta* di Dio, cioè un evento che sfugge alle leggi della natura (il governo "ordinario" di Dio tramite le intelligenze angeliche). Tommaso osserva che, in termini analoghi, nel governo secolare è possibile derogare agli ordini di un superiore immediato per obbedire direttamente al principe («sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi», ivi, co.).

<sup>13</sup> Cfr. DUFEIL, *IERARCHIA dans la polémique universitaire parisienne*, cit. pp. 58-59.

Questa dimensione, tuttavia, è del tutto estranea alle gerarchie angeliche: poiché, infatti, l'opera degli angeli è invisibile agli uomini, non vi è spazio in questa sfera per eccezioni o miracoli al fine di orientare gli uomini verso Dio.

Tommaso d'Aquino decise, quindi, di affrontare l'argomento dionisiano invocato da Guglielmo di Saint-Amour smentendone la pertinenza; diversa fu la strategia di difesa dei francescani, Tommaso di York e Bonaventura, i quali, intervenendo nella polemica negli stessi anni (1255-1256), preferirono accettare il riferimento a Dionigi estremizzandolo (e, di fatto, tradendone lo spirito): se la Chiesa è una gerarchia, il papa è il *summus ierarcha*, detentore della *plenitudo potestatis* e pienamente autorizzato ad attribuire prerogative e uffici al di là dei limiti delle giurisdizioni locali.<sup>14</sup> Era, naturalmente, del tutto conforme agli interessi dei mendicanti promuovere un'ecclesiologia fondata sul primato papale; è però interessante rilevare che entrambi gli autori nel compiere questa operazione non poterono fare a meno di ricorrere all'immagine del pontefice come *caput Ecclesiae*, cambiando implicitamente il paradigma di riferimento. Così in Tommaso da York (*Manus quae contra Omnipotentem tenditur*, XVII, p. 153):

*summus pontifex est totius ecclesiae hierarcha, a quo est descentio et distributio potestatum in omnibus membris, quae sunt in ecclesia, sicut a capite in omne corpus est donorum diffusio.*

Non diverso l'argomento di Bonaventura (*Quaestiones de perfectione evangelica*, q. II, a. 2, in *Opera omnia*, v, p. 155):

*si quis dicat eos a Papa et episcopis non posse mitti, derogat apostolicae auctoritati et potestati clavium in praelatis et plenitudini potestatis in summo Pontefice, qui in terris, ut Scriptura asserit, fides sentit, iura testantur, rationes etiam irrefragabiles convincunt, ut caput unum et summum et sponsus unicus et hierarcha praecipuus, in quo est totius Ecclesiae militantis status, obtinet locum Christi.*

Così facendo, Bonaventura non fa che riprendere la concezione che già aveva espresso nel *Breviloquium*, ove pure riconosciamo la stessa mescolanza tra paradigma gerarchico e paradigma organicistico (pt. VI, c. 12, in *Opera omnia*, v, p. 278):

---

<sup>14</sup> Ciò non toglie che fra le posizioni di Bonaventura e di Tommaso di York vi siano anche differenze: si è parlato, a questo proposito, di «due stili apologetici» (LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, cit., p. 38).

*Hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, Christi vicarius, fons, origo et regula cunctorum principatum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima ecclesiae membra secundum quod exigit dignitas in ecclesiastica hierarchia.*

Yves Congar ha rilevato in questo passo l'unica applicazione al papa della qualifica di *fons*, normalmente riservata a Dio, nell'opera di Bonaventura; è il punto più estremo cui il francescano giunge nell'intento di fare del pontefice «une représentation, au plan visible, de ce que le Christ est lui-même, invisiblement, dans l'Église».<sup>15</sup> Questa concezione è espressa assai chiaramente nelle *Quaestiones de perfectione evangelica*, ove il *Doctor Seraphicus* spiega che la Chiesa è «una hierarchia, unum corpus et una sponsa», per cui «necesse est, quod unum habeat hierarcham praecipuum, unum caput et unum sponsum»; si tratta, ovviamente, di Cristo, «qui interiorius ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundam» (q. IV, a. 3, ivi, p. 194); le stesse prerogative si proiettano, però, sul suo rappresentante terreno (*ibid.*):

verum etiam exteriorius unus debet esse *minister praecipuus, tenens locum hierarchae primi, capitis et sponsi*, ut Ecclesia non tantum interiorius, verum etiam exteriorius in unitate habeat conservari.

Nelle *Quaestiones de perfectione evangelica*, Bonaventura sfruttò quindi la dottrina dionisiana della *reductio ad unum* coniugandola con la concezione della *plenitudo potestatis* del papa, allora al culmine della sua affermazione. Il teologo francescano approdò quindi a un'autentica «mystique du pape», la quale, come è stato osservato, «absolutise à l'excès l'autorité pontificale».<sup>16</sup>

In conclusione, la polemica sugli ordini mendicanti contribuì senz'altro a rendere il *Corpus Areopagiticum* un punto di riferimento essenziale per il pensiero dei due

<sup>15</sup> CONGAR, *Aspects ecclésiologiques*, cit., p. 110.

<sup>16</sup> Cfr. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques*, cit., pp. 114 e 134. Come ricorda lo studioso, perplessità in merito a questa forzatura erano state espresse anche da JOSEPH RATZINGER, *Der Einfluss der Bettelordenstreits auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Michael Schmaus*, a cura di Johann Auer e Hermann Volk, München, Zink, 1957, pp. 697-724, pp. 717-719. Si deve però tenere conto che «l'adesione allo schema teocratico per i francescani [...] risulta [...] sempre mediata dall'impegno di fedeltà alla Regola», come puntualizza ANDREA TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale. Dalla polis alla formazione degli Stati europei*, a cura di Carlo Dolcini, Torino, Utet, 1999, pp. 175-207, a p. 190; sui limiti dell'obbedienza francescana, con riferimento in particolare al pensiero di Pietro di Giovanni Olivi, vd. *infra*, cap. VII.2.4.

massimi teologi dei due ordini, Tommaso e Bonaventura;<sup>17</sup> nei prossimi paragrafi prenderò quindi in esame i due autori, esaminandone le posizioni ecclesiologico-politiche in rapporto al pensiero dionisiano.

## 2. Tommaso d'Aquino e la fondazione della scienza politica

1. Un'attenta lettura dell'opera di Dionigi, come abbiamo visto, indusse Tommaso d'Aquino a tenere ben distinto il modello della gerarchia celeste dalla struttura della gerarchia ecclesiastica; il domenicano, tuttavia, non fu affatto immune all'influsso del paradigma gerarchico come modello di organizzazione della società. Nelle sue opere troviamo, anzi, l'esempio più sistematico di applicazione della dottrina dionisiana all'ambito politico; come è stato osservato, anche se, presi singolarmente, i luoghi in cui Tommaso paragona il regno di Dio a un regno terreno possono apparire «commonplace and simple illustrations designed in large part to make more comprehensible an otherwise mysterious and distant celestial hierarchy», se si guarda al loro complesso è innegabile «that Aquinas was jogged by the authority of Denis' writings into commenting upon political and social issues».<sup>18</sup> Questa apparente incongruenza – il modello della gerarchia celeste, messo in discussione come termine di paragone alla gerarchia ecclesiastica, è invece accolto di buon grado trattando della struttura della società temporale –, si spiega in realtà come prodotto del rigore di Tommaso nell'esegesi dionisiana. In Dionigi, come si è detto, si trovano numerosi elementi che impediscono di istituire tra le due gerarchie una corrispondenza piena. L'estensione del paradigma gerarchico all'ambito politico nasce, a sua volta, direttamente dall'interpretazione dei testi dello Pseudo-Areopagita. Per spiegare il funzionamento del modello gerarchico, Tommaso diede ampio spazio all'analogia, già insita nel testo, tra le gerarchie angeliche e l'ordinamento di un regno; in virtù della

<sup>17</sup> Cfr. EDOUARD-HENRI WEBER, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1970 («Bibliothèque Thomiste», 60) e ID., *Dialogues et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris*, Paris, Vrin, 1974 («Bibliothèque Thomiste», 61). Sull'affermazione, non priva di contrasti, del pensiero di Tommaso come dottrina "ufficiale" dell'ordine domenicano, cfr. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria*, cit.

<sup>18</sup> DAVID EDWARD LUSCOMBE, *Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century*, in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, a cura di Albert Zimmermann, Berlin, de Gruyter, 1988, pp. 261-277, a p. 275.

circularità ermeneutica che, come si è detto, incombeva sull'analogismo medievale,<sup>19</sup> il rapporto fra ciò che si doveva spiegare e ciò che offriva il termine di paragone finì per rovesciarsi: le gerarchie angeliche divennero quindi a loro volta un paradigma nel pensiero politico di Tommaso e di coloro che si misero sulla sua scia. Vediamo quindi di analizzare i principali documenti di questo processo, nel quale giocò un ruolo importante anche la filosofia aristotelica.

Nel suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino discute *Utrum definitio hierarchiae data a Dionysio sit conveniens*. Può sembrare, egli osserva, che la seconda definizione dionisiana («hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, unitas et similitudo», cfr. *De cael. hier.*, III, 2) renda superflua la prima, ben più articolata («hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans, ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens», ivi, III, 1). Il domenicano ammette quindi che la formulazione dionisiana non è una definizione formalmente corretta in senso aristotelico, ma racchiude in sé i concetti essenziali relativi alla gerarchia (*Super Sent.*, II, d. 9, q. 1, a. 1, ad 5):

Dionysius non intendit ordinare definitione, sed *principia essentialia hieraerchiae* tangere: quorum aliquod est sicut materiale, per modum generis se habens, scilicet ordo; alia vero sunt sicut formalia complentia rationem hierarchiae per modum differentiae; quorum primum est ipsa *receptio divini luminis*, quae in scientia importatur, quia scientia illa est secundum receptionem divini luminis; et secundum est eius *transfusio in alterum*, quam designat actio; et tertium est *consecutio finis in Dei similitudinem*; et sic patet quod semper sequens est formale respectu praecedentis.

Tommaso risolve la questione definendo il concetto di gerarchia come segue (*Super Sent.*, II, d. 9, q. 1, a. 1, co.).

Respondeo dicendum, quod hierarchia dicitur quasi sacer principatus a hieron, quod est sacrum, et archon, quod est princeps. In omni autem principatu *requiritur gradus potestatis et finis*; unde in sacro principatu oportet huiusmodi sacra et divina esse: et ideo, *sicut in principatu saeculari finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a principe*, sicut patet in exercitu, qui, *secundum philosophum, ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum*; ita oportet quod *in sacro principatu finis sit assimilatio ad Deum*. Hunc autem fine, non est possibile Angelos consequi nisi per ordinatam actionem ad quam exigitur

<sup>19</sup> SCHIERA, *Specchi della politica*, cit., pp. 153-157.

*ordinata potestas* et scientia dirigens: et ideo in definitione hierarchiae ponitur ordo, in quo exprimitur *gradus potestatis*, et scientia sicut dirigens, et actio sicut ad finem inducens, et Dei similitudo sicut finis intentus.

Si inserisce qui un'ulteriore definizione della gerarchia, come *ordinata potestas*, non riscontrabile direttamente nelle opere dello Pseudo-Areopagita ma ispirata ai precedenti di Ugo di San Vittore e Alano di Lille e corrente nel Duecento; la ritroviamo, fra gli altri, in Alessandro di Hales (*In II Sententiarum*, d. 9, II, 83: «Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum», Guglielmo d'Auxerre (*Summa aurea*, II, tr. 3, q. 1) e Bonaventura (*In II sent.*, d. 9, II, 395b). Se la gerarchia è, etimologicamente, *sacer principatus*, cruciale è per Tommaso il parallelo con il governo di un principato terreno, che non può avvenire senza un principio di scalarità che preveda la mediazione di più gradi. Si tratta del principio noto agli scolastici come *lex divinitatis*;<sup>20</sup> la formula ritorna nelle opere dell'Aquinate in numerose occasioni, a partire dall'apertura della lezione inaugurale all'università di Parigi nella primavera del 1256 (*Breve Principium Fratris Thomae de Aquino*, in *Opuscula theologica*, I, p. 441):<sup>21</sup>

Rex coelorum et Dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent. Unde Dionysius, quinto capitulo *Ecclesiasticae Hierarchiae*, dicit: *Lex Divinitatis sacratissima est, ut per prima media adducantur ad sui divinissimam lucem.*

La legge («per prima media, et per media infima reducere») non si trova in quanto tale nell'opera dello Pseudo-Dionigi, ma è attestata, oltre che in Tommaso, in Alberto Magno e Bonaventura e risale concettualmente, anche se non nella formulazione esatta, a Ugo di San Vittore (*Super Ierarchiam Dionysii*, *Prol.*, p. 411: «His ierarchiis, id est principatibus sacris, totus regitur mundus. In quibus summa potestas est quae imperat tantum, et infima cui tantum imperatur, et media quae imperat inferiori, cui a superiori imperatur»).

Nell'ultimo passo citato del commento alle *Sententiae*, come abbiamo visto, interviene un'altra *auctoritas*, meno prevedibile per un discorso angelologico, ma

<sup>20</sup> WAYNE HANKEY, «Dionysius dixit, *Lex divinitatis est ultima per media reducere*»: Aquinas, hierocracy and the «augustinisme politique», in «Medioevo», XVIII 1992, pp. 119-150.

<sup>21</sup> Per un elenco di occorrenze della *lex divinitatis* nell'opera di Tommaso, cfr. ANCONA, *All'origine della sovranità*, cit., p. 65, n. 25.



altrettanto cruciale: mi riferisco al paragone della gerarchia angelica con un esercito «qui, secundum philosophum, ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum». Tommaso sta citando un passo della *Metafisica* (XII, 10, 1075a), che nella sua opera è costantemente citato in riferimento al buon ordine dell'universo, per esempio nella *Summa Theologiae* (I, q. 103, a. 2, ad 3):

Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed *ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem*, sicut etiam *ordo exercitus ordinatur ad ducem*, ut dicitur in XII Metaph.

Tocchiamo qui la concezione fondamentale del *duplex ordo*, per cui le cose sono legate da un rapporto ben strutturato fra di sé, che tuttavia non esclude un rapporto, altrettanto strutturante, con il creatore.<sup>22</sup>

2. La *quaestio* 103 inaugura la trattazione *De gubernatione mundi* (*Summa theol.* I qq. 103-113).<sup>23</sup> Tommaso argomenta che il migliore governo è fatto dall'uno (*Summa Theol.*, Ia, q. 103, a. 3, co.):

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod *mundus ab uno gubernetur*. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. *Optima autem gubernatio est quae fit per unum*. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. *Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis*; ut Boetius probat, in III de Consol., per hoc quod. [...] Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod philosophus dicit in XII Metaphys., *entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatum, unus ergo princeps*.

Il domenicano sposa senz'altro il parere di Aristotele, secondo cui «regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII Ethic.» (IIa IIae, q. 50, a. 1, ad 2m). Nel *De regno* (II 3, in *Opusc. phil.*, p. 259), la superiorità di questa forma di governo sulle

<sup>22</sup> Cfr. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, Ares 1986, in particolare alle pp. 73-75. Una chiara formulazione di questo principio è nella *Summa theologiae* (I, q. 21, a. 1, ad 3): «Est autem duplex ordo considerandum in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum».

<sup>23</sup> Cfr. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 146-154.

altre è sostenuta con molteplici argomenti. Il massimo bene di una moltitudine consiste nella pace, che a sua volta coincide con l'unità di intenti («Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa»): ma il miglior principio di unità sarà ciò che è in sé uno. Anche l'esempio della natura – che «in singulis operatur [...] quod optimum est», e che quindi dev'essere imitata dagli uomini nella loro arte di governo – insegna che «omne [...] naturale regimen ab uno est», come si può notare tanto negli animali («est etiam apibus unus rex») quanto nell'intero mondo creato («in toto universo unus Deus factor omnium et rector»). Ciò trova spiegazione sul principio neoplatonico per cui «omnis [...] multitudo derivatur»; ma Tommaso non rinuncia a rafforzare il suo argomento anche empiricamente, sul versante dell'esperienza politica concreta:<sup>24</sup>

Hoc etiam experimentis apparet. Nam *provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant*, ut videatur adimpleri quod dominus per prophetam conqueritur, dicens: 'pastores multi demoliti sunt vineam meam'. E contrario vero *provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent, et affluentia rerum laetantur*. Unde dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

Nel seguito del *De gubernatione mundi* (*Summa Theol.*, I, q. 103, a. 6), Tommaso discute «utrum omnia immediate gubernentur a Deo», distinguendo tra due diverse modalità del governo divino del mondo: quello diretto (*providentia*) e quello indiretto, compiuto tramite le intelligenze (*gubernatio*). A questo proposito, egli osserva che il governare tramite ministri non è indizio di debolezza, ma piuttosto di maggiore dignità del potere divino, dato che «ex ordine ministrorum potestas regia preclarior redditur» (ivi, q. 103, a. 6, ad 3m).<sup>25</sup> Nella q. 108, «de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines», il domenicano paragona quindi la relazione tra Dio e il mondo

24 Cfr. JEREMY CATTO, *Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas*, in «Past & Present», LXXI 1976, pp. 3-21; per lo studioso, «rather than a theoretical treatise [...] *De Regno* is a contribution to the Italian tradition of practical political literature to which belonged in his own time the *Oculus Pastoralis*, John of Viterbo's *De Regimine Civitatum*, the political book of Brunetto Latini's *Trésor*» (p. 20). La sua analisi del testo in relazione al contesto politico rimane comunque piuttosto superficiale.

25 Cfr. anche ivi, q. 22, a. 3, arg. 1: «Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet».

a quella tra un *princeps* e la *multitudo ordinata sub principe*. Dio regna su ogni creatura; ciò non toglie tuttavia che il suo governo possa svolgersi diversamente se si guarda ai differenti ordini (gerarchie angeliche, gerarchia umana): Tommaso non rinuncia mai a quella distinzione che abbiamo visto essere costante nel suo pensiero. In questo caso, egli estende addirittura a entrambe le gerarchie l'analogia politica, istituendo un sorprendente paragone con diverse città che siano sottoposte allo stesso principe essendo retta ciascuna secondo propri statuti (a. 1, co.):

Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent, sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris.

In altre parole, una *multitudo* non può essere governata tutta allo stesso modo, pena lo scadimento in una massa indifferenziata. La *ratio hierarchie* richiede quindi che vi sia una distinzione in ordini: per esemplificare questo principio, Tommaso fa di nuovo riferimento al paradigma della *civitas bene ordinata* (a. 2, co.):

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. *Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa*, si in multitudine *diversi ordines* non essent. Ipsa ergo *ratio hierarchiae* requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod *in una civitate* sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur, quidam enim sunt *supremi*, ut *optimates*; quidam autem sunt *infimi*, ut *vilis populus*; quidam autem sunt *medii*, ut *populus honorabilis*. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines.

Tommaso delinea una società tripartita, dove si distinguono gli *optimates*, il *populus honorabilis* e il *vilis populus*: alla base di una simile concezione c'è probabilmente

l'esempio delle città a lui contemporanee.<sup>26</sup> Per chiarire la distinzione tra le varie schiere angeliche, tuttavia, l'Aquinate restringe il campo visivo dall'insieme della città ai soli ministri del governo regale, in modo non dissimile da quanto aveva fatto Guglielmo d'Auvergne.<sup>27</sup> Gli angeli *assistantes* e *administrantes* si possono quindi intendere «ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur, et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes» (q. 112, a. 3, co.).

Il paragone era stato sviluppato più ampiamente nel commento alle *Sentenze*, questa volta a proposito dei diversi gradi di conoscenza attribuibili alle tre gerarchie angeliche (II, dist. 9, q. 1, a. 3, co.):

Hujus autem simile potest videri in terrenis principatibus: quia ministrorum qui sunt sub uno rege, quidam operantur immediate circa personam regis, *quasi cubicularii et consilarii et assessores*; et hoc competit primae hierarchiae respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic vel illi provinciae, ut *domini regalis curiae, et principes militiae, et iudices curiae*, et hujusmodi: et his similes sunt Angeli secundae hierarchiae. Quidam vero praeponuntur ad regimen alicujus partis regni, ut *praepositi et balivi, et hujusmodi officiales minores*: et his similes sunt ordines tertiae hierarchiae.

Si potrebbero citare ulteriori passi in cui Tommaso paragona le gerarchie angeliche ai ministri di un regno;<sup>28</sup> basti qui avere compiuto una veloce panoramica su un aspetto caratteristico del suo pensiero. Lo stretto legame istituito dall'Aquinate tra gerarchia celeste e gerarchia secolare si può compendiare nella formula «*humanum regimen*

<sup>26</sup> Cfr. JEREMY CATTO, *Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas*, in «Past & Present», LXXI 1976, pp. 3-21 sull'influenza che il contesto politico contemporaneo (in particolare italiano) esercitò sul pensiero di Tommaso. Altrove l'Aquinate sembra piuttosto influenzato dall'esempio francese, in cui a un re sono sottoposti *ballivi*: cfr. LUSCOMBE, *Thomas Aquinas*, cit., p. 275.

<sup>27</sup> Un ulteriore parallelo, di poco più tardo, è costituito dal trattato intitolato *Jerarchie*, dedicato da John Peckham a Eleonora di Castiglia, moglie di Edoardo I d'Inghilterra, tra il 1279 e il 1290. In esso il francescano inglese paragona le tre gerarchie ai tre gradi di distanza dal re, la corte o *meyson*, i balivi e coloro che mediano tra queste due realtà; i tre ordini, naturalmente, sono a loro volta tripartiti. Si tratta, peraltro, della prima occorrenza del termine in francese antico.

<sup>28</sup> Cfr. per es. *In II Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1 e *Quaestiones de veritate*, q. 27, a. 3, arg. 15 e ad 15. In un altro luogo (*In IV Sent.*, d. 24, a. 2, a. 1, quaestiunc. 1, ad 1), Tommaso si sofferma sulle «*ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis*», a proposito stavolta della distribuzione del potere all'interno della Chiesa.

derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari» (*Summa Theol.*, IIa IIae, q. 10, a. 11, co.).

3. La critica si è divisa in merito al ruolo attribuito al papa nell'ecclesiologia di Tommaso, in particolare quanto al rapporto con i vescovi. Per Yves Congar, seguito da altri studiosi, il domenicano attribuirebbe al pontefice un primato moderato all'interno della Chiesa,<sup>29</sup> distanziandosi così dalla "mistica del papa" dei contemporanei francescani, per collocarsi invece in linea con l'ecclesiologia del XII secolo di Bernardo e del *Decretum Gratiani* (vd. *infra*, cap. III.1). A parere di Charles Zuckerman, invece, Tommaso sosterebbe una posizione maggiormente estremista, vedendo nel papa la fonte di ogni potere governamentale all'interno della Chiesa.<sup>30</sup> Il dibattito è incentrato sulla distinzione tra potere sacramentale e giurisdizione: per Tommaso come per ogni altro teologo medievale il primo è conferito direttamente da Cristo tramite la consacrazione; la seconda, invece passa attraverso la mediazione di Pietro e del suo vicario, il papa. Lo scontro riguarda il senso da dare alla giurisdizione: per Congar, la giurisdizione in Tommaso non indica in senso stretto un potere, ma solo il limite da attribuire al potere di sciogliere e legare conferito tramite l'ordinazione;<sup>31</sup> Lécuyer ha inoltre messo in luce numerosi passi in cui il teologo descriverebbe il potere derivato dalla consacrazione come governamentale o gerarchico.<sup>32</sup> Zuckerman ha insistito sull'identificazione tra potere di governo e giurisdizione, arrivando al punto di suggerire che per Tommaso anche il potere sacramentale passasse per la mediazione del pontefice;<sup>33</sup> quest'ultima proposta, tuttavia, mi sembra senz'altro da respingere alla luce delle obiezioni mosse da George Sabra.<sup>34</sup> Vale invece la pena di soffermarsi sui

---

<sup>29</sup> CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, cit.; ULRICH HORST, *Das Wesen der "potestas clavium" nach Thomas von Aquin*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», XI 1960, pp. 191-201; JOSEPH LÉCUYER, *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1964, pp. 82-107.

<sup>30</sup> CHARLES ZUCKERMAN, *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiastical Government*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XI 1973, pp. 97-134.

<sup>31</sup> CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, cit., p. 89.

<sup>32</sup> LÉCUYER, *Études sur la collégialité épiscopale*, cit., pp. 82-96 e 106.

<sup>33</sup> ZUCKERMAN, *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiastical Government*, cit., pp. 124-127.

<sup>34</sup> GEORGE SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church: Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1987, pp. 126-130.

concetti di giurisdizione e di potere, che, come vedremo, Tommaso pensa in connessione con la dottrina dionisiana.

L'ambiguità interpretativa nasce dal fatto che in certe circostanze Tommaso descrive poteri appartenenti alla sfera della giurisdizione, come la scomunica, attraverso l'immagine delle chiavi, che designa generalmente il potere sacramentale; è il caso di questo passo del commento alle *Sentenze* (*In IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, qc. 3, co., p. 547):

clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus caelum per dimissionem peccati; et haec vocatur *clavis ordinis*; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis *per excommunicationem et absolutionem*; et haec vocatur *clavis iurisdictionis* in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, ut supra dictum est [...]; sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.

È necessario, però, distinguere la *clavis ordinis*, conferita tramite l'ordinazione sacerdotale, dalla *clavis iurisdictionis*, di cui anche i non sacerdoti possono disporre (*In IV Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2., qc. 2, ad 1m, p. 536). Il potere di governo della Chiesa (*iurisdictio*) è quindi ben distinto dal potere sacramentale delle chiavi; l'unica sfera in cui essi si sovrappongono è quella della penitenza (*forum internum*), dato che il sacramento l'assoluzione sacramentale richiede che l'assolto sia sottoposto alla giurisdizione dell'assolutore (*In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 3, qc. 4, co., p. 509):

poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio, satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab alio dispensari nisi per imperium unde oportet quod ille qui dispensator huius sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi *qui habet super eum iurisdictionem* et ideo de necessitate huius sacramenti est non solum ut minister habeat *ordinem*, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat *iurisdictionem* et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet *iurisdictionem*; et propter hoc oportet

sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri. Cum enim sacerdos non absolvit nisi ligando ad aliquid faciendum, *ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.*

Il governo della Chiesa, viceversa, riguarda naturalmente il foro esterno; per Tommaso. Su queste basi, Zuckerman inserisce l'Aquinate nella linea dei canonisti che, come abbiamo già ricordato, videro progressivamente l'*officium* in chiave giurisdizionale più che sacramentale.

Secondo questa lettura, anche il potere conferito ai vescovi tramite la consacrazione episcopale sarebbe esclusivamente il potere sacramentale che consente di amministrare confermazione e consacrazione sacerdotale. Mi sembra, tuttavia, che in questo caso Zuckerman abbia spinto la sua interpretazione all'eccesso. Tommaso afferma infatti che i vescovi, pur non essendo superiori ai sacerdoti negli atti relativi al *corpus domini* (cioè nell'Eucaristia), lo sono però nell'ordine «secundum quod ordines distinguuntur per actus supra corpus mysticum», il che consente loro di avere competenze superiori «in promotione membrorum corporis mystici» (*In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, qc. 2, ad 3, p. 169). Sembra difficile pensare, come fa Zuckerman, che una simile terminologia, che per giunta è esplicitamente ancorata alla dottrina dionisiana (*ibid.*), vada del tutto disgiunta dall'idea «that the bishop derived his power to perform acts of government from his consecration». <sup>35</sup> Spiegare, infatti, che i vescovi trovano la *debita materia* dei loro atti sacramentali nel corpo mistico di Cristo, la Chiesa, significa infatti *ipso facto* conferire loro compiti di governo, come del resto era connaturato alle opere dello Pseudo-Areopagita, che altrove Tommaso interpreta appunto come trattazioni sul governo del mondo. <sup>36</sup>

Rivelatore, in questo senso, è un passo della *Summa Theologiae* in cui si dice che «cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur» (IIa IIae, q. 184, a. 6, ad 2m). Zuckerman riconosce correttamente che la cura pertiene alla giurisdizione e al governo ecclesiale, non certo all'ufficio sacramentale; lo studioso si sforza però di conciliare questo passo con la sua tesi, sulla base del fatto che «the word “with” may

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 114.

<sup>36</sup> Sulla dottrina della *debita materia*, cfr. ivi, pp. 101-102, 111-112.

have meant *at the same time as or accompanied by, not through or from or in*»,<sup>37</sup> affermazione che mi sembra banalizzare totalmente il significato del rito di consacrazione, quasi potesse essere una semplice circostanza concomitante all'attribuzione di compiti pastorali. Ancora più debole è il seguito, in cui Zuckerman allarga lo sguardo al contesto in cui si inserisce il passo di Tommaso, niente meno che «an analogy between the consecration of a bishop and the benediction of a king»; lo studioso argomenta così:

Since Aquinas certainly did not regard a man as invested with royal authority by virtue of the clerical benediction said over him at the coronation ceremony, this comparison suggests that he likewise regarded episcopal consecration as something which accompanied a cleric's assumption of episcopal powers of government, not as the cause of those powers.

In realtà, come avremo modo di vedere meglio, la concezione di Tommaso della regalità prevede appunto un'origine divina del potere, fino all'affermazione che «reges sunt vassali Ecclesie»; su un piano più generale, è noto il ruolo cruciale dell'unzione nelle cerimonie di incoronazione medievali (e non solo), nonché il fatto che i sudditi fossero sciolti dall'obbedienza a un re scomunicato. Il paragone del governo episcopale con quello regale – che, peraltro, non nasce con Tommaso ma aveva una tradizione risalente almeno al XII secolo<sup>38</sup> – mi sembra quindi se mai rafforzare ulteriormente il nesso tra potere di giurisdizione e consacrazione; ciò non toglie, ovviamente, che in termini puramente tecnici si possa distinguere tra la giurisdizione episcopale, conferita tramite l'elezione (e, a partire da un certo punto, soggetta all'approvazione papale) e il potere sacramentale, attribuito tramite l'ordinazione.

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 115-116, n. 38. Zuckerman ricorda che la stessa interpretazione era stata avanzata "mestamente" («ruefully») da MANUEL USEROS CARRETERO, *Orden y jurisdicción episcopal. Tradición teológico-canónica y tradición litúrgica primitiva*, «Revista española de derecho canónico», XIX 1964, pp. 689-723, a p. 695. In realtà, lo studioso spagnolo riconosce sì che «atendiendo al tenor de los textos no se puede concluir que Santo Tomás haya atribuido explícitamente a la consagración un valor causal con relación a todas las funciones episcopales y no meramente formal o de solemnidad litúrgico-canónica para la comisión de la *cura episcopalis*», ma argomenta in seguito con validi argomenti che «el pensamiento tomista se sitúa en la línea de una respuesta en favor del origen sacramental de la potestad episcopal en orden al gobierno eclesial» (*ibid.*).

<sup>38</sup> Cfr. BENSON, *The Bishop-Elect*, cit., pp. 297-302.



Anche i canonisti, del resto, tendevano a pensare che soltanto la consacrazione conferisse la *plenitudo auctoritatis*, consentendo al vescovo di intervenire attivamente sulla gerarchia con atti di ordinazione e deposizione;<sup>39</sup> così in Rufino (*Summa*, su D.23, c. 1v):

Solet queri, si in electione confirmatus ante episcopalem unctionem usque adeo plenam auctoritatem possideat, ut quemadmodum episcopus consecratus deponere clericos valeat. Sed dicimus quod *plenam potestatem habeat quoad administrationem non autem quoad dignitatis auctoritatem*, et ideo iure plene administrationis potest aliquos ab administratione procurationum vel ordinum suspendere—quod tamen non sine presentia capituli sui, cui capitulo episcopo mortuo licet itidem facere. Deponere autem, id est exauctorare non potest qui *plenitudinem auctoritatis* nondum habet, quam ex sola consecratione est certissimum evenire.

Nel pensiero del giurista, l'*administratio* non esaurisce la *dignitas auctoritatis*: per questo motivo, l'elezione al soglio vescovile permette il governo – per così dire – ordinario della Chiesa, con l'assistenza del capitolo, ma non permette di trasmettere né di revocare l'*auctoritas*, cioè di intervenire attivamente sulla gerarchia. La stessa distinzione si ritrova nelle opere di Stefano di Tournai (commento a D.23, c. 1, v. *sicut vere eis papa*, p. 35), di Bernardo da Pavia (*Summa de electione*, IV, pp. 322-323); per l'Ostiense (*Commentaria* a X 1.6.34, 1.6.5, 1.23.4), la consacrazione conferisce *plenitudo officii*.

Nella *Summa Theologiae*, il parallelo tra principi della Chiesa e sovrani si colloca, peraltro, all'interno di una trattazione «de diversitate statuum et officiorum humanorum» (*Summa Theol.*, IIa IIae, qq. 183-189) che vale la pena di analizzare più estesamente. Tommaso stabilisce innanzitutto la differenza tra *status*, che riguarda la condizione permanente di libertà o schiavitù, sia temporale, sia spirituale, e *officium*, che invece riguarda i diversi compiti a cui ciascuno è deputato (ivi, q. 183, a. 1). Non è incongruo che nella Chiesa vi siano differenze di stato, ufficio e grado, poiché in essa la molteplicità di perfezioni, azioni e dignità è ordinata a unità (ivi, a. 2). In relazione a questi differenti aspetti si misurano, quindi, tali differenze (ivi, a. 3, co.):

---

<sup>39</sup> Cfr. ivi, pp. 58-60, 91, 100, 189 n. 57.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, diversitas in membris Ecclesiae ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem. Et secundum haec tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem. Et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem. Et haec est distinctio officiorum, dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem, per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticae. Et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet, etiam in eodem statu vel officio, unus est alio superior. Unde et in Psalmo dicitur, secundum aliam litteram, *Deus in gradibus eius cognoscetur*.

Rispetto, infine, allo stato di maggiore o minore perfezione spirituale, che riguarda la vera libertà dal peccato e la servitù alla giustizia, gli uomini si distinguono in *incipientes, proficientes e perfectos* (ivi, a. 4).

La trattazione sugli *officia* pertiene perlopiù ai *legispositores*; il teologo deve, naturalmente, occuparsi dei *sacra ministeria*: a questo proposito, Tommaso rimanda quindi alla terza parte della *Summa*, ove ha luogo la trattazione degli ordini sacri. Le successive *questiones* che concludono la IIa IIae sono invece dedicate alla dottrina dello *status perfectionis* «ad quem alii status ordinantur» (ivi, q. 184, pr.). A questo proposito, importa soprattutto la distinzione fra *episcopi* e *religiosi*, le due categorie che, per via degli obblighi che si assumono, si trovano in stato di perfezione. Dionigi è, naturalmente, *auctoritas* di riferimento per discutere dell'argomento (ivi, a. 5, co.):

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit et religiosis et episcopis. Religiosi enim voto se adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae. Unde Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., de religiosis loquens, 'alii quidem Therapeutas', idest famulos, 'ex Dei puro servitio et famulatu, alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos, indivisibilium sanctis convolutionibus', idest contemplationibus, 'ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem'. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis. Unde et ibidem subdit Dionysius, 'propter quod, perfectam ipsis donans gratiam, sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione'. Similiter etiam et episcopi obligant se ad ea quae sunt

perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut 'animam suam ponat pastor pro ovibus suis', sicut dicitur Ioan. X. [...] Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod 'summus sacerdos', idest episcopus, 'in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integre totius hierarchiae virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium quae pertinent ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam haec aliis tradat'.

Dalla *Gerarchia ecclesiastica* Tommaso ricava inoltre che i vescovi sono *perfectores*, mentre i religiosi sono *perfecti* (ivi, a. 7, co.): se ne deduce la superiorità dei primi rispetto ai secondi.

Tommaso nega, invece, espressamente che curati e arcidiaconi siano *in statu perfectionis*, invocando anche a questo riguardo la testimonianza di Dionigi (ivi, a. 6); è in questo contesto che si inserisce la riflessione sulla cura d'anime, elemento che sembra accomunare curati e arcidiaconi ai vescovi. Tommaso distingue tra *ordo* e *cura*, notando che il primo non obbliga di per sé a vivere in stato di perfezione, se non per il voto di castità, mentre la seconda può essere abbandonata, addirittura senza licenza del vescovo nel caso di un'entrata in religione, cosa che certo non è compatibile con lo stato di perfezione (i vescovi, infatti, non possono in nessun caso abbandonare la propria cura, se non per autorità del pontefice, che dispensa dai voti perpetui).<sup>40</sup> Propriamente, aggiunge l'Aquinate, sono sempre i vescovi ad avere la cura pastorale della propria diocesi, mentre curati e arcidiaconi esercitano una *administratio* o *subministratio* alle loro dipendenze. Interviene qui il paragone già ricordato col governo secolare, di conserva con i luoghi già più volte ricordati di 1 Cor. 12 e della *Gerarchia ecclesiastica* dionisiana (ivi, ad 2m):

Ad secundum dicendum quod episcopi principaliter habent curam omnium suae dioecesis, presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministraciones sub episcopis. Unde super illud I ad Cor. XII, alii opitulationes, alii gubernationes, dicit Glossa, 'opitulationes, idest, eos qui maioribus ferunt opem, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt'. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod 'sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque in proprio divino hierarcha', idest episcopo. Et XVI, qu. I, dicitur, 'omnibus presbyteris et diaconibus

<sup>40</sup> Sul potere di dispensa, vd. anche *infra*, capp. III.1.3, V.3.7, VI.2.4.

attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant'. Ex quo patet quod *ita se habent ad episcopum sicut ballivi vel praepositi ad regem*. Et propter hoc, *sicut in mundanis potestatibus solus rex solemnem benedictionem accipit*, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia *cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur*, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

È la consacrazione a conferire ai vescovi la cura d'anime, mentre per curati e archidiaconi la cura è del tutto disgiunta dalla consacrazione. È il vescovo, infatti, la fonte della loro attività di governo delle anime, così come accade in ambito secolare per i funzionari sottoposti al re.

Agli occhi di Tommaso, in definitiva, i vescovi sono un grado intermedio che non può essere in alcun modo obliterato; sembra inevitabile attribuirgli una concezione moderata del primato papale, che non riduce i vescovi a puri delegati del papa, né considera quest'ultimo un pontefice universale (*Contra impugnantes*, II, c. III, ad 18m, p. 154):

Quod autem Papa *universalem pontificem se prohibet nominari*, non hoc ideo est quia ipse non habeat auctoritatem immediatam et plenam in qualibet Ecclesia; sed quia non praeficitur cuilibet particulari Ecclesiae ut proprius et specialis illius Ecclesiae rector, sic enim *cessarent omnium aliorum pontificum potestates*.

Nel sostenere, infatti, il diritto dei mendicanti a esercitare il loro ministero ovunque, Tommaso non fece appello alla giurisdizione universale del pontefice, ma alla giurisdizione episcopale: nel *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, infatti, presentò i frati come delegati dei vescovi nell'udire le confessioni anche al di là del consenso dei parroci (IV, 8, p. 76), evitando di affermare invece che essi potessero scavalcare l'autorità stessa dei vescovi in virtù dell'incarico avuto dal papa, come invece fecero senz'altro i francescani Bonaventura (*Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum*, p. I, q. 2, in *Opera omnia*, VIII, pp. 338-339; *Quare fratres minores praedicent et confessiones audiant*, n. 9, ivi, p. 377) e Tommaso di York (*Manus, quae contra omnipotentem*, XVII, p. 153 e XVIII, p. 161). Mi sembra che si possa senz'altro intendere il diverso atteggiamento di Tommaso come un'ulteriore prova del fatto che

egli non considerasse pontefice la fonte di ogni potere nella Chiesa,<sup>41</sup> piuttosto che pensare a una mera scelta tattica, compiuta per evitare una rottura troppo violenta con i maestri secolari.<sup>42</sup> George Sabra, infine, ha rinunciato a dare una spiegazione di questo comportamento, pur vedendovi «his characteristic insistence on secondary causality and mediation in all aspects of life».<sup>43</sup>

4. Si può dunque chiedersi quale sia per Tommaso il ruolo del sommo pontefice all'interno della Chiesa.<sup>44</sup> Le prime riflessioni sull'argomento si trovano nel commento alle *Sentenze*. Nel trattare degli ordini ecclesiastici, il teologo riconosce, come è ovvio, che gli ordini sacri non prevedono nessun grado più alto di quello episcopale. Come giustificare, allora, la posizione speciale del pontefice? Il domenicano mette in campo un paragone con la dottrina politica (*In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3, co.):

*Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 Ethic., est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quae coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis, alias non posset esse colligatio ad unum; et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur; et haec est potestas Papae; et ideo qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores ecclesiasticae unitatis. Et inter episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis; secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciae includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciae; et communitas totius mundi communitatem unius regni.*

Tommaso mette in campo un argomento aristotelico: per il conseguimento di un fine unitario, il bene comune della Chiesa, è necessario che vi sia un governo unitario; gli

<sup>41</sup> Cfr. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle*, cit.; RATZINGER, *Der Einfluss der Bettelordenstreits auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat*, cit., p. 700. n. 8.

<sup>42</sup> Così ZUCKERMAN, *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiastical Government*, cit., pp. 118-119.

<sup>43</sup> SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church*, cit., pp. 131-132.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 122-125.

stessi argomenti, come vedremo, si impongono nella sua riflessione politica. Tommaso sa perfettamente che, secondo la dottrina gerarchica di Dionigi, non vi è spazio per un sommo pontefice: infatti «*omnem actum hierarchicum quem potest facere Papa in ministracione sacramentorum, potest facere episcopus*», ragion per cui «*potestas episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate eiusdem generis*» (ivi, ad 3m). La superiorità del papa, ancora una volta, non riguarda gli atti sacramentali. In un altro luogo del commento alle *Sentenze*, tuttavia, Tommaso spiega quale sia la funzione del sommo pontefice, cioè disporre e ordinare tutti gli altri gradi della gerarchia (*In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 3, exp.):

Respondeo dicendum, quod potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori; et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris; et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam inferiori; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda, ut in *Lib. de causis* dicitur: et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam; *sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis; sic etiam se habet potestas Papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia: quia ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur; unde eius potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16.* Et ideo in omnibus magis tenemur obedire Papae quam episcopis vel archiepiscopis, vel monachus abbati, absque ulla distinctione. Potest iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambae orientur ex una quadam suprema potestate, quae unam alteri subdit secundum quod vult; et tunc una non est superior altera nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate; et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori: *et hoc modo se habent potestates et episcopi et archiepiscopi descendentes a Papae potestate.*

Come è stato osservato, il verbo *disponere* appartiene al vocabolario della teologia della Provvidenza.<sup>45</sup> Il potere del papa è presentato come fondamento di ogni potere spirituale; escludendo per i motivi già spiegati il potere sacramentale, non possiamo che intendere il passo in riferimento al potere di governo o giurisdizione. Notiamo che, se il potere dei vescovi all'interno della Chiesa si può paragonare a quello dei sovrani

---

<sup>45</sup> IGNATIUS T. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, in «*Mediaeval Studies*», xx 1958, pp 177-205, a p. 181.

in ambito temporale (come abbiamo visto nel passo già commentato della *Summa Theologiae*), per trattare del potere del papa il parallelo più consono è con l'imperatore: si può individuare in questo passo l'abbozzo di una visione politica cui Tommaso non darà corso nelle opere successive, ove il riferimento all'impero sembra essere stato accuratamente omesso.

Il ruolo del sommo pontefice nel preservare l'unità della Chiesa è riaffermato con forza nel contesto apologetico della *Summa contra Gentiles* (IV, c. LXXVI), ove il bersaglio polemico è naturalmente la Chiesa greca. Ancora una volta, Tommaso fa ricorso ad argomenti tipici della filosofia politica (ivi, n. 4):

Adhuc. Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum *per quem reges regnant et legum conditores iusta decernunt*. Optimum autem regimen multitudinis est *ut regatur per unum*: quod patet ex fine regiminis, qui est *pax*; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

Come è stato notato, per Tommaso il potere del papa ha natura essenzialmente governamentale.<sup>46</sup> Il fatto che tale potere si estenda anche in ambito dottrinale, per tutelare l'unità della fede, non deve stupire;<sup>47</sup> che nelle dispute teologiche la *potestas* prevalessse sulla *scientia* era, infatti, una concezione tradizionale, sancita nella dist. 20 del *Decretum Gratiani* (*Corp. Iur. Can.*, I, col. 65):

Sed aliud est causis terminum imponere aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis *non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas*. Unde Christus dicturus Petro: "Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, etc." prius dedit sibi claves regni celorum: in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi. Cum ergo quelibet negotia finem accipiant vel in absolute innocentium, vel in condemnatione delinquentium, absolutio vero vel condemnatio *non scientiam tantum, sed etiam potestatem presidentium desiderant*: aparet, quod *divinarum scripturarum tractatores*,

<sup>46</sup> Ivi, p. 124.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n. 14. Cfr. anche YVES CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme "Magisterium" e Bref historique des formes du "Magistère" et de ses relations avec les docteurs*, entrambi in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LX 1976, pp. 85-98 e 99-112; ID., *Saint Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium* (*Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 10), in «The Thomist», XXXVIII 1974, pp. 81-105;

*etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur.*

Resta da valutare quale fosse per Tommaso il potere del papa in materia temporale. Questa discussione ha avuto soluzioni diverse, anche a seconda dell'accettazione o meno del *De regno ad regem Cypri* fra le opere autentiche del filosofo;<sup>48</sup> già Roberto Bellarmino riconosceva infatti che «de s. Thoma quid senserit non est tam certum» (*De Romano Pontifice*, v, 1, p. 525). La posizione dell'Aquinate è in verità piuttosto bilanciata, il che fa sì che fra coloro che accettarono la sua autorità nelle generazioni successive vi fossero sia teorici della supremazia papale, quali Egidio Romano o Giacomo da Viterbo, sia un sostenitore dell'autonomia del potere regale come Giovanni di Parigi (sia pure a costo di qualche forzatura del pensiero dell'Aquinate).<sup>49</sup>

5. Alla fine del commento al secondo libro delle *Sentenze*, nella trattazione già analizzata sul sommo pontefice, si inseriscono le seguenti considerazioni sul rapporto tra potere spirituale e temporale:

*Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: 'reddite quae sunt Caesaris Caesari'. Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum.*

Tommaso descrive i due poteri come totalmente indipendenti l'uno dall'altro e derivati indipendentemente da Dio, in continuità con la dottrina gelasiana trasmessa dai

<sup>48</sup> Cfr. la sintesi di HANKEY, «*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere*», cit. e i lavori citati alle note seguenti.

<sup>49</sup> Cfr. MARC F. GRIESBACH, *John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy*, in *An Étienne Gilson Tribute*, a cura di Charles J. O'Neil, Milwaukee, Marquette University Press, 1959, pp. 33-50.



canonisti.<sup>50</sup> Come ha osservato Eschmann, in questo passo non vi è alcuna *reductio ad unum* tra i due poteri,<sup>51</sup> il che pone il passo al di fuori del magistero dello Pseudo-Dionigi; è solo in virtù di una congiunzione personale che il papa li detiene entrambi, occupando l'apice di entrambe le gerarchie. Non mi sembra, tuttavia, sostenibile che questa congiunzione vada intesa in riferimento alle sole terre in cui il papa eserciterebbe il dominio temporale direttamente (vale a dire il Patrimonio di San Pietro), come pure hanno ritenuto Eschmann e Ladner:<sup>52</sup> la formulazione tommasiana, infatti, mira evidentemente all'universalità.

Una differente presa di posizione si legge nel *De regno ad regem Cypri*.<sup>53</sup> Governare, afferma Tommaso, significa «id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere» (I, 15. p. 273). Il fine di una *moltitudo congregata* è certo quello di «vivere secundum virtutem»; tuttavia, «homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina». Condurre gli uomini a questo fine ultimo non spetterà, dunque, al potere secolare, ma a quello spirituale (ivi., pp. 274-275):

Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: 'gratia Dei, vita aeterna', perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia: 'regnabit rex, et sapiens erit'; unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur. Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani

<sup>50</sup> Cfr. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, cit., pp. 180-191.

<sup>51</sup> Ivi, p. 179.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.* e GERHARDT H. LADNER, *The concepts of Ecclesia and Christianitas and their relation to the idea of papal Plenitudo potestatis from Gregory VII to Boniface VIII*, in *Sacerdozio e e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Studi presentati alla sezione storica del Congresso della Pontificia Università Gregoriana (13-17 ottobre 1953)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954 («Miscellanea Historiae Pontificiae», 18), pp. 49-77, alle pp. 66 e 73-74.

<sup>53</sup> Cfr. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., pp. 43-44; BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, cit., pp. 57-65.

*oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.*

In questo caso, il governo temporale è sottoposto a quello spirituale, in quanto il fine della vita virtuosa terrena è ordinato al conseguimento della gloria ultraterrena. Tommaso compie quindi una decisa *reductio ad unum*, secondo un procedimento compatibile con il pensiero dionisiano, anche se non direttamente ancorato a questo (come è più frequente, invece, presso i teologi francescani).<sup>54</sup> A Eschmann è parso che tali affermazioni implicassero la totale subordinazione del potere temporale a quello spirituale, in contraddizione così insanabile con i pronunciamenti precedenti dell'Aquinate da proiettare seri dubbi sull'autenticità dell'opuscolo (anche ammettendo che esso risalga in parte a materiali d'autore);<sup>55</sup> oggi, tuttavia, la paternità tommasiana dell'abbozzo è generalmente accettata e gli studiosi preferiscono vedere nel pensiero del domenicano una sostanziale continuità. Per Miethke, ad esempio, alla gerarchia dei fini enunciata nel *De regno* non corrisponderebbe una totale riduzione del potere temporale a quello spirituale, ma solo «un orientamento inteso finalisticamente», senza per questo che i sovrani terreni perdano del tutto la loro autonomia.<sup>56</sup>

Mi sembra, in realtà, che nel distinguere *l'humanum* dal *divinum regimine*, Tommaso di fatto riproponga la concezione binaria del potere del giovanile commento alle *Sentenze*; nulla di sorprendente, naturalmente, se il governo spirituale è considerato più importante di quello temporale. Le contraddizioni di superficie tra le due opere si devono probabilmente al diverso centro del discorso. Dire, infatti, che i re sono sudditi del papa significa, di fatto, porre il sommo pontefice a capo della gerarchia temporale (rendendolo *rex et sacerdos*, secondo il tipico riferimento all'ordine di Melkisedek richiamato già nell'opera giovanile); se nel *De regno* non si dice

---

<sup>54</sup> Cfr. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, cit., pp. 191-195.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 195-196.

<sup>56</sup> Cfr. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., p. 44 (da cui la citazione) e p. 47: «Tommaso [...] non sostituisce affatto la correlazione finalistica [...] con una subordinazione assoluta, ma lascia invece espressamente al re il suo ambito di potere che riguarda la sussistenza e la vita virtuosa dei suoi sudditi. Tutto resta vago, e forse neanche Tommaso stesso in realtà voleva vincolarsi fino a che punto la "guida" del "sommo sacerdote" riguardi il re».

esplicitamente che le cose stiano così, è perché l'impianto filosofico-argomentativo dell'opera, fondato sulla distinzione tra i fini, porta il discorso a svilupparsi in un altro modo. Si deve riconoscere, peraltro, che ulteriori pronunciamenti di Tommaso sul tema impediscono di vedere in lui un così netto difensore dell'indipendenza dei due poteri come Eschmann lo dipingeva. Nella *Summa Theologiae* (IIa IIae, q. 60, a. 6, ad 3m) si dice infatti:

Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

Certo, i casi in cui il potere temporale è sottoposto al potere spirituale sono attentamente delimitati; resta, tuttavia, che il paragone con il rapporto tra corpo e anima pone il potere secolare in posizione innegabilmente subalterna.

Ancora più esplicito è un passo della dodicesima *Quaestio disputata de quodlibet* (XII, q. 13, a. 1, ad 2m), ove Tommaso dichiara senz'altro: «in isto tempore reges sunt vasalli ecclesiae». Eschmann anche in questo caso ha sollevato dubbi di autenticità, relativi, se non all'intero *Quodlibet* (le cui prime attestazioni datano intorno all'anno 1300), almeno alla sentenza incriminata, che per lo studioso «fits into a rather vulgar style of pamphleteering which was not unusual in the times of Boniface VIII». <sup>57</sup> In realtà, se si legge l'intero contesto, ci si rende conto che la formulazione è meno dirompente di quanto possa sembrare (e potrebbe certo, nella scelta delle parole, risentire dell'eventuale *reportatio*). <sup>58</sup> Il dubbio a cui rispondere è «utrum sit una Ecclesia quae fuit in principio tempore apostolorum et quae est modo»; l'impressione che la Chiesa non sia più la stessa è fondata su due argomenti: in primo luogo, «tunc [...] praelati erant sine auro et argento [Mt. 3, 6] in zonis suis», mentre ora le cose vanno diversamente; in secondo luogo, «non legitur quod Christus et apostoli habuerint castra; modo autem Ecclesia habet». Al primo argomento, Tommaso risponde tramite una più sottile esegesi di Mt. 10, 9 («Nolite possidere aurum, neque argentum neque

<sup>57</sup> ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, cit., p. 196.

<sup>58</sup> Non sappiamo, tuttavia, se il testo del *Quodlibet* XII sia frutto di *reportatio* o, come riteneva Grabmann, fosse invece un canovaccio per la discussione redatto dallo stesso Tommaso (cfr. MARTIN GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin : eine literarhistorische untersuchung und einführung*, Münster, Aschendorff, 1949<sup>3</sup>, p. 310).

pecuniam in zonis vestris»); per controbattere il secondo, osserva invece che, in assenza di un precetto evangelico, la diversa situazione dev'essere intesa in rapporto a una diversa condizione storica:

Ad secundum dicendum, quod Augustinus respondet in epistola contra Donatistas, et habetur super illud Ps. II, 1: 'quare fremuerunt gentes'. Distinguit enim diversa tempora Ecclesiae. Fuit enim tempus quando 'astiterunt reges adversus Christum': et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus est nunc, quo *reges intelligunt et eruditi serviunt domino Iesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiae*. Et ideo est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.

Lo stato di vassallaggio, come si vede, è presentato in contrapposizione non con la sottomissione della Chiesa al potere secolare, ma con le persecuzioni: mi sembra quindi che la formula voglia definire un rapporto di reverenza e sottomissione (per Miethke, essa dev'essere intesa «a partire dal punto di riferimento del dovere vassallatico»), non però necessariamente di dipendenza di potere.<sup>59</sup>

L'impressione, in ultima analisi, è che in testi diversi, composti spesso a distanza di anni, Tommaso abbia adottato soluzioni formalmente diverse per raggiungere lo stesso risultato. Esistono senz'altro un governo spirituale e uno temporale, con ambiti formalmente distinti (in linea con *Mt.* 22, 21); per dar conto della superiorità del papa su qualsiasi autorità temporale, era quindi possibile sia porlo all'apice delle due gerarchie (*In II Sent.*), sia attribuirgli un *regimen divinum* superiore gerarchicamente al *regimen humanum* (*De regno*), senza per questo voler implicare necessariamente che il secondo avesse origine e legittimità dal primo.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Cfr. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., p. 45 e JEAN-PAUL BOYER, *Reges sunt vassali Ecclesie. Le pouvoir temporel selon Thomas d'Aquin*, in «Rives nord-méditerranéennes», XIX 2004, n.p. (<http://journals.openedition.org/rives/167>, u.c. 6 maggio 2019).

<sup>60</sup> Per BOYER, *Reges sunt vassali Ecclesie*, cit., «La pensée politique du Docteur angélique trouve sa cohérence dans une solution "gélasienne", à condition de s'entendre sur une telle définition. La déclaration de Gélase Ier, reprise au *Décret*, différencie les deux pouvoirs, mais invite à leur harmonie et proclame la supériorité du spirituel».

### 3. Società terrena e società celeste nelle *Collationes in Hexaemeron* di Bonaventura

1. Bonaventura dedicò un'estesa trattazione al concetto di gerarchia nelle *Collationes in Hexaemeron*;<sup>61</sup> si tratta dell'ultima sua opera, rimasta incompiuta alla morte dell'autore, nel 1273. Le *Collationes* non furono, quindi, messe in circolazione dall'autore, ma le conosciamo da due diverse *reportationes*. Ciò rende l'opera, in una certa misura, problematica; la scelta di concentrarmi su di essa, a scapito di momenti più "canonici" all'interno del percorso intellettuale del generale francescano – primo tra tutti *l'Itinerarium mentis in Deum* – è però dovuta alla centralità all'interno di essa del paradigma dionisiano. Il francescano vi opera, infatti, una gerarchizzazione senza precedenti della realtà, portando all'estremo le schematizzazioni analizzate nel capitolo precedente. Benché in una certa misura stravaganti all'interno della produzione bonaventuriana, le *Collationes* ci trasmettono una *summa* di pensiero gerarchico meritevole di un'analisi distesa.

Nella *collatio* XX, Bonaventura commenta il passo di *Genesi* 1, 14-19 sulla creazione del sole, della luna e delle stelle, interpretandolo come segue (XX 4, p. 423; cito dalla più estesa *reportatio* dell'opera, pubblicata dai Padri di Quaracchi):

In quarto die fecit Deus solem et lunam et stellas, quia haec visio est principaliter circa tria: circa luculentam considerationem caelestis hierarchiae, circa luculentam considerationem militantis Ecclesiae, circa luculentam considerationem mentis humanae hierarchizatae. Nisi enim speculetur supernam monarchiam et contueatur descensum Ecclesiae militantis ab ea et suam ipsius hierarchicam adornationem, numquam erit contemplativa; sed tunc habebit lucem solarem, lunarem et stellarem.

La restante parte della *collatio* XX è dedicata a esporre come le tre contemplazioni si attagliano rispettivamente alla luce del sole, della luna e delle stelle; successivamente, la *collatio* XXI è dedicata alla contemplazione della gerarchia celeste, la XXII alle altre due contemplazioni, della Chiesa militante e della mente (o dell'anima<sup>62</sup>) gerarchizzata.

<sup>61</sup> Cfr. JACQUES GUY BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», xxxvi 1969, pp. 131-167.

<sup>62</sup> Come nota Bougerol, «dans les deux reportations, Bonaventure emploie "mens" pour désigner l'être spirituel de l'homme» (ivi, p. 138, n. 24).

Nell'associare alla gerarchia celeste e a quella ecclesiastica una gerarchia dell'anima (aspetto estraneo alla dottrina di Dionigi, il quale, come ha scritto René Roques, non si occupa di drammi spirituali<sup>63</sup>), Bonaventura segue una strada già tracciata dai maestri vittorini. Ugo di San Vittore aveva di fatto sostituito alla gerarchia ecclesiastica la gerarchia della natura umana (cfr. *Super Ierarchiam Dionisii*, p. 408), parlando inoltre di una gerarchia dei doni fatti all'anima, sulla base del cap. X della *Gerarchia celeste* (ivi, p. 650); era stato, poi, Tommaso Gallo, rifacendosi allo stesso passo di Dionigi, a parlare senz'altro di una *mens hierarchica* (*Explanatio in libros Dionysii*, p. 632) o di una triplice gerarchia della mente (*Commentaire du Cantique des Cantiques*, p. 108):

Infima mens hierarchia consistit in ipsa eius natura, media in industria, que incomparabiliter excedit naturam, summa in excessu mentis. In prima operatur sola natura, in summa sola gratia, in media simul operantur gratia et industria.

Nella *collatio* XXII, Bonaventura descrive addirittura tre diverse gerarchizzazioni dell'anima, ciascuna suddivisa in nove gradini. Le tre classificazioni sono oggetto di altrettante contemplazioni, dedicate rispettivamente all'ascensione verso Dio (*secundum ascensum*, secondo una progressione tra natura, industria e grazia che ricalca quella di Tommaso Gallo<sup>64</sup>), alla discesa delle virtù concesse da Dio (*secundum descensum*) e al ritorno in Dio (*secundum regressum*, passando dall'*extra nos* all'*extra nos* per approdare infine al *supra nos*). Non mi addentro in un'esposizione dettagliata di queste categorizzazioni, che ci porterebbe lontano dall'oggetto della mia ricerca;<sup>65</sup> ci

---

<sup>63</sup> «On chercherait en vain chez lui une description plus ou moins complaisante des processus psychologiques par lesquels s'accomplissent dans une âme concrète cette rupture universelle et ce complet détachement qui préparent à la grâce mystique. Il ne veut pas être le témoin ni l'historien d'un drame spirituel. Et si son enseignement s'inspire de son expérience propre, il faut convenir que cette expérience a été impitoyablement soumise au filtre de la plus rigoureuse impersonnalité. Denys veut être un doctrinaire de l'union mystique et rien n'est plus éloigné de sa manière que la pratique du journal intime ou des confessions» (DENIS L'ARÉOPAGYTE, *La Hiérarchie céleste*, introduction par René Roques, étude et texte critique par Gunther Heil, traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Cerf, 1958, «Sources Chrétiennes», 18, p. XXXII).

<sup>64</sup> Bonaventura apporta, però, una correzione: «Abbas Vercellensis assignavit tres gradus, scilicet naturae, industriae, gratiae. Sed non videtur, quod aliquo modo per naturam anima possit hierarchizari. Et ideo nos debemus attribuere industriae cum natura, industriae cum gratia, et gratiae super naturam et industriam» (*Coll.* XXII 24, p. 441).

<sup>65</sup> Cfr. comunque BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, cit., pp. 160-165 e ROBERT GLENN DAVIS, *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, New York, Fordham University Press, 2017.

interessano, invece, le altre due gerarchie contemplate da Bonaventura, con particolare attenzione per il rapporto paradigmatico che le lega.

La gerarchia celeste è detta *caelestis monarchia* (*Collationes in Hexaemeron*, XX 4, e XXI 1, pp. 423 e 431); nella *reportatio A* pubblicata da Delorme (IV 1 3, p. 224), si precisa che essa «comprehendit Deum cum angelis». La prima contemplazione, o contemplazione del sole, comprende, infatti, tanto la gerarchia superceleste, che Dionigi avrebbe detto “tearchia”, quanto quella angelica. Nel presentare la *contemplatio caelestis monarchiae*, Bonaventura distingue innanzitutto nove diversi tipi di illuminazione (*Coll. in Hex.*, XXI 3, p. 432):

quaedam illuminatio respondet Patri, secundum quod est in se ipso; et alia, secundum quod est in Filio; et alia, secundum quod est in Spiritu Sancto. Et alia est Filii, ut est in se ipso; alia, ut est in Patre; et alia, ut est in Spiritu Sancto. Et alia est Spiritus Sancti, ut est in se; et alia, ut est in Patre; et alia, ut est in Filio. Et secundum hunc numerum novenarium habent illuminationes esse.

Le nove illuminazioni corrispondono a «novem considerationes» che si trovano nel sommo monarca, colui «qui est principium in producendo, medium in gubernando, finis in beatificando, in omnibus primatum tenens» (*Coll. in Hex.*, XXI 12, p. 433). In Dio si trovano quindi tre proprietà fondamentali, attribuibili alle tre persone (*ibid.*):

Ad hoc autem, quod sit verus monarcha, debet esse summa celsitudine pollens, summa fortitudine praesidens, summa dulcedine pascens: primum Patri, secundum Filio, tertium Spiritui Sancto; summa celsitudine pollens Pater in se, summa celsitudine pollens in Filio, summa celsitudine pollens in Spiritu sancto; et sic de aliis personis.

*Celsitudo*, *fortitudo*, *dulcedo* si applicano rispettivamente a Padre, Figlio e Spirito Santo, ma ciascuna di essa a sua volta si riflette nelle altre persone; riporto soltanto l’esempio relativo alla *celsitudo* (XXI 13, *ibid.*):

Ad hoc autem, quod sit summe pollens, necesse est, ut sit summe sanctus, summe sapiens, summe stabilis: summe sanctus in diligendo bona, summe sapiens in discernendo vera, summe stabilis in decernendo iusta. Summa stabilitas convenit Patri, secundum quod est in se; summa sapientia, secundum quod est in Filio; summa sanctitas, secundum quod est in Spiritu sancto.

Un simile procedimento si estende anche alle due persone della Trinità; ne risulta il quadro seguente:

<i>Pater</i>	<i>Summa celsitudo</i>	<i>Secundum quod est in se ipso</i>	<i>Summa stabilitas</i>
		<i>Secundum quod est in Filio</i>	<i>Summa sapientia</i>
		<i>Secundum quod est in Spiritu sancto</i>	<i>Summa sanctitas</i>
<i>Filius</i>	<i>Summa fortitudo</i>	<i>Secundum quod est in Patre</i>	<i>Auctoritas</i>
		<i>Secundum quod est in se ipso</i>	<i>Virilitas</i>
		<i>Secundum quod est in Spiritu sancto</i>	<i>Triumphus</i>
<i>Spiritus Sanctus</i>	<i>Summa dulcedo</i>	<i>Secundum quod est in Patre</i>	<i>Deducit</i>
		<i>Secundum quod est in Filio</i>	<i>Erudit</i>
		<i>Secundum quod est in se ipso</i>	<i>Custodit</i>

Come ha osservato Bougerol, un simile modo di pensare «n'est pas seulement jeu dialectique, mais traduction dialectique de la réalité».66

Queste illuminazioni si trasmettono tramite la gloria («per gloriam») alle menti gerarchiche degli angeli e dei beati, che ricevono direttamente l'illuminazione del sole primo: «quia ordo est, ut illustratio fiat primo eorum quae sunt sibi similia et propinquiora» (XXI 16, p. 434). La stessa legge regola la trasmissione del *sacrum principatum* e della gerarchia alla Chiesa (*ibid.*):

Et ex eo, quod Angeli primo recipiunt illuminationem a sole primo, inde recipiunt configurationem deiformem et hierarchizationem et sacrum obtinent principatum, et per illos hierarchizatur Ecclesia.

Bonaventura introduce, quindi, il concetto di gerarchia, presentato attraverso la definizione dionisiana come «ordo divinus et scientia et actio, deiforme quantum possibile similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in dei similitudinem ascendens» (*De cael. hier.*, III, 1, in *Dionysiaca*, p. 785). Bonaventura precisa che «ordo potestatis respondet Patri, scientia sacra Filio, operatio Spiritui sancto» (XXI 17, p. 434). Anche in questo caso, la gerarchia *tripliciter illustrata* si divide in tre gerarchie, ciascuna delle quali a sua volta si compone di tre ordini,

<sup>66</sup> Ivi, p. 144.



corrispondenti nuovamente alle tre persone, per un totale di nove gradini. La spiegazione bonaventuriana è la seguente (XXI 18-20, *ibid.*):

hierarchia disponitur per tres hierarchias, ut tripliciter illustrata. Et necesse est quod quaelibet habeat tres ordines et quod prima hierarchia approprietur Patri, secunda Filio, tertia Spiritui sancto, et quod prima hierarchia assimiletur Patri in tribus, et secunda in tribus Filio, et tertia Spiritui sancto in tribus, ut patebit. [...] Si ergo hierarchia debet assimilari Trinitati, oportet quod sit ordo qui respondeat Patri secundum quod est in se ipso, et secundum quod est in Filio, et secundum quod est in Spiritu sancto. Similiter oportet quod sit ordo qui respondeat Filio secundum quod est in Patre, et secundum quod est in se ipso, et secundum quod est in Spiritu sancto. Et idem est de Spiritu sancto. [...] Ordo Patri respondens secundum quod in se ipso est ordo Thronorum; ordo respondens Patri secundum quod est in Filio est ordo Cherubim; ordo respondens Patri secundum quod est in Spiritu sancto est ordo Seraphim. Ordo respondens Filio secundum quod est in Patre est ordo Dominationum, cuius est imperare; secundum quod Filius est in se ipso est ordo Virtutum; secundum quod est Filius in Spiritu sancto est ordo Potestatum. Ordo respondens Spiritui sancto secundum quod est in Patre est ordo Principatum; secundum quod est in Filio est ordo Archangelorum, quorum est secreta revelare; secundum quod est Spiritus sanctus in se ipso est ordo Angelorum.

Ne risulta quindi il seguente schema:

<i>Hierarchia prima</i>	<i>Ordo Patri respondens</i>	<i>Secundum quod est in se ipso</i>	<i>Throni</i>
		<i>Secundum quod est in Filio</i>	<i>Cherubim</i>
		<i>Secundum quod est in Spiritu sancto</i>	<i>Seraphim</i>
<i>Hierarchia secunda</i>	<i>Ordo Filio respondens</i>	<i>Secundum quod est in Patre</i>	<i>Dominationes</i>
		<i>Secundum quod est in se ipso</i>	<i>Virtutes</i>
		<i>Secundum quod est in Spiritu sancto</i>	<i>Potestates</i>
<i>Hierarchia tertia</i>	<i>Ordo Spiritu Sancto respondens</i>	<i>Secundum quod est in Patre</i>	<i>Principatus</i>
		<i>Secundum quod est in Filio</i>	<i>Archangeli</i>
		<i>Secundum quod est in se ipso</i>	<i>Angeli</i>

Una dottrina analoga si trova nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (compiuto probabilmente entro il 1259); il domenicano parte dalla medesima definizione dionisiana, applicandola alle tre gerarchie angeliche, da intendersi come superiore, media e inferiore (*Spec. hist.*, I, 12, p. 5):

Haec tria referuntur ad tres hierarchias: scientia scilicet ad primam, quia in hac prima tria dona intelliguntur, eo quod ipsa discernit et praelegit, et ita diligit; ordo divinus, id est ordinata potestas, ad mediam, quia principatus et dominatio et potestas omnia sunt potestatis vel ordinis; actio ad tertiam, quia virtutum est exercere miraculosas actiones, archangeli quoque et angeli frequentius mittuntur ad agendum circa nos. Hoc autem dico non secundum ordinem Dionysii, sed Gregorii et aliorum qui ponunt virtutes in tertia hierarchia. Aliter ordo divinus refertur ad Patrem, id est ordinata potestas; scientia ad Filium; actio ad Spiritum Sanctum. Ideo enim et angeli per tres hierarchias, et singulae hierarchiae per tres ordines distinguuntur: ut supercaelestem hierarchiam, quae est Trinitas personarum, non solum in essentia munerum acceptorum, sed etiam in numero sacro ternarii et in omnibus quantum possibile est Dei similitudinem imitari ostendatur.

Successivamente, ogni schiera angelica è associata a una proprietà (come l'ardore per i Serafini, la conoscenza della verità per i Cherubini, ecc.), che rimanda a sua volta a una delle persone della Trinità (ivi, pp. 5-6):

Ardent igitur Seraphin, sed igne divino; lucent Cherubin, sed veritatis participio; sedent Throni et iudicant, sed insidentis beneficio; et ita de aliis. Haec igitur omnia contulit illis spiritibus eorum conditor summus spiritus, dividens singulis prout voluit. Haec operatur in illis: haec dedit etiam operari illis, in aliis amantem se exhibens, in aliis agnoscentem, in aliis alia facientem. Itaque Deus amat, ut caritas; novit, ut veritas; sedet, ut aequitas; dominatur, ut maiestas; regit, ut principium; tuetur, ut salus; operatur, ut virtus; revelat, ut lux; assistit, ut pietas. In prima igitur hierarchia refertur aequitas throni ad Patrem; cognitio Trinitatis ad Filium; ardor amoris ad Spiritum Sanctum. Similiter in secunda maiestas dominationis ad Patrem; rectitudo principandi ad Filium; salus in tuendo potestative ad Spiritum Sanctum. In tertia quoque operatio virtutum ad Patrem; revelatio lucis ad Filium; inspiratio intellectus ad Spiritum Santum.

La sua trattazione, quindi, si può sistematizzare come segue:

<i>Hierarchia prima</i>	<i>Scientia</i>	<i>Refertur ad Filium</i>
<i>Hierarchia secunda</i>	<i>Ordo divinus</i>	<i>Refertur ad Patrem</i>
<i>Hierarchia tertia</i>	<i>Actio</i>	<i>Refertur ad Spiritum Sanctum</i>
<i>Seraphim</i>	<i>Ardor amoris</i>	<i>Refertur ad Spiritum Sanctum</i>
<i>Cherubim</i>	<i>Cognitio Trinitatis</i>	<i>Refertur ad Filium</i>

<i>Throni</i>	<i>Aequitas</i>	<i>Refertur ad Patrem</i>
<i>Dominationes</i>	<i>Maiestas dominationis</i>	<i>Refertur ad Patrem</i>
<i>Principatus</i>	<i>Rectitudo principandi</i>	<i>Refertur ad Filium</i>
<i>Potestates</i>	<i>Salus in tuendo potestative</i>	<i>Refertur ad Spiritum Sanctum</i>
<i>Virtus</i>	<i>Operatio virtutum</i>	<i>Refertur ad Patrem</i>
<i>Archangeli</i>	<i>Revelatio lucis</i>	<i>Refertur ad Filium</i>
<i>Angeli</i>	<i>Spiritus Sanctus</i>	<i>Refertur ad Spiritum Sanctum</i>

Si deve notare che Vincenzo non adotta esplicitamente uno schema a due livelli: non dice, cioè, che i Serafini sono assimilabili al Figlio con rispetto allo Spirito Santo, ma solo che alla prima gerarchia si addice la scienza (a sua volta rapportabile con il Figlio) e che l'ardore dei Serafini è attribuito riferibile allo Spirito Santo. Ciò nonostante, la dottrina dello *Speculum Historiale* appare assai simile a quella bonaventuriana esposta precedentemente. Particolarmente degna di nota è la corrispondenza tra la stabilità o equità del Padre e la gerarchia dei Troni, che sembra addirittura indurre Bonaventura a porre questa schiera angelica come superiore a Serafini e Cherubini.

Bonaventura, tuttavia, non si accontenta di avere giustificato in questo modo la distinzione gerarchica. A sostegno della prima argomentazione, che chiama in causa il paradigma trinitario, il francescano inserisce infatti altre due considerazioni, che riprendono le caratteristiche della *supercaelestis hierarchia* enunciate nei paragrafi precedenti.<sup>67</sup> La prima riguarda il fatto che «primum principium se habet in ragione originantis, gubernantis, beatificantis»; a ciascuna di queste attività corrispondono tre proprietà, per arrivare allo schema seguente (*Coll.* XXI 22-23, p. 435):

<i>Suprema hierarchia</i>	<i>In ratione beatificantis</i>	<i>Aeternitas</i>	<i>Pater</i>	<i>Throni</i>
		<i>Formositas</i>	<i>Filius</i>	<i>Cherubim</i>
		<i>Iucunditas</i>	<i>Spiritus Sanctus</i>	<i>Seraphim</i>
<i>Media hierarchia</i>	<i>In ratione principiantis</i>	<i>Potentia</i>	<i>Pater</i>	<i>Dominationes</i>
		<i>Sapientia</i>	<i>Filius</i>	<i>Virtutes</i>

<sup>67</sup> In un caso, Bonaventura aveva inserito un riferimento cataforico già nella trattazione sulla gerarchia celeste: «Auctoritas convenit Filio, secundum quod Filius est in Patre; virilitas, ut est in se ipso; triumphus, ut est in Spiritu sancto. Et in his consistit media hierarchia angelica, quae appropriatur Filio, ut patebit» (*Coll.* XXI 14, p. 433).

		<i>Voluptas</i>	<i>Spiritus Sanctus</i>	<i>Potestates</i>
<i>Infima hierarchia</i>	<i>In ratione gubernantis</i>	<i>Sanctitas</i>	...	<i>Principatus</i>
		<i>Veritas</i>	...	<i>Archangeli</i>
		<i>Pietas</i>	...	<i>Angeli</i>

Nel caso della gerarchia inferiore, non sono enunciate le corrispondenze con le persone divine; precedentemente, in *Coll. XX 7* (p. 432) Bonaventura aveva però specificato che «quaelibet persone habet se ad se pie, vere, sancte et ad alteram: ut Pater pie ad se, pie ad Filium, pie ad Spiritum sanctum, et vere et sancte, et sic de aliis». L'omissione potrebbe, quindi, non essere casuale (o dovuta al carattere di *reportatio*), ma rispecchiare una sfumatura del pensiero dell'autore.

Costruendo queste reiterate tassonomie, Bonaventura mira a dare una giustificazione per le proprietà tradizionalmente assegnate alle gerarchie angeliche, fondandosi sulla funzione esemplare della Trinità; le gerarchie angeliche diventano, inoltre, una sorta di cassa di risonanza degli attributi delle tre persone divine. La terza e ultima considerazione di tale conformità si fonda sul fatto che «illud principium tenet principium monarchiae». Anche in questo caso mi limito, per brevità, a presentare uno schema riassuntivo (*Coll. XXI 24-26, ibid.*):

<i>Monarcha est summa celsitudine pollens</i>	<i>Summe stabilis</i>	<i>Throni</i>
	<i>Summe sapiens</i>	<i>Cherubim</i>
	<i>Summe sanctus</i>	<i>Seraphim</i>
<i>Monarcha est summa fortitudine praesens</i>	<i>Authenticus in statuendo leges</i>	<i>Dominationes</i>
	<i>Praevalidus in ministrando vires</i>	<i>Virtutes</i>
	<i>Invictus in superando hostes</i>	<i>Potestates</i>
<i>Monarcha est summa dulcedine pascens</i>	<i>Summe strenuus in manducando</i>	<i>Principatus</i>
	<i>Summe sagax in erudiendo</i>	<i>Archangeli</i>
	<i>Summe sedulus in custodiendo</i>	<i>Angeli</i>

In questo caso, a Bonaventura non interessa differenziare le tre persone trinitarie, ma insistere sulle tre prerogative della monarchia divina; si potrebbe dire che la prima riguarda il regno, fondato sull'eccellenza di Dio, le restanti il governo nel suo duplice

funzionamento politico-giuridico, esercitato tramite la legislazione, la gestione della forza e lo sbaragliamento dei nemici, e pastorale.<sup>68</sup>

2. Alle gerarchie angeliche sono dedicate altre due *distinctiones*, fondate su altri principi che preparano ulteriormente il successivo accostamento con la gerarchia ecclesiastica. La prima è la «*distinctio secundum integritatem gerarchicam, ad quam requiritur sacra potestas vel sacra ordinatio, sacra scientia, sacra operatio*». A questa ripartizione corrispondono tre generi di vita, dette *vita actiosa*, *vita otiosa* e *vita ex utraque permixta*. Anche tra gli angeli si possono dunque individuare *activi*, *contemplativi* e *ex utroque permixti*. Come prevedibile, ciascuna di queste categorie si triplica a sua volta, secondo lo schema seguente (*Coll. XXI 28-30*, pp. 435-436):

<i>Sacra scientia</i>	<i>Vita otiosa</i>	<i>Suprema hierarchia (contemplativi)</i>	<i>Sursumactiva</i>	<i>Seraphim</i>
			<i>Speculativa</i>	<i>Cherubim</i>
			<i>Discretiva</i>	<i>Throni</i>
<i>Sacra potestas vel ordinatio</i>	<i>Vita permixta</i>	<i>Media hierarchia (permixti)</i>	<i>Sublimis</i>	<i>Dominationes</i>
			<i>Virilis</i>	<i>Virtutes</i>
			<i>Triumphalis</i>	<i>Potestates</i>
<i>Sacra operatio</i>	<i>Vita activa</i>	<i>Infima hierarchia (activi)</i>	<i>Perficere</i>	<i>Principatus</i>
			<i>Illuminare</i>	<i>Archangeli</i>
			<i>Purgare</i>	<i>Angeli</i>

Si deve notare prima di tutto che in questo caso i Serafini tornano a occupare il grado più alto della scala gerarchica, secondo l'ordinamento più comune; del resto la funzione di giudizio (*discretio, sententiam discernens, iudicia facens*) non poteva che essere attribuita ai Troni, che tradizionalmente avevano questo ruolo. Bonaventura precisa peraltro che è la speculazione a doversi definire "scienza" in senso proprio (*Coll. XXI 28*, p. 435):

Et quia scientia, ut est speculativa, convenit medio ordini, ideo tenuit nomen scientiae; alii duo addunt sursumactionem et discriminationem vel determinationem; ideo denominantur a superadditis. Scientia enim proprie habet rationem speculationis.

<sup>68</sup> Sul concetto di governo pastorale, vd. *infra*, cap. v.2.2.

Vi è quindi una forma di vita più elevata di quella speculativa, che consiste nella «scientia sursumactiva et reducens in originem»; come vedremo, questa dottrina trova riscontro nella concezione bonaventuriana della gerarchia ecclesiastica e rispecchia una nuova teologia della storia.

La terza e ultima distinzione delle gerarchie angeliche è «secundum aspectus caelestis monarchiae» (*Coll.* XXI 31, p. 436); essa riguarda i rapporti della gerarchia celeste con la gerarchia suprema (o tearchia), con sé stessa e con la gerarchia umana. Bonaventura introduce espressamente il paragone con un «praelatus bene ordinatus [...] qui est subiectus superiori, ordinatus respectus sui, et tunc praesidet bene inferioribus». I rapporti con la gerarchia suprema sono governati dalle tre facoltà di tradizione agostiniana, vale a dire memoria, intelletto, volontà, con primato di quest'ultima (*ibid.*):

Iste aspectus est secundum rationem susceptionis, speculationis, unionis. Memoria suscipit, intelligentia speculatur, voluntas unitur. Per has vires, et non per alias, est conversio ad Deum. Plus autem est uniri quam suscipere, vel speculari; ideo unioni respondent Seraphim, speculationi Cherubim, susceptioni Throni; in Seraphim est amor, in Cherubim splendor, in Thronis susceptio patula et tranquilla.

Il prevalere della volontà di unione con Dio su intelletto e memoria (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. 27 a. 1 q. 3c, p. 597; d. 17, a. 1, q. 1, p. 364), considerato da alcuni un retaggio agostiniano, sembra in realtà risalire piuttosto a Tommaso Gallo interprete di Dionigi, che aveva scritto (*Extractio, De myst. theol.*, I, in *Dionysiaca*, p. 710): «per unionem dilectionis (quae effectiva est verae cognitionis) unitur Deo intellectualiter ignoto».<sup>69</sup> Per Bonaventura, l'apice dell'illuminazione è un contatto con Dio «completamente non cognitivo e superintellettuale».<sup>70</sup> Nella *collatio* II (22-29, pp. 340-341), il francescano si oppone fermamente all'idea che la *potestas intellettiva* sia la sede primaria della beatitudine.<sup>71</sup> Nel commento alle *Sentenze* (*In II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4, p. 545), il francescano cita a questo proposito un detto dello Pseudo-Bernardo

<sup>69</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit., p. 132, che confuta le tesi di MAX SCHELER, *Moralia*, Leipzig, Neue Geist, 1923; ÉTIENNE GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di Costante Marabelli, Milano, Jaca Book, 2017<sup>2</sup>, p. 256.

<sup>70</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit., p. 130.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 188-189.

secondo cui «amor plus se extendit quam visio»; il riferimento è probabilmente a un passo del *De contemplando Deo* di Guglielmo di Saint-Thierry (17, p. 44).<sup>72</sup>

Le altre due triadi angeliche corrispondono a diversi aspetti della relazione della gerarchia con sé stessa e con la gerarchia umana, secondo lo schema seguente (*Coll. XXI 30-32*, p. 436):

<i>Aspectus ad supremam hierarchiam</i>	<i>Unitio</i>	<i>Seraphim</i>
	<i>Speculatio</i>	<i>Cherubim</i>
	<i>Susceptio</i>	<i>Throni</i>
<i>Ordo vel aspectus ad se ipsam</i>	<i>Imperare</i>	<i>Dominationes</i>
	<i>Prosequi imperatum</i>	<i>Virtutes</i>
	<i>Defendere quod factum est</i>	<i>Potestates</i>
<i>Aspectus ad infimam hierarchiam</i>	<i>Docent quid prosequi</i>	<i>Principatus</i>
	<i>Docent quid praeeligere</i>	<i>Archangeli</i>
	<i>Docent quid agere</i>	<i>Angeli</i>

Le caratteristiche attribuite a ciascuna gerarchia trovano conferma nella citazione del settimo capitolo del *De caelesti hierarchia* di Dionigi, ove si descrivono le prerogative di ogni coro angelico (*Coll. XXI 33*, pp. 436-437).

3. Nella *Collatio XXII* Bonaventura affronta la contemplazione della Chiesa militante, che può a sua volta essere intesa in tre diversi modi, a seconda del criterio che si assume per il suo ordinamento. Per il dottore francescano, la mediazione della Chiesa è sovraordinata all'illuminazione individuale: pensare di raggiungere la seconda senza passare per la prima porterebbe necessariamente allo stesso risultato dei filosofi antichi, che tralignarono proprio perché «multa consideraverunt de sole aeterno, sed nihil eis valuit, quia non fuit luna sub pedibus». Il riferimento è naturalmente ad *Ap. 12*, «Mulier amicta sole et luna sub pedibus eius»: per Bonaventura la luna è la Chiesa militante, posta sotto i piedi «non ad conculcandum, sed ad stabiliendum» (*Coll. XXII 2*, p. 438). Rispetto alle gerarchie degli angeli, «qui subito creati sunt et simul firmati», l'organizzazione della Chiesa risente della variabile

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.* e ROBERT P. PRENTICE, *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1992<sup>3</sup> («Philosophy Series», 6), p. 125, n. 10.

del tempo: l'ecclesiologia di Bonaventura è quindi anche una filosofia della storia.<sup>73</sup> La prima sistemazione è fatta *secundum rationem processus*, vale a dire secondo i modi della ricezione dell'illuminazione divina; questa gerarchia corrisponde a quella storica del fondamento della Chiesa, iniziato con i patriarchi per giungere fino al clero regolare (Coll. XXII 3-10, pp. 438-439):

<i>Ordines fundamentales</i>	<i>Respondentes Patri</i>	<i>ut est in se ipso</i>	<i>Patriarchae</i>	<i>Throni</i>
		<i>ut est in Filio</i>	<i>Prophetae</i>	<i>Cherubim</i>
		<i>ut est in Spiritu Sancto</i>	<i>Apostuli</i>	<i>Seraphim</i>
<i>Ordines promoventes</i>	<i>Respondentes Filio</i>	<i>ut est in Patre</i>	<i>Martyres</i>	<i>Dominationes</i>
		<i>ut est in se ipso</i>	<i>Confessores</i>	<i>Virtutes</i>
		<i>ut est in Spiritu Sancto</i>	<i>Virgines</i>	<i>Potestates</i>
<i>Ordines consummantes</i>	<i>Respondentes Spiritu Sancto</i>	<i>ut est in Patre</i>	<i>Praesidentes</i>	<i>Principatus</i>
		<i>ut est in Filio</i>	<i>Magistratus</i>	<i>Archangeli</i>
		<i>ut est in se ipso</i>	<i>Regulares</i>	<i>Angeli</i>

Bonaventura fa corrispondere i fondatori della Chiesa (patriarchi, profeti e apostoli) con il Padre, in virtù del principio per cui «in spiritualibus fundamenta sunt altissima». Vale la pena di riportare per esteso la caratterizzazione dei *consummantes*, i quali, dopo la crescita della Chiesa nella seconda triade, le davano l'organizzazione contemporanea (Coll. XXII 9, p. 439):

Primo Ecclesia fuit fundata in primis tribus; secundo, in tribus mediis crevit; tertio oportet, quod sit ordinata in tota sua universitate et compleatur per Spiritum sanctum. Sunt ergo in Ecclesia praesidente et subditis, docentes et discipulis, regulares et regulati; et intelligo magistros seu docentes vel philosophiam, vel ius, vel theologiam, vel artem quamcumque bonam, per quam promoveatur Ecclesia. Per ordinem praesidentium intelliguntur praelati cuiuscumque auctoritatis. Per ordinem regulantium et regulatorum comprehenditur vita monastica; et isti sunt ultimi, quia oportet, mundum consummari in castitatem, quia ultimi non generabunt. Consistit ergo in hoc consummatio Ecclesiae, ut regatur secundum rationem praelationis, secundum rationem illustrationis, secundum ratione a carne abstractionis.

<sup>73</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, cit., pp. 27-28, BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, cit., pp. 156-159 e soprattutto RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit.



È quindi nel clero regolare che Bonaventura vede il compimento finale della storia ecclesiastica, nonché, pare di capire, della stessa società umana («quia ultimi non generabunt»). L'aver riservato ai regolari l'ultima posizione, oltre che una valenza escatologica (che approfondiremo ulteriormente), ha anche un'ovvia connotazione di umiltà; i regolari corrispondono agli Angeli «qui habent officium humilitatis» (*Coll. XXII 10, ibid.*):

Debent enim plus esse subiecti regulares superiori suo, quam discipuli magistro, quam subiecti praesidenti; quia sic decet nos implere omnem iustitiam [Mt. 3, 15]. Unde ille qui magis est humilis, maior est apud Deum.

La seconda distinzione gerarchica all'interno della Chiesa militante è fatta «secundum rationem ascensum et graduum ecclesiasticorum». La tripartizione fondamentale si fonda, in questo caso, sui tre *actus hierarchici* di Dionigi, vale a dire *purgare, illuminare e perficere* (o *consummare*). Ne risulta la seguente gerarchia della Chiesa istituzionale (*Coll. XXII 11-15, pp. 439-440*):

Purgativi	<i>A consortio foedorum</i>	<i>Ostiaarii</i>	<i>Angeli</i>
	<i>A nubilo ignorantiarum</i>	<i>Lectores</i>	<i>Archangeli</i>
	<i>Ab infestatione daemonum</i>	<i>Exorcistae</i>	<i>Principatus</i>
Illuminativi	<i>Per exempla exteriora</i>	<i>Acolyti</i>	<i>Potestates</i>
	<i>Per documenta mediocria</i>	<i>Subdiaconi</i>	<i>Virtutes</i>
	<i>Per documenta suprema</i>	<i>Diaconi</i>	<i>Dominationes</i>
Perfectivi	<i>In administratione communi sacramentorum</i>	<i>Sacerdotes</i>	<i>Throni</i>
	<i>In administratione ordinum privilegiatorum</i>	<i>Episcopi</i>	<i>Cherubim</i>
	<i>Propter eminentiam et potestatem</i>	<i>Papa et patriarchae</i>	<i>Seraphim</i>

Vale la pena di soffermarci ulteriormente sui gradi più alti. I vescovi si distinguono dai sacerdoti perché, dovendo essi conferire l'unzione sacerdotale e la confermazione, «in ipsis debet esse altior perfectio ad dandum Spiritum Sanctum, qui non nisi per Apostolos dabatur; ideo etiam locum tenent Apostolorum» (*Coll. XXII 15, p. 439*). Il primato papale sui vescovi, a sua volta, è giustificato col fatto che «super Apostolos autem est Christus et post Petrus. Oportet ergo, esse patrem patrum, quem nos Papam vocamus» (*ibid.*); al papa si devono aggiungere «propter humilitatem» i quattro patriarchi di Costantinopoli, Alessandria, Gerusalemme e Antiochia. È stato proposto

che questa apertura rispondesse a un particolare clima politico: l'anno successivo, al concilio di Lione (1274), si sarebbe messa in agenda la riunificazione con le Chiese orientali.<sup>74</sup> I patriarchi, comunque, appartenevano alla più antica tradizione della Chiesa; Bonaventura non tarda ad affermare il primato romano (*ibid.*):

Roma autem universalis est, ideo civitatis solis vocabitur una; quia, etsi aliae quatuor sedes plenam auctoritatem habeant super Ecclesias vicinas illis, tamen Roma habet universaliter, sicut sol, *plenitudinem potestatis* super omnes.

Nella *reportatio* pubblicata da Delorme si specifica che «Haec enim sola [*scil.* Roma] habet plenariam potestatem et iurisdictionariam» (IV III 15, p. 254); Bonaventura risente, così, della tendenza che già abbiamo ricordato a trasferire la nozione di *ufficiium* dall'ambito sacramentale a quello giurisdizionale. Egli stesso, infatti, riconosce che «secundum hoc sunt tres ordines, non quidem propter novi characteris impressionem, quia ultra sacerdotium non est gradus, sed *propter eminentiam et potestatem*». Il papa è superiore a tutti poiché la sua giurisdizione è universale, detiene la *plenitudo potestatis* e solo per questa ragione «papa debet esse perfectissimus inter omnes. Si autem sic esset ordinatio interius, sicut exterius, optima esset».<sup>75</sup>

Resta un'ultima distinzione gerarchica della Chiesa militante, quella «secundum rationem exercitiorum, quae sunt tria: actuosum, otiosum, ex utroque permixtum» (*Coll.* XXII 16, *ibid.*). I tre ordini corrispondono rispettivamente al Padre («cui competit generatio et productio»), al Figlio e allo Spirito Santo; gli *activi* sono i laici, gli *otiosi* i monaci, mentre i *permixti* i clerici, in quanto il clerico «est productus et producens. Nam ex laico fit clericus, et non e converso [...]. Ex clerico fit religioso et non e converso» (*Coll.* XXII 17, *ibid.*). Nella gerarchia delle attività terrene, coloro che sono *activi* (i laici) occupano il grado più basso, i clerici secolari l'intermedio e i monaci, dediti alla sola contemplazione, il rango più alto. All'interno di questo, coloro che esercitano la contemplazione «per modum supplicatorium» sono subordinati a chi contempla «per modum speculativum», gli ordini mendicanti; solo Francesco è asceso ulteriormente di grado, raggiungendo il *modus sursumactivus* proprio dei *vacantes in Deo* (*Coll.* XXII 18-23, pp. 440-441):

<sup>74</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, cit., p. 27.

<sup>75</sup> Sull'obbedienza dovuta al pontefice, cfr. anche *De perfect. evang.* q. 4, a. 3, in *Opera omnia*, V, pp. 189-198.

<i>Ordo activorum (laici)</i>	<i>Pater</i>	<i>Plebes</i>	<i>Angeli</i>
		<i>Consules</i>	<i>Archangeli</i>
		<i>Principes</i>	<i>Principatus</i>
<i>Ordo praelatorum (clerici)</i>	<i>Filius</i>	<i>Ministrantes</i>	<i>Potestates</i>
		<i>Sacerdotes</i>	<i>Virtutes</i>
		<i>Pontifices</i>	<i>Dominationes</i>
<i>Ordo contemplativorum (monaci)</i>	<i>Spiritus Sanctus</i>	<i>Per modum supplicatorium (monaci bianchi o neri)</i>	<i>Throni</i>
		<i>Per modum speculativum (praedicatores et minores)</i>	<i>Cherubim</i>
		<i>Per modum sursumactivum (vacantes in Deo; Francesco)</i>	<i>Seraphim</i>

Trattando dei laici, Bonaventura espone una pessimistica constatazione della politica dei suoi tempi (*Coll.* XXII 18, p. 440):

Boni principes habent boni consiliarios. Et boni principes et boni consules habent bonas plebes, quia erudierunt illas. Econtra mali principes habent malos consiliarios, et per consequens male instruunt plebes. Malae plebes eligunt malos principes. [...] Modo autem non est ita, sicut quando Constantinus [*al.* Valentinianus] regnabat. Qualis [*al.* cuius] consiliarius fuit Ambrosius, qui adhuc Saracenus, scilicet catechumenus, virgo fuit! Sed modo principes sunt socii furum, et consilarii in munere consulunt [*cf.* *Is.* 4, 23].

Nella visione di Bonaventura, il potere deriva dall'alto: sono i principi ad avere la responsabilità di scegliere buoni consiglieri, che a loro volta istruiranno il popolo al buon comportamento. Di conseguenza, il francescano non si pone il problema di che cosa possa fare il popolo per far fronte a un cattivo principe, dato che, poste queste premesse, l'esito non può che essere scontato: un cattivo principe, tramite cattivi consiglieri, formerà un cattivo popolo, il quale non potrà far altro che scegliersi a sua volta cattivi principi. L'argomentare piuttosto scarso della *reportatio* non lascia spazio a ulteriori considerazioni, ma sembra di cogliere un'implicita risposta di Bonaventura al problema del tirannicidio: se anche un popolo sottomesso al tiranno decidesse di liberarsene, essendo un popolo corrotto non potrebbe che scegliersi un governante ancora peggiore.

*L'ordo clericalis* è fatto oggetto di una trattazione rapidissima, forse anche in virtù dell'ampio spazio dedicato alla gerarchia della Chiesa istituzionale nella classificazione precedente. Viceversa, ai contemplativi sono dedicate indicazioni eccezionalmente dettagliate. Bonaventura elenca in primo luogo tutti gli ordini monastici tradizionali, bianchi o neri, tutti accomunati dal fatto che «*istis datae sunt possessiones*» (*Coll. XXII 20, ibid.*):

In ordine contemplantium sunt tres ordines respondententes supremae hierarchiae, quorum est divinis vacare. Intendunt autem divinis tripliciter: quidam per modum supplicatorium, quidam per modum speculatorium, quidam per modum sursumactivum. Primo modo sunt illi qui se totos dedicant orationi et devotioni et divinae laudi, nisi aliquando, quando intendunt operi manuali sue labori ad sustentationem suam et aliorum, ut sunt ordo monasticus, sive albus, sive niger, ut Cisterciensis, Praemonstratensis, Carthusiensis, Grandimontensis, Canonici regulares. Omnibus istis datae sunt possessiones, ut orent pro illis qui dederunt. Huic respondent Throni.

Bonaventura specifica, naturalmente, che il fatto che i monaci di questi ordini ricevano cose in possesso è funzionale affinché possano pregare per coloro che gliele hanno donate. In effetti, le grandi congregazioni monastiche del pieno Medioevo erano nate proprio per fornire ai laici un tesoro di preghiere, scambiato con considerevoli tesori terreni. Per Bonaventura ne consegue, tuttavia, che gli ordini tradizionali non debbano dedicarsi che alla preghiera, mentre lo studio della parola di Dio è di fatto riservato al gradino successivo (*Coll. XXII 21, ibid.*):

Secundum est, qui intendit per modum speculatorium vel speculativum, ut illi qui vacant speculationi Scripturae, quae non inteligitur nisi ab animis mundis. Non enim potes noscere verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli; et ideo necesse est, ut sis sequestratus in deserto cum Moyse et ascendas in montem. Huic respondent Cherubim. Hi sunt Praedicatores et Minores. Alii principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii principaliter unctioni et postea speculationi. Et utinam iste amor vel unctio non recedat a Cherubim. Et addebat quod beatus Franciscus dixerat, quod volebat, quod fratres sui studerent, dummodo facerent prius, quam docerent. Multa enim scire et nihil gustare quid valet?

La povertà degli ordini mendicanti – un tema caldo del dibattito all'interno della Chiesa ben oltre il tempo di Bonaventura – è qui presentata come un mezzo per rendere i frati completamente distaccati dal mondo: la perfezione della vita è infatti un presupposto necessario per la speculazione. Con queste considerazioni, il francescano di fatto esclude gli ordini monastici tradizionali dalla conoscenza profonda della parola divina. Egli distingue, inoltre, tra i domenicani che «principaliter intendunt speculationi [...] et postea unctioni» e i francescani, che invece seguono un opposto ordine di priorità, fedeli all'insegnamento del fondatore secondo cui è necessario preoccuparsi di agire rettamente prima che di insegnare agli altri. Bonaventura auspica che i “cherubici” mendicanti non siano abbandonati dall'amor di Dio, cui come già abbiamo ricordato egli riconosce valore superiore alla conoscenza intellettuale.

L'ultimo degli ordinamenti della Chiesa nelle *Collationes in Hexaemeron* rappresenta quindi un superamento della gerarchia ecclesiastica dionisiana, in cui, come abbiamo più volte ribadito, i secolari erano saldamente superiori ai regolari. Per Bonaventura, invece, in maniera non dissimile da una certa tradizione orientale, la perfezione spirituale segue un'altra scala. Si crea così un'implicita contrapposizione tra *pneuma* e *officium*: i secolari sono gerarchicamente più in alto, ma i regolari sono primi secondo il modo “pneumatico”.<sup>76</sup> Bonaventura precisa, peraltro, che la classificazione proposta riguarda gli stati e non i singoli (*Coll.* XXII 23, p. 441):

Sic ergo distinguuntur isti ordines secundum maiorem et minorem perfectionem; comparatio autem est secundum status, non secundum personas; quia una persona laica aliquando perfectior est quam religiosa.

A una simile considerazione, come abbiamo visto, era approdato anche Tommaso d'Aquino, ammettendo addirittura che un inferiore potesse illuminare un superiore (vd. *supra*, § 1.2).

4. Dedicarsi completamente all'amore divino dà accesso al più alto grado della gerarchia *secundum rationem exercitiorum* (*Coll.* XXII 22, pp. 440-441):

---

<sup>76</sup> RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit., pp. 79-80. Cfr. anche LUSCOMBE, *Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, cit., p. 28: «Still more fundamental is Bonaventure's distinction within the church militant between an 'official' hierarchy which consists of offices and grades and a 'mystical' hierarchy which is rooted in the generation of God the Son by God the Father and in the procession of God the Spirit from them both».

Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum vel excessivum. Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus. Et dicebat, quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuta quandam sepem. Hic enim est maxima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti. non sustineret.

L'esperienza estatica di Francesco lo ha reso "serafico", ponendolo tra coloro che «sunt propinqui Ierusalem et non habent nisi evolare». L'accostamento tra il santo assisiense e un Serafino nasce dal racconto di Tommaso da Celano dell'estasi della Verna, ove si dà una lettura allegorica delle sei ali dell'angelo apparso a Francesco per aggiungere che «haec omnia beatissimus pater Franciscus perfectissime adimplevit, qui seraphim imaginem tenuit atque formam» (*Vita beati Francisci*, 115, 1, p. 214);<sup>77</sup> Bonaventura accolse l'indicazione nel prologo della *Legenda maior* (Francesco è «angelico deputatus officio incendioque seraphico totus ignitus», I 6, p. 34).

Un altro episodio della vita di Francesco, attestato a partire dalla metà del Duecento, attribuisce al santo di Assisi una posizione speciale all'interno della gerarchia celeste: si tratta della cosiddetta "visione dei troni". Secondo la leggenda, Francesco arrivò insieme a un compagno a una chiesa abbandonata, dove chiese di essere lasciato solo per la notte. Il santo passò quindi la notte in preghiera, fronteggiando l'assalto di numerosi demoni. Al momento di ritornare da lui, il mattino successivo, il compagno ebbe una visione in cui gli apparivano dei troni vuoti nel cielo, fra cui uno particolarmente splendido. Una voce gli rivelò che quel seggio era appartenuto a uno degli angeli ribelli ed era destinato a Francesco. Poco dopo, lo stupefatto frate interrogò Francesco, chiedendogli che cosa pensasse di sé: il santo rispose di ritenersi il più grande dei peccatori, dando così prova di un'umiltà tale da fare da contrappeso alla superbia del demone. In questi termini, l'episodio fu registrato

---

<sup>77</sup> Sull'evoluzione di questo racconto nelle diverse versioni della vita del Santo, cfr. CHIARA FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 2010.

per la prima volta nel cosiddetto *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano (o *Vita secunda*, LXXXVI, §§ 122-123; già in *Analecta Franciscana*, X, fasc. II, pp. 202-203):<sup>78</sup>

Tentamenta quae passus est in quodam loco solitario et de visione cuiusdam fratris.

Devenit aliquando sanctus cum socio ad ecclesiam quamdam longe ab habitatione sitam et solitariam orationem offerre cupiens admonet socium dicens: “vellem frater hic solus hac nocte manere. Vade ad hospitale et ad me summo mane revertere”. [...] Mane facto revertitur ad eum socius et inveniens sanctum coram altari prostratum exspectat extra chorum orat que interim ipse coram cruce ferventer. Et ecce factus in ecstasi videt inter multas in caelo *sedes unam caeteris digniorem ornatam pretiosis lapidibus omnique gloria praefulgentem*. Miratur intra se nobilem thronum et cuius sit tacitus pensat. Audit inter haec vocem dicentem sibi: “sedes ista *unius de ruentibus fuit* et nunc humili Francisco servatur”. Demum ad se reversus frater videt beatum Franciscum ab oratione exire mox que in modum crucis prostratus ipsum non ut mundo viventem sed quasi iam caelo regnantem alloquitur dicens: deprecare pro me filium dei pater ut mihi peccata non imputet. Extendens manum vir dei allevat ipsum cognoscens aliquid ei fuisse in oratione monstratum. Tandem recedentibus inde interrogat frater ille beatum Franciscum dicens: “quid de te pater tua tibi ministrat opinio?” Qui respondit: “videor mihi maximus peccatorum quoniam si aliquem sceleratum tanta fuisset deus misericordia prosecutus decuplo me spiritualior esset”. Ad haec statim in corde fratris dixit Spiritus: “Cognosce quod vera fuit visio quam vidisti quoniam ad sedem superbia perditam humilitas levabit humillimum”.

Il racconto fu poi ripreso in forma abbreviata, omettendo le tentazioni del santo, da Bonaventura nella *Legenda maior* (VI 6, pp. 116-118);<sup>79</sup> in una forma vicina a quella del *Memoriale* lo ritroviamo, inoltre, nella *Compilatio Assisiensis* (65) e nello *Speculum perfectionis status fratris Minoris*, opera di inizio Trecento attribuita da Daniele Solvi a un

<sup>78</sup> Sulle controverse due redazioni del *Memoriale*, cfr. FELICE ACCROCCA, *Due diverse redazioni del “Memoriale in desiderio animae” di Tommaso da Celano? Una discussione da riprendere*, in «Collectanea Franciscana», LXXIV 2004, pp. 5-22; ID., *Le due redazioni del “Memoriale nel desiderio dell’anima” di Tommaso da Celano*, in «Frate Francesco», LXXII 2006, pp. 153-186; ID., *Le due redazioni del Memoriale*, in ID., *Un santo di carta. Le fonti biografiche di San Francesco di Assisi*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2013, pp. 173-217; DANIELE SOLVI, *Il Memoriale di Tommaso da Celano: due redazioni per un’unica opera?*, in «Frate Francesco», LXXVIII 2012, pp. 509-521.

<sup>79</sup> Cfr. EWERT H. COUSINS, *The image of St. Francis in Bonaventure’s Legenda Maior*, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol OFM*, a cura di Francisco de Asís Chavero Blanco, Roma, Antonianum, 1988 («Bibliotheca», 27), pp. 311-321, a p. 317 e FERNANDO ULRIE, *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*, Assisi, Porziuncola, 2003, p. 233.

non meglio definito “Anonimo della Porziuncola” (III 60); questi due testi, inoltre, forniscono maggior numero di dettagli, specificando che il frate era Pacifico e che il seggio destinato a Francesco era originariamente occupato da Lucifero.<sup>80</sup> Riporto il testo della *Compilatio* (65, 1-5 e 11.23, pp. 176-180):

Quodam tempore beatus Franciscus ibat per vallem Spoletanam et ibat cum eo frater Pacificus, qui fuit de Marchia Anconitana et in saeculo vocabatur «rex versuum», nobilis et curialis doctor cantorum. Et hospitati sunt in hospitali leprosorum de Trevio. Et dixit beatus Franciscus fratri Pacifico: «Eamus ad ecclesiam Sancti Petri de Bovario, quia volo manere ibi in hac nocte». Erat enim illa ecclesia non multum longe ab hospitali, et nullus ibi manebat maxime quia illis temporibus erat destructum castrum Trevii ita, quod in eodem castro vel in villa [nullus] manebat. Et factum est, dum iret illuc beatus Franciscus dixit fratri Pacifico: «Revertere ad hospitale quoniam volo hic manere in hac nocte solus, et cras summo mane ad me revertere». [...] Mane autem facto reversus est ad ipsum frater Pacificus. Beatus Franciscus stabat in oratione coram altari intus in choro; frater Pacificus stabat et exspectabat ipsum extra chorum coram crucifixo orans dominum simul. Et cum cepisset orare *frater Pacificus elevatus est in ecstasi, sive in corpore sive extra corpus Deus scivit, et vidit multas sedes in celo inter quas vidit unam eminentiorem ceteris gloriosam et fulgentem et ornatam omni lapide pretioso*; et admirans pulchritudinem eius cepit cogitare intra se cuiusmodi sedes esset et cuius. Et statim audivit vocem dicentem sibi: «*Ista sedes fuit Luciferi, et loco eius sedebit in ea beatus Franciscus*». Et reversus in se, statim exivit foras ad eum beatus Franciscus. Qui statim procidit ad pedes beati Francisci in modum crucis, considerans quasi iam esset in caelo, propter visionem quam de ipso viderat, dicens ei: «pater indulgeas mihi peccata mea et roga dominum ut mihi indulgeat et misereatur mei». Et extendens manum beatus Franciscus elevavit ipsum et cognovit quod aliquid vidisset in oratione. Videbatur quasi totus immutatus, et loquebatur ad beatum Franciscum non quasi viventem in carne sed *quasi iam in caelo regnantem*. Postea quasi a longe, quia nolebat dicere visionem beato Francisco, interrogavit frater Pacificus beatum Franciscum dicens sibi: «quid credis de te, frater?». Respondit beatus Franciscus et dixit ei: «mihi videor esse maior peccator homo quam aliquis qui sit in hoc mundo». Et statim dictum fuit fratri Pacifico in corde: «In hoc potes cognoscere quoniam vera est visio quam vidisti; quoniam sicut Lucifer per suam superbiam proiectus fuit ex illa sede, sic et beatus Franciscus per suam humilitatem merebitur exaltari et sedere in ea».

<sup>80</sup> Su fra Pacifico, cfr. JEAN-BAPTISTE AUBERGER, *Le bienheureux Frère Pacifique Rex Versuum et compagnon de Saint François*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XCII 1999, pp. 59-93.



Quello delle fonti della *Compilatio Assisiensis* è, naturalmente, un problema fondamentale all'interno della cosiddetta "questione francescana". È certo seducente l'ipotesi che l'episodio nella sua versione più dettagliata facesse parte del florilegio di ricordi inviato da Leone, Rufino e Angelo a Crescenzo da Jesi nell'estate del 1246: una raccolta andata perduta che dovette prestare molti ricordi sia al *Memoriale* di Tommaso da Celano, sia alla *Compilatio*. Se le cose stessero così, la specificazione su Francesco riparatore della caduta di Lucifero sarebbe stata prudenzialmente omessa nelle vite "ufficiali" di Tommaso e Bonaventura, per continuare la sua strada in ulteriori compilazioni agiografiche non autorizzate (*Compilatio, Speculum perfectionis*).<sup>81</sup> Bonaventura, in effetti, conosceva senz'altro l'episodio nella sua versione più dettagliata; in un sermone, infatti, egli lo raccontò con gli stessi dettagli della *Compilatio* (*Sermones de diversis*, 57, 8, vol. II, p. 755):<sup>82</sup>

Beatus frater Pacificus, qui primus ordinem fratrum minorum portavit in Franciam, vir magnae sanctitatis, orabat in ecclesia cum beato Francisco et soporatus est; vidit caelum aperiri et in caelo *pulcherrimam cathedram*; petiit cuius esset cathedra et dictum est ei: cathedram istam *amisit Lucifer propter superbiam suam*, et reservatur beato Francisco propter suam humilitatem. Cum esset evigilatus quaesivit a beato Francisco: "Quid tibi videtur de te?" Respondit: "Videtur mihi quod sim maximus peccator de mundo". Dixit Pacificus: "Sunt homicidae et latrones et alii mali". Respondit ei beatus Franciscus: "Non est ita pessimus de mundo, si haberet tot dona gratiae, quin esset devotior me". Audite, mirabile inter omnia quae admirari possumus unum est de maximis inter omnes quos Deus exaltavit in novo et veteri Testamento, nullum exaltavit nisi deiectum et humiliatum.

Più tardi, Ubertino da Casale avrebbe deplorato che Bonaventura, mosso da *humana discretio*, avesse omesso nella *Legenda* il dettaglio fondamentale, da cui si poteva comprendere il ruolo provvidenziale di Francesco (*Arbor vitae crucifixae*, V IV, c. 218r):

<sup>81</sup> Cfr. il commento di Daniele Solvi in *La letteratura francescana*, IV, *Bonaventura: la leggenda di fra Francesco*, a cura di Claudio Leonardi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2013, p. 367: «*unius de ruentibus*: cioè di Lucifero [...], ma in questo caso la destinazione dell'opera non ristretta all'interno dell'Ordine deve avere suggerito una certa cautela».

<sup>82</sup> Sul problema delle diverse redazioni dei sermoni di Bonaventura, spesso frutto di *reportationes* indipendenti, cfr. ALEKSANDER HOROWSKI, *Le molteplici redazioni dei Sermoni di san Bonaventura*, in *Trilogia bonaventuriana*, a cura di Carmelo Pandolfi e Rafael Pascual, Roma, Ateneo pontificio Regina apostolorum: IF press: Cattedra Marco Arosio di alti studi medievali, 2020 («Ricerche di storia della filosofia e teologia medioevali», 14, pp. 423-456).

Intellexi fuisse revelatum sanctissimo patri *quod ipse singulariter erat missus in mundum ad restaurandum ruinam seraphici ordinis*. Non enim est dubium quod de illo ordine fuisse Lucifer si stetisset et summus, unde magnam stragem suorum incomparium in illo ordine fecisse creditur que de flammeis membris Iesus reparari debebit. Affirmabat etiam sanctus ille frater Maseus qui visionem vidit, de qua in Legenda habetur, quod sedes illa quam vidit servari Francisco fuit dicta sibi *fuisse Luciferi*, quod *frater Bonaventura, humana discretionem, conticuit*, propter detrahentium morsus, ne impersuasibilis in illis primordiis esset sermo. Sic et multa alia magnalia sancti tacuit, maxime illa que videbantur nimis defectum transgressionis discoperire quam oculis cernebat in filiis, licet nec omnia tacuerit, sed quasi sub clanculo multa dixit: unde et in illa visione *occulte posuit quod sedes illa erat sublimior*. Credo autem quod quoad multa locum Luciferi Franciscus tenet in celo, sed quis locum eius quoad omnia teneat, hoc Iesu dispensatori sedium est servandum arbitrio; nam nec ipse nec mater illa sunt sede contenti, quia ipsam improporcionaliter antecellunt.

La fonte utilizzata, peraltro, sembra essere diversa dalla linea *Compilatio Assisiensis-Speculum perfectionis* (opera, quest'ultima, che potrebbe essere legata proprio all'*entourage* di Ubertino),<sup>83</sup> dato che il frate protagonista dell'aneddoto è identificato con Masseo invece che con Pacifico, secondo una tradizione attestata anche in Servasanto da Faenza.<sup>84</sup> All'episodio alluse anche Pietro di Giovanni Olivi, indicando senz'altro che il trono in questione era quello di Lucifero (*Quaestiones in II librum Sententiarum*, q. 47, resp., p. 753):

Amplius, ad hoc faciunt multae revelationes viris sanctis divinitus factae in quibus est aperte monstratum quod sancti migrantes ad caelos assumuntur ad loca angelorum qui sunt lapsi; *sicut et de patre nostro Francisco sollemnis visio fertur quod pro suae humilitatis excessu obtinere debebat sedem primi ac supremi capitis angelorum qui pro sua superbia ad infima ruit*.

Verso la fine del Trecento, la visione del trono fu inoltre ricevuta nuovamente dalla penitente francescana Margherita da Cortona; questa volta fu Cristo in persona a

<sup>83</sup> Cfr. JACQUES DALARUN, *Lo Speculum perfectionis specchio della questione francescana. A proposito di un'edizione recente*, in ID., *Proposta francescana*, Spoleto, CISAM, 2017 («Uomini e mondi medievali», 52), pp. 317-336.

<sup>84</sup> Cfr. *Analecta Franciscana*, X, fasc. II, p. 203, n. 3 e CARLO DELCORNO, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 70-72.

spiegare alla devota il significato del trono (GIUNTA BEVEGNATI, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, p. 305):

Dicas enim fratribus Minoribus, patribus tuis, quod sedes illa tam speciosissima, quam vidisti in Ordine Seraphin, fuit Luciferi, in qua pater tuus, beatus Franciscus, electus meus, residet gloriosius et longitudo illa, que continuatur cum sede, replebitur fratribus sui Ordinis, qui tanti patris imitantur vestigia.

Sullo scorcio del secolo, infine, l'episodio fu raffigurato negli affreschi della Basilica Superiore di Assisi; la sintassi del ciclo pone la scena in rapporto con la scena, immediatamente soprastante, della perdita della primogenitura da parte del superbo Esaù a vantaggio dell'umile Giacobbe, un episodio che nella *Meditatio pauperis in solitudine* attribuita a Giovanni di Galles era letto proprio in rapporto alla superbia di Lucifero (p. 88):<sup>85</sup>

Si etiam per Esau intelligamus Angelum illum primum, qui superbia tumidus, Dei invidia plenus, avaritia gloriae depravatus, iuste paradisi delicias quae sibi paratae erant in infernum deietus perdidit, per Iacob fratrem eius minorem recte accipimus beatum Franciscum, qui paupertate summa, caritate precipua, humilitate profunda primogenituram maioris hereditare promeruit. Unde cum quadam vice ipse cum socio suo in ecclesia quadam oraret, socius eius in extasi mentis effectus vidit in caelesti curia sedem praecelsam vacantem omni gloria refulgentem; cumque requireret cuius haec sedem esset, vocem audivit dicentem sibi: "Haec sedes angeli ruentis fuit, quam ipse per superbiam perdidit, et nunc Francisco fratri Minori servatur, quia humilitas eius hanc sibi promeruit".

Nella campata della Basilica Superiore è suggerita, inoltre, una continuità tra la discendenza dei Progenitori, raffigurata nei registri superiori, e la fondazione

---

<sup>85</sup> Cfr. AMY NEFF, *Lesser Brothers: Franciscan Mission and Identity at Assisi*, in «Art Bulletin», LXXXVIII 2006, pp. 676-706 e CHIARA FRUGONI, *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore ad Assisi*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 203-204, 280-281.

dell'Ordine, nel registro inferiore, in quanto parti di un piano divino destinato a colmare i vuoti lasciati in cielo dagli angeli caduti.<sup>86</sup>

Se, come si è detto, l'elevazione contemplativa individuale passa di necessità attraverso la mediazione della Chiesa e se la Chiesa ha conosciuto un preciso sviluppo storico, ne consegue che anche ogni tentativo di unione con Dio è immerso nella storia: per Bonaventura, infatti, «la mistica non è una grazia individuale indipendente dal tempo ma si determina sulla base dello sviluppo storico della rivelazione divina».<sup>87</sup> Il francescano accetta, cioè, lo schema secondo cui nel corso del tempo si è avuta una crescita progressiva del grado di rivelazione divina, secondo la dottrina che era stata di Gioacchino da Fiore e che sarà di Pietro di Giovanni Olivi.<sup>88</sup> Ciò non significa che agli occhi di Bonaventura la Chiesa dei suoi tempi sia la migliore possibile: in molti passi, infatti, si esalta la purezza della Chiesa primitiva rispetto alla corruzione dei tempi presenti.<sup>89</sup> La teologia della storia bonaventuriana si appoggia al classico motivo agostiniano delle sei età del mondo, correggendolo però alla luce del pensiero gioachimita che vede l'avvento di Cristo come centro della storia e non come evento inaugurale dell'ultima età.<sup>90</sup> Ai pari di Gioacchino, inoltre, Bonaventura attende un *novus ordo* in cui la Chiesa sarà contemplativa; il serafico Francesco vi appartiene già,

---

<sup>86</sup> Nella scena della morte di Francesco, rappresentata nella campata antistante, Chiara Frugoni ha proposto di individuare il volto dello sconfitto Lucifero nella nuvola che separa la parte terrestre della scena da quella celeste (*Playing with Clouds*, in «Burlington Magazine», MXXXI agosto 2011, pp. 518-520; *Le ragioni del diavolo nella nuvola*, in «Frate Francesco», LXXVIII 2012, pp. 369-384; EAD., *Quale Francesco?*, cit., pp. 366-368); ciò porrebbe ulteriore enfasi sulla contrapposizione tra il santo e l'angelo caduto. Confesso, tuttavia, che la difficile leggibilità del dettaglio mi lascia qualche dubbio.

<sup>87</sup> RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit., p. 133.

<sup>88</sup> Cfr. PAOLO VIAN, *Tempo escatologico e tempo della Chiesa: Pietro di Giovanni Olivi e i suoi censori*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo. Atti del 36. Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 1999)*, Spoleto, CISAM, 2000, pp. 137-183 e ID., *L'interpretazione della storia nella Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi e i contesti della sua ricezione*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore. Atti del XLIII Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016, pp. 307-362.

<sup>89</sup> Cfr., ad esempio, *Coll.* XXII 11, p. 439, a proposito degli *ostiarii* che dovrebbero escludere gli impuri: «Et ista fiebant in Ecclesia primitiva, quando Ecclesia optime erat disposita; sed modo porcus et canis intrat».

<sup>90</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit., pp. 119-123 e 151-152 e ALESSANDRO GHISALBERTI, *Le fonti dell'escatologia bonaventuriana: Agostino d'Ippona e Gioacchino da Fiore*, in *Trilogia Bonaventuriana*, cit., pp. 233-245. Sulla teologia della storia nel Medioevo, un buon punto di partenza è ancora RAOUL MANSELLI, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi: ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955 («Studi Storici», 19-21); cfr. anche i contributi raccolti in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, cit.

ma i francescani no.<sup>91</sup> Per Bonaventura servirà, infatti, un'ultima tempesta per far nascere il nuovo ordine (*Coll. XXII 23*, in *Opera omnia*, v, p. 441):<sup>92</sup>

Et in his [vacantibus Deo] consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, non est facile scire. [...] Iste ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiat in corpore mystico. Et dicebat, quod illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes. Et in illa apparitione magna mysteria erant.

Francesco è quindi l'anticipatore di un'epoca che deve ancora venire, all'interno di una storia ancora aperta a un incremento di rivelazione. Francesco, infatti, è colui che «in mira Sancti Spiritus plenitudine et cum bulla sacrorum Christi stigmatum factus est a Christo hierarcha status evangelici et omnium sub ipso ambulantium ab apertione sexti signaculi usque ad finem mundi» (PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio super regulam fratrum minorum*, p. 122). Il tema della *plenitudo Sancti Spiritus*, come notato da Marco Bartoli, sembra mettere in parallelo Francesco, «che non a caso è da lui qui – e poi frequentemente in seguito – chiamato “gerarca dello stato evangelico», con la *plenitudo potestatis* del pontefice.<sup>93</sup> La definizione di Francesco come «vir hierarchicus», del resto, è già bonaventuriana (*Legenda maior*, *Prol. I 6*, p. 34; sul concetto di *spiritus hierarchicus*, cfr. anche *Itinerarium mentis in Deum*, IV 4, in *Opera omnia*, v, p. 307).<sup>94</sup>

## Soglia

Parte essenziale della teologia dei mendicanti fu la riflessione sul potere e sull'obbedienza: la sottomissione all'autorità suprema del pontefice costituiva infatti il presupposto dell'esistenza stessa dei nuovi ordini. In quanto dottrina della *reductio ad*

<sup>91</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, cit., pp. 66-86.

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, p. 54: alla luce della rete di corrispondenze figurali tessuta da Bonaventura, «deve ancora venire colui che corrisponde a Giosia, un secondo “Carlo Magno”, un secondo deciso sostenitore della Chiesa di Dio; e dovrà ancora scendere sulla Chiesa – corrispondente all'esilio d'Israele a Babilonia – una seconda grave tribolazione, da cui avrà origine poi l'“ordo futurus”, il nuovo popolo di Dio del tempo ultimo».

<sup>93</sup> Cfr. *l'Introduzione* a PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones de romano pontifice*, a p. 63.

<sup>94</sup> Per l'idea di un Francesco distanziato progressivamente dal resto del suo ordine per divenire un modello utopico e irraggiungibile, cfr. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, cit., in particolare alle pp. 27-28; per il paradosso della governamentalità francescana, fondata sull'obbedienza ma costretta a edificare una struttura istituzionale, cfr. DALARUN, *Francesco d'Assisi*, cit. e *ID.*, *Governare è servire*, cit.

*unum*, il modello gerarchico si rivelò uno strumento idoneo a dar forma a una nuova concezione della società cristiana; lo spirito di Dionigi prevalse quindi sulla lettera, dato che i tentativi di chi, come Guglielmo di Saint-Amour, si appigliò all'autorità dello Pseudo-Areopagita per contrastare i mendicanti non andarono a buon fine.

La gerarchia dionisiana, del resto, doveva ormai confrontarsi con una Chiesa divenuta istituzione. Nella riflessione di Tommaso d'Aquino sul potere episcopale e pontificio è in questione soprattutto il potere di giurisdizione, inteso come un potere di governo; le prese di posizione del teologo risulterebbero incomprensibili senza tenere conto di più di un secolo di riflessione canonistica, che esamineremo in parte nel capitolo seguente. La lettura delle *Collationes in Hexaemeron* ci ha invece offerto un modello di applicazione del pensiero gerarchico alla struttura della Chiesa di notevole complessità, che costituisce l'autentico coronamento dei tentativi di schematizzazione analizzati nel capitolo precedente. Degna della massima attenzione è l'introduzione, accanto alla duplice gerarchia secondo la storia e secondo i gradi istituzionali una terza scala *secundum ratione exercitiorum*, all'interno della quale, in deroga ancora una volta al dettato della *Gerarchie ecclesiastica* di Dionigi, le posizioni più alte sono riservate al clero regolare che vive nella contemplazione. Un ruolo speciale spetta a Francesco, unico tra gli uomini a essere classificato espressamente tra i *vacantes in Deo*, un gradino sopra rispetto al suo ordine: in questo modo, colui che aveva rifiutato ogni potere che non fosse sottomissione diviene *vir hierarchicus*, apice di ogni gerarchia terrena.

Resta, infine, da ricordare la fondamentale discussione sui limiti dell'obbedienza, particolarmente viva tra i francescani: i massimi teorizzatori della *plenitudo potestatis papae* furono anche, in parallelo, coloro che ne sancirono i confini, con Pietro di Giovanni Olivi e poi con Guglielmo di Ockham. Con questi esiti ci confronteremo in modo particolare nell'ultimo capitolo di questo lavoro, in rapporto al canto di Guido da Montefeltro. Per comprendere queste discussioni sarà però necessario confrontarci con un più ampio panorama discorsivo sulla legittimazione del primato papale; nel prossimo capitolo ripercorreremo, quindi, alcune tappe della storia dell'ecclesiologia tra XI e XIII secolo, con particolare attenzione alle dottrine della *plenitudo potestatis*. Abbandoneremo quindi temporaneamente l'argomento della *reductio ad unum* gerarchica, che tuttavia tornerà ad avere un ruolo centrale nella pubblicistica di Bonifacio VIII.

### III. LA PLENITUDO POTESTATIS E I SUOI CONFINI

#### 1. Ecclesiologia del primato papale: da Gregorio VII a Innocenzo IV

1. La costruzione di una società cristiana coincidente con l'*Ecclesia* e strutturata in forma gerarchica si può far risalire all'età gregoriana.<sup>1</sup> Dando nuova circolazione al concetto di *Christianitas*, già apparso con la stessa valenza in alcuni scritti del IX secolo, i pontefici si misero a capo di una Chiesa intesa come «*societas christiana universale*»,<sup>2</sup> in una progressiva accentuazione della sua preminenza che toccò l'apice con il Duecento.<sup>3</sup> Il potere secolare fu quindi incluso all'interno della *societas-Ecclesia*, in posizione subordinata rispetto all'autorità ecclesiastica.<sup>4</sup> Non bisogna, naturalmente, cedere alla visione stereotipata di una Chiesa come «*Système de Contrôle Idéologique de la société médiévale*»: all'interno della cultura ecclesiastica fu sempre possibile trovare tendenze contrapposte, che spesso facevano aggio sugli stessi testi biblici e

---

<sup>1</sup> Cfr. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Penser l'Eglise, penser la société après le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval*, cit., pp. 55-81; ID., *Cité de Dieu, cité des hommes*, cit., pp. 146-148; ID., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, pp. 19-30, pp. 26-30.

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Il papato medievale e il concetto di Europa*, in ID., *Il potere del papa*, cit., pp. 293-313, a p. 298 e ID. *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996, pp. 226-230 (da cui la cit., a p. 225). Su questo tema, si vedano, oltre al pionieristico studio di JEAN RUPP, *L'idee de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, Les Presses Modernes, 1939, almeno i titoli seguenti: MAURICE HÉLIN, *Christianitas*, in «*Archivum Latinitatis Medii Aevi*», XXIX 1959, pp. 229-237; FRIEDRICH KEMPF, *Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert*, in «*Historisches Jahrbuch*», LXXIX 1960, pp. 155-159; GERHART BURIAN LADNER, *The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and Their Relation to the Idea of Papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII*, in ID., *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 487-515; GERD TELLENBACH, *Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes*, in «*Studi Gregoriani*», II 1947, pp. 125-149 (poi in ID., *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, III, Stuttgart, Hiersemann, 1988, pp. 999-1023); JAN VAN LAARHOVEN, «*Christianitas*» et *Réforme Grégorienne*, in «*Studi Gregoriani*», VI 1959-1961, pp. 1-98; PIETRO ZERBI, *Papato, impero e «respublica christiana» dal 1187 al 1198*, Milano, Vita e Pensiero, 1980.

<sup>3</sup> Cfr., in aggiunta agli studi già citati, quello classico di WALTER ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: a Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London, Methuen, 1955 e l'ottima sintesi di AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *La costruzione della monarchia papale*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero. Diritto*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 67-73 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/la-costruzione-della-monarchia-papale\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-costruzione-della-monarchia-papale_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto)/), u.c. 20 ottobre 2020).

<sup>4</sup> Cfr. SENELLART, *Les Arts de gouverner*, cit., pp. 203-204.

patristici per sostenere idee politiche contrarie (di maniera che «il ne faut pas conclure du potentiel manipulateur d'un langage qu'il n'est qu'un outil de propagande»<sup>5</sup>). Simili ambivalenze si riscontrano, naturalmente, nel contrasto fra il papato e i poteri secolari; nelle ricca produzione pubblicistica a sostegno risalente alla cosiddetta lotta per le investiture (*Libelli de lite*), le medesime *auctoritates*, di preferenza bibliche, furono adottate *ex utraque parte*,<sup>6</sup> secondo una tendenza al riuso di un comune armamentario argomentativo che avrebbe poi caratterizzato anche le grandi polemiche duecentesche. Raramente si mettevano in circolo idee e testi realmente nuovi; non sorprenderà allora rilevare che quella che è stata descritta come una «vigoureuse définition de l'ordre» data «pout régler un simple problème de hiérarchie ecclésiastique» in una lettera di Gregorio VII (VI, 35, in *MGH, Epp. sel.*, II, 2, pp. 450-451),<sup>7</sup> consista in realtà in una citazione letterale del luogo di Gregorio Magno che già abbiamo ricordato (*Ep.*, V, 59), già ripreso da Incmaro di Reims (vd. *supra*, cap. I.2.1).

Al piatto delle novità portò, invece, un contributo notevole la riscoperta del diritto romano, avviata, a quanto sembra, a Roma nell'ambiente della curia;<sup>8</sup> il recupero del *Corpus Iuris* consentì di familiarizzarsi nuovamente con il potere imperiale, modello di universalità pronto a essere superato. Gregorio VII poté quindi rivendicare che «plus [...] terrarum lex Romanorum pontificum quam imperatorum obtinuit; in omnem terram exivit sonus eorum et quibus imperavit Augustus, imperavit Christus» (*Reg.*, II 75, in *MGH, Epistolae selectae*, II, pp. 237-238), ritenendo che

<sup>5</sup> Cfr. BUC, *L'ambiguïté du Livre*, cit. (da cui le citazioni, alle pp. 402 e 407).

<sup>6</sup> Cfr. JEAN LECLERCQ, *Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne*, in *The Bible and Medieval Culture*, a cura di Willem Lourdaux e Daniel Verhelst, Leuven, Leuven University Press, 1979 («Mediaevalia Lovaniensia. Studia», VII), pp. 89-108.

<sup>7</sup> IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 26.

<sup>8</sup> Cfr. JOHANNES FRIED, *Die römische Kurie und die Anfänge der Prozessliteratur*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung», LIX 1973, pp. 151-174; KENNETH PENNINGTON, *The 'Big Bang': Roman Law in the Early Twelfth-Century*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune», XVIII 2007, pp. 43-70; GIOVANNI CHIODI, *Roma e il diritto romano: consulenze di giudici e strategie di avvocati dal X al XII secolo*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, cit., II, pp. 1141-1254. Cfr. anche ERNST H. KANTOROWICZ, *La regalità [Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence]*, in ID., *I misteri dello Stato*, cit., pp. 37-65, con l'"aggiornamento" di ENRICO SPAGNESI, *La rinascita giuridica, il sacerdozio, il regno*, in «*Vicarius Petri*», «*Vicarius Christi*». *La titolatura del Papa nell'XI secolo. Dibattiti e prospettive*, a cura di Fabrizio Amerini e Riccardo Saccenti, Pisa, ETS, 2017, pp. 129-163.



il papa detenesse un *regimen universale* (*Reg.*, II 51, in *MGH, Epistolae selectae*, II, p. 193).<sup>9</sup> La promozione del pontefice a capo della Chiesa comportò anche che si rendesse la curia papale la suprema sede di giudizio, come fu affermato ancora nel *Dictatus Papae* (1075). Il modello romano di procedura fu poi diffuso su impulso del cancelliere Aimerico, espulso da Roma con Innocenzo II nel 1130, passato per Pisa (nodo cruciale della riscoperta giuridica grazie al celebre codice delle *Pandette* su cui operò Burgundio<sup>10</sup>) e in stretti rapporti con il glossatore Bulgaro.<sup>11</sup> Già in una sentenza del 1125, Aimerico affermava il valore del diritto romano per la tranquillità della Chiesa, riprendendo la celebre massima che risuona nelle *Istituzioni* e nel *Digesto*:

Religionis unitas et amor iustitiae consuevit Ecclesiam Dei in sublime provehere et in sibi grata tranquillitate iugiter custodire. Sicut autem iuris precepta servantibus convenit honeste vivere, ita expedit unicuique ius suum tribuere.<sup>12</sup>

Nel 1140, in un altro celebre documento, i monaci di Grottaferrata dichiararono senz'altro che le *actiones*, le domande di giustizia per un diritto negato previste dal diritto romano, «sunt invente divino nutu».<sup>13</sup>

Non tutte le forze all'interno della Chiesa, tuttavia, concordarono sul rilievo conferito al diritto dei Cesari; in un passo del *De consideratione*, fondamentale per determinare l'opinione dell'autore riguardo alla nuova cultura giuridica, Bernardo di Clairvaux espresse la sua indignazione riguardo al fatto che presso la curia papale si sentissero risuonare le leggi di Giustiniano più spesso di quelle di Dio (I IV 5, p. 399):

<sup>9</sup> Entrambi i passaggi sono ricordati da PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., p. 227 e ID., *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009 («Millennio Medievale», 78), pp. 300-301.

<sup>10</sup> Sul manoscritto, cfr. DAVIDE BALDI, *Il Codex Florentinus del Digesto e il 'Fondo Pandette' della Biblioteca Laurenziana (con un'appendice di documenti inediti)*, in «Segno e testo», VIII 2010, pp. 99-186, tavv. 1-10.

<sup>11</sup> Su richiesta di Aimerico, Bulgaro compilò un compendio sulla struttura del processo romano, noto come *De arbitris*: cfr. PENNINGTON, *The Big Bang*, cit., ANDRÉ GOURON, *Innocent II, Bulgarus et Gratien*, in *Vetera novis augere. Mélanges offerts au professeur Waclaw Urusczak*, Krakow 2010, 255-260, EMANUELE CONTE, *Il Digesto fuori dal Digesto*, in *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, a cura di Antonio Padoa Schioppa e Dario Mantovani, Pavia, Iuss Press, 2014, pp. 277-298 e ID., *Ordo iudicii et regula iuris. Bulgarus et les origines de la culture juridique (XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>- XVe siècles)*, a cura di Joël Chandelier e Aurélien Robert, Roma, École Française de Rome, 2015 («Collection de l'École Française de Rome», 505), pp. 155-176.

<sup>12</sup> Cfr. EMANUELE CONTE, *Posesión y proceso en el siglo XII*, in *Procesos, inquisiciones, pruebas. Homenaje a Mario Sbriccoli*, a cura dello stesso e di Marta Madero, Buenos Aires, Manantial, 2009, pp. 97-121, a p. 106.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. e CHIODI, *Roma e il diritto romano*, cit., pp. 1223-1227.

«Et quidem quotidie perstrepunt in palatio leges, sed Iustiniani, non Domini. Iustene etiam istud?» Qualche decennio prima (1126 ca.), Gerhoh di Reichersberg, schierato nell'ala più conservatrice dei riformatori,<sup>14</sup> aveva espresso il medesimo fastidio in forma più articolata (*De novitatibus*, XXII, *De legistis*, in *MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, III, pp. 301-302):

Possunt quoque haut absurde surdis ad legem Dei auribus et ad leges Iustiniani patulis ac pruritu magno estuantibus in aures, quas amant quasque decenter in forensi conventu ostentant, in domo Iacob denegari, ubi decentius iudicatur secundum legem Dei quam secundum legem Iustiniani vel Theodosii, quorum tamen leges non inprobamus, nisi forte alicubi discordent a divinae legis constitutionibus, verum in domo Iacob simplex narratio et sincerum iudicium secundum consuetudines antiquorum pontificum Romanorum perornat ipsam domum, si lex Domini inreprehensibilis presideat in ea, tamquam domina gentium princeps provinciarum, qua dominante et regnante in domo Iacob lex forensis iudicii vel ancilla subserviat per contemptibiles ad maiora minus idoneos amministrata, sicut apostolus consulit, ne maiores qui orationi et ministerio verbi cum apostolis vacare debent, nimium secularibus negociis implicentur et per hec utiliora suffocentur.

Simili posizioni sarebbero rimaste puramente di retroguardia se non fosse intervenuta la codificazione del diritto canonico, con un vasto movimento di cui Graziano non fu l'unico responsabile. A partire dall'opera di Graziano, il diritto romano fu accuratamente espunto dalle raccolte dei canonisti. Caratteristico del *Decretum Gratiani* (o, secondo l'intitolazione d'autore, *Concordantia discordantium canonum*) è anche l'apparente disinteresse dell'autore per i rapporti fra Chiesa e stato: un atteggiamento che è stato considerato un segno dell'appartenenza di Graziano a un partito che considerava il problema ormai risolto in maniera definitiva in seguito alla lotta per le investiture.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Cfr. PETER CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*, Wiesbaden, Steiner, 1960.

<sup>15</sup> Cfr. STANLEY CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972, pp. 54-64.

Il diritto canonico contribuì a definire lo spazio dell'*Ecclesia* come società cristiana universale e certificò la dignità del pontefice come *vicarius Christi*;<sup>16</sup> tra XI e XII secolo tale titolo, già attestato sporadicamente almeno a partire da papa Gelasio, prevalse infatti su quello di *vicarius Petri* (l'appellativo di *vicarius Dei* fu invece riservato generalmente all'imperatore fino a Innocenzo III).<sup>17</sup> Oltre ai canonisti, protagonisti dell'innovazione furono Pier Damiani, che usò insieme i due titoli di *vicarius Christi* e *successor Petri* (nel *De caelibatu sacerdotum*, in *Patrol. Lat.*, CXLV, coll. 379-388; il titolo di *vicarius Christi* si legge anche nelle *Epp.* I 3 e I 5, in *Patrol. Lat.*, CXLIV, coll. 208 e 210), e soprattutto Bernardo di Clairvaux. È in Bernardo che la formula *plenitudo potestatis*, già attestata sporadicamente nelle epoche precedenti, si inserisce per la prima volta in una concezione che «sviluppandosi unitariamente, allargherà gradualmente il significato di quel simbolo fino a coprire con quello tutto il linguaggio della supremazia pontificia»;<sup>18</sup> la troviamo in un luogo del *De consideratione* ove il cistercense riconosce al pontefice il vicariato sull'intera umanità, facendo ricorso all'immagine topica della navicella (II, XVI, p. 424):

Ergo, iuxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis artatur limitibus; tua extenditur et in ipsos, qui potestatem super alios acceperunt. Nonne, si causa exstiterit, tu episcopo caelum claudere, tu ipsum ab episcopatu deponere, etiam et tradere Satanae potes? Stat ergo inconcussum privilegium tuum tibi, tam in datis clavibus quam in ovibus commendatis. Accipe aliud, quod nihilominus praerogativam confirmat tibi. Discipuli navigabant, et Dominus apparebat in littore, quod que iucundius erat: in corpore redivivo. Sciens Petrus quia Dominus est, in mare se misit, et sic venit ad ipsum, aliis navigio pervenientibus. Quid istud? Nempe *signum singularis*

<sup>16</sup> Cfr. WALTER ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London, Methuen & Co., 1949 (da leggersi con la recensione di ALFONS M. STICKLER, *Concerning the Political Theories of the Medieval Canonists*, in «Traditio», VII 1949-1951, pp. 450-463); JOHN WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonists*, in «Traditio», XX 1964, pp. 179-317 (poi London, Burns and Oates, 1965). JAMES MULDOON, *Extra ecclesiam non est imperium: The Canonists and the Legitimacy of Secular Power*, in «Studia Gratiana», IX 1966, pp. 533-580; ID., *A canonistic contribution to the formation of international law*, in «Jurist», XXVIII 1968, pp. 265-279; ID., *The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law*, in «Traditio», XXVIII 1972, pp. 483-497.

<sup>17</sup> Cfr. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, cit. e, ID., *Il sovrano «Vicarius Dei» nell'Alto Medioevo*, Leiden, Brill, 1959; PERCY ERNST SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, «Studi Gregoriani», II 1947, pp. 403-457; KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., pp. 86-92; COSTA, *Iurisdictio. cit.*, pp. 275-280 e 353-354; AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 154-156; «Vicarius Petri», «Vicarius Christi», cit.

<sup>18</sup> COSTA, *Iurisdictio*, cit., p. 265.

*pontificii Petri, per quod non navem unam, ut ceteri quique suam, sed saeculum ipsum susceperit gubernandum. Mare enim saeculum est; naves, Ecclesiae. Inde est quod altera vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praeesse deberet: siquidem aquae multae, populi multi. Ita, cum quisque ceterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis, facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.*

Nel medesimo trattato, indirizzato a un suo ex protetto divenuto papa Eugenio III, Bernardo diede la più chiara definizione delle prerogative pontificali, in termini insieme teologici e giuridici (II, XV, p. 423):<sup>19</sup>

*Age, indagemus adhuc diligentius quis sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei. Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps episcoporum, tu heres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus Tu es cui claves traditae, cui oves creditae sunt. Sunt quidem et alii caeli ianitores et gregum pastores; sed tu, tanto gloriosius quanto et differentius, utrumque prae ceteris nomen hereditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos; tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor.*

Come il re ha due corpi, secondo la tradizione ben indagata da Kantorowicz, così il pontefice in carica è portatore *pro tempore* di una seconda persona *in Ecclesia dei*:<sup>20</sup> questa seconda persona è connotata dall'essere *gloriosus* e *differentius* rispetto a quella degli altri pastori di anime e *ostiarii* del regno dei cieli, rispetto alle quali il papa si pone in posizione di preminenza gerarchica. Più oltre, Bernardo si preoccupa di ricordare al suo protetto che la gerarchia ecclesiastica non si riduce alla sua persona; i due modelli del *corpus mysticum* e della gerararchia angelica sono qui proposti in successione (III, XVII-XVIII, pp. 444-445)

Denique idem ait: "omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit". Non ait "sublimiori", tamquam in uno, sed "sublimioribus", tamquam in multis. Non tua ergo

<sup>19</sup> COSTA, *Iurisdictio*, cit., pp. 265-267.

<sup>20</sup> Nell'Anonimo di York, o Anonimo Normanno, su cui si appuntò l'attenzione di Kantorowicz, il pontefice possiede addirittura tre persone: come pontefice, come uomo, come peccatore; «secundum summi pontificis personam super omnes homines est, secundum hominis personam inter homines, secundum peccatoris personam infra homines» (p. 6); cfr. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 90-93.

sola potestas a Domino, sunt et mediocres, sunt et inferiores. Et quomodo quos Deus coniunxit non sunt separandi, sic nec quos subiunxit comparandi. *Monstrum facis* si, manui submovens, digitum facis pendere de capite, superiorem manui, brachio collateralem Tale est *si in Christi corpore membra aliter locas quam disposuit ipse*. Nisi tu putas alium esse, *qui posuit in Ecclesia quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios doctores et pastores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*. Atque hoc corpus, quod tibi ipse Paulus suo vere apostolico figurans eloquio, et capiti convenientissime aptans, totum ex eo compactum perhibet, et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis faciens in aedificationem sui in caritate Nec vilem reputes formam hanc, quia in terris est: *exemplar habet e caelo*. Neque enim Filius potest facere quidquam, nisi quae viderit Patrem facientem, praesertim cum ei sub Moysi nomine dictum sit: “vide omnia facias secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est”. Viderat hoc qui dicebat: “vidi civitatem sanctam, Ierusalem novam, descendentem de caelo, a Deo paratam”. Ego enim propter similitudinem dictum reor, quod *sicut illic Seraphim et Cherubim, ac ceteri quique usque ad angelos et archangelos, ordinantur sub uno capite Deo, ita hic quoque sub uno summo Pontifice primates vel patriarchae, archiepiscopi, episcopi, presbyteri vel abbates, et reliqui in hunc modum*. Non est parvi pendendum quod et Deum habet auctorem, et de caelo ducit originem. Quod si dicat episcopus: – Nolo esse sub archiepiscopo –, aut abbas: – Nolo oboedire episcopo –, hoc de caelo non est. Nisi tu forte *angelorum quempiam* dicentem audisti: – Nolo sub archangelis esse –, aut ex alio quolibet inferiorum ordinum aliquem non ferentem subesse cuiquam, nisi Deo.

Ho riportato il passo per esteso poiché esso espone assai esplicitamente un'ecclesiologia gradualista, destinata che nel secolo successivo a essere soppiantata dall'affermazione del primato assoluto del papa.

Risale al *De consideratione* (IV, VII, p. 454) anche l'interpretazione divenuta poi corrente del passo evangelico sulle due spade:<sup>21</sup>

– Dracones –, inquis, – me mones pascere, et scorpiones, non oves –. Propter hoc, inquam, magis aggredere eos, sed verbo, non ferro. Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in vaginam? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: “Converte gladium tuum in vaginam”. Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu, evaginandus. Alioquin, si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: “Ecce gladii duo hic”, non respondisset Dominus: “satis est”, sed: – Nimis est –. Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed *sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris*.

La spada del potere temporale non dev'essere sguainata dal sacerdote, ma dal soldato, anche se *ad nutum sacerdotis* (e, nondimento, *ad iussum imperatoris*); quando, all'alba del Trecento, potere spirituale e temporale vennero a un nuovo, violentissimo scontro (vd. *infra*, § 3), a questa formulazione equilibrata poterono appellarsi i teorici di entrambi gli schieramenti: Egidio Romano (*De ecclesiastica potestate*, I, VIII, p. 48; cfr. anche la più sintetica formulazione della bolla *Unam sanctam*),<sup>22</sup> Giacomo da Viterbo (*De regimine christiano*, II, X, p. 290), Giovanni da Parigi (*De potestate regia et papali*, X, pp. 215-216 e XVIII, p. 169).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cfr. PIETRO ZERBI, *Riflessioni sul simbolo delle due spade in san Bernardo di Clairvaux*, in ID., «Ecclesia in hoc mundo posita». *Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Annamaria Ambrosioni, Alfredo Lucioni, Giorgio Giuseppe Picasso, Paolo Tomea, Milano, Vita e Pensiero 1993 («Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia», 6) pp. 387-409. Più in generale, cfr. JEAN LECLERCQ, *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du Moyen Âge*, in «Recherches de science religieuse», XXI 1931, pp. 299-329; YVES CONGAR, *La trop fameuse théorie des deux glaives*, in ID., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1964, pp. 411-416; COSTA, *Iurisdictio*, cit., pp. 345-352; ANNA DI BELLO, *Il termine gladius come sinonimo di potere dalle opere dei Padri della Chiesa latina al XII secolo*, in «Il pensiero politico», I 1993, pp. 273-296.

<sup>22</sup> Cfr. UGO MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957 («Uomini e dottrine», 5), p. 150, che nota, fra l'altro, la caduta del cauto *forsitan* di Bernardo; circostanza, in realtà, comune a tutti i testi qui citati, tanto da doversi forse addebitare alla tradizione del testo.

<sup>23</sup> Cfr. GIANLUCA BRIGUGLIA, *Ad nutum. Un'espressione politica alla fine del XIII secolo*, in *La légitimité implicite*, 2 voll., a cura di Jean-Philippe Genet, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne, 2015, I, pp. 269-278.

Scrivendo al medesimo Eugenio III, anche Pietro il Venerabile istituì un confronto tra il potere del papa e il *gladium imperatoris*, (*Epist.*, CLXXIV, p. 415):<sup>24</sup>

Addita est insuper verborum contumelia, quae apud imperatores saeculi reos maiestatis faceret, et poena ad minus capitali puniret. Sed quamvis aecclesia [sic] non habeat imperatoris gladium, habet tamen super quoslibet minores, sed et super ipsos imperatores imperium. Vnde ei sub figura prophetici nominis dicitur: "Constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipas et aedifices et plantes".

L'osservazione dell'abate per cui l'offesa portata al papa sarebbe considerata lesa maestà se commessa nei confronti di un imperatore è tanto più interessante se si tiene a mente che alla fine del secolo Innocenzo III, il pontefice che si riteneva *verus imperator*, riprese effettivamente il diritto dei Cesari assimilando l'eresia al delitto di lesa maestà; ciò avvenne con la decretale *Vergentis in senium*, del 25 marzo 1199 (*Die Register Innocenz' 3.*, I, n° 1, 25 marzo 1199, pp. 3-5, a p. 5):<sup>25</sup>

Cum enim secundum legitimas sanctiones, reis lese majestatis punitis capite, bona confiscantur ipsorum, eorum filiis vita solummodo ex misericordia conservata, quanto magis qui aberrantes in fide Deum Dei Filium Jesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione precidi et bonis temporalibus spoliari, cum longe sit gravius eternam quam temporalem ledere majestatem!

Il testo, che gettò le basi della procedura inquisitoriale, entrò poi nel *Liber Extra* (X.5.7.10); su di esso si fondò l'elaborazione della monarchia papale del XIII secolo, così come l'ideologia politica di altre maestà terrene che vollero a loro volta equiparare la propria autorità a quella del pontefice.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cfr. GLAUCO MARIA CANTARELLA, *Un problema del XII secolo: l'ecclesiologia di Pietro il Venerabile*, in «Studi Medievali», XIX 1978, pp. 159-209, alle pp. 176-181.

<sup>25</sup> Cfr. WALTER ULLMANN, *The Significance of Innocent III's Decretal Vergentis*, in *Études de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, 2 voll., Paris, Sirey, 1965, I, p. 729-741 e OVIDIO CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXL 1976, pp. 31-53. Il testo della bolla si legge anche in PATRICK GILLI, JULIEN THÉRY, *Le Gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XII<sup>e</sup>-mi-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2010, pp. 553-561.

<sup>26</sup> Cfr. MARIO SBRICCOLI, *Crimen Laesae Maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974, pp. 346-347 e JACQUES CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval, in Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École Française de Rome, 1993, pp. 183-213, alle pp. 196-198. Sulle riprese federiciane, vd. *infra*, cap. v.1.3.

2. Innocenzo elaborò nei suoi scritti «un concetto di cristianità che lo pone[va] al vertice di una piramide sociale oltre che ecclesiale»: la *Christianitas* era per lui «l'*Ecclesia* nella sua accezione più ampia, ossia l'associazione di tutti i cristiani», ed era quindi «a un tempo ecclesiale e politica».27 Egli fu il primo, peraltro, a rivendicare al pontefice l'appellativo di *vicarius Dei*, riservato tradizionalmente all'imperatore, accanto a quello, ormai, invalso, di *vicarius Christi*; ciò costituì un'ulteriore accelerazione all'interno del processo di legittimazione dell'autorità papale rispetto ai già notevoli progressi dei secoli precedenti.28

Senza pretesa di completezza, ripercorrerò qui alcuni degli interventi del pontefice più significativi rispetto all'affermazione della *plenitudo potestatis papae*.29 Prima ancora di essere eletto al soglio di Pietro, Lotario de' Conti di Segni aveva dedicato un capitolo del suo *De sacro altaris mysterio* al tema del primato papale (I VIII, *De primatu Romani pontificis*, in *Patrol. Lat.*, CCXVII, coll. 778-779). Si tratta di una raccolta di passi evangelici relativi al primato petrino, tradizionale nel suo impianto ma non priva di interesse nell'introdurre alcune considerazioni (ad es., quella secondo cui «*Petrus [...] secutus est Christum, non solum genere martyrii, sed et in ordine magisterii*»). Il nome *Cephas* è interpretato, oltre che come *Petrus*, come *caput*: Pietro, quindi il pontefice che ne è il successore, è il capo della Chiesa, secondo uno schema organicistico che costituisce il principale concorrente di quello gerarchico.

Una volta divenuto pontefice, Innocenzo ritornò sull'argomento in numerose occasioni. Una raccolta di passi scritturali relativi al primato di Pietro si legge, ad esempio, nella seconda omelia *In consecratione pontificis maximis* (*Sermones de diversis*, II,

27 PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., pp. 168-169 e 228-229 (da cui la cit.). Sul pontefice, cfr. WERNER MALECZEK, *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei Papi*, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iii\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iii_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 20 ottobre 2020); JANE SAYERS, *Innocenzo III. 1198-1216*, Roma, Viella, 1997 («La corte dei papi», 2); *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998)*, 2 voll., a cura di Andrea Sommerlechner, Roma, Istituto storico per il medio evo, 2003; OVIDIO CAPITANI, *Da Innocenzo III a Bonifacio VIII*, in ID., *Da Dante a Bonifacio VIII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2007 («Bonifaciana», 4), pp. 11-27.

28 MACCARRONE, *Vicarius Christi*, cit.

29 Cfr. LADNER, *The concepts of "Ecclesia" and "Christianitas"*, cit.; MICHELE MACCARRONE, *Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Roma, Facultas theologica Pontificii athenaei Lateranensis, 1940; AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Innocenzo III, Cristo e il potere del papa*, in *Cristo e il potere. Teologia, antropologia e politica*, a cura di Laura Andreani e Agostino Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2017, pp. 127-142.



in *Patrol. Lat.*, CCXVII, coll. 657-658). Qui Innocenzo cita una serie di passi biblici che compongono, potremmo dire, il normale dossier in sostegno del primato petrino: *Ger.*, 1, 11 («Constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipas, et aedifices et plantes»), *Mt.* 16, 19 («Tibi dabo claves regni coelorum, et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, etc.»), *Gv.* 20, 23 («Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt»), *Gv.* 10, 43 («Tu, inquit, vocaberis Cephas», anche qui interpretato come *caput*) e *1 Cor.* 4, 4 («qui me iudicat, Dominus est»). Il papa conclude quindi:

Iam ergo videtis quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Iesu Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius constitutus, *citra Deum, sed ultra hominem: minor Deo, sed maior homine: qui de omnibus iudicat, et a nemine iudicatur* [1 *Cor.*, 2, 14]: Apostoli voce pronuntians, “qui me iudicat, Dominus est” [1 *Cor.* 4, 4].

Spicca in particolare l’applicazione al papa del luogo della *Prima lettera ai Corinzi* relativo all’uomo spirituale «qui de omnibus iudicat et a nemine iudicatur»; tale appropriazione è stata ricondotta all’influenza congiunta del *De consideratione* di Bernardo (IV, 23, p. 466: «Intellige quae dico: dabit tibi Dominus intellectum. Ubi malitiae iuncta potentia est, *aliquid tibi supra hominem praesumendum*») e di un *dictum* di Graziano (*ante C.* 9 q. 3 c. 10: «sola enim Romana Ecclesia sua auctoritate valet iudicare de omnibus; de ea vero nulli iudicare permittitur», in *Corpus Iuris Canonici*, I, col. 609).<sup>30</sup> I due ipotesti, tuttavia, spiegano le parole di Innocenzo solo parzialmente: quello bernardino ha, in ultima analisi, un significato diverso – si parla del fatto che il pontefice deve mostrarsi “più che un uomo” nel far fronte ai malvagi («ubi malitiae iuncta potentia est») – mentre il *Decretum* si riferisce all’intera istituzione della Chiesa e non singolarmente al papa, rispecchiando l’aspirazione a fare della curia romana la somma sede di giudizio risalente almeno al *Dictatus Papae* di Gregorio VII (XIX, in

<sup>30</sup> WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, cit., pp. 228-229. Cfr. anche ERNST H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, in ID., *I misteri dello Stato*, cit., pp. 165-174, a p. 201: «il principe assolutista [Carlo I] si era messo nei panni del pontefice romano; il principe diveniva così un super-uomo, quell’*homo spiritualis* che papa Bonifacio VIII aveva tentato di monopolizzare con forza a favore del Pontefice Romano, escludendo tutti gli altri» (con la n. 36); AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, «*Papa maior est angelis*». *Intorno ad una dottrina culmine della plenitudo potestatis del papa*, in «*Micrologus*», XXIII 2015, pp. 365-408, alle pp. 365-367.

MGH, *Epp. sel.*, ii.1, p. 206: «Quod a nemine ipse iudicari debeat»<sup>31</sup> ma allontanando il riferimento paolino. Proprio l'applicazione al pontefice di *1 Cor.* 4, 4 divenne invece corrente, come attesta per es. il *De regimine Christiano* di Giovanni da Viterbo (II v, p. 174).<sup>32</sup>

Sembra, quindi, che Innocenzo III abbia avuto un ruolo cruciale nel portare a maturazione la dottrina della superiorità del papa rispetto agli altri uomini, costituendo quindi la *persona papae*, come «una *persona* che è di fatto una *suprapersona*, posta appunto al di sopra della condizione umana».<sup>33</sup> Tale novità, la «formula dottrinale secondo cui il papa è posto in mezzo tra Dio e l'uomo», fu peraltro immediatamente recepita da Goffredo di Vinsauf nella *Poetria Nova* (1208-1213), dedicata appunto a Innocenzo che il poeta aveva potuto conoscere di persona; Goffredo si rivolge, infatti, al pontefice con queste parole (vv. ): «maxima rerum, / non Deus es nec homo: quasi neuter es inter utrumque / [...] / omne quod humanum transcendis dicere vellem» (vv. 2068-2069 e 2083).<sup>34</sup>

Sede d'elezione per trattare del papato erano, naturalmente, i sermoni pronunciati nei giorni in cui si celebrava un grande pontefice del passato; così, in un discorso per la festa di San Silvestro troviamo una sintetica quanto efficace teorizzazione sulla *potestas* papale (*Sermones de sanctis*, VII, in *Patrol. Lat.*, CCXVII, col. 481):

*Fuit ergo B. Silvester sacerdos, non solum magnus, sed maximus, pontificali et regali potestate sublimis. Illius quidem vicarius, qui est "Rex regum, et Dominus dominantium" [Ap. 19, 17], "Sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech" [Ps. 109, 5], ut spiritualiter possit intelligi dictum ad ipsum et successores illius, quod ait beatus Petrus apostolus,*

<sup>31</sup> Sul pontefice *iudex ordinarius omnium*, cfr. COSTA, *Iurisdictio*, cit., pp. 283-285 Per l'affermazione da parte di Innocenzo III del principio per cui spettava al papato risolvere le *causae maiores*, soprattutto in materia di fede, vd. *infra*, cap. VII.3.2.

<sup>32</sup> «Hic [scil. pontifex] est generalis iudex, qui omnes fideles, cuiuscumque contitionis, dignitatis et status, iudicat et ipse a nemine iudicari potest, sed Apostoli voce pronunciat: "Qui me iudicat Dominus est"».

<sup>33</sup> PARAVICINI BAGLIANI, «*Papa maior est angelis*», cit., p. 367; cfr. anche ID., *Il corpo del papa*, Torino, Einaudi, 1994.

<sup>34</sup> Lo ricorda PARAVICINI BAGLIANI, «*Papa maior est angelis*», cit., pp. 365-366; cfr. anche JEAN-YVES TILLIETTE, *Des mots à la Parole. Une lecture de la Poetria nova de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000 («Recherches et rencontres», 16), pp. 166-169.

primus et praecipuus praedecessor ipsorum: “Vos estis genus electum, regale sacerdotium” [1 Petr. 2, 10]. *Hos enim elegit Dominus, ut essent sacerdotes et reges.*

Il racconto della guarigione di Costantino dalla lebbra dà modo a Innocenzo di raccontare della celebre donazione e di diffondersi sul significato della doppia incoronazione del pontefice, con corona e mitra,<sup>35</sup> segno di una doppia autorità (all’interno della quale, in ogni caso, prevale quella pontificale; ivi, coll. 481-482):

Nam vir Constantinus egregius imperator, ex revelatione divina per beatum Silvestrum fuit a lepra in baptismo mundatus, Urbem pariter et senatum cum hominibus et dignitatibus suis, et omne regnum Occidentis ei tradidit et dimisit, secedens et ipse Byzantium, et regnum sibi retinens Orientis. Coronam vero capitis sui voluit illi conferre: sed ipse pro reverentia clericalis coronae, vel magis humilitatis causa, noluit illam portare; verumtamen pro diademate regio utitur aurifrigio circulari. Ex auctoritate pontificali constituit patriarchas, primates, metropolitanos, et praesules; ex potestate vero regali, senatores, praefectos, iudices et tabelliones instituit. *Romanus itaque pontifex in signum imperii utitur regno, et in signum pontificii utitur mitra; sed mitra semper utitur et ubique; regno vero, nec ubique, nec semper: quia pontificalis auctoritas et prior est, et dignior et diffusior quam imperialis.*

Innocenzo giustifica tale affermazione attraverso una sintetica storia di *regnum* e *sacerdotium*, a partire dall’antico Israele; ancora una volta, il pontefice propone una rassegna di argomenti topici nella pubblicistica, precedente e successiva, relativa alla superiorità del papato sull’impero (ivi, col. 482):

*Sacerdotium enim in populo Dei regnum praecessit, cum Aaron primus pontifex Saulem primum regem praecesserit [al. consecravit]; Noe quoque Nemroth, cum de illo dicit Scriptura, quod principium Nemroth exstitit Babylon [Gen. 10, 10]. Noe vero aedificavit altare Domino, et holocausta obtulit super illud [Gen. 8, 10]. De sacerdotibus autem et regibus loquens, sacerdotes appellat deos, et reges principes: “Diis, inquit, non detrahes, et principem populi tui non maledices” [Ex. 22, 28]. Et cum de rege dicat Apostolus: “Subditi estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti: sive ducibus,*

---

<sup>35</sup> Cfr. *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 2005 («La corte dei papi», 3), pp. 71-74; la forma della tiara papale sarebbe cambiata con Bonifacio VIII, che per primo adottò l’uso del triregno (ivi, pp. 77-82). Corona e mitra tornano nelle ultime parole di Virgilio in *Purg.* xxvii 139-142 («Non aspettar mio dir più né mio cenno; / libero, diritto e sano è tuo arbitrio, / e fallo fora non fare a suo senno: / per ch’io te sovra te corono e mitrio»), dove però tali attributi sono stati messi in relazione piuttosto con il cerimoniale dell’incoronazione imperiale: cfr. CLAUDIA VILLA, *Corona, mitra, alloro e cappello: per Par. XXV*, in EAD., *La protervia di Beatrice*, cit., pp. 183-200, a p. 183 n. 3.

*tanquam ab eo missis*" [1 Petr. 2, 14]. Ad Ieremiam sacerdotem de sacerdotibus Anathoth ipse Dominus ait: "Constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas, et aedifices et plantes" [Ier. 1, 11].

Ricorrente, in particolare, è il rilievo della maggiore antichità del *sacerdotium* rispetto al *regnum*, un argomento destinato, anche questa volta, a essere rovesciato da coloro che avrebbero sostenuto che l'impero era più antico della Chiesa (vd. *infra*, § 3.1). Nel sermone, Innocenzo prosegue ricordando i consueti passi scritturali sul primato di Pietro, cioè Mt. 16, 19 (col commento: «nihil exceptit, qui dicit: "Quodcunque"»), Gv. 21, 18 («Pasce oves meas», con la specifica: «non distinguens inter has oves et illas: ut ostenderet ad oves suas minime pertinere, qui Petrum recusat habere pastorem»), Gv, 1, 43 (con la consueta esegesi di Cefas come *caput*). Sulla base di tutti questi luoghi si può dedurre che «cum caeteri vocati sint in partem sollicitudinis, solus Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis». Il papa può quindi concludere che «Fuit ergo beatus Sylvester successor Petri, vicarius Jesu Christi. Et ideo vere sacerdos magnus fuit, qui in diebus suis placuit Deo» (*ibidem*).

Le stesse argomentazioni sono riprese in sintesi in un altro sermone di Innocenzo III, per la festa di san Gregorio Magno; in questo caso, la ricorrenza dà occasione di trattare più nello specifico della primazia del papa sugli altri vescovi, distinguendo tra sacerdozio esteriore e interiore e tra la *potestas clavium* conferita con la consacrazione episcopale e le chiavi del regno dei cieli tenute da colui che lega gli altri senza poter essere legato da alcuno (*Sermones de sanctis*, XIII, in *Patr. Lat.*, CCXVII, coll. 516-517):

Statuit igitur ei Dominus testamentum sempiternum, et dedit illi sacerdotium magnum [Eccli. 45, 8]. Duplex est sacerdotium. Unum, quod visibiliter datur exterius in ordinatione; alterum, quod visibiliter datur interius in justificatione. Unum est dignitatis, alterum est sanctitatis. De primo ait Dominus ad Moysen: "Applica ad te fratrem tuum Aaron et filios ejus ut sacerdotio mihi fungantur" [Ex. 28, 1]; de secundo Petrus ait: "Vos estis genus electum, regale sacerdotium" [1 Petr. 2, 10]. *Utrumque contulit Dominus B. Gregorio, non solum magnum, sed maximum; quem et indumentis virtutum ornavit, et ad apicem apostolicae sedis sublimavit.* Licet enim communiter omnes apostoli claves regni coelorum acceperunt, ac per hoc omnes episcopi, ut quidquid adhibitis clavibus ligaverint super terram, sit ligatum et in coelis; et quidquid solve int super terram, sit solutum et in coelis

[Mt. 16, 19], *principaliter tamen B. Petrus claves regni coelorum accepit, ac per hoc successor eius, ut ipse possit ligare caeteros, sed ligari non possit a caeteris. Et namque singulariter dictum est: "Tu vocaberis Cephas" [Io. 1, 43] id est caput. Sicut enim in humano corpore solum caput habet plenitudinem sensuum, caetera vero membra partem recipiunt plenitudinis; sic et in ecclesiastico corpore caeteri episcopi vocati sunt in partem sollicitudinis, sed supremus pontifex assumptus est in plenitudinem potestatis.*

In un altro luogo dello stesso sermone, il pontefice si era soffermato sul significato della tiara del sommo sacerdote, antesignana di quella papale; il copricapo, in questo caso, diventa il simbolo dell'umiltà del pontefice.<sup>36</sup>

Innocenzo, infine, fece ricorso agli stessi argomenti, e in particolare a quello della *potestas clavium*, nella decretale *Solitae benignitatis* (1200) inviata all'imperatore di Bisanzio, recepita nella *Compilatio Tertia* (1.21.2), poi nel *Liber Extra* (X 1.33.6, in *Corpus iuris canonici*, II, coll. 196-198, da cui cito); Innocenzo, in primo luogo, smentì la lettura che l'imperatore d'Oriente dava di *1 Petr. 2, 13* («Subditi estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, tanquam praecellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis, ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum»), riassumibile in questi termini:

Volens enim, de quo nos rationabilius admiramur, imperatoria celsitudo per haec et alia, quae induxit, imperium sacerdotio dignitate ac potestate praeferre, ex auctoritate praemissa triplex trahere voluit argumentum, primum ex eo, quod legitur: «subditi estote»; secundum ex eo, quod sequitur: «regi tanquam praecellenti»; tertium ex eo, quod est adiectum subsequenter: «ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum»; per primum subesse sacerdotium, per secundum imperium praeeminere, per tertium imperatorem tam in sacerdotes quam laicos iurisdictionem, immo etiam gladii potestatem accepisse praesumens.

Per Innocenzo, tuttavia, tale lettura è erronea e può essere smentita punto per punto:

Verum si et personam loquentis, et eorum, ad quos loquebatur, ac vim locutionis diligentius attendisses, scribentis non expressisses taliter intellectum. Scribebat enim Apostolus subditis suis, et eos ad humilitatis meritum provocabat. Nam si per hoc, quod

<sup>36</sup> Ivi, col. 515: «Supremum capitis ornamentum erat cydaris vel thiara, quam ultimo pontifex assumebat, significans humilitatem, de qua Dominus ait: "Omnis qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur" [Lc. 14, 11]. Hanc autem gestabat in capite, significans quod pontifex debet gerere humilitatem in mente, exemplo capitis nostri dicentis: "Discite a me, quia mitis sum et humilis corde" [Mt. 11, 29]».

dixit: «subditi estote», sacerdotibus voluit imponere iugum subiectionis, et eis praelationis auctoritatem afferre, quibus eos subiectos esse monebat, sequeretur ex hoc, quod etiam servus quilibet in sacerdotes imperium accepisset, quum dicatur: «omni humanae creaturae». Quod autem sequitur, «regi tanquam praecellenti», non negamus, quin praecellat imperator in temporalibus illos duntaxat, qui ab eo suscipiunt temporalia. Sed Pontifex in spiritualibus antecellit, quae tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima praefertur corpori, licet non simpliciter dictum fuerit: «subditi estote», sed additum fuerit: «propter Deum», nec pure sit subscriptum: «regi praecellenti», sed interpositum forsitan fuit non sine causa, «tanquam», Quod autem sequitur: «ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum», intelligendum non est, quod rex vel imperator super omnes et bonos et malos gladii acceperit potestatem, sed in eos solummodo, qui utentes gladio eius sunt iurisdictioni commissi iuxta quod Veritas ait: «Omnes, qui acceperint gladium, gladio peribunt».

Seguono due esempi veterotestamentari, volti a chiarire il rapporto fra regno e sacerdozio: Mosè e Aronne, Davide e Abiathar. Diversamente vanno le cose nel nuovo: Gesù Cristo, infatti, «factus est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, qui se non ut rex, sed ut sacerdos in ara crucis hostiam obtulit Deo Patri, per quam genus redemit humanum»; ciò vale «circa illum praecipue, qui successor est Apostoli Petri et vicarius Iesu Christi». Più oltre, Innocenzo introduce il celeberrimo argomento dei *duo magna luminaria*:<sup>37</sup>

Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria in firmamento coeli; luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti; utrumque magnum, sed alterum maius, quia nomine coeli designatur ecclesia, iuxta quod Veritas ait: «Simile est regnum coelorum homini patri familias, qui summo mane conduxit operarios in vineam suam». Per diem vero spiritualis accipitur, per noctem carnalis secundum propheticum testimonium: «dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam». Ad firmamentum igitur coeli, *hoc est universalis ecclesiae*, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt *pontificalis auctoritas*, et *regalis potestas*. Sed illa, quae praeesst diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero

---

<sup>37</sup> Nell'ambito di una vastissima bibliografia, cfr. almeno OTHMAR HAGENEDER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Milano, Vita e Pensiero, 2000 («Cultura e Storia», 2).

[noctibus, id est] carnalibus, minor, ut, quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur.

Dopo aver ricordato quanti onori fossero stati conferiti dal piissimo Costantino ai sacerdoti, Innocenzo adduce i soliti luoghi evangelici di *Mt.* 16, 19 e *Gv.* 21, 18, con le medesime considerazioni viste in precedenza.

3. Meritano una breve rassegna anche i luoghi dell'epistolario di Innocenzo III in cui si discute del rapporto tra il papato e il potere temporale. Il primo è tratto da un'epistola del 1205 *Clero et populo per Firmanam diocesim constitutis, ut ipsorum episcopo electo obedientiam impennant* (Reg. VIII, n° 190, in *Patrol. Lat.*, CCXV, col. 767):

Licet pontificalis auctoritas et imperialis potestas diversae sint dignitates, et officia regni et sacerdotii sint distincta, *quia tamen Romanus Pontifex illius agit vices in terris qui est rex regum et dominus dominantium sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, non solum in spiritualibus habet summam, verum *etiam in temporalibus magnam ab ipso Domino potestatem*.

Permane, in questo caso, una differenza tra la *summa potestas in spiritualibus* e la *magna potestas in temporalibus*; non serve pensare, come faceva Michele Maccarrone (contraddetto però da Giovanni Tabacco) che il potere temporale, più limitato, si esercitasse soltanto entro i limiti del *Patrimonium sancti Petri*;<sup>38</sup> in realtà, che l'autorità del pontefice possa esercitarsi anche al di fuori di tali confini è chiaramente affermato nella ben nota decretale *Per venerabilem* del dicembre 1202. Nel documento, Innocenzo risponde al signore di Montpellier, che gli aveva chiesto di legittimare alcuni figli illegittimi, come in passato aveva fatto per il re di Francia; il papa osserva, però, che il caso del sovrano francese, *superiorem non recognoscens*, è differente da quello di un vassallo.<sup>39</sup> Francesco Calasso ha argomentato, a mio parere persuasivamente, che la celebre formula in questo passo dev'essere intesa in rapporto al diritto feudale – per cui

<sup>38</sup> Cfr. rispettivamente MACCARRONE, *Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, cit., p. 48 e GIOVANNI TABACCO, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di Laura Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010, p. 132, n. 50. Cfr. anche GLAUCO MARIA CANTARELLA, *Innocenzo III e la Romagna*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LII 1998, pp. 33-72, a p. 34 e n. 8.

<sup>39</sup> FRANCESCO CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, Giuffrè, 1957<sup>3</sup>, pp. 41-55; cfr., in particolare, l'importante glossa su *superior* e i suoi derivati romanzi che inizia a p. 44, n. 11.

il regno di Francia è un *alleux souverain* – piuttosto che all'indipendenza dall'impero; in questo senso, Innocenzo specifica di non aver voluto usurpare la *iurisdictio* di nessuno, ma soltanto intervenire per grazia (*Der Register Innocenz' III.*, v, n° 127 [128], p. 252; poi X.4.17.13, *Corpus Iuris Canonici*, II, col. 716):

Rationibus igitur his inducti regi gratiam fecimus requisiti, causam tam ex veteri quam ex novo testamento trahentes, quod non solum in ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus, non quod alieno iuri praeiudicare velimus, vel potestatem nobis indebitam usurpare, quum non ignoremus, Christum in evangelio respondisse: "Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo" [Mt. 22, 21].

Nel seguito, Innocenzo spiega da dove discenda la possibilità dei pontefici di intervenire con giudizi *in temporalibus*, seppure con riferimento al peccato:

Propter quod postulatus, ut hereditatem divideret inter duos, "quis", inquit, "constituit me iudicem super vos?", sed, quia, sicut in Deuteronomio continentur, "Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris, inter sanguine, et sanguine, causam et causam, lepram et non lepram, et iudicium inter portas tuas verba videris variari, surge et ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus, venies ad sacerdotes Levitici generis, et ad iudicem, qui fuerit illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem, et facies quaecunque dixerint, qui praesunt loco, quem elegerit Dominus, sequerisque eorum sententiam nec declinabis ad dexteram vel ad sinistram. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, decreto iudicis morietur, et auferes malum de Israel" [Deut. 17, 8-12].

La soluzione innocenziana, in questo come in tanti altri casi, avrebbe fatto scuola; la decretale *Per venerabilem* fu infatti ripresa da Egidio Romano nel *De ecclesiastica potestate*, proprio in riferimento alla giurisdizione papale in *casus inopinati et particulares, casus difficiles* e *casus ambigui*; si tratta rispettivamente dei casi non trattati dalle leggi, di quelli in cui le leggi si dimostrano inapplicabili a causa della persona coinvolta e di quelli in cui le leggi sono ambigue.<sup>40</sup>

Il concetto per cui il pontefice deve intervenire non in rapporto al dominio feudale, ma al peccato fu riaffermato al momento dello scontro con il re di Francia

<sup>40</sup> Cfr. KRÜGER, *Der Traktat »De ecclesiastica potestate« des Aegidius Romanus*, cit., pp. 108-118.



Filippo Augusto per una questione di diritto matrimoniale;<sup>41</sup> Innocenzo motivò così la sua azione nella lettera al re del 31 ottobre 1203 (*Register Innocenz' III.*, VI, 162 [163, 164], p. 269: «non ratione feudi, cuius ad te spectat iudicium, sed occasione peccati, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura») e soprattutto nella decretale *Novit ille*, rivolta al clero di Francia (aprile 1204), ove si legge una più articolata *occupatio* (*Register Innozenz' III.*, VII, n° 43 [42], p. 73; poi X.2.1.13, in *Corpus Iuris Canonici*, II, pp. 242-243):<sup>42</sup>

Non ergo putet aliquis, quod iurisdictionem aut potestatem ipsius minuere vel perturbare velimus, cum ipse iurisdictionem et potestatem nostram impedire non debeat aut etiam coartare. Cumque iurisdictionem propriam non sufficimus explere, cur alienam usurpare vellemus? Sed cum Dominus dicat in Evangelio: "Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum; si te autem non audierit, adhibe te cum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum; quod si non audierit eos, dic ecclesie; si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus", et rex Anglie, sicut asserit, sit paratus sufficienter ostendere, quod rex Francorum peccat in eum et ipse circa illum in correctione processit secundum regulam evangelicam et tandem, quia nullo modo profecit, dicat ecclesie, quomodo nos, qui sumus ad regimen universalis ecclesie superna dispositione vocati, mandatum divinum possumus exaudire, ut non procedamus secundum formam ipsius, nisi forsitan ipse coram nobis vel delegato nostro sufficientem in contrarium rationem ostendat? Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam

<sup>41</sup> Cfr. MICHELE MACCARRONE, *Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio nella dottrina di Innocenzo III*, in «Lateranum», n.s., XLIV 1978 p. 449-514 (poi in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di Roberto Lambertini, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1995, p. 47-110) e OLIVIER HANNE, *Le conflit entre Innocent III et le roi de France: affection et déception*, in *Schismes, dissidences, oppositions: la France et le Saint-Siège avant Boniface VIII*, a cura di Bernard Barbiche e Rolf Grosse, Paris, École Nationale des Chartes, 2012, pp. 193-224.

<sup>42</sup> Cfr. MICHELE MACCARRONE, *Innocenzo III e la feudalità: «Non ratione feudi, sed occasione peccati»*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Roma, École Française de Rome, 1980 («Publications de l'École française de Rome», 44), pp. 457-514 e ID., *La papauté et Philippe Auguste: la décrétale "Novit ille"*, in *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations. Actes du Colloque international organisé par le C.N.R.S., (Paris, 29 septembre-4 octobre 1980)*, a cura di Robert-Henri Bautier, Paris, CNRS, 1982, pp. 385-409 poi entrambi in ID., *Nuovi studi su Innocenzo III*, cit., pp. 209-270 e 111-136; CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., p. 50. Per un retaggio del diritto romano nella decretale innocenziana, cfr. FABIANA TUCCILLO, *Innocenzo III, D. 2.2 e un aspetto del principio romano di equità*, in «Index», XL 2017, pp. 650-661.

consuetudinem aliquid sit detractum, *sed decernere de peccato*, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus.

Nel seguito, il pontefice allegò alcuni esempi di imperatori che si erano sottomessi al giudizio papale, traendoli dal *Decretum Gratiani* (C. 11, q. 1, cc. 35-37): Valentiniano, Teodosio, infine Carlo Magno «de cuius genere rex ipse noscitur», il quale rinnovò il diritto antico nei suoi *capitularia*.

La decretale *Per venerabilem*, come abbiamo accennato, conteneva un inciso, relativo al fatto che il re di Francia «superiorem in temporalibus minime recognosc[i]t»; i canonisti, tuttavia, sentirono il bisogno di glossare il passo con l'annotazione «de facto: de iure tamen subest Romano Imperio».43 In sostegno di questa affermazione venivano citati due celebri testi; il primo è il canone *in apibus* del *Decretum Gratiani* (C. 7, q. 1, c. 41, in *Corpus Iuris Canonici*, I, col. 581):44

In apibus princeps unus est; grues unam secuntur ordine litterato; imperator unus, iudex unus provinciae. Roma condita duos fratres simul habere reges non potuit et parricidio dedicatur. In Rebeccae utero Esau et Iacob bella gesserunt; singuli ecclesiarum episcopi, singuli archiepiscopi, singuli archidiaconi, et omnis ordo ecclesiasticus suis rectoribus nititur.

Nella glossa ordinaria in questo testo si indicava l'«argumentum, quod omnes reges coronabit imperator».45 Il secondo testo di riferimento è un'ulteriore, importante decretale innocenziana, la *Venerabilem*, del marzo 1202, in cui il pontefice aveva, potremmo dire, dettato la linea sulla procedura dell'elezione imperiale, distinguendo tra *imperator electus*, nominato dai principi tedeschi, e imperatore vero e proprio, confermato dal papa prima della consacrazione sul modello di ciò che avveniva per l'episcopato (X.1.6.34, in *Corpus Iuris Canonici*, II, coll. 79-82). In questo caso, i glossatori precisarono il concetto di *imperator*, detentore del *regnum mundi* su mandato della Chiesa. Innocenzo aveva fatto riferimento, in particolare, alla *translatio imperii* dai greci ai Germani; la glossa precisò: «sic regnum mundi translatum est ad Theutonicos, nam ipsi habent regnum Romanae ecclesiae, de consecratione dist. 5 in die [D. 5, c. 15 de

43 CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., p. 54.

44 Cfr. GIANLUCA BRIGUGLIA, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, Salerno Editrice, 2015 («Astrolabio», 11), p. 67 e n. 64.

45 CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., p. 55.

*cons.*]. Et sic patet, quod imperium non est apud Grecos, licet largo nomine appelletur imperator». Presso i greci, viceversa non poteva esserci un imperatore a Bisanzio, «quia extra Ecclesiam non est imperium»: se si parlava di un imperatore bizantino, era solo «largo nomine [...] sicut et rex Schacorum dicitur rex»! L'imperatore germanico, invece, «est [...] super omnes reges, 7 q. 1 *in apibus*; et omnes sunt sub eo, 11 q. 1, § *sed si quis*. in vers. *volumus*. Et etiam Iudaei sub eo sunt [...] et omnes provinciae [...] et cuncti sunt sub potestatem imperatoris».<sup>46</sup> I canonisti poterono, quindi, elaborare una dottrina dell'universalità della giurisdizione imperiale; fu solo in un secondo momento, in seguito in particolare alla grande contesa del papato con Federico II, che i giuristi di parte papale iniziarono a immaginare un mondo in cui vi fosse spazio per un unico potere sovrano.

4. Al precedente di Innocenzo III si ispirò chiaramente, fin dal nome scelto, Innocenzo IV, che riprese la politica universalistica del suo grande predecessore.<sup>47</sup> Egli si fece promotore di un primato papale di tipo giurisdizionale, dato che l'unica legittimazione possibile del potere civile risiedeva proprio nell'appartenenza alla cristianità, quindi nel riconoscimento del ruolo del papato come «garante dell'ordine sociale»; la cristianità diventa, dunque, *regimen unius personae*.<sup>48</sup> Per Innocenzo, il papa esercita un dominio supremo, tanto spirituale quanto temporale: la sua giurisdizione, per ragioni morali si estende addirittura a ogni negozio giuridico e gli sono sottomessi tutti gli uomini, anche i non battezzati;<sup>49</sup> in definitiva, al papa «conditori canonum et vicario Creatoris, subdita est omnis creatura» (commento a X.1.2.1.1, *Canonum statuta, ad verb.* «ab omnibus», in *Apparatus in V libros decretalium*, c. 2r). Le più esplicite formulazioni in questo, senso si legano all'episodio della deposizione di Federico II

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Cfr. ANDREA PIOLA, *Innocenzo IV, papa e giurista*, in «*Studium*», III 1955, pp. 3-11; MARCEL PACAUT, *L'autorité pontificale selon Innocent IV*, in «*Le Moyen Âge*», LXVI 1960, pp. 85-119; ALBERTO MELLONI, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Genova, Marietti, 1990; AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Innocenzo IV*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/)), u.c. 15 settembre 2020; voce poi ripresa in *Dizionario biografico degli italiani*, LXII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004 e, in forma più sintetica, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit.).

<sup>48</sup> PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., pp. 169-172 e p. 230 (da cui la cit.).

<sup>49</sup> A queste posizioni si oppone Pietro di Giovanni Olivi nella *Quaestio de universalissima potestate papae*; cfr. l'introduzione di Marco Bartoli all'ed. delle *Quaestiones de Romano pontifice*, pp. 92-93.

(culmine di un conflitto che tratteremo più estesamente *infra*, cap. v.1.3). Tale atto, pur ben fondato nella dottrina canonistica professata da papa Fieschi, era comunque del tutto fuori dall'ordinario: bisognava risalire a un secolo e mezzo prima per trovare un altro pontefice, Gregorio VII, che avesse depresso un principe secolare, Enrico IV, all'epoca re di Germania, eletto dai principi tedeschi ma non ancora insignito della corona imperiale. A fronte di questa novità, che suscitò lo stupore dei contemporanei,<sup>50</sup> il pontefice sentì la necessità di ribadire la legittimità del suo operato; tale esigenza trovò spazio nel suo *Apparatus in V libros decretalium*,<sup>51</sup> ove il Fieschi stesso commentò la bolla con le parole seguenti (c. 317v):

Nota, quod papa deponit imperatorem, et est hoc iure, nam *cum Christus filius Dei*, dum fuit in hoc seculo, et etiam ab eterno *dominus naturalis fuit*, et de iure naturali in imperatores et quoscunque alios sententias depositionis ferre potuisset et dapnationis, et quascunque alias, utpote in personas quas creaverat et donis naturalibus et gratuitis donaverat et in esse consecraverat; et eadem ratione *et vicarius eius potest hoc*. Nam non videretur discretus dominus fuisse, ut cum reverentia eius loquar, nisi *unicum post se talem vicarium reliquisset*, qui haec omnia posset; fuit autem iste vicarius eius Petrus: Matth. 16 ultra medium. Et idem dicendum est de successoribus Petri, cum eadem absurditas sequeretur, si post mortem Petri humanam naturam a se creatam *sine regimine unius personae* reliquisset. Et argumentum ad hoc *infra*: Qui filii sint legitimi, 'Per venerabilem' ultra medium [X.4.17.13]; de hoc notatur supra: De foro competenti 'Licet' [X.2.2.10].

Prima della sentenza, Innocenzo aveva consultato i padri conciliari, domandando loro se la Chiesa avesse il diritto di deporre un principe secolare;<sup>52</sup> tale consultazione, tuttavia, era più un atto di cortesia che una reale necessità, dato che, come si legge ancora nel commento alla bolla di deposizione, «*praesentia concilii est ad solennitatem tantum, quia etiam sine concilio solius Papae sententia sufficeret ad damnationem imperatoris*»; questo perché «*ipse solus habet plenitudinem potestatis*» (ivi, c. 316v).

<sup>50</sup> Cfr. FULVIO DELLE DONNE, *Il papa e l'anticristo: poteri universali e attese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV e Federico II*, in «Archivio Normanno-Svevo», IV 2013-2014, pp. 17-43, a p. 41 per la testimonianza di Matthew Paris; KEMPF, *La deposizione di Federico II*, cit., pp. 14-15 parla invece di una cristianità che reagì «con passività ed indifferenza».

<sup>51</sup> Cfr. MELLONI, *Innocenzo IV*, cit., pp. 160-166.

<sup>52</sup> KEMPF, *La deposizione di Federico II*, cit., p. 1.

Le argomentazioni sulla superiorità del potere papale nei confronti di quello potere temporale furono sviluppate ulteriormente nell'epistola *Eger cui lenia*,<sup>53</sup> già attribuita allo stesso Innocenzo IV sfruttando una testimonianza di Tolomeo da Lucca (cfr. *MGH, Script. rer. Ger., N.S.*, VIII, p. 125), ma prodotta forse all'interno dell'*entourage* del cardinale Raniero Capocci, come il *pamphlet* anonimo *Iuxta vaticinium Ysaiae*, cui il documento è legato da numerose consonanze.<sup>54</sup> Nell'epistola, alla violenta polemica relativa alla situazione contingente si salda una rassegna pressoché completa dei motivi fondamentali della teologia del primato papale.<sup>55</sup> Si ribadisce, fra le altre cose, che il papa è vicario di Cristo, e come tale ha la potestà di sciogliere e legare chiunque e qualunque cosa (*MGH, Briefe des spät. Mitt.*, I, pp. 104-105):

generali namque legatione in terris fungimur regis regum, qui non solum quemcumque, sed quodcumque ligandi super terram pariter et solvendi apostolorum principi nobisque in ipso plenitudinem tribuit potestatis.

Secondo l'estensore dell'epistola, il pontefice disponeva della *potestas in temporalibus* già prima della donazione di Costantino, essendo Cristo *rex et sacerdos* secondo l'ordine di Melchisedech (ivi, pp. 105-106):<sup>56</sup>

Minus igitur acute perspiciunt nescientes rerum investigare primordia, qui apostolicam sedem autumant a Constantino primitus habuisse secularis imperii principatum, qui prius erat naturaliter et potencialiter apud eam. Dominus enim Iesus Christus, Dei filius, sicut verus homo verusque Deus sic *secundum ordinem Melchisedech verus rex ac verus sacerdos existens*, quemadmodum patenter ostendit nunc utendo pre hominibus

---

<sup>53</sup> Cfr. PETER HERDE, *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 (Eger cui lenia)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XXIII 1967, pp. 468-538; CARLO DOLCINI, «*Eger cui lenia*» (1245/46): Innocenzo IV, Tolomeo da Lucca, Guglielmo d'Ockham, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXIX 1975, pp. 127-148 (poi in ID., *Crisi di poteri e politica in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham* Bologna, Pàtron, 1988, pp. 119-146); ALBERTO MELLONI, *Innocenzo IV*, cit., pp. 146-154.

<sup>54</sup> Cfr. MATTHIAS THUMSER, *Kardinal Rainer von Viterbo († 1250) und seine Propaganda gegen Friedrich II.*, in *Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 187-199.

<sup>55</sup> Per una sintetica rassegna, cfr. CONCETTA LUNA, *Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e il Bello: il discorso «De potentia domini pape» di Egidio Romano (con un'appendice su Borromeo di Bologna e la «Eger cui lenia»)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», III 1992, pp. 167-243, a p. 213.

<sup>56</sup> Cfr. WALTER ULLMANN, *Frederick II's Opponent, Innocent IV, as Melchisedek*, in *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani (1950)*, Palermo, Renna, 1952, pp. 53-81 e ROBERT E. LERNER, *Joachim of Fiore as a Link between St. Bernard and Innocent III on the Figural Significance of Melchisedech*, in «Mediaeval Studies», XLII 1980, pp. 471-476.

honorificentia regie maiestatis, nunc exequendo pro illis dignitatem pontificii aput patrem, in postolica sede non solum pontificalem, sed et regalem constituit monarchatum beato Petro eiusque successoribus terreni simul ac celestis imperii commissis habenis.

Sembra, comunque, che un testo così estremista non fosse mai veramente messo in circolazione: esso ci è conservato soltanto, in diverse redazioni, in collezioni di lettere, fra cui il registro personale di Alberto Behaim, un sostenitore di Gregorio IX e Innocenzo IV in Baviera, compilato a Lione (ove l'autore si trovava presso la curia pontificia nell'estate del 1246); non se ne trova traccia, invece, nei registri pontifici, che per questo periodo sono piuttosto completi;<sup>57</sup> del resto, «ai suggestivi discorsi di Raimondo, infarciti di immagini apocalittiche, Innocenzo IV preferiva di sicuro l'oggettiva, fredda dizione dei giuristi».<sup>58</sup> Il testo ebbe quindi una circolazione limitata, anche se non insignificante: esso fu citato da Tolomeo da Lucca, oltre che nelle opere storiografiche, nella *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (vd. *infra*, cap. v.3.2); quattro citazioni, da cui due riprese nel *De planctu ecclesiae* di Alvaro Pelagio), nel *Tractatus de potestate pape* di Pietro de Palude (1314/1317; da cui una ripresa nella *Chronica Galvagnana* di Galvano Fiamma), in opere di Guglielmo di Ockham (da cui una ripresa nel *Somnium viridarii*);<sup>59</sup> estratti della lettera, in forma più estesa che in tutti i casi menzionati, furono inoltre inseriti in una *quaestio* di Borrromeo da Bologna (*Quomodo utraque potestas est in summo pontifice*), un testo ormai di pieno Trecento di cui, come è stato scritto dalla sua editrice, il «notevole interesse storico-filologico va di pari passo con il suo quasi inesistente valore filosofico»;<sup>60</sup> esso ci dà prova della vitalità dei grandi testi della pubblicistica duecentesca, dovuta in questo caso all'efficacia delle argomentazioni oltre che allo splendore corrusco della forma.

<sup>57</sup> Cfr. PETER HERDE, *Federico II e il Papato. La lotta delle cancellerie*, in *Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994)*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 69-87, alle pp. 80-82.

<sup>58</sup> WOLFGANG STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, Roma, Salerno Editrice, 2009, p. 949.

<sup>59</sup> Su tutte queste riprese, cfr. DOLCINI, «*Eger cui lenia*», cit., pp. 120-121 e 138-145.

<sup>60</sup> LUNA, *Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e il Bello*, cit., p. 219.

## 2. Il papa ‘summus hierarcha’: Bonifacio VIII

1. Per presentare la concezione del papato di Bonifacio VIII, apice della progressiva affermazione della monarchia papale, vorrei concentrarmi innanzitutto su un aspetto della legittimazione del papato finora passato sotto silenzio: quello della propaganda visiva. Bonifacio non è, naturalmente, un iniziatore in questo campo, in cui si erano distinti sia Innocenzo III – committente, fra l'altro, dell'importante mosaico absidale della vecchia San Pietro, denso di rivendicazioni ecclesiologiche –,<sup>61</sup> sia Niccolò III, con l'importante ciclo di affreschi dei Santi Quattro Coronati dedicato a Silvestro e Costantino.<sup>62</sup> Giungendo al termine del secolo cruciale per la creazione dell'immaginario e del cerimoniale della corte papale, Bonifacio dimostrò tuttavia una straordinaria creatività metaforica e simbolica: la più importante del Medioevo, a giudizio di Agostino Paravicini Bagliani.<sup>63</sup> Le committenze artistiche bonifaciane chiusero un secolo splendido per l'arte romana, su cui ben presto sarebbe calato il sipario della partenza della curia per Avignone; in rapporto ai suoi predecessori particolarmente benemeriti in campo artistico-monumentale, l'apporto di Bonifacio può sembrare minore: con le parole di Serena Romano, egli, infatti, «ci appare comunque come un realizzatore piuttosto deludente, incurante di lasciare grandi pensieri, e preoccupato solo di iniziative che in qualche modo avessero a che fare con la propria persona e contenessero la sua effigie».<sup>64</sup> Ciò traspare, fra l'altro, nell'insistenza

<sup>61</sup> Cfr. SALVATORE SIBILIA, *L'iconografia di Innocenzo III*, Roma, Tipografia della Pace, 1953 e i saggi VALENTINO PACE, *La committenza artistica di Innocenzo III: dall'Urbe all'Orbe*, JULIAN GARDNER, *Innocent III and His Influence on Roman Art of the Thirteenth Century* e ANTONIO IACOBINI, *Innocenzo III e l'architettura. Roma e il nord del patrimonium sancti Petri*, tutti e tre in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, cit., II, pp. 1226-1144, 1245-126 e 1261-1291.

<sup>62</sup> Cfr. JOHN MITCHELL, *St. Silvester and Constantine at SS. Quattro Coronati*, in *Federico II e l'arte del Duecento italiano. Atti della III settimana di studi di storia dell'arte medioevale dell'Università di Roma (15-20 maggio 1978)*, 2 voll., a cura di Angiola Maria Romanini, Galatina, Congedo, 1980, II, pp. 15-32. Per una lettura degli affreschi in rapporto all'ideologia papale rappresentata nell'opera dantesca, cfr. RONALD B. HERZMAN, WILLIAM A. STEPHANY, *Dante and the Frescoes at Santi Quattro Coronati*, in «Speculum», LXXXVII 2012, pp. 95-146.

<sup>63</sup> PARAVICINI BAGLIANI, *Il potere del papa*, cit., p. 117; sull'autorappresentazione bonifaciana, cfr. ID., *Bonifacio VIII*, cit., pp. 223-235.

<sup>64</sup> SERENA ROMANO, *Visione e visibilità nella Roma papale: Niccolò III e Bonifacio VIII*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 61-76. Su tutte le opere citate nelle prossime righe, si vedano, anche quando non espressamente ricordate, le schede in *Bonifacio VIII e il suo tempo. Anno 1300 il primo giubileo*, a cura di Marina Righetti Tosti-Croce, Firenze, Electa, 2000.

quasi ossessiva sulla rappresentazione della propria immagine, che, fatto senza precedenti per un pontefice, nel solo complesso del sacello funebre in San Pietro compariva per ben tre volte. Sono note, in totale, almeno otto statue (anche se, strettamente parlando, non di tutte Bonifacio fu il diretto promotore); posizione particolarmente eminente avevano quelle poste sulla facciata del palazzo comunale di Bologna e della cattedrale di Firenze.<sup>65</sup> Nelle statue poste sulle porte della città di Orvieto è stato proposto di vedere un richiamo al modello della porta di Capua di Federico II (vd. *infra*, cap. v.1.4): in entrambi i casi «il pubblico a cui l'immagine si rivolgeva era quello che si avvicinava alla città, e in particolare quello che lo faceva per la prima volta, e quindi non era ancora al corrente delle particolari relazioni tra Orvieto e il papa» (un precedente, in questo, era la statua di Niccolò III posta nel porto di Ancona).<sup>66</sup>

Cuore della strategia rappresentativa di Bonifacio fu la cappella sepolcrale in San Pietro, «funzionale all'esaltazione del pontefice e alla legittimazione del suo magistero».<sup>67</sup> Essa fu realizzata immediatamente dopo l'ascesa al soglio petrino (24 gennaio 1295): da una lettera di Bonifacio ai Romani del 29 settembre del 1297 apprendiamo, infatti, che la *specialis cappella* era finita. Inconsueto era, in rapporto alla tradizione medievale delle sepolture pontificali, il fatto stesso di preparare un

---

<sup>65</sup> Sulla statua bolognese, cfr. STEFANO TUMIDEI, *Statua di Bonifacio VIII*, in *Duecento. Forme e colori del Medioevo a Bologna. Catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico Archeologico, 15 aprile-16 luglio 2000)*, a cura di Massimo Medica, Venezia, Marsilio, 2000, n° 133, pp. 398-400. Su quella fiorentina, cfr. ENRICA NERI LUSANNA, *Bonifacio VIII e Firenze: la statua e i vincoli del cantiere arnofiano*, in *Medioevo. La chiesa e il palazzo. Atti del Convegno (Parma, 20-24 settembre 2005)*, Milano, Electa, 2005, pp. 657-667.

<sup>66</sup> INGO HERKLOTZ, *Il monumento classico nel Medioevo. Riesaminando un recupero*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 77-93, a p. 79. SILVIA MADDALO, *Oblivio della memoria. Il destino delle immagini di Bonifacio*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 119-137, alle pp. 121-122. Sull'intricata vicenda politica che portò all'erezione delle due statue, cfr. DANIEL WALEY, *Orvieto medievale. Storia politica di una città-stato italiana, 1157-1334*, Roma, Multigrafica, 1985, pp. 89-108; per una trattazione delle politiche bonifaciane in relazione allo Stato della Chiesa, cfr. MARIA TERESA CACIORGNA, *Le relazioni di Bonifacio VIII con i comuni dello Stato della Chiesa*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 379-398. Sulla statua di Niccolò III fatta erigere nel porto di Ancona, cfr. GERHART B. LADNER, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, 3 voll., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1941-1984 («Monumenti di antichità cristiana», s. II, 4), II, p. 226. Su Niccolò III come anticipatore di Bonifacio VIII, cfr. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Nicolas III Orsini: un modèle pour Benedetto Caetani?*, in ID., *Il potere del papa*, cit., pp. 237-250.

<sup>67</sup> SILVIA MADDALO, *Bonifacio VIII*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/bonifacio-viii\\_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/bonifacio-viii_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)/), u.c. 10 gennaio 2019).



monumento funebre *sibi vivens* (secondo le parole di Bernardo Gui nel *Liber pontificalis*, II, p. 471). Conosciamo l'aspetto del sacello, realizzato da Arnolfo di Cambio che in un'epigrafe se ne dichiarava *architectus*, grazie alla descrizione di ciò che restava della vecchia San Pietro scritta da Giacomo Grimaldi e corredata da disegni di Domenico Tasselli (1606; cod. Archivio S. Pietro A 64 ter); lo smantellamento del monumento funebre era iniziato nell'autunno dell'anno precedente.<sup>68</sup> Esso comprendeva, oltre a un altare dedicato a Bonifacio IV (consacrato il 6 maggio 1296), il sepolcro con *gisant* e due angeli reggicortina, oggi alle Grotte Vaticane. Numerose erano le caratteristiche completamente innovative, a partire dal rapporto tra altare e avello.<sup>69</sup> La presenza degli angeli, in luogo di più comuni accolti, pur non essendo un'innovazione assoluta è a sua volta una novità all'interno del *corpus* arnolfiano e nel contesto dell'Italia centrale.<sup>70</sup> Il significato del complesso si può riassumere come segue:

Entro la nicchia, sullo sfondo del'al di là celeste e della sua partecipazione ad esso, Bonifacio VIII — ritratto dal vero — giace cadavere, assistito da personaggi per definizione ultraterreni e celesti quali gli angeli. [...] La novità sta nel fatto che si tratta di un «ritratto» vistosamente «dal vero» e inoltre di un personaggio ancora *vivens*. Un mortale già membro, di fatto, dei «novissima» eterni, lambito dalle loro «onde» sul letto stesso della «morte corporale».<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Cfr. MICHELE MACCARRONE, *Il sepolcro di Bonifacio VIII nella basilica Vaticana*, in *Roma anno 1300. Atti della IV Settimana di Studi di Storia dell'Arte Medievale dell'Università di Roma La Sapienza (19-24 maggio 1980)*, a cura di Angiola Maria Romanini, Roma, L'Erma di Breitschneider, 1983, pp. 753-771, poi in ID., *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, 2 voll., a cura di Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, Roma, Herder, 1991, II, pp. 1207-1247; ANGIOLA MARIA ROMANINI, *Ipotesi ricostruttiva per i monumenti sepolcrali di Arnolfo di Cambio. Nuovi dati sui monumenti De Braye e Annibaldi e sul sacello di Bonifacio VIII*, in *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses «Sculptura e monumento sepolcrale del Tardo Medioevo a Roma e in Italia (Roma 1985)*, a cura di Jörg Garms e Angiola Maria Romanini, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 107-128; ANNA MARIA D'ACHILLE, *La tomba di Bonifacio VIII e le immagini scolpite del papa*, in *La storia dei giubilei*, I, cit., pp. 224-237; ANTONELLA BALLARDINI, *Domenico Tasselli da Lugo. Il sacello funebre di papa Bonifacio VIII: l'altare, il sarcofago e il mosaico*, in *Bonifacio VIII e il suo tempo*, cit., n° 83, pp. 143-144.

<sup>69</sup> Cfr. JULIAN GARDNER, *The Tomb and the Tiara. Culture Tomb Sculpture in Rome and Avignon in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1992, p. 57 e ID., *L'introduzione della tomba figurata in Italia*, in *Il gotico europeo in Italia*, a cura di Valentino Pace e Martina Bagnoli, Napoli, Electa, 1994, pp. 207-219.

<sup>70</sup> ROMANINI, *Ipotesi ricostruttiva*, cit., pp. 126-127. Sembra derivato dal prototipo vaticano il monumento funebre di Gian Gaetano Orsini, commissionato dal cardinale Napoleone per la basilica inferiore di Assisi: cfr. IRENE HUECK, *Alcuni monumenti sepolcrali della prima metà del Trecento ad Assisi*, in *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters*, cit., pp. 257-264, alle pp. 259-261.

<sup>71</sup> ROMANINI, *Ipotesi ricostruttiva*, cit., p. 127.

Il fondo del sacello era occupato da un mosaico di Jacopo Torriti, di cui tuttora si conservano due frammenti; esso rappresentava Bonifacio presentato alla Vergine dai santi Pietro e Paolo.<sup>72</sup> Dell'immagine era parte anche l'emblema dell'eternità, inserita tra i due santi (come nei mosaici romani di Santa Maria Maggiore e Santa Prassede) e rappresentata secondo una tipologia ricavata dall'antico fascione absidale di S. Pietro, ma in modo tale da «aggiorna[re] il trono simbolico alla tipologia della cattedra pontificale cuspidata di Innocenzo III».<sup>73</sup> Tale dettaglio, apparentemente minore, costituisce in realtà, nella lettura di Serena Romano, la chiave di volta di tutto il complesso; si tratta di un «dettaglio assolutamente inabituale nelle ornamentazioni funerarie», spiegabile soltanto in quanto citazione dell'altro trono vuoto che figurava nel mosaico absidale innocenziano. Ciò aveva anche ricadute liturgiche: chi celebrava presso l'altare di san Bonifacio, infatti, essendo costretto dalla sapiente scenografia arnofiana al confronto con il nuovo Bonifacio,<sup>74</sup> vedeva di fronte a sé una riedizione del grande mosaico absidale, in cui il trono vuoto rappresentava «il concetto dell'autorità papale derivata dal Cristo e vigente sulla terra fino alla fine del mondo».<sup>75</sup>

Un simile dispositivo di autopromozione non aveva precedenti e per questo suscitò forti reazioni nei contemporanei;<sup>76</sup> fra le tante testimonianze si può citare una lettera ostile di fra' Dolcino, secondo cui Bonifacio «fecit sibi fieri monumentum, et ymaginem supra petram sicut esset vivam» (lo ricorda BERNARD GUI, *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*, p. 23). Segno opposto ebbero i versi ammirativi di Bonaiuto da Casentino, nel *Doctrinale carmen compositum ad laudem domini Bonifacii pape VIII facientis in vita sua propriam construi sepulturam et capellam in basilica principis apostolorum de urbe*, composto probabilmente a ridosso dell'evento; Bonifacio, «eterne claviger aule», è celebrato come segue (*Diversiloquium*, VIII, vv. 11-20):

<sup>72</sup> Cfr. ALESSANDRO TOMEL, «*Iacobus Torriti pictor*». *Una vicenda figurativa del tardo Duecento romano*, Roma, Argos, 1990, pp. 127-129 e ID., *Jacopo Torriti. Il Cristo bambino. La Vergine*, in *Bonifacio VIII e il suo tempo*, cit., n° 80-81, p. 140; i due frammenti sono oggi conservati rispettivamente presso il Museo Puškin di Mosca e il Brooklyn Museum of Art di New York.

<sup>73</sup> BALLARDINI, *Il sacello funebre*, cit., p. 144.

<sup>74</sup> Cfr. le parole del Grimaldi: «Bonifacius papa octavus [...] sepulcrum sibi vivens marmoreum cum insignis eius gentilicio parieti coaptavit ita, ut, dum sacerdos missae sacrum perageret, tumulum ipsius Bonifacii conspiceret» (*Descrizione*, p. 37).

<sup>75</sup> ROMANO, *Visione e visibilità*, cit., p. 67.

<sup>76</sup> Cfr. MADDALE, *Oblivio della memoria*, cit., p. 129, n. 47.

Ecce pater patrum, divini pastor ovilis,  
 puppis apostolice remex, vigil arbiter orbis,  
 nec non *terrenus eterne claviger aule*,  
 papa Bonifacius, decedere gaudia vite  
 incerteque videns discrimina vivere mortis  
*marmore terrenum, meritis celeste, sepulcrum*  
*construit*, ut vigilans hoc expectamine placet  
 implacidam mortem, que furis more latenter  
 circuit, ut sompno mersos in Tartara mergat,  
 insompnesque minus ledat vel tempora tardet.

Bonaiuto era un protetto di Matteo d'Acquasparta, il quale presiedette la cerimonia di consacrazione del sacello.<sup>77</sup> Il suo *Diversiloquium* ci è trasmesso dal codice Vat. lat. 2854, copiato da un «G. de Romandiola» entro la fine del Duecento;<sup>78</sup> si tratta di un prodotto legato all'ambiente della curia, affine al Vat. lat. 4933 (il celebre codice di dedica del *De coronatione* di Iacopo Stefaneschi, dedicato all'incoronazione di papa Caetani)<sup>79</sup> e al codice della Bibliothèque Nationale de France, Lat. 8073 (testimone delle *Satire* di Giovenale trascritto nel 1307 da Nicola da Perugia e postillato da Gentile Orsini).<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Cfr. per la consacrazione MACCARRONE, *Il sepolcro di Bonifacio VIII*, cit., pp. 1212-1215 e per la vita di Bonaiuto cfr. PETOLETTI, *Un poeta alla corte dei papi*, cit., pp. 33-38. Sul cardinale francescano, cfr. Matteo d'Acquasparta: francescano, filosofo, politico. Atti del 29. Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992), Spoleto, CISAM, 1992.

<sup>78</sup> Cfr. MARCO PETOLETTI, *Un poeta alla corte dei papi. Bonaiuto da Casentino e Bonifacio VIII*, Roma, Viella, 2016 («La corte dei papi», 29), alle pp. 32-33. Il manoscritto è registrato nell'inventario dei libri di pertinenza pontificia compilato a Perugia nel 1311 (cfr. FRANZ EHRLE, *Historia Bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, I, Roma, Typis Vaticanis, 1890, p. 39, n° 127). Sulla produzione libraria nella Roma di fine '200, cfr. PAOLA SUPINO MARTINI, *Linee metodologiche per lo studio dei manoscritti in litterae textuales prodotti in Italia nei secoli XIII-XIV*, in «Scrittura e civiltà», XVII 1993, pp. 43-101, alle pp. 87-99.

<sup>79</sup> La somiglianza era rilevata già da ARSENIO FRUGONI, *Il carne giubilare del "Magister Bonaiutus de Casentino"*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXVIII 1956, pp. 247-258, a p. 248 n. 4).

<sup>80</sup> Cfr. MARCO PETOLETTI, «Nota valde et commenda hoc exemplum». *Il colloquio con i testi nella Roma del primo Trecento*, in *Talking to the text. Marginalia from papyri to print. Proceedings of a conference held at Erice, 26 september-3 october 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records*, a cura di Vincenzo Fera, Giacomo Ferraù, Silvia Rizzo, Messina, Centro interdepartimentale di studi umanistici, 2002, pp. 359-399, alle pp. 365-371.

Pertinente alla cappella sepolcrale era la statua-ritratto, anch'essa di mano di Arnolfo, oggi conservata nei Palazzi Apostolici;<sup>81</sup> un'effigie *ad vivum expressa*, secondo le parole di Giacomo Grimaldi. Essa fu probabilmente il prototipo dell'iconografia ufficiale del pontefice: «un'iconografia papale i cui caratteri, fatto senza precedenti nella storia del ritratto papale medievale, erano stati dettati dallo stesso papa».<sup>82</sup> Il ritratto, a grandezza naturale, è dotato di tiara (*regnum*); con una mano regge le chiavi, attributo iconografico precedentemente riservato a san Pietro, a significare che «il papa è Pietro, in legame diretto con Cristo, senza nessuna mediazione»;<sup>83</sup> l'altra mano benedice, attribuendo così a Bonifacio il gesto di Cristo giudice.<sup>84</sup> I due gesti hanno un esatto parallelo nella statua vaticana di san Pietro, anch'essa attribuita ad Arnolfo.<sup>85</sup> Il busto ha quindi un significato «in termini ecclesiologico-simbolici», riassumibile come segue: Bonifacio «si serve di interpretazioni nuove (la tiara/*cubitus*) e di nuove immagini (il gesto benedicente, le Chiavi di Pietro) per portare al suo apice non

<sup>81</sup> Sulla presenza del busto presso il sepolcro già in antico ci informa il *Compendium Historiarum* di Siegfried von Balhausen, testimone oculare precocissimo (la versione della sua cronaca che contiene il dettaglio si ferma al 1304 e l'autore morì nel 1308); cfr. *MGH, Script.*, xxv, p. 712. Il cronista usa, assai significativamente, il termine *simulachrum*, che sembra risentire dell'aura di idolatria che nel Medioevo circondava le statue a tutto tondo (cfr. ROMANO, *Visione e visibilità*, cit., p. 72).

<sup>82</sup> MADDALO, *Bonifacio VIII*, cit.; cfr. anche EAD., *Oblivio della memoria*, cit., pp. 135-136 e AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Il busto di Bonifacio VIII. Nuove testimonianze e una rilettura*, in *Arnolfo di Cambio e la sua epoca. Costruire, scolpire, dipingere, decorare. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze-Colle di Val d'Elsa, 7-10 marzo 2006)*, a cura di Vittorio Franchetti Pardo, Roma, Viella, 2007, pp. 189-106, poi in ID., *Il potere del papa*, cit., pp. 137-152.

<sup>83</sup> Cfr. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*, cit., pp. 20-23 (da cui la citazione, a p. 23) e ID., *Les portraits de Boniface VIII. Une tentative de synthèse*, in *Le portrait. La représentation de l'individu*, a cura dello stesso, di Jean-Michel Spieser e Jean Wirth, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2007 («Micrologus' Library», 17), pp. 117-139, poi in ID., *Il potere del papa*, cit., p. 124. Impugna le chiavi anche papa Clemente IV (1265-1268), nella scena dell'infedazione a Carlo d'Angiò del regno di Sicilia rappresentata nella Tour Ferrande a Perne-les-Fontaines; la pittura fu compiuta, tuttavia, «ad almeno vent'anni di distanza dai fatti» (GAETANO CURZI, *Le pitture della Tour Ferrande a Perne-les-Fontaines: la legittimazione del potere*, in *Medioevo: la chiesa e il palazzo. Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 20-24 settembre 2005)*, a cura di Arturo Carlo Quintavalle, Milano, Electa, 2007, pp. 12-27, a p. 12).

<sup>84</sup> Cfr. SERENA ROMANO, *Cristo, Niccolò III e l'antico*, in *Roma Caput Mundi. Apogeo e crisi della Roma medievale (1277-1350). Atti del Convegno (Roma, Biblioteca Hertziana, 1 luglio 1999)*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», xxxiv 2001-2002, pp. 43-67 e EAD., *Visione e visibilità nella Roma papale*, cit.

<sup>85</sup> Cfr. ANGIOLA MARIA ROMANINI, *Nuovi dati sulla statua bronzea di san Pietro in Vaticano*, in «Arte medievale», s. II, IV 1990, pp. 1-49 e EAD., *L'attribuzione della statua bronzea di san Pietro al Vaticano*, in *La figura di San Pietro nelle fonti del Medioevo. Atti del convegno tenutosi in occasione dello "Studiorum universitatum docentium congressus" (Viterbo-Roma, 5-8 settembre 2000)*, a cura di Loredana Lazzari e Anna Maria Valente Bacci, Louvain-la-Neuve-Turnhout, Fédération internationale des instituts d'études médiévales-Brepols, 2001 («Textes et études du Moyen Âge», 17), pp. 549-568.

soltanto l'avvicinamento simbolico, ma perfino l'identificazione simbolica, del papa con Pietro, del papa con la Chiesa e del papa con Cristo».<sup>86</sup>

2. Una volta ricostruita, attraverso la testimonianza delle immagini, la concezione del papato di Bonifacio VIII, passiamo in rassegna alcuni documenti particolarmente significativi usciti dalla sua cancelleria. Vi troviamo gli argomenti ormai tradizionali nella pubblicistica filo-papale, dispiegati allo scopo di portare avanti le rivendicazioni dei grandi papi del secolo ormai trascorso e arricchiti di importanti apporti originali. In più occasioni, in particolare, il papa si riferì esplicitamente all'ordinamento gerarchico del mondo, argomento assente fino a quel momento dalla produzione della curia. Vorrei richiamare, in primo luogo, la lettera indirizzata al vescovo di Firenze e all'inquisitore «in provintia Tuscie» il 15 maggio 1300 (*MGH, Constitutiones*, IV.1, n° 108, pp. 84-86). Il documento raggiunse la città del Battista nel corso del bimestre aprile-giugno del priorato, quello, cioè, che precedette il priorato di Dante;<sup>87</sup> vale la pena di ricostruire il contesto politico in cui l'invio si inserì.<sup>88</sup> Il pontefice coltivava il progetto di anettere la Tuscia ai domini papali, ottenendone la cessione da parte di Alberto d'Austria in cambio della corona imperiale; di questi propositi giunse notizia a Firenze nei primi mesi del 1300. Nel mese di marzo, secondo la ricostruzione del Davidsohn, un'ambasceria, cui partecipò Lapo Salterelli, fu inviata presso il papa con il coperto scopo di indagare su chi fossero i responsabili di tali intrighi: al ritorno dei messi, furono messi sotto accusa i fiorentini Nero Cambi (che, solo, fu poi assolto), Simone Gherardi degli Spini, Noffo Quintavalle, ser Cambio del borgo di Sesto. La sentenza fu pronunciata il 18 aprile; il 24 aprile, il papa inviò una prima lettera al vescovo di Firenze, nella quale si ingiungeva al governo fiorentino di cessare qualsiasi persecuzione nei confronti dei suoi protetti, intimando anzi ai tre accusatori (oltre a Lapo, il Gonfaloniere di Giustizia Lippo Rinucci Becca e il notaio Bondone Gherardi) di presentarsi presso di lui per discolparsi dall'aver tanto osato.

<sup>86</sup> PARAVICINI BAGLIANI, *Il busto di Bonifacio VIII*, cit., p. 150.

<sup>87</sup> Cfr. GIORGIO PETROCCHI, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 77-83. Il 7 maggio si compì l'ambasceria di Dante a San Gimignano, volta a persuadere quel comune a partecipare alla Taglia guelfa.

<sup>88</sup> Cfr. ROBERT DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, III, *Le ultime lotte contro l'impero*, Firenze, Sansoni, 1960, pp. 138-144.

Nel frattempo, Lapo Salterelli aveva parlato apertamente contro il papa: secondo la testimonianza dello stesso pontefice, «visus est inique suggerere publice arengando et alias suis affirmando concivibus, quod de processibus et sententiis Florentini comunis non debebamus nos [*scil.* Bonifacio] intromittere nec etiam poteramus» (*MGH, Constitutiones*, IV.1, n° 108, p. 85). Il Salterelli fu quindi eletto priore per il bimestre dal 15 aprile al 15 giugno. In risposta, il 15 maggio Bonifacio inviò un'ulteriore lettera, rivolta questa volta oltre che al vescovo all'inquisitore di Toscana; in essa il Salterelli fu oggetto di una durissima reprimenda, come colui che aveva pronunciato «verba non tam heretica quam insana». Colpa del Saltarelli era quella di rifiutare l'autorità del pontefice, non comprendendo che essa si esercita su ogni uomo:

Et quod amplius est et gravius, talibus falsis verbis et mendacibus non contenti, in verba non tam heretica quam insana relaxare linguas suas temere presumpserunt, maxime Lapus Saltarelli, unus ex prioribus Florentinis, qui visus est inique suggerere publice arengando et alias suis affirmando concivibus, quod de processibus et sententiis Florentini comunis non debebamus nos intromittere nec etiam poteramus, non attendentes, quod *Romanus pontifex vices gerens illius, qui vivorum et mortuorum iudex est constitutus a Deo et cui in celo et in terra omnis est data potestas, imperat super reges et regna omniumque dominicarum ovium curam gerens super omnes mortales obtinet principatum*, ad quem omnis oppressus et quavis adversitate pulsatus pro suffragio quasi ad capud suum potest confugere, ut defendatur et a suis oppressionibus relevetur. *Huic militantis ecclesie summo ierarche omnis anima debet subesse omnesque fideles cuiuscumque eminentie sive status colla submittere et eius mandata et monita, cum delinquant, suscipere necessario velut medicamenta curantis. Nam alias viverent nonnulli homines sine lege, qui superiorem non agnoscerent et crederent se impune peccare. Quis eorum errata corrigeret? quis malefacta puniret? Certe qui sic sapiunt, desipere dinoscuntur.*

Al centro dell'argomentazione è la *potestas* del papa, che per Bonifacio si esercita senza limitazioni su tutti gli uomini.<sup>89</sup> Su un piano più strettamente politico, Bonifacio

---

<sup>89</sup> Per questa e altre simili prese di posizione di papa Caetani, cfr. JEAN RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, Louvain-Paris, Champion-Bureaux du Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1926 («Spicilegium sacrum Lovaniense», 8), pp. 71-72. Il passo non è censito in MARIA CONSIGLIA DE MATTEIS, *Potestas e iurisdictio nel Registro di Bonifacio VIII*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica. Atti del convegno (Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2006 («Bonifaciana», 2), pp. 433-446. La studiosa non rileva occorrenze significative del lemma, di cui questo luogo e il successivo citato dimostrano invece la pregnanza nella retorica bonifaciana.

riaffermò la propria autorità su Firenze ricordando che in tempi non remoti il papa aveva nominato Carlo d'Angiò vicario imperiale sulla Tuscia (aprile 1268) mentre il trono imperiale era vacante<sup>90</sup> e argomentando che non diversa era la situazione in quel 1300, dato che Alberto d'Asburgo attendeva ancora l'incoronazione (*ibidem*):

Numquid Romanorum imperatores et reges civitate predicta et officialibus eius maiores existunt, qui nobis fidelitate prestant et subesse noscuntur? Quis errata corriget per civitates et loca provincie Tuscie et relevabit oppressos si ad nos non possit recursus haberi? An non nostris temporibus, dum adhuc essemus in minori officio constituti, eadem sedes clare memorie Carolum regem Sicilie in dicta provincia constituit vicarium generalem vacante imperio, et ad huius vicarie exercendum officium idem rex admissus extitit ab incolis dicte provincie ac receptus? Quod imperium et nunc vacare dinoscitur, dum nobilem principem A(lbertum) duces Austrie sedes ipsa in Romanorum regem nondum admiserit nec approbaverit nec sibi favorem prestiterit impendi solitum legitime in Romanorum reges electis? Quid igitur dictus Lopus, qui vere dicendus est lapis offensionis et petra scandali, in caninos latratus prorupit, detrahendo *tradite nobis a Deo plenitudini potestatis?*

Allo stesso armamentario ideologico papa Caetani fece ricorso al momento dello scontro con Filippo il Bello. Ricostruiremo in un successivo paragrafo la genesi del conflitto, che oppose all'universalismo di Bonifacio l'istanza particolaristica del re di Francia; ricordiamo fin d'ora, però, le importanti dichiarazioni dell'*Ausculda, fili*, «innegabile requisitoria, dal tono cortese e senza personalismi ma fermissimo»,<sup>91</sup> inviata al re di Francia il 6 dicembre 1301; in essa, il papa espose al re la sua concezione dell'*Ecclesia-Christianitas*, a capo della quale è posto il pontefice romano (*Registres*, III, n° 4424, col. 328):

<sup>90</sup> Cfr. ROBERT DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, II, *Guelfi e ghibellini*, 2 tt., Firenze, Sansoni, 1969, pp. 843-845; ÉMILE G. LÉONARD, *Gli Angioini di Napoli*, Milano, Dall'Oglio, 1987, p. 73; GIUSEPPE GALASSO, *Il regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, Torino, Utet, 1992 (*Storia d'Italia*, XV.1), pp. 25-26; GABRIELE TADDEI, *La coordinazione politica di Carlo I d'Angiò sulle città toscane. Modelli monarchici in terra di Comuni*, in *Signorie italiane e modelli monarchici (secoli XIII-XIV)*, a cura di Paolo Grillo, Roma, Viella, 2013 («Italia comunale e signorile», 4), pp. 125-154, a p. 128 n. 9. Sull'egemonia di Carlo I sulla Toscana, cfr. anche ID., «*Sicut bonus dominus*». Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei Comuni Toscani, in *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV). Atti del convegno (Volterra, 21-23 ottobre 2011)*, a cura di Andrea Zorzi, Roma, Viella, 2013 («Italia comunale e signorile», 3), pp. 59-82.

<sup>91</sup> EUGENIO DUPRÉ-THESSEIDER, *Bonifacio VIII*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-bonifacio-viii\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-bonifacio-viii_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 4 aprile 2020).

Campum siquidem militie humane mortalitatis, renatus sacri fonte baptismatis, renuntians diabolo et pompis eius, non quasi hospes et advena, sed iam domesticus fidei et civis sanctorum effectus, ovile dominicum intravisti, colluctaturus non solum contra carnem et sanguinem, sed etiam contra aereas potestates mundique rectores presentium tenebrarum, sic *veri Noe es arcam ingressus, extra quam nemo salvatur, catholicam scilicet ecclesiam, unam columbam, immaculatam unici Christi sponsam, in qua Christi vicarius Petrique successor primatum noscitur obtinere, qui, sibi collatis clavibus regni coelorum, iudex a Deo vivorum et mortuorum constitutus agnoscitur, ad quem sedentem in iudicii solio dissipare pertinet suo intuitu omne malum. Huius profecto sponce, que de coelo descendit, a Deo parata sicut sponsa ornata viro suo, Romanus Pontifex capud existit.*

La prerogativa di *iudex vivorum et mortuorum*, giudicata «sorprendente» anche da uno specialista come Agostino Paravicini Bagliani,<sup>92</sup> si deve probabilmente alla condensazione della formula riportata nella lettera agli inquisitori di Toscana già analizzata («Romanus pontifex vices gerens illius, qui vivorum et mortuorum iudex est constitutus a Deo»). La Chiesa-Arca di Noè è, a sua volta, un'immagine prediletta da Bonifacio, ripetutamente riproposta dal discorso per l'incoronazione (*Registres*, I, n° 1, coll. 1-2)<sup>93</sup> alla *Unam sanctam* (ivi. III, n° 5382, coll. 888-889; anche in *Corpus iuris canonici*, II, col. 1245),<sup>94</sup> nonché da teologi e pubblicisti del suo *entourage* quali Iacopo Stefaneschi ed Egidio Romano.<sup>95</sup> *L'Ausculta, fili* prosegue ammonendo il re di Francia a

<sup>92</sup> PARAVICINI BAGLIANI, «*Papa maior est angelis*», cit., p. 389; cfr. anche ID., *Bonifacio VIII*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 213-220.

<sup>93</sup> «Hec est arca que per confluentias et multiplicationes aquarum elevatur in altum et subactis culminibus montium libera et segura profundas importuosi diluvii calcat undas. Hec est utique navis que vento contrario irruente strepentis maris furibundis motibus agitur, firma tamen et solida fragoribus non dissipatur equoris, nec marini furoris rapiditate sorbetur, sed elatas procellas obruens ac spumosa et tumida freta sternens, triumphanter exequitur sue navigationis incessum; que ad vitalem crucis salvifice arborem recte intentionis alis totaliter levatis, in celum semper intenta, procellosum intrepide mundi pelagus peragrat, eo quod secum habet seduli gubernatoris auxilium, marium preceptoris. Unde regente illo et dirigente salubriter ac spiritu sancto flante, adversitatum quarumlibet nebulis dissipatis, victoriosa peregrinationis liberum agit iter, ad patrie celestis portum supernis nutibus feliciter perducenda». Cfr. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 223-225.

<sup>94</sup> ««Una nempe fuit diluvii tempore archa Noe, unam ecclesiam prefigurans, que in uno cubito consumata, unum Noe videlicet gubernatorem, extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta». Sul

<sup>95</sup> Cfr., anche per il rapporto tra l'arca di Noè e la tiara papale, interpretata come simbolo dell'unità della Chiesa, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Egidio Romano, l'arca di Noè e la tiara di Bonifacio VIII*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano: studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di Maria Clara Rossi e Gian Maria Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 503-519 e ID., *Le chiavi e la tiara*, cit., pp. 77-82.



riconoscere la superiorità del pontefice *in temporalia*, attraverso il riferimento, tipico nella pubblicistica papale, a *Ger. 1, 11 (Registres, III, n° 4424, col. 329)*:

“Constituit” enim nos Deus, licet insufficientibus meritis, “super reges et regna”, imposito nobis iugo Apostolice servitutis, ad evellendum, destruendum, disperdendum, dissipandum, edificandum atque plantandum sub eius nomine et doctrina, et ut, gregem pascentem dominicum, consolidemus infirma, sanemus egrota, alligemus fracta et reducamus abiecta, vinumque infundamus et oleum vulneribus sauciatis. Quare, fili carissime, *nemo tibi suadeat quod superiorem non habeas et non subsis summo ierarchie ecclesiastice ierarchie*, nam desipit qui sic sapit, et pertinaciter hoc affirmans conviciur infidelis, nec est intra boni pastoris ovile.

L’argomento gerarchico è qui utilizzato per rintuzzare l’affermazione secondo cui il re di Francia *superiorem non habet*, risalente, come abbiamo visto, in ultima analisi a Innocenzo III, che però la utilizzava in un senso molto più circoscritto, ma divenuta nell’arco di un secolo fondamento delle rivendicazioni autonomiste sotto la penna dei giuristi francesi (non senza incertezze e compromessi).<sup>96</sup>

Di fronte alla dura reazione di Filippo IV, Bonifacio pubblicò l’*Unam sanctam*, «apice nella storia delle concezioni teocratiche del papato duecentesco». <sup>97</sup> Dopo un preambolo sull’unità della Chiesa, paragonata fra l’altro all’arca di Noè affidata a un solo governante e alla tunica inconsutile di Cristo,<sup>98</sup> il documento si sofferma sulle

<sup>96</sup> Cfr. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit.

<sup>97</sup> PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit. p. 172. Cfr. RIVIÈRE, *Le problème de l’Église et de l’État*, cit., pp. 79-87; EMANUELE CONTE, *La bolla Unam sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*, in «Mélanges de l’école française de Rome», CXIII 1, 2001, pp. 663-684, da leggere con le integrazioni, in senso ecclesiologico, di GIOVANNI MINNUCCI, *La «Unam sanctam»: tra ecclesiologia e diritto*, in *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis. Il pontefice Bonifacio VIII dalla Unam sanctam allo schiaffo di Anagni*, a cura dello stesso, Roma, Monduzzi, 2008, pp. 89-106; KARL UBL, *Die Genese der Bulle Unam sanctam: Anlass, Vorlagen, Intention*, in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in honour of Jürgen Miethke*, a cura di Martin Kaufhold, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 129-150. Sulla diffusione manoscritta della bolla, che non sembra essere stata inviata ai destinatari, forse a causa della morte del pontefice, cfr. PETER HERDE, *Bonifacio VIII canonista o teologo?*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 17-41, alle pp. 39-41.

<sup>98</sup> L’immagine fu ripresa da Dante, che tuttavia, con una significativa innovazione – che peraltro rientra nella logica di capovolgimento di segno degli argomenti degli avversari già più volte osservata –, la applicò all’unità indissolubile dell’impero (*Mon. I XVI 3*: «Qualiter autem se habuit orbeis ex quo tunica ista inconsutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre!»; *ivi, III X 6*: «Si ergo aliquae dignitates per Constantinum essent alienate – ut dicunt – ab imperio, et cessissent in potestatem ecclesie, scissa esset tunica inconsutilis quam scindere ausi non sunt etiam qui Cristum verum Deum lancea perforarunt»).

caratteristiche di tale unico vicario, introducendo la citazione di *Gv. 21, 18* (*Registres*, III, n° 5382, coll. 888-889; *Corpus iuris canonici*, II, col. 1245):

Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro: "Pasce oves meas". Meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas: per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Graeci sive alii se dicant Petro eiusque successoribus non esse commissos: fateantur necesse se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Ioanne, unum ovile et unicum esse pastorem.

Nel riproporre l'argomento gelasiano delle due spade, passato, come abbiamo visto, per il tramite di san Bernardo, Bonifacio VIII affermò con forza la superiorità dell'autorità spirituale su quella materiale, adducendo a questo scopo l'onnipresente passo di *Rom. 13, 1* (*Corpus iuris canonici*, II, col. 1245):

In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis: «Ecce gladii duo hic», in ecclesia scilicet, quum apostoli loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis. «Converte gladium tuum in vaginam». Uterque ergo in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati. Nam quum dicat Apostolus: «Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinata sunt», non autem ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema.

Le due spade sono entrambe avocate all'autorità ecclesiastica; può essere interessante confrontare il passo della bolla con quanto aveva scritto, pochi anni prima, il già ricordato Bonaiuto da Casentino nel suo carne celebrativo dell'incoronazione di Bonifacio (*Diversiloquium*, v, p. 108, vv. 44-58):

Seditiosa citam pacem vel fedus inite  
regna, precor! Terre Sancte memorate ruinam!  
Amodo tempus erit, nova pacis stella coruscat.  
Lucet lux et ducit dux summusque sacerdos  
amplam pacificis pacem, bellantibus artum  
promittit bellum, non ut procedere possint

bella, sed pacis animum vexatio prestet.  
 Protinus, o reges, comites proceresque, ferocem  
 qui geritis mentem, qui bellica corda vicissim  
 nutritis, si vos ad pacem nulla movebit  
 utilitas, moveat sanctus iustusque, benignus,  
 magnanimus pastor, *gladium qui vibrat utrumque*,  
*magnanimus reget imperium pascetque benignus*  
*ecclesiam*. Sed sicut res et tempora poscent,  
 alter et alterius et uterque patebit utrique.

Il carne, come recita la rubrica, «indicit [...] regibus concordiam, populis unitatem». L'invito ai regni a mettere da parte le discordie in vista di uno scopo comune – la riconquista della Terrasanta – si accompagna a esplicite minacce rivolte a coloro che non accetteranno l'ordinamento del mondo dettato dal pontefice. È il papa, infatti, che «*gladium vibrat utrumque*», rendendosi responsabile sia di compiti pastorali, nei confronti dell'*Ecclesia*, sia del governo del mondo (*l'imperium*). Una simile affermazione si fa forza, naturalmente, delle circostanze in cui fu eletto Bonifacio, in un periodo di sede vacante (come il pontefice stesso, come abbiamo visto, non mancò di rilevare quando necessario); in questo caso, però, la vacanza imperiale non è esplicitamente invocata e alla luce dell'*Unam sanctam* possiamo ritenere che Bonifacio si considerasse superiore a qualsiasi autorità terrena.

Bonifacio porta avanti la propria linea argomentativa facendo appello alla *lex divinitatis* garantita dall'autorità di Dionigi (*Corpus iuris canonici*, II, col. 1245):<sup>99</sup>

Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia æque ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet præcellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt.

---

<sup>99</sup> Sull'uso politico della *lex divinitatis* cfr. DAVID EDWARD LUSCOMBE, *The «lex divinitatis» in the Bull «Unam Sanctam» of Pope Boniface VIII*, in *Church and Government in the Middle Ages*, a cura di Christopher Nugent Lawrence Brooke, David Edward Luscombe, Geoffrey H. Martin, Dorothy Owen, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 205-221; FREE, «*Lex divinitatis est, infima per media in superiora reduci*» (*X vag. comm.* 1, 8, 1). *Überlegungen zum hierarchische Amstverständnis*, in «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*», LXXXVIII 2002, pp. 411-442; HANKEY, «*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere*», cit.

Nel più chiaro manifesto del primato del potere papale si poteva quindi leggere un riferimento alla gerarchia dionisiana, ulteriormente arricchito da coloro che glossarono il testo,<sup>100</sup> e che troviamo in forma più estesa nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, dal quale il pontefice aveva mutuato le sue principali argomentazioni (I 4, pp. 12-13):

Oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse, quia, ut dictum est, non est potestas nisi a Deo. Sic autem oportet haec ordinata esse, quoniam [...] quae sunt a Deo oportet ordinata esse. Non essent autem ordinata nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio, quia, ut dictum est per Dionysium, hoc requirit lex divinitatis, quam dedit Deus universis rebus creatis, id est hoc requirit ordo universi, id est universarum creaturarum, ut non omnia aequae immediate reducantur in suprema, sed infima per media et inferiora per superiora. [...] Si igitur haec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere.

Il riferimento dionisiano ritorna anche nel sermone *De potentia domini papae* dell'agostiniano, composto parallelamente al trattato.<sup>101</sup> Troviamo, inoltre, significativi apporti dello Pseudo-Areopagita nel *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo, composto tra il 1301 e il 1302, dedicato a Bonifacio VIII e volto probabilmente a fornire alla *Unam sanctam* ulteriore sostegno dottrinale. Vale la pena di citare almeno il seguente passo, ove Giacomo attribuisce ai prelati la qualifica di *sacerdotes et reges* sulla base della già ricordata distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, evocando quindi le potenze angeliche come modello di compresenza delle due (II IV, p. 154):

Vere igitur sunt sacerdotes et reges, quibus conveniunt actus utriusque potestatis. Unde in consecratione episcopi dicitur episcopum oportet iudicare et interpretari, id est, docere vel interpretari quod dubie determinat[ur], consecrare, confirmare, ordinare, offerre et baptizare; et sic habent pontificalem et regiam potestatem, et habent potestatem iurisdictionis et ordinis. Iudicare enim iurisdictionis est; consecrare, confirmare et alia

<sup>100</sup> Cfr. ANCONA, *All'origine della sovranità*, cit., pp. 94-99.

<sup>101</sup> Cfr. LUNA, *Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e il Bello*, cit. e ROBERTO LAMBERTINI, *Il sermo «De potestate domini papae» di Egidio Romano e la difesa di Bonifacio VIII: acquisizioni e prospettive della storiografia più recente*, in *Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Bologna, 13-15 dicembre 2004)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2006, pp. 91-108.

sunt ordinis. Est autem in eis hec duplex potestas, *ad exemplar angelicorum spirituum*, in quibus est duplex potestas: una quasi ordinis, secundum quam convenit eis illuminare, purgare et perficere; alia vero quasi iurisdictionis, secundum quam eis convenit custodire et gentibus ac provinciis presidere. Propter quod ecclesie prelati aliquando angeli dicuntur, ut dicit Dionysius<sup>102</sup> in libro *De angelica hierarchia*.

Non c'è spazio, in questa sede, per analizzare più nel dettaglio il *De regimine christiano*;<sup>103</sup> esso si inserisce, comunque, perfettamente nella linea che siamo seguendo: poiché vi è un'unica gerarchia, in cielo come in terra, per cui il potere temporale deve sottostare all'autorità spirituale del pontefice.

Nella *Unam sanctam*, al riferimento dionisiano segue una sezione relativa al magistero spirituale e della Chiesa e alla potestà giudiziale, intessuta di citazioni bibliche che già abbiamo rilevato negli scritti di Innocenzo III (*Corpus iuris canonici*, II, col. 1246):

Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiæ. "Ecce constitui te hodie super gentes et regna" [*Ger.* 1, 11] et cetera, quæ sequuntur. Ergo, si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: "Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur" [*I Cor.*, 2, 14]. Est autem hæc auctoritas, et si data sit homini, et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina, ore divino Petro data, sibique suisque successoribus in ipso, quem confessus fuit petra, firmata, dicente Domino ipsi Petro: "Quodcunque ligaveris etc." [*Mt.* 16, 19].

Perentoria, infine, è la chiusa, che implicitamente accusa di eresia chiunque non riconosca l'esistenza di un'unica gerarchia terrena, capeggiata dal papato (*ibidem*):

Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatæ resistit, Dei ordinatione resistit, nisi duo, sicut Manichæus, fingat esse principia, quod falsum et hæreticum iudicamus, quia

<sup>102</sup> La lezione *Dionysius* è in realtà restaurata dall'ultimo editore, Dyson, mentre i manoscritti leggono *Ysidorus*; non vi è dubbio, tuttavia, che il riferimento sia alla *Gerarchia celeste* (XII, 292C-392B).

<sup>103</sup> Cfr. comunque *A companion to James of Viterbo* a cura di Antoine Côté e Martin Pickavé, Leiden-Boston, Brill, 2018 («Brill Companions to the Christian Tradition», 81), da cui si può recuperare anche la ricca bibliografia pregressa.

testante Moyse, non in principiis, sed in principio coelum Deus creavit et terram. Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

La bolla, nonostante l'opposizione del papato avignonese, finì per essere integrata nelle raccolte di diritto canonico, costituendo quindi probabilmente la più durevole eredità dello sconfitto papa Caetani.<sup>104</sup>

3. Prima di soccombere all'oltraggio di Anagni, il combattivo pontefice produsse un ulteriore documento degno di considerazione; si tratta dell'*Allegatio domini pape Bonifacii pro confirmando rege Romanorum Alberto*, pronunciata dal papa di fronte agli ambasciatori di Alberto d'Asburgo il 30 aprile 1303. Bonifacio rivendica, naturalmente, il proprio ruolo nell'incoronazione, secondo la linea fissata dalla decretale *Venerabilem* di Innocenzo III; nel documento si percepisce, tuttavia, anche un tentativo di fare fronte comune con l'Asburgo contro il re di Francia, con il quale era ormai guerra aperta. Il papa arriva addirittura a mutare il senso della consueta immagine dei *duo luminaria*, concedendo al futuro imperatore l'uso del simbolo solare (§ 1, in *MGH, Const.*, iv, n° 173, p. 139):

'Affuit tempus, quo sol refulsit, qui prius latebat in nubilo'. Machabeorum II [1, 22].  
Fecit Deus *duo luminaria magna, luminare maius, ut preesset diei, luminare minus, ut preesset nocti*. Hec duo luminaria fecit Deus ad litteram, sicut dicitur in Genesi. Et nichilominus spiritualiter intellecta fecit luminaria predicta, *scilicet solem, id est ecclesiasticam potestatem, et lunam, hoc est temporalem et imperialem, ut regeret universum*. Et sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate. Licet autem ita comuniter consueverit intelligi, *nos autem accipimus hic imperatorem solem, qui est futurus, et hoc est regem Romanorum, qui promovendus est in imperatorem, qui est sol sicut monarcha, qui habet omnes illuminare et spiritualem potestatem defendere, quia ipse est datus et missus in laudem bonorum et in vindictam malefactorum*. Per dies autem intelligimus bonos et per noctes intelligimus malos,

<sup>104</sup> Il testo della bolla, non accolto nella collezione di Clemente V (che anzi si preoccupò di sconfessarla con la decretale *Meruit*, 5, 7, 2), confluisce nelle *Extravagantes communes*: cfr. SILVIA DI PAOLO, *Le Extravagantes Communes nell'età dell'incunabolo: la Bolla Unam Sanctam da Francesco Pavini a Jean Chappuis*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law*, a cura di Uta-Renate Blumenthal, Kennet Pennington, Atria A. Larson, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, pp. 311-376.

peccatores et tenebrosos iuxta illud: 'Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam'.

Fa un certo effetto leggere una simile celebrazione dell'impero sotto la penna di un pontefice; ma doveva trattarsi di una presa di posizione imposta dalle circostanze politiche contingenti, dato che fino a pochi anni prima l'atteggiamento del papa verso l'Asburgo era stato ben diverso: lunghe trattative e ricchi doni non erano riusciti a convincere Bonifacio ad accettare Alberto come imperatore.<sup>105</sup> Dietro l'accusa di *laesa maiestas* reiterata contro il re dei Romani per l'uccisione in battaglia del suo predecessore, Adolfo di Nassau, vi era in realtà probabilmente un'ostilità motivata col fatto che, ribellandosi al suo signore, di fatto Alberto aveva obliterato la corretta catena di trasmissione del potere (che doveva discendere dall'alto e dalle mani del papa). Francesco Pipino e Ferreto de' Ferreti ci raccontano, quindi, di come nel 1298 il papa aveva accolto gli ambasciatori di Alberto con una studiata messa in scena d'autorità ierocratica: sul trono, con in campo il diadema di Costantino e la spada in pugno. Secondo Pipino, il papa avrebbe dichiarato: «Numquid ego Summus sum Pontifex? Nonne ista est Cathedra Petri? Nonne possum Imperii iura tutari? Ego sum Caesar: ego sum Imperator» (*Chronicon*, col. 745). Ferreto racconta invece che il papa, accolti gli ambasciatori, «eos intus in aule locum secretiorem vocare iussit» – un'ulteriore demarcazione di arcana sacralità –, dichiarando loro che doveva essere loro ben noto «sedem augustam suo duce vacare» e che il re, una volta eletto, avrebbe dovuto sottomettersi umilmente al giudizio del pontefice prima di usare il titolo di Cesare (*Historia*, p. 133):

debut namque, priusquam Caesaris nomen indueret, nobis id solemniter indicare, veniamque sceleris perpetrati devote poscere, et tam sublimes apices huius gradus humiliter exorare. nam *nemini licet absque pastoralis decreto illud sibi decus assumere.*

Bonifacio rifiuta quindi qualsiasi compromesso e arriva a rivendicare a sé stesso il governo dell'Italia (*ibid.*):

permissemus utique gratis illi, si tam eum virtus et animi robur dignum huiusce muneris ostendissent. at profecto nec maiestatis lese reus, nec legis nostre contemptor Caesaris

---

<sup>105</sup> Cfr. BERARDO PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 199-219.

titulum sibi gratia nostre concessionis ascribet, nec idem Italiam suis viribus fidens sub spe nostri favoris adveniet. *ipse nunc apud Germanos imperet; nos autem Latias gentes potentie nostre devotas nutu nostro regaliter gubernabimus.*

Secondo il cronista gli ambasciatori, rimasti «stupefacti» per il discorso «tam magnifice locutum» e per i «gestos desuetos Ecclesie pastoribus», non poterono che ritirarsi in buon ordine. Nell'insieme, il racconto è perlomeno plausibile e voci di questo tipo dovevano essere corse per l'Italia, se Giovanni Villani avrebbe poi addebitato lo «sdegno del re di Francia contro a papa Bonifazio» al mancato adempimento della «promessa che 'l detto papa avea fatta al re e a messer Carlo di Valois suo fratello di farlo essere imperadore» (*Nuova Cronica*, II, p. 113).<sup>106</sup> Sappiamo che l'idea di una *translatio imperii* a un principe capetingio o di una divisione dell'impero era oggetto di riflessione da parte del papato ormai da decenni (vd. *infra*, cap. v.3.2); si deve, però, notare che le due ipotesi non sono compatibili tra di loro e che, pur ammettendo che il Caetani fosse in grado di giocare contemporaneamente su più tavoli, è possibile che questo tipo di dicerie fossero almeno in parte dovute alla propaganda dei suoi nemici.

Nel 1303, in ogni caso, mutata la situazione internazionale, Bonifacio fu costretto a ridursi a più miti consigli, fino al punto di dispiegare a beneficio del re dei Romani un'accecante simbologia luminosa, che comprende anche la citazione iniziale dal libro dei *Maccabei* e, dopo qualche riga, dell'*Epistola ai Galati* (*Allegatio*, § 3, in *MGH, Cost.*, IV.1, p. 140):

Ille quidem, videlicet electus in regem Romanorum, prius fuit in nubilo arrogantie et ignorantie, etenim non fuit devotus ad nos et ecclesiam istam, sicut debuit. Nunc autem exhibet se devotum et promptum ad faciendum omnia, que volumus nos et fratres nostri et ecclesia ista. Unde *nunc venit et affuit tempus miserendi eius, sicut alibi dicit apostolus: 'At ubi venit plenitudo temporis'* [Gal. 4, 4]. *Venit quidem tempus, ut constituamus eum super gentes et regna, ut evellat et destruat, dissipet et dispergat et edificet et plantet.*

Queste dichiarazioni si accompagnano, beninteso, con altre di diverso tenore; Bonifacio ribadisce il ruolo cruciale del papato nella trasmissione del potere all'imperatore, ricordando – come già nella decretale *Venerabilem* – che ai pontefici si doveva la *translatio imperii* (§ 2, *ivi*, p. 139):

---

<sup>106</sup> L'ipotesi è giudicata favorevolmente da DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit.



Per dies autem intelligitur potestas ecclesiastica seu terrena iuxta illud: 'Dies formabuntur et nemo in eis', quia non possunt dicere: 'Ego Pauli, ego sum Apollo' [1 Cor. 1, 12]. Sicut enim a Christo christiani dicuntur, sic a Christo et Christi vicario successore Petri formantur et defenduntur omnes dies, hoc est omnes potestates, et nemo in eis, quia non possunt dicere: 'Ego Pauli, ego sum Apollo', sed omnes sunt a Christo et a nobis tanquam a vicario Ihesu Christi. Unde hec nota et scripta sunt, quod vicarius Ihesu Christi et successor Petri potestatem imperii a Grecis transtulit in Germanos, ut ipsi Germani, id est septem principes, quatuor laici et tres clerici, possint eligere regem Romanorum, qui est promovendus in imperatorem et monarcham omnium regum et principum terrenorum.

In un successivo passo, il papa giunge a minacciare di cambiare idea, nel caso che in futuro Alberto non si comportasse come dovuto (§§ 4-5, ivi, p. 140):

In nomine Domini constituimus sic eum hodie, non in hodie eternitatis, de quo dictum est filio: 'Ego hodie genui te' [Sal. 2, 6], sed in hodie temporis. Sicut enim pater dedit filio potestatem non in tempore, sed in eternitate, sic Christus homini et Christi vicario dedit potestatem in tempore, ut ipse habeat ius constituendi imperatorem et imperium transferendi. Et attendant hic Germani, quia sicut translatum est imperium ab aliis in ipsos, sic Christi vicarius successor Petri habet potestatem transferendi imperium a Germanis in alios quoscumque, si vellet, et hoc sine iuris iniuria. Tamen dicit sapiens: 'Quod iustum est, iuste exequeris' [Deut. 16, 20]. Unde si subveniat iusta et legitima causa, iuste posset transferre et iusta faceret, si eos privaret. Tamen hec fuit semper patientia istius ecclesie, que magis voluit cum eis de benignitate agere quam de rigore, ut non privaret eos, licet iuste privare potuisset. Et licet etiam multi essent defectus in electione istius, nos tamen volumus supplere omnem defectum et magis de benignitate quam de rigore supplemus de plenitudine potestatis.

Il tono complessivo è comunque conciliante; Bonifacio mira, evidentemente, a guadagnarsi il sostegno dell'Asburgo, infiammandolo contro la *superbia Gallicana* che usurpava la sua giurisdizione in terra di Francia (§ 2, ivi, p. 139):

Nec insurgat hic *superbia Gallicana*, que dicit, quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur, quia de iure sunt et esse debent sub rege Romano et imperatore, et nescimus, unde hoc habuerint vel adinvenerint, quia constat, quod Christiani subditi fuerunt monarchis ecclesie Romane et esse debent. Nec habent hoc a lege veteri vel nova nec aliquo propheta vel evangelio vel apostolo.

Bonifacio ribadisce la sottomissione del mondo all'impero *de iure*, contro ogni speculazione dei giuristi fautori delle monarchie nazionali;<sup>107</sup> affermando esplicitamente di non sapere da dove costoro abbiano tratto le loro dottrine, Bonifacio li diffida implicitamente dall'appellarsi alla decretale innocenziana *Per venerabilem*. Sarà opportuno, dunque, rivolgerci all'altro schieramento, per analizzare le strategie di legittimazione messe in campo dai legisti del re di Francia.

### 3. «Nec imperatorem, nec papam». L'ecclesiologia del regno di Francia'

1. Come ha osservato Gian Luca Potestà, nella Francia di san Luigi l'unico messia fu Cristo; ciò contrasta con la produzione propagandistica coeva di ambito svevo, che invece aveva attribuito all'imperatore l'appellativo di «Christum domini», equiparandone la città natale, Jesi, a Betlemme.<sup>108</sup> Nel 1266, Luigi IX fece infatti coniare una moneta d'oro recante la legenda «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat»;<sup>109</sup> in questa fase, la corona francese operava di concerto con il papato, non lasciando spazio ad ambiziose rivendicazioni teocratiche. La monarchia capetingia era però investita, fin dalle sue origini, di una particolare sacralità, sancita dalle guarigioni miracolose operate da Roberto II il Pio (996-1031), primo successore di Ugo Capeto, e poi istituzionalizzate a partire dal regno di Luigi VI (1106-1137) nei confronti degli scrofolosi;<sup>110</sup> tale connotazione, rafforzata dallo stretto legame politico-militare con il papato, ebbe il suo culmine con il regno di Luigi IX (1226-1270), il re crociato, acquirente delle reliquie della Passione (fra cui la corona di spine) e committente della Sainte-Chapelle. La canonizzazione di san Luigi (1297) costituì in seguito il primo

<sup>107</sup> CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., pp. 80-81.

<sup>108</sup> GIAN LUCA POTESTÀ, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 136-137 e 148-151; sulla sacralizzazione di Federico II, vd. *infra*, cap. v.1.4

<sup>109</sup> KANTOROWICZ, *Laudes regiae*, cit., p. 47.

<sup>110</sup> È d'obbligo il rimando al classico studio di MARC BLOCH, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* [1924], prefazione di Jacques Le Goff, Torino, Einaudi, 2012<sup>11</sup>. Sulla regalità francese, cfr. anche ALAIN GUÉRY, *Le roi est Dieu; le roi et Dieu*, in *L'État ou le roi: les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, a cura di Neithard Bulst, Robert Descimon e Alain Guerreau, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme 1996, pp. 27-47; OLIVIER GUYOTJEANNIN, *Le roi de France en ses préambules (XI<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle)*, in «Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France», CXI 1998, pp. 21-44; JACQUES KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Gallimard, 1990.

grande successo dell'*entourage* di Filippo il Bello nel pluridecennale braccio di ferro con il papato.<sup>111</sup> Il celebre conflitto ci interessa in modo particolare perché all'interno di esso si situarono non soltanto alcune delle più estreme affermazioni della *plenitudo potestatis papae*, ma anche la messa in campo, da parte della monarchia francese, di dispositivi di legittimazione per i quali si è potuto parlare, a ragione, di "pontificalizzazione" e dell'elaborazione di un'"ecclesiologia".<sup>112</sup>

Durante il regno di Filippo (1285-1314) si produsse una crescente frizione con Roma, favorita proprio dall'assunzione da parte del re di Francia di prerogative considerate dal papato come proprie e inalienabili. È stato osservato che nei primi anni di regno di Filippo IV lo scontro con il papato non superò in gravità le contese tra la Chiesa e altre grandi monarchie: la bolla *Clericis laicos* (1296), ad esempio, colpì Filippo insieme al re d'Inghilterra Edoardo I.<sup>113</sup> A cambiare i termini del conflitto fu però l'operato degli alti dignitari, o "legisti", incaricati di regolare i rapporti con la Chiesa di Roma, Pierre Flotte (†1302) e soprattutto Guillaume de Nogaret (1260-1313), i quali da un certo punto in poi non si fecero scrupoli a usare il capitale di sacralità maturato dalla dinastia capetingia affinché il re di Francia assumesse le stesse prerogative politico-religiose proprie della teocrazia romana. Data allo stesso 1296 il trattato politico anonimo noto, dalle sue prime parole, come *Antequam essent clerici*, che

---

<sup>111</sup> Cfr. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État*, cit. (in particolare i capp. 3, *La mêlée théologique*, pp. 122-164 e 4, *Dossier de la controverse*, pp. 162-190) e RICHARD SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, Enke, 1903 (con edizione di molti testi). Per una interessante rilettura del conflitto, ispirata ai principi della *crisis management*, cfr. ALESSANDRO BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale (Todi 13-16 ottobre 2002)*, Spoleto, CISAM, 2003, pp. 273-327. Cfr. anche la sintesi di MATTEO DELLE PIANE, *La disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, Torino, Utet, 1983, pp. 497-541.

<sup>112</sup> Cfr. JULIEN THÉRY, *Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté française*, in «Médiévales», LX 2011, pp. 157-186; ID., *Philippe le Bel, pape en son royaume*, in «L'Histoire», CCLXXXIX 2004, pp. 14-17 (disponibile online in versione ampliata; URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00219769>, consultato il 10 maggio 2018); ID., «Negocium Christi». *Guillaume de Nogaret et le christocentrisme capétien, de l'affaire Boniface VIII à l'affaire du Temple*, in *Cristo e il potere*, cit., pp. 183-210; TYLER LANGE, *L'ecclésiologie du Royaume de France: l'hérésie devant le Parlement de Paris dans les années 1520*, in *Les Nouveaux Horizons de l'ecclésiologie. Du discours clérical à la science du social*, a cura di Frédéric Gabriel, Dominique Iogna-Prat, Alain Rauwel, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre», Hors-série n° 7, 2013 (URL: <http://journals.openedition.org/cem/12785>, consultato il 9 maggio 2018).

<sup>113</sup> Cfr. JULIEN THÉRY, *Le pionnier de la théocratie royale. Guglielmo de Nogaret et les conflits de Philippe le Bel avec la papauté*, in *Guillaume de Nogaret. Un Languedocien au service de la monarchie capétienne*, a cura di Bernard Moreau, Nîmes, Lucie Éditions, 2012, pp. 101-128, alle pp. 105-106.

inaugurò la serie di scritti sulle prerogative del papato e dei re di Francia.<sup>114</sup> L'autore, da identificarsi probabilmente con Nogaret che proprio in quell'anno iniziò la sua attività nella cancelleria regia,<sup>115</sup> mise in questione la fondatezza dei privilegi garantiti alla Chiesa con la riforma dell'XI secolo, fra cui in particolare l'immunità fiscale; la sua argomentazione fece aggio sul fatto che l'istituzione monarchica era anteriore a quella ecclesiastica, ereditando così un tradizionale argomento della controversia tra papato e impero.

La formula «Ante enim erant imperatores quam summi pontifices» fu spesso impiegata dai canonisti "dualisti" dei secc. XII e XIII, che sostenevano l'indipendenza dell'autorità imperiale da quella papale proprio in virtù della maggiore antichità della prima rispetto alla seconda.<sup>116</sup> Fra i sostenitori di questa linea argomentativa, spicca Ugucione da Pisa,<sup>117</sup> il quale nella sua *Summa decretorum*, dist. 96, cap. 6 afferma quanto segue:

Hinc aperte colligitur quod utraque potestas, scilicet apostolica et imperialis, instituta sit a deo et quod neutra pendeat ex altera et quod imperator gladium non habeat ab apostolico. [...] Ego autem credo, quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab apostolico, sed a principibus per electionem et populo [...] ante enim fuit imperator quam papa, ante imperium quam papatus.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Per una visione d'insieme dei testi relativi alla contesa, cfr. *Filippo il Bello e Bonifacio VIII: scritti di una disputa*, a cura di Gianluca Briguglia e Stefano Simonetta, Bergamo, Lubrina, 2002; GIANLUCA BRIGUGLIA, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, Franco Angeli, 2010; MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit.

<sup>115</sup> Cfr. *ivi*, pp. 106-107.

<sup>116</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 316 e n. 24. L'argomento fu ripreso anche da Dante nella *Monarchia*, sotto forma di sillogismo enunciato come segue (III XIII 3): «Quod autem auctoritas Ecclesie non sit causa imperialis auctoritatis probatur sic: illud, quo non existente aut quo non virtuante, aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis; sed, Ecclesia non existente aut non virtuante, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis, cum idem sit virtus et auctoritas eius». Cfr. ANTHONY K. CASSELL, *The «Monarchia» Controversy. An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's «Refutation of the "Monarchia" Composed by Dante», and Pope John XXII's Bull «Si fratrum»*, Washington (DC), The Catholic University of America Press, 2004, pp. 13 e 335 n. 404.

<sup>117</sup> Cfr. WOLFGANG P. MÜLLER, *Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, Washington, D.C., The Catholic University of America, 1994 («Studies in Medieval and Early Modern Canon Law», 3).

<sup>118</sup> Il testo è riportato in GAETANO CATALANO, *Impero, regni e sacerdozio nel pensiero di Ugucione da Pisa*, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 64-68 (la cit. alle pp. 65-66).

Di parere opposto era invece Ugo di San Vittore, il quale giustificò sì, sulla base dell'esistenza di due vite – una terrena e corporea, l'altra celeste e spirituale –, la compresenza di due massime *potestates*, ma sostenne senz'altro la preminenza, gerarchica oltre che cronologica, di quella spirituale, rappresentata dal pontefice, su quella terrena (*De sacramentis Christianae fidei*, II II 4, in *Patr. Lat.*, CLXXVI, col. 418):

Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quæ terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quæ spiritualia sunt, et vitæ spiritualis attributa universa. Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis dignitas terrena, sive sæcularem potestatem honore ac dignitate præcedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est et, cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: *Spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur* (I Cor. II). Quod autem spiritualis potestas (quantum ad divinam institutionem spectat) et prior sit tempore, et maior dignitate, in illo antiquo Veteris Instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est; postea vero per sacerdotium (iubente Deo) regalis potestas ordinata.

Vediamo, così, formulate le due diverse teorie in merito alla priorità o meno del sacerdozio rispetto al regno, cruciali nello scontro tra Bonifacio VIII e Filippo IV. Si è detto dell'*Antequam essent clerici*; successivamente, il tema fu ripreso nel *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni di Parigi (1303), il quale affermò che prima di Cristo non c'era stato sacerdozio e che i sacerdoti dell'Antico Testamento erano da intendersi solamente come figure del sacerdozio cristiano (IV, pp. 85-86); sul fronte papale, era toccato a Egidio Romano difendere la priorità del sacerdozio, nel *De ecclesiastica potestate* (1301-1302, I VI, pp. 28-38).

All'interno dell'*Antequam essent clerici* si può peraltro rilevare un primo esempio di applicazione alla costruzione dello stato monarchico dell'armamentario retorico e ideologico proprio dell'istituzione ecclesiale. Si tratta di una citazione delle *Confessioni* di Agostino (III, 8), che recita «Turpis enim est pars quae suo non congruit universo»: considerazione che nell'opera del vescovo di Ippona si riferisce al rapporto tra il cristiano e la comunità ecclesiale, ma che nel *pamphlet* tardoduecentesco è invece addotta a proposito del rapporto «entre les habitants du royaume (qu'ils soient clerics

ou laïcs) et le royaume lui-même comme entité collective soudée par l'autorité royale».<sup>119</sup> La relazione tra le parti e il tutto adombra la metafora organologica, motivo prediletto della riflessione ecclesiologico-politica.

2. Lo scontro aperto di Filippo IV con Bonifacio VIII ebbe inizio nel 1301, quando il re fece arrestare il vescovo di Pamiers, Bernard Saisset, accusandolo di tradimento: tale mossa si poneva in aperta violazione del diritto canonico, secondo il quale solo il papa poteva giudicare un vescovo. Il conflitto di giurisdizione nella piccola città dell'Ariège era attivo ormai da più di un decennio:<sup>120</sup> il sostegno dato da Filippo IV fin dalla sua elezione (1284) al conte di Foix nelle sue pretese di egemonia sull'abbazia di Saint-Antonin di Pamiers aveva infatti suscitato la reazione di papa Niccolò IV, il quale nel 1292 aveva posto la giurisdizione ecclesiastica della città sotto la protezione speciale del papato, affidandone la protezione proprio al cardinale Benedetto Caetani. Una volta ascenso al soglio papale, quest'ultimo aveva reagito alle nuove intemperanze francesi promuovendo l'abbazia a cattedrale e l'abate, Bernard Saisset, a vescovo; così facendo, il pontefice dovette ritenere di avere rafforzato notevolmente la sua posizione, non prevedendo la mossa apertamente *contra legem* del re.

Sono conservati i materiali preparatori del processo, fra cui le deposizioni di ventitré testimoni e una lista di articoli d'accusa. Le imputazioni, come ricostruito da Théry, furono di tre tipi: vi fu in primo luogo un'accusa di tradimento, secondo la quale il vescovo avrebbe cercato di indurre il conte di Foix (che, come abbiamo visto, in realtà era suo acerrimo nemico) a congiurare contro il re di Francia. Particolarmente interessante, ai nostri occhi, è l'accusa di avere diffuso false predizioni contro l'attuale re di Francia, attribuendole a san Luigi:<sup>121</sup>

in iniuriam et blasphemiam domini nostri regis Francie prorumpens dixit non semel, sed pluries, diversis locis et temporibus, coram multis personis ecclesiaticis et secularibus,

<sup>119</sup> THÉRY, *Le pionnier*, cit., p. 107.

<sup>120</sup> La vicenda, assai istruttiva, è ricostruita in JEFFREY H. DENTON, *Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift of December 1301*, «Revue d'histoire ecclésiastique», CII 2007, pp. 399-427 e JULIEN THÉRY, *Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'affare Saisset (1301). Primi spunti per una rilettura*, in *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis*, cit., pp. 21-68. Cfr. anche AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 279-282.

<sup>121</sup> Il testo è riportato in THÉRY, *Allo scoppio del conflitto*, cit., p. 32 n. 33.

nobilibus et ignobilibus, quod sanctus Ludovicus dum viveret dixerat eidem episcopo Appamiarum, tunc abbati, quod temporibus istius domini regis qui nunc est regnum Francie debebat destrui et quod ipse dominus rex et sui tempore istius domini regis debebant perdere dictum regnum et quod dictum regnum temporibus istius domini regis debebat devenire ad alienos, ad ipsum dominum regem et suos ulterius non reversurum.

Infine, Saisset si sarebbe reso colpevole di avere operato, con parole e con azioni, «in iniuriam, blasphemiam et vituperium dicti domini regis et in subversionem et diminutionem honoris regii et iuris atque regni».<sup>122</sup> Nel suo attacco alla dignità e, potremmo dire, alla sacralità del re – Théry sottolinea opportunamente la connotazione religiosa del termine *blasphemia* –, «Saisset avrebbe detto che il re era *de bastardis seu de spuriiis oriundus*» e inoltre «avrebbe anche dato del falsario al re, accusandolo di battere moneta falsa».<sup>123</sup> A fronte di questo quadro accusatorio, non si può fare a meno di ricordare le invettive contro i misfatti della dinastia capetingia messe in bocca da Dante addirittura al fondatore, in *Purg.* XX, e, più in generale, alle ripetute ingiurie al «mal di Francia» (*Purg.* VII 109).<sup>124</sup> Dante si preoccupa, fra le altre cose, di smentire qualsiasi pretesa nobiliare della casa regnante (Ugo Capeto dichiara infatti: «Figliuol fu' io d'un beccai di Parigi», *Purg.* XX 52) e in *Par.* XIX 119 incolpa il re di avere «falseggia[to] la moneta». Non intendo, naturalmente, conferire eccessivo valore al ricorrere, contro Filippo, alle medesime contestazioni, che dovevano costituire le principali maldicenze sul suo conto; interessa, però, notare che a un'accusa di *laesa maiestas* nei confronti di una potenza secolare Dante si espone infinite volte e osservare ciò che accadde a Saisset che, pur estraneo *de iure* alla giurisdizione regia, fu comunque sottoposto al giudizio della corona.

Le prime fasi del processo a Saisset furono mosse soprattutto dalla volontà di strappare all'autorità ecclesiastica «la ratifica della procedura svolta contro il vescovo, e quindi il riconoscimento da parte loro della supremazia assoluta della giurisdizione regia, anche in materia ecclesiastica, entro i limiti del regno».<sup>125</sup> Secondo Pierre Flotte, che parlava *ex parte regis*, il difensore di Saisset, l'arcivescovo di Narbona Gilles

<sup>122</sup> Vd. *ivi*, p. 33 n. 36.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>124</sup> Cfr. 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 del Monarchia)*, in «Studi Danteschi», LXIX 2004, pp. 23-117.

<sup>125</sup> THÉRY, *Allo scoppio del conflitto*, p. 42.

Aycelin, avrebbe dovuto metterlo subito sotto custodia, restaurando, così, la giurisdizione ecclesiastica sul suo caso e sanando una situazione di irregolarità, in modo che – come recita una delle trascrizioni del suo discorso tramandate – «possit iustitia fieri et executio sentencie, tanquam contra committentem crimen lese maiestatis, ad effectum debitum perduci»; potevano bastare, a questo scopo, le prove raccolte dal re di Francia, il quale in caso contrario si sarebbe sentito in dovere di intervenire lui stesso «iustitia exigente».<sup>126</sup> L'arcivescovo Aycelin, tuttavia, non si lasciò persuadere, ma ammonì il re «ad tyrannidem repellendam et ad misericordiam et pietatem iustitiamque sectandas».<sup>127</sup>

Di fronte alla fermezza della difesa, fu avanzata per la prima volta un'accusa assente nei materiali preparatori conservati: quella di eresia. Il re venne quindi presentato come garante dell'ortodossia, inaugurando una prassi che sarebbe stata seguita su ben più larga scala pochi anni dopo, nell'ambito del processo ai Templari, quando fu il papa Clemente V ad intervenire, nella consapevolezza dichiarata di mettere alla prova i limiti del diritto («inter eos, qui dicunt, ex nunc contra dictum ordinem pro dictis criminibus condemnationis sententiam promulgandam, et alios, qui dicunt ex processibus prae habitis contra dictum ordinem condemnationis sententiam iure ferri non posse»),<sup>128</sup> sulla base delle indicazioni del devoto figlio Filippo, intervenuto «non typo avaritiae [...] sed fidei orthodoxae fervore» (bolla *Vox in excelso*, 22 marzo 1312, in *Conciliarum oecumenicorum decreta*, pp. 336-343, a p. 337).

Il ricorso all'accusa di eresia nel processo a Saisset si chiarisce guardando alle fasi successive del procedimento. Per sostenere l'arresto del vescovo di fronte al papa, uno dei collaboratori de re, identificato con il legista Guillaume de Nogaret, redasse un memoriale a uso interno, noto dalle sue prime parole come *Sane ad audientiam*.<sup>129</sup> Il documento, come è stato osservato, è «una vera imitazione, quasi un *pastiche*, del formulario ordinario delle bolle papali duecentesche redatte per lanciare indagini

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 39 n. 54.

<sup>128</sup> Cfr. CLAUDIA VILLA, *Il pastore "senza legge": una nota per Inferno XIX 83*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXCII 2015, pp. 517-523 e THÉRY, *Une hérésie d'État*, cit.; sul tema più generale delle condanne *ex infamia*, cfr. ID., *'Fama': l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisiteur (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, a cura di Bruno Lemesle, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 119-147.

<sup>129</sup> Il documento è pubblicato in DENTON, *Bernard Saisset*, cit., pp. 415-426.



criminali contro i prelati delinquenti»: <sup>130</sup> il re di Francia, in altre parole, riprende il linguaggio tipico del potere papale nel tentativo di assumerne la funzione di giudizio. Tra i numerosi prelievi da testi canonistici, spicca l'impiego della formula «Descendere voluit igitur et videre...», un riferimento a *Gen.* 18, 21 introdotto da Innocenzo III nel canone 8 (*Qualiter et quando*) del terzo concilio Lateranense per parificare l'inquisizione pontificia alla condanna divina di Sodoma. L'accusa di eresia si spiega all'interno di questo quadro: essa permetteva, infatti, di fare aggio su un altro testo dello stesso pontefice, la decretale *Vergentis in senium* (X.5.7.10), che, come abbiamo visto, aveva assimilato il crimine di eresia a quello di lesa maestà (vd. *supra*, § 1.1).

Rifacendosi al testo della *Vergentis*, Nogaret pone il regno di Francia all'interno della medesima tradizione teocratica, di fatto equiparando un'offesa apportata al suo re a una fatta a Dio. In conclusione delle accuse lanciate contro il vescovo, che comprendono simonia, eresia, negazione dei sacramenti, blasfemia e ingiurie al pontefice, si legge infatti il punto seguente (ed. in DENTON, *Bernard Saisset*, cit., pp. 420-421):

Item quod dictus dominus papa contra Deum, veritatem et iustitiam canonizaverat Beatum Ludovicum sancte memorie regem Francie qui erat in inferno, ut dixit, quodque multa alia erronea dictus episcopus seminavit et dixit contra fidem in blasphemiam Dei et summi pontificis ac totius ecclesie, que gravius longe dictus dominus rex recipit quam superius expressata, que contra regiam maiestatem commisit episcopus memoratus, nec mirum, cum gravius sit eternam quam temporalem ledere magestatem. Quod insuper in Deum vel fidem vel Romanam ecclesiam committitur, contra se commissum recipit dominus rex predictus, qui et sui progenitores defensores speciales fidei et honoris Romane ecclesie semper fuit.

Nelle ultime parole citate «si afferma, in termini di grammatica e di logica, una vera e propria identità tra il re di Francia e Dio», aprendo così la strada a una «trasfigurazione mistica del potere capetingio». <sup>131</sup> A questo proposito, particolarmente significativa è l'introduzione tra le imputazioni a Saisset, certo pretestuose, di un'offesa rivolta a

<sup>130</sup> THÉRY, *Allo scoppio del conflitto*, cit., p. 47.

<sup>131</sup> THÉRY, *Allo scoppio del conflitto*, cit., pp. 54-55. Lo studioso rimanda a ERNST KANTOROWICZ, *Deus per naturam, Deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology*, in «The Harvard Theological Review», XLV 1952, pp. 253-277, poi in ID., *Selected Studies*, cit., pp. 121-137 e ID., *I due corpi del re*, cit., pur osservando che il grande storico dedicò poca attenzione al caso della monarchia capetingia.

Luigi IX, da poco canonizzato (come già ricordato) dallo stesso Bonifacio VIII: nella persona del pio re, infatti, si univano la santità della Chiesa e il lignaggio del re di Francia. Attribuendo al vescovo di Pamiers l'affermazione che re Luigi fosse addirittura «in inferno», Nogaret formulava un'accusa gravissima (la quale può peraltro farci riflettere sul peso che potevano avere alcune scelte dantesche riguardo alla collocazione degli spiriti nell'aldilà).<sup>132</sup> Il re di Francia si considerò, quindi, pienamente autorizzato a esercitare la propria *potestas* a difesa della maestà divina, oltre che della propria; da quel momento in poi, Filippo il Bello si sarebbe comportato infatti come una sorta di “papa nel suo regno”, percorrendo quindi «una strada di eversione contro l'ordine ecclesiologico elaborato dai papi duecenteschi e allo stesso tempo di invenzione teologico-politica». <sup>133</sup> Il re di Francia, tramite la penna del legista Guillaume de Nogaret, si era quindi attribuito prerogative pontificali, proponendosi di sostituirsi al papa «dans la position christique d'ultime défenseur de la foi». <sup>134</sup> A questo scopo, i pubblicisti capetingi recuperarono il riferimento alle prerogative religiose dei re dell'*Antico Testamento*, secondo una prassi collaudata nell'ambito dell'*affaire Saisset* e reiterata in seguito al momento del processo ai Templari. <sup>135</sup>

3. La risposta papale fu una salva di bolle emanate tra il 4 e il 6 dicembre 1301. Nella *Secundum divina*, Bonifacio ammoniva il re di Francia a liberare Saisset, mentre nella *Salvator mundi* sospendeva i privilegi concessigli precedentemente in deroga alla *Clericis laicos*; la *Ante promotionem nostram* convocava a Roma «un vero e proprio sinodo nazionale francese», <sup>136</sup> prendendosi carico quindi direttamente del «bonum regimen

---

<sup>132</sup> Dante non arrivò a condannare all'inferno qualcuno di canonizzato (con la sola possibile eccezione di Celestino V: vd. *infra*, cap. VII.1.3): il trattamento riservato alle alte gerarchie ecclesiastiche, tuttavia, è tale da esporre il poeta a forti rischi.

<sup>133</sup> THÉRY, *Allo scoppio del conflitto*, cit., p. 61.

<sup>134</sup> ID., *Le pionnier de la théocratie royale*, cit., p. 117.

<sup>135</sup> Cfr. *ivi*, pp. 115-116 e ID., *Une hérésie d'État*, cit. La funzione di *vicarius temporalis Christi in regno suo* fu esplicitamente rivendicata per bocca di Guillaume di Plaisians, quando questi a Poitiers nel 1308 annunciò a Clemente V e ai cardinali la vittoria conseguita dal re per mezzo dell'arresto dei cavalieri del Tempio: vd. GEORGES LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 1923 («Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge»), p. 112.

<sup>136</sup> DUPRÉ-THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit.

regni» (*Registres*, III, n° 4426, col. 336).<sup>137</sup> Alla *Ausculda fili*, infine, Bonifacio affidò la riaffermazione del primato della *potestas* papale, ricordando a Filippo, come già abbiamo visto, quali fossero i rispettivi ruoli all'interno della gerarchia umana (*Registres*, III, n° 4424, col. 329). Di fronte alla dura reazione del papa, Filippo contrattaccò mettendo sotto accusa di eresia non più Saisset, ma lo stesso Bonifacio; si deve ancora a Nogaret la falsificazione della bolla *Ausculda filii*, volta a infiammare il clero francese nei confronti del pontefice. La risposta di Bonifacio fu l'*Unam sanctam*, su cui già ci siamo soffermati; nei mesi successivi, la situazione precipitò, fino ad arrivare al violento esito ben noto.<sup>138</sup>

In parallelo al dilagare del conflitto proseguì anche la produzione di testi, che, come abbiamo già ricordato, vide l'intervento di numerosi pubblicisti *ex utraque parte*. Tra i pensatori filopapali, oltre a Egidio Romano ed Giacomo da Viterbo vide intervenire Enrico da Cremona, Agostino d'Ancona (già noto impropriamente come Agostino Trionfo)<sup>139</sup> e l'anonimo autore della *Non ponant laici*, uno scritto in difesa della decretale *Clericis laicos* di Bonifacio (attribuito da Scholz al medesimo Enrico da Cremona). Dalla parte di Filippo IV intervennero invece gli autori della *Quaestio in utramque partem* e della *Rex pacificus*, Giovanni da Parigi, Guillaume de Nogaret, Pierre Dubois e altri. Analizzare minutamente gli argomenti apportati nel corso della controversia va, naturalmente, oltre i limiti di questo lavoro. I testi, del resto, sono già

---

<sup>137</sup> THÉRY, *Allo scoppio del conflitto*, cit., p. 61. Cfr. anche RICHARD KAY, *Ad nostram presentiam evocamus: Boniface VIII and the Roman Convocation of 1302*, in *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law (Strasbourg, 3-6 september 1968)*, a cura di Stephen Kuttner, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971 («Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia», 4), pp. 165-189.

<sup>138</sup> Cfr. JEAN COSTE, *Les deux missions de Guillaume de Nogaret en 1303*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», CV 1993, pp. 299-326.

<sup>139</sup> Il cognome "Trionfo" è attestato soltanto a partire dall'edizione della *Summa de ecclesiastica potestate* del 1582; la notizia fu introdotta da «certo G.B. Trionfo d'Ancona, nobile della corte pontificia, il quale, sostenendo, non sappiamo con quali argomenti, che A. era appartenuto alla sua famiglia, intorno al 1580 si diede a cercarne le opere»; cfr. BIAGIO MINISTERI, *Agostino d'Ancona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-d-ancona\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-d-ancona_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 20 marzo 2020).

stati indagati approfonditamente dal punto di vista della dottrina politica,<sup>140</sup> anche con specifico riferimento alla *reductio ad unum* gerarchica.<sup>141</sup>

Il processo a Bonifacio, iniziato quando il papa era ancora in vita, proseguì dopo la sua morte; questo si dovette, fra le altre cose, all'insistenza del Nogaret, che indirizzò al sovrano un memoriale ricordandogli che si era ormai assunto davanti a Dio la prerogativa di difensore della Chiesa e della vera fede.<sup>142</sup> All'interno del complesso impianto accusatorio, merita una riflessione speciale l'accusa di idolatria, formulata per la prima volta, vivente il papa, da Guglielmo di Plaisians, di fronte all'assemblea del Louvre, il 14 giugno 1303 (*Boniface VIII en procès*, B 16, p. 148):

Item ut suam damnatissimam memoriam perpetuam constituat, fecit imagines suas argenteas erigi in ecclesiis, per hoc homines ad idolatrandum inducens.

Il capo d'accusa fa riferimento alle statue d'argento fatte porre dal Caetani sugli altari della cattedrali di Reims (episodio avvenuto nel 1290, quando era ancora cardinale legato) e Amiens.<sup>143</sup> In realtà, esse avevano una funzione istituzionale e di rappresentanza: nel primo caso, il cardinale diacono Benedetto Caetani compariva insieme al cardinale vescovo Gerardo Bianchi, per appianare il conflitto tra vescovo e canonici; nel secondo caso, la stessa finalità fu assolta dalle statue del pontefice (nel suo ruolo di supremo magistrato della Chiesa romana e garante della sua unità, oltre che *vicarius Christi*) e della Vergine. L'accusa di idolatria, quindi, era di fatto tendenziosa,

<sup>140</sup> Cfr. almeno *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, a cura di Gianluca Briguglia e Stefano Simonetta, Bergamo, Lubrina, 2002; GIANLUCA BRIGUGLIA, *Inquirere veritatem. Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301-1303)*, in «Il pensiero politico», XL 2008, pp. 3-20; ID., *La questione del potere: teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, Franco Angeli, 2010; le traduzioni di testi di Giovanni da Parigi ed Egidio Romano riunite dal medesimo studioso sotto il titolo *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, Genova-Milano, Marietti 1920, 2009.

<sup>141</sup> Cfr. ELVIO ANCONA, *Reductio ad unum. Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni nella controversia sulle relazioni tra potere spirituale e potere temporale all'inizio del XIV secolo*, Padova, Cusl Nuova Vita, 1999; ID., *All'origine della sovranità*, cit.

<sup>142</sup> Il documento è stato ripubblicato da ELIZABETH A.R. BROWN, *Moral Imperatives and Conundrums of Conscience: Reflections on Philip the Fair of France*, in «Speculum», LXXXVII 2012, pp. 1-36, alle pp. 33-36; cfr. anche EAD., *The Faith of Guillaume de Nogaret, His Excommunication, and the Fall of the Knights Templar*, in *Cristo e il potere*, cit., pp. 157-182 e THÉRY, *Le pionnier de la théocratie papale*, cit., pp. 119-120.

<sup>143</sup> Cfr. CLEMENS SOMMER, *Die Anklagen der Idolatrie gegen papst Bonifaz VIII. und seine Porträtstatuen*, Freiburg i. Br., A. Kuenzer, 1920, TILMAN SCHMIDT, *Papst Bonifaz VIII. und die Idolatrie*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXVI 1986, pp. 75-107 e PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 358-363.

ma di certo costituiva una reazione a un uso senza precedenti delle immagini come manifesto politico.<sup>144</sup> Nel 1306, il cardinale Pietro Colonna ritornò sugli articoli dell'accusa enunciati tre anni prima, sviluppandoli e apportando prove nuove (*Boniface VIII en procès*, H 43-47, pp. 277-281):

Octavus articulus est. Item ut suam damnatissimam memoriam perpetuam constituat, fecit imagines suas argenteas erigi in ecclesiis, per hoc homines ad idolatrandum inducens. Huius articuli veritas ex ipsa oculorum inspectione probabitur. Item probabitur manifeste quod non solum in ecclesiis, sed etiam extra ecclesias, quod magis ad inducendum idolatriam eum habuisse animum suspicionem inducit, *in portis civitatum et super eas, ubi antiquitus consueverunt idola esse, suas imagines marmoreas erigi fecit*, sicut patet in civitate Urbevetana et aliis locis pluribus. [...] Item probabitur quod idem Bonifatius frequenter dixit: «Papatus est unum ponum quod non cognoscit omnis avis, sed ego bene cognosco: quicumque est papa, est dominus omnium spiritualium et temporalium et est dominus mundi. In veritate, quicumque papa creatur de novo, statim deberet erigi statua nomine illius qui creatus est, quam omnes magni et parvi revererentur et cui omnes mundi principes, cum omni humilitate et reverentia inclinarent». Constat autem quod supradicti actus vitii abominabilis idolatrie suspicionem non carent et factum est damnatum [*segue elenco di passi scritture*].

Se l'accusa del 1303 si appuntava sulle immagini introdotte in contesto liturgico, nel memoriale del 1306 l'erezione di statue al di fuori delle chiese è considerato ancora più grave, in quanto più simile alle pratiche idolatriche degli antichi. Anche se l'accusa è tendenziosa,<sup>145</sup> nell'operato del Caetani si può senz'altro vedere un tentativo senza precedenti di trasmettere la propria memoria e, al tempo stesso, di mettere in scena la propria visione del papato in forma visibile e concreta.<sup>146</sup> Questo aspetto è sotteso, infatti, anche alle parole che Pietro Colonna attribuisce al pontefice scomparso, che non a caso prima di indulgere all'idolatria si soffermano sul primato papale in termini che l'interessato avrebbe certamente condiviso («quicumque est papa, est dominus omnium spiritualium et temporalium et est dominus mundi»).

<sup>144</sup> Cfr. PARAVICINI BAGLIANI, *Les portraits de Boniface VIII*, cit., pp. 118-122, 127-128.

<sup>145</sup> Cfr. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII e il segreto*, in ID., *Il potere del papa*, cit., 251-261 (già in «Micrologus», XIV 2006, pp. 311-321), alle pp. 253-254.

<sup>146</sup> PARAVICINI BAGLIANI, *Les portraits de Boniface VIII*, cit., p. 135.

Anche se Bonifacio fu sconfitto, la dottrina della *plenitudo potestatis papae* non morì con lui, ma trovò nuovi sviluppi nella trattatistica trecentesca. Seguire tali sviluppi va al di là degli scopi qui prefissi; vorrei, tuttavia, ricordare almeno un significativo corollario, che chiama in causa direttamente il paradigma gerarchico. Nella *Summa de potestate* di Agostino d'Ancona, databile tra il 1324 e il 1326, il papa venne finalmente presentato come superiore agli angeli (q. XVIII, *De angelorum administratione*, pp. 113-115); l'argomentazione si basa, fondamentalmente, sul fatto che il papa sia vicario di Cristo, il quale, come abbiamo visto, nella dottrina dionisiana è sia superiore, sia inferiore agli angeli (vd. *supra*, cap. 1.1.2). Questo assunto, apparentemente marginale, offrì in realtà lo spunto per elaborare un'articolata ecclesiologia, riaffermando saldamente, almeno a livello teorico, il dominio del pontefice sul mondo.<sup>147</sup>

## Soglia

In questo capitolo abbiamo fatto un passo indietro, ripercorrendo la progressiva affermazione del potere spirituale dalla riforma della Chiesa dell'XI secolo all'apogeo del papato nel XIII; tale presupposto si è reso necessario per discutere della pubblicistica di Bonifacio VIII, il papa che per primo si pose esplicitamente come *summus hierarcha*, governatore di tutti gli uomini prima e dopo la morte. Il papa è *rex et sacerdos*, detiene la somma potestà spirituale ma anche temporale, in virtù della compresenza di *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* e in parallelo con la duplice attività delle schiere angeliche. L'argomento gerarchico emerge ripetutamente sia nella produzione della sua cancelleria, sia nei trattati di Egidio Romano e Giacomo da Viterbo, composti per sostenere le ragioni del pontefice al momento dello scontro mortale con il re di Francia. Quest'ultimo episodio, a sua volta, ci ha messi di fronte a un potere secolare che presenta sé stesso come ministro della divina Provvidenza, assumendo su di sé il compito di amministrare la giustizia divina. I legisti al servizio di Filippo IV compirono passi senza precedenti nel fare del sovrano un "papa nel suo

---

<sup>147</sup> Cfr. PARAVICINI BAGLIANI, «*Papa maior est angelis*», cit.; il testo della *quaestio* è pubblicato integralmente alle pp. 393-400.

regno”, aprendo la strada al gallicanesimo e alla costruzione dello Stato moderno. Abbiamo potuto osservare come, di fronte a questa minaccia, Bonifacio tentasse di fare fronte comune con il re dei Romani, Alberto d’Asburgo, concedendo per l’occasione al potere imperiale addirittura il simbolo del *luminare maius*. Le pretese di Filippo, infatti, lo ponevano in concorrenza anche rispetto a un impero che non aveva mancato di presentarsi come esecutore della Provvidenza e dispensatore della giustizia di Dio. Sarà quindi opportuno esaminare nel dettaglio la produzione della curia imperiale, con particolare attenzione per l’età federiciana; anche in questo caso, tuttavia, è necessaria una tappa preliminare nel XII secolo, in quell’eccezionale laboratorio di novità giuridiche e pubblicistiche che fu la Sicilia normanna.

## IV. LA LEGITTIMAZIONE DEL POTERE NELLA SICILIA NORMANNA

### 1. La regalità normanna

1. Nell'Europa del XII secolo, il regno di Ruggero II di Sicilia è stato giudicato «l'attuazione più completa» dell'ideale di sovranità assoluta di diritto; uno stato dall'estensione limitata e di recente costituzione divina si candidava, così, a succedere all'«impero romano cristiano universale di Costantino e Giustiniano».<sup>1</sup> Le ascendenze di questo modello di governo sono state a lungo discusse: esse andrebbero cercate nella feudalità francese e nel rapporto con il papato secondo alcuni, con l'emulazione degli imperatori bizantini secondo altri.<sup>2</sup> In realtà, il regno normanno costituisce essenzialmente uno “spazio terzo”,<sup>3</sup> che proprio in quanto tale costituì un laboratorio politico ideale per sintetizzare una nuova concezione della regalità, pronta a essere esportata sul continente e a influenzare durevolmente la teologia politica europea. Nelle pagine che seguono prenderò quindi in esame documenti e monumenti con l'obiettivo di ricostruire in maniera il più possibile completa i dispositivi di legittimazione della monarchia normanna.<sup>4</sup> Una particolare attenzione sarà rivolta al regno di Ruggero II, durante il quale furono impostate le coordinate fondamentali della pubblicistica regia. Quello di Ruggero II, è stato scritto, è il progetto di un «impero

---

<sup>1</sup> DAVID ABULAFIA, *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino, Einaudi, 2015<sup>3</sup>, p. 5.

<sup>2</sup> Cfr. rispettivamente LÉON-ROBERT MÉNAGER, *L'institution monarchique dans les états normands d'Italie: Contribution à l'étude du pouvoir royal dans les principautés occidentales, aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», II 1959, pp. 303-331, 445-468 e WALTER ULLMANN, *Roman Public Law and Medieval Monarchy: Norman rulership on Sicily*, in «Acta juridica», 1978, pp. 157-184. Una buona sintesi si trova in SALVATORE TRAMONTANA, *La monarchia normanna e sveva*, Torino, UTET, 1986.

<sup>3</sup> Cfr. HUBERT HOUBEN, *Between Occidental and Oriental Cultures: Norman Sicily as a 'Third Space'?*, in *Norman Tradition and Transcultural Heritage. Exchange of Cultures in the 'Norman' Peripheries of Medieval Europe*, a cura di Stefan Burkhardt e Thomas Foerster, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 19-33.

<sup>4</sup> Alcuni studi generali sull'argomento sono: GLAUCO MARIA CANTARELLA, *La Sicilia e i Normanni. Le fonti del mito*, presentazione di O. Capitani, Bologna, Pàtron, 1988; EVE BORSOOK, *Messages in Mosaic. The Royal Programmes of Norman Sicily (1130-1187)*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998; THOMAS DITTELBACH, *The Image of the Private and the Public King in Norman Sicily*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXXV 2003/2004, pp. 149-172; GIANCARLO ANDENNA, *Dalla legittimazione alla sacralizzazione della conquista (1042-1140)*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, Atti delle XVI Giornate Normanno-Sveve (Bari, 5-8 ottobre 2004), Bari, Dedalo, 2006 («Centro di Studi Normanno-Svevi. Atti», 16), pp. 371-406; altri titoli saranno segnalati nelle note alle pagine seguenti.



mediterraneo costantiniano»:<sup>5</sup> non sorprende, allora, che nella strategia di legittimazione perseguita dal sovrano e dal suo *entourage* si saldino spunti provenienti dalle due grandi tradizioni imperiali d'oriente e d'occidente (non senza, come vedremo, contributi di un terzo grande impero, il califfato fatimide). Per analizzare la concezione del potere propria del regno normanno di Sicilia sarà quindi utile ripercorrere brevemente queste premesse.

Uno degli aspetti più emblematici della propaganda di Ruggero, l'inserimento del potere temporale all'interno dell'ordinamento divino del mondo, è tema caratteristico della pubblicistica filo-imperiale fin dall'età di Costantino: nelle *Laudes Constantini*, infatti, Eusebio di Cesarea scrisse che era stato il Logos divino a creare un "animale regale" (βασιλικὸς ζῶων, in *Laudes Constantini*, IV, 52, 1, p. 48), affinché regnasse sul mondo sotto la sua guida. Per il vescovo di Cesarea, a distinguere il sovrano dagli altri uomini sono gli "efflussi regali" ricevuti dall'alto: «essendo stato formato sull'idea archetipica di sé stesso, il suo regno ripete l'archetipo del regno celeste».<sup>6</sup> All'epoca di Giustiniano, l'idea di una sovranità di diritto divino fu teorizzata compiutamente nei *Capitoli parenetici* del diacono Agapeto; l'anonimo del Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης espone, inoltre, le dottrine dell'assimilazione (ὁμοίωσις) dell'imperatore a Dio, dell'imperatore come "uomo regale" (βασιλικὸς ἀνὴρ), dell'esistenza di un'analogia tra l'imperatore e il cosmo, quindi fra lo Stato e il cosmo inteso come "ordine"; per l'Anonimo, infatti, l'imperatore mette in atto in ciò che lo circonda «quell'armonia e quella gerarchia che è nel creato» (v 11);<sup>7</sup> sulla teologia politica bizantina si fa sentire, ormai, l'influsso del *Corpus Areopagiticum*, con il parallelo, su cui già ci siamo soffermati, tra corte terrena e corte celeste.<sup>8</sup> Quanto, poi, al rapporto tra *imperium* e *sacerdotium*, il luogo comune storiografico del cesaropapismo non regge all'esame delle fonti, in quanto i casi in cui l'uno prevalse nettamente

<sup>5</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit. p. 66; di «imperialismo mediterraneo» scrive anche HJALMAR TORP, *Politica, ideologia e arte intorno a re Ruggero II*, in *Medioevo: immagini e ideologie. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Parma, 23-27 settembre 2002)*, a cura di Arturo Carlo Quintavalle, Milano, Electa, 2005, pp. 448-458, a p. 450.

<sup>6</sup> SILVIA RONCHEY, *Lo Stato bizantino*, Torino, Einaudi, 2002, p. 81; cfr. anche AGOSTINO PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, a cura di Antonio Carile, Bologna, Patron, 1990 e MARIO GALLINA, *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Roma, Viella, 2016.

<sup>7</sup> Cfr. RONCHEY, *Lo Stato bizantino*, cit., pp. 82-84 (da cui anche la citazione).

<sup>8</sup> Cfr. HÉLÈNE AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris, PUF, 1975, pp. 133-141.

sull'altro furono eccezioni, sia pur notevolissime.<sup>9</sup> Basterà qui ricordare che Costantino, come sappiamo ancora da Eusebio, considerava sé stesso il “vescovo universale”, investito della cura episcopale sull'intera Cristianità («κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος», *Vita Constantini*, I, 44, 2, p. 38), o il “vescovo di quelli di fuori” («τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος», *ivi*, IV, 24, p. 128).<sup>10</sup> Più tardi, Giustiniano dettò la linea sul rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* all'insegna della *consonantia* nella celebre *Praefatio* della *Nov.* 6:<sup>11</sup>

Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; *ex uno eodemque principio utraque procedentia* humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit *consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi.*

In Occidente, risale almeno all'età carolingia l'idea che l'imperatore sia vicario e imitatore di Cristo e mediatore fra cielo e terra. Così, a Ravenna, nell'887, papa Giovanni VIII poté definire Carlo il Calvo «principem populi sui ad imitationem [...] veri Regis Christi [...] ita ut, quod ipse [Christus] possidet per naturam, iste [imperator] possidet per gratiam». <sup>12</sup> Una forte accelerazione fu impressa alla sacralizzazione del potere imperiale dagli Ottoni; alle pagine fondamentali di Ernst Kantorowicz sulla “regalità cristomimetica” ottoniana è seguita una ricca tradizione di

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 130-132.

<sup>10</sup> Cfr. MARCO URBANO SPERANDIO, *Costantino 'vescovo universale'*, in «Historia et ius», VII 2015, pp. 1-17; VINCENZO POGGI, *Costantino vescovo dei non cristiani e vescovo universale*, in «Diritto e storia», II 2003, <http://www.dirittoestoria.it/memorie2/Testi%20delle%20Comunicazioni/Poggi-Costantino-Vescovo.htm> (u.c. 21 aprile 2020).

<sup>11</sup> Cfr. MARIA TERESA CAPOZZA, *Sacerdotium nelle Novelle di Giustiniano. Consonantia (συμφωνία) e amplificatio della res publica*, Torino, Giappichelli, 2018.

<sup>12</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., pp. 86-87. Le parole di Giovanni VIII sono riferite dal cardinale DEUSDEBIT (*Collectio canonum*, IV, 92, p. 439) e da ANSELMO DA LUCCA (*Coll. can.*, I, 79, pp. 52 sgg.).

studi, che possiamo richiamare solo brevemente in questa sede.<sup>13</sup> A partire dalla consacrazione di Ottone I a re di Germania, nel 936, i sovrani della dinastia sassone rivendicarono a sé stessi la dignità di re-sacerdoti; l'incoronazione imperiale conferita a Ottone dal papa nel 962 rafforzò ulteriormente la valenza sacrale della sua autorità, riflessa nel cerimoniale di incoronazione e nelle insegne imperiali (*signa*: la corona, il manto, la spada, lo scettro).<sup>14</sup> Testimonianza di questa concezione è l'*ordo coronationis regio* del Pontificale Romano-Germanico, composto intorno al 960 a Sant'Albano presso Magonza, probabilmente in vista dell'incoronazione regia di Ottone II.<sup>15</sup> Varianti di questo testo, come vedremo, furono utilizzate nelle incoronazioni dei re normanni, che si colorarono quindi di una sacralità tipicamente occidentale (in vistoso contrasto, verrebbe da osservare, con la decorazione "orientale" delle basiliche ove si celebrava il rito).

Presso gli imperatori germanici, l'idea che l'imperatore fosse Cristo in terra fu portata avanti con forza anche attraverso le arti sontuarie – in primo luogo miniatura e oreficeria.<sup>16</sup> È corretto rilevare che il valore dei codici miniati e preziosamente rilegati era prima di tutto liturgico e devozionale, dato che la ristretta circolazione di simili manufatti;<sup>17</sup> in quest'ottica, le scene di incoronazione del sovrano da parte di Cristo

---

<sup>13</sup> KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., pp. 43-85; PERCY ERNST SCHRAMM, *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato, in Renovatio imperii. Atti della giornata internazionale di studio per il millenario (Ravenna, 4-5 novembre 1961)*, Faenza, Lega, 1963, pp. 15-39; ROBERTO SCHIAVOLIN, *Divina dispositio: ordine e governo dell'universo nella politica, nella teologia e nell'arte di ambiente ottoniano*, in «Esercizi Filosofici», II 2007, pp. 76-106.

<sup>14</sup> Cfr. REINHARD ELZE, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Atti della XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1975)*, Spoleto, CISAM, 1976, pp. 569-599.

<sup>15</sup> Cfr. GIOVANNI ISABELLA, *Incoronazioni regie e imperiali dei secoli X, XI e XII*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005)*, Negrarine di S. Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 2006, pp. 83-102.

<sup>16</sup> Cfr. JEAN TARALON, *Le arti sontuarie*, in ID., LOUIS GRODECKI, FLORENTINE MÜTHERICH, FRANCIS WORMALD, *Il secolo dell'anno Mille*, Milano, Rizzoli, 1974, pp. 259-359.

<sup>17</sup> Cfr. DONALD A. BULLOUGH, *Imagines Regum and their Significance in the Early Medieval West*, in ID., *Carolingian Renewal. Sources and heritage*, Manchester-New York, Manchester University Press 1991, pp. 39-96.

alluderebbero alla speranza di ricevere la corona della vita eterna.<sup>18</sup> Si deve comunque considerare che, come ha notato Paolo Cammarosano, in età medievale anche una miniatura nascosta all'interno di un evangelario poteva avere un notevole valore simbolico per il semplice fatto di esistere, al di là della sua effettiva fruizione.<sup>19</sup> Il dibattito, come vedremo, si ripropone negli stessi termini in rapporto alle grandi scene di incoronazione che hanno per protagonisti i sovrani di Sicilia.

Fu però soprattutto un'altra eredità dell'età tardoantica, quella giuridica, a risultare decisiva nella concezione della regalità del basso medioevo. In seguito alla lotta per le investiture, infatti, come ricostruito da Kantorowicz, da un modello di regalità liturgica cristomimetica si passò gradualmente a uno mediato dalla nuova sensibilità giuridica: i civilisti, infatti, erano in grado di reperire nel diritto romano definizioni dell'imperatore come *deus in terris*, *dominus mundi*, ecc.<sup>20</sup> Tra i molti passi del *Corpus iuris* comunemente allegati dai glossatori in questo senso, possiamo ricordare la *lex Rhodia de iactu* (Dig. 14.2.9: «Ego quidem mundi dominus»), la *lex Falcidia* (Dig. 35.2.1.5: «quae Deo relinquuntur», con la relativa *Glossa ordinaria* «caelesti, idem in terreno») o il capitolo del *Codice De quadrienniis praescriptione* (Cod. 7.37.3.5: «nutu divino imperiales suscipimus infulas») e la *Novella* giustiniana in cui l'imperatore definiva sé stesso *lex animata in terris* (Nov. 105, 2, 4). I sovrani normanni di Sicilia furono all'avanguardia nel recupero di questa eredità, aprendo di fatto la strada a un cambiamento che coinvolse progressivamente tutte le potenze d'Occidente.

---

<sup>18</sup> Cfr. LUDWIG KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade: zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühstauferzeitlichen Zeit*, Berlin, Akademie, 2001 e ID., *Herrschaftslegitimation und Heilserwartung. Ottonische Herrscherbilder im Kontext liturgischer Handschriften*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, a cura di Michael Borgolte, Cosimo Damiano Fonseca e Hubert Houben, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker und Humblot, 2005, pp. 29-47.

<sup>19</sup> PAOLO CAMMAROSANO, *Immagine visiva e propaganda nel Medioevo*, in *I linguaggi della propaganda. Studio di casi: Medioevo, Rivoluzione Inglese, Italia liberale, Fascismo, Resistenza*, a cura dell'Istituto Storico della Resistenza in Piemonte, Milano, Bruno Mondadori, 1991, pp. 8-29, in particolare a p. 23.

<sup>20</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, p. 91.

2. Il testo fondamentale della legittimazione della regalità normanna sono naturalmente le costituzioni conosciute tradizionalmente come *Assise di Ariano*:<sup>21</sup> nel 1140, il giovanissimo regno di Sicilia si dotò di una legislazione molto avanzata, fondata in larga parte sul diritto romano e in cui trovò ampio spazio la sacralizzazione del potere del re. L'idea che il potere discende direttamente da Dio è espressa con forza nel prologo (pp. 22-26).

Dignum et necessarium est o proceres si quod de nobis et universi regni nostri statu meritis non presumimus; a largitate divina gratia consecuta recepimus; divinis beneficiis quibus valemus obsequis respondeamus, ne tante gratie penitus ingrati simus. Si ergo sua misericordia nobis Deus pius prostratis hostibus pacem reddidit, integritatem regni, tranquillitate gratissima, tam in carnalibus quam in spiritualibus, reformavit, reformare cogimur iustitie simul et pietatis itinera, ubi videmus eam et mirabiliter esse distortam. Hoc enim ipsum quod ait, inspiramentum, de munere ipsius largitoris, accepimus, *dicente ipso: per me reges regnant et conditores legum decernunt iustitiam* [Prov. 8, 15]. Nichil enim gratius Deo esse putamus, quam si id simpliciter offerimus, quod eum esse cognovimus, misericordiam scilicet atque iustitiam. In qua oblatione *regni officium quoddam sibi sacerdotii vindicat privilegium*. Unde quidam sapiens legisque peritus *iuris interpret, iuris sacerdotes appellat* [Dig. 1.1.1pr.]. Iure itaque qui iuris et legum auctoritatem per ipsius gratiam optinemus, eas in meliorem statum partim erigere, partim reformare, debemus et qui misericordiam consecuti sumus in omnibus eas tractare misericordius, interpretari benignius, presertim ubi severitas earum quandam inhumanitatem inducit. Neque hoc ex supercilio quasi iustiores aut moderatores nostri predecessoribus in condendis legibus interpretandisve nostris vigiliis arrogamus, set quia in multis delinquimus et ad delinquendum procliviores sumus, parcendum delinquentibus cum moderatia nostris temporibus apta conveniens esse censemus. Nam et ipsa pietas ita nos instruit dicens:

---

<sup>21</sup> Cfr. LÉON-ROBERT MÉNAGER, *La législation sud-italienne sous la domination normande*, in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM, 1969, pp. 439-496; ANTONIO MARONGIU, *La legislazione normanna*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo, Università di Palermo-Istituto di storia medievale, 1973, pp. 195-212; ORTENSIO ZECCHINO, *Le Assise di Ruggero II. Problemi di storia delle fonti e di diritto penale*, Napoli, Jovene, 1980; *Alle origini del Costituzionalismo Europeo. Le Assise di Ariano. 1140-1990*, a cura di Ortensio Zecchino, Roma-Bari, Laterza, 1996. ID., *Assise di Ariano*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, 2 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005-2006, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/assise-di-ariano\\_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/assise-di-ariano_(Federiciana)/), u.c. 4 marzo 2020). Sulla denominazione, cfr. HUBERT HOUBEN, *I normanni*, Bologna, il Mulino, 2015<sup>2</sup>, p. 97: «Non si dovrebbero più definire *Assise di Ariano* le costituzioni di Ruggero promulgate intorno al 1140, poiché il concetto di assise (leggi) nasce assai più tardi e l'opinione della critica più datata secondo cui esse erano state proclamate ad Ariano [...] si è rivelata infondata».

Estote misericordes sicut et pater vester misericors est [Lc. 6, 36]. Et rex et propheta: Universe vie domini misericordia et veritas [Ps. 24 (25), 10]. Et proculdubio tenebimus, quia iudicium sine misericordia erit ei qui iudicium fecerit sine misericordia. Volumus igitur et iubemus ut sanctiones quas in presenti corpore sive promulgatas a nobis, sive compositas nobis facimus exhiberi, fideliter et alacriter recipiatis.

In questo prologo, Ernst Kantorowicz ha riconosciuto l'influsso del Canone della messa, qui alluso con discrezione evitando citazioni troppo letterali, che avrebbero esposto al rischio della profanazione (come vedremo, nell'età di Federico II simili scrupoli furono del tutto lasciati da parte). La legittimazione divina del potere temporale passa attraverso un luogo biblico tradizionale (*Prov.* 8, 15: «per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt»), affiancandogli tuttavia la definizione dei giuristi come *iuris sacerdotes* che campeggia nel passo delle *Institutiones* di Ulpiano riportato in apertura del *Digesto* (1.1.pr.-1):<sup>22</sup>

Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam, affectantes.

Sulla scia di questo importante luogo, i giuristi elaborarono un'immagine di sé stessi come esecutori della giustizia divina; nel commentarlo, come ricordato da Kantorowicz, Accursio «tracciò un chiaro parallelo tra i sacerdoti della Chiesa e quelli del diritto» (*Glossa ordinaria a Dig. 1.1.1, v. sacerdotis*):<sup>23</sup>

quia ut sacerdotes sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum leges sint sacratissimae, ut C. de legi. et consti. l. leges [Cod. 1.14.9]; et ut ius suum cuique tribut sacerdos in danda poenitentia, sic et nos in iudicando.

Proseguendo lungo la medesima linea, anche sulla scorta di altri passi del *Corpus iuris* (per es. *Nov.* 7.2.1.: «Nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis»), i glossatori finirono per applicare il parallelo

<sup>22</sup> Cfr. GIUSEPPE FALCONE, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'*. Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (*D.1.1.1.1*), in «Annali del Seminario Giuridico», 49, 2004, pp. 1-109.

<sup>23</sup> KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 119.

all'«amministrazione pratica»;<sup>24</sup> nel commentare *Dig.* 1.1.1.1, l'Ostiense poté quindi scrivere dei «iusti iudices vitam activam sine plica ducentes, quae si bene duceretur, magis fructifera esset, quam contemplativa» (*Summa aurea, Prooemium*, col. 6), mentre nel secolo successivo Alberico da Rosciate applicò senz'altro ai giudici secolari la definizione di «angeli Dei» che *Mal.* 2, 7 riservava ai sacerdoti, «quia labia sacerdotis custodiunt iustitiam et leges requiruntur ex ore eius» (commento a *Dig.* 1.1.1.1, n. 11, c. 10v).

Fu quindi «attraverso le alte pretese della filosofia giuridica romana che paragonava i giurisperiti ai sacerdoti» che Ruggero II rivendicò la propria legittimazione nelle *Assise*, di modo che «l'antica solennità del linguaggio liturgico si mescolava stranamente con la nuova solennità dei civilisti e del loro linguaggio».<sup>25</sup> Ruggero afferma di detenere il «gladi[us] materiali[s] nobis a deo concess[us]» (II, p. 26) e che la *divina dispositio* ha sottomesso al suo potere i *prelati* non meno di coloro che sono loro *subiecti* (III, p. 28). Al tempo stesso, i cospiratori sono ritenuti colpevoli di *crimen maiestatis* (XVIII, pp. 38-40): le *Assise* ripropongono, così, un principio del diritto romano, ripreso dal *Codice* di Giustiniano (*Cod.* 9.8.5).<sup>26</sup> Il re di Sicilia fu quindi il primo sovrano occidentale ad applicare a sé la *lex Iulia maiestatis*, di cui, come è stato notato, ancora nella seconda metà del Duecento Jean de Blanot avrebbe sentito il bisogno di giustificare l'applicazione a un sovrano diverso dall'imperatore (in quel caso, il re di Francia);<sup>27</sup> nel diritto siciliano, invece, il crimine di lesa maestà entrò stabilmente, tanto che all'inizio del Duecento il romanista e longobardista beneventano Carlo di Tocco poteva ormai scrivere: «multa quidem specialia et singularia iura possunt adduci in crimine maiestatis» (*Ad leges Langobardorum*, I, I, *De maleficiis et publicis criminibus*, I, *si quis contra animam, gl. cogitaverit*).<sup>28</sup> Il *crimen maiestatis* fu quindi ripreso in posizione di spicco nel *Liber Augustalis* di Federico II (vd. *infra*, cap. v.1.3).

<sup>24</sup> Ivi, p. 120, n 104.

<sup>25</sup> KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 116.

<sup>26</sup> Cfr. MARIO SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.

<sup>27</sup> Cfr. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., pp. 110-113.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 146-147; cfr. anche CRISTOPH ULRICH SCHMINCK, *Crimen laesae maiestatis. Das politische Strafrecht Siziliens nach den Assisen von Ariano (1140) und den Konstitutionen von Melfi (1231)*, Aalen, Scientia, 1970.

3. Le altissime ambizioni dei re normanni di Sicilia si rifletterono nello straordinario apparato celebrativo che comprendeva sia la creazione di un elaborato cerimoniale di corte, sia la commissione di importanti cantieri monumentali. I due aspetti, beninteso, si integrano a vicenda: il rituale riceveva, cioè, sensi aggiuntivi dal contesto monumentale in cui esso era destinato a svolgersi. È probabile, per esempio, che il rituale di incoronazione normanno noto come *Ordo coronationis B*, che prevedeva l'omaggio dei grandi del regno al nuovo sovrano in trono,<sup>29</sup> fosse destinato a essere eseguito nel presbiterio della basilica di Monreale, ove essi si sarebbero trovati di fronte la celeberrima rappresentazione dell'incoronazione del sovrano da parte di Cristo.<sup>30</sup>

Per esaminare l'elaborato cerimoniale di corte, sarà bene iniziare dalle insegne regali, per le quali abbiamo, oltre alle fonti scritte, alcuni straordinari manufatti. I paramenti dei re normanni, indossati al momento della cerimonia di incoronazione, comprendevano seta rossa, simbolo – in virtù dell'identificazione con la porpora – della dignità imperiale o pontificale; essa era intessuta in gran parte nella manifattura di palazzo, ove artigiani ebrei o musulmani lavoravano la materia prima prodotta entro i confini del regno. L'*ordo coronationis A*, scritto forse per l'incoronazione di Ruggero II nel 1130, parla di corona, scettro e *regnum* (globo), aggiornando così la tipologia del Pontificale Romano Germanico che prevedeva, in luogo del globo, un *baculum*;<sup>31</sup> il globo apparteneva, tuttavia, alle insegne imperiali almeno dal 1014, quando Benedetto VIII ne consegnò uno a Enrico II in occasione della sua incoronazione.<sup>32</sup> Universalmente noto è il manto di Vienna, datato dall'iscrizione araba al 1134 (anno 528 dall'Egira), capolavoro dell'artigianato della corte normanna nella sua «fusione di

<sup>29</sup> Cfr. REINHARD ELZE, *Tre Ordines per l'incoronazione di un re e di una regina del regno normanno di Sicilia*, in *Atti del Congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna (Palermo, 4-8 dicembre 1972)*, Palermo-Caltanissetta, Istituto di Storia Medievale-Sciascia, 1973, pp. 438-459, p. 454.

<sup>30</sup> Cfr. THOMAS DITTELBAACH, *Der Dom in Monreale als Krönungskirche. Kunst und Zeremoniell des 12. Jahrhunderts in Sizilien*, in «*Zeitschrift für Kunstgeschichte*», LXII 1999, pp. 464-493 e ID., *Tradizione e innovazione. Il concetto di eredità bizantina in Sicilia*, in *L'héritage byzantin en Italie, VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, III, *Décor monumental, objects, tradition textuelle*, a cura di Sulamith Brodbeck, Jean-Marie Martin, Annick Peters-Custot, Vivien Prigent, Roma, École française de Rome, 2015, pp. 91-106. La reale destinazione dell'*Ordo coronationis*, tuttavia, è incerta, come ricorda MIRKO VAGNONI, *Cristo nelle raffigurazioni dei re normanni di Sicilia (1130)*, in *Cristo e il potere*, cit., pp. 91-110, a p. 104.

<sup>31</sup> Cfr. ELZE, *Tre Ordines per l'incoronazione di un re e di una regina del regno normanno di Sicilia*, cit., p. 441.

<sup>32</sup> Cfr. SCHRAMM, *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato*, cit., pp. 36-37 ed ELZE, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, cit., pp. 580-581.



tecniche tessili bizantine e di ricamo arabo», in cui almeno i piccoli disegni sull'allacciatura «richiamano all'antica simbologia cosmica dei mantelli imperiali». <sup>33</sup> A questo proposito, si deve ricordare lo *Sternmantel* di Bamberg, «monumento unico del culto del signore di tradizione orientale ed ellenistica» donato a Enrico II da Melone di Bari, prodotto quindi a sua volta di quegli ambienti di governo dell'Italia meridionale che trasmisero la concezione bizantina di governo ai sovrani normanni. <sup>34</sup>

Inoltre, secondo la testimonianza dei cittadini di Roma, che a metà del XII secolo se ne lamentarono con Corrado III, Ruggero II ostentava ornamenti papali, quali mitra, tunica, dalmatica e sandali rossi: è possibile che tramite questo abbigliamento "scandaloso" i re normanni volessero enfatizzare il possesso della Legazia Apostolica, che consentiva loro di fatto di esercitare l'autorità papale in terra di Sicilia. <sup>35</sup> In quanto legati apostolici, inoltre, i re normanni avevano diritto di sedere nel presbiterio durante l'ufficio; sembra anzi che nelle cattedrali di Cefalù, Monreale e Palermo e nella Cappella Palatina il trono regio si trovasse nel presbiterio dal lato nord, relegando il trono episcopale dirimpetto. <sup>36</sup> Nell'uso dell'abbigliamento descritto si può vedere, ancora una volta, l'eredità dei duchi dell'Italia meridionale, dato che «i principi longobardi di Capua e Benevento nei due secoli precedenti erano stati consacrati e indossavano costumi cerimoniali informati a quelli degli imperatori bizantini o dei

---

<sup>33</sup> ADELE CILENTO, *La Sicilia normanna*, in *Arabi e normanni in Sicilia e nel Sud dell'Italia*, introduzione di Glauco Maria Cantarella, testi di Adele Cilento, Alessandro Vanoli, Fagagna, Magnus, 2008, pp. 153-319, a p. 267. Sul manto, cfr. saggi e schede raccolti in *Nobiles officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo reale di Palermo. Catalogo della mostra di Palermo (18 dicembre 2003-10 marzo 2004)*, 2 voll., a cura di Maria Andaloro, Catania, Maimone, 2006; sul significato simbolico del mantello, vd. anche CORRADO BOLOGNA, *Il mantello di re Ruggero*, in *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, I, *Immagine, materia, memoria*, a cura di Giulia Bordi, Iole Carlettini, Maria Luigia Fobelli, Maria Raffaella Menna, Paola Pogliani, Roma, Gangemi, 2014, pp. 77-90.

<sup>34</sup> La citazione è tratta da WALTER BERSCHIN, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, a cura di Enrico Livrea, Napoli, Liguori, 1989, p. 238; il mantello è descritto in RENATE BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *Das Sternemantel Kaiser Heinrichs II und seine Inschriften*, in *Epigraphik 1988. Fachtagung für mittelalterliche und neuzeitliche Epigraphik (Graz 10.-14. Mai 1988)*, a cura di Walter Koch, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 105-125. Cfr. anche ROBERT EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 voll., München, Beck, 1910.

<sup>35</sup> Cfr. ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 17.

<sup>36</sup> Cfr. MARK T. JOHNSON, *The Episcopal and Royal Views at Cefalù*, in «Gesta», XXXIII 1994, pp. 118-131, a p. 125 e ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 17. Per i singoli contesti, cfr. GIUSEPPE BELLAFFIORE, *La Cattedrale di Palermo*, Palermo, Flaccovio, 1976, pp. 239-242 e OTTO DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1949, p. 106.

pontefici o di entrambi».<sup>37</sup> Essi incarnavano, cioè, «l'idea del *princeps* come entità autonoma, sovrana, incarnante nella sua interezza l'autorità del padrone supremo che risiedeva a Costantinopoli»: <sup>38</sup> un'idea che la dinastia normanno-sveva avrebbe portato fino alle sue estreme conseguenze.

## 2. L'incoronazione della Martorana

1. Parte integrante della concezione normanna della regalità sembra essere stata la sacralizzazione cristomimetica. Celeberrime sono le scene di incoronazione del sovrano da parte di Cristo, conservate alla Martorana e nel duomo di Monreale, ma probabilmente presenti anche in altri contesti monumentali. Si devono inoltre ricordare almeno lo smalto di Bari in cui Ruggero II è benedetto da san Nicola,<sup>39</sup> e le perdute raffigurazioni di Gerace, in cui ancora Ruggero, insieme al vescovo locale Leonzio, appariva in atteggiamento di devozione di fronte a Cristo, e di Cefalù, su cui a breve torneremo.<sup>40</sup> Non tutte queste raffigurazioni, hanno lo stesso significato; esse infatti differiscono le une dalle altre per quanto riguarda l'iconografia, la committenza, l'evidenza monumentale. Ho scelto, in questa sede, di concentrarmi sui mosaici della Martorana, che, sia per la loro datazione, sia per ciò che sappiamo della committenza, mi sembrano una testimonianza fondamentale di come la Sicilia normanna ereditò i dispositivi di sacralizzazione della regalità caratteristici dell'Oriente mediterraneo.

La chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio, detta "Martorana", deve il suo nome a Giorgio di Antiochia, un greco che servì dapprima il signore di Ifriqiya Tamīm ibn al-Mu'izz come amministratore dell'erario a Mahdia, per poi rifugiarsi, alla sua morte (1108), alla corte di Ruggero. Dopo una brillante carriera al servizio del re normanno,

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Cfr. MIRKO VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie. Scene d'incoronazione divina nell'iconografia regia normanna*, Napoli, Federico II University Press, 2017 («Regnum», 1), pp. 25-47; l'ipotesi che si tratti di una scena di benedizione e non di incoronazione si deve a HUBERT HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 1999 («Centro Europeo di Studi Normanni. Fonti e Studi»), pp. 148-151.

<sup>40</sup> Cfr. JOHNSON, *The Lost Royal Portraits*, cit. e LORENZO RICCARDI, «Assenza, più acuta presenza». *Il perduto mosaico con Ruggero II e Leonzio nella cattedrale di Gerace*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», LXXIX 2013, pp. 81-105.

egli divenne nel 1130 l'«ammiraglio degli ammiragli» (*admiratus admiratorum*, nei documenti greci ἄρχων τῶν ἀρχόντων καὶ ἀμηράς τῶν ἀμηράδων): una carica che potremmo paragonare a quella di primo ministro.<sup>41</sup>

Sappiamo che il personaggio era coinvolto in prima persona nelle strategie propagandistiche della corte normanna, volte a confondere il sovrano di un alone di misteriosa irraggiungibilità; in questo, anzi, poteva fornire un contributo particolarmente prezioso, in quanto greco di Antiochia ospite a più riprese della corte fatimide del Cairo (da lui visitata sia durante il servizio degli Ziriti di Mahdia, sia durante l'incarico presso Ruggero negli anni 1143-1144):<sup>42</sup> di queste esperienze l'Ammiraglio fece tesoro nel dar forma al cerimoniale della corte normanna. Abbiamo, a questo proposito, la testimonianza dello storico egiziano al-Maqrīzī (1364-1442); costui scrisse una biografia di Giorgio fondata probabilmente su fonti coeve al personaggio, di natura diplomatica, se non addirittura legate direttamente al suo *entourage* (come sembra indicare la luce particolarmente favorevole con cui il personaggio è trattato). La fonte, seppure tarda, è considerata dagli studiosi affidabile, in grazia sia della notevole precisione rispetto ai dati che siamo in grado di verificare, sia del probabile accesso da parte dell'autore a testimonianze contemporanee agli eventi narrati.<sup>43</sup> Dobbiamo a questo testo la descrizione dell'operato di Giorgio d'Antiochia all'interno della corte di Ruggero II:

Questi riunì le entrate finanziarie, consolidò le leggi del regno, *tenne Ruggero lontano dai sudditi*; fece sì che assumesse l'aspetto esteriore [dei sovrani] musulmani e che non si mostrasse a cavallo e non comparisse in pubblico se non in occasione delle feste, e

---

<sup>41</sup> Sul personaggio cfr. *Byzantino-Sicula*, v, *Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, a cura di Mario Re e Cristina Rognoni, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", 2009 («Quaderni», 17); BRUNO LAVAGNINI, *Giorgio di Antiochia e il titolo di ἄρχων τῶν ἀρχόντων*, in *Σύνδεσμος. Studi in onore di Rosario Anastasi*, II, Catania, Università di Catania, 1994, pp. 215-220; la voce *Giorgio d'Antiochia* scritta da Fulvio delle Donne per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, LV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, *ad v.* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/giorgio-d-antiochia\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giorgio-d-antiochia_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 24 marzo 2020).

<sup>42</sup> Cfr. rispettivamente MICHELE AMARI, *Biblioteca arabo-sicula*, I, Torino-Roma, Loescher, 1880, p. 66 e JOHNS, *Arabic administration in Norman Sicily*, cit., p. 265.

<sup>43</sup> Cfr. ADALGISA DE SIMONE, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Islam africano*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo. Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve (Bari, 21-24 ottobre 1997)*, a cura di Giosuè Musca, Bari, Dedalo, 1999 («Centro di Studi Normanno-Svevi. Atti», 13), pp. 261-293, a p. 279 e soprattutto l'attenta disamina di JOHNS, *Arabic Administration in Norman Sicily*, cit., pp. 80-90.

davanti a lui [avanzavano allora] i cavalli bardati con selle d'oro e d'argento e con gualdrappe incrostate di pietre preziose e con portantine coperte, e [davanti a lui ancora] i vessilli dorati e il parasole e sul suo capo la corona.<sup>44</sup>

La separazione del sovrano dai sudditi era un elemento tipico delle corti orientali, mutuato dalla tradizione bizantina e sasanide; nella narrazione leggendaria di al-Khaṭīb al-Baghdādī, un ambasciatore dell'imperatore bizantino Costantino V disse al califfo al-Manṣūr, fondatore di Baghdād, che la città aveva un difetto: «your subjects are with you in your city, and if the subjects are with the king in his city then his secrets are disclosed». Il califfo, piccato, rispose di non avere segreti nei confronti dei propri sudditi.<sup>45</sup> In seguito, tuttavia, i califfi dell'Islam – tanto gli abbasidi di Baghdād quanto gli omayyadi di Cordova – intrapresero «a process of progress disappearance from public sight [...] whose final stage was total invisibility, a complete absence calculated to produce the sensation of an absolute omnipresence».<sup>46</sup> Giovanni di Gorze, rarissimo esempio di occidentale in visita a una corte islamica nel X secolo, rimase quindi sorpreso dal fatto che il califfo di al-Andalus fosse un «rex solitarius quasi numen quoddam nullis aut raris [ac]cessibile» (*Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, 133, in *MGH, Script.*, IV, p. 376).<sup>47</sup> In questa luce, il racconto di al-Maqrīzī riguardo al ruolo di Giorgio di Antiochia appare complessivamente verosimile. Se dobbiamo dare credito a questa testimonianza, sembra che l'Ammiraglio avesse parte attiva nell'apparato propagandistico-sacrale di cui si ammantava la regalità normanna, come è del resto facilmente immaginabile di colui che rivestiva la più alta carica del regno. La chiesa fondata dall'Ammiraglio doveva quindi costituire a sua volta (anche) uno strumento di «propaganda visiva».<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> DE SIMONE, *Il Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., p. 278.

<sup>45</sup> ALEXANDRE M. ROBERTS, *Al-Manṣūr and the Critical Ambassador*, in «Bulletin d'Études Orientales», lx 2012, pp. 145-160, alle pp. 152-153.

<sup>46</sup> MIQUEL BARCELÓ, *The Manifest Caliph: Umayyad Ceremony in Córdoba, or the Staging of Power*, in *The Formation of al-Andalus*, a cura di Manuela Marín, I, *History and Society*, Aldershot-Brookfield, Ashgate, 1998, pp. 425-455, a p. 427.

<sup>47</sup> Cfr. AIMONE GROSSATO, *The Vanishing Spaces of Islamic Courts (Ninth to Tenth Centuries)*, in *Place and Space in the Medieval World*, a cura di Meg Boulton, Jane Hawkes e Heidi Stoner, New York-London, Routledge, 2018, pp. 178-186.

<sup>48</sup> Così BONGIANINO, *Al-Ḥaḍra ar-Ruḡḡāriyya*, cit., p. 110.

Da un documento di donazione del 1143 si può dedurre che per quella data la chiesa fosse finita, compresa la decorazione a mosaico; Giorgio vi scrive infatti che «ὄσσην σπουδὴν καὶ προθυμίαν ἐνεδειξάμην εἰς τὴν τούτου οἰκοδομὴν καὶ καλλονὴν καὶ ὠραιότητα αὐτὰ βωῶσι τὰ πράγματα»,<sup>49</sup> cioè che «quanto zelo e premura io abbia dimostrate per la sua [della chiesa] edificazione, bellezza e splendore, lo proclamano i fatti stessi» (trad. mia). Già in un documento del 1140 si fa riferimento, inoltre, a una Santa Maria *Χρυσή*, da identificarsi presumibilmente con la chiesa dell'Ammiraglio. La Martorana sembra quindi essere stata la più antica chiesa decorata con mosaici nella Sicilia normanna, tanto che si è supposto che proprio le maestranze greche cui l'Antiocheno fece ricorso abbiano introdotto tale tecnica sull'isola.<sup>50</sup> Non intendo qui soffermarmi sull'iconografia dell'insieme della decorazione, che riprende sostanzialmente il "sistema classico" di Demus,<sup>51</sup> bensì sui due celebri pannelli dell'atrio, in origine collocati nel nartece demolito nel 1588, forse sulla facciata originaria.<sup>52</sup>

Le rappresentazioni di Giorgio di Antiochia prostrato di fronte alla Vergine e di Ruggero II incoronato da Cristo formano un dittico, in linea con certe tradizioni bizantine per cui una *deesis* di due figure incorniciava una porta.<sup>53</sup> Il fondatore è rappresentato col mantello dei funzionari bizantini, in *proskynesis* di fronte a Vergine in preghiera che ricorda le immagini miracolose (*Hagiosoritissa*). La Vergine regge un

<sup>49</sup> Il testo si legge in BRUNO LAVAGNINI, *L'epigramma e il committente*, in «Dumbarton Oaks Papers», LXI 1987, pp. 339-350, alle pp. 339-341 (riprende l'ed. di SALVATORE CUSA, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*, I, Palermo, Lao, 1868, n° 70, pp. 68-70).

<sup>50</sup> Sulla datazione della Martorana, cfr. AUGUSTA ACCONCIA LONGO, *Gli epitaffi giambici per Giorgio di Antiochia, per la madre e la moglie*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXI 1981, pp. 25-59; EAD., *S. Maria Chrysè e S. Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», n. s., XXV 1988, pp. 165-183 e EAD., *Considerazioni sulla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio e sulla Cappella Palatina di Palermo*, «Nea Rhome», IV 2007, pp. 267-294. Si pronuncia per la contemporaneità di Martorana e Palatina RUGGERO LONGO, *Opus sectile a Palermo nel secolo XII. Sinergie e mutazioni nei cantieri di Santa Maria dell'Ammiraglio e della Cappella Palatina*, in *Byzantino-Sicula*, VI, *La Sicilia e Bisanzio nei secoli XI e XII. Atti delle X Giornate di Studio della Associazione Italiana di Studi Bizantini* (Palermo, 27-28 maggio 2011), a cura di Renata Lavagnini e Cristina Rognoni, Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici Bruno Lavagnini, 2014 («Quaderni», 18), pp. 299-341.

<sup>51</sup> Cfr. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, cit., pp. 212-218.

<sup>52</sup> Cfr. SLOBODAN ĆURČIĆ, *L'architettura*, in *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, con un capitolo sull'Architettura della chiesa di Slobodan Ćurčić, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1990, pp. 27-104, alle pp. 43-44.

<sup>53</sup> KITZINGER, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, cit., pp. 211-212.

cartiglio con una preghiera in trimetri giambici che personalizza la preghiera alla Vergine del Venerdì santo.<sup>54</sup> Il tipo della *Hagiosoritissa* (corrispondente al tipo latino di Maria *advocata*) ricorreva nei più importanti santuari mariani di Costantinopoli, le chiese delle Blacherne e della Theotokos Chalkoprateia, ove erano conservati rispettivamente il manto e la cintura della Vergine. In questo tipo di rappresentazioni, Maria era normalmente con una rappresentazione di Cristo *Antiphonetes* ('che risponde'), come è anche nel caso della Martorana. Per l'intercessione fatta a vantaggio di un singolo orante, il confronto più stringente è con il codice del Monte Athos Lavra A 103, c. 3v; manca, in quel caso, il cartiglio, che normalmente conteneva suppliche in favore di tutta l'umanità e non di un destinatario particolare.<sup>55</sup>

Ruggero II è incoronato da Cristo e indossa il *loros*, la stola degli imperatori bizantini e degli arcangeli, ornamento che forse non indossò mai nella realtà – esso, fra le altre cose, è scarsamente compatibile con il già ricordato manto di Vienna –,<sup>56</sup> ma che dava immediatamente agli osservatori l'idea della dignità di chi lo indossava. Anche in questo, del resto, la rappresentazione di Ruggero ricalcava sostanzialmente l'uso di Bisanzio. Si è più volte osservato che la foggia del *loros* di re Ruggero non corrisponde a quella effettivamente portata nel XII secolo, ma a un modello antiquato, che sembra essere stato copiato da modelli iconografici risalenti ad almeno un secolo prima; questa scelta avrebbe secondo alcuni risvolti ideologici, che però a mio parere sono ben difficili da verificare.<sup>57</sup> Mi sembra preferibile pensare che gli artigiani al servizio di re Ruggero abbiano copiato l'intera iconografia da un modello percepito come

<sup>54</sup> Il testo si legge in LAVAGNINI, *L'epigramma e il committente*, cit., p. 342.

<sup>55</sup> KITZINGER, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, cit., pp. 200-207.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>57</sup> Cfr. BARBARA SCHELLEWALD, *Scenario regale e fondazione autorizzata: i mosaici della Cappella Palatina e di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, in *Sicilia. Arte e archeologia dalla preistoria all'Unità d'Italia. Catalogo della mostra (Bonn, 25 gennaio-8 maggio 2008)*, a cura di Giulio Macchi e Wolf-Dieter Heilmeyer, Cinisello Balsamo, Silvana, 2008, pp. 111-117 e DAWN MARIE HAYES, *The Political Significance of Roger II of Sicily's Antiquated Loros in the Mosaic in Santa Maria dell'Ammiraglio, Palermo*, in «Allegorica», XXIX 2013, pp. 52-69 (poi in EAD., *Roger II of Sicily. Family, faith and Empire in the Medieval Mediterranean World*, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 171-185). Anche la corona secondo alcuni rispecchierebbe una tipologia non aggiornata, o occidentale, ma il parere degli specialisti al riguardo non è univoco. Sull'uso del costume bizantino nell'iconografia ufficiale dei re normanni, cfr. MIRKO VAGNONI, *Problemi di legittimazione regia: «imitatio Byzantii»*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna. Atti del Congresso Internazionale (Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007)*, a cura di Edoardo D'Angelo e Claudio Leonardi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 175-190.

“autorevole”, anche eventualmente per la sua antichità; il miglior parallelo per la scena di incoronazione è infatti un avorio dell’epoca di Costantino VII (913-959), oggi conservato presso il Museo Puškin di Mosca.<sup>58</sup>

Entro il decimo secolo, la stola aveva assunto un fortissimo valore sacrale. La domenica di Pasqua, se ne vestivano l’imperatore e i dodici dignitari, in trasparente allusione a Cristo e agli Apostoli; l’imperatore diventava così l’immagine di Dio «per quanto possibile» (κατὰ τὸ ἐφικτόν: cfr. COSTANTINO VII PORFIROGENITO, *Libro delle cerimonie*, pp. 637-638).<sup>59</sup> Il *loros* era quindi il segno che poneva l’imperatore all’incrocio tra dimensione celeste e terrestre; questo valore simbolico fortissimo faceva sì che si privilegiasse il *loros* nelle scene di incoronazione, anche se nel cerimoniale effettivo, in età mediobizantina, era in uso la clamide.<sup>60</sup> Nell’iconografia, uno stesso abbigliamento accomunava l’imperatore ai santi arcangeli, secondo una soluzione risalente almeno ai mosaici ravennati.<sup>61</sup> L’assimilazione dell’imperatore alle schiere angeliche fu resa

---

<sup>58</sup> KITZINGER, *I mosaici di Santa Maria dell’Ammiraglio a Palermo*, cit., p. 192 e MARIA G. PARANI, *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries)*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 20, n. 29 (la studiosa ritiene addirittura che la ripresa di una tipologia di abbigliamento così antiquata debba portare a rimettere in discussione la provenienza costantinopolitana dei mosaicisti, un dogma della critica privo di fondamenti documentari).

<sup>59</sup> Ivi, pp. 23-24; cfr. GILBERT DAGRON, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, in particolare a p. 217. Vale la pena di ricordare che il cosiddetto *Libro delle cerimonie* si intitola, in realtà, Ἐκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως, vale a dire “Esposizione dell’ordine imperiale”.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 13-15. Cfr. anche JENNIFER L. BALL, *Byzantine Dress: Representations of Secular Dress in Eighth- to Twelfth-Century Painting*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 16; NANCY ŠEVČENKO, *Costume*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, a cura di Alexander Kazhdan, New York, Oxford University Press, 1991.

<sup>61</sup> In Sant’Apollinare in classe, Gabriele e Michele vestono la stessa tunica color porpora e le stesse calzature di Giustiniano a San Vitale; il costume condiviso divenne il *loros* dopo la crisi iconoclasta. Cfr. BALL, *Byzantine Dress*, cit., p. 18; HENRY MAGUIRE, *A Murderer Among the Angels: The Frontispiece Miniatures of Paris Gr. 510 and the Iconography of the Archangels in Byzantine Art*, in *The Sacred Image. East and West*, a cura di Robert G. Ousterhout e Leslie Brubaker, Urbana, University of Illinois Press, 1995, pp. 63-71; ID., *The Heavenly Court*, in *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, a cura dello stesso, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1997, pp. 247-258.

sempre più esplicita negli scritti composti dopo l'anno 1000.<sup>62</sup> Nell'arte bizantina, gli arcangeli indossano il *loros* soltanto in cielo: presso la corte celeste, infatti, tale costume indica il secondo rango; sulla terra, viceversa, il *loros* diventa un costume di primo rango, riservato agli imperatori, mentre gli angeli vestono la tunica e l'*himation*, oppure abiti da eunuchi o da generali: l'imperatore è quindi in qualche modo superiore agli angeli, secondo uno sviluppo ideologico che, come vedremo, in Occidente riguardò piuttosto la figura del pontefice (vd. *infra*, cap. III.3.3). Cristo, viceversa, non indossa mai il *loros*, se non in rappresentazioni tarde.<sup>63</sup> Così avviene anche nel mosaico della Martorana, ove il *loros* è riservato a Ruggero, costituendo, insieme alla corona, parte del costume dei servi onorati di Dio, arcangeli, santi o imperatori che siano.<sup>64</sup>

La veste sottostante esibisce una decorazione che più volte è stata interpretata come gigliata,<sup>65</sup> offrendo l'occasione per illazioni su un presunto collegamento con la regalità capetingia o, più genericamente, con la provenienza francese dei normanni;<sup>66</sup> di un *vestitus aureis liliis circumfusus* per Ruggero II parla, peraltro, anche la descrizione tardo-cinquecentesca di monsignor Ottaviano Pasqua (1574-1591) del perduto mosaico del duomo di Gerace.<sup>67</sup> Si deve osservare, tuttavia, che alla Martorana un'analogha veste "gigliata", indossata al di sotto del *loros*, è in uso per gli arcangeli dell'arco che precede

---

<sup>62</sup> Michele Psello, ad esempio, in due discorsi indirizzati a Costantino X Monomaco parlò della «vita angelica» condotta nel palazzo imperiale (*Scripta minora*, I, p. 13), e descrisse l'imperatore come un essere sovranaturale (ivi, pp. 34-35); nel secolo successivo, Michele Italico definì Giovanni II Comneno «un angelo di Dio, mandato da lui per preparare la strada contro il nemico» (*Lettres et discours*, p. 249; al tema dell'imperatore angelico si associa, naturalmente, lo spunto onomastico con il riferimento al Precursore). Con la dinastia degli Angeli, il motivo divenne abusato. Cfr. anche ANDREA TORNO GINNASI, *Il sovrano, l'arcangelo e la spada «nuda»: dialoghi iconografici a difesa di Costantinopoli*, in «Νέα Ῥώμη», XIV 2017, pp. 125-163 e TOMMASO BERTELÈ, *L'imperatore alato nella numismatica bizantina*, Roma, P. & P. Santamaria, 1951.

<sup>63</sup> È il caso, per esempio, di Hagios Athanasios tou Mouzaki a Kastoria; per MAGUIRE, *The Heavenly Court*, cit., p. 258, rappresentazioni simili furono realizzate quando la potenza di Costantinopoli era ormai al tramonto e non sarebbe stato possibile pensare che gli imperatori avessero lo stesso rango del Figlio di Dio.

<sup>64</sup> MAGUIRE, *The Heavenly Court*, cit., p. 257.

<sup>65</sup> Cfr. KITZINGER, *I mosaici*, cit., p. 191 e JOHNSON, *The lost royal Portraits*, cit., p. 239.

<sup>66</sup> DAWN MARIE HAYES, *French Connections: The Significance of the Fleurs-de-Lis in the Mosaic of King Roger II of Sicily in the Church of Santa Maria dell'Ammiraglio, Palermo*, in «Viator», XLIV 2013, pp. 119-149, poi in EAD., *Roger II of Sicily*, cit., pp. 139-170.

<sup>67</sup> RICCARDI, «Assenza, più acuta presenza», cit., pp. 91-92.



l'abisde, per i quali certo non si possono postulare legami con la Francia.<sup>68</sup> Negli arcangeli, inoltre, il motivo della veste è disegnato con maggiore dettaglio; mi sembra ipotizzabile che non si tratta di gigli, ma di palmette stilizzate, sulla base del confronto con quelle, ancora più chiaramente percepibili, della veste dello splendido arcangelo della miniatura di un codice bizantino delle *Omèlie* di Giovanni Crisostomo del 1078-1081 (Parigi, BnF, Coislin 79, c. 2v), il cui profilo è stato già chiamato in causa come termine di confronto per gli angeli della volta del duomo di Cefalù.<sup>69</sup> Se nel codice greco le palmette sono più chiaramente percepibili, una stilizzazione analoga a quella dei mosaici si riscontra in molte altre occorrenze di questo motivo, frequentissimo nell'arte normanna, dalla fascia in *opus sectile* della Cappella Palatina,<sup>70</sup> alle pareti del duomo di Monreale,<sup>71</sup> all'oreficeria della decorazione della corona di Costanza d'Altavilla.<sup>72</sup> Il motivo è spesso considerato di origine islamica nell'architettura, anche se il raffronto con il codice Coislin ci mostra che motivi a palmette (o gigliati, o ad asso di picche) per le vesti erano perfettamente nell'uso

<sup>68</sup> KITZINGER, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, cit., n° 65-66, pp. 307-309, definisce l'ornamentazione «fogliforme». La somiglianza nel vestiario è rilevata da TORP, *Politica, ideologia e arte intorno a re Ruggero II*, cit., p. 452.

<sup>69</sup> Cfr. MARIA ANDALORO, *Cefalù*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/cefalu\\_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cefalu_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)/), u.c. 18 marzo 2020).

<sup>70</sup> Il motivo è stato variamente interpretato: a «lotus lancéolé» (secondo la definizione di Émile Bertaux ripresa da WILLIAM TRONZO, *The Cultures of His Kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1997, pp. 46-47) a «merli gigliiformi» (FRANCESCO GABRIELLI, UMBERTO SCERRATO, *Gli Arabi in Italia: cultura, contatti e tradizioni*, Milano, Scheiwiller, 1979, p. 339), a «palmette» (RUGGERO LONGO, *Le decorazioni in opus sectile della Cappella Palatina di Palermo. Nuovi materiali per nuove ricerche*, in *Die Cappella Palatina in Palermo – Geschichte, Kunst, Funktionen*, a cura di Thomas Dittelbach, Künzelsau, Swiridoff, 2011, pp. 344-351, a p., p. 349, n. 12, ove si trova anche un utile riepilogo bibliografico). Gli studiosi concordano, in ogni caso, sull'origine islamica del motivo: cfr. anche GIUSEPPE BELLAFFIORE, *Architettura in Sicilia nelle età islamica e normanna (827-1194)*, Palermo-Siracusa, Lombardi, 1990, pp. 92-93. Al netto di una prolungata ricerca, non trovo una descrizione del motivo nel monumentale *La Cappella Palatina a Palermo / The Cappella Palatina in Palermo*, 4 voll., a cura di Beat Brenk, Modena, Panini, 2010 («Mirabilia Italiae», 17), ove esso è riprodotto alla p. 251 dell'*Atlante*.

<sup>71</sup> Cfr. WOLFGANG KRÖNIG, *Il duomo di Monreale e l'architettura normanna in Sicilia*, Palermo, Flaccovio, 1965, p. 242.

<sup>72</sup> Cfr. MARIA CONCETTA DI NATALE, MAURIZIO VITELLA, *Il Tesoro della Cattedrale di Palermo*, saggio introduttivo di Lina Bellanca e Guido Meli, fotografie di Enzo Brai, Palermo, Flaccovio, 2010 («Musei», 2), p. 45; anche in questo caso si parla di «elementi gigliati».

bizantino;<sup>73</sup> si può forse parlare di *koinè* panmediterranea. Che questo motivo più o meno stilizzato volesse rappresentare all'origine una palma o un giglio, è questione tutto sommato secondaria, purché si riconosca che questa ornamentazione non ha nulla a che fare con la casa di Francia.<sup>74</sup>

Si è a lungo speculato su una presunta *christomimesis* di Ruggero;<sup>75</sup> mi sento di sposare, a questo proposito, le considerazioni di Vagnoni, che riconducono tale presunta somiglianza piuttosto a convenzioni rappresentative di un ritratto che «si configura [...] come tipologico e non come realistico alla maniera moderna».<sup>76</sup> Infatti le «caratteristiche fisionomiche sono le stesse che ritroviamo un po' in tutte le figure rappresentate all'interno della Chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio» e, se si trova una generica somiglianza tra Ruggero e Cristo «nell'uso di portare lunghi capelli spartiti con una divisa nel mezzo ed una fluente barba», anche in questo caso le differenze sono almeno altrettanto importanti che le somiglianze: la differenza di dimensioni, la mancanza per Ruggero di aureola e, aggiungo, di crisografia sembrano piuttosto «esplicitamente sottolineare la diversità del loro *status*». Anche meno fondata mi sembra l'ipotesi che i capelli lunghi di Ruggero siano un tributo ai *rex criniti* merovingi.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Cfr. ancora PARANI, *Reconstructing the Reality*, cit., pp. 12-13 su ornamenti a «medallions, ivy leaves, and single or double fleurs-de-lis» per le clamidi; anche la veste indossata sotto il *loros* era spesso «richly patterned» (ivi, p. 23).

<sup>74</sup> Nella stessa trappola interpretativa sono caduti coloro che di fronte agli *aurea lilia* documentati per Gerace hanno pensato «più a un sovrano angioino che a uno normanno» (RICCARDI, «Assenza, più acuta presenza», cit., p. 92 e n. 42 con bibliografia): con una prospettiva chiaramente *a posteriori*, influenzata dalla storia successiva del Regno di Sicilia.

<sup>75</sup> DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, cit., p. 303 (nonostante la lieve differenza di proporzioni, «in the relation of the two figures there is still a suggestion of equality»); ERNST KITZINGER, *On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo*, «Proporzioni», III 1950, pp. 30-35 e ID., *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, cit., pp. 191-198.

<sup>76</sup> VAGNONI, *Dei gratis rex Sicilie*, cit., pp. 62-63, che riprende i precedenti: *Le rappresentazioni del potere. La sacralità regia dei Normanni di Sicilia: un mito?*, introduzione di di Jean-Marie Martin, Bari, Caratteri Mobili, 2012 («Questioni di Storia. Quaderni del Centro di Studi Normanno-Svevi», 4), pp. 72-74; *Rex et sacerdos e christomimetes. Alcune considerazioni sulla sacralità dei re normanni di Sicilia*, in «Mediaeval Sophia», XII 2012, pp. 268-284, alle pp. 276-277; *Royal Images and Sacred Elements in Norman-Swabian and Angevin-Aragonese Kingdom of Sicily*, in «Eikón / Imago», IV 2013, pp. 107-122, alle pp. 111-112).

<sup>77</sup> KITZINGER, *On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo*, cit., p. 34, n. 13.

2. Qual è, dunque, il significato della scena? In risposta alla tesi, ormai tradizionale, della sacralizzazione del potere regio,<sup>78</sup> alcuni studiosi hanno provato a proporre un'interpretazione differente, interpretando quello di Cristo come un gesto di benedizione più che di incoronazione<sup>79</sup> o identificando nella scena «un senso e un significato prettamente religiosi»,<sup>80</sup> mettendo quindi in discussione la valenza politica della rappresentazione. La prima tesi appare assai difficilmente accoglibile, dato che, come osserva anche Vagnoni, il più acceso oppositore dell'interpretazione teologico-politica, «il gesto di Cristo che tiene ben stretta la corona tra le mani e va a porla, dall'alto, sopra la testa del re fa pensare più a un'incoronazione che a una semplice benedizione».<sup>81</sup> Leggendo la scena senz'altro come incoronazione, resta aperta la possibilità di intendere tale incoronazione come integralmente ultraterrena, riconoscimento da parte di Dio dei meriti di Ruggero ottenuto anche grazie all'intercessione dei chierici della Martorana:

Quello che tale immagine visualizza sarebbe allora l'auspicio, da parte del primo ministro, che Ruggero II conseguia la vita eterna nel regno dei Cieli. L'atto di ringraziamento e celebrazione di Giorgio d'Antiochia nei confronti del suo re, non si sarebbe materializzato, in tal caso, in chiave politica e propagandistica ma in senso prettamente religioso e devozionale.<sup>82</sup>

Questa lettura ha il merito di avere richiamato l'attenzione sul contesto monumentale in cui si inserisce la rappresentazione, troppo spesso dimenticato da coloro che ne hanno fatto «l'*Herrscherbild* per antonomasia nel panorama culturale dell'Italia

---

<sup>78</sup> Cfr., oltre agli studi di Demus e Kitzinger già citati, JOSEF DEÉR, *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily*, translated by G. A. Gillhoff, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, pp. 154-165; CANTARELLA, *La Sicilia e i Normanni*, cit., pp. 109-124; TRONZO, *The Cultures of His Kingdom*, cit., pp. 118-124; DITTELBACH, *The Image of the Private and the Public King*, cit., a p. 160; ROSA BACILE, *Stimulating Perceptions of Kingship: Royal Imagery in the Cathedral of Monreale and in the Church of Santa Maria dell'Ammiraglio in Palermo*, «Al-Masāq», XVI 2004, pp. 17-52; ANDENNA, *Dalla legittimazione alla sacralizzazione*, cit., alle pp. 397-405; UMBERTO BONGIANINO, *Al-Ḥadra ar-Ruġġāriyya. Arabismo e propaganda politica alla corte di Ruggero II di Sicilia*, «Arte medievale», s. IV, II 2012, pp. 95-120, alle pp. 110-115.

<sup>79</sup> Così GANDOLFO, *Ritratti di committenti nella Sicilia normanna*, in *Medioevo: i committenti*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Parma, 21- 26 settembre 2010), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2011, pp. 201-214

<sup>80</sup> VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie*, cit., p. 79.

<sup>81</sup> Ivi, p. 60.

<sup>82</sup> Ivi, p. 74.

meridionale del XII secolo».<sup>83</sup> Vagnoni, in particolare, ha messo in evidenza i seguenti elementi:

– negli anni in cui presumibilmente fu realizzato il mosaico, «il Regno godeva di una relativa stabilità e il potere di Ruggero II beneficiava di un'importante legittimazione da parte papale»; in questo contesto, «un messaggio di propaganda politica volto a stimolare il consenso verso la Corona [...] sarebbe risultato alquanto superfluo».<sup>84</sup>

– la rappresentazione, così come tutta la decorazione della chiesa, non nasce dalla committenza regia, ma dall'iniziativa dell'Ammiraglio, che si dichiara mosso dalla devozione per la Vergine; questi, inoltre, all'epoca della realizzazione della chiesa era già all'apice della sua carriera e non aveva certo bisogno di ulteriori benemerienze agli occhi del sovrano;

– non sappiamo se alle origini la chiesa fosse accessibile al culto per i fedeli (come è attestato da Ibn Ġubair che visitò la città nel 1184),<sup>85</sup> o se fosse una cappella privata per l'Ammiraglio e i membri della sua famiglia; dal diploma del 1143, si comprende infatti che la chiesa «si caratterizzava per un utilizzo assolutamente privato e per una funzionalità specificatamente liturgica e devozionale»;<sup>86</sup>

– il nartece, ove i pannelli presumibilmente si trovavano, era uno spazio a destinazione sepolcrale, destinato ad accogliere le sepolture dell'Ammiraglio, di sua

---

<sup>83</sup> Ivi, p. 70. Il concetto di *Herrschaftsbild* è un aggiornamento critico proposto da Elze della *Staatsymbolik* di Schramm: cfr. rispettivamente PERCY ERNST SCHRAMM, *Il simbolismo dello stato nella storia del Medioevo*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto* (Roma, 1964), Firenze, Olschki, 1966, pp. 247-267 e REINHARD ELZE, *Zum Königtum Rogers II. von Sizilien*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm. Zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, I, Wiesbaden, Steiner, 1964, pp. 102-116.

<sup>84</sup> VAGNONI, *Dei gratis rex Sicilie*, cit., p. 77; cfr. anche ivi, p. 71: «la raffigurazione di Ruggero II come un *a Deo coronatus* sarebbe stata del tutto controproducente per la politica di tale sovrano, insistentemente alla ricerca di legittimità da parte del papato, e, per di più, l'autorità del re normanno negli anni '40 del XII secolo era così incontrastata da non aver bisogno di ricercare un tal genere di approvazione» (riprende MATTHIAS EHRHARDT, *Freiheit im Bild. Zu den Herrscherbildern unter Roger II. von Sizilien und ihren Auftraggebern*, München, Utz, 2012, pp. 35-56).

<sup>85</sup> Sul viaggio di Ibn Ġubair in Sicilia, cfr. BENEDETTO PATERA, *L'arte della Sicilia normanna nelle fonti medievali*, Palermo-São Paulo, ILA Palma, 1980, pp. 43-50.

<sup>86</sup> VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie*, cit., p. 57. Cfr. anche PAOLO DELOGU, *La committenza degli Altavilla: produzione monumentale e propaganda politica*, in *I Normanni popolo d'Europa. 1030-1200. Catalogo della Mostra* (Roma, Palazzo Venezia, 28 gennaio – 30 aprile 1994), a cura di Mario D'Onofrio, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 188-192, a p. 192.

moglie Irene e forse della madre Teodule (per tutti e tre si è conservata la trascrizione dell'epitaffio);<sup>87</sup> questo contesto sembra più compatibile con una rappresentazione dal significato religioso-devozionale che non politico e propagandistico;

– in questo contesto, l'incoronazione di Ruggero da parte di Cristo avrebbe il senso di un auspicio formulato dall'Ammiraglio *pro remedio animae* di colui che aveva generosamente partecipato alla fondazione della chiesa; la corona quindi non indicherebbe la sovranità terrena, ma il perdono dei peccati e la beatitudine eterna.

Questi punti, a mio parere, richiedono di essere ulteriormente meditati e sottoposti ad alcune precisazioni. In primo luogo, anche ammesso che si possa dire che negli anni '40 del XII secolo il dominio di Ruggero fosse incontrastato, non mi sembra che per questo venisse meno la spinta all'affermazione propagandistica del regno, la cui potenza aveva pur sempre temibili rivali quali i due imperatori, il greco e il tedesco, e, di non minor peso, l'*imām* fatimida del Cairo (di cui il pragmatico Ruggero cercò ben presto l'amicizia, aprendo la strada che avrebbe poi percorso anche Federico II). Sappiamo che le meraviglie architettoniche della città venivano mostrate con fierezza a un viaggiatore arabo come Ibn Ġubair – rappresentante di un'ulteriore grande potenza mediterranea affermatasi a metà del secolo: il califfato almohade –, proprio allo scopo di dare testimonianza della potenza del giovane regno normanno. Anche se non abbiamo analoghe attestazioni documentarie per gli anni '40 del secolo, non mi sembra del tutto inappropriato immaginare che un edificio prestigioso come la chiesa dell'Ammiraglio fosse fin da subito parte di questa strategia comunicativa. Vale la pena di riportare le parole del viaggiatore arabo-andaluso (IBN ĠUBAIR, pp. 331-332):

Una delle cose degli infedeli più degne di nota da noi qui osservate è la Chiesa detta dell'Antiocheno. Noi la visitammo il giorno di Natale, che è giorno di festa solenne per i Cristiani, e la trovammo piena di grande concorso di uomini e donne. Vedemmo tale costruzione a cui ogni descrizione viene meno, ed è indiscutibile che essa è il monumento più bello del mondo. Le sue pareti interne sono tutte dorate, hanno lastre di marmo a colori, di cui mai si son vedute l'eguali, tutte lavorate a mosaico in oro, contornate di fogliame in mosaico verde. Dall'alto si aprono finestre in bell'ordine, con vetri dorati che acciecano la vista col bagliore de' loro raggi e destano negli animi una suggestione da cui

<sup>87</sup> Cfr. LONGO, *Gli epitaffi giambici*, cit.; BRUNO LAVAGNINI, *Cultura bizantina in Sicilia sotto i Normanni: epigrammi greci a Palermo e a Messina*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», n.s., XXXVI 1982, pp. 81-94; ID., *L' e il committente*, cit.

Dio ci tenga lontani. Ci venne riferito che il fondatore di questa Chiesa, dal quale essa prende il nome, vi abbia speso dei quintali d'oro. Egli era il visir del nonno dell'attuale Re politeista. Questa chiesa ha un campanile sorretto da colonne di marmo di vario colore; esso è fatto a cupole (piani) sovrapposte l'una all'altra, tutte a colonne, onde è chiamato il Campanile dalle colonne. È questa una delle costruzioni le più meravigliose che veder si possa.

In maniera del tutto opportuna, dato che si rivolgeva a un pubblico di correligionari, Ibn Ġubair non menziona le scene rappresentate nei mosaici, quegli idoli fascinosi cui certo si doveva buona parte della «suggestione da cui Dio ci tenga lontani» che si creava all'ingresso della luce nel tempio. La decorazione dell'edificio, in ogni caso, fa su di lui una grande impressione; e mi sembra piuttosto ingenuo pensare che l'Ammiraglio, che – si raccontava ancora dopo quasi cinquant'anni – «vi [aveva] speso dei quintali d'oro», non si desse cura di mostrarla ad alcuno.

Per quanto riguarda il carattere “ufficiale” del monumento, Vagnoni stesso è ben consapevole che alla fondazione partecipa a tutti gli effetti il sovrano, come attestato dal diploma del 1143.<sup>88</sup> Senza che si possa parlare a tutti gli effetti di committenza regia (il ruolo preminente di Giorgio d'Antiochia è infatti affermato, fra le altre cose, dalla documentazione epigrafica), siamo comunque autorizzati a ritenere che il re tenesse, come riconosce lo stesso Vagnoni, a «rivendica[re...] una quota del merito guadagnato dal donatore nei confronti della divinità in virtù del suo coinvolgimento legale (in quanto egli l'ha autorizzato) nell'atto di fondazione», al pari di ciò che vediamo accadere in alcune chiese di area balcanica (in assenza, ovviamente, di quelli che dovevano essere i prototipi costantinopolitani).<sup>89</sup> Merita una precisazione anche l'osservazione di Vagnoni, già ricordata, secondo cui una rappresentazione di questo tipo, che cancella il ruolo del papa nell'incoronazione di Ruggero, «sarebbe stata del tutto controproducente per la politica di tale sovrano, insistentemente alla ricerca di legittimità da parte del papato».<sup>90</sup> Un'analisi compiuta della politica di Ruggero II nei

<sup>88</sup> Per la traduzione del testo arabo, cfr. JEREMY JOHNS, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 110.

<sup>89</sup> VAGNONI, *Dei gratia rex Siciliae*, cit., pp. 73-74; sui paralleli balcanici, cfr. KITZINGER, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, cit., pp. 209-210. Al tempo stesso, si devono tenere presenti le riserve espresse da Bongianino sull'utilizzo di riscontri periferici e non legati alla committenza imperiale (*Al-Ḥaḍra ar-Ruġġāriyya*, cit., p. 113).

<sup>90</sup> Cfr. VAGNONI, *Dei gratia rex Siciliae*, cit., p. 71 e EHRHARDT, *Freiheit im Bild*, pp. 35-56.

confronti del papato esula i confini di questo lavoro; basti ricordare che il re dovette inizialmente la sua incoronazione a un antipapa, Anacleto II, e che lo scontro con il rivale Innocenzo II, uscito vincitore, passò attraverso una scomunica di Ruggero e un sequestro del papa prima di arrivare alla bolla di Mignano (1139).<sup>91</sup> Con tale documento, il papa, dietro prestazione dell'omaggio feudale, investì Ruggero del regno di Sicilia e i suoi figli del ducato di Puglia e del principato di Capua;<sup>92</sup> benché il sud Italia rimanesse un feudo papale, Innocenzo dovette trarre poca soddisfazione dalla bolla, emessa sotto la minaccia delle armi, che tentò di revocare poco prima della morte (1143) e che il suo successore, Celestino II, rifiutò a sua volta di confermare.<sup>93</sup>

Se si accetta, quindi, una datazione dei mosaici della Martorana agli anni '30, li si attribuisce al momento del più acceso scontro con il papato, ma se anche essi risalgono al periodo tra il 1139 e il 1143, non direi che i rapporti con il papato fossero divenuti così idilliaci da rendere una sua rappresentazione assolutamente necessaria per un'iconografia "ufficiale". Mi sembra, anzi, che omettere programmaticamente la mediazione papale potesse essere un'opportuna rivendicazione di autonomia, volta, come nel caso di altre manovre di questo tipo, a «rendere più malleabile il papa a proposito della legazia apostolica».<sup>94</sup> Per lo stesso motivo, del resto, la critica preferisce in genere datare a un'epoca successiva al regno di Ruggero i mosaici della controfacciata della Cappella Palatina di Palermo, ove Cristo in trono sovrasta, certo, il podio del re – in una mirabile dichiarazione di armonia tra potere celeste e terreno –, ma dove Cristo è accompagnato dai santi Pietro e Paolo; questo perché una tale iconografia «prettamente romano-papale» configura «una dichiarazione cesaro-papista

---

<sup>91</sup> Cfr. le voci di RAOUL MANSELLI, *Anacleto II, antipapa* e di TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, *Innocenzo II*, entrambe in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, *ad v.* (rispettivamente [http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anacleto-ii\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anacleto-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)/) e [http://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-ii\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 2 aprile 2020).

<sup>92</sup> Sugli accordi di Mignano, cfr. le valutazioni di GLAUCO MARIA CANTARELLA, *Ruggero II. Il conquistatore normanno che fondò il Regno di Sicilia*, Roma, Salerno Editrice, 2020 («Profili», 92), pp. 148-152, insieme a ID., *L'algoritmo di Anacleto II. La creazione del Regno di Sicilia*, in «Przegląd Historyczny», CIX 2018, pp. 354-368. Lo storico ritiene che il riferimento alle *antiquae historiae* che documenterebbero l'esistenza di un *regnum Siciliae* costituisca, per così dire, l'invenzione di una tradizione (da attribuirsi, più che a Innocenzo II, ad Anacleto II); il punto è però senz'altro meritevole di un'inchiesta più approfondita.

<sup>93</sup> CANTARELLA, *Ruggero II*, cit., p. 192.

<sup>94</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 25.

secondo cui Cristo assieme con i suoi vicari e quindi il papa consacra la sovranità del re normanno. Sotto Ruggero II una tale dichiarazione sarebbe stata poco probabile».<sup>95</sup>

Considerazioni di questo genere espongono, naturalmente, al rischio del vizio ermeneutico: di datare, cioè, più o meno arbitrariamente le rappresentazioni ad anni in cui possiamo credere a un determinato orientamento politica del sovrano, per poi interpretare le immagini sulla base della datazione proposta. Nel caso della Martorana, tuttavia, non mi sembra che ci siano dubbi riguardo al senso della rappresentazione, ricalcata direttamente su un'iconografia costantinopolitana. Dovremo peraltro ricordare, come finora non abbiamo fatto, che il mosaico porta un'iscrizione che definisce Ruggero «PHΞ», in caratteri greci ma con titolo latino: segno, forse, che Ruggero – almeno nelle intenzioni di chi ha commissionato l'immagine – «non vuole entrare in competizione con l'imperatore romano, ma è altrettanto legittimo, per grazia di Cristo alla cui grazia si affida».<sup>96</sup> Sappiamo, del resto, che nel 1143 Ruggero II cercò di ottenere per uno dei suoi figli la mano di una principessa comnena, orientando quindi la sua politica su un diverso asse rispetto alla semplice sottomissione al pontefice; le trattative finirono per fallire proprio perché il Normanno si ostinava a reclamare per sé stesso un rango pari a quello dell'imperatore di Bisanzio:<sup>97</sup> una richiesta probabilmente impossibile già in partenza, ma in tutto conforme alla strategia pubblicitaria che presiede ai mosaici della Martorana.

In aggiunta a queste considerazioni, si deve tenere conto che la politica estera di Ruggero II doveva essere frutto, come gran parte del governo del re normanno, dell'intersecarsi degli interessi di fazioni diverse – a partire dalle tre anime della sua corte: latina, greca e araba – e della necessità di confrontarsi con più rivali allo stesso

---

<sup>95</sup> BEAT BRENK, *Il percorso del Re. Riflessioni per il concetto architettonico del Palazzo Reale di Palermo sotto Ruggero II*, in «Temporis Signa», XI 2016, pp. 177-198, a p. 196; vd. anche la scheda a firma dello stesso studioso in *La Cappella Palatina a Palermo*, cit., *Testi*, p. 525-530. In precedenza, Brenk aveva espresso parere differente sulla datazione (ID., *La parete occidentale della Cappella Palatina a Palermo*, in «Arte medievale», ser. II, IV 1990, pp. 135-150). Sulla Cappella Palatina, cfr. anche ERNST KITZINGER, *The Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo. An Essay on the Choice and Arrangements of Subjects*, in ID., *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, a cura di W. Eugene Kleinbauer, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1976, pp. 290-319 e p. 394; INGAMAJ BECK, *The First Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo*, in «Byzantion», XL 1970, pp. 119-164; SLOBODAN ĆURČIĆ, *Some Palatine Aspects of the Cappella Palatina in Palermo*, in «Dumbarton Oaks Papers», LXI 1987, pp. 125-144.

<sup>96</sup> CANTARELLA, *Ruggero II*, cit., p. 176.

<sup>97</sup> HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia*, cit., pp. 116-117.



tempo: dall'impero latino, al papato, dall'impero d'Oriente ai califfi del Cairo e agli emiri d'Ifriqiya. All'interno di questo complesso equilibrio era possibile probabilmente distinguere una posizione peculiare di Giorgio d'Antiochia e del suo *entourage*, non necessariamente condivisa dall'intera corte normanna, ma che certo avrebbe trovato espressione privilegiata nella decorazione della chiesa fondata dall'Ammiraglio. Si deve ricordare, a questo proposito, che fra coloro che sottoscrissero come testimoni l'acquisizione di una proprietà da parte della chiesa di S. Maria vi era Nilo Doxapatres, il monaco che nel 1142-1143 dedicò a Ruggero la *Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων*; si tratta di un trattato su origine e storia cinque patriarcati in cui si afferma che, in seguito alla conquista di Roma da parte dei barbari, Italia meridionale e Sicilia passarono sotto la giurisdizione ecclesiastica di Costantinopoli.<sup>98</sup> Il testo, secondo le dichiarazioni dell'autore, sarebbe stato commissionato direttamente da re Ruggero, a testimonianza del fatto che ancora nei primi anni '40 del secolo lo scontro con il papato non si era certo sopito. Esso si inserisce quindi nella storia delle relazioni ambivalenti di Ruggero con il papato da un lato, dall'altro con l'impero di Costantinopoli, a riprova del fatto che la componente greca della corte normanna non doveva vedere eccessivamente di buon occhio la sottomissione del proprio sovrano al soglio di Pietro.

La collocazione delle due immagini nello spazio del narcece merita a sua volta di essere attentamente ridiscussa. Certamente, l'immagine devozionale dell'Ammiraglio (votiva più che memoriale, come Kitzinger ha osservato riprendendo le categorie di Belting)<sup>99</sup> si deve leggere in abbinamento con le sepolture sistemate originariamente in corrispondenza con essa nel narcece; l'incoronazione di Ruggero era invece collocata probabilmente nei pressi del fonte battesimale, come è stato ipotizzato da Ćurčić.<sup>100</sup> Si deve ricordare, a questo proposito, che a Bisanzio la figura dell'imperatore era spesso associata al rito del battesimo, «suggesting a link between the emperor's authority and the sacrament of resurrection and renewal».<sup>101</sup> Il *loros*, inoltre, era effettivamente

<sup>98</sup> Cfr. la voce di VERA VON FALKENHAUSEN, *Doxapatres, Nilo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, *ad v.* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/nilo-doxapatres\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/nilo-doxapatres_(Dizionario-Biografico))), u.c. 2 aprile 2020).

<sup>99</sup> KITZINGER, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, cit., p. 199, n. 381. Sull'opposizione tra *Votivformel* e *Memorialporträt*, cfr. HANS BELTING, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, C. Winter, 1970, pp. 72-94.

<sup>100</sup> ĆURČIĆ, *L'architettura*, cit., pp. 42-46. Lo ricorda anche VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie*, cit., p. 65.

<sup>101</sup> HAYES, *Roger II of Sicily*, cit., p.182.

indossato dall'imperatore quasi unicamente durante la veglia di Pasqua, quando a Santa Sofia si conferiva tale sacramento;<sup>102</sup> Costantino VII Porfirogenito (913-959) scrisse infatti che il *loros* rappresenta il sudario di cui fu avvolto il corpo di Cristo, in oro poiché colpito dai raggi del sole della Resurrezione (*Libro delle cerimonie*, pp. 637-638). La rappresentazione dell'incoronazione di Ruggero in corrispondenza con il fonte battesimale, quindi, sembra a sua volta mettere in relazione l'autorità del sovrano con l'aspirazione alla rinascita battesimale e alla prospettiva della vita eterna. Ciò è possibile, tuttavia, proprio in virtù del ruolo di sovrano di Ruggero: sarebbe del tutto impensabile che una simile funzione e un simile abbigliamento fossero attribuiti a un semplice suddito, seppur di alto rango quale Giorgio di Antiochia. Da questo punto di vista, il confronto con l'effigie dell'Ammiraglio rivelerà ai nostri occhi differenze piuttosto che punti in comune: il suo gesto di estrema umiltà, la *proskynesis*, è più adatto a un comune mortale che non a un sovrano,<sup>103</sup> mentre mai si potrebbe immaginare che l'Ammiraglio vesta la sacra stola degli arcangeli.

3. Veniamo quindi al problema cruciale dell'interpretazione della scena: conferimento del potere terreno direttamente da parte di Cristo, oppure «rappresentazione del re nell'atto di conseguire la corona dei Cieli al fine di “regnare senza fine con il Salvatore del mondo”»?<sup>104</sup> È lecito tenere conto dei correttivi apportati dalla critica alle interpretazioni delle immagini dei sovrani incoronati come

---

<sup>102</sup> Cfr. BALL, *Byzantine Dress*, cit., p. 17 e GABRIEL BERTONIERE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1972, pp. 124-135.

<sup>103</sup> Sul gesto della *proskynesis*, cfr. RICO FRANCES, *Donor Portraits in Byzantine Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 54-60 e, in riferimento alla Martorana, pp. 84-85 («In a standard contact portrait, of course, with lesser mortals [than the emperors] involved [...] as George of Antiochia in the Church of the Martorana in Palermo shows, the more extreme the piety and humility, the better»). Immagini dell'imperatore in *proskynesis* sono attestate, ma si tratta di casi molto rari e problematici (cfr. *ivi*, p. 64 e *passim*). Cfr. anche ANTHONY CUTLER, *Transfigurations: Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1975, pp. 53-91; LESLIE BRUBAKER, *Gesture in Byzantium*, in «Past and Present», IV 2009, pp. 36-56; CECILY J. HILLSDALE, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 126-133.

<sup>104</sup> VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie*, cit., p. 64.

*Herrscherbilder*,<sup>105</sup> questa lettura si adatta particolarmente bene alle immagini inserite in codici liturgici destinati a una circolazione esclusivamente claustrale, mentre mi sembra rischioso adattarla acriticamente alle immagini poste in contesti monumentali, ove esse potevano essere viste da un novero decisamente più ampio di persone. Anche volendo accettare, del resto, che l'incoronazione di Ruggero II voglia rappresentare il conferimento di una ricompensa ultraterrena, non si potrà comunque, a mio parere, separare tale ricompensa ultraterrena dall'azione terrena del sovrano e in particolare dalla sua opera di governo. L'auspicio, ricordato da Vagnoni, di «regnare senza fine con il Salvatore del mondo», infatti, è formulato nel contesto della cerimonia di incoronazione; una lettura più estesa del passo in questione renderà immediatamente evidente il rapporto fra regno ultraterreno e governo terreno:<sup>106</sup>

Et esto memor de quo psalmista dicit: 'Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime', ut in hoc per eundem vim equitatis exerceas, molem iniquitatis potenter destruas et sanctam Dei ecclesiam eiusque fideles propugnes atque protegas, nec minus sub fides falsos quam christiani nominis hostes execres ac destruas, viduas et pupillos clementer adiuves ac defendas, desolata restaures, restaurata conserves, ulciscaris iniusta, confirmes bene disposita, *quatenus hec in agendo virtutum triumpho gloriosus iusticieque cultor egregius cum mundi salvatore, cuius typum geris in nomine, sine fine merearis regnare.*

Recuperiamo così dal testo la relativa «cuius typum geris in nomine», che chiarisce il rapporto tra corona ultraterrena e corona terrena: è infatti proprio in quanto sovrano terreno che il re normanno – come già i sovrani germanici per cui l'*ordo coronationis* fu ideato – è *typus Christi*, rappresenta in terra di Cristo. Le stesse considerazioni valgono

<sup>105</sup> Cfr. JOACHIM WOLLACH, *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XL 1984, pp. 1-20; LUDGER KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade: zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin, Akademie, 2001; ID., *Repräsentatio – Selbstdarstellung – Herrschaftsrepräsentation. Anmerkungen zur Begrifflichkeit der Frühmittelalterforschung*, in *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.*, a cura di Gregor Weber e Martin Zimmermann, Stuttgart, Steiner, 2003 («Historia», 164), pp. 85-102; ID., *Herrschaftslegitimation und Heilserwartung. Ottonische Herrscherbilder im Kontext liturgischer Handschriften*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, a cura di Michael Borgolte, Cosimo Damiano Fonseca, Hubert Houben, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 2005, pp. 29-47; WOLFGANG ERIC WAGNER, *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter*, Leiden-Boston, Brill, 2010; *Barbarossabilder. Entstehungskontexte, Erwartungshorizonte, Verwendungszusammenhänge*, a cura di Knut Görich e Romedio Schmitz-Esser, Regensburg, Schnell & Steiner, 2014.

<sup>106</sup> ELZE, *Tre ordines*, cit., p. 12.

per un ulteriore luogo addotto dallo studioso: è vero che il mosaico potrebbe rappresentare «il momento in cui il sovrano, perdonato dei suoi peccati proprio grazie alle preghiere dei chierici della Chiesa di Santa Maria dell’Ammiraglio, è “ornato tra i gloriosi campioni dalle gemme delle virtù e coronato dall’eterno premio della beatitudine”»;<sup>107</sup> si deve tenere conto, però, che questo passaggio non soltanto proviene, come Vagnoni stesso ricorda, dall’*Ordo coronationis*, ma è addirittura destinato a essere recitato al momento dell’imposizione sul capo della corona terrena:<sup>108</sup>

22. Postea metropolitanus reverenter coronam capiti regis imponat dicens:

Accipe coronam regni que licet ab indigniis, episcoporum tamen manibus capiti tuo imponitur quamque sanctitatis gloriam et honorem et opus fortitudinis expresse signare intelligas, et per hanc *te participem ministerii nostri non ignores*, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque *in exterioribus* verus dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesie defensor regnique a deo tibi dati et per officium nostre benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum tuo regimini commissi utilis executor regnatorque proficuis semper appareas, ut inter gloriosos athletas virtutum gemmis ornatus et premio sempiternae felicitatis coronatus *cum redemptore ac salvatore Iesu Christo cuius nomen vicemque gestare credideris sine fine glorieris*. Qui vivit et imperat deus cum patre in unitate.

Il re riceverà il premio della beatitudine nella gloria di Cristo, di cui «nomen vicemque gestare cred[itur]», e se il vescovo che lo incorona è *indignus* non è solo per topica dichiarazione di umiltà, ma perché incoronare il re spetterebbe a colui di cui questi fa le veci sulla terra. In altri termini, questi passaggi del cerimoniale di incoronazione sono concepiti appositamente per affermare «che il diadema simboleggia la gloria della santità concessa al sovrano con l’incoronazione, che tramite quest’ultima il re partecipa del ministero episcopale *in exterioribus* (che ricorda la famosa denominazione di Costantino come *epískopos tòn ektòs*), ma anche che egli agisce in terra come rappresentante di Cristo».<sup>109</sup> Il cerimoniale della regalità occidentale si accorda, quindi, perfettamente con l’iconografia bizantina nel rappresentare Ruggero

<sup>107</sup> VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie*, cit., p. 74.

<sup>108</sup> ELZE, *Tre ordines*, cit., p. 13.

<sup>109</sup> ISABELLA, *Incoronazioni regie e imperiali dei secoli X, XI e XII*, cit., pp. 88-89.

incoronato da Cristo mentre veste l'aurea stola degli arcangeli, lui stesso «angelico mediatore del potere celeste e quindi rappresentante di Cristo in terra».<sup>110</sup>

Nonostante, come si è detto, la corona sia interpretabile, in termini teologici, come ricompensa celeste, una rappresentazione del sovrano così carica di suggestioni imperiali e sacralizzanti era senz'altro parte dei dispositivi di accreditamento simbolico della monarchia normanna; non mi sembra sostenibile, invece, interpretarla come un privato atto di devozione, da ricondursi alla religiosità personale di Ruggero II. Su quest'ultimo aspetto insiste Vagnoni, ricordando che «i testi prodotti nell'ambito di corte insistono molto sulla religiosità del re Normanno, che spesso viene apostrofato come "pio"»: <sup>111</sup> proprio perché si tratta di testi di corte, tuttavia, mi sembra piuttosto ingenuo intendere i riferimenti alla devozione del re come effettivi documenti della sua interiorità, quando invece essi hanno con ogni evidenza un valore propagandistico: si vuole insistere sul carattere di "guardiano dell'ortodossia" del sovrano che governa la Sicilia recuperata alla Cristianità, tenendo testa fra l'altro agli emiri del Nordafrica. I testi chiamati in causa da Vagnoni comprendono, oltre all'*Ordo coronationis*, le *Laudes regiae*, studiate magistralmente da Kantorowicz e pronunciate al momento dell'incoronazione; se non si devono intendere in senso propagandistico-sacralizzante testi di questo tipo, non vedo in quale caso lo si dovrebbe mai fare.

### 3. Teologia politica nell'entourage di Giorgio d'Antiochia

1. Giorgio d'Antiochia, come è noto, si impegnò nel promuovere la produzione letteraria (greca) della corte normanna, facendosi «ispiratore di una letteratura cortigiana che gareggia, o tenta di gareggiare, con la contemporanea cultura di corte costantinopolitana».<sup>112</sup> Si dichiara suo οἰκέτης, in particolare, l'anonimo autore di un

<sup>110</sup> BOLOGNA, *Il mantello di re Ruggero*, cit., p. 81. Nell'*Ordo* si auspica, peraltro, nella formula pronunciata al momento dell'intronizzazione, che il re faccia da mediatore tra il clero e la plebe, così come Cristo è mediatore tra Dio e gli uomini («quatinus mediator dei et hominum te mediatorem cleri et plebis permanere faciat»; ELZE, *Tre ordines*, cit., p. 13).

<sup>111</sup> VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie*, cit., p. 78; i testi sono poi riportati e commentati alle pp. 117-121.

<sup>112</sup> AUGUSTA ACCONCIA LONGO, *La letteratura italogreca nell'XI e XII secolo*, in *Byzantino-Sicula*, VI, cit., pp. 107-130, a p. 124. Cfr. anche VERA VON FALKENHAUSEN, *I funzionari greci nel regno normanno*, in *Byzantino-Sicula*, V, cit., pp. 154-2020, a p. 197.

importante poema greco, scritto dall'esilio di Malta e indirizzato all'Antiocheno a titolo di supplica (sul modello dei carmi tomitani di Ovidio).<sup>113</sup> Il testo è stato a lungo conosciuto come "Anonimo Tsolakis", dal nome del primo studioso ad averne segnalato l'esistenza, e conosciuta soltanto in veste parziale.<sup>114</sup> Successivamente sono apparse ben due edizioni del testo, anche se di qualità diseguale;<sup>115</sup> ad oggi, l'opera aspetta ancora di essere indagata compiutamente, pur avendo dato materia a un buon numero di studi recenti.<sup>116</sup> L'autore sembra essere stato un italo-greco della terraferma, appartenuto alla corte normanna, caduto in disgrazia e inviato in esilio in una terra da poco riconquistata da Ruggero alla cristianità e popolata, allora come ora, da una popolazione arabofona con l'Anonimo si dice incapace di comunicare. Per guadagnarsi il ritorno, l'esule scelse di indirizzare la sua preghiera non direttamente al sovrano, come fecero in circostanze analoghe i poeti arabi Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ḥasan al-Naḥwī, che era stato imprigionato da re Ruggero (e non ottenne per questo la libertà), e 'Abd ar-Raḥmān b. Ramaḍān al-Malatī, che era stato esiliato dal regno e avrebbe voluto

<sup>113</sup> In passato si è anche supposto che l'Anonimo sia l'autore degli epitaffi metrici già ricordati per l'Ammiraglio, la madre e la moglie: cfr. ACCONCIA LONGO, *Gli epitaffi giambici*, cit., pp. 50-52; EAD., *S. Maria chrysè*, cit., p. 180-183; EAD., *Considerazioni sulla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio*, cit., pp. 267-269. La stessa Acconcia Longo, tuttavia, in tempi più recenti ha revocato in dubbio l'identificazione, invitando alla prudenza: cfr. EAD., *La letteratura italogreca nell'XI e XII secolo*, cit., pp. 124-125; EAD., *Poesia greca nel Salento medievale*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s., LI 2014, pp. 245-279, alle pp. 264-266.

<sup>114</sup> Cfr. EUDOXOS TH. TSOLAKIS, Ἀγνωστα ἔργα Ἰταλοβυζαντινοῦ ποιητῆ τοῦ 12ου αἰῶνα, in «Ἑλληνικά», XXVI 1973, pp. 46-66; BRUNO LAVAGNINI, «Versi dal carcere» di un anonimo poeta italo-bizantino di età normanna (1135-1151), in «Rivista di studi bizantini e slavi», II 1982, pp. 323-331; ROBERTO ROMANO, *Note di lettura a testi italogreci*, in *Byzantino-Sicula*, III, *Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini*, Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 2000 («Quaderni», 14), pp. 293-302, alle pp. 295-300; MARCELLO PUCCIA, *L'Anonimo Carme di Supplica a Giorgio di Antiochia e l'elaborazione dell'idea imperiale alla corte di Ruggero II*, in *Byzantino-Sicula*, V, cit., pp. 231-262; GIANFRANCO FIACCADORI, *Byzantina Melitensia*, in «Acme», LXIII 2010, pp. 337-348.

<sup>115</sup> *Tristia ex Melitogaudo. Lament in Greek Verse of a XIIth-century Exile on Gozo*, a cura di Joseph Busuttill, Stanley Fiorini, Horatio C.R. Vella, Malta, The Farsons Foundation, 2010; Ένας Έλληνας ἐξόριστος στὴν Μάλτα τοῦ δωδέκατου αἰῶνα: τὸ ποίημα τοῦ Ἑλληνικοῦ κώδικα τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Μαδρίτης 4577, a cura di Ioannis Vassis e Ioannis D. Polemis, Athina, Kanake, 2016, edizione che ha migliorato sensibilmente la lezione (cfr. CLAUDIO DE STEFANI, *Alcune emendazioni ai Tristia maltesi*, in «Medioevo greco», XVII 2017, pp. 59-67).

<sup>116</sup> MARC D. LAUXTERMANN, *Tomi, Mljet, Malta. Critical Notes on a Twelfth-Century Southern Italian Poem of Exile*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», LXXV 2014, pp. 155-176; CRISTINA ROGNONI, *Leggendo l'Anonimo maltese: alcune considerazioni su Giorgio d'Antiochia*, in «Νέα Ρώμη», XIV 2017, pp. 315-331; MARIO D'AMBROSI, *Perseguitati ed esuli tra Bisanzio e Malta: Giorgio Maniace e l'Anonimo di Gozo*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», LIV 2017, pp. 105-131; CAROLINA CUPANE, *Byzantine Poetry at the Norman Court of Sicily (1130-c.1200)*, in *A Companion to Byzantine Poetry*, a cura di Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby e Nikolaos Zagklas, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 357-378.

tornare proprio a Malta, sua città natale.<sup>117</sup> L'Anonimo si indirizza invece all'Antiocheno, vale a dire al «plenipotenziario capo dell'amministrazione e dell'esercito del regno» il quale «nei versi del poeta spesso si confonde, per titoli, attributi e poteri, con lo stesso sovrano».<sup>118</sup> Il panegirico dell'Ammiraglio e del suo re ci interessa particolarmente perché vi ritroviamo alcuni motivi tipici della celebrazione del potere bizantino, qui applicati a un sovrano normanno e che ritorneranno in seguito nella pubblicistica federiciana, entrando così anche per questa strada a far parte integrante del lessico teologico-politico occidentale.

Nei primi versi conservati dell'opera, l'Antiocheno è definito colui di fronte al quale si inchina *πᾶσα ἡ κοσμικὴ γερουσία*.<sup>119</sup> Il riferimento all'"assemblea celeste degli anziani" è stato letto in riferimento alla *Magna curia*,<sup>120</sup> ma in realtà, preso alla lettera, esso sembra indicare piuttosto la corte celeste dell'Empireo; in altri passi del poema si dice che Giorgio è *κορῶνα τῆς γερουσίας*, con un'espressione non attestata altrove che secondo Rognoni rimanda, con ogni probabilità, al ruolo di capo del *dīwān al-ma'mūr*. Tale istituzione, traducibile probabilmente come 'royal *dīwān*' o 'curia regis',<sup>121</sup> è attestata per la prima volta nel 1141, per cui la menzione sarebbe segno «della precisa cognizione da parte del poeta esiliato delle novità introdotte nell'amministrazione del regno».<sup>122</sup> In realtà, però, in nessuna fonte greca si impiega il termine *γερουσία* in corrispondenza con l'arabo *dīwān* o col latino *duana*; per quanto si possa concedere all'Anonimo un certo grado di licenza poetica, vale la pena di

<sup>117</sup> Cfr. MIRELLA CASSARINO, *Palermo Experienced, Palermo Imagined. Arabic and Islamic Culture between the 9th and the 12th Century*, in *A Companion to Medieval Palermo. The History of a Mediterranean City from 600 to 1500*, edited by Annliese Nef, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 89-129, a p. 108.

<sup>118</sup> ROGNONI, *Leggendo l'Anonimo*, cit., p. 317.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 321.

<sup>121</sup> Cfr. rispettivamente JOHNS, *Arabic Administration in Norman Sicily*, cit., p. 195 e HIROSHI TAKAYAMA, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden-New York, Köln, Brill, 1993, pp. 88-89. *Dīwān al-ma'mūr* significa, alla lettera, 'il divano ben servito' o "frequentato" (dal verbo 'amara, 'frequentare', 'abitare'); l'epiteto è però puramente esornativo. Cfr. anche ANNLESIE NEF, *Conquérir et gouverner la Sicilie islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Roma, École Française de Rome, 2011 («Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome», 346), pp. 237-282 e gli studi raccolti in HIROSHI TAKAYAMA, *Sicily and the Mediterranean in the Middle Ages*, London-New York, Routledge, 2019. Sul multilinguismo nella Sicilia normanna cfr. anche ALEX METCALFE, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic-Speakers and the End of Islam*, London-New York, RoutledgeCurzon, 2003.

<sup>122</sup> ROGNONI, *Leggendo l'Anonimo*, cit., p. 321.

prendere in considerazione altre possibilità. Si deve ricordare, innanzitutto, che γερουσία indica il ‘senato’ dell’impero d’Oriente; è anche possibile che gli “anziani” del termine greco alludano ai diversi passi biblici in cui si parla dei πρεσβύτεροι Ισραηλ ammessi alla presenza di Dio (*Ex.* 24, 9; *Num.* 11, 16; *Is.* 23, 24) e ai ventiquattro πρεσβύτεροι che circondano il suo trono nell’*Apocalisse* (4, 4; così anche nella *Passio Perpetuae*, 12). Nel testo giovanneo, gli anziani che assistono alla teofania compiono gesti di valore culturale: «se sono esseri umani glorificati con funzioni sacerdotali, forse rappresentano la dimensione celeste della totalità della chiesa orante».<sup>123</sup> Definendo la curia di re Ruggero una γερουσία, quindi, l’Anonimo implicitamente la mette sullo stesso piano del senato bizantino, ma qualificandola come κοσμική allude anche alla curia celeste, facendo del sovrano quasi un equivalente di Dio.

Le ricorrenti «immagini di luce e splendore»<sup>124</sup> appartengono alla stessa tradizione di glorificazione del potere imperiale. Ruggero illumina la terra con i suoi raggi d’oro, più luminosi di quelli del sole (ed. Vassis-Polemos, vv. 9-10: τοῦ φωτιοῦντος τὴν ὑφήλιον πᾶσαν / ἀκτίσι χρυσαῖς φωσφόρου ἀγεστέραις); Giorgio, a sua volta, è un δεύτερον φῶς (v. 8), secondo soltanto al sovrano.<sup>125</sup> Altrove, l’Antiocheno è anche detto «il dorato, il cui splendore è comparabile soltanto con quello del sole tra le stelle scintillanti» (vv. 2664-2666: Ὅς μηδὲν ἄλλως ... ὁ χρυσόμοφος, ἦ, καθὼς ὁ φωσφόρος / ἀγέει φαεινῶν ἀστερων μεταιχιμῶ), o «il tre volte risplendente, alto splendore, capo degli ammiragli, che cammina nei cieli» (vv. 3266-3267: σὺ δ’ ἦ τρίφωτος, ἀέριος φαιδότης / ουρανοβάμων τῶν ἀμιράδων κάρα). Come il sovrano, l’Ammiraglio è quindi un uomo di luce, che riceve la luce da Dio e dal suo re e concorre a sua volta a diffonderla; tale effusione di luce da parte di Giorgio è percepibile anche «nella costruzione di chiese fin dalle fondamenta, lo splendore più completo, che supera la luce con tessere d’oro, perle e marmi».<sup>126</sup> In questo passo è inevitabile leggere un riferimento ai mosaici della Martorana (il poema risale, a sua volta, al 1143): esso costituisce quindi un’ulteriore testimonianza del valore

<sup>123</sup> Cfr. il commento al passo in *L’Apocalisse di Giovanni*, a cura di Edmondo Lupieri, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 1999, p. 140.

<sup>124</sup> ROGNONI, *Leggendo l’Anonimo*, cit., p. 317.

<sup>125</sup> Cfr. *ivi*, p. 321 e CUPANE, *Byzantine Poetry*, cit., pp. 360-361.

<sup>126</sup> Cfr. ROGNONI, *Leggendo l’Anonimo*, cit., p. 318 (da cui cito la traduzione dei vv. 2760-2762, ed. Vassis-Polemis).



propagandistico di tale committenza, non certo destinata esclusivamente a esprimere la devozione personale dell'Ammiraglio.

In questo, Giorgio d'Antiochia «appare di riflesso come qualcuno che, raggiunto il vertice del governo, si è servito di lettere e arti come di uno specchio della propria gloria e del proprio potere, non differendo in questo dai sovrani del suo tempo, normanni, bizantini o islamici che fossero».<sup>127</sup> La luce di Giorgio è «seconda soltanto a quella che illumina la terra dei suoi raggi d'oro, quella prima luce che supera per virtù "i sovrani che furono prima e quelli presenti in qualunque parte del mondo"».<sup>128</sup> Troviamo quindi una precoce attestazione dell'immagine dell'«uomo di luce» applicata a un sovrano d'occidente, seppure per opera di un poeta greco: in seguito, questa *imagerie* conoscerà una grande fortuna.<sup>129</sup> Pochi anni dopo, sempre in ambito normanno, un altro autore italo-greco, Eugenio di Palermo, avrebbe definito Guglielmo II «ἀνέσπερος Φωσφόρος», cioè, alla lettera, 'Lucifero senza Vespero', o 'portatore di luce senza sera' (*Versus iambici*, xxiv, v. 11): un ulteriore segno del ruolo di intermediazione tra tradizione panegiristica bizantina e lessico teologico-politico occidentale giocato dalla eccezionale corte normanna.<sup>130</sup>

La lettura in senso teologico-politico dei versi dell'Anonimo trova conferma, del resto, all'interno del poema stesso, quando l'autore si dedica, per sua stessa ammissione, a «temi divini» (vv. 627-629), nell'intento di «riassume[re] in una decina di versi l'*oikonomia* del regno». Il poeta espone quindi il fondamento divino del potere di re Ruggero (vv. 666-670, 674-702):

Tutti quelli che partecipano della ragione sanno che ogni potere viene da Dio... se dunque è nato da Dio il regno del nuovo coronato che tutto governa... così, se è da Dio, è di per sé santo e se è santo è divino. Pertanto giustamente ti si potrebbe chiamare santo, poiché detieni l'autorità che proviene da chi per parole e opere è stato chiamato santo.<sup>131</sup>

Il ricorso a *Rom.* 13, 2, che come abbiamo è frequentissimo anche in Occidente, fa qui da base a una esplicita sacralizzazione del potere per cui non solo re Ruggero, ma anche

<sup>127</sup> Ivi, p. 319.

<sup>128</sup> Ivi, p. 321 (ed. Vassis-Polemis cit., vv. 6-14).

<sup>129</sup> Cfr. BOLOGNA, *Il mantello di re Ruggero*, cit., pp. 82-83 e ID. *Gli eroi illustri e il potere illuminato*, cit.

<sup>130</sup> Cfr. BERTELLI, *Il corpo del re*, cit., p. 131.

<sup>131</sup> Cito da ROGNONI, *Leggendo l'Anonimo*, cit., p. 322.

Giorgio è “santo”: se, come è stato notato, nel poema dell’Anonimo troviamo «icasticamente rappresentato l’organigramma del regno normanno sotto Ruggero II»,<sup>132</sup> questo organigramma è certamente una struttura gerarchica, nel senso etimologico di un ‘sacro potere’ che emana dal principio fontale della luce divina.

2. Dalla lettura dell’Anonimo Maltese riceve nuova luce anche il rapporto tra l’Ammiraglio e Ruggero. Ho già ricordato la testimonianza di al-Maqrīzī, secondo cui Giorgio «fece sì che [Ruggero] assumesse l’aspetto esteriore [dei sovrani] musulmani e che non si mostrasse a cavallo e non comparisse in pubblico se non in occasione delle feste».<sup>133</sup> L’intervento dell’Antiocheno sembra quindi essere stato fondamentale nel trasformare quella del sovrano in una figura sacrale, avvolta in un alone di mistica inaccessibilità. La regalità normanna adotta quindi la convenzione per cui il corpo del re «è un corpo sacro, che non può mostrarsi se non raramente. La *parousia* è un evento limitato a particolari cerimonie».<sup>134</sup> Per lo stesso motivo, il re parla per interposta persona, tramite un logoteta, com’era alla corte bizantina e come sarà ancora ai tempi di Federico II (vd. *infra*, cap. v.1.4). Se il re è separato dal popolo, il primo ministro appare come l’unico che abbia l’accesso a tale *secretum*: l’Ammiraglio è infatti «il solo a poter mediare fra Ruggero e i sudditi, l’unico la cui parola pacata è capace di “mutare l’ira del re in dolcezza inaudita”»,<sup>135</sup> quindi, chiosa Rognoni, il «custode della sacralità del regno»:

«Il capo degli arconti e pilastro degli emiri» è la colonna splendente sulla quale poggia l’architettura del regno; «l’inclito, il più grande degli emiri, custode del regno coronato da Dio» ne è anche la porta, l’unico a poter accedere e intercedere presso il sovrano perché «a capo del consiglio».<sup>136</sup>

Applicando alla corte normanna il cerimoniale di quella costantinopolitana o fatimide, l’Antiocheno fece quindi di Ruggero un «sovrano luminoso e distante»; l’Ammiraglio, a sua volta, divenne l’«epifania mondana di una regalità che rimane invece seclusa,

<sup>132</sup> Ivi, p. 321.

<sup>133</sup> DE SIMONE, *Il Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., p. 278.

<sup>134</sup> BERTELLI, *Il corpo del re*, cit., p. 28.

<sup>135</sup> ROGNONI, *Leggendo l’Anonimo*, cit., p. 328, con traduzione del v. 610 dell’ed. Vassis-Polemis.

<sup>136</sup> *Ibidem*, con traduzioni dai vv. 3184-3191 dell’ed. Vassis-Polemis cit.

inaccessibile».<sup>137</sup> Si ripete, così, per un regno terreno lo schema di un Dio inaccessibile che regna ma non governa, affidando la sua azione a mediatori: il paradigma teologico-politico che ben presto si trasferirà all'impero, quindi allo stato moderno. Il compito di "guardiano della porta", inoltre, fa dell'Ammiraglio una figura quasi angelica: è infatti agli angeli che, a partire dalla tradizione ebraica, spetta il compito di vigilare sui passaggi (se ne ricorderà, naturalmente, il Dante del *Purgatorio*).

Come abbiamo già notato, un modello gerarchico di questo tipo non è fisso, ma dinamico: esso veicola dall'alto verso il basso la luce della gloria divina e, viceversa, promuove l'ascesa e la progressiva deificazione degli accoliti: «la fedeltà infatti sa innalzare colui che la possiede ai gradi più splendidi» (v. 140).<sup>138</sup> Se il re, come abbiamo visto, riceve da Dio un potere che può essere chiamato santo, la stessa autorità si riverbera sull'Antiocheno, il quale ne trae una potestà giudiziaria qui espressa con una metafora assai significativa: l'Anonimo scrive infatti che egli «ha conseguito il potere di sciogliere e legare».<sup>139</sup> La citazione di Mt. 16, 19 fa dell'Ammiraglio un nuovo Pietro, attribuendogli un potere che spetterebbe piuttosto all'autorità sacerdotale. Onore e gloria dovrebbero essere la ricompensa del servizio ministeriale; la caduta dell'Anonimo costituisce, invece, con una deviazione dal giusto ordine costituito, dovuta, neanche a dirlo, alla forza disgregatrice dell'invidia e della delazione: il prigioniero non può fare altro che protestare la propria πίστις, non diversamente da quello che – si sarà intuito – costituisce un suo *alter ego* ultraterreno, il Pier della Vigna dantesco (vd. *infra*, cap. VII.2.1).

Vi sono ulteriori ragioni di interesse nel poema dell'Anonimo maltese. Accanto alla teologia (di ascendenza pseudo-dionisiana), il poeta fa ricorso alla storia nel tentativo di legittimare la sovranità di Ruggero II. Nel tentativo di «confermare indirettamente la *romanitas* del regno», si succedono gli esempi di Cesare, Ottaviano, Costantino il Grande, Teodosio I, fino a Giustiniano, ricordato come legislatore non meno che come vincitore militare.<sup>140</sup> L'Anonimo inserisce addirittura nel suo poema «la citazione letterale del primo paragrafo della *const. Imperatoriam* giustiniana, che si

---

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Ivi, p. 326, con citazione dei vv. 1132-1138.

<sup>139</sup> Ivi, p. 328, con citazione dei vv. 2229-2232.

<sup>140</sup> Ivi, p. 330.

legge ai vv. 1190-1195, con il suo riferimento ad *arma et leges* quali elementi fondativi della maestà imperiale». <sup>141</sup> Come è noto, il recupero del modello costantiniano e, al tempo stesso, dei testi giuridici giustiniane, attuato in epoca particolarmente precoce anche rispetto agli imperatori germanici, fu un tratto fondamentale della regalità normanna: «fu nella Roma di Costantino, o quanto meno nell'impero romano di Giustiniano, che [Ruggero] cercò ispirazione». <sup>142</sup> Su queste riprese avrò modo di tornare in un successivo paragrafo di questo lavoro.

In conclusione di questo paragrafo, è forse opportuno specificare che le caratteristiche fin qui delineate non fanno del poema dell'Anonimo maltese un capolavoro letterario, né un contributo particolarmente originale alla teologia politica medievale; le circostanze del tutto particolari cui il testo si lega, tuttavia, ne fanno una testimonianza assai interessante di un discorso politico per noi altrimenti inattuabile. Presso la corte normanna, grazie al contributo determinante di Giorgio d'Antiochia, sulla regalità latina si innestò il cerimoniale orientale. Nel secolo successivo, ritroveremo molti dei caratteri di questa teologia politica nella pubblicistica dell'età di Federico II (vd. *infra*, cap. v.1).

#### 4. Dopo il giudizio: i mosaici di Cefalù

1. Il duomo di Cefalù fu fondato da Ruggero II, in un primo momento senza che la nuova sede episcopale ricevesse l'approvazione papale; la decorazione dell'edificio sembra avere risentito di questo legame particolarmente forte con la monarchia, anche se una simile lettura non può che essere condizionata dai dibattiti sull'interpretazione complessiva del ciclo musivo e sulla sua cronologia. Secondo l'interpretazione oggi prevalente, i mosaici furono realizzati in tre diverse fasi: una prima campagna decorativa, che include l'abside e le vele, fu terminata entro il 1148, come dichiara un'iscrizione su cui a breve torneremo; le parti alte delle pareti si inquadrano nello

---

<sup>141</sup> Ivi, pp. 330-331; vd. anche EAD., *Libri legales alla corte di Ruggero II. La testimonianza di un contemporaneo*, in *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca. Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna 22-25 settembre 2015)*, 2 voll., a cura di Salvatore Cosentino, Margherita Elena Pomeroy, Giorgio Vespignani, Spoleto, Cisam, 2019 («Quaderni della Rivista di Bizantinistica», 20), II, pp. 943-961.

<sup>142</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 25.

stesso orizzonte figurativo, pur mostrando già punti di contatto con i mosaici di Monreale; essi furono forse eseguiti entro la fine del regno di Ruggero I (1154) o negli anni immediatamente successivi; le parti basse delle pareti, infine, sono riferibili senz'altro agli anni di Guglielmo I (1154-1166).<sup>143</sup> Questa sistemazione cronologica, cui si è arrivati dopo non poche oscillazioni,<sup>144</sup> lascia comunque aperta la possibilità che l'intero programma fosse stato pianificato durante il regno di Ruggero II.<sup>145</sup>

Benché di ampiezza ridotta rispetto ad altri grandi cantieri normanni, il programma iconografico è degno di particolare attenzione per la sua forte originalità, che verosimilmente offrì numerosi spunti alla decorazione della Cappella Palatina. Per il duomo cefaludese nacque probabilmente l'iconografia del Cristo Pantocratore nell'abside, qualificato da Beat Brenk come *megalopantokrator*; lo studioso ha respinto vivacemente l'ipotesi tradizionale, che vede in questa collocazione una semplice soluzione di ripiego in assenza della cupola, quale «idea senza fantasia» che non dà conto pienamente dei caratteri eccezionali di questa iconografia.<sup>146</sup>

Questo <megalopantokrator>, come vorrei chiamarlo, è una composizione inconsueta sotto ogni rispetto, e imponente, e di fatto sovrastante, e che è impossibile chiamare una soluzione di ripiego, ma invece come manifestazione altamente originale che ha il senso

<sup>143</sup> Cfr. MARIA ANDALORO, *La decorazione del Presbiterio prima del Seicento*, in *La Basilica Cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza storica e il restauro*, VII, *Contributi di storia dell'arte*, Palermo, Epos, 1985, pp. 61-71 e EAD., *Cefalù*, cit.

<sup>144</sup> Cfr. almeno DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, cit., pp. 14-18; ERNST KITZINGER, *I mosaici di Monreale*, Palermo, Flaccovio, 1960, pp. 13, 78; VIKTOR LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Torino, Einaudi, 2014<sup>3</sup> [1967<sup>1</sup>], pp. 239-240; LYDIE HADERMANN-MISGUICH, *Innovations de l'art des Commènes dans les mosaïques byzantines de Sicile*, «Corsi di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina», XXVII 1980, pp. 59-69.

<sup>145</sup> Così JOHNSON, *The Episcopal and Royal Views...*, cit., pp. 120-124. Per BEAT BRENK, *Nuove riflessioni (scomode) attorno ai mosaici del duomo di Cefalù*, «Incontri», n.s., a. III n. X 2015, pp. 7-10, «la data 1148 significa che anche i mosaici del presbiterio erano finiti: non posso assolutamente immaginare che uno dei più ricchi re dell'Europa di allora celebrasse la liturgia in una cattedrale non finita, piena di ponteggi» (p. 8); vd. anche ID., *The Mosaics of Cefalù revisited: innovation and memory*, in «Codex Aquilarensis», XXXIV 2018, pp. 13-33, a p. 21: «The year 1148 of Cefalù also means that the mosaics of the choir were finished by that date». La data dell'iscrizione segnala certamente un provvisorio completamento; non è detto però che dopo tale data i lavori non potessero riprendere con l'aggiunta di nuovi mosaici; né l'iscrizione ci dice che la liturgia fosse celebrata nel duomo solo a partire dal 1148.

<sup>146</sup> BEAT BRENK, *Arte del potere e retorica dell'alterità. La cattedrale di Cefalù e San Marco a Venezia*, in *Art and form in Norman Sicily. Proceedings of an international conference (Rome, 6-7 december 2002)*, a cura di David Knipp, München, Hirmer, 2005 («Sonderdruck aus Römische Jahrbuch der Bibliothek Hertziana», 35), pp. 83-100, alle pp. 88-89.

di impressionare ed emozionare i fedeli con la sua intera monumentalità e corposità e col suo fisico profondamente serio, con la retorica della *gravitas*.

Brenk insiste in particolare sul contrasto tra l'iscrizione greca del libro che il Cristo regge con la sinistra (*Gv.* 8, 12, «Chi mi segue avrà la luce», ecc.) e l'iscrizione latina – ben più leggibile per i dominatori normanni – che recita: «FACTUS HOMO FACTOR HOMINIS FACTIQUE REDEMPTOR / IUDICO CORPOREUS CORPORA CORDA DEUS». Brenk commenta:

Nessuna iscrizione al di sotto di un pantocratore aveva finora annunciato in modo così minaccioso: «Io giudico» in quanto Dio corporeo i corpi e i cuori degli uomini”. [...] La strepitosa convergenza dell'iscrizione coll'immagine del pantocratore è assolutamente singolare e innovativa; il pantocratore è un giudice da non ignorare, che cerca con la sua intera corporeità e con i suoi occhi irresistibili i fedeli e parla loro. Lo sguardo del pantocratore e il suo messaggio penetrano nel cuore dei fedeli.

La compresenza in Dio di misericordia e giustizia è naturalmente un luogo comune, di cui tuttavia si può essere ricordare la presenza nel prologo delle *Assise di Ariano* di Ruggero II, in cui il sovrano offre a Dio «quod eum esse cognovimus, misericordiam scilicet atque iustitiam», proponendosi cioè di «reformare iustitie simul et pietatis itinera». A Cefalù, quindi, per citare ancora Brenk,

l'iconografia del pantocratore, megalomane e isolata sul grande sfondo d'oro, che in una chiesa fondata da un re presenta un Dio corporeo e giudicante, evoca nello stesso tempo il sovrano giudicante sulla terra, Ruggero II.<sup>147</sup>

Sembra, quindi, che il Dio giudicante di Cefalù fosse destinato a ricordare agli osservatori da dove proveniva a Ruggero la spada del potere secolare, secondo quella stessa concezione che abbiamo riscontrato nelle *Assise di Ariano*.

Come si è già ricordato, il sovrano aveva diritto di sedere nel presbiterio, in un trono posto in posizione preminente sul lato sul lato nord. A partire dall'identificazione dei resti di tale seggio, Mark Johnson ha proposto di leggere i mosaici della parete sud come «royal view»; una simile interpretazione è stata proposta da Kitzinger per la Cappella Palatina.<sup>148</sup> Anche in questo caso, il destinatario della comunicazione sembra

<sup>147</sup> Ivi, p. 93.

<sup>148</sup> KITZINGER, *The Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo*, cit.

essere il sovrano: importa, cioè, quello che il re può vedere dal suo trono, non la prospettiva degli osservatori. A Cefalù, del resto, i mosaici delle pareti laterali sono difficilmente visibili per coloro che non si trovino nel presbiterio, cui soltanto i chierici (e il re, in quanto legato apostolico) avevano accesso. Sedendo in trono nel duomo di Cefalù, il re normanno si sarebbe quindi trovato di fronte, nel registro più alto, i sovrani biblici Davide e Salomone, paradigmi di regalità comuni nell'arte degli imperatori bizantini e nella pubblicistica occidentale (Pietro il Venerabile, ad esempio, si rivolse a Ruggero come a un nuovo Salomone).<sup>149</sup> Anche se i cartigli retti dalle due figure, che riportano rispettivamente *Ps.* 44/45, 10 («Audi filia et vide et inclina aurem tuam»); il versetto accompagna comunemente Davide nell'arte bizantina) e *Prov.* 1, 80 («Audi, fili mi, praecepta patris tui»), richiamano l'attenzione alla produzione sapienziale attribuita ai due sovrani che sul dominio temporale, il fatto che essi siano posti ai due lati del patriarca Abramo trova confronto in una preghiera dell'*ordo coronationis*, ove nei confronti di Abramo, Davide e Salomone sono identificati tre interventi di Dio a favore del capostipite e dei più importanti re del popolo di Israele:<sup>150</sup>

Omnipotens eterne deus, creator omnium, *imperator angelorum, rex regnancium dominusque dominancium, qui Abraham fidelem famulum tuum de hostibus triumphare fecisti, Moysi et Iosue populo prelati multiplicem victoriam tribuisti, humilemque David puerum tuum regni fastigio sublimasti, et Salomonem sapientie pacisque ineffabili munere ditasti, respice, quesumus, ad preces humilitatis nostre, et super hunc famulum tuum N. quem supplici devotione in regem eligimus benedictionum tuarum dona multiplica, eumque dextere tue potentie semper ubique circumda, quatenus predicti Abrahe fidelitate firmatus, Moysi mansuetudine fretus, Iosue fortitudine munitus, Salomonis sapientia decoratus, tibi in omnibus placeat, et per tramitem iusticie inoffenso gressu semper incedat, ecclesiamque tuam deinceps cum plebibus sibi annexis ita enutriet ac doceat, muniat et instruat, contraque hostes visibiles et invisibiles eiusdem potenter regaliterque tue virtutis regimen administret, et ad vere fidei pacisque concordiam eorum animos, te opitulante, reformet, ut horum populorum debita subiectione fultus, cum digno amore glorificatus, ad paternum decenter solium tua miseracione conscendere mereatur.*

<sup>149</sup> *Epistolae*, IV 37, in *Patrol. Lat.*, CLXXXIX, col. 369 (lo ricorda JOHNSON, *The Episcopal and Royal Views*, cit., p. 127).

<sup>150</sup> ELZE, *Tre ordines*, cit., pp. 9-10.

Abramo, Davide e Salomone, insieme ai *praelati populo* Mosè e Giosuè, sono quindi presentati come i rappresentanti in terra del governo divino sul mondo. Abramo, in particolare, è quasi il capostipite di ogni sovranità terrena, come si puntualizza in una successiva preghiera dell'*Ordo coronationis*:<sup>151</sup>

Deus inenarrabilis auctor mundi, conditor generis humani, *gubernator imperii*, qui *ex utero fidelis amici tui patriarche nostri Abrahe preelegisti reges seculi profuturos*, tu presentem regem hunc cum exercito suo per intercessionem omnium sanctorum uberi benedictione locupleta et in solium regni firma stabilitate conecte.

Si implora quindi che il sovrano goda della stessa protezione, che gli consenta di vincere sui nemici, ma anche di piacere a Dio meritando così, come già ricordato, la seconda incoronazione, quella celeste.

Torniamo quindi ad analizzare la parete sud del presbiterio del duomo cefaludese. Il secondo registro dall'alto sottostante è occupato dai profeti Giona, Michea e Nahum; seguono quattro santi militari, Teodoro, Giorgio, Demetrio e Nestore, spesso invocati in ambito bizantino in quanto protettori del sovrano e del suo esercito, ma che – anche in virtù del confronto con la parete di fronte, come vedremo – vorrei suggerire di interpretare in primo luogo come santi martiri;<sup>152</sup> l'ultimo registro contiene Nicola, Basilio, Giovanni Crisostomo e Gregorio di Nazianzo (o Gregorio il Teologo): accomunati, come non mi sembra sia stato notato esplicitamente, dall'essere tutti e quattro vescovi della Chiesa orientale. Sulla parete opposta, la "vista episcopale" comprende invece, nel registro più alto i profeti Mosè, la cui figura è frutto di un brutto rifacimento ottocentesco (che non ci consente di essere sicuri che il cartiglio con *Gen. 1, 1* rispecchi l'iconografia originaria) e Osea, che regge un cartiglio con la profezia della resurrezione di *Os. 6, 3*; essi affiancano dai due lati Melkisedek, il re-sacerdote di Salem cui Abramo presentò l'offerta della decima, ricevendone in cambio la benedizione nel momento dello scontro con i nemici (*Gn. 14, 18*), un personaggio cui il papato dell'epoca non poteva quindi non richiamarsi per rivendicare il proprio ruolo anche in ambito temporale, come abbiamo visto in un precedente capitolo (vd. *supra*, cap. III.1.4). Nei registri inferiori, troviamo prima un'ulteriore teoria di profeti (Gioele, Amos e

<sup>151</sup> Ivi, p. 10.

<sup>152</sup> Cfr. EVE BORSOOK, *Messages in Mosaic. The Royal Programmes of Norman Sicily (1130-1187)*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998, p. 10.



Abdia), poi i quattro santi Pietro, Vincenzo, Lorenzo, e Stefano, che leggerei come santi martiri. Infine, nel registro inferiore figurano i santi Dionigi, Silvestro, Agostino e Gregorio (verosimilmente Magno); non mi risulta si sia notato esplicitamente che si tratta anche in questo caso di quattro vescovi, stavolta occidentali (dopo i quattro orientali della parete di fronte). Silvestro e Gregorio sono particolarmente implicati nell'affermazione della primazia del vescovo di Roma su tutta la Chiesa; Agostino figura in primo luogo come santo dell'ordine degli Agostiniani, cui era affidata la cattedrale; particolarmente interessante è infine la presenza di Dionigi, visto qui senz'altro nella sua veste "occidentale" di primo vescovo di Parigi – come mostra, oltre che il contesto, l'iscrizione latina –, santo legato in modo particolare alla regalità francese e alla necropoli reale di Saint-Denis (oltre che autore del *De ecclesiastica hierarchia*). Mi sento dunque di sottoscrivere le parole di Johnson, secondo cui la "vista episcopale" integrava i riferimenti alla committenza regia con «allusions to the bishop and clergy that officiated in the church and to the pope, who represented the ultimate authority of the church».<sup>153</sup>

Nel mosaico cefaludese, Melkisedek regge un calice, in quella che è stata letta come un'allusione al sacrificio eucaristico; ma si deve anche ricordare che l'offerta di pane e vino compiuta dal personaggio nel passo della *Genesi* prelude alla preghiera al Signore compiuta allo scopo di propiziare la vittoria di Abramo. È stato quindi proposto che l'intera decorazione del presbiterio abbia il senso di una preghiera per la vittoria di Ruggero II nella guerra portata contro Bisanzio negli anni 1147-1148;<sup>154</sup> anche la Vergine orante si adatterebbe bene a questo scenario, in virtù del ruolo analogo da lei rivestito in ambito constantinopolitano, in particolare nella cappella della Vergine del Faro, il *sancta sanctorum* del Gran Palazzo, ove secondo la testimonianza di Fozio essa «tende[va] le sue purissime mani per intercedere in nostro favore e procura[va] la salvezza dell'imperatore e i suoi trionfi sui nemici».<sup>155</sup> Anche

<sup>153</sup> JOHNSON, *The Episcopal and Royal Views*, cit., pp. 127-128.

<sup>154</sup> Cfr. ivi, p. 125, ove si riporta l'ipotesi di SORIN ULEA, *Mesajul lui Roger al II-lea in Moziacurile de la Cefalú*, «Studii si Cercetari de Istoria Artei», Seria Arta Plastica, XXII 1975, pp. 11-22.

<sup>155</sup> Vd. il testo in SILVIA RONCHEY, TOMMASO BRACCINI, *Il romanzo di Costantinopoli. Guida letteraria alla Roma d'Oriente*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 405-408 (la cit. a p. 408). Sulla funzione politica del culto della Vergine in ambito bizantino, cfr. BISSERA V. PENTCHEVA, *Icone e potere. La madre di Dio a Bisanzio*, Milano, Jacabook, 2018.

senza volere istituire un collegamento troppo immediato con le circostanze storiche contingenti, è innegabile che la tradizione bizantina offriva un modello incomparabile di uso del mezzo artistico per scopi di legittimazione del potere. Nella stessa omelia, Fozio elogia la rappresentazione di Cristo della cupola, affermando che «a vederlo, verrebbe da dire che Egli osserva la terra, e pensa a come regolarla e governarla»: prima che un valore devozionale, quindi, il Pantocratore ha un significato politico, in quanto dominatore dell'universo di cui gli imperatori sono rappresentanti sulla terra, alla pari della «moltitudine di angeli» che gli fanno corteggio.

Questa lettura, da me compiuta sulla scorta di Brenk e Johnson, deve naturalmente confrontarsi con quelle proposte precedentemente da altri studiosi. Una prima ipotesi porterebbe a vedere nel ciclo semplicemente una litania di santi in forma pittorica, secondo l'uso bizantino ma con termini di confronto ben precisi anche a Occidente;<sup>156</sup> Lazarev ha proposto di interpretare il mosaico dell'abside come rappresentante «the eternal union of Christ, head of the celestial church, with the Virgin, who is the embodiment of the terrestrial church, and with the apostles and saints, who are its pillars», con un'ulteriore enfasi sul dogma dell'Eucaristia;<sup>157</sup> Demus vi vedeva piuttosto una rappresentazione dell'Ascensione di Cristo, prototipo della Seconda Parusia.<sup>158</sup> Non voglio negare che il ciclo possa avere una chiave di lettura squisitamente teologica, che certo presiede a questi mosaici come presiedeva anche alla decorazione delle chiese costantinopolitane. Come a Costantinopoli, tuttavia, il culto divino aveva una funzione cruciale nella legittimazione della sovranità degli imperatori, così anche le committenze monumentali di Ruggero servivano certo a «circondarsi di un'aureola di maestosità e splendore bizantini che lo avrebbero aiutato a sanzionare le sue sempre più ambiziose pretese politiche».<sup>159</sup>

A Cefalù vediamo quindi rappresentata la comunione dei santi, vestita delle bianche stole della resurrezione, in presenza di un Dio che è il Dio risorto secondo la profezia di Osea e il Dio giudice della fine dei tempi; la Chiesa trionfante si presenta

<sup>156</sup> Cfr. ERNST KANTOROWICZ, *Avori e canti liturgici*, in ID., *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Maurizio Ghelardi, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 181-214.

<sup>157</sup> VIKTOR LASAREFF [LAZAREV], *The Mosaics of Cefalù*, «The Art Bulletin», XVII 1935, pp. 184-232, a p. 193.

<sup>158</sup> DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, cit., p. 220.

<sup>159</sup> LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, cit., p. 239.

quindi come gerarchizzata, secondo una categorizzazione che, oltre alle schiere angeliche e alla Vergine, cui è usuale vedere riconosciuta una posizione di assoluto rilievo, vede succedersi apostoli, patriarchi e re di Israele, profeti, martiri, infine vescovi di area greca e latina, posti gli uni di fronte agli altri con *tituli* che fanno addirittura dialogare le rispettive lingue. Tra le due pareti contrapposte si instaura, come ho in parte ricordato, una fitta rete di corrispondenze, che abbina per esempio Abramo e Melkisedek o i santi Nicola e Dionigi, secondo un uso tipicamente normanno riscontrato anche altrove.<sup>160</sup> Non sorprende dunque che un simile sistema di corrispondenze puntuali si possa estendere al piano strutturale, fungendo così quasi da rappresentazione visiva del confronto tra due tradizioni ecclesiastiche, orientale e occidentale, che nella Sicilia del XII secolo fatalmente si incontravano. Possiamo dire, anzi, che la collocazione del trono del vescovo sul lato meridionale gli consentiva di avere di fronte costantemente tanto il proprio re, cui doveva l'ordinazione, quanto gli esponenti della tradizione ecclesiastica latina, nella quale era chiamato a inserirsi senza indugio.

2. Prima di abbandonare il duomo di Cefalù, vale la pena di dedicare qualche riflessione alle perdute raffigurazioni di sovrani che si trovavano un tempo sulla facciata,<sup>161</sup> dato che esso sembra attestare una qualche continuità nei dispositivi di rappresentazione tra l'età normanna e quella federiciana. Sappiamo da una compilazione di documenti eseguita nel 1329, il cosiddetto *Rollus rubeus*, che sul fronte occidentale del duomo, allora sprovvisto di portico, in corrispondenza con la cosiddetta *porta regum*, vi era una decorazione composta da sei pannelli, cinque dei quali rappresentavano il conferimento di privilegi alla chiesa da parte di sovrani (a

---

<sup>160</sup> Cfr. PAUL A. UNDERWOOD, *Some Problems in Programs and Iconography of Ministry Cycles*, in Id., *The Kariye Djami*, iv, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975, pp. 245-302, alle pp. 253 e 267-000 e HENRY MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 80-83.

<sup>161</sup> Cfr. MARK T. JOHNSON, *The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalù Cathedrals*, in «Dumbarton Oaks Papers», LIII 1999, pp. 237-262 e MARCO FAILLA, *I dipinti perduti, raffiguranti i sovrani normanni e svevi, della cattedrale di Cefalù. Vicende storico-interpretative e ipotesi di datazione*, in «Mediaeval Sophia», XVII 2015, pp. 149-163 (già in versione parzialmente diversa in *Conoscere il territorio: Arte e Storia delle Madonie. Studi in memoria di Nico Marino*, II, a cura di Marco Failla, Giuseppe Fazio, Gabriele Marino, Cefalù, Associazione Culturale "Nico Marino", 2014, pp. 23-34).

partire dal fondatore Ruggero II).<sup>162</sup> Il *Rollus rubeus* descrive le immagini proprio allo scopo di tramandare i testi di tali privilegi, riportati su cartigli inseriti entro la raffigurazione (esso è infatti rubricato come *Privilegia Ecclesie Cephaeditane a diversis regis et imperatoribus concessa, recollecta et in hoc volumine scripta*); la trascrizione fu eseguita dal notaio Ruggero di Guglielmo da Mistretta e dal giudice di città Primo di Primo, su incarico del vescovo Tommaso da Butera. Erano rappresentati Ruggero II nell'atto di offrire la chiesa a Cristo, i privilegi concessi da Guglielmo I, Guglielmo II (che in verità si limitava a confermare quanto stabilito dai predecessori) e Costanza d'Altavilla («regina Sicilie et Romanorum imperatrix [sic]») e infine l'invio del vescovo Giovanni Cicala «in Babiloniam et Damascum» da parte di Federico II. Tra il pannello di dedizione di Ruggero I e quello di Guglielmo II, tuttavia, vi era un'ulteriore immagine, non descritta nel *Rollus* probabilmente perché priva di testo: si è ipotizzato, a mio parere con buona probabilità, che si trattasse di una scena di incoronazione di Ruggero II, in analogia con la doppia rappresentazione (dedicazione e incoronazione) di Guglielmo II nel duomo di Monreale.<sup>163</sup>

Incerta è la datazione di queste immagini ormai inesorabilmente perdute; non sappiamo, infatti, se esse furono realizzate nel corso del tempo, in contemporanea con i personaggi di volta in volta raffigurati, o se esse furono il prodotto di un'unica campagna decorativa, da situarsi quindi senz'altro in età federiciana. Una presunta incongruenza nell'iscrizione di Guglielmo I offrirebbe il destro per pensare che la sua raffigurazione non fosse stata eseguita in contemporanea con i fatti ricordati; nel testo riportato nel *Rollus* si dice, infatti, che Guglielmo I aveva donato alla chiesa di Cefalù la chiesa di Santa Lucia a Siracusa «cum casalibus et pertinenciis suis», mentre sembra che la donazione si dovesse invece a «Adelicia, nipote di re Ruggero e signora di Collesano e di Aderndò, nel 1140».<sup>164</sup> In realtà, anche se la donazione originaria fu opera effettivamente della contessa Adelasia, come è attestato da un diploma conservato

---

<sup>162</sup> *Rollus rubeus. Privilegia ecclesie cephaeditane, a diversis regibus et imperatoribus concessa, recollecta et in hoc volumine scripta*, traduzione ed annotazioni a cura di Corrado Mirto, Palermo, Società Siciliana per la Storia Patria, 1972.

<sup>163</sup> Cfr. JOHNSON, *The Lost Royal Portraits*, cit., pp. 243-244.

<sup>164</sup> FAILLA, *I dipinti perduti*, cit., p. 153, che cita a riscontro LYNN TOWNSEND WHITE, *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, traduzione di Andrea Chersi, Catania, Dafni, 1984 (ed. or.: Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1938), pp. 314-315.

all'Archivio di Stato di Palermo,<sup>165</sup> si deve ricordare che nel 1169 e poi nel 1178 papa Alessandro III confermò la donazione rispettivamente ai vescovi Bosone di Gorram e Guidone d'Anagni, ricordando, con le stesse parole dell'iscrizione perduta, l'«Ecclesiam sancte Lucie de Syracusa, cum casalibus et omnibus pertinentiis suis».<sup>166</sup> È possibile che a quest'epoca risalisse la rappresentazione di Guglielmo I, il quale aveva forse nel frattempo a sua volta confermato la donazione compiuta da Adelasia.<sup>167</sup> In ogni caso, mi sembra piuttosto semplicistico affermare che «l'iscrizione nel cartiglio in questo caso si presentava inesatta»,<sup>168</sup> dato che essa sembra piuttosto dare una sua lettura degli eventi non esattamente sovrapponibile con i documenti conservati, ma neanche in contraddizione totale con essi.

Anche meno verosimile, dal punto di vista storico, mi sembra la lettura dell'immagine di Federico II proposta da Vladimir Zorić,<sup>169</sup> secondo il quale la scena rappresentata non avrebbe valore encomiastico e di ringraziamento nei confronti del sovrano, ma al contrario un significato fortemente polemico, rappresentando il sovrano nell'atto di allontanare il vescovo dalla sua diocesi per una missione pretestuosa, quindi di danneggiare la chiesa di Cefalù, in contrasto con i virtuosi predecessori; questo giudizio è misurato in gran parte sul dettato *Rollus rubeus*, che nel riportare l'evento (a distanza, però, di più di un secolo) lo presenta come un ordine dato «dolo et fraude», con l'obiettivo di approfittare dell'assenza del vescovo per sottrarre alla chiesa di Cefalù i due preziosi sarcofagi di porfido ivi posti da Ruggero II e destinati dallo Svevo alle sepolture reali di Palermo (ove tuttora si trovano).<sup>170</sup> La descrizione della scena, tuttavia, mantiene un tono profondamente diverso.<sup>171</sup>

<sup>165</sup> CARLO ALBERTO GARUFI, *Per la storia dei sec. XI e XII (parte II)*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», IX 1912, pp. 324-366, alle pp. 353-355.

<sup>166</sup> Cfr. rispettivamente CARLO ALBERTO GARUFI, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, I, Palermo, Tipografia "Lo statuto", 1899, pp. 113-114 e ROCCO PIRRI, *Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, II, Palermo, apud haeredes Petri Coppulae, 1733, pp. 802-803 (omette *omnibus*).

<sup>167</sup> Cfr. JOHNSON, *The lost portraits*, cit., p. 245.

<sup>168</sup> Così FAILLA, *I dipinti perduti*, cit., p. 153.

<sup>169</sup> VLADIMIR ZORIĆ, *Il cantiere della Cattedrale di Cefalù e i suoi costruttori*, in *La Basilica Cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza storica e il restauro*, I, Siracusa, Ediprint, 1989, pp. 99-340, alla n. 5, pp. 171-172; l'ipotesi di Zorić è ripresa da FAILLA, *I dipinti perduti*, cit.

<sup>170</sup> *Rollus Rubeus*, cit., pp. 32-33.

<sup>171</sup> Ivi, p. 32.

Cuius imago talis est: Depictus est ibi rex regalibus indutus et coronatus sedens in falidistorio, tenens virgam regiam cum dextra. Cuius facies versa est ad quemdam episcopum mitratum et pontificalibus indutum, in cuius capite scriptum est: "Johannes episcopus", et recipit cartam de manu sinistra regis in qua scriptum est: "vade in Babiloniam et Damascum et filios Saladini quere et verba mea eis audacter loquere ut statum ipsius terre valeas in melius reformare". In capite cuius regis scriptum est: "Fredericus primus imperator".

Non mi sembra, francamente, che da una simile composizione si possa dedurre alcun intento polemico, quale che potesse essere il giudizio sull'evento nel 1329; e se è vero che al ritorno di Giovanni dall'oriente, nel 1315, ci fu una frizione con Federico riguardo alla sorte dei due sarcofagi (frizione risolta, peraltro, nel corso dello stesso anno tramite la concessione alla chiesa di Cefalù del feudo di Cultura o Cuctura<sup>172</sup>), mi sembra decisamente azzardato supporre che un programma decorativo così sviluppato fosse realizzato in una circostanza contingente e che una simile teoria di sovrani normanni fosse raffigurata con il solo scopo di mettere lo Svevo in cattiva luce. Mi sembra nettamente preferibile pensare che, messo da parte il passeggero contrasto relativo ai sarcofagi, il vescovo di Cefalù non potesse che sentirsi onorato dall'incarico ricevuto, che potenzialmente potrebbe essere presentato quasi come una nuova missione apostolica, ricevuta da un Federico II che in quanto re di Sicilia era pur sempre legato papale e, una volta di più, rappresentante di Dio in terra.

Peraltro, come bene aveva visto Johnson, datare l'intero ciclo all'età federiciana non consentirebbe alcuna ipotesi ragionevole sul misterioso secondo pannello, dedicato verosimilmente ancora a Ruggero II. Mi sento quindi di condividere le valutazioni dello studioso americano, secondo il quale «the panels depicting Roger had likely been done during his reign, while the other four could have been added individually or as pairs – or even all at the same time under Bishop Johannes».<sup>173</sup> Mi sembra, del resto, perfettamente consono a Ruggero II, il sovrano normanno che più di tutti sembra avere tenuto alla consacrazione della propria persona, avere lasciato una (doppia?) immagine di sé nella fabbrica così fortemente voluta. Si può anche osservare che la rappresentazione sulla facciata di un dittico di immagini, raffiguranti il

---

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> JOHNSON, *The lost portraits*, p. 248.

committente della chiesa e il sovrano (due ruoli che coincidevano a Cefalù come poi a Monreale), trova parallelo nella Martorana, ove i due pannelli dedicati a Giorgio di Antiochia e a re Ruggero avevano probabilmente la stessa collocazione prima dei rifacimenti seicenteschi.<sup>174</sup>

In conclusione di questa analisi, è opportuna una riflessione sulla committenza di queste raffigurazioni. Le rappresentazioni dei re, come abbiamo visto, andavano a completare un programma iconografico già fortemente influenzato dalla committenza regia. Dando per buona la ricostruzione proposta, avremmo i due pannelli iniziali realizzati su impulso di Ruggero II, in solido con la decorazione dell'interno; i restanti quattro pannelli, invece, furono più verosimilmente dovuti alla committenza episcopale, desiderosa di riaffermare la dignità della chiesa cefaludese messa progressivamente in discussione dai sovrani, che le preferirono, anche per le sepolture, le cattedrali di Monreale e Palermo.<sup>175</sup> Il fatto che la committenza si debba al vescovo piuttosto che al sovrano è particolarmente plausibile per l'ultima scena, il cui il prelado stesso è co-protagonista della scena; del resto, come la critica ha già riconosciuto, l'età di Federico II si presenta tutto sommato povera di commissioni monumentali in territorio siciliano, soprattutto se confrontata con i predecessori normanni.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Si potrebbe supporre, in alternativa, che la seconda immagine rappresentasse il primo vescovo di Cefalù, Iocelmo, creando così un abbinamento tra sovrano e vescovo analogo al caso di Gerace; quest'ultimo, però, sembra essere stato differente nell'iconografia, non rappresentando una scena di dedica da parte del re. Si potrebbe chiedersi, inoltre, perché la raffigurazione di un personaggio di parte episcopale non fosse ricordata nel *Rollus Rubeus*; una possibile risposta potrebbe trovarsi nel fatto che Iocelmo non ottenne l'approvazione papale: ma siamo, come si vede, nel regno delle ipotesi.

<sup>175</sup> Risale al 1170 la supplica del vescovo Bosone e dei canonici di Cefalù a Guglielmo II affinché acconsentisse a collocare nei due sarcofagi fatti preparare da Ruggero II le salme di questi e di Guglielmo I: cfr. DEÉR, *The Dynastic Porphyry Tombs*, cit., pp. 5-14 e CRISPINO VALENZIANO, MARIA VALENZIANO, *La supplique des chanoines de la cathédrale de Cefalù pour la sépulture du roi Roger*, «Chahiers de Civilisation Médiévale», xxi 1978, pp. 3-30, 137-50 (poi ripreso in IID., *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, Palermo, O Theologos, 1979).

<sup>176</sup> Cfr. ABULAFIA, *Federico II*, cit., pp. 224, 239 e *passim*. Lo studioso peraltro parla in più riprese di una committenza federiciana della decorazione crociera del duomo di Cefalù, facendo riferimento a un'ipotesi ormai sconfessata dalla critica (cfr. ANDALORO, *Cefalù*, cit.).

## Soglia

L'esperienza di governo dei normanni in Sicilia costituì un laboratorio politico eccezionale per la sua capacità di unire l'eredità giuridica romana e la mistica del potere orientale, di matrice araba ma soprattutto bizantina. Come punto di osservazione privilegiato ho scelto le grandi committenze architettoniche e decorative dell'età di Ruggero II, che abbiamo la fortuna di potere osservare in un buono stato di conservazione (mentre non si può dire lo stesso, ad esempio, della decorazione dell'antica San Pietro, o delle grandi imprese monumentali federiciane); non a caso, i mosaici di Palermo e di Cefalù sono stati un punto di riferimento ineliminabile per chiunque abbia riflettuto sulla concezione normanna del potere, da Kantorowicz a Kitzinger, da Brenk a Vagnoni. Nell'esaminare singoli casi di studio, la loro portata deve intendersi come strettamente limitata agli anni in cui le opere furono realizzate, se non addirittura, come nel caso della Martorana, allo specifico gruppo di potere – quello greco dell'Ammiraglio e di Nilo Doxapatres – che se ne fece promotore.

Rispetto al corso principale di questa ricerca, il capitolo potrebbe sembrare appartato se non francamente aneddótico; a riscattarlo da questa impressione dovrebbe valere, tuttavia, l'aver rintracciato nella strategia di legittimazione di Ruggero II alcuni elementi caratteristici del paradigma di governo di cui ci stiamo occupando: la rivendicazione di sacralità, il richiamo agli archetipi della corte celeste e del tribunale divino, la mediazione di funzionari tra i sudditi e un potere raccolto nel segreto. In quest'ottica, l'Anonimo di Malta ci consegna un rapporto assai istruttivo sulla trasmissione di una concezione del potere che ho voluto definire "teologia politica" dall'Oriente greco alla Sicilia normanna. Anche senza voler portare all'estremo una visione continuista, non potremo comunque fare a meno di osservare come molti di questi concetti, insieme a istituti giuridici e a pratiche di governo, ritornino nella cultura politica del Duecento, cui ci volgeremo nel prossimo capitolo.



## V. L'IMPERO UNIVERSALE E LA SUA ASSENZA

### 1. 'Cultus iustitiae' e potere che glorifica nella pubblicistica federiciana

1. Nell'impostare la sua biografia di Federico II, considerato semplicemente "un imperatore medievale" – in polemica con tutte le biografie, a partire da quella classica di Kantorowicz, vittime del fascino dello *stupor mundi* –, David Abulafia ha ricercato nei due nonni Ruggero II e Federico Barbarossa le radici di un modo di concepire e di gestire il potere; la stessa impostazione è stata in seguito adottata da Wolfgang Stürner, in quella che ad oggi è la più completa ricostruzione della parabola del secondo Federico.<sup>1</sup> Dopo esserci soffermati piuttosto a lungo su Ruggero, sul suo progetto di un «impero mediterraneo costantiniano»<sup>2</sup> e sulle strategie di legittimazione sacralizzante elaborate all'interno della sua corte, dirigiamo lo sguardo più brevemente all'altra eredità di Federico: quella schiettamente imperiale degli Svevi.<sup>3</sup> Dal nonno paterno, Federico II ereditò l'«antico motivo mistico e politico dell'idea imperiale», che attribuiva al sovrano la valenza escatologica di Imperatore degli Ultimi Giorni.<sup>4</sup> Parte integrante del progetto politico del Barbarossa fu la rivendicazione di un ruolo di primo piano per l'impero romano-germanico, indebolito tra XI e XII secolo dalla lotta per le investiture. Ciò comportò necessariamente un nuovo scontro con il papato, le cui prime avvisaglie si ebbero quando, alla dieta di Besançon del 1157, inviati del pontefice Adriano IV osarono definire l'impero un *beneficium* elargito dal pontefice: un termine che si prestava a essere inteso in senso feudale, certo oltre l'intenzione stessa del papa.

---

<sup>1</sup> STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit.

<sup>2</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 66.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi.*, pp. 50-70 e STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 58-74; si deve osservare che in entrambi gli autori lo spazio dedicato all'eredità imperiale-germanica è sensibilmente più ridotto di quello dedicato all'eredità siciliana.

<sup>4</sup> Cfr. ANTONIO MARONGIU, *Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani. VII centenario della morte di Federico II, imperatore e re di Sicilia (10-18 dicembre 1950)*, Palermo, Università di Palermo, 1952, pp. 31-46 (da cui la cit., a p. 32); HANS MARTIN SCHALLER, *Die Kaiseridee Friedrichs II.*, in *Probleme um Friedrich II.*, a cura di Joseph Fleckenstein, Sigmaringen, Thorbecke, 1974, pp. 109-134; ABULAFIA, *Federico II*, p. 62; FULVIO DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione. Letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce, Nuovi Segnali, 2005, p. 157. Per una sintesi aggiornata sulla cultura federiciana, cfr. anche ID., *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma, Carocci, 2019.

Federico replicò, naturalmente, che il conferimento del potere imperiale che era stato di Giustiniano e Carlo Magno dipendeva esclusivamente da Dio. In questo frangente, il pontefice in qualche modo cedette, sostenendo di avere parlato di *beneficium* in senso non tecnico; lo scontro, tuttavia, era solo rinviato.<sup>5</sup>

Rivendicare con forza la dignità dell'impero romano significava, ormai, anche recuperarne l'eredità giuridica: è noto lo sforzo da parte del Barbarossa di restaurare i diritti inalienabili dell'imperatore, riaffermando così la propria superiorità tanto sui comuni italiani, quanto sui principi della terra, considerati semplici *reguli* provinciali.<sup>6</sup> Da questo punto di vista, il re di Sicilia appariva un *tyrannus*, un usurpatore del dominio imperiale,<sup>7</sup> anche se da ultimo Federico finì per accettare un compromesso, dando in moglie il figlio Enrico alla figlia postuma di Ruggero II. Più tardi, Enrico VI avrebbe istituito nuovi regni a Cipro e in Armenia, proprio allo scopo di accreditare una concezione che faceva dell'imperatore il vertice della gerarchia terrena. La ripresa della tradizione giuridica romana ebbe, naturalmente, il suo apice a Roncaglia;<sup>8</sup> Federico, inoltre, promulgò due costituzioni che, nelle sue intenzioni, avrebbero dovuto essere integrate al *corpus* del diritto romano: l'*Habita*, che riguardava privilegi e immunità dello studio bolognese, e che come tale fu accolta di buon grado dai giuristi, e la *Sacramenta puberum*, sui contratti stipulati dai minori, che fu invece vista come potenzialmente distruttiva dell'ordinamento giuridico romano e per questo incontrò notevoli resistenze. Il valore di queste aggiunte a un *corpus* sostanzialmente chiuso quale era quello del diritto comune, ove l'unico elemento di fluidità era costituito dai *Libri Feudorum*, mentre il diritto romano, sostanzialmente, resisteva a integrazioni (basti

---

<sup>5</sup> Cfr. la sintetica ricostruzione dell'episodio in PAOLO LAMMA, *Adriano IV*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/adriano-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/adriano-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 24 ottobre 2020; riprende l'omonima voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, ad v.).

<sup>6</sup> Cfr. BERNHARD TÖPFER, *Reges provinciales. Ein Beitrag zur staufischen Reichsideologie unter Kaiser Friedrich I.*, in « *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* », XXII 1974, pp. 1348-1358.

<sup>7</sup> Cfr. HELENE WIEUSZOWSKI, *Roger II of Sicily, Rex-Tyrannus*, In *Twelfth-Century Political Thought*, in « *Speculum* », XXXVIII 1963, pp. 46-78.

<sup>8</sup> Cfr. VITTORE COLORNI, *Le tre leggi perdute di Roncaglia (1158) ritrovate in un manoscritto parigino (Bibl. Nat. Cod. Lat. 4677)*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, I, *Rievocazioni, filosofia e storia del diritto, diritto romano e storia delle idee*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 111-170 e KENNETH PENNINGTON, *The Prince and the Law 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993, pp. 12-30.

pensare che le costituzioni promulgate da Enrico VII furono accolte nel *Corpus Iuris* soltanto alla fine del '300).

Federico II, a sua volta, inviò ai maestri bolognesi, affinché fosse insegnata come parte del diritto comune, la *Constitutio in basilica beati Petri* (1220), emanata al momento dell'incoronazione e contenente importanti norme relative alla lotta antiereticale;<sup>9</sup> come è stato notato, «in tempi anteriori e coevi nessun detentore di poteri pubblici aveva espresso la medesima alta consapevolezza del proprio dovere – istituzionale [...] – di reprimere eretici ed eresie».<sup>10</sup> Con una procedura inusuale, la *Constitutio* fu sottoposta all'approvazione del pontefice, un ulteriore segnale del fatto che una legge promulgata dall'imperatore avesse valore per l'intera umanità.<sup>11</sup> Federico, tuttavia, diede il suo maggiore contributo di legislatore in qualità di re di Sicilia.<sup>12</sup> Il *Liber Constitutionum* (detto anche, forse impropriamente, *Liber Augustalis*) si applica infatti soltanto al regno siciliano, costituendo una perfetta applicazione del principio per cui *rex in regno suo est imperator*; l'unione delle due corone non cessò mai di essere personale, come ribadito in documenti ufficiali di Federico fino al suo testamento del 1250.<sup>13</sup> Esso fu elaborato tra il 1230 e il 1231 da un collegio di giuristi che doveva comprendere, tra gli altri, i giudici Simone ed Enrico di Tocco, Roffredo di San Germano e Pier delle Vigne, oltre

<sup>9</sup> Cfr. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 349-350 e GIOVANNI DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano, Giuffrè, 1952.

<sup>10</sup> GRADO GIOVANNI MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, in *Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994)*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 45-67, a p. 52; ANTONIO BRUSA, *Federico II e gli eretici*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari», XVII 1974, pp. 289-326; KURT-VICTOR SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in «Vorträge und Forschungen», XVI 1974, pp. 309-343.

<sup>11</sup> DE VERGOTTI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia*, cit., pp. 162-166

<sup>12</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., pp. 211-266; ABULAFIA, *Federico II*, cit., pp. 169-179; STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 564-588; ORTENSIO ZECCHINO, *Liber Constitutionum*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/liber-constitutionum\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/liber-constitutionum_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020). Sull'ambivalenza dell'operazione federiciana, stretta tra la volontà di strumentalizzare il diritto e l'adesione a una visione tradizionale del principe, cfr. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, cit., pp. 133-135.

<sup>13</sup> Cfr. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., pp. 130-133; altrove, tuttavia, lo studioso riconobbe che «quella *separatio* del Regno dall'Impero [...] era il fragile velo di una finzione giuridica [...] destinato a essere violentemente lacerato dalla irruente volontà di potenza del re imperatore» e che esso «si dileguava del tutto quando lo investiva, bruciandolo, la luce troppo viva e troppo calda della concezione maiestatica federiciana: *l'imperium*» (ID., *Rileggendo il «Liber Augustalis»*, in *Atti del convegno internazionale di studi fridericiani*, cit., pp. 461-472, alle pp. 463-464). Sul testamento, cfr. THEO KÖLZER, *Testamenti di Federico II*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/testamenti-di-federico-ii\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/testamenti-di-federico-ii_(Federiciana)/), u.c. 15 aprile 2020).

numerosi altri consiglieri fra cui alcuni vescovi;<sup>14</sup> da un racconto di Benedetto da Isernia ai suoi allievi, sappiamo che almeno in un'occasione l'imperatore stesso aveva preso parte alla discussione su alcune norme.<sup>15</sup>

Il modello del *corpus iuris* fu seguito con attenzione, a partire dalla titolatura attribuita al sovrano.<sup>16</sup> Come Giustiniano, Federico premise al *Liber* un *Proemio* sull'origine della sovranità, una celebre pagina ammirata tra i vertici della produzione della sua cancelleria (*MGH, Constitutiones*, II, *Suppl.*, pp. 145-147):

Post mundi machinam Providentia divina firmatam et primordiam materiam nature melioris conditionis officio in rerum effigies distributam, qui facienda previderat facta considerans et considerata commendans a globo circuli lunaris inferius hominem, creaturarum dignissimam ad imaginem propriam effigiemque formatam, quem paulo minus minuerat ab angelis, consilio perpenso disposuit preponere ceteris creaturis; quem de limo terre transumptum vivificavit in spiritu ac eidem honoris et glorie diademate coronato uxorem et sociam partem sui corporis aggregavit eosque tante prerogative munimine decoravit, ut ambos efficeret primitus immortales, ipsosque verumtamen sub quadam lege precepti constituit; quam quia servare tenaciter contempserunt, transgressionis eosdem pena dampnatos ab ea, quam ipsis ante contulerat, immortalitate proscrispsit. Ne tamen in totum, quod ante formaverat, tam ruinoso, tam subito divina clementia deformaret et ne hominis forma destructa sequeretur per consequens destructio ceterorum, dum carerent subiecta preposito et ipsorum commoditas ullius usibus non serviret, ex amborum semine terram mortalibus fecundavit ipsamque subiecit eisdem; qui paterni discriminis non ignari, sed in ipsos a patribus transgressionis vitio propagato inter se invicem odia conceperunt rerumque dominia iure naturali communia distinxerunt, et homo, quem Deus rectum et simplicem procreaverat, immiscere se questionibus non ambegit. Sicque ipsarum rerum necessitate cogente nec minus divine provisionis instinctu principes gentium sunt creati, per quos posset licentia scelerum coherceri; qui vite necisque arbitri gentibus, qualem quisque fortunam, sortem statumque haberet, velut executores quodammodo divine sententie stabilirent; de quorum manibus, ut villicationis sibi commisse perfecte valeant reddere

<sup>14</sup> Tradizionalmente, la stesura del *Liber* è attribuita al solo Pier delle Vigne; di questo, tuttavia, non c'è prova e inoltre «nel 1231 egli non aveva ancora acquisito un'autorità tale da fargli affidare un compito così importante» (DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., p. 87, n. 130).

<sup>15</sup> Cfr. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 566-567.

<sup>16</sup> Cfr. FULVIO DELLE DONNE, *Una perdita raffigurazione federiciana descritta da Francesco Pipino e la sede della cancelleria imperiale*, in «Studi Medievali», ser. III, XXXVIII 1997, pp. 737-749, a p. 740, n. 13.

rationem, a rege regum et principe principum ista potissime requiruntur, ut sacrosanctam ecclesiam, Christiane religionis matrem, detractorum fidei maculari clandestinis perfidiis non permittant et ut ipsam ab hostium publicorum incursibus gladii materialis potentia tueantur atque pacem populis eisdemque pacificatis iustitiam, que velut due sorores se invicem amplexantur, pro posse conservent.

Le fonti di questa concezione del potere sono state lungamente discusse: Ernst Kantorowicz vide in queste righe l'influsso di una dottrina cosmologico-politica aristotelica,<sup>17</sup> mentre Wolfgang Stürner le ha interpretate piuttosto in connessione con la tradizione neoplatonica dei commenti al libro della *Genesi*.<sup>18</sup> Risale senz'altro al platonismo del XII secolo l'immagine della *machina mundi*, reperibile nel commento di Calcidio e ripresa da Giovanni di Salisbury e soprattutto Alano da Lille; essa, peraltro, è ben diffusa nell'ambiente dettatorio duecentesco, per cui tramite essa potrebbe essere giunta ai giuristi federiciani.<sup>19</sup> Il rilievo dato all'azione della provvidenza divina nella strutturazione della gerarchia del mondo colloca questo testo, a quanto mi sembra, più in là della semplice concezione "agostiniana" del potere come *remedium peccati* (risalente, in ultima analisi, a *Rom.* 13, 5: «ideo necessitate subditi estote»), cui pure il

---

<sup>17</sup> KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., pp. 226-229.

<sup>18</sup> WOLFGANG STÜRNER, *Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», xxxix 1983, pp. 467-554, in particolare a p. 481; cfr. anche DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., pp. 86-90 e Id., *La porta del sapere*, cit., pp. 208-216. Sul precedente del *Politico* di Platone, cfr. MARONGIU, *Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II*, cit. e ID., *Politica e diritto nella legislazione di Federico II*, in *Atti delle seconde Giornate Federiciane (Oria, 16-17 ottobre 1971)*, Bari, Tipografia del Sud, 1971, pp. 81-101 (poi in *Il Liber Augustalis di Federico II di Svevia nella storiografia. Antologia di scritti*, a cura di Anna Laura Trombetti Budriesi, Bologna, Pàtron, 1987, pp. 65-83).

<sup>19</sup> MASSIMO GIANANTE, *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l'ideologia comunale*, Roma Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999 («Nuovi studi storici», 48), pp. 21-49; sulla *machina mundi* cfr. anche ENRICO ARTIFONI, *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les "dictatores" italiens (première moitié du XIIIe siècle)*, in *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, a cura di Rosa Maria Dessì e Michel Lauwers, Nice, Z'édicions, 1997 («Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice», 1), pp. 291-310. Vd. anche *infra*, § 2.1.

testo è stato autorevolmente ricondotto.<sup>20</sup> In realtà, tale concezione informa senz'altro il passaggio in cui si dice che il potere dei principi è nato «ipsarum rerum necessitate cogente», anche se il testo aggiunge subito «nec minus divine provisionis instinctu». Il potere, tuttavia, non nasce soltanto a questo punto: le primissime righe del *Proemio*, infatti, narrano che Dio creò l'uomo di poco inferiore all'angelo, conferendogli la sovranità su tutto ciò che è sotto la luna e incoronandolo «honoris et glorie diademate»; si dispiega quindi una dottrina esemplaristica di matrice latamente dionisiana.<sup>21</sup> Sulla stessa linea si pone l'affermazione che i principi della terra siano «velut executores quodammodo divine sententie», definizione che li apparta direttamente con i ministri incorruttibili del volere divino.<sup>22</sup> La legge umana, in altre parole, sembra essere una continuazione di quella sotto la quale Dio «constituit» i progenitori nell'Eden.

Secondo David Abulafia, «il nocciolo politico del proemio alle *Costituzioni di Melfi*» sarebbe consistito nel «dimostrare come fosse possibile esporre una teoria di governo che poteva fare benissimo a meno dell'azione salvifica del papa», riservando l'imperatore il compito di «guidare l'umanità verso lidi migliori». <sup>23</sup> In realtà, la concezione del potere dei principi come rimedio alla corruzione dell'umanità espressa nel prologo del *Liber Constitutionum* fu tratta pressoché testualmente da un importante documento della pubblicistica papale, che del Proemio federiciano costituisce

---

<sup>20</sup> Cfr. WOLFGANG STÜRNER, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrschlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987. Concetti analoghi, ma a un livello decisamente più corrivo, si trovano anche in un'anonima *contentio* sulla nobiltà, indirizzata a Taddeo da Sessa e Pier della Vigna: cfr. FULVIO DELLE DONNE, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, in «Medioevo Romano», XXIII 1999, pp. 3-20, alle pp. 9-10 e 17. Per un parere in senso contrario, cfr. RAFFAELLO MORGHEN, *Federico II di fronte al papato*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani*, cit., pp. 9-17, a p. 13: «Storici eminenti hanno voluto vedere nelle parole dello Svevo gli influssi del pensiero agostiniano, ma io confesso che, se si vuol giudicare dallo spirito che anima tutto il Proemio, piuttosto che dalla nota dottrina della decadenza umana per il peccato di origine, divenuta ai tempi di Federico II, un luogo comune del pensiero medioevale, tali influssi non appaiono evidenti».

<sup>21</sup> Lo nota GIANANTE, *Retorica e politica nel Duecento*, cit., pp. 33-34: «Più che sul piano dell'esegesi biblica vera e propria, questi passaggi si leggono assai bene alla luce di una dottrina ecclesiologica e politica di impianto allegorico, diffusissima nella tradizione cristiana, dalle più remote e nobili origini patristiche alle più recenti e corrive declinazioni dettatorie, una dottrina mirante a delineare la rete fittissima delle armonie strutturali e delle risposenze analogiche fra equilibri cosmici e rapporti sociali, fra gerarchie angeliche e gerarchie terrene».

<sup>22</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sententiarum*, dist. 47, q. 1, a. 2, quaestiunc. 4, *corpus*: «Et ideo sicut hominibus per Angelos divinae illuminationis deferuntur, ita etiam Daemones sunt executores divinae justitiae in malos».

<sup>23</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 173.

probabilmente il precedente più diretto.<sup>24</sup> Si tratta di un'epistola scritta da Tommaso da Capua per Onorio III dopo il 19 agosto 1218. Questo l'esordio (TOMMASO DA CAPUA, *Summa dictaminis*, III 4):<sup>25</sup>

Ad extollenda iustorum preconia et reprimendas insolentias transgressorum prospiciens e celo iustitia erexit in populis regnantium solia et diversorum principum potestates. Caruisset namque libenter humana conditio iugo dominii nec libertatem a se, quam eis natura donaverat, homines abdicassent, nisi quod impunita licentia scelerum in evidentem humani generis perniciem redundabat. Et sic ex necessitate quadam oportuit naturam subesse iustitie ac servire iudicio libertatem, nec exquiri extrinsecus decuit ad populorum regimen speciem alteram creature, sed homo prelatus est homini, ut gratiorem prelaturam efficeret idemptitas speciei. Porro non ob hoc solum dominos subditis sententia divina prefecit, ut eis dominando preessent, set ut ipsis pacis et iustitie copiam ministrando prodessent, ut appensis in statera iudicii meritis singulorum condignis dignos prosequantur favoribus et in facinorosos exerceant debite gladium ultionis. Decet igitur, ut subditi colla humilient mandatis et beneplacitis dominorum eisque debitam reverentiam, ad quam ipsi tenentur, impendant et circa iura ipsorum eis liberaliter exhibenda nostri mandato pareant redemptoris, qui ostensa sibi figura numismatis que sunt Dei Deo, et que sunt Cesaris Cesari reddenda constituit et precepit. Cum enim ex Deo regnent reges et principes principentur, hii, qui resistere terrenis potestatibus moliuntur, manifeste videntur divinis dispositionibus obviare, ac propter hoc celestem contra se iram provocant, dampnificantur frequenter in temporalibus et nonnunquam etiam animarum pericula, quod est deterius, incurrere dignoscuntur.

<sup>24</sup> Cfr. EMMY HELLER, *Zur Frage des Kurialen Stileinflusses in der sizilischen Kanzlei Friedrichs II.*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XIX 1963, pp. 434-450, che sviluppa lo spunto di ERNST H. KANTOROWICZ, *Petrus de Vineia in England*, in «Mitteilungen des Österreichischen Institut für Geschichtsforschung», LI 1937, pp. 43-88, poi in ID., *Selected Studies*, Locust Valley, Augustin, 1965, pp. 213-246.

<sup>25</sup> Il testo è edito da Hans Martin Schaller in appendice a HELLER, *Zur Frage des Kurialen Stileinflusses*, cit., alle pp. 446-448; cfr. anche l'epistola III 3, edita ivi, pp. 448-450. Sulla *summa* di Tommaso da Capua, tuttora inedita, cfr. HANS MARTIN SCHALLER, *Studien zur Briefsammlung des Kardinals Thomas von Capua*, ivi, XXI 1965, pp. 371-518; FULVIO DELLE DONNE, *Una «costellazione» di epistolari del XIII secolo: Tommaso di Capua, Pier della Vigna, Nicola da Rocca*, in «Filologia mediolatina», XI 2004, pp. 143-159 e ID., *Tommaso di Capua e la cancelleria papale: tra normativa retorica e comunicazione politica*, in *Dall'«ars dictaminis» al preumanesimo? Per un profilo letterario del secolo XIII*, a cura dello stesso e di Francesco Santi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 43-62. Su Tommaso, «uno dei principali artefici dei tentativi di riavvicinamento diplomatico tra i due poteri rivali», cfr. BENOÎT GRÉVIN, *Tommaso da Capua*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-da-capua\\_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-da-capua_(Federiciana)/), u.c. 4 aprile 2020).

L'epistola fu ripresa, oltre che nel *Proemio* delle costituzioni di Melfi, in numerosi documenti della cancelleria imperiale, fra i quali spiccano una serie di diplomi di nomina di legati generali e vicari generali delle province d'Italia e del *capitaneus generalis* della Stiria, emanati tra il 1239 e il 1249.<sup>26</sup> Una delle molteplici declinazioni di questo modello apre il quinto libro dell'*Epistolario* di Pier della Vigna (V 1, 1-2, *Commissio vicariae cum gladii potestate*, p. 775):<sup>27</sup>

Ad extollenda iustorum preconia et reprimendas insolentias transgressorum, prospiciens de celo iustitia erexit in populis regnantium solia et diversorum principum potestates. Caruisset namque libenter humana condicio iugo dominii, nec libertatem a se, quam eis natura donaverat, homines abdicassent, nisi quod impunita licentia scelerum in evidentem perniciem humani generis redundabat, et sic necessitate quadam oportuit naturam subesse iustitiae et servire iudicio libertatem. Sed *nec extrinsecus exquiri decuit aliam speciem creaturae, cui se representata per hominem celestis ymago subiceret: sed homo prelatus est homini, ut gratiorem prelaturam efficeret ydemptitas speciei*. Potissime tamen divina potentia prefecit ad regimen populorum imperium, dum, ostensa sibi figura numismatis in redditione census et solutionibus debitorum tributorum, prae ceteris regibus Cesareae fortunae fastigium presignavit. Cui diversimodas subiit nationes non ad hoc solum, ut eis imperando preesset, sed ut ipsis potius iustitiae copiam ministrando prodesset.

Ritorna qui l'argomento della *ydemptitas speciei* come garanzia di prelatura più gradita ai sudditi, insieme a quello della necessaria primazia del governo imperiale su tutte le nazioni. È interessante osservare che la ripresa di un documento di origine curiale ebbe luogo proprio nel periodo in cui lo scontro tra i due massimi poteri era giunto a rottura insanabile: di modo che «non sarebbe del tutto azzardata l'ipotesi di una ben meditata operazione politica da parte dell'imperatore, di cui veniva proprio allora negato, da parte del pontefice, il ruolo di guida dell'umanità».<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cfr. DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., p. 90, n. 148.

<sup>27</sup> La *gladii potestas* «è la suprema potestà in materia civile e criminale sul territorio da amministrare» (PIER DELLA VIGNA, *Epistolario*, p. 777). Il documento in questa forma risente forse dell'operato di Nicola da Rocca: cfr. BENOÎT GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIIIe-XVe siècle)*, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 89-90.

<sup>28</sup> DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., p. 90.



L'immagine del mondo sottoposto per necessità al governo dell'imperatore, al quale solo i superbi vanamente si oppongono, si ritrova anche in un'epistola a Federico II attribuita a Ezzelino da Romano, inserita nel *Chronicon* di Rolandino da Padova (MGH, *Script.* XIX, IV 7, p. 69):<sup>29</sup>

Divine pietatis clemencia humano quidem generi providit utiliter et eidem misericorditer dispensavit, dum quodammodo *necessarium* esse prescivit, quod orbis terrarum, diversorum et innumerabilium morum gentibus habitatus, *Romano tamen imperio, utpote naturali et unico principio, pareat et inclinet*. [...] Hoc est enim, ut video, singulare illud iuste *gubernacionis remigium*, per quod navis huius seculi, transiens fluctus maris, ad portum salutis adducitur; hoc est illud *inclite sapientie frenum*, cuius loris mundus quasi currens sonipes moderatur, ut per imperium castigentur enormitates, iniurii retundantur, tumidi refrenentur, *iusticia conservetur in terris*. Ecce nunc per Dei gratiam fere tota Ytalia cum ceteris mundi provinciis satis est subdita magni vestri nominis claritati. Sola tamen *quorundam proditorum superbia contumax et effrenis* in terris marchionis Estensis nititur *contra stimulum calcitrare* et sibi iam presumat attrahere quosdam sibi complices per quedam latibula Lonbardie. Sed feriendus est serpens in capite, ut corpus facilius devincatur.

Qual è il grado di veridicità di un simile documento? Dato il ruolo di primo piano rivestito probabilmente da Rolandino all'interno della cancelleria comunale e forse nella stessa curia ezzeliniana,<sup>30</sup> non sembra fuori luogo pensare che egli potesse avere accesso a documenti autentici;<sup>31</sup> d'altro canto, la maestria retorica del cronista padovano, allievo di Boncompagno e, come lui, esponente del filone storiografico delle

<sup>29</sup> Sullo scambio epistolare, cfr. LUIGI SIMEONI, *Federico II ed Ezzelino da Romano*, in ID., *Studi su Verona nel Medioevo*, II, a cura di Vittorio Cavallari, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 1960 (= «Studi storici veronesi», X 1959), pp. 131-155, alle pp. 153-155.

<sup>30</sup> Cfr. SANTE BORTOLAMI, *"Honor civitatis". Società comunale ed esperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani. Atti del Convegno internazionale "I da Romano e la Marca gioiosa"* (Romano d'Ezzelino, 1989), 2 voll., a cura di Giorgio Cracco, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992, I, pp. 161-239.

<sup>31</sup> Alla testimonianza di Rolandino, relativamente però a un discorso pronunciato oralmente, tende a conferire credito ENRICO ARTIFONI, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno Internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1994)*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 141-188. alle pp. 167-169.

cosiddette *chroniques rhétorisantes*,<sup>32</sup> ha indotto generalmente a pensare che l'epistola e la sua risposta da parte di Federico fossero documenti fittizi, inseriti per pure esigenze di efficacia narrativa.<sup>33</sup> La funzione attribuita all'epistola all'interno della narrazione, tuttavia, non ne pregiudica di per sé l'autenticità; nella responsiva dell'imperatore, peraltro, unica tra le lettere inserite nel testo, sono indicati con precisione luogo e data in escatocollo (Cremona, 21 dicembre 1238): non si vede perché il notaio avrebbe dovuto prendersi la briga di attribuire una data fittizia all'epistola (e soltanto a questa), benché tale data non risulti pienamente attendibile.<sup>34</sup> Ad ogni modo, anche supponendo che la lettera sia dovuta unicamente all'inventiva di Rolandino, è comunque significativo come il notaio padovano sia riuscito a sintetizzare l'ideologia imperiale federiciana riguardo dalla *necessitas* del dominio imperiale per la conservazione della giustizia sulla terra. Le immagini applicate al governo imperiale sul mondo, e in particolare quella delle briglie, sono state accostate ad analoghe formulazioni dantesche (in particolare, dell'invettiva di *Purg.* VI);<sup>35</sup> si tratterà, piuttosto, di consonanze interdiscorsive, sebbene non manchino gli indizi di una conoscenza dantesca della *Cronica* di Rolandino.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> L'espressione è di PAOLO CAMMAROSANO, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», CLVIII, juillet-décembre 2000, pp. 431-442, a p. 435; cfr. anche PAOLO GARBINI, *Ars dictaminis e storiografia*, in *Le dictamen dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Benoît Grévin e Anne-Marie Turcan-Verkerk, Turnhout, Brepols, 2015 («Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 16»), pp. 181-190 (su Rolandino, in particolare, le pp. 188-190).

<sup>33</sup> Cfr. le considerazioni di GIROLAMO ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1963, pp. 154-155, riassunte nel commento di Flavio Fiorese (in ROLANDINO, *Cronica*, p. 601): «Anche questa lettera [di Federico II], che tra quelle riportate è l'unica datata, non ha alcuna pretesa di passare per autentica. L'intento chiaramente perseguito da Rolandino è solo quello di interrompere il racconto con delle pause, durante le quali i protagonisti espongono il loro punto di vista sull'accaduto».

<sup>34</sup> Dubbi sulla correttezza della datazione e sull'autenticità dei documenti sono espressi in *Regesta imperii*, v.1, n° 2410, p. 483 e v.4, n° 13270, p. 1909; cfr. anche KANTOROWICZ, *Federico II*, cit., pp. 469 e 515 e STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., p. 871 e n. 9.

<sup>35</sup> EZIO RAIMONDI, *Dante e il mondo ezzeliniano*, in *Dante e la cultura veneta. Atti del Convegno di studi organizzato dalla Fondazione Cini*, a cura di Vittore Branca e Giorgio Padoan, Firenze, Olschki, 1967, pp. 51-69 (poi, col titolo *L'aquila e il fuoco di Ezzelino*, in ID., *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 147-162), a p. 59, n. 2.

<sup>36</sup> Cfr. WALTER PUCCEITI, *Fuga in Paradiso. Storia intertestuale di Cunizza da Romano*, Ravenna, Longo, 2010, in particolare a p. 157.

È invece solo alla fine del Duecento, sotto la penna di un *dictator* ormai al servizio dell'angioino Carlo II (o del suo reggente, se il documento risale al periodo di prigionia del re) che troviamo una esplicita menzione delle gerarchie celesti come termine di paragone per i potenti del mondo terreno. Il notaio è il malnoto Leonardo di Benevento, i cui *dictamina* furono conservati come modelli retorici nel ms. Par. lat. 8567 (un codice di fine Duecento proveniente dall'Italia meridionale);<sup>37</sup> il documento risale, probabilmente, a dopo il 1284. Si tratta di una sentenza di condanna di un conte colpevole di tradimento, forse identificabile, secondo la proposta dell'editore, con Adenolfo IV d'Aquino, conte d'Acerra. Il documento esordisce come segue (ed. in *Silloge epistolare*, n° 120, p. 124):

Sententia lata per regem ... contra ... comitem proditorem, per Leonardum de Benevento. In deitatis mirifice sublime fastigium celestem fecit Altissimus ierarchiam, et in signum preminentie dignitatis in ipsa quosdam ex angelis antetulit, inter quos in excellentia pulchritudinis angelum claritatis effecit, qui, sue considerans formositatis excessum elationis in spiritu, cogitavit in aquilone ponere sedem suam, ut similis videretur Altissimo, qui fecerat ipsum ceteris in speciositate dissimilem et claritate prelatum. Sed ex nefandi cogitatus huiusmodi intoleranda nequitia, lese crimine maiestatis infectus, de celorum summis eicitur et in inferni foveis sepelitur, et qui creatus est lucifer, ut inter alios preluceret, factus est princeps in tenebris, ut in obscuritatibus tenebrizet. Satis enim is meruit obscuritatis obumbrari caligine, quia concessam sibi luminositatis gratiam non agnovit et fontem luminis superbiendo contempsit.

La colpa di Lucifero è qui interpretata come *laesa maiestas*, non diversamente da quella del nobile traditore, le cui colpe sono descritte in questi termini (ivi, pp. 125-126):

O ingratitude vitium abhominabile, superis et terrenis infestum! Hic regni claviger, cui ligandi potestas et solvendi licentia lassabatur, commisse sibi plenitudine potestatis abutens, nedum sperabat ad Regni dissidium, sed prosecutionis hostice procurabat incursum ac, fraudulentis usus astutiis, qui sibi alios ligare concesserat, ut ligaretur ab hostibus procurabat. Militabat hic etiam iuxta latus nostrum, princeps lateralis effectus, et in conspectu nostro, sicut Aman super ceteros gloriabatur, acceptus. Qui, dum in honore esset, nostre gratie

<sup>37</sup> Per notizie e valutazioni su Leonardo, cfr. le pp. XXXV-XXXVI e LII-LVIII dell'edizione della silloge, oltre a FULVIO DELLE DONNE, *Potere arcivescovile e autonomia cittadina nella Benevento della fine del XIII secolo*, in «Studi Storici», XLV 2004, pp. 651-662. L'epistola che ci interessa è tramandata anche, indipendentemente dal Parigino, nel codice di Monaco, Bayerische Staatsbibl., Clm 11052 (XIV ex., proveniente da Passavia).

plenitudinem non agnovit, sed, sensum datus in reprobum, contra maiestatem nostram  
sue calcaneum malignitatis erexit.

Il documento ci conferma la rilevanza dell'*imagerie* dell'emanazione gerarchica da un potere inteso come principio fontale all'interno di una cultura retorica formatasi sui grandi modelli federiciani. Leonardo inserisce, peraltro, una variazione sul motivo encomiastico del *regni claviger, cui ligandi potestas et solvendi licentia lassabatur*, già applicato a Pier della Vigna nella celebre lettera III 45 dell'*Epistolario*; si può dunque chiedersi se l'ignoto traditore rivestisse un incarico paragonabile a quelli del Capuano (vd. infra, § 4 e cap. VII.2.1). All'interno della silloge parigina, meritano una citazione anche alcune epistole di Stefano di San Giorgio,<sup>38</sup> quali la n° 57 (ivi, pp. 56-58), scritta al papa nel 1279 per conto dei fedeli della diocesi di Canterbury, e i n° 62-63 (pp. 64-66), in cui re Carlo II d'Angiò annuncia ai sudditi la propria incoronazione (1289): vi troviamo, svolto con formulazioni ricorrenti, il motivo del governo provvidenziale del mondo, affidato da Dio a *praesides et rectores* – tanto secolari quanto ecclesiastici –, in un'ordinata scala di *dignitates*, per evitare che *l'abusus liberi arbitrii* compromettesse la *fabrica humanae naturae*. Possiamo quindi osservare come nel Regno, alla fine del Duecento, i concetti espressi nel prologo del *Liber Constitutionum* fossero ormai parte integrante del lessico della politica.

2. Il progetto del *Liber Constitutionum* fu accolto da Gregorio IX con grande ostilità, come attesta una lettera molto dura indirizzata al sovrano (*MGH, Epp. saec. XIII*, I, n° 443, pp. 357-358).<sup>39</sup> Da cosa dipese una simile reazione? Per Kantorowicz, il *Liber* «poteva destare l'impressione che il nuovo stato laico, fondato su diritto natura e ragione, fosse divenuto un tutto così autonomo e compatto, che alla chiesa non restava più spazio»;<sup>40</sup> oggi, tuttavia, una simile idea del Regno sembra essere esistita più nell'interpretazione dello storico che non nei fatti. Altri hanno addebitato lo sdegno del

<sup>38</sup> Sul personaggio, cfr. FULVIO DELLE DONNE, *Stefano di San Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCIV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2019, *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-di-san-giorgio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-di-san-giorgio_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 5 dicembre 2020).

<sup>39</sup> Cfr. KENNETH PENNINGTON, *Gregory, Emperor II Frederick and Constitutiones of Melfi*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, a cura di James Ross Sweeney e Stanley Chodorow, Ithaca-London, Cornell University Press, 1989, pp. 53-61 e ORTENSIO ZECCHINO, *Gregorio contro Federico. Il conflitto per dettar legge*, Roma, Salerno Editrice, 2018.

<sup>40</sup> KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., p. 240.

papa al fatto che l'iniziativa dell'imperatore entrasse in diretta concorrenza con l'analogo sforzo intrapreso, per il diritto canonico, da Raimondo di Peñafort su incarico del pontefice;<sup>41</sup> quando, poi, fu finalmente pronto il *Liber Extra* (1234), Gregorio dichiarò nel prologo che la raccolta sarebbe servita «ut appetitus noxius sub iuris regula limitetur, per quam genus humanum, ut honeste vivat, alterum non ledat, ius suum unicuique tribuat, informatur» (*Corpus Iuris Canonici*, II, p. 1), avocando così a sé il compito dell'imperatore persino nell'esibita ripresa dell'incipit delle *Institutiones giustiniane*.

Per il papa, soprattutto, devono essere stati decisivi i timori per possibili violazioni della *libertas ecclesie*,<sup>42</sup> insieme alla diffidenza verso un sovrano che si presentasse come fonte del diritto, fino al punto di creare un diritto scandalosamente "nuovo",<sup>43</sup> come Federico avrebbe rivendicato con orgoglio in una *novella* del 1240 (*Liber Constitutionum*, I, 38.1, in *MGH, Const.*, II *Suppl.*, pp. 191-192):<sup>44</sup>

Nichil veterum principum auctoritati subtrahimus, si iuxta novorum temporum qualitatem de nature gremio nova iura producimus, si novis abusibus nova remedia reperimus. Habet enim istud ex officii necessitate precipuum imperialis excellentia dignitatis, si per rerum mutationes et temporum ad eradicanda vitia plantandasque virtutes non videt hominibus vetera iura sufficere, nova cotidie reperire consilia, per que virtuosus ditentur premiis et vitiosus continuis penarum malleis conterantur. Considerantibus igitur nobis ad laudabilem hominum regni vitam statuta predecessorum nostrorum, regum et principum, quandam ex longinqua guerrarum turbatione quodammodo contraxisse rubiginem, dum uti pacifice statutis eisdem homines nequiverunt, in parte etiam, ut salvo

<sup>41</sup> Cfr. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 568-569; contro questa idea reagiva già FRANCESCO CALASSO, *Rileggendo il «Liber Augustalis»*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani*, cit., pp. 461-472, alle pp. 464-465: «[le dichiarazioni di Federico sull'origine divina del proprio potere] offrono [...] la vera ragione della diffidenza con la quale Gregorio IX seguì l'elaborazione del codice stesso, più plausibile dell'altra, che taluno ha affacciata, di un presunto timore da parte della Chiesa che la legislazione federiciana potesse fare concorrenza alla canonica, che per avventura proprio in quegli anni stava per consolidarsi in quella monumentale sistemazione che sarà il *Liber Extra*».

<sup>42</sup> PENNINGTON, *Gregory, Emperor II Frederick and Constitutiones of Melfi*, cit., p. 58.

<sup>43</sup> ZECCHINO, *Gregorio contro Federico*, cit., pp. 25-27.

<sup>44</sup> Non mi sembra accoglibile la proposta di recuperare la lezione «de nostro gremio», testimoniata dalle stampe antiche, in luogo di «de naturae gremio» dei manoscritti, come suggerito ivi, pp. 156-188 (ma già in ID., *Liber Constitutionum*, cit., e ID., *L'origine del diritto in Federico II. Storia di un intrigo filologico*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IX, XXX 2012, pp. 217-346). Alla luce di una simile configurazione del testimoniale e della vicinanza paleografica, l'«intrigo filologico» mi sembra ridursi a una tardiva banalizzazione, sia pur carica di conseguenze.

predecessorum nostrorum pudore loquamur, propter sequentium temporum nova discrimina statutis ipsorum defectu non modico laborantibus, statim post sacri receptum imperii diadema necessaria nec minus continua nos oportuit excogitare remedia, per que possemus *veterum statutorum caliginem provisionis nostre lima detegere* et consilii plenitudine supplere defectum.

L'*officium* dell'imperatore richiede di promulgare nuove leggi per fare fronte alla progressiva corruzione del genere umano, in modo da liberare dalla ruggine, con la lima della previdenza (*provisio*), quanto stabilito dai predecessori.<sup>45</sup>

Già nelle leggi del 1231, nella costituzione I XXXI, intitolata *De origine iuris* sul modello di *Dig.* 1.2, Federico aveva sancito il proprio ruolo come *pater et filius iustitiae*; la formula paradossale, costruita secondo il paradigma cristologico, fa dell'imperatore un mediatore, *et maior et minor se ipso*, quasi un tramite tra la giustizia divina e quella terrena (*MGH, Constitutiones, II, Suppl.*, p. 185):<sup>46</sup>

Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa *condende legis ius et imperium in Romanum principem lege regia transtulerunt Quirites*, ut ab eodem, qui commisso sibi Cesaree fortune suffragio per potentiam populis imperabat, prodiret origo iustitiae, a quo eiusdem defensio procedebat. Ideoque convinci potest non tam utiliter quam necessario fuisse provisum, ut in eiusdem persona concurrentibus hiis duobus, *iuris origine scilicet et tutela*, et a iustitia rigor et a rigore iustitia non abesset. Oportet igitur Cesarem fore *iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum*. Patrem et dominum in edendo iustitiam et editam conservando; sic et iustitiam venerando sit filius et ipsius copiam ministrando minister.

---

<sup>45</sup> Commentando la metafora della *rubigo servitutis* in uno dei prologhi del *Liber Paradisus* (memoriale della liberazione di schiavi e schiave avvenuta a Bologna nel 1257), quello di Porta Stiera, Giansante scriveva che essa «in attesa di segnalazioni, andrà attribuita alla virtù transuntive del notaio» (*Retorica e politica nel Duecento*, cit., p. 84); in realtà, oltre all'occorrenza appena rilevata, si può segnalare l'*erroris rubigo* della celebre lettera di invio dei libri a Parigi da parte di Manfredi (PIER DELLA VIGNA, *Epistolario*, III, 67). L'epistola, attribuita tradizionalmente al 1263, potrebbe anche risalire a una data anteriore, come osserva il curatore del libro III (Roberto Gamberini), rimandando alla discussione di FULVIO DELLE DONNE, «*Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum*». *Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Bari, Adda, 2010, pp. 131-132, n. 1; e si veda anche la n. 2 (precedentemente: ID., *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Edizione e studio dei documenti relativi allo Studium di Napoli in età sveva*, in «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*», CXI 2009, pp. 202-203, nn. 1-2; lo studioso conferma la datazione «intorno [al] 1263») anche in ID., *La porta del sapere*, cit., pp. 138-141).

<sup>46</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 96-101 e DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit. pp. 92-94.

Cruciale è il riferimento alla *lex regia de imperio*, la legge cioè che aveva sancito la trasmissione del potere dal popolo romano all'imperatore; essa era nota da varie citazioni all'interno del *Corpus iuris* («Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum Lege regia, quae de imperio lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat», *Dig.* 1.4.1; cfr. anche *Inst.* 1.2.6 e *Cod.* 1.17.1.7), anche se il testo sarebbe stato riscoperto soltanto a metà del Trecento da Cola di Rienzo.<sup>47</sup> Federico ribadì lo stesso concetto in un'epistola scritta nel 1240 al senato e al popolo romano per richiedere «ut mittant proconsules suos ad eum, quibus honores et officia vult conferre» (PIER DELLA VIGNA, *Epistolario*, III, 72, pp. 658-659); l'imperatore non perse l'occasione di ricordare a Roma che essa «in principem Romanum cuncta officia et sua transtulerat», e che quindi ogni concessione di onori ai suoi rappresentanti dipendeva ormai da Cesare.<sup>48</sup> Nell'interpretazione data dai giuristi federiciani, tale passaggio di sovranità era irrevocabile; non così per altri: se Irnerio e, con qualche *distinguo*, Azzone condividevano l'interpretazione secondo cui il popolo ha ormai perduto del tutto la propria sovranità, Accursio riteneva che anche il popolo potesse fare le leggi, mentre Ugolino de' Presbiteri e Piacentino vedevano il passaggio come temporaneo, definendo l'imperatore rispettivamente come *procurator* o come *vicarius* del popolo sovrano.<sup>49</sup> Nel Trecento, Cino da Pistoia avrebbe concluso la rassegna delle diverse posizioni con una considerazione realistica: «De his opinionibus tene, quae magis tibi placet quia ego non curo. Nam si populus Romanus faceret legem vel consuetudinem de facto scio quod non servaretur extra urbem» (*Lectura super Codice, ad l. Si imperialis*, 1.14.12, p. 29).<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Cfr. MASSIMO MIGLIO, *Federico II e Roma*, in *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti. Catalogo della mostra* (Roma, 22 dicembre 1995-30 aprile 1996), Roma, De Luca-Editalia, 1995, pp. 57-61, a p. 58. Sulla fortuna della *lex regia*, cfr. anche HENRI MOREL, *La place de la "Lex regia" dans l'histoire des idées politiques*, in *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence, Faculté de droit et de sciences économiques de l'université d'Aix-Marseille, 1970, pp. 545-556 (poi in *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne, XVI-XX<sup>e</sup> siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1996, pp. 159-174) e BERARDO PIO, *Considerazioni sulla 'lex regia de imperio' (secoli XI-XIII)*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura dello stesso, Spoleto, CISAM, 2011 («Uomini e mondi medievali», 27), pp. 573-599.

<sup>48</sup> Cfr. MASSIMO MIGLIO, *Il Senato in Roma medievale*, in *Il Senato nella storia*, II, *Il Senato nel Medioevo e nella prima Età moderna*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, 1997, pp. 117-172, a p. 136.

<sup>49</sup> Cfr. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., pp. 90-92.

<sup>50</sup> Lo ricorda COSTA, *Iurisdictionis*, cit., p. 245; su Cino giurista, vd. *infra*, cap. VI.2.2.

Il diritto romano è quindi strumento di legittimazione del potere imperiale, secondo la soluzione già trovata dai giuristi del tempo del Barbarossa alla questione posta dall'imperatore «*utrum de iure esset dominus mundi*». Nel *De origine iuris del Liber Constitutionum*, questa legittimazione è addirittura prevalente rispetto all'origine divina del diritto, menzionata solo in seconda battuta (I XXXI, in *MGH, Const., II Suppl.*, pp. 185-186):

Hac igitur consideratione commoniti, qui *de manu Domini sceptrum imperii et inter alia regna regni Sicilie moderamen accepimus*, nostris fidelibus regni predicti nostre voluntatis propositum nuntiamus, quia cordi nostri est inter ipsos sine exceptione aliqua personarum universis et singulis prompto zelo *iustitiam ministrare*.

Come ha osservato Ortensio Zecchino, questo passaggio «sposta la questione della legittimazione del potere su di un piano diverso, ai nostri occhi non compatibile con quello tutto 'laico' della precedente affermazione».<sup>51</sup> Tale contraddizione, come in parte abbiamo già ricordato, fu risolta da Kantorowicz riconoscendo il primato al diritto: è Dio ad assegnare lo scettro imperiale, ma le prerogative dell'imperatore gli sono state riconosciute dal popolo romano. Per questo, l'epoca di Federico II coincide, per lo storico, con il trionfo della «regalità giuricentrica», succeduta a quella «cristocentrica» e cristomimetica dei primi secoli del Medioevo;<sup>52</sup> questa scansione è stata letta talora come eccessivamente semplicistica,<sup>53</sup> anche se descrive senz'altro in modo efficace la nuova centralità del diritto all'interno del regno dello Svevo.

L'intreccio fra sacralità e diritto sembra essere, in realtà, inestricabile; basti pensare alla celebre definizione, già ricordata, del sovrano come *lex animata in terris* inviata da Dio agli uomini reperibile nelle *Novelle* di Giustiniano (105.2.4: «*Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiat fortuna, cui et ipsas deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus*»),<sup>54</sup> rimessa in circolazione probabilmente dai

<sup>51</sup> ORTENSIO ZECCHINO, *Federico II e il declassamento della sacralità imperiale nel nuovo Ordo coronationis imposto da Innocenzo III*, in «Archivio Normanno-Svevo», IV 2013/2014, pp. 7-15, a p. 8.

<sup>52</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., in particolare alle pp. 96-141.

<sup>53</sup> Cfr. ad esempio BUC, *L'ambiguité du Livre*, cit., p. 27: «Le roi *Christus Domini*, gouvernant à l'image du Christ n'est donc pas qu'un objet-étape dans l'histoire de la sanctification de l'État»; e n. 6: «Comme le voudraient les lectures simplificatrices de Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*».

<sup>54</sup> Cfr. ILARIA RAMELLI, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli, Bibliopolis, 2006 («Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», 34).



giuristi bolognesi a vantaggio degli imperatori svevi; è quanto si può ricavare, fatta la tara alla forma letteraria e agli elementi legendari, dal racconto di Goffredo di Viterbo, secondo cui i quattro dottori avrebbero risposto così a Federico Barbarossa nel famoso parere di Roncaglia (*Gesta Friderici*, 18, vv. 388-390, in *MGH, Script.*, XXII, p. 316):<sup>55</sup>

Tu *lex viva* potes dare, solvere, condere leges.  
Stant caduntque duces, regnant te iudice reges;  
Rem quocumque velis *lex animata* regis.

La formula fu poi ripresa nell'*entourage* di Federico II:<sup>56</sup> la troviamo attestata in una carta del 25 giugno 1230 in cui i vescovi di Salisburgo e Ratisbona prendono atto di una sentenza imperiale sul problema dell'inf feudazione delle sedi episcopali («cum in nostra et aliorum principum presentia dominus imperator, qui est animata lex in terris, in pleno consistorio declaraverit et quasi pro lege promulgaverit, sedes episcopales nullatenus infeodari posse», cit. nelle note alla sentenza stessa in *MGH, Const.*, II, n° 150, p. 184, n. 1) e in un documento del 9 giugno 1231 del figlio dell'imperatore, Enrico re di Germania («de plenitudine regie potestatis, qua tanquam viva et animata lex in terris supra leges sumus», citato *ibid.* = *Historia Diplomatica Friderici secundi*, VI, p. 469 e *Regesta Imperii*, v.1.2, n° 4205).

L'autorità conferita all'imperatore da Dio e dal popolo romano, tuttavia, non si ferma tra le sue mani, o, come si sarebbe detto allora, “nello scrigno del suo petto”, ove secondo una diffusa massima il principe conserva tutte le leggi;<sup>57</sup> essa, infatti, è immediatamente trasferita ai suoi ministri, posti sotto di lui nella gradazione del potere (*ibid.*):

---

<sup>55</sup> Il passo è segnalato da KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 127. Nel *Pantheon*, Goffredo attribuisce parole simili addirittura a un partigiano dell'impero dell'epoca di Enrico V, nell'ambito di una presunta *Disputatio inter imperialem curiam et papalem, quis eorum maior esset in illo tempore* (XXIII, 45, in *MGH, Script.*, XXII, p. 258): «Cesar *lex viva* stat regibus imperativa, / legeque sub viva sunt omnia iura dativa, lex ea castigat, solvit et ipsa ligat».

<sup>56</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 128-130.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 150-152. La formula fu ripresa, fra l'altro, da Bonifacio VIII all'inizio del *Liber sextus* (1.2.1), ove si dice che «Romanus Pontifex [...] iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere»; quella che è potuta sembrare ad alcuni una «sorprendente affermazione» (PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII e il segreto*, cit., p. 259) è, in realtà, l'appropriazione da parte del papa di una rivendicazione tradizionale dei principi *fontes iuris*.

Ut abunde ipsius copiam per officiales nostros, quibus ipsam commisimus ministrandam, undique valeant invenire, ipsorum officialium nostrorum officia volumus esse discreta, civilibus questionibus alios et alios accusationibus criminalibus preponentes.

Non a caso, Cino da Pistoia glossando *Cod.* 6.23.19, osservò che per “scrigno del petto del principe” si intende in realtà la sua curia (*Lectura super Codice*, c. 221v):

Nota hoc ad quod hec lex quotidie allegatur quod principes habent omnia iura in scrinio sui pectoris, quod non intelligas ad literam, quia multi imperatores ignoraverunt iura, et maxime hodie ignorant; sed intelligi debet in scrinio sui pectoris, id est in curia sua que debet egregiis abundare doctoribus per quorum ora loquatur iuris religiosissimus princeps.

Per questo è necessaria l'esistenza di una curia, come sapevano bene tanto Cino così quanto *l'amicus eius*;<sup>58</sup> se il principe, per definizione, è *iuris religiosissimus* – come già Giustiniano si definiva nella *const. Imperatoriam maiestatem* che apre le *Institutiones* –, sono però i giurisperiti della sua corte a dover amministrare concretamente il culto della giustizia.<sup>59</sup>

L'esistenza di un ceto di funzionari pronti a fare le veci dell'imperatore è essenziale anche per il mantenimento della finzione giuridica dell'ubiquità del sovrano, sancita nel *Liber Constitutionum* tramite la *defensa*, vale a dire la possibilità per chiunque di mettersi al riparo da un'aggressione invocando il nome del sovrano («et sic nos etiam, qui prohibente individuitate persone ubique personaliter esse non possumus, ubique potentialiter esse credamus», *Liber Const.*, I, 17, in *MGH, Const.*, II *Suppl.*, p. 168),<sup>60</sup> e manifestata, come è stato osservato, persino in un'«organizzazione spaziale del territorio» pensata come «proiezione fisica del potere»;<sup>61</sup> giudici e giustizieri imperiali si occupano, infatti, di dispensare la giustizia dell'imperatore in

<sup>58</sup> Il rimando, naturalmente, è alla celebre pagina sul volgare “curiale” in *De vulg. el.* I XVIII 4-5, su cui cfr. CLAUDIA VILLA, *Appunti danteschi: cronache “curiali” fra DVE e Monarchia*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXCIV 2017, pp. 44-58.

<sup>59</sup> Sulla *religio iuris* cfr. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, cit., pp. 165-174.

<sup>60</sup> Cfr. ID., *Invocatio Nominis Imperatoris*, ivi, pp. 131-152 (in lingua originale, col titolo *Invocatio Nominis Imperatoris. On vv. 21-25 of Cielo d'Alcamo's Contrasto*, in «Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici Siciliani», III 1955, pp. 35-50); ANTONIO MARONGIU, *Politica e diritto nella legislazione di Federico II*, cit., p. 74; MARIDA FILOSA, *Defensa tranese e defensa federicana*, in *Atti delle quinte Giornate Federicane (Oria, 10-12 ottobre 1980)*, Bari, Puglia grafica sud, 1983, pp. 143-154; FEDERICO MARTINO, *Federico II: il legislatore e gli interpreti*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 39-41; STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., p. 574.

<sup>61</sup> MARIA STELLA CALÒ MARIANI, *Immagine e potere*, in *Federico II. Immagine e potere. Catalogo della mostra (Bari, Castello Svevo, 4 febbraio-17 aprile 1995)*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 39-44, a p. 39.

ogni luogo, inverando le parole del sermone di Nicola di Bari secondo cui «ubique eius potencia invenitur et ideo fuge aditus denegatur».<sup>62</sup> Ciò è detto esplicitamente in una lettera di rimprovero dell'imperatore a un giustiziere «quia nimis tepide se gerit in officio sibi commisso»; una sintetica trattazione sul potere apre il documento, entrato anch'esso a far parte del cosiddetto epistolario di Pier della Vigna (III, 68, p. 642):

Ut iustorum et delinquentium merita digni censura iudicii tractarentur, providit ex alto iustitia, *reges et praesides orbis terrae actibus humanis proficere*, ut iustis per retributionis tramitem responderetur *ad gloriam* et delinquentibus, qui iuris regulas abdicant, responderetur *ad penam*. Igitur divinae pietatis arbitrium dissolutum, hactenus regni regimen digne comitans, *ipsius prefecturae fastigium* in nobis, velut in successore legitimo, collocavit, ut transgressorum insolentias potestas nobis tradita flecteret, et puniret, ac subditorum fidelium, qui a semita mandatorum nostrorum non deviant, obsequia, dignae retributionis commercio compensaret. *Cumque ad id exequendum non possumus per universas mundi partes personaliter interesse, licet simus potentialiter ubique*, nos providimus tamen de felicioribus Regni aliquos, velut nostri membra regiminis, determinatis et certis provinciis presidere, *ut, quod potentia gerimus, per eos velut ministros iustitiae deduceretur ad actum*.

Il fine per cui esistono *reges et praesides* è quello di trasmettere gloria ai giusti, pena agli empi; poiché l'imperatore non può essere personalmente in ogni luogo per compiere l'opera di giustizia – pur essendo *potentialiter ubique* –, è necessario che si serva di ministri; si tratta, evidentemente, di un paradigma mutuato dalla concezione teologica di un Dio che regna ovunque, ma governa le cose di quaggiù per mezzo delle schiere angeliche. Non sorprenderà dunque rilevare che i notai della cancelleria imperiale, scrivendo a Nicola da Rocca ormai dopo la morte dello Svevo, paragonarono sé stessi

---

<sup>62</sup> Cito da DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., p. 105; precedentemente, il testo era stato edito da RUDOLF MICHAEL KLOOS, *Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II.*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XI 1954, pp. 166-190 (poi in *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, a cura di Gunther G. Wolf, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982<sup>2</sup>, pp. 130-160).

ai diversi ordini angelici incaricati della mediazione tra il sovrano celeste e il mondo,<sup>63</sup> segnando una tappa significativa sulla via che dalle gerarchie angeliche porta alla burocrazia moderna (NICOLA DA ROCCA, *Epistolae*, n° 24, pp. 42-44):<sup>64</sup>

Ad instar facta *celestis pretorii* secularis in terris curia tunc debite dispositionis regimine gubernatur, cum a sui exemplaris ymagine non exorbitat nec recedit. Nam sicut sunt ibi quedam subtiles intelligentie et animalia oculata ad divini nutus intimam contemplationem affixa et quidam administratorii spiritus vel activi, qui, quod a superiorum dominationum intellectu de divina voluntate recipiunt, per quamdam influentiam in creaturis inferioribus exequuntur, et sunt utrique tam apud superos quam apud inferos ratione situs et ministerii *in excellenti gloria et honore*, sic est et eodem modo dispositus in seculari curia suppremorum officialium duplex ordo: alter videlicet, quos locum et officium illarum celestium potestatum tenentes ab effectu consiliarios appellamus; et alter qui quod ab illis recipiunt de terrene maiestatis consilio, per scripture stilum mandant ad inferos per eos ducendum effectui, quos a notando notarios sive scribas vocamus, quibus omnibus ratione *misterii et etiam ministerii generalis reverentia cum honore* debetur.

La suddivisione presentata delle schiere angeliche è qui soltanto quella fondamentale tra *ministrantes* e *contemplantes*; entrambe le categorie sono poste «in excellenti gloria et honore» in virtù del proprio ministero, secondo uno schema che ha fatto pensare alle anime del *Paradiso* dantesco.<sup>65</sup> Troviamo quindi nell'ambito della curia imperiale («que consuevit hoc nomen antonomastice possidere», *ibidem*) l'adozione di un modello gerarchico e, come tale, sacralizzante. Se i notai al servizio dell'imperatore si possono assimilare alle gerarchie angeliche, i mendicanti che lo contrastano, in un'epistola del 1240-1241 erano stati definiti «angeli mali» del pontefice (PIER DELLA VIGNA, *Epistolario*,

<sup>63</sup> Cfr. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., pp. 326-330 e ID., *Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIIIe-XIVe s.)*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 72-85, alle pp. 77-78 (anche per l'istruttivo confronto con altri testi, più tardi e di altra provenienza). Sul ruolo dell'*ars dictaminis* come disciplina egemone della politica tardo-medievale, cfr. anche ID., *Les mystères rhétoriques de l'État médiéval: L'écriture du pouvoir en Europe occidentale (XIIIe-XVe siècle)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LXIII 2008, pp. 271-300.

<sup>64</sup> Cfr. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 161-185 e ID., *Introduzione*, in *Angeli: Ebraismo Cristianesimo Islam*, cit.

<sup>65</sup> GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., pp. 327-328.

II 38, 4, p. 372);<sup>66</sup> simili dichiarazioni si inseriscono nel progressivo rincaro transuntivo dello scontro con il potere papale, che analizzeremo nei prossimi paragrafi.

3. Il prologo del *Liber Constitutionum* rivendica la difesa della Chiesa tramite la «materialis gladii potentia» come compito dell'autorità secolare. Come immediata applicazione di questo principio, le prime leggi sono dedicate alla lotta contro empietà ed eresia; nella prima delle *Constitutiones* troviamo spazio una palese ripresa della decretale *Vergentis in senium* (vd. *supra*, cap. III.1.3), con l'assimilazione del crimine di eresia a quello di lesa maestà (I 1, *De hereticis et Patarenis*; MGH, *Const.*, II, *Suppl.*, p. 150):

Quod acerbissimum iudicantes statuimus in primis, ut crimen hereseos et dampnate secte cuiuslibet, quocumque censeantur nomine sectatores, prout veteribus legibus est inductum, inter publica crimina numerentur. Immo *crimine lese maiestatis nostre* debet ab omnibus horribilius iudicari, quod *in divine maiestatis iniuriam* noscitur attemptatum, quamquam iudicii potestate alterum alterum non excedat.

Se in queste righe si individua un«forte influsso canonistico»,<sup>67</sup> è in un senso peculiare, dato che di fatto i giuristi di Federico II riportarono il *crimen lesae maiestatis* nell'alveo del diritto secolare che tradizionalmente gli era proprio. La lotta agli eretici non poteva, ovviamente, che essere il cardine della legislazione un principe che volesse presentarsi come difensore della vera fede; essa, tuttavia aveva un altrettanto forte valore politico: «non si tarda comprendere che quelle stesse offese [contro Dio] sono ugualmente rivolte all'imperatore»; questo perché, alla luce di una concezione del potere fondata sulla legittimazione divina, i negatori della fede cattolica «implicitamente non riconoscono l'autorità che i principi traggono da Dio: sono perciò nemici non solo del Creatore e delle singole anime, ma dell'intero tessuto sociale».<sup>68</sup> Federico II si pose sempre programmaticamente come eradicatore dell'eresia ed è solo

<sup>66</sup> Sull'impegno dei mendicanti nella propaganda anti-imperiale, cfr. ANNA MARIA VOCI, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in «Critica storica», XXII 1985, pp. 3-28; cfr. anche GIULIA BARONE, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes», XC 1978, pp. 607-626.

<sup>67</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 174.

<sup>68</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 177; cfr. anche STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 575-576 e SELGE, *Der Ketzerpolitik Friedrichs II.*, cit.

in seguito allo scontro capitale con il papato e alla sconfitta finale degli Hohenstaufen che l'imperatore finì per essere considerato egli stesso un eretico e che nascesse il luogo comune dei «patarini ghibellini».<sup>69</sup>

Si è talora voluto vedere in questa legislazione un tentativo di affrancamento dall'autorità papale.<sup>70</sup> Nel 1232, tuttavia, proprio la lotta agli eretici dell'Italia settentrionale diede occasione a Federico di enunciare, scrivendo al papa, la concezione delle due somme autorità come due poteri paralleli, derivati dalla medesima fonte e tenuti a una leale collaborazione (*Historia diplomatica Friderici secundi*, IV.1, pp. 409-410):

*Affligitur enim ecclesia que congregatio fidelium dicitur in falsis fratribus velut in quibusdam vitiis occultis intrinsecus, et extrinsecus publicarum rebellionum incuribus apertis vulneribus laceratur. His duobus non duas, sed unam duplicem provisio celestis apposit medicinam: unguentum sacerdotalis officii per quod falsorum fratrum intrinseca vitia utpote inficientia nobilem animam spiritualiter curarentur, gladii imperialis potentiam qui vulnera tumida purget acumine et prostratis publicis hostibus quod est infectum aut aridum acie mucronis imperii materialis abscidat. Hec est vere, sanctissime pater, una sed duplex infirmitatis nostre curatio, et quanquam hec duo, sacerdotium et sacrum Imperium, vocabulorum appareant nuncupatione discreta, significationis tamen effectum sunt eadem eiusdem originis, divine potentie scilicet initiata principiis, ejusdem gratie favore fovenda, et quod abominamur exprimere, ejusdem nostre communis fidei subversione tollenda. Quas enim oves pascet pastor Ecclesie, si gramina fidei desiccantur? Quibus fidelibus sacrum imperium imperabit, si deficiente fide deficiant qui sibi tenentur ex fide?*

L'atto di ribellarsi all'impero, venendo meno della fedeltà (*fides*) all'imperatore, fu quindi presentato come un'altra forma di attacco nei confronti della Fede. Per ribadire la concordia di intenti tra papato e impero, Federico fece ricorso all'immagine delle due spade, di cui nel documento furono attentamente considerate tutte le implicazioni (ivi, p. 410):

<sup>69</sup> Cfr. ivi, pp. 129-130 e 242; RAOUL MANSELLI, *Paterino*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/paterino\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paterino_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 9 luglio 2020).

<sup>70</sup> Cfr. ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 177: «[Nelle leggi contro gli eretici delle *Constitutiones*] brilla per la sua assenza ogni riferimento all'autorità papale. L'imperatore rifiuta il ruolo del «braccio» armato [...] contro gli eretici nell'interesse della Santa Sede; [...]. Egli agisce in assoluta autonomia, essendo soggetto soltanto alla potestà divina».

Eadem est ergo, ut necessario repetamus, languentis fidei nostre medela, *idem est gladius*; sed tamen bis acutus velut proprietate pluralis numeri quo usus est Petrus in Evangelio dicens: «Ecce duo gladii hic», ut ad litteram et ad oculum alludamus qui ad intellectum hactenus verba retulimus: duo vere sunt gladii, sed una eadem mater ecclesia fidei nostre genitrix est vagina duorum, quod aperte discernere voluisse dicentem significatio propria adverbii localis ostendit. Dum enim *hic* dixit, ostendere voluit quod gladiatorum amborum unus est locus, ex quo invincibiliter assumitur et necessario comprobatur quod *gladiatorum istorum una sit substantia*, cum sit impossibile de natura unum et eundem locum duas posse substantias continere. Profecto vagina eadem hos duos gladios sic effectualiter unum facit quod non aliter unus ab altero integritate alterius servata seiungitur quam pars a toto deducitur absque corruptione subiecti, vel, ut videat oculus quod forte non concipit intellectus, in eadem vagina corporea duobus gladiis conditis, sublato altero, impossibile sequitur quin in vagina residuus non valetur. Absit a nobis unquam, pater et pastor Ecclesie, non levis aut simplex, immo bruta credulitas quod *istud individuum gladiatorum, patris et filii unio*, recipiat sectionem; immo firmiter credimus et publice profiteamur quod *nos duo velut pater et filius unum sumus*.

I due poteri hanno la stessa origine e la stessa sostanza; nelle ultime righe, il paragone con il Padre e il Figlio – da scrivere, mi sembra, con le maiuscole – conferisce al rispetto filiale che l'imperatore deve al pontefice valenza cristologica.<sup>71</sup>

L'idea del carattere provvidenziale del dominio imperiale, fino ad allora espressa, potremmo dire, pacificamente fu ribadita con toni ben più aspri e polemici nel corso dello scontro con il papato, divampato nuovamente a partire dal 1235.<sup>72</sup> Lo scontro con Gregorio IX sfruttò soprattutto l'oltranza della propaganda apocalittica: papa e imperatore si accusarono a vicenda, tramite le rispettive cancellerie, di essere la bestia dell'Apocalisse, il serpente, l'anticristo, ecc.<sup>73</sup> Questa tendenza fu inaugurata, come è noto, dalla pontificia *Ascendit de mari*, del maggio-giugno 1239, redatta probabilmente dal cardinale Raniero Capocci (ed. in *MGH, Epp. saec. XIII*, I, n° 750, pp. 645-654). La

<sup>71</sup> Cfr. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, cit., pp. 335-336, n. 67.

<sup>72</sup> Cfr. PETER HERDE, *Federico II e il papato. La lotta delle cancellerie*, in *Federico II e le nuove culture*, cit., pp. 69-87.

<sup>73</sup> Cfr. HUBERT HOUBEN, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 139-153; STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 879-886 e 919-921; DELLE DONNE, *Il papa e l'anticristo*, cit.; POTESTÀ, *L'ultimo messia*, cit., pp. 135-158; PAOLO FALZONE, LUCA FIORENTINI, *Note sul discorso politico dantesco tra le cancellerie imperiali di Federico II e di Enrico VII*, in *Dante e la retorica*, a cura di Luca Marcozzi, Ravenna, Longo, 2017, pp. 211-245, alle pp. 211-223.

risposta imperiale rovesciò, come d'uso, l'interpretazione di molti dei motivi, in particolare scritturali, impiegati nella violentissima epistola papale; qui interessa soltanto ricordare l'*exordium* che sfrutta il motivo vulgato dei *duo luminaria* (PIER DELLA VIGNA, *Ep.*, I 31, *Universis Prelatis, ut compescant Papam a suis illicitis motibus*, pp. 232-234; una più breve redazione del medesimo documento, tratta dal codice Fitalia, si legge in *Acta imperii*, I, n° 355, pp. 314-315):<sup>74</sup>

In exordio nascentis mundi, provida et ineffabilis Dei providentia, cui consilia non communicant aliena, in firmamento coeli duo statuit luminaria, maius et minus: maius, ut praeeset diei: minus, ut praeeset nocti. Quae duo sic ad propria officia in regione Zodiaci offeruntur, ut et si se multotiens ex obliquo respiciant, unum tamen alterum non offendit, immo, quod est superius, inferiori suam communicat claritatem. A simili, *eadem aeterna provisio*, in firmamento terrae, duo voluit inesse regimina, sacerdotium scilicet et Imperium, *unum ad cautelam, reliquum ad tutelam*: ut homo, qui erat in duobus componentibus diutius dissolutus, duobus retinaculis frenaretur, et sic fieret pax orbi terrae.

Federico è pur sempre desideroso di presentarsi come difensore della pace e dell'ordine, nonché della Chiesa; è solo frutto di una drammatica contingenza se colui che occupa il soglio di Pietro non è all'altezza del suo compito e traligna dal rispetto del corretto ordine provvidenziale (*ibid.*):

Sed sedens, in cathedra perversi dogmatis, *Pharisaeus unctus oleo nequitiae* prae participibus suis, nostri temporis, Romanus Pontifex, *quod de coelestis ordinis aemulatione descendit*, evacuare nititur.

---

<sup>74</sup> Cfr. HAGENEDER, *Il sole e la luna*, cit., DIEGO QUAGLIONI, *Luminaria, duo*, in *Federiciana*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/duo-luminaria\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/duo-luminaria_(Federiciana)/)), u.c. 15 settembre 2020) e ID., *Quanta est differentia inter solem et lunam. Tolomeo e la dottrina canonistica dei duo luminaria*, in «Micrologus», XII 2004, pp. 395-406. Sul codice Fitalia, cfr. HANS MARTIN SCHALLER, *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vineia*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2002, pp. 225-230 e CLAUDIA VILLA, *Raccolte documentarie e ambizioni storiografiche: il "progetto" del manoscritto Fitalia (Palermo, Biblioteca della Società Siciliana per la storia patria I B 25)*, in *Confini dell'Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, a cura di Mauro de Nichilo, Grazia Distaso, Antonio Iurilli, Roma nel Rinascimento, Roma, 2003, pp. 1417-1427.



L'appellativo di «hoc tempore Pharisei» fu esteso all'intero collegio cardinalizio nella famigerata *Collegerunt pontifices*.<sup>75</sup> Si tratta di un luogo classico della pubblicistica anti-papale, nonché della più celebre tra le epistole attribuite a Pier della Vigna, collocata in apertura del suo epistolario in tutte le forme della raccolta, oltre che trasmessa in modo autonomo;<sup>76</sup> un autentico repertorio di motivi, alcuni dei quali si ritrovano nelle *Epistole* dantesche (vd. *infra*, cap. VI.3.1). Vi si dice, fra le altre cose, che i cardinali che insieme al pontefice si sono scagliati contro l'imperatore «una prorsus errante clavium insontem et iustum principem ligaverunt» (PIER DELLA VIGNA, *Epist.*, I I, 4-5, p. 79). Il riferimento alle “chiavi” e alla prerogativa di “legare” riprende, naturalmente, due tessere tradizionali della pubblicistica papale, dato che il pontefice, *successor Petri*, regge le chiavi del regno dei cieli e ha facoltà di legare e sciogliere (a norma di *Mt.* 16, 19). Spicca inoltre, quasi a chiusura della lettera, la citazione di *Rom.* 13, 2 (ivi, § 32, p. 82): «Aut cum dicat Apostolus: Omnis potestas a Domino Deo est, et qui potestati resistit, divinae potentiae contradicit». Più che per il messaggio politico, tuttavia, l'epistola è celebre per la scelta del registro satirico, che ne fa un *pamphlet* più che un documento ufficiale.<sup>77</sup> Ancora una volta, la cancelleria rivale rispose ritorcendo contro l'avversario le medesime tecniche retoriche (epistola *Convenerunt in unum*),<sup>78</sup> con un tale successo che in epoca successiva si diffuse la leggenda secondo cui Pier della Vigna era stato accusato di tradimento perché riconosciuto autore di entrambi i documenti; la attesta l'*Ottimo Commento* (I, pp. 316-317):<sup>79</sup>

E credesi che per questo trovasse cagione sopra il ditto Piero che elli medesimo ad instantia del papa avesse facta una lettora contra quella che llo imperadore avea scritta alli principi cristiani, che comincia: «Collegerunt pontifices», quella dello imperadore, però che paiono uno stile, e ch'elli palesasse li suoi segreti alla Chiesa di Roma.

<sup>75</sup> Sull'interpretazione della lettera in rapporto al suo contesto, cfr. l'introduzione di Fulvio Delle Donne al libro I, alle pp. 56-62. Sui motivi apocalittici all'interno della pubblicistica federiciana, cfr anche. ID., *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma, Viella, 2012, pp. 13-64.

<sup>76</sup> Sulla fortuna dell'epistola, cfr. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., ad indicem.

<sup>77</sup> Cfr. ivi, pp. 456-459.

<sup>78</sup> L'epistola è edita in HANS MARTIN SCHALLER, *Die Antwort Gregors IX. auf Petrus de Vineia I, 1 'Collegerunt pontifices'*, in ID., *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hannover, Hahn, 1993, pp. 197-223.

<sup>79</sup> Cfr. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., p. 828-830.

Tra le pieghe della corrispondenza relativa alla polemica con Gregorio IX, troviamo anche una dichiarazione che fa luce sulla concezione dell'impero di Federico; nella celebre lettera circolare *Levate in circuitu*, inviata da Treviso il 20 aprile 1239 a tutti i principi della Cristianità per esortarli a schierarsi a sua difesa, l'imperatore ricordò che l'attacco del pontefice riguardava l'onore di tutti gli appartenenti al *corpus principum secularium* (MGH, *Const.*, ii, n° 215, p. 299; il testo è anche in PIER DELLA VIGNA, *Epistolario*, I, XXI, p. 171):

Hec ideo vobis duximus intimanda, non quod ad pulsationem talis iniurie nostra non sufficiant munimenta, set ut totus mundus agnoscat, quod *honor* omnium tangitur, *quicumque de corpore principum secularium* offendatur.

Per il Kantorowicz del *Federico II*, «il *corpus saecularium principum* fu una creazione personale di Federico II e rappresentò un modo completamente nuovo di intendere il mondo come una sorta di stato confederato», il tentativo cioè «comprendere i re come tali in qualcosa come di *corporativo*», una «*societas* monarchica e secolare dei sovrani d'occidente». <sup>80</sup> Questa concezione si fonda, tuttavia, sull'idea della Chiesa come *corpus mysticum*: una concezione che, come già abbiamo notato, non riguardava soltanto l'istituzione ecclesiastica, ma l'intera società cristiana o *Christianitas*. Il trasferimento del modello corporativo all'ambito della politica fu indagato dallo stesso Kantorowicz nei *Due corpi del re*, senza tuttavia recuperare, se non sbaglio, il notevole precedente federiciano.

Nel successivo confronto con Innocenzo IV, asceso nel 1243 al soglio papale dopo il breve pontificato di Celestino IV, i toni si smorzarono: agli argomenti scritturali furono preferiti quelli più prettamente giuridici, come abbiamo in parte anticipato in un capitolo precedente (vd. *supra*, cap. III.1.4). <sup>81</sup> Non è meno interessante ai nostri fini ripercorrere questa fase della polemica, dato che non poche argomentazioni ritornarono poi nella pubblicistica dell'età dantesca. Riservando al capitolo successivo la discussione delle prese di posizione di parte papale, mi limito per ora a ricordare che

<sup>80</sup> KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., p. 572. Cfr. anche SERGIO MOCHI ONORY, *La crisi federiciano del Sacro Romano Impero: il «corpus saecularium principum» e l'«imperium spirituale» del pontefice (antitesi di idee e di concezioni pubblicistiche)*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani*, cit., pp. 19-29.

<sup>81</sup> Cfr. FULVIO DELLE DONNE, *Il papa e l'anticristo: poteri universali e attese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV e Federico II*, in «Archivio Normanno-Svevo», IV 2013/2014, pp. 17-43, pagine riprese nell'introduzione dello stesso al primo libro dell'*Epistolario* di Pier della Vigna, pp. 62-72.

a Lione, il 17 giugno 1245, Innocenzo dichiarò depresso l'imperatore, «qui se imperio et regnis omnique honore ac dignitate reddidit tam indignum, quique propter suas iniquitates a Deo ne regnet vel imperet est abiectus» (MGH, *Const.*, II, n° 400, p. 512); la condanna si fondava su un'attenta disamina dei comportamenti dell'avversario, coerentemente con la dottrina dei decretisti che di fatto autorizzava la decisione del papa.<sup>82</sup> Sullo stesso piano si mantenne la contromossa di Federico, che scrivendo al re di Francia si espresse in questi termini (PIER DELLA VIGNA, *Epist.*, I III, pp. 93-94):

Nam etsi nos, nostrae catholicae fidei debito suggerente, manifestissime fateamur collatam a Domino sacrosanctae Romanae Sedis antistiti plenariam in spiritualibus potestatem, ut, quantumcumque, quod absit, sit ille peccator, *quod in terra ligaverit, sit ligatum et in celis, et quod solverit, sit solutum*, nusquam verumtamen legitur divina sibi vel humana lege concessum, quod *transferre pro libito possit Imperium, aut de puniendis temporaliter in privatione regnorum regibus et principibus iudicare*. Nam licet ad ipsum de iure et more maiorum consecratio nostra pertineat, non magis ad ipsum depositio seu remotio pertinet, quam ad quoslibet regnorum prelatos, qui reges suos, prout assolent, consecrant et inungunt; vel esto sine preiudicio nostro, quod habeat huiusmodi potestatem, estne istud de plenitudine potestatis ipsius, quod nullo prorsus ordine iuris servato, animadvertere possit in quoslibet, quos asserit suae iurisdictioni subiectos?

L'imperatore sostenne, come si vede, la mancata legittimità della condanna subita da parte del pontefice, non solo perché questi non aveva la facoltà di deporlo ma perché, quand'anche gliela si riconoscesse, la condanna di Federico non aveva seguito la corretta procedura giudiziaria: non si era trattato né di un processo *per accusationis ordinem*, mancando un accusatore ufficiale e una chiamata in giudizio, né *per inquisitionis modum*, dato che non c'era stata una *clamorosa insinuatio* (cioè una «notifica per voce pubblica»). Procedendo in questo modo, «quilibet iudex per se possit solummodo asserendo notorium, spreto iuris ordine, quemlibet condempnare». Una simile prassi, osservò Federico, poteva colpire qualsiasi dignità temporale («non minus in nostram quam omnium regum, aut quarumlibet aliarum temporalium dignitatum

<sup>82</sup> Cfr. FRIEDRICH KEMPF, *La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», III s., XXI, a. XC 1968, pp. 1-16 e GIULIANO MARCHETTO, *La deposizione di Federico II nel commento della dottrina canonistica due-trecentesca alla costituzione «Ad apostolice dignitatis»* (2, VI, II, 14), in *Gli inizi del diritto pubblico. Da Federico I a Federico II/Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Von Friedrich I. bis Friedrich II.*, a cura di Gerhard Dilcher e Diego Quaglioni, Bologna-Berlino, il Mulino-Duncker & Humblot, 2008, pp. 131-156.

perniciem», ivi, § 24, p. 96). Oltre ad assicurare di possedere la documentazione idonea a scagionarlo, l'imperatore – tramite la penna dei suoi pubblicisti – non tralasciò di riaffermare la propria autorità (ivi, §§ 21-22, p. 95):

Apparet ergo animosa nimis et ampullosa non minus, ex ipsius inflictæ penæ severitate, sententia, per quam imperator Romanus Imperii actor et dominus, *lesæ maiestatis crimine dicitur condempnatus*; per quam ridiculosæ legi subicitur, qui legibus omnibus imperialiter est solutus. De quo temporales penæ sumendæ, *cum temporalem hominem superiorem non habeat, non sunt in homine, sed in Deo*. Spirituales autem penas, per sacerdotales nobis penitentiæ inducendas, tam pro contemptu clavium, quam pro aliis transgressionibus et humanæ naturæ peccatis, nedum a summo pontifice, quem in spiritualibus patrem nostrum et dominum profitemur, si tamen nos ipse ut filium debita relatione cognoscat, sed per quamlibet sacerdotem reverenter accipimus et devote servamus.

L'argomentazione si regge sulla distinzione tra sfera temporale e sfera spirituale: se in questa l'imperatore è disposto ad accettare correzioni da qualsiasi sacerdote, in quella non riconosce alcun superiore; osserviamo qui un'ulteriore occorrenza della clausola *cum... superiorem non habeat*, ricorrente negli scritti pubblicistici che contrapponevano l'autorità temporale a quella spirituale.

4. Con Federico II, il processo di sacralizzazione del potere temporale raggiunge l'apice; la cancelleria promosse un autentico culto imperiale, fondato sulla comparazione più o meno esplicita dell'imperatore con Cristo.<sup>83</sup> Per l'imperatore non fu risparmiata, fin dagli anni giovanili, la qualifica angelica di *alter cherub*;<sup>84</sup> nel corso degli anni, tuttavia, i punti di riferimento divennero decisamente più ambiziosi. Dopo la seconda scomunica (1239), Federico divenne *alter Christus*; celebre è, fra i molti

---

<sup>83</sup> Cfr. almeno KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., pp. 526-534; PETER LANDAU, *Federico II e la sacralità del potere sovrano*, in *Federico II, I, Federico II e il mondo mediterraneo*, a cura di Pierre Toubert e Agostino Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, 1994, pp. 31-47; CLAUDIA VILLA, *Trittico per Federico II «immutator mundi»*, in «Aevum», LXXI 1997, pp. 330-358; EAD., *Pubblicistica*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/pubblicistica\\_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pubblicistica_(Federiciana)/)), u.c. 4 aprile 2020); DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., pp. 79-81; GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., pp. 215-219; Houben, *Federico II*, cit., pp. 146-151; MIRKO VAGNONI, *Lex animata in terris. Sulla sacralità di Federico II di Svevia*, in «Mediaeval Sophia», v 2009, pp. 101-118.

<sup>84</sup> Cfr. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, cit., pp. 198-199

esempi, la lettera, risalente a quello stesso anno, in cui egli chiamò la propria città natale, Jesi, «Betlemme» (con riferimento davidico, oltre che cristologico).<sup>85</sup>

Nacque altresì il mito dell'«aula dove si riproducevano l'ordine del cosmo e le relazioni celesti»,<sup>86</sup> la Magna Curia

ove a giudici e giuristi si chiedeva di amministrare la giustizia come sacerdoti; ove le sessioni dell'Alta Corte, preparate con una pignoleria comparabile a quella riservata per il cerimoniale ecclesiastico, erano definite «un santissimo ministero (mistero) di giustizia» (*iustitiae sacratissimum ministerium [mysterium]*); ove i giuristi e gli uomini di corte interpretavano il «culto della giustizia» nei termini di una *religio iuris* o di una *ecclesia imperialis* rappresentante sia un completamento sia un antitipo dell'ordine ecclesiastico; ove, per così dire, la toga dell'uomo di legge era giustapposta alla tonaca dell'uomo di Chiesa; e dove lo stesso imperatore, «che la mano del Grande Artefice aveva fatto uomo», era chiamato *sol iustitiae*, il «sole della giustizia», che era il titolo profetico di Cristo.<sup>87</sup>

Se Federico è Cristo, il suo logoteta, Pier della Vigna, non poteva che essere il suo san Pietro:<sup>88</sup> così, un sacerdote siciliano rappresentò senz'altro il Capuano come «Petrus, in cuius petra fundatur imperialis Ecclesia», intervenuto presso l'imperatore «dum augustalis animus roboratur in Coena cum discipulis» (PIER DELLA VIGNA, *Correspondance*, n° 111, p. 433). La formula *ecclesia imperialis* è attestata, a quanto mi risulta, soltanto in questo luogo: essa però doveva rispecchiare una concezione diffusa oltre la singola trovata retorica, anche se naturalmente non si trattava «di un tentativo vero e proprio di fondare una chiesa laica», quanto piuttosto di qualcosa di paragonabile alla «posteriore “teoria dello stato di necessità”, la quale insegna che la responsabilità dello stato si fa effettiva quando la chiesa degenera». <sup>89</sup> All'interno della lettera, del resto, il riferimento all'*ecclesia imperialis* è tutt'altro che gratuito, come si

<sup>85</sup> Cfr. almeno KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., ad indicem e HANS MARTIN SCHALLER, *La lettera di Federico II a Jesi*, in *Atti del convegno di studi su Federico II (Jesi 28-29 maggio 1966)*, a cura di Edoardo Pierpaoli, Jesi, Biblioteca Comunale, 1976, pp. 139-146.

<sup>86</sup> Cfr. VILLA, *Trittico per Federico II «immutator mundi»*, cit., p. 353.

<sup>87</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 100. Su *mysterium* e *ministerium* è d'obbligo il rinvio al classico FRANZ BLATT, *Ministerium-Mysterium*, in «Archivum Latinitatis medii aevii», IV 1928, pp. 80-81.

<sup>88</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., pp. 532-533 e 600. Sul personaggio, cfr. HANS MARTIN SCHALLER, *Pier della Vigna*, in *Federiciana*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020).

<sup>89</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., pp. 217, 335, 533 e p. 600 (da cui le cit.).

comprende analizzando il documento nella sua interezza. Si tratta, infatti, di una lettera privata in cui un anonimo prelado si lamenta con il Capuano perché questi, nella situazione sopra descritta, aveva affermato «quia dum me facerem eligi, faceretis subsequenter in vacante ecclesia promoveri»; vale a dire, che purché il prelado si guadagnasse l'elezione, lo si sarebbe subito promosso in una Chiesa vacante. Il prelado coinvolto nell'affare protesta, tuttavia, che, come in un matrimonio secolare non è bene che la sposa si interessi in prima persona della propria sorte, così a maggior ragione un sacerdote non dovrebbe darsi da fare per ottenere cariche e onori ma, al contrario, accettarli solo contro voglia. La protesta è di rito non meno del paragone invocato, pressoché universale nella scienza canonistica in riferimento all'elezione vescovile.<sup>90</sup> Del tutto rilevante, tuttavia, è che non solo l'imperatore, ma il protonotario si considerassero competenti in questa materia; una pretesa tutt'altro che assurda da parte del sovrano, se si richiamano alla mente sia la questione dell'Apostolica Legazia in Sicilia, sia gli sforzi del Barbarossa e dei suoi successori per assicurarsi il controllo su coloro che accedevano all'episcopato.<sup>91</sup> Sappiamo, del resto, che l'accusa di ingerenze nelle nomine ecclesiastiche del Regno fu una costante della polemica anti-federiciana; la lettera sembra essere un'ulteriore attestazione (o, per lo meno, millantazione) di un potere governamentale dell'imperatore sulla gerarchia ecclesiastica. In questa luce, il riferimento all'*imperialis ecclesia* deve forse essere preso un po' più sul serio di quanto apparisse a Kantorowicz;<sup>92</sup> non, tuttavia, come progetto di fondazione di un'anti-Chiesa o di un'anti-gerarchia, ma piuttosto come rivendicazione per il sovrano di un ruolo apicale all'interno della gerarchia tradizionale.

Se si considera la lunga tradizione che tali ingerenze avevano sia in Germania, sia nel Regno, non è neanche necessario pensare che il governo dell'imperatore sulla Chiesa intervenisse soltanto in virtù dello "stato di necessità" causato dalla degenerazione delle alte gerarchie ecclesiastiche. A maggior ragione, tuttavia, dovette

---

<sup>90</sup> Cfr. BENSON, *The Bishop-Elect*, cit., pp. 121-133 e *passim*.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 284-297.

<sup>92</sup> Il documento era stato, invece, accolto con la massima serietà da JEAN-LOUIS-ALPHONSE HUILLARD-BRÉHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris, Henri Plon, 1865, p. 231: «Ou les mots n'ont plus de sens, ou bien il faut admettre qu'il y eut à un moment donné une Église impériale, que le chef de cette Église, le Supérieur, n'était autre que l'Empereur, que Pierre de la Vigne était son vicaire laïque, et que le conseil pour les affaires ecclésiastiques était comparé au cénacle de Jésus-Christ».

prodursi un simile stato nelle ultime fasi del dominio di Federico, quando i prelati del Regno rimasero al suo fianco opponendosi al volere papale (al punto da essere esclusi dalle convocazioni di Gregorio IX per l'assemblea prevista per la Pasqua del 1241).<sup>93</sup> Per Hullard-Bréholles, «dans la situation où se trouvait alors l'Église sicilienne, dont tous les liens avec l'Église romaine étaient rompus, la direction des affaires du culte incombait au logothète»;<sup>94</sup> pur dovendosi certo sfumare un'affermazione così netta, non suffragata da sufficienti prove, si deve comunque notare che alcuni fra i più smaccati paragoni tra Pier della Vigna e il Pietro di Galilea trovarono spazio proprio in un'epistola risalente alla fase estrema dello scontro con il papato, quando doveva essere in un certo modo naturale che il più stretto collaboratore dell'imperatore fosse contrapposto al suo mortale nemico. Si tratta di una lettera in cui un amico del Capuano lo incita ad accettare senza remore un'importante nomina a lui conferita dall'imperatore, che ne avrebbe fatto un *verus vicarius* a fronte del *falsus Christi vicarius*, il papa (PIER DELLA VIGNA, *Correspondance*, n° 110, pp. 431-432):

Nam dum apud dominum de bonorum suorum dispositionibus congruis provisio haberetur, latere sibi non potuit sub absentiae modio *fides Petri* quam inter suos in candelabro praesentiae rutilantem multipliciter commendavit. Ait ergo: «*Petre, amas me, rege oves meas*», et sic amator iustitiae dominus *super petram volens fundare iusticiam, moderamina iurium regendorum in plebem suam Petro commisit, statuens vos iusticiarium*. Ad quod evidentius ostendendum ideo vos constituit dominus in faciem nunc praelati, sed praevaricantis Ecclesiam, *ut ubi dudum falsus Christi vicarius commissum sibi vicariatium depravans, nitens eisdem aliud quam cuius erant regimen clavibus aperire, multos fama, rebus et corpore deformavit, verus Petrus vicarius iusticia regat, fide corroboret, instruet et informet*.

In conclusione, possiamo rilevare che al servizio della polemica con il papato furono messe le consuete tecniche di allegorizzazione del *dictamen*, cui pertiene anche la proiezione degli avvenimenti sul piano "altro" della storia della Salvezza. La comparazione dell'imperatore con Cristo «est donc à la fois scandaleuse et naturelle, car c'est une association exemplaire, qui indique le *type* de l'empereur, non une assimilation réelle»;<sup>95</sup> nonostante questo carattere retorico, il paragone «assume, in

<sup>93</sup> Cfr. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., p. 910.

<sup>94</sup> HULLARD-BRÉHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, cit., p. 227.

<sup>95</sup> GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., p. 217.

un'epoca in cui si attendeva un messia incarnato, una connotazione escatologica e ieratica talmente radicata da travalicare i limiti del gioco letterario».<sup>96</sup> Esso dovette infatti preso assai seriamente dai contemporanei, così come poi da Dante, che sulla sconfessione di tale retorica costruì il canto di Pier della Vigna (vd. *infra*, cap. VII.2.1).

Dobbiamo ancora a Rolandino la narrazione della celebrazione orchestrata per l'ingresso trionfale dell'imperatore in Padova, con il successivo raduno in Prato della Valle alla domenica delle palme, quando, in presenza di tutto il popolo padovano, Federico «sedens in eminentiori loco in suo throno, se cunctis hostendit hylarem et iucundum [...] Petro de Vinea apulo, suo iudice, pro ipso dompno sapienter locuto» (ROLANDINO, *Cronica*, IV, 9, in *MGH, Script.* XIX, IV 7 p. 71). Nei giorni immediatamente successivi, si diffuse la notizia che il giovedì santo («in coena domini») l'imperatore era stato scomunicato; Federico indisse quindi un'assemblea nel palazzo di Padova, ove ancora una volta «dum illic in sua maiestate sederet, surrexit iudex imperialis Petrus de Vinea, fundatus miulta litteratura divina et humana et poetarum» (IV, 10, *ibid.*), pronunciando un discorso in difesa dell'imperatore.<sup>97</sup> La mediazione del logoteta, in entrambe le occasioni, valse a porre l'imperatore su un piano di *maiestas* separata dai suoi sudditi, attingibile soltanto dall'unica persona che avesse accesso agli *arcana imperii*.

In questa veste, Pier della Vigna era rappresentato in un'immagine, oggi non più esistente, in un palazzo napoletano;<sup>98</sup> ce ne è rimasta una descrizione dovuta alla penna di Francesco Pipino. Vale la pena di recuperare un tratto della pagina più ampio delle citazioni correnti (*Chronicon*, col. 660):

Ipse [Petrus de Vinea] namque infimissimo genere ortus, utpote ex patre ignoto, et matre abiecta, muliercula videlicet, quae mendicando suam et filii vitam inopem misere sustentabat, liberalibus tandem disciplin[is] insudans, pauper et modicus, casu ad Imperatorem perductus, sacrum eius Palatium ingenio ac successibus dives incoluit, tantumque processu temporis, ac Imperiali favore, dictandi arte, ac Iuris Civilis peritia effloruit, ut fere nulli sui temporis in eisdem facultatibus esset secundus. Contingitque, ut

<sup>96</sup> DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione*, cit., p. 77.

<sup>97</sup> Cfr. VILLA, *Trittico per Federico II*, cit., pp. 339 e 356 ed ARTIFONI, *Gli uomini dell'assemblea*, cit., pp. 179-180.

<sup>98</sup> Cfr. FERDINANDO BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266-1414, e un riesame dell'arte nell'età fridericiana*, Roma, Bozzi, 1969, p. 41 e FULVIO DELLE DONNE, *Una perdita raffigurazione federiciana descritta da Francesco Pipino e la sede della cancelleria imperiale*, in «Studi medievali», s. III, XXXVIII 1997, pp. 737-749



Imperatoris oculis ob hoc factus gratosus et carus, magnae Curiae Protonotarius, Consiliarius et Iudex, ac *in arcanis conscius* sit effectus. Cuius quidem singularis *familiaritatis* apud Imperatorem fuit illud *signum insigne*, quod in Neapolitano palatio imperatoris et Petri effigies habebantur. *Imperator in throno, Petrus in cathedra residebat*. Populus ad pedes imperatoris procumbens, iustitiam sibi in causis fieri his versibus innuebat:

Caesar amor legum, Friderice piissime regum,  
causarum telas nostras resolve querelas.

Imperator autem his aliis versibus ad haec videbatur tale dare responsum:

Pro vestra lite censorem iuris adite:  
hic est; iura dabit, vel per me danda rogabit.  
Vinee cognomen Petrus iudex est sibi nomen.

Imperatoris enim figura respiciens ad populum, digito ad Petrum sermonem dirigere indicabat. Sed quum *in honore* esset Petrus, non intellexit; nam ex prodictionis nota, ut aliqui ferunt, ab Imperatore carceri trusus atque coecatus, horrendo squallore misere vitam finivit.

Il primato di Pier della Vigna, che lo poneva in una posizione di onore speciale, consisteva, come colto perfettamente dal cronista bolognese, nell'essere a conoscenza dei segreti del sovrano (*in arcanis conscius*). Fulvio Delle Donne ha notato alcune incongruenze metriche nella seconda iscrizione riportata da Pipino, e in particolare nel verso che dà il nome del giudice rappresentato, che potrebbe essere stato aggiunto in un secondo momento;<sup>99</sup> ad ogni modo, come già osservava Kantorowicz, «anche senza la leggenda esplicativa, sarebbe bastata la disposizione del tutto a spiegare la rappresentazione».<sup>100</sup> Ciò che è messo in scena è il *cultus iustitiae*, all'interno del quale, come abbiamo visto dalla lettura del *Liber Constitutionum*, la giustizia divina era dispensata dall'imperatore al popolo – verrebbe da dire: ai fedeli – grazie alla mediazione dei suoi funzionari.

La notorietà del monumento mi esenta, infine, dal ripercorrere nel dettaglio ciò che sappiamo della perduta Porta di Capua, costruita da Federico II come un ingresso monumentale nel Regno che accogliesse il visitatore all'insegna, ancora una volta, del

---

<sup>99</sup> Ivi, pp. 740-742.

<sup>100</sup> KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., p. 535.

*cultus iustitiae*. Sappiamo, infatti, che sulla porta svettavano le statue della giustizia, dell'imperatore e, ancora una volta, dei suoi due principali ministri, Pier della Vigna e Taddeo di Sessa, in una articolata catena di mediazione tra la legge divina e gli uomini.<sup>101</sup> Severe iscrizioni poste «ad metum transientium» (così Andrea d'Ungheria in *MGH, Script.*, XXVI, p. 571) ammonivano che nel Regno potevano entrare con sicurezza coloro che desideravano vivere puri, mentre l'infido sarebbe stato bandito e incarcerato. A riprova della permeabilità di linguaggi tra sacro e politica, si potrà ricordare che, poco più di un secolo dopo, il francescano inglese redattore dei *Gesta Romanorum* poté interpretare le figure come quelle di Gesù Cristo, circondato da misericordia e giustizia, in una porta considerata ormai la rappresentazione della Chiesa.<sup>102</sup>

5. A riprova, infine, della pervasività dei motivi di legittimazione cosmologico-sacralizzanti tipici della pubblicistica di Federico II, vorrei soffermarmi brevemente su un documento prodotto per l'ultimo dei suoi sfortunati successori: il diploma di elezione a re dei Romano composto da Pietro di Prezza per Corradino di Svevia.<sup>103</sup> Il documento, trasmesso in sillogi successive come modello retorico, si apre ancora una volta sul tema della *machina mundi* e della derivazione da Dio del potere temporale *ratione peccati*; il notaio, tuttavia, compì in questo caso un passo ulteriore, attribuendo

---

<sup>101</sup> Ivi, pp. 537-539; FERDINANDO BOLOGNA, «*Cesaris imperio regni custodia fio*». La porta di Capua e la «interpretatio imperialis» del classicismo, in *Nel segno di Federico II. Unità politica e pluralità culturale del Mezzogiorno. Atti del IV Convegno Internazionale di Studi della Fondazione «Napoli Novantanove» (Napoli, 30 settembre-1 ottobre 1988)*, a cura di Mario Del Treppo, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 159-189; VILLA, *Trittico per Federico II*, cit.; ENRICO CASTELNUOVO, *Il volto di Federico* e PETER CORNELIUS CLAUSSEN, *Creazione e distruzione dell'immagine di Federico II nella storia dell'arte. Che cosa rimane?*, entrambi in *Federico II. Immagine e potere*, cit., pp. 63-67 e 69-81; LUCINIA SPECIALE, GIUSEPPINA TORRIERO, *Epifania del potere. Struttura e immagine nella Porta di Capua*, in *Medioevo: immagini e ideologie*, cit., pp. 459-474; MARIO D'ONOFRIO, *Capua, Porta di*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/porta-di-capua\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/porta-di-capua_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020).

<sup>102</sup> KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., p. 540 e MASSIMO OLDONI, *Pier della Vigna e Federico*, in *Federico II e le nuove culture*, cit., pp. 347-362, alle pp. 347-348.

<sup>103</sup> Il documento è edito in RUDOLF M. KLOOS, *Petrus de Prece und Konradin*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XXXIV 1954, pp. 88-108, n° 1, pp. 94-98. Sul notaio, cfr. anche ID., *Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XIII 1957, pp. 151-170; GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., pp. 318-191; FULVIO DELLE DONNE, *Pietro da Prezza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-da-prezza\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-da-prezza_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 20 ottobre 2020).

espressamente al volere della provvidenza l'istituzione del Sacro Romano Impero (§ 1):<sup>104</sup>

*Omnipotens conditor mundi deus, rerum sine sui principio principale principium et finis etiam infinitus, sapiencia cuius omnia cum ratione fecit et nichil unquam inaniter egit aut edidit ociosum, super celis celorum sursum in gloria thronum sibi constituit in eternum. Sed ne deorsum forsitan orbem terre, cui nemo rector inesset, tamquam fortune casibus expositum neglexisset et genus humanum, quod rationabile creaverat, irrationabiliter abuteretur arbitrii libertate, precipue propter primum transgressionis vicium, quod a primis parentibus propagatum ad posteros naturaliter sapiebat, ex quo superbie vento turgidum et nequicie fermento corruptum variis delirabat erroribus et involvebatur rebus iurgiorum, ipse, qui sancte mentis in speculo cuncta presencialiter intuetur, videns, quod erat in commoditate necessitas et in necessitate commoditas non deerat profutura, prelatum privilegio monarchie sacrum Romanum imperium stabilivit, ut eius dominator excellens ceteras gentium potestates quasi deus alter in terris preesset hominibus ut prodesset, virga virtutis sue regeret ipse reges et in statu tranquillo populos sub pacis ac iusticie regula salubriter gubernaret.*

Nel seguito del testo si fa un rapido riferimento agli antichi regni particolari che i popoli assumevano «de diversis aliquando mundi climatibus», come testimoniato dalle «veteres historie», per poi ricordare la *translatio imperii* per cui il dominio universale «a Romanis exulaverat apud Grecos», in un periodo in cui tanto l'impero quanto la fede cattolica vedevano minacciata la propria integrità (§ 2). È a un nuovo intervento della Provvidenza che si deve la trasmissione della dignità imperiale ai Germani (§ 3):

*Celestis ideoque provisionis instinctu, non absque necessario cause rationabilis argumento, sancta mater ecclesia, senatus populusque Romanus ab Argolicis prius in urgentis casus articulis ad sui presidium invocatis, sed deficientibus viriliter in eodem, iustis ex causis taliter dictum imperium, revocantes originem et radicem ipsius ad maioris fortitudinis fundamentum, in prepotentem Germaniam transtulerunt, ut per eius excelsos et magnificos principes, innumeros et strenuos milites, indinitos populos fortissimos bellatores in summi status culmine perpetuo robore fulciretur.*

Nuove disgrazie, tuttavia, si producono continuamente in un'impero privato del suo capo, «sicut navis [...] in profundo vel altitudine pelagi magistro remige destituta

---

<sup>104</sup> KLOOS, *Petrus de Prece und Konradin*, n° 1, 1, pp. 94-95.

procellis circumflantibus graviorem patitur tempestatem».<sup>105</sup> Per questo, nei tempi moderni magnati e popolani si comportano come le api private della loro regina (che per il notaio è un re, § 5):

Propter hoc nempe modernis temporibus, *ut apes*, que dulcia mella gerunt, *sine rege vivere nescientes eo perditio disperguntur et pereunt oberrantes*, plures regie regiones, quamplures uberes urbes, plurimi proceres, innumeri populares sublato iugo dominii sine freno per campos illicite licencie discurrentes multis inter se scandalis, molestiis relativis, vastis incendiis, homicidiis infinitis, acerbis conflictibus, amaris carceribus et mille modis aliis ad invicem consumuntur.

Pietro da Prezza propone, così, una variazione sul tema del celebre canone *In apibus* del *Decretum Gratiani* (C. 7, q. 1, c. 41), luogo classico della legittimazione dell'unità del governo imperiale.

È servito un nuovo appello a un Dio «quemadmodum hacetnus dormientem» (§ 8) per portare sulla terra, in virtù del potere di elezione conferito *antiquitus* ai principi tedeschi, un nuovo uomo della Provvidenza (§ 9): Corradino, descritto come «iam senex [...] moribus, licet iuvenis sit diebus», e soprattutto come persona

cuius tam in substancie quantitate quam in animi qualitate dei graciis et nature muneribus mirabiliter informata citra suos etatis annos *communem hominum mensuram excedens* reddit eum *trans hominem decoratum* virtutibus ante diem, tanquam illustrissimum de cesarea stirpe germen ab augustorum sanguine longo legitime derivatum.

Corradino, in poche parole, anche se giovane è già qualcosa di più di un uomo; queste indubbie qualità gli hanno meritato di essere scelto, dagli elettori e dalla Provvidenza, per ricevere le prerogative imperiali (§ 10):

Quapropter [...] eundem in Romanorum regem, promovendum in imperatorem dominum nostrum eligimus, prestitis inprimis sibi pro parte nostra fidelitatis debite sacramentis, transfundentis in eius personam tam super universo imperii corpore quam super singulis eius membris ius omne, quod regem Romanum, imperatorem electum, habere decet, merum imperium, arbitrium liberum solutum legibus, et ad laudem bonorum malorumque vindictam gladii potestatem, ut in dei nomine constituat et

<sup>105</sup> L'immagine ricorreva già, in un simile contesto, nel diploma di incoronazione a re di Germania di Corrado IV, del 1237 (*MGH, Const.*, II, n° 329, p. 440).

destruat, plantet et evellet [*Ger. 1, 10*], et pacis et iusticie copiam ministret egentibus [...] quod tempore suo volente deo felix etas redeat et aurea reviviscant vel renoventur.

Fra gli altri documenti preparati da Pietro da Prezza per il giovane re dei Romani, possiamo ricordare un breve *speculum principis*, che si apre riproponendo il concetto del principe come qualcuno che è *trans hominem*:<sup>106</sup>

Quid deceat regem facere. 1. Oportet illum esse trans hominem, qui surgere sititi in arduam potestatem et stare constanter ibi, ne vergat ulterius in declivum, ut sua sibi merita non indigne scalam construant ad culmina potentatus, et firmitatis columpnam erigant, cuius suffultus diu robore fulciatur.

Corradino, tuttavia, non poté giovare a lungo di simili precetti: la sua parabola si infranse a Tagliacozzo, mettendo fine per molti decenni ai tentativi di governo universale del mondo.

## 2. La 'rettorica' dell'età comunale

1. Il giorno dell'Assunzione del 1222, Francesco d'Assisi pronunciò, a Bologna, un'esortazione alla pace, contro le divisioni cittadine; Francesco scelse come tema «angeli, homines, demones». Testimone dell'avvenimento fu Tommaso di Spalato, che lo riporta nella sua *Historia Salonitanorum pontificum atque Spalatensium* (p. 98):

Eodem anno in die assumptionis Dei genitricis, cum essem Bononie in studio, vidi sanctum Franciscum predicantem in platea ante palatium publicum, ubi tota pene civitas convenerat. Fuit autem exordium sermonis eius: *angeli, homines, demones*. De his enim tribus spiritibus rationabilibus ita bene et discrete proposuit, ut multis literatis, qui aderant, fieret admirationi non modice semo hominis ydiote; *nec tamen ipse modum predicantis tenuit, sed quasi concionantis*. Tota vero verborum eius discurrebat materies ad extinguendas inimicitias et ad pacis federa reformanda.

---

<sup>106</sup> Ivi, n° 5, p. 105.

Il discorso di Francesco, si badi, non somigliava a una predica, quanto a un'orazione politica, secondo il *modum concionantis*:<sup>107</sup> come tale, essa ebbe luogo nella piazza di fronte al palazzo pubblico, dove si era radunata l'intera città. L'aneddoto ci interessa, oltre che per l'eccezionalità del suo protagonista, in quanto precoce testimonianza del legame tra angelologia e discorsi sulla politica in un importante comune del nord Italia. Non ci è dato sapere in che modo il poverello di Assisi affrontò l'argomento teologico, guadagnandosi l'ammirazione dei *litterati*: significativo è comunque lo schema triadico, che fa dell'uomo il *tertium* a fronte dell'opposizione tra angeli e demoni in maniera non dissimile dalla riflessione, di matrice schiettamente politica, del *De vulgari eloquentia*, I II 3-4; il riferimento agli *inferiora animalia*, che nel trattato fa da contraltare alle intelligenze eterne, è implicito, nel racconto di Tommaso di Spalato, nella definizione di angeli, demoni e uomini come *spiritus rationales*.<sup>108</sup>

Il motivo dell'esemplarità angelica era ben presente alla cultura politica comunale, in cui ebbe ampia risonanza la pubblicitica papale e soprattutto imperiale: recepita in primo luogo come modello retorico, essa finì per veicolare anche i germi di una teologia politica (questo canale di comunicazione, naturalmente, non deve essere inteso come a senso unico). L'accettazione di un'idea del potere fondata sul diritto romano era del tutto naturale per i civilisti, la cui collaborazione tuttavia fu guardata con sospetto dalle istituzioni comunali nei periodi in cui i comuni – a partire da quello

---

<sup>107</sup> Per questa interpretazione delle parole di Tommaso da Spalato, cfr. ENRICO ARTIFONI, *Gli uomini dell'assemblea*, cit., pp. 160-164. Lo studioso osserva, fra le altre cose, che l'arcidiacono di Spalato aveva precisa esperienza della pratica oratoria tipica del contesto politico comunale, alle quali del resto rimanda costantemente il verbo *concionari* nella sua opera. Sul genere, cfr. anche PETER VON MOOS, *L'ars arengandi italiana del XIII° secolo. Une école de la communication*, in ID., *Entre histoire et littérature: communication et culture au Moyen Âge*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 389-415; THOMAS HAYE, *Oratio. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999 («Mittellateinische Studien und Texte», 27), pp. 250-259; ENRICO ARTIFONI, *Una forma declamatoria di eloquenza politica nelle città comunali (sec. XIII): la concione*, in *Papers on Rhetoric*, VIII, *Declamation. Proceedings of the Seminars held at the Scuola Superiore di Studi Umanistici (Bologna, February-March 2006)*, a cura di Lucia Calboli Montefusco, Roma, Herder, 2007, pp. 1-27; ID., *Orfeo concionatore. Un passo di Tommaso d'Aquino e l'eloquenza politica nelle città italiane nel secolo XIII*, in *La musica nel pensiero medievale*, a cura di Letterio Mauro, Ravenna, Longo, 2001, pp. 137-149.

<sup>108</sup> Sulle fonti del capitolo dantesco, fra cui spicca in particolare la *Sententia libri Politicorum* di Tommaso d'Aquino, cfr. il commento di TAVONI ad loc.

di Bologna – erano in guerra con l'imperatore;<sup>109</sup> nelle fonti bolognesi analizzate da Giansante, non a caso, le fonti bibliche e canonistiche prevalgono su quelle civilistiche. Lo studioso ha inoltre riscontrato la compresenza delle due concezioni tradizionali del potere su cui ci siamo già soffermati, quella "egualitaria", e quella "gerarchica" (vd. *supra*, *Introduzione*); il ricorso all'uno o all'altro di questi due modelli si deve in larga parte al mutare delle circostanze politiche.<sup>110</sup> In ogni caso, l'influenza del prologo del *Liber Augustalis* è una costante, a partire almeno dallo *Statuto dei cambiatori* del 1245 (opera del giovane Rolandino Passeggeri), il cui prologo riprende il motivo della *machina mundi*, derivato dal platonismo del XII secolo – e in particolare da Alano da Lilla – ma esibito in posizione di particolare rilievo, come abbiamo visto, nella compilazione federiciana (vd. *supra*, § 1). Tuttavia, se la premessa retorica è comune – tanto che, nonostante il carattere topico dell'argomento, si è fortemente tentati di pensare a una derivazione –, lo sviluppo è diametralmente opposto, dato che Rolandino, in luogo di celebrare il carattere provvidenziale del governo dei principi sul mondo, espone una visione fondata su un più accentuato pessimismo antropologico (*Statuti delle società del popolo di Bologna*, II, p. 57):

*Summus machine conditor mundialis post singula genus humanum, ut legitur, procreavit. Illi equidem primi generis eiusdem, per quos ipsum terrarum orbem disposuit deitas gubernandum, et a quibus nos sumus licet miserabiliter derivati, totis viribus dilectionem servabant, loquebantur pacem, fidem et veritatem omnibus immittari cordium intentionibus conabantur; et sic tunc in summo gradu dilectio, pax, fides et veritas consistebant. Postmodum vero heredibus et heredum heredibus et sic de ceteris de gradu in gradum ex libero dato arbitrio a summa Providentia universis in exigua et minora boni et equi pravique maiora et ampliorata, peccatis exigentibus descendendo, usque ad haec nostra tempora subrogatis, sic tandem cepit fides, veritas et charitas refrigere, nequitia, dolositas et universi mali cognitio, singulorum cordibus obfuscatis, subiectione diabolica dominari.*

Nel quadro di una corruzione morale integrale, onore e gloria non fluiscono da Dio agli uomini tramite le gerarchie terrene, come prevedevano i paradigmi di legittimazione

<sup>109</sup> Cfr. ANTONIO IVAN PINI, *I maestri dello Studio nell'attività amministrativa e politica del Comune bolognese*, in *Cultura universitaria e pubblici poteri a Bologna dal XII al XV secolo. Atti del Convegno (Bologna, 20-21 maggio 1988)*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1990, pp. 151-178.

<sup>110</sup> GIAN SANTE, *Retorica e politica nel Duecento*, cit., pp. 11-14.

sacralizzante del potere, ma sono invece elargiti a coloro che salgono maggiormente di grado in una perversa anti-gerarchia del male (*ibid.*):

Ille nempe hodie, cuiuscunque conditionis existat, qui magis fraudes et dolos noverit machinari, quique per fas et nefas divitiis cumulatis potentior et sapientior est ad malum, inter omnes obtinet principatum, et ceteris omni laude et gloria dignior cernitur coronandus.

Come rilevato da Giansante, l'immagine sembra rovesciare polemicamente il proemio del *Liber Constitutionum* di Federico II, ove, come abbiamo visto, era Adamo, in una dimensione prelapsaria già caratterizzata dall'esistenza di rapporti di potere, a essere preposto alle altre creature e *honoris et gloriae diademate coronatus* (MGH, *Const.*, II *Suppl.*, p. 146), con la significativa immissione, già rilevata da Kantorowicz, di un imperialissimo diadema nell'ipotesto veterotestamentario di *Ps. 8, 6*.<sup>111</sup> Nel riprendere questo precedente, Rolandino punta a «capovolgere il processo di sublimazione del potere messo in atto da Pier delle Vigne, ricondurlo nei limiti assegnatigli dalla primitiva tradizione cristiana [...], smascherare insomma di quel potere l'intrinseca, diabolica malvagità». Il potere perde, così, la propria funzione di baluardo contro il peccato per dare vita a una «struttura gerarchica [...] irrimediabilmente orientata al male».<sup>112</sup>

Bisogna aspettare gli anni '80 del Duecento per trovare un'appropriazione in positivo del paradigma gerarchico data da parte dei notai bolognesi; ciò ebbe luogo negli ordinamenti approvati dal Consiglio del Popolo di Bologna nel 1285, relativi alle «competenze degli ufficiali e degli organi consiliari del comune e del popolo» e in seguito inseriti nel V libro degli *Statuti* del 1288.<sup>113</sup> In questi statuti, redatti dall'oscuro notaio Giuliano Segatari, troviamo in due diversi luoghi una teorizzazione sui fondamenti cosmologico-metafisici del potere. Nel proemio alle disposizioni sull'elezione di anziani e consoli si giustifica l'esistenza di un potere politico con la necessità di correggere gli influssi nefasti dei pianeti (*Statuti di Bologna dell'anno 1288*, § 111, vol. I, p. 472):

<sup>111</sup> KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 474, n. 86; l'aggiunta avrà, beninteso, anche lo scopo di creare un *cursus velox*.

<sup>112</sup> Ivi, p. 39.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 101-143 (le cit. a p. 117).



Varie nature productio humani generis ab hereditate principii quelibet pari dignitate generositatis et prelature ditabat; sed quia quosdam datos ad comovendos actus abvisos sub iniqua superiorum corporum dispositione produxit, *merito concessit hominibus rationalis gubernationis eternitas unum pluribus libertate dominii presidere, ut, equa lance cuncta preponderans, congruentibus penis et premia cunctorum actus levet et opprimat.*

Abbiamo constatato una concezione affine, di matrice agostiniana, nel prologo del *Liber Augustalis*; qui, tuttavia, spicca «un argomento astrologico piuttosto conturbante»,<sup>114</sup> in virtù del quale le scelte etiche degli uomini sembrano essere pesantemente condizionate dagli influssi astrali. Nella successiva rubrica dedicata all'elezione del podestà e del capitano, si fa invece ricorso all'argomento angelologico (*Statuti di Bologna dell'anno 1288*, § 114, vol. I, p. 477):

Creator celi et terre Deus omnipotens ad instar superiorum ordinum terrestrem circha regimina populorum disposuit gerarchiam, volens ut *non angelus, non quevis alia creatura, sed homo* dumtaxat preferatur hominibus, qui gratiori eorum nature consimili gaudeant *prelatura*: preferendus est igitur hominibus homo, sed talis utique qui sciat et possit prudentia et virtute iniquitates irrumpere ac iudicium impendere.

Come osservato da Giansante, si possono riconoscere in questo passo «due argomenti angelologici, contigui ma distinti», l'uno relativo alla funzione di modello che le schiere celesti ricoprono rispetto alla gerarchia terrena, l'altro alla prelatura angelica di cui un uomo può essere investito.<sup>115</sup> Entrambi, come abbiamo visto, erano ben vivi all'interno della pubblicistica politica, tanto che non mi sembra neanche necessario, come fa Giansante, pensare alla mediazione dell'enciclopedismo francese o dell'esegesi biblica.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Ivi, p. 120. Lo studioso ricorda la condanna di una simile «limitazione astrologica del libero arbitrio» nel contesto dell'azione del vescovo Tempier del 1277 (su questo celebre episodio, cfr. LUCA BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990 e SYLVAIN PIRON, *Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», LXXVIII 2011, pp. 383-415).

<sup>115</sup> Ivi, p. 124. Non direi, con lo studioso, che «nell'ordine cosmico la sfera delle intelligenze angeliche, i *superiores ordines* evocati dalla rubrica 114, naturalmente sovrasta le sfere dei cieli intermedi in cui orbitano i *superiora corpora* della rubrica 111» (ivi, pp. 123-124), dato che, almeno secondo la concezione tomistica, sono piuttosto le intelligenze angeliche a prendersi carico del movimento dei pianeti.

<sup>116</sup> Cfr. GIANANTE, *Retorica e politica nel Duecento*, cit., pp. 142-143.

2. Quello della cosiddetta precettistica podestarile è un *corpus* piuttosto disomogeneo, al punto che ne è stato messo in discussione lo statuto di genere; l'etichetta riunisce alcuni testi prodotti nei comuni italiani nel corso del Duecento; esempi più tardi rispecchiano una diversa condizione storica, in cui l'ufficio del podestà aveva ormai compiti puramente funzionali all'interno di un regime signorile.<sup>117</sup> I trattati sul podestà sono oggi noti soprattutto in quanto testimonianza di un governo fondato sulla parola;<sup>118</sup> gli insegnamenti retorici ne costituiscono, infatti, la parte preponderante, cosicché si può dire che essi perlopiù «non insegna[no] affatto al podestà che cosa deve fare, bensì che cosa deve dire (il che significa impartire comunque un insegnamento operativo [...])».<sup>119</sup> È possibile, però, anche leggere questi testi ponendo attenzione alla concezione del potere cui essi davano espressione, con particolare riguardo alla legittimazione della figura del podestà. Esamineremo quindi una dopo l'altra le tre principali opere classificate sotto questa etichetta: l'*Oculus pastoralis*, il *De regimine et sapientia potestatis* di Orfino da Lodi e il *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo; un quarto e più celebre esempio, il *Tresor* di Brunetto Latini, sarà preso in considerazione più brevemente, in quanto la trattazione politica

---

<sup>117</sup> Cfr. VITTORIO FRANCHINI, *Trattati "De regimine civitatum" (sec. XIII-XIV)*, in *Recueil de la Société Jean Bodin*, VI, *La ville. Première partie: Institutions Administratives et Judiciaires*, Bruxelles, La Librairie Encyclopédique, 1954, pp. 319-342; ALBANO SORBELLI, *I teorici del reggimento comunale*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», LIX 1944, pp. 31-136; ENRICO ARTIFONI, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», LXIII 1986, pp. 687-719; ID., *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in «Quaderni medievali», XXXV 1993, pp. 57-78; ID., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993)*, Roma, École Française de Rome, 1994 («Publications de l'École française de Rome», 201), pp. 157-182; ID., *L'éloquence politique dans les cités communales (XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *Cultures italiennes (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Isabelle Heullant-Donat, Paris, Cerf, 2000, pp. 269-296; CAMMAROSANO, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale*, cit.; DAVID NAPOLITANO, *From Gown to Town. Professional Training for City Magistrates in Thirteenth-Century Italy: Italian City Magistrates in the High Middle Ages*, in *Studentengeschichte zwischen Mittelalter und Neuzeit*, a cura di Andreas Speer, Andreas Berger, <https://www.historicum-estudies.net/epublished/studentengeschichte/italy-13th-century-education-of-magistrates/italian-city-magistrates/> (u.c. 25 settembre 2020).

<sup>118</sup> Cfr., oltre agli studi citati alla nota precedente, la raccolta *Cum verbis ut Italici solent ornatissimis. Funktionen der Beredsamkeit im kommunalen Italien / Funzioni dell'eloquenza nell'Italia comunale*, a cura di Florian Hartmann, Bonn, V&R, 2011.

<sup>119</sup> Così ARTIFONI, *I podestà professionali*, cit., p. 698, a proposito dell'*Oculus pastoralis*.

inserita nel terzo libro deriva per la gran parte dall'*Oculus* e da Giovanni da Viterbo, come è stato chiarito da una tradizione ormai più che centenaria di studi.<sup>120</sup>

*L'Oculus pastoralis* è un trattatello anonimo, risalente probabilmente agli anni '20 del Duecento;<sup>121</sup> esso tratta principalmente del governo podestarile sebbene alcune sezioni diano spazio (e voce) ad altre componenti della società.<sup>122</sup> L'intitolazione completa sarebbe quella di «*Oculus pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*», con una formulazione piuttosto enigmatica: come può un occhio *pascere* (o *pasci*)?<sup>123</sup> Si sarebbe tentati di immaginare una corruzione, che avrebbe sfigurato un originario e più congruo «*Baculus pastoralis*». La proposta di correzione, che non trovo negli studi precedenti, avrebbe dalla sua almeno l'economia paleografica: si tratterebbe semplicemente di supporre la caduta di un capolettera in una scrittura, quale la gotica italiana, in cui la *a* minuscola era spesso tracciata come un semplice occhiello. Depongono a favore della rettifica anche le caratteristiche dell'unico testimone della rubrica, il codice tardo-trecentesco di Cleveland (Public Library, Wq

<sup>120</sup> Cfr. ADOLFO MUSSAFIA, *Appendice seconda. Sul testo del Tesoro di Brunetto Latini*, in THOR SUNDBY, *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, a cura di Rodolfo Renier, Firenze, Le Monnier, 1884, pp. 279-390, alle pp. 370-374; FRANCESCO NOVATI, *La giovinezza di Coluccio Salutati*, Torino, Loescher, 1888, pp. 82-83, n. 3; GAETANO SALVEMINI, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XLI 1903, pp. 284-303, alle pp. 293-300; PIETRO G. BELTRAMI, *Introduzione*, in BRUNETTO LATINI, *Tresor*, pp. VII-XXVI, a p. XX.

<sup>121</sup> Cfr. DORA FRANCESCHI, *L'«Oculus pastoralis» e la sua fortuna*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», XCIX 1964-65, pp. 205-261, alle pp. 224-228 e soprattutto DIEGO QUAGLIONI, *Politica e diritto al tempo di Federico II. L'«Oculus pastoralis» (1222) e la «sapienza civile»*, in *Federico II e le nuove culture*, cit., pp. 1-26.

<sup>122</sup> Cfr., oltre al giudizio di Artifoni appena ricordato, CAMMAROSANO, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale*, cit., p. 436, che definisce l'opera «un bref recueil anonyme de discours». L'interpretazione dell'*Oculus* come una raccolta di «dicerie» è, inoltre, alla base l'edizione di Terence Tunberg dei soli discorsi (vd. *Speeches from the Oculus pastoralis*). Per PETER VON MOOS, *L'ars arengandi italiana del XIII<sup>e</sup> secolo*, cit., p. 397, «*L'Oculus Pastoralis* peut être partiellement considéré comme un précurseur des futurs traités de regimine potestatis».

<sup>123</sup> L'attivo *pasco* e il deponente *pascor* hanno lo stesso valore (cfr. *Thesaurus linguae Latinae, ad v.*): «*pabulo praebendo alere, nutrire*», in senso proprio e figurato, quindi anche «*pinguere*». Sono grato a Claudia Villa per avere richiamato alla mia attenzione la celebre sentenza, passata poi in proverbio, degli *Oeconomica* pseudo-aristotelici (I 6, 1345a 3): «Unus quidem enim interrogatus, quid magis equum inpinguat, 'oculus domini', inquit» (cito la *Translatio vetus* secondo il testo preparato da Christoph Flüeler, messo a disposizione tramite l'*Aristoteles Latinus Database*). La *Translatio vetus*, di datazione incerta, fu forse composta intorno al 1250 (cfr. CHRISTOPH FLÜELER, *La dottrina medievale sul governo della casa. Il contributo degli Ordini mendicanti*, in *Etica e politica*, cit., pp. 173-202, a p. 185; ID., *Die aristotelische Yconomica im lateinischen Mittelalter*, diss., Freiburg, 1998; JOZEF BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, ISTEM-Jaca Book, 2003, «Eredità medievale», 22, pp. 102-103).

789.0921 M-C 37, c. 65r),<sup>124</sup> posteriore di un secolo e mezzo alla stesura del testo e dal dettato tutt'altro che impeccabile.<sup>125</sup> Nella seconda copia dell'opera recentemente scoperta, prodotta nel sud della Francia nella seconda metà del Duecento (Paris, BnF, Lat. 4686, c. 1r),<sup>126</sup> il testo è rubricato semplicemente come *Liber de regimine civitatum*, forse in sostituzione di un'intestazione ormai degradata e difficilmente comprensibile.

Che un *baculus* porti dolci frutti non deve stupire: è una ripresa del motivo biblico del bastone di Aronne, che produce fiori e frutti in *Num.* 17, 8. L'episodio fu letto in connessione con il bastone pastorale, come attesta ad esempio Ugo di Saint-Cher (*In II Cor.* 12, 7, in p. 143a):

Virga floret quando alicui datur baculus pastoralis, ut fructum faciat, sicut ex flore speratur fructus. In cuius signum virga Aaron floruit in consummatione sacerdotii eius.

Resta da comprendere la connessione con le parole *continens radium*. Il raggio sembra andare controcorrente rispetto alla mia ricostruzione, dato che come termine tecnico dell'ottica potrebbe certo addirsi a un *oculus* (sebbene, in realtà, non sia immediatamente evidente in che senso un occhio *continet radium*). Si potrebbe pensare a un altro significato di *radius*, che è anche la verga del geometra e dell'agrimensore (e come tale ritorna in Virgilio, *Ec.*, III 41 e in Boezio, *Cons. Phil.*, I, pr. IV, 4). In realtà, però, il codice di Cleveland non legge affatto *radius*, bensì *rudium*. La lettura mi sembra chiara e trova conferma, paleografica e contenutistica insieme, all'interno del breve prologo (*Oculus pastoralis*, ed. Franceschi, p. 23):

In hoc oppusculo quod rogatus quasi invitus agredior, stillo clariori et simplici dictamine fungar, quoniam simplicitas est *amica laicis rudibus et modice literatis*, ad utilitatem quorum, *si qui quandoque ad locorum regimina sint asumpti*, sequentia componuntur, ut ex

<sup>124</sup> Il codice, ai tempi del Muratori di proprietà di Filippo Argelati, appartenne poi alla famiglia milanese degli Archinti e alle collezioni di sir Thomas Phillipps e di John G. White, è consultabile *online* all'indirizzo <https://cplorg.contentdm.oclc.org/digital/collection/p4014coll20/id/8700/rec/1> (u.c. 25 settembre 2020). Cfr. EVA MATTHEWS SANFORD, *The Lombard Cities, Empire, and Papacy in a Cleveland Manuscript*, in «Speculum», XII 1937, pp. 203-208; FRANCESCHI, *L'«Oculus pastoralis» e la sua fortuna*, cit., pp. 211-216.

<sup>125</sup> Il giudizio di Muratori («multa exciderunt, et quae pauca etiam supersunt, ab imperito Librario tam male habita sunt, ut aut erroribus, aut tenebris non raro deturpentur», *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, IV, Milano, Società Palatina, 1741, col. 92) è confermato da SANFORD, *The Lombard Cities*, cit., pp. 203-204.

<sup>126</sup> Cfr. DAVID NAPOLITANO, *Taking Another Look at the Pastoral Eye – New Insights Based upon a Second Copy of the Oculus Pastoralis*, in «Scriptorium», LXII 2018, pp. 76-92, a p. 79.

eis aliqua subtili ingenio et sagaci prelibare valleant, quibus rectorigent in subiectos et alios, cum ocurerit utilitas vel neccessitas proponuntur.

L'autore dichiara senza mezzi termini di scrivere per i *laici et modice literatis*; il sottinteso è che nei primi decenni del Duecento poteva accadere che persone di limitata cultura accedessero al grado di podestà; essi avrebbero potuto quindi giovare del semplice latino dell'opera per avere una guida, soprattutto retorica, al loro incarico.<sup>127</sup> Il concetto è ribadito, con l'ausilio di una serie di immagini topiche, nel congedo dell'opera (ivi, p. 66):<sup>128</sup>

Impono finem dictis meis, ut non delinquam in lingua mea, et sodali prece depono lectores, ut parceant insufficientie et insipientie mee, et si non inveniunt colloribus rethoricis colloratum, non ideo detrahant huic opusculo meo, *levibus verbis composito pro laicis rudibus instruendis*. Lac enim simpliciter pro potu sibi propinavi et esca, quoniam pocula fortiora et duriores epulas pro debilitate nimia presumpsissent.

L'inizio del medesimo capitolo offre un altro argomento in sostegno della correzione del titolo; vi infatti proprio il *baculus pastoralis* come elemento chiave del costume allegorico – starei per dire: dell'iconografia – dei *rectores civitatum* (ivi, p. 63):

Attendite rectores civitatum et aliorum locorum, quod vos estis signum positum ad sagitam, cui aliquando invidi et incessanter opresi iaciunt et fulmant iacula blasfemie. Unde vos oportet armari armatura iusticie, ut positis stare adversus insidias detractorum. Induite ergo pro torace iustitiam, accipite pro galea iudicium certum, sumite scutum inexpugnabile equitatem, et *portate baculum in manu dextra non arundineum, sed ligneum et fortem, simillum baculo pastorali, quem tenet Ecclesia ob figuram*. Qui baculus est in prima parte fertilis et acutus ut stimulus, in medio rotundus et rectus, in summitate recurvus et purus; per acuitatem rigor, per rectitudinem vigor, per recurvitatem mansuetudo figuratur: rigor est domini, vigor est populi, mansuetudo Consilii.

<sup>127</sup> Cfr. ENRICO ARTIFONI, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, a cura di Christoph Dartmann, Thomas Scharff, Christoph Friedrich Weber, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 237-262, in particolare a p. 248 e BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, cit., pp. 47-48.

<sup>128</sup> Sul motivo, di matrice scritturale, del latte come alimento base adatto agli insipienti, cfr. MAURIZIO FIORILLA, *La metafora del latte in Dante*, in *La metafora in Dante*, a cura di Marco Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 149-165,

Il bastone di forte legno (contrapposto al *baculus harundineus* di Ez. 19, 7, interpretabile come «fragilis defensio» sulla scorta della gl. al *Decr., dictum ante*, c. 1, c. XXIII, q. 3<sup>129</sup>), simile al bastone pastorale della Chiesa, è emblema del governo del podestà, frutto della cooperazione tra il magistrato, il popolo e il consiglio, non assimilabile a un dominio tirannico ma a una conduzione pastorale. Quaglioni ha richiamato al concetto di “potere benefico” associato al pastorato da Foucault,<sup>130</sup> che in Occidente aveva il suo testo-cardine nella *Regula pastoralis* di Gregorio Magno:<sup>131</sup> un testo ove, come è stato acutamente notato, «papa Gregorio si rivolgeva, sì, soprattutto ai vescovi ma con una voluta quota di destinazione aperta a tutti i detentori di autorità (il destinatario non è detto mai vescovo ma *rector*, e in subordine anche *pastor, sacerdos, doctor, praedicator, praepositus*)». <sup>132</sup> Dobbiamo ancora a Quaglioni la ricostruzione della trafila attraverso la quale tale concezione del governo si diffuse nel discorso politico; essa risale a un passo di Agostino entrato nel *Decretum Gratiani* (C. 23, q. 4, c. 12):

Gratian. Et est alia distinctio tollerandorum et cavendorum, quam ex verbis Augustini licet colligeret, dicentis [serm. XLIX de verbis Domini]:

C. XII. Pastor est diligendus, mercenarius tollerandus, latro cavendus.

Tres personas dixit Dominus (et debemus illas investigare) in evangelio, pastoris et mercenarii et furis. Pastorem dixit animam suam ponere pro ovibus, et intrare per ianuam. Furem dixit et latronem ascendere per aliam partem. Mercenarium dixit, lupum vel etiam furem si videat, fugere, quia non est illi cura de ovibus: mercenarius autem est, non pastor. Ille intrat per ianuam qui pastor est; ille ascendit per aliam partem, qui fur est; ille videns eos qui volunt oves tollere timet et fugis, quia mercenarius est, nec illi cura est de ovibus, mercenarius est enim. Si invenerimus tres istas personas, invenit sanctitas

<sup>129</sup> Cfr. QUAGLIONI, *Politica e diritto al tempo di Federico II*, cit., p. 21, n. 45.

<sup>130</sup> Cfr. DIEGO QUAGLIONI, *La «civitas» medievale e le sue magistrature. L'«Oculus pastoralis» (1222)*, in «Il pensiero politico», XL 2007, pp. 232-241, p. 240: «È forse questo il luogo più significativo del trattatello, quello nel quale il processo di legittimazione della magistratura rettorale si compie attraverso la sua piena assimilazione alla funzione ecclesiastica e pastorale, indicata nella simbologia stessa del potere [...], il simbolo (*figura*) per eccellenza del potere ecclesiastico come potere benefico»; il riferimento è a FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 101 (citato da Quaglioni nelle pagine precedenti).

<sup>131</sup> Cfr. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 119, 125 e *passim*.

<sup>132</sup> Cfr. ENRICO ARTIFONI, *Appunti su legittimazione, linguaggio, pastoraltà*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», XVI 2010, pp. 363-367, a p. 367. Sull'importanza della *Regula* come precedente dell'*Oculus* si è soffermata Federica Cengarle nell'ambito del corso dedicato a “Uomini e culture di governo nella precettistica politica comunale (XIII-XIV secolo)” tenuto presso la Scuola Normale Superiore (primavera 2019).

vestra quos diligatis, quos tolleretis, quos caveatis. Diligendus est pastor, tollerandus est mercenarius, cavendus est latro.

Il luogo agostiniano fu recepito anche da Giovanni di Salisbury, il quale nel *Polycraticus* (VIII, c. XVII) discusse *In quo tyrannus a principe differat, et de tyrannide sacerdotum et in quo pastor, fur et mercenarius ab invicem differunt*; questa stessa lettura del passo in chiave politica fu ripresa nella glossa ordinaria al *Decretum*, ove il predone è esplicitamente assimilato al tiranno. L'*Oculus pastoralis* si inserisce nella medesima trafila, promovendo una concezione della podesteria come guida pastorale in contrapposizione sia con il governo tirannico, sia con quello puramente mercenario.<sup>133</sup>

Come si vede, pur esprimendosi in un latino programmaticamente dimesso, l'anonimo è tutt'altro che privo di punti di riferimento dottrinali; oltre ai consueti passi della Scrittura («Omnis potestas a Domino Deo est [cf. *Rom.* 13. 1]», p. 24; «Si rex iustus sederit super sedem, non adversabitur ei quidquam maligni [cf. *Prov.* 20, 8]», *ibid.*; «Diligete iustitiam, qui iudicatis terram [*Sap.* 1, 1]», pp. 36; ecc.), sono presenti citazioni del *Corpus Iuris Civilis* e del *Decretum Gratiani*, quest'ultimo letto con l'ausilio della recente glossa di Giovanni Teutonico (1216).<sup>134</sup> Si deve rilevare, anzi, che non di rado le citazioni scritturali sono anch'esse filtrate dalla tradizione giuridica, che sembra permeare la cultura dell'autore, secondo una tendenza comune tra i civilisti.<sup>135</sup> Così, il detto «nolite falcem in messem mittere alienam» risale a *Deut.* 23, 25 («si intraveris in segetem amici tui franges spicas et manu conteres falce autem non metes»), ma è tramandato in questa forma dai giuristi (*Decr. Grat.*, C. 6., q. 3., c. 1; *Compilatio tertia*, 1.6.19; X.1.6.34, *Venerabilem*; gl. *habeat potestatem* a X.4.17.13, *Per venerabilem*).<sup>136</sup> Nell'*Oculus*, il principio è citato come esempio della concordanza «utriusque iuris, tam

<sup>133</sup> QUAGLIONI, *Politica e diritto al tempo di Federico II*, cit., pp. 20-21.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 115: «Non meno significativo è che i glossatori amassero commentare citazioni di stretta ispirazione biblica facendo riferimento al *Digesto* e al *Codice*, alle *Novelle* e alle *Istituzioni*. Marino di Caramanico [...] quando sottolinea nella sua glossa al prologo del *Liber augustalis* che “re e principi vengono da Dio”, non cita la Lettera ai Romani 13, come sarebbe stato naturale, ma il *Codice* giustiniano; e per glossare le famose parole *Per me reges regnant*, rinvia il lettore non a *Proverbi* 8.15, ma al *Codice* 1.1.8.1, dove queste parole sono citate, e alla rubrica delle *Novelle* 73, ove è espresso un concetto analogo. Marino da Caramanico non faceva che seguire l'uso corrente dei civilisti».

<sup>136</sup> Per le prime due occorrenze citate, cfr. PENNINGTON, *The Prince and the Law*, cit., p. 40, n. 12.

seculi quam divini» nell'allocuzione della giustizia ai potenti del mondo trascritta dopo la chiusa dell'opera (*Invectiva iusticie contra recores gentium*, p. 66):

Vos, inquam, convenio, o seculi potestates, respondere mihi, quare inanis glorie cupidi tam frequenter etsi non omnes *mandata legis* transgredimini *secularis*, quinimo *precepta conditionis utriusque iuris, tam seculi quam divini*, dicentis: «*Diligete iustitiam, qui iudicatis terram et nolite falcem in messem mittere alienam*». Nunc dicatis: nonne sufficiunt vobis *leges*, que diversimode puniunt delicta nocentum. et *iura municipalia*, quibus sese pensato moderamine statuitur queque populli coherentia, ac etiam *consuetudines aprobate locorum*, quibus insuper incole se paciuntur adstringi, nisi quod arbitrio utimini multociens stolido, maxime cum vultis ultionem summere inconcesam dicentes: – Sic vollo, sic pro ratione voluntas –?

I podestà devono attenersi rigorosamente a un complesso normativo che comprende le leggi, umane e divine, il diritto statutario (*iura municipalia*) e quello consuetudinario (*consuetudines aprobatae*): come nota Quaglioni, «qui è adombrata la gerarchia delle fonti di diritto comune». <sup>137</sup> Non rimane spazio, invece, per l'iniziativa individuale: i podestà non devono essere a loro volta creatori di diritto. L'invettiva prosegue richiamandoli all'istituto del sindacato, che prevedeva che essi fossero chiamati a giudizio sulle loro azioni nei cinquanta giorni dopo la fine del loro mandato. Nella loro risposta, i podestà esordiscono dichiarando la propria fedeltà alla giustizia: (*Potestas respondet*, ivi, p. 67):

O pia mater et lux nostra, *constans et perpetua volluntas ius suum cuique tribuens* [cf. *Inst.*, 1.1.pr., *Dig.* 1.1.10], *regni mundi domina cuncta ponderans et disponens singula*, prout natura inclita persuasit, cur nos ita acerbe tuos increpasti *ministros*, qui ad tua sequenda vestigia totis semper viribus anelamus?

La giustizia *ponderat et disponit*, secondo il medesimo lessico in uso per la Provvidenza; i podestà, suoi *ministri*, sono quindi a loro volta esecutori della volontà divina sulla terra. Nella loro risposta, argomentano che è necessario trovare nuove medicine per i nuovi morbi dell'iniquità dilagante: la corruzione senza precedenti dei *moderni* richiede, infatti, nuovi generi di punizioni, anche al di là di quanto previsto dalla legge (ivi, p. 68):

<sup>137</sup> QUAGLIONI, *Politica e diritto al tempo di Federico II*, cit., p. 25.



Corrupti sunt mores hominum ultra modum et abominabiles facte sunt semite impiorum; sinon erit qui respondeat stultis secundum stultitiam suam, et eo replebitur terra proverbio proclamantis: «Male qui venit qui parum poterit in hunc mundum». Et certe satis est credibile quod monstramus, quoniam, postquam veniret predicta iudicaret. non formidarent ad nefansissima prosilire quam plurimi, quos valde maiori timore terrent ministri *utentes arbitrio suo, quam lex ipsa, qua nos compellis eos, si delinquerint, commisso nobis regimine castigare.*

È però la giustizia ad avere l'ultima parola, riaffermando il ruolo della *civilis sapientia* per il corretto funzionamento della *machina mundi* (*ibid.*):

Tantus undique clamor ad me pervenit de excessibus potestatum in subditos, quod illum cum silentio pertransire nequirem, nisi vellem *nodos disolvi machine mundialis, que tegit singulas nationes nexibus preceptorum civilis sapientie colligatas.* Unde vos moneo et exortor: imitatores mei estote, *ius suum cuique tribuentes,* et observate rectos tramittes, non deviantes per devia, sicut sepe consuevistis, ut, cum deficit probatio in delictis, confestim concuritis ad tormenta non distinguentes, ut iura distinguunt, qui et quales et quando et quo procedant indicia ac quibus ex causis civilibus an criminalibus torqueri debeant, nec considerantes quanta talibus questionibus sit fides habenda; et ita non caute proceditis multis horis.

Il discorso continua osservando che le confessioni estorte con la tortura non sono ammesse dal diritto in quanto non affidabili, per poi ammonire i podestà a non opprimere coloro «qui non sunt vestre iurisdictioni suppositi, et maxime custodes rerum et vilicos Iesu Christi» (p. 69). Il riferimento alla *machina mundi*, come abbiamo visto, trovò cittadinanza negli stessi anni nel prologo del *Liber Augustalis* (vd. *supra*, § 1.1). Anche se la datazione vulgata dell'*Oculus* al 1222 ca. pone il testo come precedente rispetto alle costituzioni federiciane (1231), non si può escludere in realtà che il trattatello sia stato scritto in data più recente, entro il termine del regno di Federico II (1250), dato che, come ha osservato Quagliani – senza, tuttavia, trarne conseguenze quanto alla datazione del testo –, l'espressione *nova constitutio* riferita nel testo alla *In basilica sancti Petri* del 1220 (III 6, p. 47) non ha il significato di 'legge recente', ma è un termine tecnico del diritto riferibile altrettanto bene alle *Novellae* di Giustiniano.<sup>138</sup> Mi sembra plausibile, in ogni caso, una datazione entro il 1235, data l'ottica di

<sup>138</sup> QUAGLIANI, *Politica e diritto al tempo di Federico II*, cit., p. 19, n. 39.

conciliazione fra papato e impero riscontrabile nell'operetta, difficilmente compatibile con i conflitti che funestarono l'ultimo quindicennio del regno di Federico II;<sup>139</sup> se veramente l'autore scrivesse da Genova, come sembra plausibile da numerosi indizi – aumentati ulteriormente con la scoperta del secondo testimone dell'opera –, avremmo un'altra ragione per pensare a una datazione non troppo avanzata, dato che i rapporti della città ligure con l'imperatore si deteriorarono progressivamente, fino alla rottura del giuramento di fedeltà nel 1338.<sup>140</sup> In ogni caso, al di là dell'incertezza cronologica, sarebbe imprudente postulare un rapporto diretto tra i due testi per l'ampia circolazione del motivo della *machina mundi*, radicato nel platonismo del XII secolo e diffuso nella cultura dettatoria dell'Italia settentrionale di primo Duecento. Qui importa, però, rilevare che i podestà si ritenessero ingranaggi decisivi di quello stesso meccanismo, ai pari dei principi della terra della grande pagina federiciana.

In passato si è ritenuto che l'autore dell'*Oculus* fosse un partigiano dell'impero, in particolare in virtù del cap. IV v, ove troviamo un discorso di condanna da parte dell'imperatore di una cospirazione contro di lui.<sup>141</sup> In realtà, la scoperta del testimone parigino ha permesso di colmare la lacuna testuale che precedeva il discorso nell'esemplare di Cleveland: è emerso che la *divisio* IV conteneva, oltre allo scambio con l'imperatore, un modello di discorso per ambasciatori inviati presso il pontefice; il quadro delle massime autorità è quindi maggiormente bilanciato.<sup>142</sup> L'integrazione testuale ha consentito, peraltro, di chiarire che l'accusa formulata contro i cospiratori antimperiali chiamava in causa il *crimen lesae maiestatis*, ormai pienamente recuperato al diritto comune (vd. *supra*, § 1.3).

Per l'anonimo autore dell'*Oculus pastoralis*, a tenere insieme l'ordito della *machina mundi* sono i precetti della *civilis sapientia*, di cui i podestà devono essere dei semplici portavoce. L'espressione nel suo significato ristretto indicava il diritto civile, sul modello di *Dig.* 50.13.1.5, anche se, come è stato osservato, essa poteva essere intesa estensivamente nel senso di 'scienza del governo della repubblica' o 'scienza politica',

<sup>139</sup> Sul 1235 come anno della «rottura della concordia» fra papa e imperatore e sulla sottovalutazione, da parte degli storici, del precedente periodo di collaborazione tra i due, cfr. ABULAFIA, *Federico II*, cit., pp. 240-245.

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, pp. 256-257.

<sup>141</sup> Cfr. *Oculus pastoralis*, ed. Tunberg, pp. 11-13.

<sup>142</sup> NAPOLITANO, *Taking Another Look at the Pastoral Eye*, cit., pp. 89-90.

nello stesso senso in cui Cicerone parla di *civilis ratio* (*De inv.*, I 6; l'equivalenza tra il latino *civilis* e il greco *πολιτικός* è istituita nel *De finibus*, IV II 5).<sup>143</sup> La componente giuridica di questo sapere era comunque preponderante, come si comprende anche dall'analisi nelle opere di Orfino da Lodi e Giovanni da Viterbo.

3. Il *De regimine et sapientia potestatis* di Orfino da Lodi risale a sua volta all'epoca di Federico II. Orfino era un giudice al seguito del figlio illegittimo dell'imperatore, Federico d'Antiochia; l'opera risale, infatti, all'anno in cui questi era vicario imperiale in Italia (1245).<sup>144</sup> Si tratta di un poema di circa 1600 versi, in vario metro (esametri leonini, distici elegiaci, trimetri giambici) e dalla struttura quanto mai composita: i precetti per i podestà iniziano soltanto al v. 465, facendo seguito ad altre due sezioni, intervallate da due invocazioni dell'autore. In apertura troviamo un panegirico della dinastia sveva (vv. 1-279b), dal Barbarossa – rifondatore di Lodi, patria dell'autore – al secondo Federico. Orfino si conforma ai modi del culto imperiale che già abbiamo esaminato, che combina il linguaggio liturgico con la tradizione cerimoniale dell'Antichità.<sup>145</sup> La vittoria di Federico Barbarossa sui nemici è celebrata in toni apocalittici (vv. 48-55), secondo una tradizione che risalente all'epoca del primo imperatore svevo; Costanza d'Altavilla è presentata con tratti desunti dall'innografia mariana (vv. 60-65c); per Federico II, infine, Orfino non si perita di ricalcare il *Credo* niceno (v. 134: «sol de sole micans, crescit sua sancta propago») e gli inni della liturgia di Natale (v. 275: «Sol novus est ortus · pax, gloria, semita portus»): un linguaggio «sconcertante nel piegare le formule dei testi sacri alle esigenze di una adulazione-adorazione dell'imperatore, che sembrerebbe a prima vista sconfinare nell'idolatria», che però aveva corso abitualmente presso «una corte consapevole e disponibile a

<sup>143</sup> Cfr. MAURIZIO VIROLI, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza di governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994, pp. 11-12 e 37-38. Lo studioso adduce ulteriori paralleli tratti dal *De oratore* e dal *De re publica*, testi non direttamente accessibili nel Duecento.

<sup>144</sup> Cfr. CHARLES H. HASKINS, *Latin Literature under Frederick II*, in «*Speculum*», III 1928, pp. 129-151, a p. 132; ANTONIO PAGANO, *Intorno al poemetto di Orfino da Lodi*, Nicotera, Istituto editoriale calabrese, 1936<sup>2</sup>; ALESSANDRO CARETTA, *Contributo ad Orfino da Lodi*, in «*Aevum*», L 1976, pp. 235-248; EDOARDO D'ANGELO, *Orfino da Lodi*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/orfino-da-lodi\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/orfino-da-lodi_(Federiciana)/), u.c. 25 settembre 2020).

<sup>145</sup> Cfr. *l'Introduzione* di Sara Pozzi all'ed. del poema, alle pp. 32-33.

condividerne il culto».<sup>146</sup> Federico II è esaltato come difensore della giustizia, paragonato all'arcangelo Michele (vv. 81b-83):

Imperat Augustus, frameis deitatis onustus  
iudicat hic iustus Michael velut ense venustus,  
imperium servat, armis ac lege gubernat,  
nititur ut cernat et munera sordida spernat.

In una delle glosse che corredano il codice unico di Monza (Biblioteca Capitolare, b 11/71) dovute probabilmente alla mano dell'autore<sup>147</sup> –, *armis ac lege gubernat* è chiosato con le parole «ut Iustinianus in prologo», che fanno riferimento al prologo delle *Institutiones* (1-2). L'opera di Federico e dei suoi figli, infatti, consiste proprio nell'amministrare la giustizia secondo le leggi degli avi (vv. 115-120):<sup>148</sup>

*Cesar et hi reges felicia regna gubernant,*  
predecessorum patrum vesti<gi>a servant.  
Regna paterna colunt et *avorum iura ministrant,*  
veraces ditant, fallaces ense maritant.  
Implorant, orant sanctos, sibi numina rorant  
*leges divinas humanas voce colorant.*

Più oltre, Federico è definito «lex animata vicens» (v. 144; cfr. anche v. 173b, «lex animata»), secondo la definizione giustiniana, trasmessa alla pubblicistica federiciana dal retroterra normanno. La stessa trafila si riscontra nel v. 139, «Apulus et Galaber · Sicalus sibi servit et Affer», che riprende l'iscrizione della spada di re Ruggero già

<sup>146</sup> Ivi, p. 33.

<sup>147</sup> Cfr. POZZI, *Introduzione*, cit., pp. 53-54. Sul problema dell'identificazione di manoscritti d'autore medievali, cfr. MONIQUE-CÉCILE GARAND, *Auteurs latins et autographes des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in «Scrittura e civiltà», v 1981, pp. 77-104; ARMANDO PETRUCCI, *Minuta, autografo, libro d'autore*, in *Il libro e il testo. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 20-23 settembre 1982)*, a cura di Cesare Questa et Renato Raffaelli, Urbino, Università degli Studi di Urbino, 1984 e ID., *Dalla minuta al manoscritto d'autore*, in *Lo spazio letterario del medioevo: il medioevo latino*, I 1, Roma, Salerno Editrice, 1992, p. 355-372; PASCALE BOURGAIN, *À la recherche des caractères propres aux manuscrits d'auteur médiévaux latins*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», CLXXI 2013, pp. 185-198; MICOL LONG, *L'autografia d'autore. Cambiamenti nella realizzazione e nella concezione del libro dal XII secolo all'invenzione della stampa*, in «Doctor virtualis», XI 2012, pp. 97-119.

<sup>148</sup> Preferisco intendere *hi reges* come i figli di Federico, cui il capitolo è intitolato, sebbene l'interposizione di una lunga celebrazione di Lodi e del suo primo vescovo, Bassiano (vv. 101-114) renda faticoso lo svolgersi della trattazione. *Reges* potrebbero anche essere i magistrati di Lodi, secondo un uso lessicale non estraneo al poema di Orfino.

recuperata nel *Liber ad honorem Augusti* di Pietro da Eboli (II, vv. 1323-1324).<sup>149</sup> Con il *Liber* il poema di Orfino condivide anche il motivo dell'età dell'oro, svincolato dal precedente specifico dell'*Ec. IV* – che ivi era funzionale all'esaltazione di un futuro sovrano ancora in fasce – e applicato invece a un imperatore presentato come uomo di luce (vv. 153-159):

Ut gelide lune · lustrat sua cornua *Phoebus*,  
 sic tepidis · *Cesar* prestat pia lumina rebus.  
 Cuius ad imperium redit *etas aurea* mundo,  
 ut genus humanum florescat semine mundo.  
 Cuius *ut in speculo* speculetur more rotundo,  
 ut populum clipeo tueatur Marte secondo:  
*pax* sibi vigeat · lateant discrimina fundo.

Queste parole, come ora vedremo, anticipano il capitolo sul riscatto del genere umano (XII, vv. 299-322). Uomo di governo a sua volta, Orfino specifica quindi che l'imperatore non governa da solo, ma attraverso un ceto di funzionari di vario grado e carica («*Ille creat proceres, · rectores, moribus aptos. / ordinibus variis, · titulis, moderamine pactos*», vv. 160-161).

Dopo la celebrazione dinastica, una prima *Supplicatio auctoris* alle muse apre la strada alla seconda sezione, che è stata descritta come «un'esaltazione della Natura, e la storia dell'umanità da Adamo fino all'incarnazione di Cristo» o «un rapido *excursus* sulla storia dell'umanità, dalla caduta di Adamo ed Eva, alla nascita della civiltà e, in particolare, del dritto».<sup>150</sup> In realtà, queste sintesi non mi sembrano cogliere il reale senso dell'operazione di Orfino: il capitolo intitolato *De statu malo humani generis* (XII, vv. 299-322) non è infatti una gratuita divagazione storica, ma ha un ruolo ben preciso all'interno della trattazione. Come nel proemio del *Liber Augustalis*, infatti, la *miseria humanae conditionis* è addotta come presupposto della creazione di un ordine giuridico;<sup>151</sup> nello stato di natura, gli uomini vivevano come bestie («*ut pecus*», v. 300) e la legge

<sup>149</sup> Sull'iscrizione, cfr. HUBERT HOUBEN, *La ruota della fortuna. Africani neri alle corti dei re di Sicilia (secoli XII-XIV)*, in «Itinerari di ricerca storica», a. XXX 2, 2016, n.s., pp. 11-20, a p. 12.

<sup>150</sup> Cfr. rispettivamente D'ANGELO, *Orfino da Lodi*, cit. e POZZI, *Introduzione*, cit., p. 18.

<sup>151</sup> Lo riconosce Sara Pozzi nella nota introduttiva al capitolo: «Prologo argomentativo alle rubriche successive, incentrate sulla nascita del Diritto, condotto secondo idee care alla mentalità medievale e, in particolare, allo stesso Federico II, il cui pensiero si riallaccia alla concezione agostiniana dello Stato correttore delle iniquità dell'uomo» (p. 93, n. 29).

divina era stata del tutto dimenticata («*Lex vetus eterna latuit cum lege moderna*», v. 302), fino a che non intervennero le arti (vv. 306-315):

Per varias partes venerunt *dogmatis artes*,  
 cuius ad nutum · matres glomerantur in unum.  
*Coram natura · statuuntur singula iura*  
 nec siluit virtus · mater *concordia* pura.  
*Reges rectores formentur et undique mores*,  
 fiat *rex magnus* · Deus ac homo Christus et agnus,  
 qui *doceat reges* · *prelatos condere leges*.  
*Conveniat gentes servus pauperque potentes*,  
 qui genus humanum, precioso sanguine missus,  
*rex redimat populumque Dei sine crimine Christus*.

Benché compaia l'ineludibile riferimento all'offerta del prezioso sangue del Cristo-Agnello, questi versi a ben vedere non sono affatto incentrati sulla Redenzione, ma su come il Cristo-re abbia istituito il potere sulla terra, insegnando a re e prelati la fondazione leggi. Se Orfino svolge il tema dell'età del ferro, in cui gli uomini vivevano «*sine lege reperta*» (v. 303), è quindi per farne il preludio alla civilizzazione, come l'Orazio dell'*Ars poetica* (vv. 391-399), piuttosto che per tracciare un fosco quadro di desolazione come Ovidio (*Met.* I 141-150) o Giovenale (*Sat.* VI 1-20). Negli ultimi versi del capitolo, Orfino definisce Cristo «*Virginis hic natus · oriens de sole creatus [...] / in cuius peculo ferveat omnis homo*» (vv. 320-322), ripetendo quindi di fatto quanto detto precedentemente dell'imperatore (vv. 134 e 153-157).

I capitoli successivi mettono in scena una complessa allegoria, ancorata nella letteratura del XII secolo – *Anticlaudianus* e *De planctu naturae* di Alano di Lille sono tra le fonti principali del *De regimine* – che inizia con la *Descriptio naturae et domus ipsius*, prosegue con una psicomachia che vede l'intervento di numerose divinità e personificazioni fino alla sconfitta finale della Discordia di fronte alla Ragione. Importa, qui, soffermarsi sui successivi capitoli XVII-XVIII, intitolati rispettivamente *De tribus virginibus que fecerunt leges scilicet theologia, civilis sapientia et rethorica* e *Regine fecerunt leges et obtulerunt*; in essi, Orfino sembra riprendere il filo abbandonato nel cap. XII con la descrizione di come gli uomini ricevettero le leggi (XVII, vv. 409-417):

*Virginibus doctis fuit hic concessa facultas*,  
*reges condendi, · leges sub dogmate cultas*.

Ordinat alta locos, · causas, discrimine blando  
quis quid · ubi quibus auxiliis · cur quomodo · quando,  
*leges, rectores, prelatos arte creando.*  
Laudat *civilis iuris sapientia* nodos  
et varios casus · iungit et illa modos.  
singula recta pia · disponit *theologia*,  
munera grata quia · subiungit *phylosophia*.

Per intendere correttamente il passo, si deve notare che il verso ricorrente «quis, quid, ubi quibus auxiliis, cur, quomodo, quando» riscrive in forma mnemonica un passo del *De topicis differentiis* di Boezio (IV I 4):

Rhetorica vero de hypothesibus, id est quaestionibus circumstantiarum multitudine inclusis, tractat ac disserit. *Circumstantiae* vero sunt: *quis, quid, ubi, quando, cur, quomodo, quibus adminiculis*.

È quindi la retorica che «ordinat alta locos, causas, discrimine blando»; i versi successivi presentano *civilis iuris sapientia* e *theologia*, mentre la filosofia sarà un semplice complemento forse ereditato dalla fonte – non identificata – di questi versi. In seguito, Orfino rammenta il peccato originale e la duplice colpa per cui furono puniti insieme Lucifero («Angelo ex alto · culpa ruit, agmine lato», v. 420) e i progenitori; anche in questo caso, si deve ricordare come la ricostruzione degli eventi presentata dal giudice di Lodi non collimi esattamente con l'opinione dei teologi. Maria, tuttavia, riparò il peccato di Eva (v. 426), secondo la contrapposizione tradizionale (vd. *infra*, cap. VII.4.4). Con andamento piuttosto ondivago, dovuto forse al carattere provvisorio della stesura, Orfino torna nuovamente a parlare del diritto (vv. 427-428):

Labitur ex fonte sacro, sine murmure rivus,  
iura fori pariens · gemini dulcedine unius.

I due diritti – da intendersi, direi, come legge umana e legge divina – scaturiscono come due ruscelli da un'unica fonte. Il successivo cap. XVIII sviluppa l'allegoria, con modi che potrebbero ricordare le operazioni di ben altra caratura compiute da Dante nella canzone *Tre donne* o nei canti del paradiso terrestre (vv. 429-436):

Cesaris in pratis · iacuerunt frondis opacis,  
floribus optatis · copia magna satis.  
Flore ligant flores · faciunt sibi sarta sorores,  
nec sicut rores · solis radiisque calores.

Non ibi spaciosus aliquis locus vel scrupolosus,  
 frugibus ombrosus et frondibus est copiosus.  
 Quam bene quam clarum · *statuit ius* queque dearum!  
 Omnibus est carum · plus quam preciosius aurum.  
 Actibus istarum stabilita est forma viarum,  
 quam cito regine concludunt themata fine!

In un ombroso e florido giardino, le tre dee stabiliscono il diritto; i versi successivi descrivono la trasmissione delle leggi alle autorità terrene, che sono i re ma anche i loro funzionari (*prelati*). Se ai nostri occhi il concetto di “leggi” potrebbe apparire astratto, per Orfino è ben chiaro che si tratta delle prescrizioni del diritto romano, riunite nelle *Pandette* (vv. 437-444):

Conseruere simul sumptoque themate dictant.  
*Regibus has leges, · prelati iura ministrant,*  
 regia scrutantur · referunt simul ac operantur,  
 protinus edicta statuerunt lite relicta.  
 Iura placent scripta, quia nulla fuere sinistra,  
 ordine descripta · firmat regina magistra,  
 ut patet in *dictis* · *pandectis*, versibus istis  
 et latet in priscis biblis · ratione ministris.

A questo punto si innesta una seconda *Supplicatio auctoris*, indirizzata stavolta a Minerva, che deve istruire i popoli insegnando loro la differenza tra *viciium* e *honestas*, e in particolare «qualiter imperium fulgeat officium; / qualiter anales [*i.e.* annuales] renoventur hic officiales / qualiter equales operentur in arce sodales; / ordine papales specialiter imperiales, / quos docet ut mutet ne fiant simoniales» (vv. 450-454). Prima di iniziare finalmente la trattazione sul podestà, Orgino vuole mettere in chiaro quale utilità possa trarne l'imperatore, dato che «officiis mistis, Cesar renitescit in istis» (v. 455). La rubrica XX (*Doctrina potestatis*) introduce quindi la sezione più lunga dell'opera, contenente una serie di precetti per il magistrato definito di volta in volta *rex, dux, preses* o *rector*.<sup>152</sup> Si tratta, per la gran parte, di una generica trattatistica morale, che istruisce il podestà sugli ornamenti, il seguito, la vita coniugale, non tralasciando una lunga sezione *De moribus manducandi* (XXII, vv. 683-795). Con il cap. XXIII ha inizio una lunga sezione giuridica che riguarda l'ufficio del giudice, la forma del processo, le

<sup>152</sup> Cfr. il commento di Pozzi, p. 107, n. 34.



*regule iuris* (c. XXIV), il ruolo dei causidici (c. XXV) e dei notai (c. XXVI). Questa sezione dell'opera rispecchia certo la formazione dell'autore; essa è comunque così approfondita e protratta (fino al v. 1409) che si è supposto, anche sulla base dei punti di contatto con altri testi, che Orfino si fondasse su un trattato in versi preesistente *de ordine iudiciario*.<sup>153</sup> Pochi capitoli dedicati ai soldati, alla guerra, ai giochi, al seguito del podestà e agli ambasciatori conducono all'epilogo.

Il *De regimine et sapientia potestatis* è un'opera composita, a tratti centonaria, che aspetta ancora di essere studiata approfonditamente in rapporto a molte sue parti; la concezione del potere che la innerva, tuttavia, è trasmessa soprattutto nelle due sezioni introduttive. I *rectores*, dall'imperatore ai magistrati che governano le città, sono prima di tutto al servizio delle leggi, trasmesse agli uomini da Dio per tramite delle tre vergini *Theologia*, *Civilis sapientia* e *Rhetorica*. L'obbedienza imperiale dell'autore, molto più esibita rispetto all'*Oculus pastoralis* (ma anche qui, come si è visto, vi è spazio per gli *ordines papales*), fa sì che il *De regimine* sia, potremmo dire, organico rispetto all'ideologia ufficiale della corte federiciana: Orfino considera sé stesso come un funzionario di quella Magna Curia che «exaltat honore serenos» (v. 192).<sup>154</sup>

4. Il *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo è il più esteso fra i trattati di istruzioni per podestà. Conservata in due testimoni (Strozz. 63, sec. XIII<sup>2</sup> e Ambr. B 91 sup., sec. XIII *ex.*), l'opera è stata variamente datata tra il 1228 e il 1264, sulla base delle sigle ricorrenti nel testo per indicare numerosi personaggi; fondandosi, oltre che su un'accurata ricostruzione prosopografica, sull'analisi delle pratiche politiche attestate nel *Liber*, Andrea Zorzi ha sostenuto persuasivamente che esso risalga alla

<sup>153</sup> Cfr. POZZI, *Introduzione*, cit., pp. 25-29.

<sup>154</sup> Per l'uso di «serenos» (qui 'limpidi', 'puri'; Pozzi traduce "senza colpa"), cfr. la ricetta stilistica di Ekkehart di San Gallo al fratello Ymmo (XI *in.*): «pro binis geminos, pro pulchris pone serenos» (*MGH, Poetae*, v.1-2, p. 532, v. 3).

prima metà del Duecento, proponendo come possibile data il 1234.<sup>155</sup> L'autore è un *assessor*, un giurista – giudice o notaio – con esperienze di governo (p. 217):

Inter multos labores, dum potestati Florentiae assiderem, nocturns vigilias et rara otia, que quorumdam dierum addumps mihi, non ex toto preterii otiosa; sed ad enucleandam doctrinam et practicam de regimine civitatum et ipsarum rectoribus per diversa librorum volumina diffusam, hoc opusculum diligentia qua potui nuper descripsi, ut [cognoscatur] per hoc doctius in regimine se gerere prudens et sapiens cognoscat[ur], et inde merito commendetur; *rudes vero et indoctos* in eodem opusculo fideliter edoceri non pigeat, ut postmodum ipsius commodis peritia eruditi, ad regendum alio secure accedentes, de suo bono regimine consequantur commodum, *gloriam et honorem*.

L'opera si rivolge in primo luogo ai *rudes et indocti* cui possa capitare di trovarsi al governo di una città;<sup>156</sup> più oltre, l'autore chiede invece scusa ai lettori «et maxime a iuris peritis» per il carattere prevalentemente compilativo del suo lavoro. La scelta del pubblico ricalca quindi quasi alla lettera l'*Oculus pastoralis*, un testo che Giovanni ebbe forse presente anche nello scegliere la formulazione conclusiva:

*Oculus pastoralis*, VI 5, pp. 65-66: «et commendet iugiter civitatem suam Altissimo custodiendam deprecationibus subiectivis, quia aliter frustra vigilat, qui custodit eandem, quascumque ponat excubias, sitque obediens servitor in preceptis ipsius et omnia sibi prospera cedant, *atque sui regiminis adiutoriis sufultus divinis erit exitus gloriosus*.

*Liber de regimine civitatum*, CXLVIII, p. 280: «Et sic faciendo et complendo omnia et singula, que facienda et complenda fuerint, reservata tibi integra potestate usque ad mediam noctem, vel vice tua commissa nove potestati, debitum tue contioni finem imponens, *tui regiminis consequeris, dante domino, exitum gloriosum*».

<sup>155</sup> Cfr. ANDREA ZORZI, *Giovanni Da Viterbo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 20 settembre 2020); la proposta è stata approvata, fra gli altri, da JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, *L'ufficiale forestiero*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale (secolo XIII-metà XIV)*. *Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 14-17 maggio 1999)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 75-97, alle pp. 89-90. Cfr. anche ANDREA ZORZI, *I rettori di Firenze. Reclutamento, flussi, scambi (1193-1313)*, in *I podestà dell'Italia comunale*, I, *Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, a cura di Jean-Claude Maire Vigueur, Roma, École Française de Rome, 2000, pp. 453-594, alle pp. 471-473, 512-513, 585.

<sup>156</sup> Il *Liber* contiene, fra l'altro, inserti in volgare dell'Italia mediana, studiati da GIANFRANCO FOLENA, «Parlamenti» *podestarili di Giovanni da Viterbo*, in *Lingua nostra*, a cura di Ivano Paccagnella, Roma, Carocci, 2015, pp. 170-185 (già in «Lingua nostra», XX 1959, pp. 97-105).

Pesa, ovviamente, l'incertezza nella cronologia delle due opere; mi sembra difficile, tuttavia, pensare che il più snello *Oculus* segua al *Liber* di Giovanni da Viterbo. L'augurio di un *exitus gloriosus*, del resto, doveva essere un luogo comune della retorica podestarile, registrato come tale in due diversi *exempla* di *salutationes* di Guido Faba:

*Ars dictaminis*, XXXVI, *De potestatibus, comitibus, rectoribus et consulibus inter se et ad subditos, et convertitur*. p. 312: «Mirifice bonitatis ac sapientie viro domino A. potestati Bononie dignis et magnis laudibus et decorato, B. potestas Cremonae salutem, et sui regiminis exitum gloriosum».

*Dictamina rhetorica*, CVII, *De potestate ad potestatem pro ratione*, p. 58: «Viro nobili et excelso domino... potestati Bononie multa laude et honore digno T. potestas Mutine salutem et sui regiminis exitum gloriosum».

Benché il piano dell'opera di Giovanni da Viterbo non sia sempre perfettamente chiaro, si coglie però lo sforzo di dare una trattazione ordinata, iniziando dalle basi concettuali («Bene est prius quam ad verborum interpretationem perveniam, pauca de significatione ipsius regiminis et civitatum referre», p. 217). Giovanni spiega innanzitutto *Quid sit regimen* (I, p. 218), elencandone i vari significati.<sup>157</sup> Il primo è quello politico, per cui «regimen est gubernatio quedam, qua civitas gubernatur et regitur»: ciò che dura dall'inizio della città di Roma, quando il popolo «sine lege certa, sine iure certo» si affidò ai re (*Dig.* 1.2.2.1), e che si può descrivere tramite un paragone con la guida di una nave da parte del timoniere («Et sicut navis malo et temone a nauta gubernatur, sic civitas iustitia et iure a preside sive potestate vel rectore gubernatur et regitur, et sine hiis sepe perire solet»<sup>158</sup>). È importante notare che Giovanni non si ferma a questo valore di *regimen*, ma aggiunge altre possibilità: il termine può significare «substantio quedam, qua substantatur homo et tenetur homo sicut equus freno», oppure «temperies quidem, que adhibetur immodice sevientibus», oppure «moderatio quedam, qua moderatur homo seu deprimitur a malo, sicut equus ab equite freno», oppure «custodia plenissima, qua civitas custoditur», o ancora «in propria

<sup>157</sup> Cfr. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di stato*, cit., pp. 12-14.

<sup>158</sup> Nell'ed. Salvemini, la frase è virgolettata come presunta citazione, per via delle parole immediatamente precedenti: «Ecce quod exposui: de qua gubernatione dicit Iustinianus Imperator in Authenticis». La frase, tuttavia, non è reperibile nelle *Novellae*: mi sembra plausibile pensare che Giovanni intendesse dire semplicemente «e questo è il governo di cui parla Giustiniano nell'*Authenticum*» o, eventualmente, che la citazione corretta sia andata persa o sia stata tralasciata dall'autore.

significatione, ut ibi: "Reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos" [*Sal.* 2, 9]. Et ibi: "Cunctos populos quos nostre clementie regit imperium" [*Cod.* 1.1], et cet.». Si deve notare che tutti questi significati, seppur variegati, possono applicarsi al rettore di una città o comunque sono dotati di un'esemplificazione tratta dalla letteratura giuridica. L'ultimo significato, che prende spunto dall'etimologia, chiarisce come mai il termine possa essere applicato non solo ai massimi poteri, ma anche alle magistrature cittadine:

Et dicitur regimen a rego regis; inde rex et recotr qui regit. *Vel dicitur regimen administratio, seu ille «honor municipalis qui est administratio rei publice cum dignitatis gradu, sive cum sumptu sive sine erogatione contingens»* [cf. *Dig.* 50.4.14.pr.].

*Regimen* vale qui 'governo', ma anche 'grado', 'incarico', 'dignità', come illustra la citazione dal titolo *De muneribus et honoribus* del *Digesto*. Al di là del compenso economico, che può essere previsto o meno – ma nel caso della podesteria, naturalmente, lo era –, l'incarico di un ufficiale è innanzitutto un *honor*.

Nel capitoletto successivo (II, *De interpretatione civitatis*), Giovanni dà la sua definizione di città come «*civium libertas sive habitantium immunitas*», una condizione facilitata dalla presenza di mura che, come spesso nel Medioevo, identificavano la città prima ancora di ogni fondamento giuridico; per questo, Giovanni interpreta la parola *civitas* come *Cltra VIm habiTAS*.<sup>159</sup> Nel capitolo successivo (III, *De adinventione civitatum*, pp. 218-219), Giovanni specifica che le città nacquero proprio perché ciascuno potesse prendersi cura dei propri beni, cioè per amministrare la giustizia, che come sancito da *Inst.* 1.1.pr. consiste appunto nel *tribuere unicuique suum*. Egli aggiunge, inoltre, che la *nova diffinitio* da lui proposta dividendo la parola in sillabe non deve stupire: «nam et Roma composita est ex duabus sillabis extractis de nominibus duorum regum, qui urbem romanam fundaverunt, scilicet Romulus et Numma». Entrambi i fondatori dimostrarono il loro amore per la città (come Giovanni specifica, riprendendo il gioco tradizionale su Roma-Amor), e se Romolo lo fece «*civitatem edificans*», Numa invece «*eam legibus ordinans et exornans: quod probatur et colligitur aperte veteri iure et novo*». Il *Liber de regimine civitatum* si pone quindi nella

<sup>159</sup> Cfr. CLIFFORD ANDO, 'A Dwelling Beyond Violence': on the Uses and Disadvantages of History for Contemporary Republicans, in «History of Political Thought», xxxi 2010, pp. 183-220, alle pp. 192-193.

tradizione che vedeva in Numa Pompilio il primo legislatore e civilizzatore di Roma (vd. *infra*, cap. VI.1.6).

Il ritratto del podestà ideale tracciato da Giovanni è piuttosto convenzionale (XI, *Qualis rector querendus sit civitati et eligendus in potestatem*, pp. 220-222): egli dev'essere un uomo di buoni costumi, unire alla sapienza la giustizia, essere forte e magnanimo senza vanagloria, privo di cupidigia, eloquentissimo ma non troppo loquace, temperato e modesto, di bella presenza (*personatus*). È erroneo pensare, come molti fanno, che la nobiltà del candidato e l'importanza della città da cui proviene siano più importanti delle virtù personali; è illusorio, in particolare, puntare ad accattivarsi il favore di città importanti scegliendone un cittadino come podestà, dal momento che «*civitates omnes hodie sunt divise*», dunque facendosi amica una fazione si incorre nell'inimicizia di un'altra. Meglio scegliere un podestà ricco che povero, per evitare il rischio di ruberie: Dante porterà questo principio alle estreme conseguenze riconoscendo il solo rettore veramente giusto nell'imperatore, padrone di tutto.

Più che queste considerazioni sulla persona, importa la caratterizzazione che Giovanni dà dell'incarico: il podestà non si occupa soltanto della custodia dei beni, ma esercita il suo governo anche e soprattutto sugli uomini, come si comprende dal giuramento che pronuncia al momento dell'ingresso in carica (XXXVIII, *Iuramentum potestatis*, pp. 228-220):

Vos, domine B., iurabitis ad sancta dei Evangelia, que in manibus vestris tenetis, administrare *res et negotia huius civitatis* ad vestrum officium pertinentes et pertinentia, et *regere, conducere, gubernare, manutenere et salvare* hanc civitate, et eius comittum et districtum, et *omnes et singulos* tam parvos quam magnos, tam pedites quam milites, et iura eorum manutenere et tueri; et ius et consitutum servare et facere observari tam minoribus quam maioribus et specialiter pupillis, orfanis, viduis et aliis miserabilibus personis, et omnibus aliis qui sub vestra et vestrorum iudicum curia venerint petitori seu responsuri [...].

Il podestà deve proteggere *omnes et singulos*, secondo la caratterizzazione tipica del potere pastorale;<sup>160</sup> formulazioni analoghe, del resto, ricorrevano nel *Costituto del*

---

<sup>160</sup> Cfr. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 127-129 e ID., «*Omnes et singulatim*»: verso una critica della ragion politica, in ID., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di Ottavio Marzocca, Milano, Medusa, 2001 («La zattera»), pp. 107-146.

*Comune di Siena* del 1262 (e, con buona probabilità, già in quello del 1231 ca., conservato in forma frammentaria), negli statuti duecenteschi di Vercelli, Pistoia e altre città.<sup>161</sup>

L'ufficiale è un ministro di Dio e deve *l'electio* a Dio prima ancora che alla città che lo ha scelto, come Giovanni raccomanda di dire nel *Parlamentum nove potestatis* (XLVI, pp. 230-231). Il discorso appartiene alla lunga trattazione sull'insediamento di un nuovo podestà, analizzato minuziosamente in ogni suo aspetto, dalla procedura attraverso cui il magistrato viene individuato e reclutato fino al cerimoniale di insediamento.<sup>162</sup> Non può mancare, anche in questo caso, l'esaltazione dei giudici che accompagnano il podestà, da scegliere con la massima attenzione, e che Giovanni paragona ai sacerdoti riprendendo la definizione, già più volte commentata, di Ulpiano (XXV, p. 226; vd. *supra*, cap. IV.1 e V.1.2). Il *Liber de regimine* contiene, inoltre, la consueta trattazione sulle caratteristiche morali del buon podestà, attinta a piene mani da opere di repertorio (*Formula honestae vitae, Moraliium dogma philosophorum*, estratti metrici dal perduto *De improbatione vitiorum* di Bernardo di Chartres, ecc.).<sup>163</sup> Fortemente potenziato rispetto alle altre opere analizzate è l'apparato di fonti giuridiche, pervasivo ma concentrato in particolare nel capitolo XCIII (*Que convenient administratoribus*, pp. 250-252), un repertorio di estratti delle *Novellae* introdotto, come Giovanni spiega in un capitoletto introduttivo, per affiancare ai «prudendum virorum responsa» i «precepta et mandata Imperatorum», rendendo i potestà «imperialibus constitutionibus et veteri et novo iure instructi» (XCII, *De mandatis principum*).

---

<sup>161</sup> Cfr. ÉTIENNE HUBERT, *Il progetto di una società evidente. Riconoscere le persone e le cose nello spazio politico (XII-XIV secolo)*, in *La necessità del segreto. Indagini sullo spazio politico nell'Italia medievale ed oltre*, a cura dello stesso, di Jacques Chiffolleau e Roberta Mucciarelli, Roma, Viella, 2018, pp. 239-265, a p. 242 e n. 13. Sul frammento del *Costituto* del 1231, cfr. ENZO MECACCI, *Un frammento palinsesto del più antico costituito del Comune di Siena*, in *Antica legislazione della Repubblica di Siena*, a cura di Mario Ascheri, Siena, Il Leccio, 1993, pp. 67-119 e ID., *Dal frammento del 1231 al Costituto volgarizzato del 1309-1310*, in *Dagli statuti dei ghibellini al costituito in volgare dei Nove, con una riflessione sull'età contemporanea. Atti della giornata di studio*, Siena, 20 aprile 2009, a cura dello stesso e di Marco Pierini, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 2009 («Monografie di storia e letteratura senese», 16), pp. 113-157.

<sup>162</sup> Su quest'ultimo aspetto, cfr. CHRISTOPH DARTMANN, *Repräsentationen der Staatlichkeit? Der Adventus Potestatis in der oberitalienischen Stadt*, in *Die Ankunft des Anderen. Repräsentationen sozialer und politischer Ordnungen in Empfangszeremonien*, a cura di Susan Baller, Michael Pesek, Ruth Schilling e Ines Stolpe, Frankfurt am Main, Campus, 2008, pp. 35-49.

<sup>163</sup> Cfr. il quadro riassuntivo di SALVEMINI, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, cit., pp. 288-291, oltre all'apparato delle fonti dell'edizione curata dal medesimo studioso.

Verso la fine del trattato, Giovanni inserisce anche alcune disquisizioni maggiormente teoriche, come la *quaestio* – esplicitamente presentata come tale – se un rettore debba essere piuttosto amato o temuto (CXXIV-CXXVI). Giovanni discute inoltre dei due massimi poteri e dei due diritti che essi rappresentano (CXXVII, *De duabus potestatibus, scilicet domino Papa et Imperatore, et de duobus iuribus, scilicet divino et humano*, pp. 265-266). In un primo momento, Giovanni si chiede perché vi siano due diritti e a quale il podestà debba attenersi:

Non est mirandum si humanum genus duobus iuribus et duobus potestatibus regitur et gubernatur, scilicet divino et civili et communi iure, et maxime genus christianorum; quoniam hoc constat ex spiritu et carnali corpore. Expediebat enim facta carnis compescere virtute legum et spiritus gubernari doctrina et virtute divina; spiritus enim et caro sibi ad invicem adversantur [...]. Si ergo obiciatur quo ergo iure potestas et rector civitatis censebit civitatem, cui preest: divino non, quoniam omnia sunt principis et servare iuravit ius, scilicet commune; communi iure, id est civili, non, quia «domini est terra et plenitudo eius» [Sal. 23, 1]. Quo ergo iure?

La risposta è all'insegna della concordanza tra i due diritti:

Respondeo: in divinis et spiritualibus divino iure, quoniam sacre nostre leges non dedignantur sacros canones sive regulas imitari. Sed hoc videtur stare non posse, quoniam spiritualia non pertinent ad potestates seculares. Quid ergo erit? Respondeo: Quedam etiam pertinent ad diffinitionem iudicis secularis, scilicet in reconveniando presbiterum qui conquestus est iudici seculari de aliquo laico; item in quibusdam aliis, scilicet in usuris et matrimoniis et in hiis que in quattuor conciliis statuta fuerunt a sanctis patribus, in quibus servantur iura canonica, et leges nostre non dedignantur ea imitari. In aliis vero causis secularibus iura servantur civilia et hiis iuribus censebit civitatem erius rector et iudex.

Alla fine del capitolo, Giovanni precisa che «utraque tamen potestas, scilicet, spiritualis et temporalis, a domino deo est», annunciando così l'argomentazione del capitolo successivo (CXXVIII, *Quod omnis potestas sit a Deo*). Si tratta, naturalmente, di un tema tradizionale, che come tale abbiamo già riscontrato nell'*Oculus pastoralis*; Giovanni, tuttavia, ne dà una trattazione maggiormente estesa. Come si conviene alla sua impronta culturale, Giovanni esordisce con una citazione giuridica (*Nov. 6.1.pr.*):

Maxima in omnibus hominibus sunt dona dei a superna collata clementia, id est sacerdotium et imperum, illud quidem divinis ministrans hoc autem humanis presidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia, humanam exornant vitam.

Segue l'abituale riferimento alle due spade, che «cum sint ad invicem diversi propter diversa officia, diversos meruerunt habere ministros; ut alter esset qui dignos verbis [sic] percuteret gladio, alter qui meritos ferri puniret instrumento». Una glossa, verosimilmente d'autore, commenta come segue: «Nota quod Papa habet plenitudinem potestatis etiam in temporalibus, ut Extra. qui filii sint, c. per venerabilem, § insuper [X.4.17.13] et Extra. de appellationibus, c. si duobus [X.2.28.7]». <sup>164</sup>

Sembra che per Giovanni la derivazione da Dio del potere del papa sia abbastanza scontata, dato che non si preoccupa di argomentarla; dedica, invece, più impegno a spiegare l'origine divina del potere imperiale:

Imperium enim deus de celo constituit; imperium autem semper est. Imperatores vero proferendi leges a deo licentiam acceperunt; deus subiecit leges Imperatori et *legem animatam eum misit hominibus*. Deus sancienti potestatem Imperatoribus donavit. Deus principatum in gentibus [ingentibus *ed.*] dedit Imperatoribus. Deus Romanorum Imperio Imperatores proposuit. Imperialem autem fortunam rebus humanis deus preposuit. Quid plura? Imperatoribus vero propter loci dignitatem rerum summa commissa est. Sanctissimum autem [senioris] Rome Papam primum esse omnium sacerdotum imperialis constitutio sancivit.

Come facilmente si può intuire, il paragrafo è interamente costruito su testi di diritto romano, al partire dalla capitale definizione dell'imperatore come *lex animata* (*Nov.* 105.2.4) ripresa, come già abbiamo visto, nella pubblicistica federiciana. Giovanni tiene a precisare che anche il primato papale sugli altri sacerdoti è stato sancito da una costituzione imperiale. Questo passo è stato interpretato come un'affermazione della

---

<sup>164</sup> L'attribuzione all'autore della glossa si fonda sul riscontro con un'altra glossa al medesimo capitolo, che chiosa prudenzialmente l'affermazione secondo cui derivano da Dio anche le potenze diaboliche: «De potestate autem tenebrarum, de qua Christus dicit in passione et de qua Apostolus ait in Epistola ad Colonicenses [sic; Col. 1, 13], dicant theologi, quoniam non est meum ultra de hoc prosequi».



superiorità del potere imperiale su quello papale;<sup>165</sup> su questo punto fondamentale torneremo fra poco.

Dopo il diritto, Giovanni allega una serie di passi della Scrittura ove si dichiara oltre ogni dubbio che ogni potere terreno deriva da Dio. Si tratta, naturalmente, di un corredo del tutto tradizionale; meno abituale è il riconoscimento che non solo i potenti, ma anche i loro elettori agiscono per ordine divino:

Patet igitur manifeste quod potestas ordinatur a deo et *ordinatores sive electores potestatis a deo sunt*, quoniam ordinatio, ut dictum est ab Apostolo, a deo est.

Questa teorizzazione costituisce, naturalmente, un interessante precedente per la *Monarchia* di Dante, ove pure si dichiara espressamente che gli elettori – dell'imperatore, stavolta – sono «denuntiatores divine providentie» (*Mon.* III XVI 13); l'opera di Giovanni è stata già in passato considerata una possibile fonte del trattato, con particolare riguardo per questi capitoli,<sup>166</sup> anche se i commenti più recenti (Quaglioni, Chiesa-Tabarroni) non hanno recepito l'indicazione.

Giovanni specifica che, benché ogni potere derivi da Dio, l'abuso di potere senz'altro no: la soluzione teorica è nella distinzione tra *potestas* e *exercitium potestatis*. Simili espedienti sono caratteristici del diritto canonico ove, come abbiamo visto in un precedente capitolo, era abituale distinguere tra il potere sacramentale, conferito con la consacrazione, e la giurisdizione che ne regolava l'esercizio (vd. *supra*, cap. II.2.3). Giovanni, infatti, traccia paralleli con chi assume indegnamente il corpo di Cristo, compra una carica ecclesiastica in modo simoniaco o abusa dell'ufficio sacerdotale: in

---

<sup>165</sup> Cfr. MARIO SENSI, *Giovanni da Viterbo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 20 settembre 2020): «Mentre però Dio costituì dal cielo l'Impero e affidò all'imperatore la "rerum summa" e quest'ultimo donò agli uomini quale incarnazione del diritto, è la costituzione imperiale che ha sanzionato il principio secondo il quale il romano pontefice dovrebbe essere il primo di tutti i sacerdoti».

<sup>166</sup> *Ibid.*: «Probabilmente D. conobbe l'opera e ne rimase influenzato: v'è infatti una profonda analogia tra il III libro della *Monarchia* e i capitoli CXXVII e CXXVIII del *De Regimine*, dove viene proclamata la natura divina dei due poteri politico ed ecclesiastico». Precedentemente, il contatto tra i due testi era stato notato da SALVEMINI, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, cit., p. 292: «l'autore del *Liber de regimine*, che nel cap. CXXXIX [...] ci si manifesta apertamente animato da dritti spiriti ghibellini, trattando nei capitoli CXXVII-CXXVIII delle relazioni fra il Papa e l'Imperatore, si eleva molto al di sopra degli apologisti e trattatisti suoi contemporanei e sviluppa una teoria, che è precisamente quella della separazione e della concordia dei due poteri, che Dante esporrà più di cinquant'anni dopo nel *De Monarchia*».

tutti questi casi, non sono certo l'eucaristia, la carica o l'ufficio sacerdotale a essere cattivi, ma lo è l'abuso che ne viene fatto.

Una volta stabilito che entrambe le massime autorità ricevono il loro potere da Dio, Giovanni dedica la chiusa del capitolo al rapporto fra di esse:

Supradicte autem due principales potesta[te]s, scilicet Papa et Imperator, tenentur se ad invicem diligere et iuvare et in omnibus honorare et revereri, cum sint, ut dictum est, ab uno eodemque principio et factore, id est domino deo; *et contenti esse debe[n]t quilibet terminis suis*: ille scilicet, in divinis et spiritualibus et hiis in quibus utramque habet iurisdictionem; iste in temporalibus; *nec alter in alterius messem falcem suam mittere debet sine permissu alterius*, ut utramque viam digne et iuste incedentes, humanum genus et eius iura ornentur et gubernentur iudicio, iustitia et equitate.

Giovanni sta dando voce a un principio cui i civilisti si attenevano rigorosamente: quello per cui «nec papa in temporalibus, nec imperator in spiritualibus se debeat immiscere», come recita la glossa *conferens generi* alla celebre e già ricordata *Nov. 6*.<sup>167</sup> Notiamo, peraltro, una nuova occorrenza dell'immagine del *mittere falcem in messem alienam* su cui già ci siamo soffermati analizzando l'*Oculus pastoralis*: un luogo comune, evidentemente, del discorso sui limiti reciproci delle due massime autorità. Non saprei dire, dunque, se veramente in queste righe Giovanni «si elev[i] molto al di sopra degli apologisti e trattatisti suoi contemporanei»<sup>168</sup> oppure se, al lume di una conoscenza della cultura giuridica medievale ben più approfondita di quella di un secolo fa, le sue prese di posizioni non ci debbono apparire quelle proprie di un intero ceto intellettuale.

Le posizioni politiche di Giovanni sono senza dubbio apertamente filoimperiali; un intero capitolo del trattato, del resto, è dedicato a esporre il fondamento giuridico del potere dell'imperatore, delineato in questi termini (CXXXIX, *De imperatoris gratia promerenda et conservanda*, pp. 276-277):

Inter alia vero ad bonum regimen pertinentia potestatis, hoc arbitror esse precipuum, ut civitati cui preest totis viribus procuret potestas imperialem gratiam promereri, et si quam imperii gratiam et benivolentiam ipsam civitatem comperit optinere, eandem

<sup>167</sup> Cfr. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., p. 69.

<sup>168</sup> Così, come già ricordato, si esprimeva SALVEMINI, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, cit., p. 292.

nitatur et studeat modis omnibus retinere. *Subditi enim esse debemus imperatori «sive Regi tanquam precellenti», iuxta verbum Apostoli [1 Pt. 2, 13]; et iuxta verbum domini, que sua sunt eidem reddere debemus: tenemur etenim que sunt Cesaris reddere Cesari [Mt. 22, 12]. Cuncti enim populi, quos imperialis clementie regit imperium, supradictis rationibus et auctoritatibus nostro domino sanctissimo Imperatori subdite esse tenentur et merito esse debent; quoniam romanus populus concessit omnem vim et potestatem principi et imperium in eum transtulit, ut C. de veteri iure enucleando, l. j. [C. 1.17.1]. Item inter ius et equitatem nobis solis interpositam interpretationem oportet et licet inspicere, ait Imperator Constantinus [C. 1.14.1]. Item soli Imperatori leges condere et interpretari permittitur [cf. C. 1.14.12.3 e 1.17.2.21]: «Nisi enim multorum impunita scelera tulissemus seu tulissent Romani, nunquam ad unum tanta pervenisset licentia» [Cic., *De officiis*, II 28].*

Alla legittimazione divina, provata allegando due passi neotestamentari, si accompagna quella umana, sostenuta a norma di diritto. Tipica della cultura giuridica è la concezione “ascendente” del potere, per cui esso apparteneva al popolo romano che in seguito lo ha delegato all'imperatore; era oggetto di discussione, presso i giuristi, se tale delega fosse temporanea o definitiva.<sup>169</sup> Giovanni procede ricordando gli appellativi onorifici dell'imperatore preservati dal diritto romano, a partire da quello di *sanctissimus*, per concludere così:

Patet ergo quod re et nomine honoratus est Imperator. Unde merito eius gratia est modis omnibus peroptanda, et sicut dicta gratia, ut dictum est, omnibus potestatibus civitatum sub eius maxime imperio consistentium est promerenda et optinenda, sic eius indignatio est ab omnibus evitanda et peniobus fugienda ne forte aliquando irascatur vobis imperialis magestas [*sic*] et pereatis vos et civitates quibus preestis.

Simili dichiarazioni, insieme con la trattazione già analizzata sulle due massime autorità, hanno guadagnato a Giovanni la qualifica di “ghibellino”;<sup>170</sup> si deve comunque tenere conto, come già ricordato, che fino al 1235 i rapporti di Federico II con i pontefici Onorio III e Gregorio IX furono improntati perlopiù alla pacifica collaborazione (con l'eccezione rilevante del 1228-1230): non era, quindi, affatto automatico che l'affermazione della *dignitas* imperiale fosse un atto di parte,

<sup>169</sup> Cfr. ANNA DI BELLO, *Ordine e Unità nel Medioevo: la rappresentanza dal Corpus Mysticum all'Universitas*, in «Esercizi filosofici», IV 2009, pp. 1-37, alle pp. 15-23 e bibliografia ivi allegata.

<sup>170</sup> Cfr. il passo già ricordato di SALVEMINI, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, cit., p. 292 e SENSI, *Giovanni da Viterbo*, cit.

soprattutto sotto la penna di un giurista che fondava la sua intera professione sull'impalcatura concettuale del diritto romano.

Sorprendentemente, la lunga disquisizione sulle due *principales potestates*, che ha attirato forse più di ogni altra pagina l'attenzione degli studiosi sul *Liber de regimine civitatum*, non è fine a sé stessa, ma fa da preambolo al ben più breve capitolo CXXIX, intitolato assai esplicitamente *De cognitione a potestatibus et aliis rectoribus habenda de se ipsis* (p. 267):

Cognoscant igitur et manifeste sciant ex predictis *potestates civitatum et aliorum locorum rectores, se a deo esse*, et nulla inde excitatio de cetero moveatur in cordibus eorum, et (cognoscant) *gladium habere ab ipso domino deo*. Nec sine causa datus est eis gladius temporalis; quia ad vindictam malefactorum, ad laudem vero bonorum. Ergo precipue deum et equitatem habeant ante oculos suos [Dig. 12.4.4], ut supra dictum est. «Scituri pro certo quod non magis alios iudicant quam ipsi iudicabuntur» [Cod. 3.1.14]. «Qua enim mensura messi fuerint eadem remetietur eis» [Mc. 4, 24].

Certo, il capitolo è impostato come un'ammonizione: i rettori devono ricordare da chi hanno avuto realmente il loro potere e che uso sono chiamati a farne; ciò nondimeno, non si può non rimanere impressionati dalla franca dichiarazione che i podestà hanno avuto il gladio temporale da Dio – sembrerebbe di poter dire, direttamente. Ciò era stato detto a chiare lettere in un precedente passo del trattato, sia pure in veste adulatoria: nel prescrivere il giusto formulario retorico cui fare ricorso per rivolgersi a un senatore della città di Roma, Giovanni aveva consigliato di dichiarare che «tota nostra fiducia post Deum in vobis, *nullo mediante*, consistat», attribuendo al destinatario una dignità seconda soltanto a quella divina (XXI, *Epistola ad senatorem urbis*, p. 224). Anche in quel caso, peraltro, peraltro, la richiesta di un podestà indirizzata «senatori Urbis et populo Romano» si poneva in alternativa rispetto al ricorso al pontefice o all'imperatore, oggetto dei capitoli successivi. La triplice alternativa di una soggezione al pontefice, all'imperatore o alla città di Roma si ritrova anche nella *Contio nove potestatis* (XLV, p. 230).

Il *Liber de regimine civitatum* tradisce quindi un'orgogliosa consapevolezza dell'onore e della dignità dei *rectores*, interpreti del diritto e, come tali, ministri della spada temporale anche al di là della giurisdizione imperiale. Negli stessi anni, a Milano fu possibile la celebrazione monumentale del podestà Oldrado da Tresseno, onorato di

una statua equestre, di ambito tardo-antelamico e di pregevole fattura, posta sulla facciata del Palazzo della Ragione o Broletto nuovo (1233):<sup>171</sup> una scelta che è apparsa ad alcuni in contrasto con l'amore dei comuni per la *libertas* – tanto che già Galvano Fiamma ne parlava come di un «magnum vituperium» (*Manipulus florum*, col. 672) – ma che forse, più che come atto di vanagloria personale, dev'essere intesa come magniloquente celebrazione di una forma di governo. In fondo, come è stato notato, l'iscrizione nell'attribuire *honores* a Oldrado lo loda sostanzialmente per avere fatto il suo dovere, ultimando la costruzione del Broletto e difendendo la fede, in particolare tramite la persecuzione degli eretici:<sup>172</sup>

+ Atria. q(ui) grandis. solii. rega<l>ia sca(n)di  
P(re)sidis. hic. memores. Oldradi. se(m)p(er) honores:  
Civis. Laudensis. Fidei. tutoris et ensis  
Q(ui) soliu<m>. struxit. catharos. ut debuit uxit.

Dell'iscrizione è stata rilevata la prossimità sia lessicale, sia ideologica con la letteratura podestarile che abbiamo analizzato.<sup>173</sup> La costruzione di un *grande solium* dotato di *atria regalia* denuncia l'imitazione di un modello imperiale, così come prerogativa imperiale era la difesa della fede dall'eresia, come sancito dalla *Constitutio in basilica beati Petri* del 1220 e dalla *Constitutio contra haereticos Lombardiae* del 1224 (*MGH, Const.*, II, n° 85, pp. 106-109 e n° 100, pp. 126-127).<sup>174</sup> L'adozione stessa della statua equestre, del resto, non poteva che rimandare alla *maiestas* degli imperatori antichi, conosciuta dal Marco Aurelio capitolino – considerato nel Medioevo un Costantino – e, soprattutto, dal Regiole di Pavia, anch'essa probabilmente una statua di Marco Aurelio trasferita sul Ticino da Ravenna, che ebbe una notevole fortuna prima di essere distrutta nel 1796 dai

<sup>171</sup> Cfr. SAVERIO LOMARTIRE, «Iustitia, maiestas, curialitas». *Oldrado da Tresseno e il suo ritratto equestre nel Broletto di Milano*, in «Arte medievale», s. IV, v 2015, pp. 101-136 e MARIA PIA ALBERZONI, *Legittimazione personale e costruzione del consenso. La statua equestre di Oldrado da Tresseno (1233)*, in *Costruire il consenso. Modelli, pratiche, linguaggi (secoli XI-XV)*, a cura della stessa e di Roberto Lambertini, Milano, Vita e Pensiero, 2019, pp. 181-198. Sul personaggio, cfr. RENZO GRANDI, *Oldrado da Tresseno*, in *Il millennio ambrosiano*, II, *La città del vescovo dai carolingi al Barbarossa*, a cura di Carlo Bertelli, Milano, Electa, 1988, pp. 240-249 e GIANCARLO ANDENNA, *Oldrado da Tresseno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXIX, Roma Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-tresseno\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-tresseno_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 14 ottobre 2020).

<sup>172</sup> Cfr. LOMARTIRE, «Iustitia, maiestas, curialitas», cit., p. 106 e ALBERZONI, *Legittimazione personale e costruzione del consenso*, cit., pp. 190-193 (riprendo la trascrizione dell'epigrafe proposta ivi, p. 188).

<sup>173</sup> LOMARTIRE, «Iustitia, maiestas, curialitas», cit., pp. 112-114

<sup>174</sup> Cfr. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, cit.

giacobini pavesi; come racconta Galvano Fiamma, i Milanesi avevano tentato di impadronirsi del Regisole nel 1201 (*Chronicon maius*, p. 759) e ci sarebbero poi riusciti nel 1315.<sup>175</sup> Riproporre la stessa tipologia nella statua di Oldrado, posta in isolamento monumentale e in origine probabilmente dipinta a imitazione della doratura del monumento pavese, significava probabilmente rivendicare che «era il governo sapiente e giusto, pacato e autorevole dei comuni (e del comune di Milano in particolare) a rappresentare la vera realizzazione del modello imperiale romano».<sup>176</sup> La figura del podestà impugnava, in origine, un oggetto nella mano destra, forse un *baculus* o, più probabilmente, una spada che ne faceva l'emblema della giustizia che amministrava.<sup>177</sup>

5. Il *Liber de regimine civitatum*, insieme ad alcuni paragrafi dell'*Oculus pastoralis*, offrirono a Brunetto, come già ricordato, l'ordito della trattazione politica nel *Tresor*. L'opera di Giovanni da Viterbo fu sottoposta a un'attenta opera di selezione e riadattamento.<sup>178</sup> Brunetto piega, naturalmente, la trattazione in senso guelfo, omettendo gli omaggi all'autorità imperiale. Il consueto orgoglio di categoria, che abbiamo riscontrato in tutte le opere analizzate, lo porta a insistere particolarmente sul ruolo dei notai, giungendo ad affermare che «maintes foiz la bonté dou tabellion amende et acomplist la faute dou juge, et porte grant charge de tot l'office» (III 79, 8, p. 808): un'affermazione forte, che tuttavia lascia completamente da parte i motivi di legittimazione gerarchica che abbiamo più volte riscontrato nei notai italiani del Duecento. Dal punto di vista della dottrina politica, il *Tresor* è apparso ad alcuni deludente, in quanto «devoid of what we would call political theory»;<sup>179</sup> l'affermazione è senz'altro eccessiva, dato che il *Tresor* dà voce a una ben precisa visione politica che unisce al retaggio ciceroniano – ben espresso dal Latini anche nella *Rettorica* – l'apporto

<sup>175</sup> Cfr. CESARE SALETTI, *Il Regisole di Pavia*, Como, New press, 1997 («Biblioteca di Athenaeum», 35) e SAVERIO LOMARTIRE, *La statua del Regisole di Pavia e la sua fortuna tra Medioevo e Rinascimento*, in *Praemium Virtutis III. Reiterstandbilder von der Antike bis zum Klassizismus*, a cura di Joachim Poeschke, Thomas Weigel e Britta Kusch-Arnold, Münster, Rhema, 2008, pp. 31-73.

<sup>176</sup> ALBERZONI, *Legittimazione personale e costruzione del consenso*, cit., p. 191.

<sup>177</sup> LOMARTIRE, «*Iustitia, maiestas, curialitas*», cit., pp. 127-128.

<sup>178</sup> Cfr. DAVID NAPOLITANO, *Brunetto Latini's Politica: A Political Rewriting of Giovanni da Viterbo's De Regimine Civitatum*, in «*Reti Medievali*», XIX 2018, pp. 189-209.

<sup>179</sup> JOHN M. NAJEMY, *Brunetto Latini's Politica*, in «*Dante Studies*», CXII 1994, pp. 33-51, a p. 35.

del pensiero aristotelico.<sup>180</sup> Brunetto non diede, invece, seguito alle più avanzate rivendicazioni dei suoi predecessori, che facevano del magistrato un autentico ministro di Dio: sopravvive soltanto la, peraltro comunissima, affermazione che «toutes seingnories et toutes dignetez nos sont baillies par le souverains Peres» (III 74, 1, p. 792), ripresa, come tutto il resto del capitolo, dall'*Oculus Pastoralis* (I 1, pp. 23-24, con un innesto di I 4, p. 25<sup>181</sup>).

Ciò risponde, senz'altro, anche a un mutato contesto politico, in cui, come è stato notato, la figura del podestà aveva conosciuto alterne vicende: a Firenze il governo di "primo popolo", a partire dal 1250, l'aveva di fatto esautorata a vantaggio del capitano del popolo. Essa tornò attuale dopo Montaperti; in seguito alla rivincita guelfa, il titolo podestarile sarebbe stato rivestito per un quindicennio da Carlo d'Angiò, che fu, se non il dedicatario, forse l'ispiratore del *Tresor* (composto nel corso dell'esilio di Brunetto, tra il 1261 e il 1266).<sup>182</sup> Brunetto, in ogni caso, può ancora affermare che «la digneté des poestés et l'office des prevostés sormonte toz honors dou siecle, ne puet la citez ne le pueple faire greingnor reverance a home, ne metre le plus en haut que eslire entre les autres, et sousmettre soi de bon coraige a sa seignorie» (III 78, 4, p. 804; si noti il tipico espediente brunettiano di affiancare al titolo italiano di *poesté* quello francese di *prevosté*): e poco conta se si tratta dell'inizio della lettera che da mandare quando quell'altissimo onore lo si vuole rifiutare. Il passo non sembra avere paralleli nell'opera di Giovanni da Viterbo, anche se si deve notare che esso corrisponde a un punto (XXIV,

---

<sup>180</sup> Cfr. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di stato*, cit., pp. 14-18; BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medioevale*, cit., pp. 34-54; ENRICO FENZI, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in *A scuola con ser Brunetto. Indagine sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di Irene Maffia Scariati, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 323-369.

<sup>181</sup> Lo rilevava già SALVEMINI, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, cit., p. 294.

<sup>182</sup> Cfr. NAJEMY, *Brunetto Latini's Politica*, cit., pp. 35-36. Sul problema del dedicatario – che il testo non autorizza a identificare direttamente con Carlo – cfr. BELTRAMI, *Introduzione*, cit., pp. XX-XXI, n. 34 oltre alla bibliografia citata in NAPOLITANO, *Brunetto Latini's Politica*, cit., p. 191, nn. 13-18. Sulla vita di Brunetto, cfr. anche GIORGIO INGLESE, *Latini, Brunetto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 15 ottobre 2020).

p. 225) in cui la tradizione del *Liber de regimine civitatum* sembra avere subito un qualche turbamento.<sup>183</sup>

Nella cosiddetta “*Politica* di Brunetto”, lo svolgimento autonomo da parte del notaio fiorentino sembra riguardare poco più del capitolo introduttivo (III 73); a fondamento della trattazione successiva, Brunetto disegna un quadro a tinte fosche della vita umana prima della nascita della società civile (2-3, p. 790);

Car de lors que genz comencerent premierement a coristre et a multeplier, et que le peché dou premier home se racina sor son lignage, et que le siecle empira durement, si que li un *covoitoient* les choses son voisin, les autres par lor orgoil sousmetoient les plus foibles au joug dou servaige, il covint a fine force que cil qui voloient *vivre de [lor] droit*, et eschiver la force des maufaitors, se tornassent ensemble en un leuc et en un ordre. De lors comencerent a fonder maisons, a fermer villes et forterescers et *clore les de murs et de fossez*; et de lors comencerent a establir *ses costumes et sa loi et les drois* qui estoient comuns por trestoz les borjois de la ville. Por ce dit Tullus que *citez est un essemblement de genz a habiter en un leuc et vivre a une loi*.

Questa esposizione si può confrontare con quelle, per molti versi analoghe, di Orfino da Lodi (vv. 299-309, p. 295) e soprattutto Giovanni da Viterbo (III, pp. 218-219), sebbene non vi sia coincidenza testuale con nessuno dei due; in Orfino troviamo l'idea di una fondazione delle leggi che pone rimedio al peccato originale, mentre Giovanni condivide con Brunetto l'impianto ciceroniano, anche se ancorato a luoghi differenti: *De officiis*, II 73 e 78 in Giovanni, mentre Brunetto guarda piuttosto al *De inventione*, già trasformato in *Rettorica* volgare. Ritroviamo, infatti, la stessa definizione nella chiosa al volgarizzamento (1, 1, 4, p. 13):

*Che è cittade.* – Cittade è uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione; onde non sono detti cittadini d'uno medesimo comune perché siano insieme accolti dentro ad uno muro, ma quelli che insieme sono acolti a *vivere ad una ragione*.

---

<sup>183</sup> Dei due testimoni del *Liber*, il Laurenziano attesta una parte assente dall'Ambrosiano (codice che scorcia sistematicamente il testo), riportandola tuttavia come aggiunta marginale. Proprio tale aggiunta – una citazione piuttosto estesa del *De officiis* – è oggetto della ripresa di Brunetto: è possibile che questi conoscesse una redazione in cui il capitolo era più esteso, di cui il copista del Laurenziano si sarebbe preoccupato di recuperare solo una parte tralasciando l'esempio epistolare.



In linea con questa esperienza, il libro III del *Tresor* si rifà nuovamente alla *Rhetorica vetus* ciceroniana, riproponendo fin dall'apertura la medesima definizione (III 1, p. 634):

Aprés ce que maistres Brunet Latin ot complie la econde partie de son livre, en quoi il demostre assez bonement coment home doit estre en moralité, et coment il doit vivre honestement et gouverner soi et sa mesnee et ses chose selonc la science de etique et de yconomique, dont il fist mencion la ou il devisa les membre s de philosophye, et que il ot dit *quele [chose] derompe la loi et guaste la cité*, il li fu avis que tout ce estoit une euvre coupee se il ne deist [de] la tierce science, ce est *politique*, qui enseingne coment hom doit gouverner la cité, car *citez n'est autee chose que unes genz assemblees por vivre a une loi et a un gouverneur*.

La formula era assai diffusa tra i giuristi: la ritroviamo, infatti, in Ugucione da Pisa (*Derivationes*, E 85 27: «est civitas hominum *multitudo societatis vinculo adunata ad eodem iure vivendum*; et civitas non saxa sed habitationes vocantur, sed *urbs ipsa menia sunt*»), nell'anonimo *De verbis quibusdam legalibus* (§ 39, p. 131: «populus est collectio multorum ad iure vivendum, quae nisi iure vivat, non est populus») e in altri luoghi.<sup>184</sup> Brunetto, tuttavia, sembra ricavarla direttamente dalla sua matrice, l'esegesi ciceroniana: essa risale all'esegesi di Mario Vittorino (*Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, I 1, p. 10: «Dicendum est hoc loco quid sit civitas: est autem civitas *collecta hominum multitudo ad iure vivendum*»)<sup>185</sup> e giunse a Brunetto per tramite di un'*Ars rhetorice* del XII sec. prodotta nell'Italia settentrionale («Civitas est collectio hominum

<sup>184</sup> Per es. le glosse inedite a *Inst.* 1.2.1 nei codd. Sessoriano 110 e Vat. lat. 8782, citate in ANDO, *A Dwelling Beyond Violence*, cit., p. 187, n. 10; cfr. anche CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit. p. 93 e CLAUDIA VILLA, *Natura e corpo sociale. Retorica (e cecità) di ser Brunetto*, in «Rivista di studi danteschi», X 2010, pp. 233-249 alle pp. 241-242.

<sup>185</sup> Lo rilevò già FRANCESCO MAGGINI, *La 'Rettorica' italiana di Brunetto Latini*, Firenze, Galletti e Cocci, 1912, p. 27.

facta ad iure vivendum. Unde cives non dicuntur eiusdem muri participes sed eiusdem iuris»<sup>186</sup>).

Nel *Tresor*, dopo avere ricordato la nascita delle città, Brunetto disegna un quadro tutt'altro che idilliaco della distribuzione del potere (III 73, 3, p. 790):

Si come les genz et les habitacions son diverses, et li us et il drois sont divers par mi le monde, tot autresi ont il diverses manieres de seingnories. Car de lors que Nembrot li jahanz sorprist premierement le roiaume dou pais, et que *covoitise* sema les guerres et les mortels haines entre les genz dou siecle, il covint as homes qu'il eussent seingnors de plusors manieres, selonc ce que *li uns furent esleus a droit, et li autre par lor pooir*; et ensi avint que li uns fu sires et rois dou pais, li autres fu chastelains et gardeor des chastiaus, et li autres fu duc et conduisseres de lost, li autres fu cuens et compaignon le roi, li autre avoient des autres offices: dont chascuns avoit sa terre et ses homes a gouverner.

Lungi dall'essere una ben ordinata gerarchia di potere trasmessa dall'alto, l'organizzazione della società umana è il frutto di una dura lotta in cui alcuni prendono il potere secondo le leggi, altri a forza.<sup>187</sup> Concetti analoghi si trovano nella «petite forme de la letre a celui qui est esleu a gouverneur et a seingnor» (III 77, 1, p. 800):

Ja soit ce que toutes humanes genz comunaument desirrent la franchise que nature lor dona premierement, et volentiers eschivent le joug dou servaige, toutes fois por ce que la s[ui]te de male covoitise et le loisir de males huevres qui n'estoient pas chastiees tornoit a peril des homes et a destruction de l'umane compaignee, esgarda la justise de çaus et deça sor le pueple gouverneur en diverses manieres de seingnories, por enhaucier la seingnorie des bons et por confondre la malice des mauvais. Et einsi convint il, autresi

<sup>186</sup> Cfr. GIAN CARLO ALESSIO, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*, in «Italia Medievale e Umanistica», XXII 1979, pp. 123-169; la citazione si legge a p. 137. Tracce della definizione si trovano anche nel commento del XII secolo di Teodorico di Chartres (*Commentarius super libros De inventione*, 1.1.1, pp. 58-59: «Illarum vero propositionum [...] prima est quod SAPIENTIA SINE ELOQUENTIA PARUM prosit CIVITATIBUS, id est *ad congregandum homines ut iure vivant*, quod maxime per eloquentiam administrantur») e, in ambito italiano commento a Marziano Capella oggi a Berlino (*Glosa Martiani*, II, 72.7 [51.3], p. 116: «Maia, id est hominum hominum pluralitas, genuit eloquenciam, et ideo vult ut tantum impendant sapientes studiis *ut congregent homines ad iure vivendum*, quantum impenderunt eloquencie. Aliter enim inutilis erit eloquentia, nisi servetur et hominum collecta pluralitas»); cfr. ANDO, *A Dwelling Beyond Violence*, cit., p. 187, n. 11.

<sup>187</sup> Sul mito babelico e Nembrot nel *Tresor*, cfr. ELISA BRILLI, *Brunetto a Babele: l'animale politico e parlante sulla pianura del Senaar*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 61-71 (in parte anticipato in EAD., *Un Nembroth tra la Bibbia e Cicerone: la rilettura dell'epopea babelica nel Tresor di Brunetto Latini*, in «L'Alighieri», LX 2019, pp. 5-20); cfr. anche EAD., *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci, 2012, pp. 139-160, sulla ripresa del mito in *De vulg. el.* I VI 5-VII 8.

come par necessité, que nature fust souz justise, et que franchise obeist a jugement. Et de ce avient, por les desirrers qui sont ores plus corrompus, et por les perversitez qui croissent a nostre tens, que nulle chose puet estre [plus] profitable a chascun pueple et a toutes communes que avoir droit seingnor et saige gouverneur.

Il modello che è stato indicato per la lettera, un'epistola senese del 1257 (pubblicata in *Antiquitates Italicae*, IV, p. 129),<sup>188</sup> non contiene una *narratio* paragonabile, ma procede subito alla *petitio*, così come fa l'esempio di Giovanni da Viterbo (XIII, *Epistula missiva electo*, p. 222); pur con tutta la cautela che richiede una produzione basata per la gran parte sulla riproposizione di modelli formali preesistenti, potremmo ipotizzare che Brunetto sia intervenuto con concetti a lui cari per rinforzare un modello sentito come eccessivamente diretto e disadorno, in proporzione anche al destinatario fittizio scelto dal notaio fiorentino: Carlo d'Angiò.

6. È opportuno, infine, prendere in considerazione un'ultima categoria testuale tipica della cultura comunale in cui si riflette l'idea di un ordinamento della società: le *artes dictaminis*. Incentrate sempre più nettamente sull'epistolografia, la quale spesso consiste proprio nella «formalizzazione di rapporti fra poteri gerarchici»,<sup>189</sup> tali opere non poterono che risentire del contesto politico-sociale in cui nacquero, dato che un principio fondamentale è l'adeguamento di registro al destinatario; un luogo caratteristico per introdurre descrizioni della società è quindi la trattazione sulla *salutatio*. Il limite inferiore è costituito dalla condizione animale, dalla quale ci distingue proprio l'uso del linguaggio: come nota maestro Goffredo nella sua *Summa de arte dictandi* del 1188 (p. 886), «non dirigitur salutatio ab homine usque ad pecus».<sup>190</sup> Nei *dictatores* del XII secolo troviamo una classificazione della società umana in tre

<sup>188</sup> Cfr. BELTRAMI, *Introduzione*, cit., p. XX, che riporta il parere di Carmody,

<sup>189</sup> GIANANTE, *Retorica e politica nel Duecento*, cit., p. 134. In altri termini, «the *dictatores* were the guardians of social categories. Treasuring and teaching the appropriate divisions of society and the paradigms for each, the *dictatores* formalized and preserved social distinctions» (JAMES R. BANKER, *Giovanni di Bonandrea and civic values in the context of the Italian rhetorical tradition*, in «Manuscripta», XVIII 1974, pp. 3-20, a p. 12). Cfr. anche ARTIFONI, cit., alle pp. 172-174.

<sup>190</sup> L'essere oggetto di *salutatio*, infatti, è prerogativa delle *rationabiles creaturae*; Goffredo contempla, comunque, una possibile eccezione, costituita dalla prosopopea.

ordini, la cui composizione precisa varia a seconda dei casi;<sup>191</sup> a partire dalla fine del secolo si compilano talora due liste separate per laici ed ecclesiastici.<sup>192</sup> Pur riconoscendo che l'adozione dello schema tripartito si prestasse a comparazioni con le tre gerarchie di Dionigi, Luscombe riteneva che i dettatori non ne risentissero direttamente;<sup>193</sup> in almeno un caso, tuttavia, l'influenza del precedente dionisiano è innegabile.

Si tratta del *Candelabrum* di Bene da Firenze (1120-1238 ca.); per spiegare «que persona cui preponatur vel postponatur» nella *salutatio*, il maestro tratta dapprima «de novem ordinibus spiritualium personarum» (III 13), in seguito «de novem ordinibus secularium personarum» (III 15), introducendo le due liste che seguono (pp. 100-102):

QUE PERSONA CUI PREPONATUR VEL POSTPONATUR VEL DE NOVEM ORDINIBUS SPIRITUALIUM PERSONARUM.

Ordinatio debita est precipue in salutatione servanda, quia per talem ordinem quedam preminencia vel subiectio importatur. Unde cum personarum quedam sint maiores, quedam pares, quedam inferiores, illud generaliter est tenendum quod quodcumque par pari scribit nomen recipientis est sine dubio premittendum, nomen vero mittentis posterius ordinandum. Similiter, si minor scribat maiori, semper nomen maioris in salutationis ordine premittatur. At si maior minori scribat, *ut apostolicus patriarche, patriarcha primati, primas archiepiscopo, archiepiscopus episcopo, episcopus archidiacono, archidiaconus diacono, diaconus subdiacono, subdiaconus aliis inferioribus*, nomen superioris, id est mittentis, est recipientis nomini. preponendum. Sic enim disponuntur ordines spiritualium personarum *ad similitudinem novem ordinum angelorum*.

[...]

DE NOVEM ORDINIBUS SECULARIUM PERSONARUM ET QUARE MINOR QUANDOQUE PREPONATUR.

<sup>191</sup> Cfr. GILES CONSTABLE, *The Structure of Medieval Society According to the Dictatores of the Twelfth Century*, in *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, a cura di Kenneth Pennington e Robert Somerville, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977, pp. 253-267 e FLORIAN HARTMANN, *Multas quoque preces feret vobis inclitus ordo virorum. Funktionen der ars dictaminis im kommunalen Italien*, in *Cum verbis ut Italici solent ornatissimis*, cit., pp. 111-132.

<sup>192</sup> Così, per es., nell'*Ars dictandi Aurelianensis* e in Ludolfo di Hildesheim, citati in LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy*, cit., p. 18.

<sup>193</sup> Ivi, p. 17: «they owned nothing to Denis; they could treat bishops and counts or clerics and soldiers as equals; they did not use the term hierarchy; the distinctions they formulated were not uncompromisingly spiritual».

Idem est tenendum in ordine secularium personarum, quia debet quicumque preest, quando subditis suis scribit, premittere nomen suum, *ut imperator regi, rex principi, princeps duci, dux marchioni, marchio comiti, comes baroni, baro varvassori vasassor militi gregario, miles gregarius mercatori et cuilibet populari homini vel plebeio.*

Si può sintetizzare la concezione di Bene nel seguente schema:

<i>Candelabrum, III 13: De novem ordinibus spiritualium personarum</i>	<i>Candelabrum, III 15: De novem ordinibus secularium personarum</i>
<i>Apostolicus</i>	<i>Imperator</i>
<i>Patriarcha</i>	<i>Rex</i>
<i>Primas</i>	<i>Princeps</i>
<i>Archiepiscopus</i>	<i>Dux</i>
<i>Episcopus</i>	<i>Marchio</i>
<i>Archidiaconus</i>	<i>Comes</i>
<i>Diaconus</i>	<i>Baro</i>
<i>Subdiaconus</i>	<i>Varvassor</i>
<i>Alii inferiores</i>	<i>Miles gregrius</i>
–	<i>Mercator et quilibet popularis homo vel plebeius</i>

I laici si organizzano in gradi che non sono ancora titoli nobiliari, ma *officia*, come attestano i *Libri Feudorum*, ove, ad esempio, un cavaliere che entri in monastero perde il feudo perché «quia [...] factus est miles Dei, desiit esse miles saeculi nec *beneficium* pertinet ad eum qui non debet *gerere officium*» (II XXI, *De vasallo milite, qui arma bellica deposuit*). Il riferimento alle gerarchie angeliche è esplicito nel caso della gerarchia ecclesiastica, come era comune in Occidente a partire dalla riscoperta dionisiana del XII secolo.<sup>194</sup> Il fatto che anche per i secolari sia proposta una scansione in nove gradi, tuttavia, è indice dell'applicazione di uno schema gerarchico. Né osta il fatto che al numero di nove, annunciato nella rubrica, corrisponda in realtà l'elencazione di dieci categorie; se non si deve pensare semplicemente una svista, è possibile che agli occhi

<sup>194</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy*, cit. In alcuni casi l'influenza di Dionigi è solo indiretta e si esercita piuttosto tramite Gregorio Magno; per Luscombe (ivi, p. 17), è questo il caso del *De consideratione* di Bernardo, ove si dice che la forma della Chiesa «exemplar habet e caelo» (III 4, p. 444). La scansione di Bene, tuttavia, non corrisponde a quella dionisiana, né sono riuscito a individuare lo stesso ordine presso altri autori; nell'individuazione dei vari gradi, del resto, si dava apparentemente una certa libertà.

del maestro *mercatores, populares homines e plebeii* costituissero dei fuori categoria rispetto ai veri ordini, quelli della nobiltà. Sovrannumeraria è, in altri termini, la società emergente, che nei comuni italiani nel corso del XIII secolo si guadagnò un accesso sempre più diretto alle leve del potere. Poco oltre, del resto, Bene commenta con implicita disapprovazione la circostanza per cui «*Barones etiam quandoque nomina mercatorum premittunt, quia ipsi ambulant in nudis et puris et solis, illi vero in curribus et in equis*». Questa inversione dell'ordine gerarchico, nota il dettatore, si deve esclusivamente al potere delle ricchezze (mentre l'esempio precedente riguardava l'imperatore che, scrivendo al re di Francia, avrebbe potuto premettere il suo nome «*causa cuiusdam familiaris amicitie*»): «*Nam santissima est nostro tempore divitiarum maiestas. Beatum dixerunt populum cui hec sunt*». Il fatto che secondo la concezione comune le ricchezze possano rendere il popolo «beatum» configura un sovvertimento della gerarchia; l'idea che le ricchezze costituiscano un pericolo per l'ordine costituito, affermato dal maestro fiorentino già nella prima metà del Duecento, troverà poi ampio spazio nell'opera del suo più celebre concittadino.

La gerarchia secolare per Bene è quindi essenzialmente quella della nobiltà; una simile visione sottostà ad alcuni passaggi dell'opera dantesca. Dante non sembra interessato alla nuova gerarchia sociale attiva a Firenze, fondata sul sistema delle Arti, quale possiamo vedere sintetizzata in alcune rappresentazioni visuali trecentesche che, nella disposizione a centri concentrici, sembrano davvero disegnare un governo di Firenze parallelo a quello divino dell'universo.<sup>195</sup> La concezione dantesca, viceversa, si limita alla gerarchia nobiliare;<sup>196</sup> troviamo una realizzazione di questo principio in *De vulg. el.* I XII 5, dove una dura reprimenda colpisce prima il re Federico II d'Aragona e

---

<sup>195</sup> È il caso dell'affresco della volta dell'arte dei Giudici e Notai e di quello, pesantemente restaurato, oggi nella Sala d'Udienza dell'Arte della Seta ma già in quella dell'Arte dei Medici e Speciali (in origine, forse, sede del Tribunale della Mercanzia); cfr. la scheda di Annalisa Bricoli in *Il centro di Firenze restituito. Affreschi e frammenti lapidei nel Museo di San Marco*, a cura di Maria Sframeli, Firenze, Bruschi, 1989, pp. 312-314. Lo stato dell'affresco prima dei rifacimenti si può vedere in un acquerello di Galileo Chini del 1896-1897: cfr. la scheda di Maria Sframeli in *Dal Giglio al David. Arte civica a Firenze fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Maria Monica Donato e Daniela Parenti, Firenze, Giunti, 2013, n° 77, pp. 280-281.

<sup>196</sup> Sul tema, assai complesso, del rapporto di Dante con la nobiltà, punto di riferimento sono naturalmente gli studi di UMBERTO CARPI, UMBERTO CARPI, *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2004 e *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio*, Milano, Franco Angeli, 2013 (da leggere, tuttavia, con i correttivi di PAOLO FALZONE, *La nobiltà di Dante, tra contingenza biografica e storia delle idee*, in *Lectura Dantis Lupiensis*, V, 2016, a cura di Valerio Marucci e Valter Leonardo Puccetti, Ravenna, Longo, 2018, pp. 29-62).

Carlo II d'Angiò, poi i marchesi Giovanni da Monferrato e Azzo VIII d'Este, infine altri magnati; analoga scalarità agisce in I XVII 5, dove Dante elenca, in quanto *domestici* del volgare, «reges, marchiones, comites et magnates quoslibet». Il passo in cui più chiaramente si osserva l'azione di un paradigma di tipo gerarchico per la nobiltà è però *Purg.* VII 88-136: si tratta dello sguardo panoramico rivolto da posizione panoramica alla valletta dei principi («Di questo balzo meglio li atti e ' volti / conoscerete voi di tutti quanti, / che ne la lama giù tra essi accolti», vv. 88-90). A presentare i nobili personaggi all'attenzione di Dante e Virgilio è Sordello, il quale rinnova così la funzione svolta in vita nel celebre *Planh* per ser Blacatz, dove troviamo un'analoga carrellata in ordine gerarchico correlata a un lamento sul declino delle generazioni.<sup>197</sup> Rispetto al modello provenzale, tuttavia, Dante introduce la scansione verticale, spaziando da «colui che più siede alto», l'imperatore Rodolfo, per poi scendere a una serie di sovrani europei, fino a Guglielmo del Monferrato, il quale «più basso tra costor s'atterra, / guardando in suso».

La posa del marchese è correntemente interpretata in chiave devozionale: i commenti di Bosco-Reggio, Pasquini-Quaglio, Chiavacci Leonardi, Hollander, Inglese intendono lo sguardo «in suso» come rivolto verso il cielo, osservando che i principi sono in preghiera;<sup>198</sup> proprio per questo, tuttavia, non si comprende perché Dante dovrebbe rilevare questo dettaglio solo nel caso del marchese, mentre i suoi superiori sono ritratti in altri atteggiamenti. Tra i commentatori antichi, l'interpretazione è avallata da Benvenuto da Imola («*guardando in suso, scilicet, ad coelum ex devotione*»). La lettura in senso gerarchico trova invece riscontro nelle *Chiose ambrosiane* («*suso ad maiores se*»); il Buti, seguito poi da Landino e Vellutello, propone infine che il marchese guardi verso l'alto in quanto «avea desiderio di montare al purgatorio», ma l'ipotesi è

---

<sup>197</sup> Sul rapporto di Dante con la poesia politica di Sordello, cfr. MAURIZIO PERUGI, *Il Sordello di Dante e la tradizione dell'invettiva*, in «Studi Danteschi», LV 1983, pp. 23-135, alle pp. 80-86; CLAIRE HONESS, *Dante and political poetry in the vernacular*, in «Journal of the Institute of Romance Studies», VI 1998, pp. 21-42; MARIA LUISA MENEGHETTI, *Purgatorio. Canto VI*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, II.1, *Purgatorio, Canti I-XVII*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, pp. 147-178, alle pp. 150-155; GAIA TOMAZZOLI, *Ahi serva Italia. Metafore dantesche tra ars dictaminis e poesia politica*, in *Der mittelalterliche Brief zwischen Norm und Praxis*, a cura di Benoît Grévin e Florian Hartmann, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2020, pp. 237-256, alle pp. 241-242.

<sup>198</sup> Lo sguardo non riceve annotazioni nel commento di Bellomo, che intende comunque correttamente l'«ordine gerarchico» della rassegna (p. 118), in parallelo con il *Planh* di Sordello, notando inoltre che «è questa la prima volta che i peccatori sono raggruppati secondo il ceto sociale» (p. 107).

meno soddisfacente delle precedenti. In realtà, lo sguardo rivolto verso l'alto del marchese si potrebbe leggere come un ulteriore tratto gerarchico, secondo il principio per cui le gerarchie inferiori passano attraverso attraverso la mediazione, anche visiva, di quelle superiori e coerentemente con lo spirito politico che anima questa sezione del canto: un simile atteggiamento non sembra in contraddizione con la condizione di penitenti, dato che per Dante, come ora vedremo, la gerarchia terrena è prosecuzione di quella celeste.

### 3. Pensare l'impero nella vacanza: Giordano di Osnabrück, Alessandro di Roes, Tolomeo da Lucca

1. In seguito alla morte di Federico II (1250), non vi fu più un imperatore per molti decenni; dopo il "grande interregno", durato fino al 1273, in cui nessuno riuscì imporre il proprio potere con continuità, i re dei Romani Rofolfo I d'Asburgo (1273-1291), Adolfo di Nassau (1292-1298) e Alberto I d'Asburgo (1298-1308) rinunciarono a scendere in Italia per ricevere la corona imperiale, accontentandosi del governo della Germania – una scelta vista con favore dai loro sudditi tedeschi, così come dagli storici moderni non abbagliati dal mito della *Kaiserzeit*.<sup>199</sup> Nella seconda metà del Duecento, di conseguenza, la riflessione sull'impero si diradò; i suoi più importanti esempi risalgono all'*entourage* del cardinale Giacomo Colonna, «membro di una potente famiglia romana, di note tradizioni filoimperiali e pertanto antiangioine» destinato a scontrarsi ferocemente con papa Bonifacio VIII;<sup>200</sup> alla *familia* del cardinale apparteneva Alessandro di Roes, canonico di Colonia, che al Colonna dedicò il

<sup>199</sup> Cfr. ANDREAS BÜTTNER, *Due imperatori: Rodolfo e Alberto d'Asburgo*, in *Nel Duecento di Dante*, cit., pp. 341-360.

<sup>200</sup> DANIEL WALEY, *Colonna, Giacomo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, xxvii, Roma Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-colonna\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-colonna_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 21 ottobre 2020); titoli di riferimento sono ancora LUDWIG MOHLER, *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitalters Bonifaz' VIII*, Paderborn, Schöningh, 1914 e RICHARD NEUMANN, *Die Colonna und ihre Politik von der Zeit Nikolaus IV. bis zum Abzuge Ludwigs des Bayern aus Rom: 1288-1328*, Langensalza, Wendt & Klauwell, 1916.



*Memoriale de prerogativa imperii Romani* (1281).<sup>201</sup> L'opera ingloba dichiaratamente un preesistente *Tractatus super Romano imperio* attribuito a Giordano di Osnabrück; esso corrisponde forse ai paragrafi 4-9 dello scritto di Alessandro, sebbene non sia chiaramente indicata la fine dell'inserito che sarebbe in tal caso assai breve (tanto che, in passato, si è potuto ritenere che l'intero *Memoriale* fosse opera di Giordano).<sup>202</sup> Se si accetta questa suddivisione, spetta a Giordano la trattazione sull'onorabilità dell'impero romano, fondata esclusivamente su argomenti scritturali che dimostrano che «Honoravit [...] dominus cesarem sive regem Romanum mundum ingrediens, in mundo progrediens et mundum egrediens» (*Mem.*, 4, in *MGH, Staatsschriften*, I.1, p. 95): il Signore, infatti, concesse ad Augusto di pacificare il mondo al momento della sua venuta e si sottopose al suo censimento (*Lc.* 2, 3); pagò il tributo per sé e per san Pietro (*Mt.* 17, 23); invitò a rendere a Cesare quel che è di Cesare (*Mt.* 22, 21); attestò l'esistenza di due massime *potestates* nel celebre episodio delle due spade (*Lc.* 22, 38); riconobbe, infine, a Pilato un potere datogli *desuper* (*Gv.* 19, 10), in riferimento a Dio ma anche a Cesare (come chiarito dalle parole degli Ebrei in *Gv.* 19, 12), dato che «Deus [...] fuit auctor potestatis Pilati primarius, cesar autem fuit auctor sue potestatis secundarius» (*Mem.* 7, *ivi*, pp. 97-98). Dio, inoltre, onora tuttora l'impero «in hoc, quod Romano imperio stante et durante non veniet homo peccati, filius perditionis» (*Mem.* 7, *ivi*, p. 98); l'impero ha, cioè, il ruolo escatologico del κατέχων paolino di *II Tess.*, 2,

---

<sup>201</sup> LEN E. SCALES, *Alexander of Roes: Empire and Community in Germany, 1273-1291*, «*Medieval History*» I 1991, pp. 134-138; ID., *France and the Empire: The Viewpoint of Alexander of Roes*, in «*French History*», IX 1995, pp. 394-416; ID., *German Militiae: War and German Identity in the Later Middle Ages*, in «*Past and Present*», CLXXX 2003, pp. 41-82; WALTER MOHR, *Alexander von Roes. Die Krise in der universalen Reichsauffassung nach dem Interregnum*, in ID., *Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters: Eine Auswahl veröffentlichter Aufsätze mit einem grösseren bisher unveröffentlichten Beitrag*, Stuttgart, Steiner, 2001, pp. 104-132; SANDRA LINDEN, *Mit dem studium gegen den Antichrist. Translationskonzepte in der Noticia seculi des Alexander von Roes*, in *Universitas. Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Universität im Schnittpunkt wissenschaftlicher Disziplinen. Georg Wieland zum 70. Geburtstag*, a cura di Oliver Auge e Cora Ditl, Tübingen, Narr, 2007, pp. 63-76; MANFRED FUHRMANN, *Alexander von Roes: ein Wegbereiter des Europagedankens?*, Heidelberg, Winter, 1994 («*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse*», 1994, 4); HARALD HORST, *Weltamt und Weltende bei Alexander von Roes. Die Schriften des Kölner Kanonikers als Kontrapunkt zu mittelalterlichen Endzeiterwartungen*, Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2002 («*Libelli Rhenani*», 2); ALFREDO PASQUETTI, *Papato, impero e università negli scritti di Alessandro di Roes (1281-1288)*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», II 2011, pp. 405-469.

<sup>202</sup> Cfr. l'introduzione all'edizione del testo in *MGH, Staatsschriften*, I.1, pp. 18-19.

6-7.<sup>203</sup> Anche san Pietro, infine, rese onore all'impero, scrivendo (1 Pt. 2, 17): «Deum timete, regem honorificate».

Poste queste essenziali premesse, Alessandro si dedicò quindi a illustrare come il compito del governo del mondo – *regnum a regendo* – fosse passato di mano in mano, fino a toccare ai germani, disegnando così il celebre schema tripartito che assegna agli italiani il *sacerdotium* e ai francesi lo *studium*. Scopo dell'operazione è allontanare la minaccia di una nuova *translatio imperii* dalla Germania alla Francia, fattasi pressante con l'elezione, nel febbraio 1281, di papa Martino IV, il francese Simon de Brion: un uomo che era stato consigliere e guardasigilli di Luigi IX, poi legato di Urbano IV presso il re e sostenitore di Carlo d'Angiò presso la curia pontificia<sup>204</sup> e che le fonti di area germanica presentano come un feroce antitedesco.<sup>205</sup> Alessandro di Roes ripropose i medesimi argomenti, in forma «più limpida e coerente»,<sup>206</sup> nella *Noticia saeculi*, operetta di contenuto escatologico composta nel 1288, dopo la morte del papa francese Martino IV, quando si poteva ormai sperare in un cambio di strategia da parte della curia; nella stessa occasione, Alessandrò divulgò anche il *Pavo*, poemetto satirico nei confronti del pavone-pontefice asservito al gallo-re di Francia composto tre anni prima. Nella *Noticia saeculi*, i generici attacchi agli usurpatori dei diritti imperiali del *Memoriale* lasciarono il posto alla più esplicita affermazione che «clerici et gallici nunc pro magna parte Romanum destruxerunt imperium» (*Noticia*, 20, in *MGH, Staatsschriften*, I.1, p. 168). Anche se Alessandro è considerato storicamente un acerrimo nemico dei francesi,<sup>207</sup> in realtà egli insiste soprattutto sulle colpe del *sacerdotium* (ivi, pp. 168-169):

<sup>203</sup> Sul κατέχων nella teologia politica, cfr. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 19-20 e 29 ed ESPOSITO, *Due*, cit., pp. 83-89, cfr. MASSIMO CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013. Sul ruolo di κατέχων del Sacro Romano Impero, HANNES MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart, Thorbecke, 2000 («Mittelalter-Forschungen», 3), *ad indicem* e JÜRGEN SCHATZ, *Imperium, Pax et Iustitia. Das Reich – Friedensstiftung zwischen Ordo, Regnum und Staatlichkeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2000, pp. 163-167.

<sup>204</sup> Cfr. SIMONETTA CERRINI, *Martino IV*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 15 ottobre 2020).

<sup>205</sup> Cfr. i testi della *Continuatio vindobonensis* (ad a. 1284, in *MGH, Script.*, ix, pp. 712-713) e degli *Annales Lubicensis* (ad a. 1281, in *MGH, Script.*, xvi, p. 415), cit. da PASQUETTI, *Papato, impero e università negli scritti di Alessandro di Roes*, cit., p. 421, n. 88.

<sup>206</sup> Ivi, p. 411.

<sup>207</sup> Ivi, p. 419: «Sull'odio atavico che egli avrebbe nutrito nei riguardi dei francesi, di norma considerato l'innesco *tout court* del suo ardore pubblicistico, molto si è scritto e talvolta a sproposito».

Dicebant olim summi sacerdotes: "Regem non habemus nisi cesarem" [*Gv.* 19, 15], et modo dicunt summi sacerdotes: "Regem non habemus nisi papam". Sicut enim clerici seculares affectant habere prerogativam potentie secularis, ita fratres regulares affectant habere prerogativam scientie naturalis, et sicut clerici seculares postponunt regulam theologicam vivendo, ita fratres regulares postponunt scientiam theologicam disputando et studendo. Ex quibus potestas imperii in inpotentiam et scientia studii in hereses convertetur. Et hec sunt preambula Antichristi.

È responsabilità dei chierici secolari avere congiunto la spada con il pastorale (con le parole di Dante in *Purg.* XVI 109-110), dei regolari avere usurpato il compito dello *studium*. I francesi, quindi, dovrebbero essere i primi a vigilare affinché quest'ultima prerogativa non sia loro sottratta: «Caveat igitur papa, ne destruat imperium, et caveat res Francie, ne studium dissolvatur» (*ibid.*). Lo stesso atteggiamento verso i francesi nella considerazione secondo cui Martino IV li avrebbe danneggiati favorendoli più di quanto avrebbe fatto perseguitandoli (*Noticia*, 16, pp. 162-163):

Et si considerationem istam in regendo pretermittit, regiminis ordinem confundit, quo confuso necesse est totam fidem christianam perturbari, quemadmodum actum est sub domino Martino papa quarto, natione Gallico, qui ob amorem gentis sue turbavit ecclesiam dei totam, volens totum mundum modo Gallicorum regere. Ideo et magis destruxit gentem Gallicam et domum regum Francie inordinate diligendo, quam forte destruere potuisset persequendo.

Nelle righe seguenti, Alessandro elenca tutte le contrade della terra, dalla Grecia all'Aragona e dall'Ungheria alla Sicilia, in cui francesi sono morti per colpa delle politiche del defunto pontefice.

Per sostenere queste posizioni, il canonico tedesco ricorre esclusivamente ad argomenti storico-etnografici, senza preoccuparsi né di predisporre un impianto argomentativo di tipo aristotelico-scolastico, né di dare alla sua trattazione un fondamento giuridico (con la sola eccezione della decretale *Venerabilem*, addotta in *Mem.*, 28);<sup>208</sup> in questo, *Memoriale* e *Noticia* si distaccano nettamente sia dalla tradizione sveva – la quale, come abbiamo visto, aveva fatto ricorso spesso e volentieri al diritto romano –, sia dalle trattazioni sull'impero di Tolomeo da Lucca, Engelberto di Admont

---

<sup>208</sup> Cfr. *ivi*, p. 417 e SCALES, *France and the Empire*, cit., p. 399: «He rested his case upon two distinct but related arguments: history, and the difference between peoples».

e Dante.<sup>209</sup> Le fonti storiche di Alessandro, peraltro, sono esclusivamente medievali: Gregorio di Tours, Eginardo, i *Gesta antiquorum*, lo Pseudo-Turpino, i *Gesta Treverorum*, e soprattutto il *Pantheon* di Goffredo da Viterbo;<sup>210</sup> manca, invece, qualsiasi interesse per Roma sia sul piano storico-antiquario, sia giuridico; mi sembra quindi che si possa recuperare, in parte, il giudizio di Heimpe, secondo cui Alessandro «predilige[va] la più antica e “nichtrömische” incarnazione dell'impero [...], contrapposta al “Romanismus”, inteso come riscoperta, sia sul piano giuridico sia su quello ideologico, del retaggio romano antico quale mezzo di affrancamento dal vincolo con la Chiesa, che avrebbe caratterizzato l'esperienza sveva».<sup>211</sup> Sintetizzando, così, le posizioni dello storico tedesco, Pasquetti invita a tenere conto della pesante ipoteca ideologica che portava a vedere nei secoli XI-XII l'età dell'oro della storia tedesca, distinguendo quindi l'età dei Salii da quella degli Staufer a prezzo di generalizzazioni oggi irricevibili. Eppure, non direi per questo che la lettura di Heimpe porti a «sovrastimare gli intenti analitici del racconto storico che Alessandro compie nel *Memoriale*» (*ibid.*); è pur sempre il canonico di Colonia a dichiarare che «sub Suevorum imperio potestas et auctoritas imperialis augeri desiit et vehementius decrescere incepit» (*Mem.*, 29, in *MGH, Staatsschriften*, I.1, p. 135), anche se tale declino non è ascritto al *Romanismus*, bensì alla preferenza conferita dagli imperatori a Svevi, Bavaresi e Alemanni a scapito dei veri Germani.

Al canonico di Colonia, ad ogni modo, più che l'impero universale dell'Antichità, esteso a ogni parte del mondo, sulla cui scia si erano posti gli imperatori di casa Hohenstaufen, preme principalmente l'impero romano-germanico iniziato con Carlo Magno, cui il fondatore diede confini ben precisi – affrancandone, ad esempio, il regno di Francia –, in piena corrispondenza con una Chiesa intesa come *res publica fidei*

---

<sup>209</sup> Cfr. ANTHONY BLACK, *Political Thought in Europe, 1250–1450*, Cambridge, Cambridge university, 1992, p. 93: «The impact of Aristotle's philosophical approach here was considerable. In the tracts written between c.1250 and c.1281 by Jordan of Osnabrück and Alexander of Roes [...] it was claimed that divine dispensation had allotted the empire to the Germans via Charlemagne. The contrast with Engelbert and Dante could not be greater. Here for the first time the empire was rationalised as an institution necessary for the well-being of the human race».

<sup>210</sup> Cfr. le pp. 10-16 dell'edizione (*MGH, Staatsschriften*, I.1); sull'eredità di Goffredo da Viterbo, cfr. LEN SCALES, *Purposeful Pasts: Godfrey of Viterbo and Later Medieval Imperialist Thought*, in *Godfrey of Viterbo and his Readers. Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe*, a cura di Thomas Foerster, («Church, Faith and Culture in the Medieval West»), Farnham-Burlington, Ashgate, 2015, pp. 119-144.

<sup>211</sup> PASQUETTI, *Papato, impero e università negli scritti di Alessandro di Roes*, cit., p. 465.

*christianae* che ha rinunciato alla missione universale del XII secolo per ripiegarsi esclusivamente sull'Europa.<sup>212</sup> Come ha osservato Pasquetti, del resto, «la sua visione dell'impero è più storico-teologica che giurisdizionale».<sup>213</sup> È lecito domandarsi quale accoglienza le fatiche di Alessandro abbiano trovato presso i Colonna, i quali entro un paio di generazioni sarebbero stati al centro ben più ambiziose operazioni esegetico-antiquarie, compiute direttamente sul testo degli storici antichi.<sup>214</sup>

2. I timori di Alessandro riguardo al trasferimento del potere imperiale ai re di Francia e alla fine dell'impero tedesco non dovevano essere ingiustificati: di un progetto in questo senso ci dà notizia Tolomeo da Lucca in rapporto all'epoca di Niccolò III (*Historia ecclesiastica nova*, XXIII, 34, in *MGH, Script.*, XXXIX, p. 611 e *Annales*, ad a. 1279, in *MGH, Script. rer. Ger.*, IX, pp. 189-191); secondo queste testimonianze, l'impero avrebbe dovuto essere suddiviso in quattro parti: il regno di Germania, che sarebbe rimasto a Rodolfo; il regno di Arles, costituito in un *regnum Viennense* assegnato come dote di Clemenza d'Asburgo, figlia di Rodolfo e moglie di Carlo Martello; due regni in Italia, di Lombardia e Toscana, dei quali – nota Tolomeo nell'*Historia ecclesiastica* – «quibus darentur nondum erat expressum, sed suspicandi satis erat materia». Sembra che alle origini di questo disegno vi fosse un memoriale preparato da Umberto da Romans in vista del concilio di Lione.<sup>215</sup> Da parte di Rodolfo,

<sup>212</sup> Cfr. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., pp. 230-231 e ID., *Il potere del papa*, cit., pp. 310-311.

<sup>213</sup> PASQUETTI, *Papato, impero e università negli scritti di Alessandro di Roes*, cit., p. 44.

<sup>214</sup> Mi riferisco, ovviamente, al celebre Livio Colonna su cui si esercitò Petrarca e al commento a Valerio Massimo di Dionigi da Borgo Sansepolcro, dedicato a Giovanni Colonna: cfr., per limitarci ad alcuni titoli recenti, *Reliquiarum servator: il manoscritto Parigino latino 5960 e la storia di Roma nel Livio dei Colonna e di Francesco Petrarca*, a cura di Marcello Ciccuto, Giuliana Crevatin, Enrico Fenzi, Pisa, Edizioni della Normale, 2012; GIUSEPPE DI STEFANO, *Dionigi da Borgo San Sepolcro e Valerio Massimo*, in *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio. Atti del convegno (Sansepolcro, 11-12 febbraio 2000)*, a c. di F. Suitner, Città di Castello, Petrucci, 2001, pp. 147-164.

<sup>215</sup> Cfr. anche *Regesta imperii*, VI.1, n° 1156a, pp. 290-291; THOMAS WITT, *König Rudolf von Habsburg und Papst Nikolaus III. «Erbreichsplan» und «Vierstaatenproject», insbesondere bei Tholomeus von Lucca, Humbert vom Romans und Bernard Gui*, Diss., Universität Göttingen, 1957, in particolare alle pp. 67-74 e 139-143; PETER HERDE, *I papi tra Gregorio X e Celestino V: il papato e gli Angiò*, in *Storia della Chiesa*, XI, *La crisi del Trecento e il papato Avignonese (1274-1378)*, a cura di Diego Quagliani, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pp. 23-91, a p. 40 e n. 87; LEN E. SCALES, *The Shaping of German Identity: Authority and Crisis, 1245-1414*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 pp. 165-166. Ulteriori attestazioni del progetto in Paolino Veneto sono segnalate da CLAUDIA VILLA, *Un regno per l'Italia. «I vostri regi» (Par. XIX 112) e la bolla Ne pretreat*, in *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 107-115, alle pp. 110-111.

la perdita territoriale sarebbe stata controbilanciata dalla trasformazione della Germania in un regno ereditario. Sembra che progetti di riforma dell'impero in questo senso continuassero a essere promossi dai pontefici nei decenni successivi, o per lo meno questo è ciò che molti temevano in Germania; così, quando nel 1287 il legato Giovanni Boccamazza, cardinale di Tuscolo, fu inviato da Onorio IV a sostenere la causa di Rodolfo, le reazioni del clero tedesco furono assai allarmate, come sappiamo da un documento della chiesa di Colonia (*Appellatio ecclesiae Coloniensis contra legatum Apostolicum*, in *MGH, Const.*, III, n° 623, p. 598):<sup>216</sup>

insuper attendentes quod licet dominus predictus legatus asserat ad hoc ad partes Alemanie a sede apostolica destinatum ut alteram mundi lucem videlicet sacri Romani virtutem imperii, que iamdudum consopita extitit, excitaret, tamen vox est, verbum et fama publica per regnum Alemanie multipliciter divulgata, quod idem dominus legatus regnum ipsum semper imperio inseparabiliter unitum intendit constituendo regem hereditarium, quantum in eo est, ab imperio separare et sic alteram mundi lucem, videlicet honorem culminis imperialis, si fas est dicere, extinguere et excecare ac iuri principum regni Alemanie ecclesiasticorum et secularium, ad quos spectat electio regis eiusdem promovendi postmodum in imperatorem, enormiter derogare.

Non sappiamo se gli intenti del papa e di Rodolfo fossero veramente questi, anche se la cosa è tutt'altro che inverosimile; gli eventi del 1287 si sarebbero, peraltro, ripetuti in maniera del tutto analoga quando, nel 1299, Alberto d'Asburgo, figlio di Roberto, venne a trattativa con il re di Francia Filippo IV, in quella che fu giudicata dall'arcivescovo di Colonia una *dilapidatio imperii* (*Protestatio arciepiscopi Coloniensis*, 5 dicembre 1299, in *MGH, Const.*, IV.1, n° 80, p. 62).<sup>217</sup> Nel 1288, in ogni caso, Alessandro di Roes doveva avere ottimi motivi per temere una *novitas* simile a quella che era stata allo studio dieci anni prima: di qui la sua difesa degli elettori imperiali, presentati come

---

<sup>216</sup> Cfr. anche le valutazioni del primo editore, SIEGMUND HERZBERG-FRÄNKEL, *Zur erbköninglichen Politik der ersten Habsburger*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», XII 1891, pp. 647-651. Sull'episodio, registrato anche negli *Annales breves Wormatenses* (ad a. 1287, in *MGH, Script.*, XVII, p. 77), cfr. SCALES, *The Shaping of German Identity*, cit., pp. 167-169. L'iniziativa del pontefice non è invece registrata in MARCO VENDITTELLI, *Onorio IV*, in *Enciclopedia dei Papi*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/onorio-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/onorio-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 15 ottobre 2020), né in ID., *Onorio IV, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-onorio-iv\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-onorio-iv_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 15 ottobre 2020).

<sup>217</sup> Cfr. SCALES, *The Shaping of German Identity*, cit., p. 170.

titolari di un *ministerium* (*Noticia seculi*, 18, in *MGH, Staatsschriften*, I.1, p. 166) non diversamente dai cardinali elettori del sommo pontefice.

Tolomeo da Lucca non dovette essere un semplice spettatore dei turbinosi eventi dell'epoca del pontificato di Niccolò III, quando l'impero rischiò per la prima volta di essere smembrato in vista della costituzione di regni territoriali ereditari. Agli anni 1277-1278 risale, infatti, la cosiddetta *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (intitolata più propriamente *De iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis*).<sup>218</sup> Il trattato discute dell'elezione imperiale e, in particolare, delle prerogative dell'imperatore eletto; a Tolomeo interessa, infatti, precisare che la semplice elezione non conferisce al re dei Romani lo *ius administrandi* (XV, p. 283):

*Cum enim primo obicitur ista duo sic se habere dominia, quod, sicut unus superiorem non habet in spiritualibus, ita nec alius in temporalibus, ergo sicut ille electus statim habet administrationem, ita et imperator et cetera, respondendum, quod, licet in temporalibus imperator superiorem non habeat, qui sit temporalis dominus, tamen virtus sue iurisdictionis ex iurisdictione pape dependet tamquam ex fonte domini, a quo vice Dei omnis oritur iurisdictionis.*

Il ragionamento risente, chiaramente, delle discussioni canonistiche sulla liceità o meno per un vescovo eletto di amministrare i beni della sua diocesi prima di avere ricevuto la consacrazione episcopale.<sup>219</sup> La *reductio ad unum* che pone il papa alle origini della giurisdizione imperiale è motivata facendo ricorso alla metafora organicistica (XV, pp. 283-284):

*Dictum enim capitulum Decreti est Nicholai pape, in quo vult ostendere in corpore mistico ecclesie esse distincta officia sicut caput et membra ut in corpore materiali, omnia tamen ab uno dependere, a quo est omnis motus et sensus, quod est Christus, cuius vices*

<sup>218</sup> Cfr. LUDWIG SCHMUGGE, *Fiadoni, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-fiadoni\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-fiadoni_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 4 aprile 2020); JAMES M. BLYTHE *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)* e ID., *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, entrambi Turnhout, Brepols, 2009; la *Nota introduttiva* all'edizione dell'opera in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, ed. Chiesa-Tabarroni, pp. 247-250; BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, cit., pp. 65-75. Sulla datazione dell'opera, trovo convincente BLYTHE, *The Life*, cit., pp. 141-148, il quale accoglie le ipotesi di CHARLES T. DAVIS, *Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III*, in «*Speculum*», L 1975, pp. 411-433, a discapito di MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., pp. 95-96; cfr. anche l'introduzione di Marius Krammer alla prima ed. dell'opera (*MGH, Fontes iuris*, I).

<sup>219</sup> Cfr. BENSON, *The Bishop-Elect*, cit.

*summus pontifex gerit. Ita autem videmus in omnibus rebus, quod omnia reducuntur ad unum primum principium et per se, sicut omne calidum ad calidum ignis, sicut etiam omnis motus ad unum movens immobile, et quanto motus magis appropinquat ad primum movens, tanto amplius participat de virtute primi moventis, sicut calidum, quanto magis appropinquat ad calidum ignis. Hoc apparet manifeste in corporibus celestibus et spiritibus angelicis. Hoc patet in homine, in quo omnis motus est ab anima mediante corde, quod est principium omnis motus naturalis in corpore, ut sapiens vult in XIII. libro de Animalibus. Primum autem movens in actibus humanis fidelium et ierarchiis est Christus, ut dictum est supra, quicquid sit in quantum Deus, quia secundum hoc est principium omnis domini, ut patebit in sequentibus. Illud autem, quod magis appropinquat ad primum movens, scilicet Christum, est summus pontifex, ut ex verbis Domini dictis Petro est manifestum, unde et vicarius Christi vocatur. Ergo plus habebit de virtute moventis Christi et ideo oportet dicere, quod, licet in ecclesia distincta sint officia, omnia tamen regimina et omnis actus dependet a papa per Christum.*

Già in precedenza, nell'addurre una *ratio quedam naturalis* a sostegno della superiorità del papa (cap. VII, pp. 268-270), Tolomeo aveva richiamato l'esempio dei «motores orbium, sicut sunt substantie separate sive angelis», che «maioris sunt virtutis quam orbis et nobilioris nature». Per spiegare il movimento dei cieli alcuni filosofi ipotizzarono l'esistenza di un'anima del mondo: qualora esistesse tale anima, «a quo est omnis motus et sensus et spiritualis operatio vite», sarebbe un buon termine di paragone per il sommo pontefice. Poiché, tuttavia, tale dottrina si dimostra falsa, si può descrivere il ruolo del papato all'interno dell'ordinamento universale tramite la nozione di gerarchia (ivi, pp. 269-270):

*Sed melius loco huius anime ponimus Deum, cuius potentia efficienter omnia gubernantur [...]; quod quidem facit mediantibus angelis, qui sunt spirituales substantie [...]. Hic autem modus gubernandi et movendi orbem ad summum pontificem magis apte refertur, tum ex parte prime cause sive Dei, cuius vices gerit in terris, tum ex parte sanctorum spirituum, quibus mediantibus mundum regit, cuius typum representant officiales ecclesie sive ecclesiastici et mundi principes secundum diversorum graduum dignitates, per quos summus pontifex actus ierarchicos ad salutem fidelium administrat, ut sic ecclesiastica ierarchia congrue et perfecte imitetur celestem.*

Alla base di queste argomentazioni è la concezione della società umana, identificata con la Chiesa universale, come corpo mistico, all'interno del quale possono esservi



diverse funzioni, ma in dipendenza di un solo capo che è Cristo e quindi il suo vicario terreno (cfr. anche il cap. VI del trattato, alle pp. 265-266). Soltanto una volta accettato il primato papale è possibile riconoscere più in generale il fondamento teologico del potere terreno, mettendo in gioco l'analogia tra *domini*, che «in governando sunt motores orbis», e sostanze separate (pp. 290-291). Dio governa infatti la creatura razionale, cioè l'uomo, «per suos dispensatores et provisoires, ut sunt reges et principes et ecclesiarum prelati»; il ruolo di tali mediatori è indispensabile nell'orientarla al suo fine, cioè «ut sit Dei capax». A questo scopo, «et si homo adiuvetur divina luce gratia, maxime vero manuducitur per mundi gubernatores tum per bone vite exempla, tum per cottidiana documenta, tum per correctionem continuam» (p. 292).

Una volta legittimata l'esistenza del potere terreno, Tolomeo passa a dimostrare il carattere provvidenziale del dominio dei Romani; la *Determinatio* costituisce quindi un precedente assai significativo per le dottrine esposte da Dante sia nel quarto libro del *Convivio*, sia nella successiva *Monarchia*;<sup>220</sup> il Fiadoni, peraltro, fu priore generale di Santa Maria Novella tra il 1300 e il 1302 e in seguito visse a Lucca fino al 1309, preso il convento di San Romano di cui fu priore a più riprese (facendo, fra le altre cose, da esecutore testamentario della contessa Capoana, vedova del conte Ugolino della Gherardesca, nel 1308). Oggi, sulla base di alcuni indizi – fra cui, in particolare, la profezia di «Gentucca» in *Purg.* XXIV 37 –, crediamo di sapere che Dante soggiornò a Lucca in un periodo imprecisato, collocabile tra il 1308 e il 1309;<sup>221</sup> Gianfranco Fioravanti ha addirittura suggerito che, per comporre il quarto libro del *Convivio*, Dante abbia approfittato della biblioteca del medesimo convento in cui viveva Tolomeo.<sup>222</sup>

La carriera di pensatore politico di Tolomeo, nel frattempo, era proseguita nel modo più prestigioso: il domenicano era stato incaricato, infatti, di completare il *De*

<sup>220</sup> Il confronto tra le posizioni di Tolomeo e quelle dantesche è svolto in CHARLES T. DAVIS, *Tolomeo da Lucca e la repubblica romana*, in ID., *L'Italia di Dante*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 231-269 e GIANFRANCO FIORAVANTI, *Nobiltà e Impero tra «Convivio» e «Monarchia»*, in *Enrico VII, Dante e Pisa: a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, a cura di Marco Santagata e Giuseppe Petralia, Ravenna, Longo, 2016, pp. 315-321, alle pp. 318-319.

<sup>221</sup> Cfr. GIORGIO VARANINI, *Dante e Lucca*, in *Dante e le città dell'esilio. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 11-13 settembre 1987)*, Ravenna, Longo, 1989, pp. 91-114; MARCO SANTAGATA, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012, pp. 201-203 e 398-399; ALESSANDRO BARBERO, *Dante*, Torino, Laterza, 2020, pp. 223-224.

<sup>222</sup> Cfr. l'introduzione dello studioso alla sua edizione del *Convivio*, pp. 13-18

*regno* lasciato incompiuto da Tommaso d'Aquino. Sembra che la composizione del *De regimine principum* – per usare il titolo sotto cui la continuazione è nota – abbia avuto luogo ai tempi del soggiorno fiorentino. L'opera manifesta una notevole originalità di pensiero, cui in questa sede non potrò dare conto se non in minima parte; vorrei almeno ricordare, però, la concezione del potere basata su un modello cosmologico-metafisico, per cui il vero *dominus* Dio, governa il mondo in qualità di motore immobile (III, II, p. 307):

*Omnis causa primaria plus est influens in suum causatum, quam causa secundaria. Causa autem prima Deus est. Ergo si virtute primae causae omnia moventur, et influentiam primi motus omnia recipiunt, et motus dominorum erit ex virtute Dei et ex Deo movente. Amplius autem: si est ordo in motibus corporalibus, multo magis et in spiritualibus erit. Sic autem videmus in corporibus quod inferiora per superiora moventur, et omnia reducuntur ad motum supremi, quod est nona sphaera, secundum Ptolomaeum in prima dist. Almagesti; sed secundum Aristotelem in secundo de caelo, est octava. Si ergo omnes motus corporales regulantur per primum et a primo habent influentiam, multo magis spirituales substantiae propter maiorem assimilationem quam habent in alterutrum. Unde aptiores sunt ad recipiendam influentiam primi et supremi moventis sive motoris, quod est Deus: quem quidem motum nobis tradit beatus Dionysius in libro de divinis nominibus et de caelesti hierarchia, distinguens in eis motum sicut et in corporibus, videlicet circularem, rectum et obliquum. Qui quidem motus sunt quaedam illuminationes quas recipiunt a superioribus ad agendum, ut idem doctor exponit; ad quas quidem illuminationes recipiendas necessaria est dispositio mentis in qua sit ista influentia motus. Inter omnes autem homines qui paratiores esse debeant sunt reges et principes et alii dominatores orbis, tum ex exercitio quod habent, tum ob universales actiones regiminis unde et mens magis elevatur ad divina, tum etiam quia hoc eis incumbit ut se disponant ut cura eis imposita in gubernando gregem et alia quae sunt necessaria in actibus regiminis quae supra ipsum sunt et naturam particularem excedunt, per talem motum divinae influentiae sufficientius deducantur.*

Tolomeo costruisce, quindi, una dimostrazione che fonde insieme il pensiero aristotelico, l'astronomia tolemaica e il neoplatonismo del *Liber de causis* – cui risale l'assioma che apre il brano che ho riportato – e dello Pseudo-Dionigi. Di quest'ultimo, Tolomeo dà un'eccezionale applicazione alla dottrina politica concreta: sono *reges, principes et alii dominatores orbis* a essere i più adatti a ricevere l'illuminazione divina

(che, lo ricordiamo, in Dionigi si distribuisce appunto secondo la capacità dei destinatari di accoglierla). Alla luce di questa applicazione integralista della dottrina gerarchica, non vi è alcuna contraddizione tra amministrazione del mondo e contemplazione, dato che attraverso il governo «mens magis elevatur ad divina» (per la diversa soluzione del *Convivio*, vd. *infra*, cap. v.1).

Oltre alla dottrina politica, il *De regimine* propone anche una teologia della storia; Tolomeo vi riflette, infatti, sulle virtù dei Romani, ispirate da Dio, e che avevano meritato loro il dominio del mondo. Fin qui, il percorso coincide con quello del *Convivio*; ma con la nascita di Cristo, «verus mundi Dominus et Monarcha», una nuova *translatio* ha attribuito alla Chiesa la *plenitudo potestatis*, al punto che già Augusto non era che il primo, inconsapevole vicario dell'impero (*De regimine principum*, III, XIII, p. 339). Tolomeo è quindi un pensatore guelfo, ma «non è un polemista, non è un semplice intellettuale al servizio di una causa di potere». <sup>223</sup> Il suo pensiero, soprattutto nelle opere della maturità, non si lascia spiegare alla luce delle circostanze contingenti, ma segue una parabola filosofica sua propria; anche in questo, il grande domenicano lucchese si può confortare con il maggiore “filosofo laico” suo contemporaneo. <sup>224</sup>

## Soglia

In questo capitolo abbiamo ripercorso alcuni sviluppi della riflessione sul governo temporale del mondo nel XIII secolo, con particolare attenzione per il contesto italiano. Il secolo fu dominato dalla pubblicistica prodotta dalla curia federiciana, che si impose prima come insieme di testi attivi e normativi, in seguito come impareggiabile serie di modelli, in grado di influenzare la retorica del potere per almeno due secoli. Da questi testi abbiamo recuperato non soltanto una concezione del potere come prosecuzione in terra dell'opera della Provvidenza e amministrazione della giustizia divina, ma anche l'auto-promozione di un nuovo ceto funzionariale, che concepisce sé

<sup>223</sup> BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, cit., p. 73; cfr anche FIORAVANTI, *Nobiltà e Impero tra «Convivio» e «Monarchia»*, cit., p. 319: «Dunque, negli stessi anni in cui Dante nel *Convivio* rifletteva sull'autorità dell'Imperatore, si poteva essere esaltatori delle virtù del popolo romano e insieme intransigenti assertori di un'assoluta supremazia papale».

<sup>224</sup> Il riferimento, ovviamente, è a RUEDI IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di Pasquale Porro, Genova, Marietti, 2003.

stesso come ingranaggio essenziale della *machina mundi* grazie alla *civilis sapientia*, il sapere tecnico-giuridico di cui è depositario. In questo senso, i segretari hanno davvero l'accesso al *secretum* del sovrano, vale a dire il diritto che egli per definizione porta *in scrinio pectoris eius*, la cui amministrazione sarebbe impossibile senza l'apporto di un simile gruppo specializzato. Non sorprende, quindi, che per descrivere l'azione dei notai della cancelleria imperiale vengano mobilitati paragoni con le schiere celesti o, nel caso di Pier della Vigna, con san Pietro, primo vicario di Cristo in terra. In questo senso, si può davvero parlare di un'*ecclesia imperialis*, in quanto struttura gerarchica che promuove i sottoposti ponendoli *in excellenti gloria et honore*.

Una simile concezione, come abbiamo visto, si diffuse anche al di fuori della curia, all'interno della cultura dei comuni italiani ove governo degli uomini ed esercizio della parola erano parte di un'unica "rettorica". Notai, giudici e podestà si sentivano quindi a loro volta parte della grande *machina* provvidenziale nell'amministrare un potere inteso soprattutto come governo pastorale. Non è dunque sorprendente che in un simile contesto per pensare la società si facesse ricorso, ancora una volta, allo schema dionisiano, contrapponendo, non diversamente da come abbiamo visto fare a Guglielmo d'Auvergne, alla gerarchia ecclesiastica una gerarchia secolare strutturata su nove gradini.

Nella terza sezione del capitolo, infine, abbiamo preso in esame alcune opere che proposero una riflessione sull'impero durante la lunga vacanza seguita al tramonto degli Svevi; se gli scritti di Giordano di Osnabrück e Alessandro di Roes dispiegano un apparato probatorio piuttosto modesto, fondato principalmente su argomenti scritturali e fonti storico-legendarie, di ben altra *envergure* è l'opera di Tolomeo da Lucca: nella cosiddetta *Determinatio compendiosa*, il teologo dispiega un modello teologico-cosmologico fondato sulla struttura gerarchica, accettando a sua volta la concezione di re, principi e prelati come *dispensatores et provisores* della volontà divina; nella continuazione del *De regno*, Tolomeo giunge addirittura a sostenere che i *dominatores orbis* siano più adatti a ricevere l'illuminazione divina, in quella che è una applicazione politica integrale della dottrina dello Pseudo-Areopagita. Abbiamo, infine, constatato come la riflessione sull'impero romano e sulla sua funzione provvidenziale fosse ormai una componente essenziale di qualsiasi riflessione politica,

fosse anche svolta nella Firenze dominata dai guelfi neri. Non potremo, ormai, più differire il confronto con l'opera dantesca.

VI. IL GOVERNO DEL MONDO SECONDO DANTE:  
DAL *CONVIVIO* ALLA *MONARCHIA*

1. «Quasi una ordinata civilitate»: ordine cosmico e ordine politico nel *Convivio*

1. All'inizio del secondo trattato del *Convivio*, Dante intraprende l'illustrazione del senso letterale della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, iniziando dalla prima stanza, «nel quale s'inducono a udire ciò che dire intendo certe Intelligenze, o vero per più usato modo volemo dire Angeli, le quali sono alla revoluzione del cielo di Venere sì come movitori di quello» (II II 7). «A più latinamente vedere la sentenza letterale», aggiunge il poeta, «è da sapere chi e quanti sono costoro che sono chiamati all'audienza mia, e qual è questo terzo cielo lo quale dico loro muovere» (II III 1). Segue quindi un'esposizione sui cieli, condotta ripercorrendo il parere del Filosofo, quella di Tolomeo e le aggiunte apportate al sistema dai «catolici» (in particolare l'introduzione dell'Empireo, «loco di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna», II III 10). Dopo avere descritto i movimenti del terzo cielo, «resta di mostrare chi sono questi che 'l muovono» (II IV 1); si giunge così alla teoria secondo la quale «li movitori di quelli [cieli] sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli» (II IV 2).

Dante accetta senza remore l'identificazione tra intelligenze e gerarchie angeliche.<sup>1</sup> Tale dottrina risale al *Liber de philosophia prima* di Avicenna (IX 4), cui si può ricondurre anche l'uso del termine "intelligenze" per quelle che in linguaggio aristotelico si definiscono piuttosto "sostanze separate". L'ipotesi è registrata per la prima volta in ambito latino nel *De universo* di Guglielmo d'Auvergne (IIa Iae, CXII, pp. 963-964):

Et primam inter eas [scil. quaestiones] ponam de ratione numeri, videlicet, quam ob causam, in isto numero, videlicet novenario, steterunt militiarum illarum ordines, et propter quid prohibita est multiplicatio earum extendi in denarium. Tu vero iam audivisti

---

<sup>1</sup> Cfr. il ricco studio di STEPHEN BEMROSE, *Dante's Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983 e SUSANNA BARSELLA, *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's Divina Commedia*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 77-84

intelligentias abstractas Aristotelem in eodem numero posuisse. Et opinati sunt aliqui de philosophantibus novem ordines et novem intelligentias non differre ab invicem, sed potius esse novem ordines novem intelligentias et econtrario. Negat enim Aristoteles, sicut audivisti in praecedentibus, numerum in substantiis abstractis per se, sive quantum in eis est, sed concedit ratione materiarum in quibus sunt vel quas movent aut regunt. [...] Intelligentias quoque non dixit numerabiles similiter nisi ratione caelorum quos movent. Et propter hoc posuit eas novem iuxta numerum caelorum et mundi terreni, deputans octo caelis intelligentias octo; mundo vero terreno principaliter ac specialiter intelligentiam agentem, quam posuit esse creatricem animarum humanarum et solem intelligibile earundem. Manifestum igitur est tibi quia Aristoteles secundum opinionem suam antedictam non potuit ponere ordines, cum ordo omnis multa millia contineat substantiarum abstractarum.

Guglielmo presenta un modello cosmologico differente rispetto a Dante; i suoi cieli, infatti, non sono i nove tolemaici, ma gli otto aristotelici, cosicché rimane spazio per un'intelligenza dedicata esclusivamente alla cura del mondo terreno, secondo il modello avicenniano. Altrove, peraltro, Guglielmo smentisce l'identificazione tra angeli e intelligenze: ai suoi occhi, anzi, è inspiegabile come Aristotele, «cuius professio erat omnium sermones audire, omnium scripta legere, pro omnibus et contra omnes disputare vel dicere et simul veriolem, aut saltem verisimiliorem viam eligere», «vel non legerit vel, si legisse, non meminerit» di ciò che poteva trovare nei libri «in libris Hebreorum librisque magorum» a proposito degli angeli, cui invece va attribuito il moto dei cieli (*De universo*, Ia Ilae, XLIII, p. 843).

L'equazione intelligenze = angeli fu accolta da numerosi pensatori del XIII secolo, tra cui Tommaso d'Aquino, che afferma recisamente: «intelligentias Angelos dicimus» (*In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2, arg. 1). Tra i principali oppositori si conta invece Alberto Magno,<sup>2</sup> da cui pure Dante sembra ereditare il ripetuto riferimento alla «volgare gente».<sup>3</sup> Tra i francescani, l'identificazione è rigettata anche da Pietro di

<sup>2</sup> Cfr. LORIS STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996 («Studi», 149), pp. 90-96 e TIZIANA SUÁREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2002 («Études de philosophie médiévale», 82), pp. 125-126.

<sup>3</sup> Cfr. *In secundum librum Sententiarum*, d. III, art. 3, p. 64 («Dicit Avicenna quod intelligentiae sunt quas populus [...] angelos vocat») e *Metaphysica*, XI, tr. 2, cap. 10, II, p. 495, rr. 55-56 («et has intelligentias secundum vulgus angelos vocant»), passi ricordati nel commento di Fioravanti.

Giovanni Olivi; per questo motivo perde consistenza l'ipotesi di un'influenza su Dante del commento al *De coelesti hierarchia* di Pietro di Giovanni Olivi, già proposta in sede di discussione orale da Raoul Manselli.<sup>4</sup> Tale esposizione fu composta probabilmente nel 1280, quando il teologo francescano insegnava presso lo *studium* di Montpellier, mentre non sappiamo se l'opera di Dionigi fu trattata nel corso del successivo insegnamento fiorentino; Olivi, in ogni caso, è fermo nell'escludere qualsiasi identificazione tra angeli e intelligenze celesti.<sup>5</sup>

2. Se il fatto che gli angeli siano motori dei cieli è dottrina piuttosto comune, anche se non universalmente condivisa, peculiare è la posizione dantesca secondo cui tra i nove ordini e i nove cieli si instaura una corrispondenza uno a uno.<sup>6</sup> In genere si pensava, infatti, che solo le gerarchie più basse si occupassero di muovere i cieli: nelle opere della maturità di Tommaso, per esempio, ciò è compito esclusivamente delle Virtù (*Summa Theol.* I, q. 110, a. 1, ad 3m; *Summa contra Gentiles*, III 80).<sup>7</sup> Precedentemente, nel commento alle *Sentenze*, l'Aquinata aveva sostenuto, sulla scia di un passo di Avicenna, che gli angeli di grado più alto (*superiores*) fossero *motores separati et remoti*, mentre quelli di grado più basso (*inferiores*) *motores proximi* (*In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, co.):

Unde etiam Avicenna dicit quod intelligentiae apud philosophos sunt qui in lege vocantur superiores Angeli, ut Cherubim, et Seraphim; animae vero orbium dicuntur inferiores, qui dicuntur Angeli ministerii

Non c'è traccia, in ogni caso, di una corrispondenza tra singole gerarchie e singoli cieli. In ambito più vicino a Dante, troviamo una simile relazione tra ordini di angeli e sfere

---

<sup>4</sup> Lo ricorda AGOSTINO PERTUSI, *Cultura greco-bizantina nel tardo medioevo nelle Venezie e suoi echi in Dante*, in *Dante e la cultura veneta. Atti del Convegno di studi organizzato dalla Fondazione "Giorgio Cini"* (Venezia, Padova, Verona, 30 marzo-5 aprile 1966), a cura di Vittore Branca e Giorgio Padoan, Firenze, Olschki, 1966, pp. 157-195, alle pp. 194-195. Su Dante e Olivi, vd. *infra*, cap. VI.3.7.

<sup>5</sup> Cfr. SYLVAIN PIRON, *Deplatonising the Celestial Hierarchy: Peter John Olivi's Interpretation of Pseudo-Dionysios*, in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, cit., pp. 29-44. Sull'angelologia dell'Olivi, cfr. anche TIZIANA SUÁREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXX 2003, pp. 233-316.

<sup>6</sup> Cfr. BEMROSE, *Dante's Angelic Intelligences*, pp. 77-89 e PATRICK BOYDE, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 319-326.

<sup>7</sup> Cfr. SUÁREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 116-119.



tolemaiche in due sermoni trasmessi in manoscritti fiorentini.<sup>8</sup> Un'esposizione analoga a quella dantesca si legge, inoltre, in un sermone di san Bonaventura, il quale tuttavia ha una diversa opinione a proposito del numero dei cieli. Il francescano identifica in primo luogo tre proprietà del cielo («quod est nobilitate naturae praecelsum»; «quod est potentiae vivacitate virtuosum»; «quod est influentiae copiositate largifluum»), che corrispondono alle tre gerarchie angeliche (formate a loro volta da tre ordini ciascuna). Enuncia quindi una quarta proprietà, che si può applicare alla disposizione complessiva delle gerarchie; tale disposizione ha relazione con l'ordinamento dei cieli, come intuirono già i filosofi antichi (*De sanctis angelis*, I, in *Sermons De diversis*, II, par. 11 pp. 695-696):<sup>9</sup>

Quarta proprietas caeli est quod est consonantiae proportionalitate in orbibus et motibus suis regulariter ordinatum. Et ista proprietas caeli respicit omnem dispositionem caelestis hierarchiae invicem relatae, Iob: *Quis enarrabit caelorum rationem, et concentum caeli quis dormire faciet* etc. *Quis enarrabit caelorum rationem, scilicet quantum ad distinctionem orbium. Philosophi prius distinxerunt [octo] orbis, postea philosophi addiderunt nonum; sed isti non noverunt omnem dispositio orbium. Unde Veritas et Sapientia aeterna enarravit nobis duos orbis, scilicet crystallinum et empyreum. qui coram philosophantibus poneret istos duos orbis videretur insanire, quia hoc est ultra rationem; sed quod stultus est Dei sapientius est hominibus. Dicitur: concentum caeli quis dormire faciet?* Iob non dicit secundum opinionem Pythagorae, qui dicebat, concentum esse sphaerarum, sed sunt proportionales motiones in orbibus suis; et motus orbium est circularis, et motus circularis non cessat. Quomodo igitur quietabitur motus orbium? Dico, quod moventur orbis, ut serviant Creatori suo; et in ipso quietantur. Concentus iste spectat ad totam hierarchiam angelicam novem ordinum, prout invicem sunt ordinati. Et supra se

<sup>8</sup> Il primo, conservato nel ms. BNC C.S. A.4.857, c. 257v, è di Giacomo da Benevento, rinomato predicatore attestato tra il 1255 e il 1271 (cfr. CARLO DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 24-25); il secondo, anonimo, è trasmesso nel ms. BNC C.S. G.7.1464, cc. 43r-44r. Cfr. BARBARA BRUDERER EICHBERG, *Les neuf choeurs angéliques: origine et évolution du thème dans l'art du Moyen âge*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1998, pp. 35-36, ricordato in DIEGO SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Firenze, Olschki, 2006, p. 46, n. 43.

<sup>9</sup> Segno con parentesi quadre le integrazioni dell'editore, originariamente indicate con parentesi tonde. Il sermone è richiamato in SBACCHI, *La presenza di Dionigi*, cit., p. 46, n. 43. Sull'angelologia di Bonaventura, cfr. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., pp. 223-250; BARBARA FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995; DAVID KECK, *Bonaventura's Angelology*, in *A Companion to Bonaventure*, a cura di Jay M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann, Jared Goffi, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 289-332.

hierarchia angelica habet Virginem gloriosam; et beata Virgo supra se habet Iesum Christum, Filium suum; nec mirum, si duo ordines [sunt] ultra novem ordines Angelorum. Conventus caeli est harmonia laudis angelicae, quia, sicut in cithara sonat quaelibet chorda secundum proportionem et virtutem suam, sic secundum dona [et] virtutes in angelica hierarchia novem ordinum est exultationum, iucunditatum et laudum mira consonantia. Psalmus: *Beati qui habitant in domo tua, Domine* etc., quia beatus qui cum angelis potest laudare Dominum; Psalmus: *In conspectu angelorum psallam tibi* etc.

Bonaventura conta in tutto undici cieli, tenendo distinti il nono cielo tolemaico dal Cristallino dei teologi (contato quindi a parte insieme all'Empireo); a ben vedere, inoltre, il francescano dice che l'armonico rapporto tra i nove cieli rispecchia quello tra i nove cori angelici ma non specifica che a ogni ordine spetti muovere un cielo particolare. Per Bonaventura, infatti, l'attività amministrativa degli angeli ha a che fare con la protezione individuale più che con il governo del mondo.

Il seguito della trattazione dantesca affronta innanzitutto il punto fondamentale del numero delle intelligenze, sul quale «diversi diversamente hanno sentito»: alcuni filosofi, fra cui l'Aristotele della *Metafisica*, considerarono le sostanze separate pari ai movimenti circolari celesti, dato che «l'altre sarebbero state eternalmente indarno, senza operazione»<sup>10</sup> (II IV 3); altri, come Platone, postularono l'esistenza di una grande quantità di intelligenze, chiamate «idee» e considerate «generatrici dell'altre cose ed esempli, ciascuna della sua spezie» (II IV 4). Pur ritenendo che il problema sia difficile (trattandosi di una materia la cui eccellenza «soverchia gli occhi de la mente umana», II IV 16), Dante non rinuncia a proporre una sua soluzione, ritenendo anzi che la verità fosse alla portata degli antichi: e se essa «ancora per loro veduta non fue», ciò fu «e per difetto di ragione e per difetto d'ammaestramento».

Dante enuncia quindi due argomentazioni «di ragione»:

1) è comunemente riconosciuto che sostanze separate sono «piene di tutta beatitudine»; ma la beatitudine dell'«umana natura» è duplice, «sì com'è quella de la vita civile, e quella de la contemplativa»: allora anche le sostanze separate devono avere entrambe, la prima delle quali consiste «nel governare del mondo», la seconda nell'attività contemplativa «la quale è più eccellente e più divina». Inoltre chi ha la «beatitudine del governare» non può avere anche l'altra, dato che «lo

<sup>10</sup> È l'argomentazione di Averroè: cfr. il commento di Fioravanti *ad loc.*

'ntelletto loro è uno e perpetuo»: di conseguenza «conviene essere altre fuori di questo ministero che solamente vivano speculando» (II IV 9-11).

2) «nullo effetto è maggiore de la cagione»: ma allora se noi «intendiamo Iddio aver potuto fare innumerabili quasi creature spirituali, manifesto è lui questo avere fatto mggiore numero» (II IV 14-15).

Il secondo argomento non sembra certo irresistibile: del resto Dante stesso si dichiara consapevole che le ragioni apportate «non sono del tutto dimostrative». Più interessante è il primo, che rispecchia la diffusa concezione degli angeli suddivisi in ministranti e contemplanti,<sup>11</sup> che, come già ricordato, risale all'interpretazione di Gregorio Magno di *Dan.* 7, 10 («Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei») e si ritrova in gran parte della tradizione successiva, fino ad esempio a Bonaventura (*In quatuor libros Sententiarum*, lib. 2, dist. 8, a. I, q. 2, p. 212, col. 1):

Dicendum, quod in Angelis duplex est vis, scilicet contemplativa et administrativa. Secundum contemplativam convertuntur ad Deum, et sic non indigent solatio assumti corporis. Secundum administrativam descendunt ad nos, et condescendunt nobis: et ut nobis congruentius condescendant, indigent solatio assumti corporis, indigent inquam, ad aliquas operationes exercendas, indigent ad se ipsos manifestandos, indigent ad nosmetipsos laetificandos sive confortandos.

In Dante, tuttavia, si registra un netto distacco rispetto a Bonaventura per quanto riguarda la natura dell'attività di *administratio*: per il francescano, essa consiste sostanzialmente nell'aver rapporti diretti con gli uomini, ragion per cui gli angeli necessitano di un corpo. Dante esprime invece una concezione più complessa del «governo», definibile in termini di un'autentica «vita civile».

3. Dopo avere enunciato gli argomenti di ragione, Dante afferma che per un cristiano il numero delle intelligenze è parte della rivelazione, dato che da molti passi scritturali si comprende «quelle creature [essere] in larghissimo numero». Per questo motivo la Chiesa «sposa e secretaria» di Cristo, «dice, crede e predica quelle nobilissime creature quasi innumerabili. E partele per tre gerarzie che è a dire tre

<sup>11</sup> Cfr. BARSELLA, *In the Light of the Angels*, cit., pp. 18-25.

principati santi o vero divini, e ciascuna gerarzia ha tre ordini: sì che nove ordini di creature spirituali la Chiesa tiene e afferma» (*Conv.* II v 5). Dante introduce quindi il tema dionisiano delle gerarchie angeliche, anche se l'ordine dei gradi della *gerarzia* dichiarato nel trattato si differenzia da Dionigi e corrisponde invece a quello enunciato da Gregorio Magno nei *Moralia in Job* (XXXII 48).<sup>12</sup> Dante li enuncia come segue (*Conv.* II v 6):

Lo primo è quello delli Angeli, lo secondo delli Arcangeli, lo terzo delli Troni; e questi tre ordini fanno la prima gerarzia: non prima quanto a nobilitate, non a creazione (ché più sono l'altre nobili e tutte furono insieme create), ma prima quanto al nostro salire a loro altezza. Poi sono le Dominazioni, appresso le Vertuti, poi li Principati: e questi fanno la seconda gerarzia. Sopra questi sono le Potestati e li Cherubini, e sopra tutti sono li Serafini: e questi fanno la terza gerarzia.

Più volte si è osservato che la scala del *Convivio* corrisponde a quella presentata nel *Tresor* di Brunetto (I 12, 5); tale trattazione, tuttavia, presenta un livello di approfondimento dottrinale decisamente inferiore a quello del *Convivio*, rispecchiando una fonte anteriore ai dibattiti scolastici (il *Liber sententiarum* di Isidoro di Siviglia). Nel *Paradiso*, come vedremo, Dante sceglierà invece l'ordine di Dionigi, investito di più alta autorità in quanto discepolo di san Paolo.

Anche la motivazione assegnata da Dante al numero novenario delle intelligenze è di ordine teologico, in quanto «potissima ragione della loro speculatione» (*Conv.* II v 7).<sup>13</sup> La differenziazione dei nove cori è infatti fondata sul diverso oggetto della loro contemplazione, dato che ognuna delle tre gerarchie contempla una diversa persona della Trinità e ogni ordine secondo un certo rispetto: per cui compito dei Serafini è «contemplare lo Padre non avendo rispetto se non ad esso», dei Cherubini

<sup>12</sup> Sui diversi ordinamenti cfr. PERTUSI, *Cultura greco-bizantina*, cit. e, più in breve, la voce *Bizantina*, *Civiltà* curata dallo stesso studioso per *l'Enciclopedia Dantesca* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/civiltà-bizantina\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/civiltà-bizantina_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 10 marzo 2020).

<sup>13</sup> Ricondurre il numero novenario alla Trinità, senza ulteriori specificazioni, è tradizionale: cfr. la *Summa Sententiarum* dello pseudo-Ugo di San Vittore (II 5, col. 85: «Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse; et in unoquoque tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis prae aliis creaturis impressa videatur»), le *Sententiae* di Pietro Lombardo (II IX 1: «Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa»), *l'Elucidarium* di Onorio Augustodunense (in *Patrol. Lat.*, CLXXII, col. 113): «M[agister]. Ipsum autem numerum [Deus] determinavit in decem, novem quidem ordinibus angelorum, et decimo hominum. – D[iscipulus]. Quare novem angelorum? – M. Propter Trinitatem, in novenario enim numero ternarius tertio fit repetitus».

«considerare lo Padre secondo che ha relazione al Figlio», delle Potestati «considerare lo Padre secondo che da lui procede lo Spirito Santo» (*Conv.* II v 9-10). Dante, peraltro, non specifica l'oggetto della visione per gli ordini inferiori, fermo restando che la gerarchia intermedia è dedicata alla contemplazione del Figlio e quella inferiore dello Spirito Santo (*Conv.* II v 8): per questo motivo «sorge la difficoltà se nella disposizione gerarchica, scendendo dall'alto in basso, la relazione del Figlio e dello Spirito Santo debba iniziare con sé stessi o con il Padre». <sup>14</sup>

La dottrina dantesca su questo punto appare piuttosto originale, <sup>15</sup> pur essendo immediatamente evidente una somiglianza con le dottrine già analizzate di Vincenzo di Beauvais e soprattutto Bonaventura (vd. *supra*, capp. I.3 e II.3). La classificazione del *Convivio* presenta, comunque, numerose differenze rispetto a questi precedenti, a partire dall'ordinamento dei cori angelici. Dante sostituisce, inoltre, all'*actio* (o *operatio*) la «somma e ferventissima caritade» come attributo dello Spirito santo, secondo una dottrina di ispirazione agostiniana rispecchiata anche in *Inf.* III 5-6. Innovativo è, soprattutto, il rapportare gli ordini alle diverse persone non solo in termini di corrispondenza, ma come oggetto di contemplazione: «per che convengono essere nove maniere di spiriti contemplativi a mirare nella luce che sola se medesima vede compiutamente» (*Conv.* II v 11).

Cielo	Ordine	Oggetto della contemplazione	Scienza
Empireo	(Dio)	(sé stesso)	Teologia
Cristallino	Serafini	«Padre rispetto ad esso»	Scienza morale
Stelle fisse	Cherubini	«Padre secondo che ha relazione al Figlio»	Fisica, Metafisica

<sup>14</sup> FERNANDO SALSANO, *Angelo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 16 giugno 2020). Lo studioso propone che Dante «abbia destinato il coro più nobile della seconda e dell'infima gerarchia a contemplare il Figlio e lo Spirito Santo nelle relazioni con sé stessi» sulla base di ciò che in *Conv.* II v 14 si dice dei Troni, «naturati dell'amore dello Spirito Santo», il che significherebbe «che i troni contemplano maggiormente lo Spirito Santo, nella sua relazione con sé stesso».

<sup>15</sup> Cfr. ATTILIO MELLONE, *Gerarchia angelica*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., s.v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/gerarchia-angelica\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gerarchia-angelica_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 16 giugno 2020): «non abbiamo trovato nessuno che, come D. in *Cv* II V 7-11, trova la potissima ragione della distinzione nell'oggetto trinitario della visione beatifica»; *Das Gastmahl*, t. II, p. 159: «bis jetzt hat sich noch keine direkte Vorlage finden lassen für Dantes *potissima ragione*, die beweisen soll, daß die Anzahl der Hierarchien sich auf drei und die Anzahl der Enselsränge sich auf neun beläuft».

Cielo	Ordine	Oggetto della contemplazione	Scienza
Saturno	Potestà	«Padre secondo che da lui procede lo Spirito»	Astrologia
Giove	Principati	Figlio	Geometria
Marte	Virtù	Figlio	Musica
Sole	Dominazioni	Figlio	Aritmetica
Venere	Troni	Spirito	Retorica
Mercurio	Arcangeli	Spirito	Dialettica
Luna	Angeli	Spirito	Grammatica

4. Al sistema di associazioni tra cieli, intelligenze angeliche e persone della Trinità Dante aggiunge un ulteriore livello. Giunto alla «esposizione allegorica e vera» della canzone, dichiara infatti che i cieli indicano le scienze, cui essi sono assimilati per tre caratteristiche: «la rivoluzione dell'uno e dell'altro intorno a uno suo immobile» (che nel caso delle scienze è il soggetto), «lo illuminare dell'uno e dell'altro» e «lo indurre perfezione nelle disposte cose» (*Conv.* II XIII 3-5). Segue «una comparazione, che è nell'ordine delli cieli a quello delle scienze», riassunta da Dante così (*Conv.* II XIII 7-8):

Si come adunque di sopra è narrato, li sette cieli primi a noi sono quelli delli pianeti; poi sono due cieli sopra questi, mobili, e uno sopra tutti, quieto. Alli sette primi rispondono le sette scienze del Trivio e del Quadrivio, cioè Gramatica, Dialettica, Rettorica, Arismetica, Musica, Geometria e Astrologia. All'ottava spera, cioè alla stellata, risponde la scienza naturale, che Fisica si chiama, e la prima scienza, che si chiama Metafisica; alla nona spera risponde la Scienza morale; ed al cielo quieto risponde la scienza divina, che è Teologia appellata.

L'idea di mettere in corrispondenza i cieli con le arti liberali si inserisce in una lunga tradizione sia letteraria, sia figurativa;<sup>16</sup> senza precedenti è però l'articolata

<sup>16</sup> Cfr. i commenti cit. di Ricklin e Fioravanti oltre a HELENE WIERUSZOWSKI, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, pp. 503-514.

argomentazione dantesca a sostegno di ciascuna delle corrispondenze presentate, nonché l'introduzione di quattro scienze in relazione con i tre cieli superiori.<sup>17</sup>

In un trattato filosofico ambizioso quale il *Convivio* non poteva mancare una *divisio scientiarum*; la gerarchia delle scienze accolta da Dante corrisponde sostanzialmente al nuovo curriculum degli studi universitari che al settenario tradizionale faceva seguire lo studio dei testi aristotelici.<sup>18</sup> Qualche sorpresa ha suscitato in passato la collocazione dell'etica al di sopra della metafisica:<sup>19</sup> già considerato un *unicum*, questo ordinamento è oggi inserito in una tradizione che risale al *Liber de divisione scientiarum* di al-Fārābī, tradotto in latino da Gerardo da Cremona, e che si riflette per esempio nel prologo della parafrasi dell'*Etica* di Alberto Magno (I I 1, pp. 1-2);<sup>20</sup> tra i precedenti più vicini a Dante è uno dei *sermone prologales* di Remigio de' Girolami, le prolusioni di inizio anno accademico pronunciate dal frate nel corso dei suoi più di quarant'anni di attività didattica.<sup>21</sup>

La «comparazione assai manifesta» del Primo Mobile con la filosofia morale si fonda sulla considerazione che «la Morale Filosofia, secondo che dice Tommaso sopra lo secondo dell'*Etica*, ordina noi all'altre scienze. Ché, sì come dice lo Filosofo nel quinto dell'*Etica*, la giustizia legale ordina le scienze ad apprendere, e comanda, perché

<sup>17</sup> Nella *Rhetorica novissima* di Boncompagno da Signa, unico ad andare oltre lo schema settenario, i ranghi superiori sono occupati da *physica, ius civile, ius canonicum, theologia* (IX, III, pp. 285-286). Boncompagno, tuttavia, parla di *rotae* che ruotano «in machina mundiali», senza fare espresso riferimento ai cieli o ai pianeti.

<sup>18</sup> Sulle diverse suddivisioni delle scienze, cfr. GILBERT DAHAN, *Les classifications du savoir aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in «L'enseignement philosophique», XL 1990, p. 5-27; JEAN JOLIVET, *Classifications des sciences arabes et médiévales*, in ID., *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006 («Études de philosophie médiévale», 89), pp. 175-194; *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, a cura di Giulio d'Onofrio, Avagliano, Cava de' Tirreni, 2001; EMILIO PANELLA, *Un'introduzione alla filosofia in uno «studium» dei Frati Predicatori del XIII secolo. «Divisio scientie» di Remigio dei Girolami*, in «Memorie Domenicane», n.s., XII 1981, pp. 27-126.

<sup>19</sup> Cfr. in particolare ÉTIENNE GILSON, *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 2016<sup>2</sup>, pp. 97-108.

<sup>20</sup> Per altri riscontri, cfr. i comm. di Fioravanti e Vasoli-De Robertis insieme a BRUNO NARDI, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 213-214 e IRENE ZAVATTERO, *La definizione di Philosophia Moralis dell'anonimo «Commento di Parigi» (1235-40)*, in «Medioevo», XXXV 2010, pp. 291-319.

<sup>21</sup> Cfr. EMILIO PANELLA, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami († 1319). Contra falsos ecclesiae professores*, cc. 5-37, in «Memorie Domenicane», n.s., X 1979, pp. 11-313, alle pp. 46-47; ID., *Iacopo di Ranuccio da Castelbuono OP testimone dell'«alia lectura fratris Thome»*, ivi, n.s., XIX 1988, pp. 369-395, alle pp. 373-375; MARIAN MICHÈLE MULCHAHEY, *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education*, a cura di Ronald B. Begley, Joseph W. Koterski, New York, Fordham University Press, 2005, pp. 143-181.

non siano abbandonate, quelle essere apprese e amastrate». Allo stesso modo, «lo detto cielo ordina col suo movimento la quotidiana rivoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono e piocono qua giù la virtù di tutte le loro parti». Ancora, se il cielo cristallino smettesse di ruotare, «non sarebbe quaggiù generazione né vita d'animale o di pianta; notte non sarebbe né die, né settimana né mese né anno, ma tutto l'universo sarebbe disordinato, e lo movimento delli altri sarebbe indarno. E non altrimenti, cessando la Morale Filosofia, l'altre scienze sarebbero celate alcuno tempo, e non sarebbe generazione né vita di felicitade, e indarno sarebbero scritte e per antico trovate» (*Conv.* II XIV 8).

Dante si richiama alla dottrina della filosofia morale come scienza architettonica, sostenuta da Aristotele all'inizio dell'*Etica Nicomachea*.<sup>22</sup> Il richiamo al ciò che scrive «Tommaso sopra lo secondo dell'Etica», spesso considerato frutto di una svista,<sup>23</sup> si può invece mettere in relazione con quanto scrive l'Aquinate riguardo al fatto che «virtutes morales sunt magis notae et per eas disponimur ad intellectuales» (*Sententia Ethic.*, II lect. I, 1, 1, p. 76); anche più precisi sono i riscontri con un passo del commento al primo libro (I lect. II, 8-9, ivi, p. 9):<sup>24</sup>

Duo autem pertinent ad scientiam architectonicam, quorum unum est, quod ipsa praecipit scientiae vel arti quae est sub ipsa quid debeat operari, sicut equestris praecipit frenifactivae. Aliud autem est, quod utitur ea ad suum finem. Primum autem horum convenit politicae, vel civili, tam respectu speculativarum scientiarum, quam respectu practicarum; aliter tamen et aliter. Nam practicae scientiae praecipit politica, et quantum ad usum eius ut scilicet operetur vel non operetur, et quantum ad determinationem actus. Praecipit enim fabro non solum quod utatur sua arte, sed etiam quod sic utatur, tales cultellos faciens. Utrumque enim est ordinatum ad finem humanae vitae. Sed scientiae speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem operis; ordinat enim politica, quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Huiusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent ad materiam

<sup>22</sup> Sul valore assunto da questa dottrina nella filosofia politica e, al tempo stesso, nella classificazione delle scienze cfr. IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu, cité des hommes*, cit., pp. 181-220.

<sup>23</sup> Così nel comm. di Fioravanti, che rimanda piuttosto a *Eth. Nic.* I 1, 1094a 27-b 2.

<sup>24</sup> Cfr. anche *In III Sentent.*, d. 33, q. 3, a. 1, q. 4, corpus: «politica de omnibus ordinat a quibus et quantum sunt addiscendae vel exercendae, ut dicitur in 1 Ethic». (*Commento alle Sentenze*, VI, p. 666). Sul primato della politica in Tommaso cfr. JEANNINE QUILLET, *L'art de la politique selon saint Thomas*, in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1988, pp. 278-285.



moralem et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non autem praecipit politicus geometrae quid de triangulo concludat, hoc enim non subiacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit, quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus.

È la filosofia morale, e in specie la politica, che «ordina le scienze ad apprendere e comanda, perché non siano abbandonate, quelle essere apprese e amaestrate»: «ordinat enim politica, quod aliqui doceant vel addiscant geometriam». In questa luce si comprende perché essa sia «principalissima», al punto da poter essere preposta anche alle discipline speculative (anche se, come Tommaso si preoccupa di specificare, rispetto a queste ultime la politica è architettonica «solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem operis»). Nella conclusione della stessa *lectio* (n. 13), l'Aquinate aggiunge (*ibidem*):

Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima.

Benché il riferimento sia probabilmente alla metafisica, per «scientia divina» Dante può avere inteso piuttosto la teologia, cui come abbiamo visto lascia il grado più alto nella sua classificazione: «al cielo quieto risponde la scienza divina, che è Teologia appellata».

Il passo successivo sulla giustizia legale rimanda invece a *Eth. Nic. V 1, 129b 11-35*, p. 454:

Quia autem illegalis iniustus erat, legalis autem iustus, manifestum quoniam omnia legalia sunt aequaliter iusto. Determinata autem a lege positiva legalia sunt, et unumquodque horum iustum esse dicimus. Leges autem dicunt de omnibus coniectantes, vel communiter conferente omnibus, vel optimis, vel dominis, vel secundum alium aliquem modum talium. Quare secundum unum quidem modum iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius politicae communicatione. Praecipit autem lex et fortis opera facere, puta non derelinquere aciem neque fugere neque abicere arma; et que temperati, puta non mechari neque conviciari; et que mansueti, puta

non percutere neque contendere. Similiter autem et secundum alias virtutes et malicias, hec quidem iubens, hec autem prohibens. Recta quidem que posita recte, deterior autem apesthediasmenos.

L'idea che la giustizia sia «factiva et conservativa felicitatis» è ripresa nel passaggio già citato del *Convivio* secondo cui «cessando la Morale Filosofia [...] non sarebbe generazione né vita di felicitade». Dante doveva avere ben presente anche il commento di Tommaso, nel quale si enfatizza ulteriormente il riferimento alla dimensione politica (*Sententia Ethicorum*, I lect. II, 4-5, t. II, p. 268):<sup>25</sup>

Et quia omnis utilitas humana finaliter ordinatur ad felicitatem, manifestum est, quod secundum unum modum iusta legalia dicuntur ea quae sunt factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, idest eorum quae ad felicitatem ordinantur, vel principaliter sicut virtutes, vel instrumentaliter sicut divitiae, et alia huiusmodi exteriora bona; et hoc per comparisonem ad communitatem politicam ad quam respicit legispositio.

Dante, come abbiamo visto, applica alla nozione vulgata della perfetta felicità degli angeli («perfettissimo stato») la distinzione aristotelica tra beatitudine della vita contemplativa e della vita attiva;<sup>26</sup> quest'ultima è identificata con l'attività politica, andando oltre la tradizione monastica per ricollegarsi direttamente all'insegnamento dello Stagirita (cfr. *Eth. Nic.* I 5, 1095b 29-31 e X 7, 1177b 6 sgg.) come esso era stato recepito in particolare da Alberto Magno (*Super Ethicam* I, lectio 7, I, p. 33, rr. 1-15). Poiché «la beatitudine della vita attiva, cioè civile», consiste «nel governare del mondo», quest'ultimo potrà essere paragonato a «una ordinata civiltade, intesa nella

<sup>25</sup> Cfr. anche *Summa Theologiae*, *Prima Sec.*, q. 90. a. 2, co.: «Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione*, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.»

<sup>26</sup> Per Tommaso, invece, «tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit» (*Summa Theologiae*, I, 112, 1, 3). La distinzione stabilita da Dante tra intelligenze dedite alla contemplazione divina e al governo del mondo (sostenuta dall'osservazione che «quella che ha la beatitudine del governare non possa l'altra avere», II IV 11) sembra essere contraddetta poco oltre, quando si afferma che il quadro presentato «non è contra quello che par dire Aristotile nel decimo e l'Etica, che a le sustanze separate convegnia pure la speculativa vita», dato che «come pure la speculativa convegnia loro, pure a la speculazione di certe segue la circolazione del cielo, che è del mondo governo» (II IV 13).

speculazione delli motori» (cioè ‘presente come fine nel pensiero dei motori celesti’, secondo la parafrasi di Fioravanti; *Conv.* II IV 13). L’idea che il governo dei cieli sia come il governo di una buona città si può fare risalire al commento di Averroè alla *Metafisica* (XII 44, c. 383rA): «Dispositio enim in iuvamento corporum coelestium ad invicem, in creando entia quae sunt hic et conservando ea, est sicut dispositio regentium bonorum, qui iuvant se ad invicem in regendo bonam civitatem». Su un piano più generale, il fatto che il cosmo sia oggetto dell’amministrazione divina è un argomento ricorrente, che si ritrova per esempio nelle *Sententiae Parisienses* (I, *De fide*, p. 19):<sup>27</sup>

Philosophi investigaverunt Deum esse ex ordinata mundi administratione, quia, sicut dicit Tullius, *mundo nichil melius administratur*. Quod possumus videre in planetis, quia unusquisque tenet locum et ordinem suum, nec unus inpedit alterum. Illud, cuius potentia et cuius consilio cuncta sic gubernantur, dixerunt Deum».

*Civilis* è traduzione del greco πολιτικός nella traduzione di Burgundio da Pisa; nelle successive versioni di Roberto Grossatesta e Guglielmo di Moerbeke il grecismo *politicus* si affianca a *civilis* senza tuttavia cancellarne l’uso.<sup>28</sup> In particolare, in *Eth. Nic.* I 5 tutti e tre i traduttori parlano di una felicità «civilis» da affiancare a quella «contemplativa» e a quella, condannabile, della «vita voluptuosa».

5. Considerando il mondo alla stregua di un’«ordinata civiltade», cioè una collettività politicamente organizzata,<sup>29</sup> Dante sembra istituire un parallelo tra il

<sup>27</sup> Sul rapporto tra ordine cosmico e ordine sociale, cfr. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, cit., pp. 19-30.

<sup>28</sup> Cfr. NICOLAI RUBINSTEIN, *The history of the word politicus in early-modern Europe*, in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, a cura di Anthony Padgen, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-57.

<sup>29</sup> Sul valore di «civiltade» in Dante cfr. LORENZO MINIO-PALUELLO, *Tre note alla Monarchia*, in ID., *Luoghi cruciali in Dante. Ultimi saggi con un inedito su Boezio e la bibliografia delle opere*, a cura di Francesco Santi, Spoleto, CISAM, 1993, pp. 51-69 (già in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1955, II, pp. 503-524), alle pp. 58-67; FRANCESCO SANTI, «Humana civilitas» in Dante. La «Monarchia universalis» e utopia nella tradizione cristiana, in *Dante e l’Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Ravenna 29 novembre 2003)*, a cura di Giancarlo Breschi, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2004, pp. 79-92; DIRK LÜDDECKE, *Humana civilitas als mytische Politeia. Das Dante-Verständnis bei Ernst H. Kantorowicz als Schlüssel zur politischen Theologie*, in *Die Macht der Bilder der Macht. Zum Vermächtnis von Ernst H. Kantorowicz*, a cura di Dietrich Schotte, Berlin-Münster, LIT, 2015, pp. 11-30; IRÈNE ROSIER-CATACH, CIVILITAS. *De la famille à l’empire universel*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, cit., pp. 163-174.

governo divino e quello dell'imperatore, che sarà presentato nel quarto libro del trattato facendo uso nuovamente dello stesso lemma (IV IV 1):

Lo fondamento radicale della imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità della umana civilitate, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuni, con ciò sia cosa che l'uomo abisogna di molte cose, alle quali uno solo soddisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale.<sup>30</sup>

Alla base di questo ragionamento c'è sicuramente un passo dell'*Etica Nicomachea* (II 1, 1103b 6), in cui i traduttori erano concordi nel rendere il greco πολιτεία distinguendo tra *bona civilitas*, in cui i legislatori agiscono in modo tale da indurre i cittadini alla virtù, e *mala civilitas*. Il tema della *civitas bene ordinata*, a sua volta, è particolarmente rappresentato nel commento di Tommaso d'Aquino alla *Politica* aristotelica (nonché nella continuazione ad opera di Pierre d'Auvergne), ma ha diffusione anche altrove.<sup>31</sup>

Sulla questione cruciale di «quid sit finis totius humane civilitatis», Dante tornò a soffermarsi nella *Monarchia*; il primo obiettivo della speculazione dantesca nel trattato è infatti la «propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur» (*Mon.* I III). Il principio di ordinamento è identificato nella felicità speculativa, secondo l'insegnamento di Aristotele letto tramite Tommaso (*Sententia Ethicorum*, X lect. XI, 4, t. II, p. 587):<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Per la definizione dell'uomo come «animal sociale», possibile precedente della scelta del termine *compagnevole*, Fioravanti rimanda a Tommaso, *Sententia Ethicorum*, I lect. 1, 4 Cfr. anche IRÈNE ROSIER-CATACH, *Communauté politique et communauté linguistique*, in *La légitimité implicite*, cit., I, pp. 225-244.

<sup>31</sup> Ho già avuto modo di segnalare la seguente glossa apposta all'inizio del *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio nel ms. BNCF Rossi Cassigoli 360, c. 6r: «Iustitia in re publica nihil aliud est quam civitas bene ordinata, ut in ea sit imperans, agens, obtemperans» (nel mio *Circolazione e ricezione di Macrobio nell'età di Dante: dai Commentarii in Somnium Scipionis alla Commedia*, in «Studi Danteschi», LXXXII 2017, pp. 167-246, a p. 206). In essa, significativamente, l'ordine è fondato sulla presenza di una scansione gerarchica della società, che si può confrontare con la descrizione di Alano di Lilla del mondo come *res publica*, nella quale «Deus est imperans, angelus operans, homo obtemperans» (*De planctu naturae*, in *Patrol. lat.*, CCX, col. 444).

<sup>32</sup> Cfr. anche *Sententia Politicorum*, pr. 7, p. A70: «Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas»; ivi, I lect. 1, nn. 2-3, p. A72: «Deinde cum dicit maxime autem etc., ostendit quod illud bonum ad quod ordinatur civitas, est principalissimum inter bona humana».

Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.

L'ordinamento collettivo che presiede al raggiungimento della felicità nella contemplazione induce Dante a sostenere che l'attuazione delle potenzialità dell'intelletto umano avvenga essa stessa a livello sovraindividuale, superando così la concezione puramente individuale della felicità propria del modello aristotelico e del *Convivio*.<sup>33</sup> Dante adatta, cioè, alla vita contemplativa il principio su cui si basa la necessità della società umana secondo la dottrina tomistica, già enunciato in *Conv. IV IV 1*.<sup>34</sup>

Nel seguito del discorso del *Convivio* (IV IV 5-6), Dante spiega che è necessario che il mondo sia governato da un unico rettore, adducendo fra l'altro la seguente argomentazione:

E a queste ragioni si possono ridurre parole del Filosofo ch'elli nella *Politica* dice, che quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante o vero reggente, e tutte l'altre rette e regolate. Sì come vedemo in una nave, che diversi officî e diversi fini di quella a uno solo fine sono ordinati, cioè a prendere loro desiderato porto per salutevole via: dove, sì come ciascuno ufficiale ordina la propria operazione nel proprio fine, così è uno che tutti questi fini considera, e ordina quelli nell'ultimo di tutti; e questo è lo nocchiero, alla cui voce tutti obedire deono. Questo vedemo nelle religioni, nelli esserciti, in tutte quelle cose che sono, come detto è, a fine ordinate. Per che manifestamente vedere si può che a perfezione della universale religione della umana spezie conviene essere uno, quasi nocchiero, che considerando le diverse condizioni del mondo, alli diversi e necessarii officî ordinare abbia del tutto universale e inrepugnabile officio di comandare.

Benché il testo rimandi alla *Politica* aristotelica, sembra piuttosto che la citazione sia fatta per tramite del prologo del commento di Tommaso alla *Metafisica* («Sicut docet Philosophus in *Politicis suis*, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum

<sup>33</sup> Cfr. FIORAVANTI, *Nobiltà e Impero tra «Convivio» e «Monarchia»*, cit., p. 319.

<sup>34</sup> Come nota Fioravanti *ad loc.*, l'idea «non è di stretta ascendenza aristotelica», ma si può ricondurre piuttosto al commento all'*Etica* di Tommaso (I, *lect.* 1, n. 4). Cfr. anche LOUIS LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris-Montréal, Sirey-Lévrier, 1964, pp. 105-106 (rimanda in particolare al *De regimen principum* dell'Aquinate).

eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata sive recta», *Prooemium*, p. 1).<sup>35</sup> Dante usa per ben sei volte il verbo *ordinare*, a testimonianza di un'attenta riflessione sul problema dell'ordinamento cosmico e terreno. Il primo modello proposto al lettore è quello della nave, dove tutte le attività degli ufficiali sono sottoposte all'azione "ordinatrice" del capitano. L'immagine, come è stato osservato, è interpretata in senso assai diverso rispetto al precedente aristotelico (*Pol.* III 4, 1276b 21-27), ove il governo della nave è presentato come frutto degli sforzi coordinati dei marinai, rispetto ai quali il nocchiero ha un ruolo eminentemente tecnico; Dante, viceversa, insiste sull'obbedienza di tutti al nocchiero, sotto l'influsso del commento di Tommaso (*Sententia libri Politicorum*, III 3, 2), da cui deriva l'uso del verbo *ordinare*, ma anche, probabilmente, del *De regimine principum* di Egidio Romano (III II 3), che impiega la medesima immagine come esempio dei vantaggi del governo di uno solo.<sup>36</sup> Altri esempi di gerarchie di *officia* si trovano «nelle religioni» (cioè presumibilmente 'negli ordini religiosi') e «nelli esserciti» (un parallelo anche aristotelico: cfr. *Met.* XII 10, 1075a 11-15 e 1076a 3). Questi due esempi configurano una significativa epitome delle due gerarchie: se quella secolare è rappresentata, come spesso accade, dai nobili che combattono insieme al comando del re o dell'imperatore, come emblema di quella ecclesiastica Dante sceglie invece, come farà ancora nell'Empireo del *Paradiso*, la vita contemplativa dei religiosi che vivono secondo una regola. Il mondo, in conclusione, è retto da Dio tramite gli angeli, quale fosse un'ordinata società; o piuttosto, è la società umana a disporsi, almeno secondo il più utopico modello, seguendo una rigorosa progressione che ricalca le gerarchie celesti.

6. Tra i primi tre trattati del *Convivio* e il quarto ebbe luogo, secondo la cronologia comunemente accettata, la composizione del *De vulgari eloquentia*: fra i due trattati si può infatti individuare una concordanza di intenti, sullo sfondo di una concezione

<sup>35</sup> Cfr. il commento di Fioravanti *ad loc.*

<sup>36</sup> Cfr. MICHELE CURNIS, *La 'digressione politica' di 'Convivio' IV IV e la 'Politica' di Aristotele*, in «Tenzione», xix 2018, pp. 109-144, alle pp. 125-128. È probabile che Dante abbia conosciuto il *De regimine* anche nel suo più antico volgarizzamento (*Livro del governmento dei re e dei principi*), che condivide con il *Convivio* la resa di *civile animal* come "compagnevole animale": cfr. FIAMMETTA PAPI, *Compagnevole per natura. L'animale politico (e il regime politico) nelle traduzioni del De regimine principum*, in «Philosophical Readings», x 2018, pp. 186-196, da cui si ricava anche la ricca bibliografia progressa.

politica comune.<sup>37</sup> A integrazione del discorso svolto fin qui, vale la pena di soffermarci brevemente sul passaggio capitale del *De vulgari* in cui si dà la definizione del volgare illustre (I XVII 2):

Primum igitur quid 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.*

Interpretando gli esempi di Seneca e Numa come posti in chiasmo rispetto alle definizioni che li precedono, possiamo intendere il secondo come esempio di un re illuminato dalla grazia divina, primo legislatore di Roma secondo la testimonianza di Livio (*Ab urbe cond.* I XXI 6), Virgilio (*Aen.* VI 810-811), Ovidio (*Met.* XV 479-484).<sup>38</sup> A proposito della preminenza di Numa in materia di giustizia e carità, si deve ricordare, accanto alle fonti classiche, quanto aveva scritto Giovanni di Salisbury nel *Policraticus*, che costituisce un notevole precedente per la formulazione dantesca (V III, ed. Webb, p. 285):<sup>39</sup>

Fides itaque et spes imitantur quidem sensum, subsistunt tamen citra agentes interim quasi per speculum et in enigmate donec, earum specie immutata, veritatis substantia plenarie illucescat. Qui vero nullo potest sensu perspicue videri, facile nequit agnosci; quod autem non cognoscitur, diligenter coli non potest nisi per medium. Unde et Numam Pompilium cerimonias quasdam legimus indixisse Romanis et sacrificia, ut sub immortalium deorum praetextu ad colendam pietatem religionem et fidem et cetera,

<sup>37</sup> Cfr. soprattutto i primi tre capitoli di MIRKO TAVONI, *Qualche idea su Dante*, Bologna, il Mulino, 2015.

<sup>38</sup> L'interpretazione chiasmica è accolta nei commenti di Mengaldo, Fenzi, Tavoni. Secondo altri, a Numa come a Seneca andrebbe riferita soltanto la seconda proposizione («vel quia magistrati...»); cfr. CLARA KRAUS, *Numa Pompilio*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v., [http://www.treccani.it/enciclopedia/numa-pompilio\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/numa-pompilio_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 16 giugno 2020). Tavoni rileva, peraltro, nel racconto ovidiano su Numa «le azioni pertinenti al *magistrari* e al *magistrare*»: non si dovrà quindi insistere eccessivamente sulla differenza tra *magistero* e *potestas*.

<sup>39</sup> Sul ruolo di Giovanni di Salisbury nel riabilitare la figura di Numa Pompilio, già considerato negativamente dai cristiani sulla scorta della condanna di Agostino nel *De civitate Dei*, cfr. MARK SILK, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, in «Journal of the American Academy of Religion», LXXII 2004, pp. 863-896, alle pp. 872-875. Sulla critica di Agostino cfr. PHILIPPE BRUGISSER, *Numa Pompilius et la Rome sacrée. Regards croisés d'Augustin et de Thémistios*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LV 2009, pp. 3-22.

quae eis intimare volebat, ipsos facilius invitaret. Testantur hoc ancilia atque Palladium, sacra quaedam imperii pignora; Ianus bifrons, belli et pacis arbiter; focus Vestae virginibus consecratus, quo in honore celestium syderum flamma custos imperii iugiter vigilaret. Sed et annus in menses duodecim dilatatus, fastorum et nefastorum dierum varietate depictus, pontifices, augures, et sacerdotiorum varii ritus, quibus ita barbariem occupavit, ut ab iniuriis temperarent, feriarentur ab armis, iustitiam colerent, et civilem sibi invicem impertirent affectum; eo que ferocem redegit populum, *ut imperium, quod vi (ut dicitur) et iniuria occupaverat, iustitiae et pietatis legibus feliciter gubernaret.*

Spetta al successore di Romolo avere dato una base giuridica al dominio dei Romani che precedentemente si basava solo su *vis* et *iniuria* (in assenza, quindi, di *ius*): il tema, come già ricordato, preoccupa in modo particolare Dante, che a lungo aveva creduto che il popolo romano avesse dominato il mondo «nullo iure sed armorum tantummodo violentia» (*Mon.* II 12). Numa trasmise invece ai suoi sudditi un modello di governo fondato sulle leggi di giustizia e pietà, coordinate fondamentali della concezione cristiana del potere che ritroviamo, come *iustitia et karitas*, anche nel luogo citato del *De vulgari*.

In un altro passaggio del *Policraticus* Numa Pompilio è invece ricordato all'interno di una galleria di personaggi dell'Antichità che «illustrarunt tempora sua» grazie a uno splendore concesso dalla volontà divina (III IX, ed. Keats-Rohan, p. 198). Ricordando la figura di Catone, Giovanni riconosce che «imago virtutis suam quandam habet venustatis decorisque claritatem»; questa luce, tuttavia, deve per forza di cose derivare dall'intervento divino: «nec potest quisquam clarescere nisi in fide illius qui lux vera est et illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (ivi, p. 197). Una simile *imago virtutis* fu concessa anche ad altri pagani illustri (ivi, pp. 197-198):

Sit ergo venerabilis imago virtutis, dum sine fide et dilectione substantia virtutis esse non possit. Et utinam inveniatur in nobis qui uel uirtutis imaginem teneat. Quis enim virtutem amplectitur ipsam? Quis etiam umbras virtutum induit quibus videmus floruisse gentiles, licet eis subtracto Christo verae beatitudinis non apprehenderint fructum? Quis Themistoclis diligentiam, Frontonis gravitatem, continentiam Socratis, Fabricii fld., innocentiam Numae, pudicitiam Scipionis, longanimitatem Ulixis, Catonis parcatem, Titi pietatem imitatur? Quis non cum admiratione veneratur? Probitas siquidem laudatur et alget. Porro praedicti et consimiles, magni quidem et laudabiles viri,



*quasi quaedam saeculorum suorum sidera splenduerunt, illustrantes tempora sua, praeambuli coetaneorum suorum in id iustitiae et veritatis quod dispositione diuina illuxerat eis. Sic quoque in successionibus fidelis populi numquam humano generi ad noctis suae tenebras caecitatisque molestias depellendas sua sidera defuerunt, viri quidem virtutis titulo nobiles magnorumque operum fulgentes insignibus, quorum exemplis ad cultum iustitiae semper alii provehantur.*

Oltre alla metafora luminosa, propria anche dell'uso dantesco, possiamo rilevare l'andamento retorico per interrogative che Dante adotta enumerando gli esempi di romani virtuosi, sia nel *Convivio* (IV v 13-16: anafora di «chi dirà...») sia nella *Monarchia* (II v 8-14). In Giovanni, la virtù degli antichi è solo una luce intermittente nella notte che precedette l'avvento della vera fede; a questo proposito, l'immagine dei pagani virtuosi come *praeambuli* potrebbe ricordare il celebre paragone applicato da Stazio a Virgilio in *Purg.* XXII 67-69: «Facesti come quei che va di notte, / che porta il lume dietro e sé non giova / ma dopo sé fa le persone dotte» (anche se nel *Policraticus* a giovare della luce sono già i *contemporanei*). Non dissimile è l'allegoria scelta da Dante nella raffigurazione del Limbo, rischiarato da «un foco / ch'émisperio di tenebre vincia» (*Inf.* IV 68-69). A essere illuminato non è tutto il primo cerchio (la «selva [...] di spiriti spessi», *Inf.* IV 66), ma soltanto un «loco» occupato da «orrevol gente»: si tratta prima di tutto della «bella scola» della poesia, composta da Omero, Virgilio, Orazio, Ovidio, Lucano (cui s'aggiunge Dante stesso). Anche i successivi «spiriti magni», tuttavia, godono della stessa luce: Dante li incontra procedendo «infino a la lumera» (*Inf.* IV 103) e solo dopo averli abbandonati giunge nuovamente «in parte ove non è che luca» (*Inf.* IV 151).

Nel *De vulgari* l'atto di illuminare, trasmettendo giustizia e carità, si presenta come prerogativa della *potestas*, secondo il modello del governo divino. Più che «conferire al volgare più eccellente il massimo attributo della bellezza» (Mengaldo), Dante lo riveste dell'apparato simbolico del potere, che, come abbiamo osservato negli esempi di ambito federiciano, per definizione «suos honore sublimat et gloria».<sup>40</sup> L'attributo di *illustre*, quindi, fa serie con i successivi *cardinale*, *aulicum* e *curiale*: i *domestici* del volgare, *familiares* di un autentico *paterfamilias* (I XVII 6, XVIII 1) sono infatti

<sup>40</sup> Cfr. ancora AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit.

identificati con i membri di una *curia*, «licet corporaliter sit dispersa» (I XVIII 5),<sup>41</sup> membri di un corpo politico che altrove si identifica nel corpo mistico del sovrano, mentre in Italia è tenuto insieme dal *gratiosum lumen rationis*.<sup>42</sup> Il cuore del discorso dantesco sul volgare, quindi, è politico, come i più attenti osservatori non hanno mancato di rilevare.<sup>43</sup>

## 2. Intorno a Enrico VII: pubblicisti e teorici dell'impero

1. La discesa in Italia di Enrico VII coincise con una nuova stagione di pubblicistica filo-imperiale; questo movimento, in sé apparentemente effimero, si fuse in realtà con la fioritura di trattati sul rapporto tra potere temporale e potere spirituale iniziata all'indomani della contesa tra Bonifacio VIII e Filippo IV.<sup>44</sup> A questa

---

<sup>41</sup> Sul senso della dichiarazione dantesca sull'assenza di una curia in Italia in rapporto alle ambizioni angioine, cfr. VILLA, *Appunti danteschi*, cit.

<sup>42</sup> Sul senso da dare a questa espressione, cfr. la ricca annotazione di Tavoni, il quale, sulla scorta di ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES ("*Gratiosum lumen rationis*", in ID., *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 97-113), rimanda a Tommaso d'Aquino e in particolare al *De regno*; sul passo del *De regno* insiste anche Rosier-Catach *ad loc.*

<sup>43</sup> Oltre ai commenti di Tavoni, Fenzi, Rosier-Catach, cfr. TAVONI, *Qualche idea su Dante*, cit.; BOLOGNA, *Gli eroi illustri e il potere illuminato*, cit.; ROSIER-CATACH, *Communauté politique et communauté linguistique*, cit.; EAD., «Solo all'uomo fu dato di parlare». *Dante, gli angeli e gli animali*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», III 2006, pp. 435-465;

<sup>44</sup> Per un quadro complessivo, cfr. HILARY SETON OFFLER, *Empire and Papacy: the Last Struggle*, in «Transactions of the Royal Historical Society», VI 1956, pp. 21-47; CESARE VASOLI, *Papato e impero nel tardo Medioevo: Dante, Marsilio, Ockham*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, II.2., *Il Medioevo*, Torino, Utet, 1983, pp. 543-665; JÜRGEN MIETHKE, ARNOLD BÜHLER, *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf, Schwann, 1988 («Historisches Seminar», 8); BLACK, *Political Thought in Europe*, cit., pp. 92-108; BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, cit., pp. 70-71.

produzione appartiene il *De ortu et fine Romani imperii* di Engelberto di Admont.<sup>45</sup> L'opera fu composta tra il 1312 e il 1313, quando Enrico era ancora in vita.<sup>46</sup> Nel prologo, Engelberto racconta di avere partecipato a una conversazione nel corso della quale i suoi interlocutori avevano presentato l'impero come ormai indebolito e destinato a una prossima fine, osservando inoltre che tale conclusione si sarebbe intonata con la sua origine, avvenuta tramite violenza e sopraffazione (si tratta, naturalmente, di un argomento ricorrente: vd. *infra*, §§ 2.3 e 3.6). L'abate di Admont si è quindi deciso a comporre un'opera «de ortu et processu et fine regnorum et precipue regni seu imperii Romani» (p. 124); il riferimento a un *regnum seu imperium Romanum* è probabilmente un portato del pensiero politico aristotelico, che non consentiva di distinguere l'impero dal regno. Importante è la precisazione che l'argomentazione avverrà «adiunctis rationibus et auctoritatibus ac exemplis ipsam materiam contingentibus» (*ibid.*); per quanto sia un'indicazione piuttosto stereotipata, possiamo comunque vederla come un segno di insofferenza nei confronti di precedenti trattazioni, quali quelle di Giordano di Osnabrück e Alessandro di Roes, che più che ad argomenti razionali avevano fatto ricorso a notizie leggendarie per difendere le prerogative imperiali.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Cfr. GEORGE BINGHAM FOWLER, *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, New York, Columbia University Press, 1947 («Studies in History, Economics, and Public Law», 530); ID., *A Chronology of the Writings of Engelbert of Admont (c. 1250-1331)*, in «Traditio», xxxii 1976, pp. 121-134; MARLIS HAMM, *Engelbert von Admont als Staatstheoretiker*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», lxxxv 1974, pp. 343-495; HEINRICH SCHMIDINGER, *Romana regia potestas. Staats- und Reichsdenken bei Engelbert von Admont und Enea Silvio Piccolomini*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1978; KARL UBL, *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, Wien-München, Oldenbourg, 2000 («Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband», 37); MAX SCHMITZ, *Zur Verbreitung der Werke Engelberts von Admont (ca. 1250-1331)*, in «Codices manuscripti», lxxi/lxxii 2009, pp. 1-26; LEOPOLD AUER, *Zum geistigen Profil Engelberts von Admont*, in *Rutengänge. Studien zur geschichtlichen Landeskunde. Festgabe für Walter Brunner zum 70. Geburtstag*, a cura di Meinhard Brunner, Graz, Historische Landeskomm. f. Steiermark, 2010 («Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark», 54), pp. 60-70.

<sup>46</sup> Sulla datazione, cfr. le pp. 23-30 dell'edizione del testo (MGH, *Staatschriften des späteren Mittelalters*, I.3). Cfr. ALEX NOVIKOFF, *Henry VII and the Universal Empire of Engelbert of Admont and Dante Alighieri*, in «Pensiero politico medievale», iii 2006, pp. 143-165; ROBERTO LAMBERTINI, *Un sogno per l'imperatore: la teoria politica del De ortu et fine Romani Imperii di Engelbert di Admont*, in *La Maremma al tempo di Arrigo. Società e paesaggio nel Trecento: continuità e trasformazioni*, a cura di Ignazio Del Punta e Marco Paperini, Livorno, Debate, 2015, pp. 17-21.

<sup>47</sup> Cfr. NOVIKOFF, *Henry VII and the Universal Empire of Engelbert of Admont and Dante Alighieri*, cit., p. 147, n. 17.

Il *De ortu* è invece fondato sulla *doctrina* di Aristotele, già messa a profitto da Engelberto nel precedente *De regimine principum*;<sup>48</sup> l'abate sostiene quindi la naturalità dell'esistenza tra gli uomini, come fra gli animali, di rapporti di potere e del dominio degli «*homines magis vigentes intellectu et ratione*» (I, p. 128), a norma della *Politica* aristotelica (I, 2, 1252a, 31-33, passo qui forse mediato delle diffusissime *Auctoritates Aristotelis*, XV, 1, p. 252). L'origine della vita associata è considerata naturale; Engelberto si schiera sul fronte di coloro che vedevano nella politica un *proprium* dell'uomo e non una conseguenza del peccato, secondo la nota concezione agostiniana,<sup>49</sup> richiamandosi, oltre che al Filosofo, all'altra grande autorità in questo senso, «Tullius in principio prime Rethorice» (II, p. 128).<sup>50</sup> Nel discutere del senso e del destino dell'impero romano, il benedettino si pone la stessa domanda del Dante del *Convivio* e della *Monarchia*: a che cosa serve il governo del mondo? Anche la risposta è coincidente: il fine di ogni azione umana, aristotelicamente, è la vita felice (VII, pp. 143-144); questa, a sua volta, può consistere nella «vita virtuosa, que felicitatem et summum bonum sibi constituit in virtute et in actiones secundum virtutem», oppure nella «vita voluptuosa», che invece individua il sommo bene nella gloria o nelle ricchezze. Benché l'esercizio delle virtù comprenda, a rigore, anche le virtù dianoetiche, non sembra che Engelberto pensi alla contemplazione (soprattutto dal momento che parla di *actiones secundum virtutem*). Da benedettino dotato di una forte vena speculativa, i vantaggi della vita contemplativa non dovevano sfuggirgli, ma evidentemente non pensava che fossero virtù per tutti: restiamo, dunque, ben lontani dalla *Monarchia* dantesca, dove «il fine ultimo dell'uomo, costituito dalla felicità, cessa di essere un fatto personale (come era

---

<sup>48</sup> Cfr. JAMES M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution of the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp.118-138. Lo studio di Aristotele da parte di Engelberto è documentato dal ms. Admont 608, testimone della *redactio Patavina* della *Summa Alexandrinorum* (cfr. la sintesi di RICCARDO SACCENTI, *La Summa Alexandrinorum: storia e contenuto di un'epitome dell'Etica Nicomachea*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», LXXVII 2010, pp. 201-234) e di altri compendi di opere del Filosofo (fra cui *Retorica* e *Politica*): cfr. GEORGE BINGHAM FOWLER, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XLIV 1977, pp. 149-242 e KARL UBL, *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont († 1331)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», LV 1999, pp. 499-548.

<sup>49</sup> Su questa contrapposizione cfr. per es. BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, cit., pp. 59-60; vd. anche *supra*, cap. v.1.1.

<sup>50</sup> Cfr. il noto studio di CARY J. NEDERMAN, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX 1988, pp. 3-26; vd. anche *supra*, cap. v.2.5.

per Aristotele e come continua ad essere nel *Convivio*) per diventare l'attuazione totale e collettiva (non individuale come in Averroè) delle potenzialità dell'intelletto umano in quanto tale». <sup>51</sup>

Più oltre, Engelberto distingue ulteriormente fra felicità terrena e felicità celeste, osservando naturalmente che la prima è subordinata alla seconda; inoltre, come le due felicità sono in rapporto gerarchico l'una rispetto all'altra, così la perfetta felicità terrena passa per la felicità della famiglia, della città e del regno, per arrivare infine al livello dell'impero (xviii, pp. 197-198):

Sicut ergo est felicitas aliqua singulorum hominum a singulis inquisita sicut illa, que ad felicitatem domus ordinatur et conducitur *mediante ordine subiectionis* et regiminis uxoris ad virum et liberorum ad patrem et servorum ad dominum et prelacionis viri ad ipsos. Et sicut est alia felicitas maior et communior, que est civitatis, id est omnium civium communis, ad quam ordinatur felicitas singularum domorum *mediante ordine subiectionis* et regiminis totius populi ad rectorem polyticum, id est civitatis principem vel dominum. Et sicut est iterum alia felicitas maxim videlicet regni ad quam ordinatur felicitas civitatu et populorum *mediante ordine subiectionis* et regiminis totius regni ad regem, ita ultima et excellentissima est felicitas imperii, ad quam ordinatur felicitas gentium et regnorum *mediante ordine subiectionis*, quam habent et habere debent omnia regna ad imperium, in cuius felicitate tanquam universali et pro tanto una et ultima ac optima consistit *salus et felicitas omnium*.

Engelberto è costretto, peraltro, a misurarsi con l'ingombrante precedente del *De civitate Dei*, ove Agostino aveva decretato addirittura che gli uomini sarebbero vissuti più felici se non fossero stati soggetti a un unico monarca (*De civ. Dei*, IV 15, p. 47, cit. ivi, p. 185); a rinforzo di questo argomento, Engelberto è costretto a riconoscere come nel corso della storia la pace e concordia promessa dall'impero si sia verificata in pochissime occasioni (ivi, pp. 186-187):

Hunc autem finem raro legimus in hystoriis et nunquam audivimus nec vidimus temporibus modernis aliquem Romanorum regum et imperatorum perfecte pro suo tempore assecutum, sed eo potius cottidianis et incessabilibus civitatum et populorum et principum et gencium ac regnorum rebelionibus ad bella continua procovatos, ita quod excepto Numa Pompilio, qui fuit secundus post Romulum primum regem Romanum, et

---

<sup>51</sup> FIORAVANTI, *Nobiltà e Impero tra «Convivio» e «Monarchia»*, cit., p. 319.

Octaviano, qui fuit primus Romanorum imperator, porte Iani sub nullis aliorum regibus vel imperatoribus diu clausae fuerunt, quarum clausura fuit signum pacati et quieti totius orbis Romani imperii tempore conclusionis earum. Immo a tempore Octaviani primi Augusti usque ad Heinricum septimum huius nominis, qui nunc est nostro tempore imperator, LXXXVII<sup>us</sup> ab ipso Augusto, maior numerus regum et imperatorum Romanorum vel in bellis sunt occisi vel per insidias ferro aut veneno extincti. Ergo videtur, quod imperium sive regnum Romanorum ab inicio sui usque nunc frequentius fuerit toti orbi magis causa turbacionis et bellorum quam pacis et quietis sibi ipsi et aliis principatibus atque regnis.

Engelberto, alla fine, riesce a controbattere agli argomenti, facendo ricorso, fra le altre cose, alla metafora organicistica e osservando che è senz'altro preferibile che la *res publica Christiana* sia un corpo con un'unica testa (XIX, p. 199); permane, tuttavia, un certo pessimismo di fondo: la pace e la felicità umana sono state assai rare in passato e la presenza di nemici fuori dalla Cristianità, non disposti a sottomettersi al diritto universale dei Cesari, sembrano rendere la perfetta sicurezza un miraggio e avvicinare piuttosto l'avvento dell'Anticristo, quando l'impero romano scomparirà, come tutti quelli che lo hanno preceduto (XXIII, p. 222). Si può chiedersi che cosa abbia pensato l'abate di Admont quando, prima ancora forse di avere dato l'ultima mano al suo trattato, venne a sapere che anche Enrico, settimo del suo nome, aveva trovato la morte nel tentativo di imporre il suo dominio sulle città e sui regni d'Italia.

Anche nel giardino dell'impero la discesa di Enrico suscitò grande fermento in tutti coloro che speravano in un ridimensionamento del partito guelfo-angioino e nel ristabilimento della pace.<sup>52</sup> Così, Francesco da Barberino indirizzò ad Enrico una curiosa lettera scritta sotto forma di prosopopea della corona imperiale; documento destinato fatalmente al confronto con le *Epistole* dantesche, cui tuttavia lo legano rapporti piuttosto insicuri.<sup>53</sup> Fra coloro che aderirono alla causa del re dei Romani vi fu anche Cino da Pistoia; alla discesa dell'imperatore, il giurista fece parte del seguito del conte Ludovico di Savoia, che accompagnò in ambasceria a Firenze e poi a Roma

<sup>52</sup> Sul tentativo di Enrico, cfr. il classico WILLIAM M. BOWSKY, *Henry VII in Italy. The Conflict of Empire and City-State, 1310-1313*, Westport, Greenwood Press, 1960 e i saggi raccolti in *Enrico VII, Dante e Pisa*, cit.

<sup>53</sup> Il testo è riedito e finemente analizzato in ELISA BRILLI, ANNA FONTES BARATTO, ANTONIO MONTEFUSCO, *Sedurre l'imperatore. La lettera di Francesco da Barberino a Enrico VII in nome della corona romana (1311)*, «Italia Medioevale e Umanistica», LVII 2016, pp. 37-89.

(1310); qui Cino fu senatore per due anni, per poi accompagnare probabilmente l'imperatore a Pisa nel 1313.<sup>54</sup> Dopo la morte di Enrico, ricordato dal giurista-poeta in una canzone – che non sarà, come a lungo si è creduto, *Da poi che la natura ha fine posto*, ma invece *L'alta virtù che si ritrasse al cielo* –,<sup>55</sup> Cino portò a compimento la *Lectura super Codice*, cui mise il suggello l'11 giugno 1314; in quest'opera, che dovette richiedere tempi lunghi di stesura, ed essere quindi impostata ancora vivente Enrico, il pistoiese prese posizione contro la supremazia pontificia sul potere secolare. Nel commento all'autentica *Clericus*, c. *De episcopis et clericis*, egli sostenne la separazione delle giurisdizioni, in particolare rispetto al diritto penale (*ad Cod.* 1.3.33, in *Lectura super Codice*, c. 18v):<sup>56</sup>

Ista Authent. se habet ad l. C. corrective. Oppono et quæro per ordinem, ut in gloss. unum tamen scias, quod Pet. tenet quod crimen Ecclesiasticum sit tantum, quando tractetur de fide Catholic. nam si Ecclesia cognosceret ubicunque est peccatum, iam turbarentur rerum officia quod esse non debet. ut infra eo. repetita [C. 1.3.6.41]. Præterea *Deus fecit duo luminaria, unum quod præesset diei, alterum quod præesset nocti*, id est unum quod præesset secularibus, alterum quod præesset spiritualibus: ut in Authen. quomodo opor. Episcopi. §. I. [Nov. 6.pr.] unde illud est crimen Ecclesiasticum quod immediate pertinet ad Ecclesiam, ut crimen hæresis. ut in Authent. gazaros [ad C. 1.5.8.19]. quod immediate respicit fidem. Sed alia crimina, quæ non respiciunt immediate fidem, ut furta, latrocinia et similia, illa sunt civilia. tamen quicquid dicat. *Ecclesia sibi usurpavit ratione peccati totam iurisdictionem.*

L'argomento dei *duo luminaria*, di per sé ancipite, aveva, come abbiamo visto, una sua precisa tradizione nella pubblicistica di parte imperiale. Più oltre, commentando

<sup>54</sup> Cfr. STEFANO CARRAI, PAOLA MAFFEI, *Sinibuldi, Cino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2018, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/cino-sinibuldi-\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cino-sinibuldi-(Dizionario-Biografico)/), u.c. 30 ottobre 2020) e EAD., *Cino Sinibuldi da Pistoia*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, 2 voll., a cura di Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletti, Bologna, il Mulino, 2013, I, pp. 543-546. Tuttora fondamentali LUIGI CHIAPPELLI, *Cino da Pistoia giurista. Gli scritti del 1881 e del 1910-1911*, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 1999 e GENNARO MARIA MONTI, *Cino da Pistoia giurista*, Città di Castello, Il Solco, 1924 e ID., *Altre indagini su Cino da Pistoia giurista e sulle sue Quaestiones*, Pistoia, Pacinotti, 1937.

<sup>55</sup> Cfr. le considerazioni, del tutto persuasive, di ALBERTO CASADEI, *Tre canzoni in morte di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa*, cit., pp. 243-259 (poi in ID., *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 251-269).

<sup>56</sup> Cfr. QUAGLIONI, *Quanta est differentia inter solem et lunam*, cit., pp. 403-404.

l'autentica *Comperit*, c. *De praescriptione XXX vel XL annorum* (ad Cod. 7.39.6, c. 448r), Cino affermò che i diritti del fisco imperiale non conoscono prescrizione:

Fallit [*scil.* praescriptio] in his, quae sunt signum subiectionis, sicut est census praestatio, et huic simile, ut hac l. [Cod. 7.39.6] et dicta l. ultima [Cod. 11.62.14]. Nam licet emolumentum posset praescribi, tamen et ipsa subiectionis signa praescribi nequeunt. Ratio est, quia *expedit Reipublicae per unum consuli et per unum gubernari, et ideo de pluribus gubernatoribus in unum solum translatum est ius imperii*, ut ff. de origin. iur. l. 2 et novissime [Dig. 1.2.2.11], et instit. de iure nat. § sed quod principi [Inst. 1.2.6], qui est mundi dominus, ff. ad l. Rod. de iact. l. de deprecatio [Dig. 14.2.9], quia pro toto orbe terrarum die noctuque vigilat, ut sup. de quadri. praescrip. l. ultim. circa finem [Cod. 7.37.3.4]; et ideo *signa subiectionis suae non possunt praescribi*, unde est contra illos, qui dicunt, *Romanam Ecclesiam praescripsisse sibi donationem factam ab Imperatore Constantino*, quod saltem subiectionis signa non potuerit praescribere, *et sic nec iurisdictionem Romani imperii, cui subiectus est totus orbis.*

Justin Steinberg ha ricostruito il dibattito sul tema, allora molto attuale, della prescrizione dei *publica iura*,<sup>57</sup> comunemente affrontato, come in questo caso, in relazione al *Constitutum Constantini*.<sup>58</sup> All'avvenuta prescrizione si appellarono, ad esempio, i giuristi napoletani per sostenere contro Enrico VII l'indipendenza del Regno;<sup>59</sup> nei decenni successivi, anche i comuni fecero ricorso allo stesso argomento, suscitando l'attenzione di Bartolo e la piena approvazione di Baldo.<sup>60</sup> Dante accennò all'argomento nella lettera ai Fiorentini, impartendo loro «una lezione vera e propria di

<sup>57</sup> JUSTIN STEINBERG, *Messianic and Legal Time in Dante's Political Epistles*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di Antonio Montefusco e Giuliano Milani, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020 («Toscana bilingue», 2), pp. 371-394, alle pp. 381-389

<sup>58</sup> In rapporto a Cino, cfr. D. MAFFEI, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, cit., pp. 134-145, che rileva, fra le altre cose, che fu il pistoiese a mettere in relazione con il *Constitutum* l'argomentazione tratta, come gran parte della *Lectura*, dall'opera del giurista francese Pierre de Belleperche.

<sup>59</sup> Sulle controversie giuridiche che segnarono gli ultimi mesi dell'avventura di Enrico, cfr. BOWSKY, *Henry VII in Italy*, cit., pp. 178-192.

<sup>60</sup> JOSEPH CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1987, p. 94-104 e 119.



diritto pubblico»<sup>61</sup> e deplorando la folle opinione di costoro che i diritti dell'impero fossero soggetti a prescrizione (*Ep.* VI, [2], 5-7):

Vos autem divina iura et humana transgredientes, quos dira cupiditatis ingluvies paratos in omne nefas illexit, nonne terror secunde mortis exagitat, ex quo, primi et soli iugum libertatis horrentes, in romani Principis, mundi regis et Dei ministri, gloriam fremuistis, atque *iure prescriptionis utentes*, debite subiectionis officium denegando, in rebellionis vesaniam maluistis insurgere? An ignoratis, amentes et discoli, *publica iura cum sola temporis terminatione finiri, et nullius prescriptionis calculo fore obnoxia?* Nempe *legum sanctiones alme declarant*, et humana ratio percontando decernit, *publica rerum dominia*, quantalibet diuturnitate neglecta, nunquam posse vanescere vel abstenuata conquiri; nam *quod ad omnium cedit utilitatem, sine omnium detrimento interire non potest, vel etiam infirmari*; et hoc Deus et natura non vult, et mortalium penitus abhorreret adsensus.

Nelle righe seguenti, Dante ironizzò sulla pretesa dei fiorentini di costituire *nova regna*, affrancandosi dall'impero: un'idea tutt'altro che assurda, alla luce degli stati nazionali allora in piena emancipazione – essendo ormai ben fermo il principio per cui *rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator* – e dei progetti di frammentazione dell'impero attestati negli ultimi decenni del Duecento, che ripresero forza, come vedremo, dopo la morte di Enrico VII.

Anche in un primo commento parziale al *Digesto* Cino prese una posizione nettamente filo-imperiale, come si comprende dalla chiosa alla *l. beneficium, c. De constitutionibus principum (ad Dig. 1.4.3, c. 8r)*:

Not(a) ex leg(e) ista, quod iura reputant Imperatorem Deum, seu personam divinam, et hoc merito, quia imperium est a Deo, ut in Authent. quomodo oportet epi. [*Nov.* 6], in princip. de fi. instrum., § 1 [*Dig.* 4.21]; et ab ipso Deo immediate processit, unde inter Imperatorem et Deum non est ponere medium, ut in Authent. consti. quae de dignit. § illud [*Nov.* 81.2]. Nec ob quod dicitur supra, l. 1 [*Dig.* 1.4.1], quod l. regia, dicitur Princeps creatus; quia hoc est permissione divina, sicut dicimus, non est malum in civitate quod non fecerit dominus nec est absurdum, quod sic a populo et a Deo, tanquam ab agente universali, sicut aliter dicitur, homo hominem generat, et solu(m); vel melius dico, quod

<sup>61</sup> Così Diego Quagliani nell'introduzione al suo commento alla *Monarchia*, pp. 850-851; sui molti punti in comune tra l'epistola e il trattato, cfr. ALBERTO CASADEI, «*Sicut in Paradiso Comedie iam dixi*», in ID., *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 107-127 (già in «*Studi Danteschi*», LXXVI 2011, pp. 179-197), alle pp. 110-116.

imperator a populo est, sed imperium, cuius praesidatu imperator dicitur divinus, a Deo. Item, dicitur divino merito, quia imperator divinus est, et celestis semper; quod probatur: quia lex dicit, quod ubi animus, ibi videtur esse corpus [...]; at Princeps est animo sursum elevatus [...]; quia ergo Princeps divinus est, leg(es) suae dicuntur divinae et indulgentia et beneficia et rescripta sua.

In epoca successiva, tuttavia, glossando di nuovo il primo libro del *Digesto*, Cino cambiò parere, sostenendo la superiorità della Chiesa rispetto all'impero «quia ecclesia originem habet a deo, imperium vero non immediate a deo set a populo» (*Lectura super Digesto veteri*, pr., in const. *Omnem*) e la validità della Donazione.<sup>62</sup> Riguardo a questo voltafaccia, si è avvertita talora l'esigenza di giustificare il giurista, precisando che «la svolta del pensiero ciniano non fu dovuta a opportunismo o a crisi religiose ma piuttosto all'auspicio che, succeduto ad Arrigo VII l'odiato oppressore Ludovico il Barbaro, la "dira germanorum barbaritas dulcem Ytalliam non vexaret"»;<sup>63</sup> si dovrà però subito precisare che quello della *germanorum barbaritas* e della *dulcis Italia* era un argomento di repertorio, disponibile già all'epoca di Enrico che non era certo meno tedesco del suo successore.<sup>64</sup>

2. Non è questa la sede per un esame minuzioso della ricca documentazione giuridico-pubblicistica relativa all'impresa italiana di Enrico; mi limito a un paio di esempi, che consentono di verificare, per così dire, lo stato di servizio di alcuni degli argomenti censiti nei precedenti capitoli. Un riferimento alle gerarchie celesti campeggia, innanzitutto, nel prologo dell'enciclica inviata da Enrico VII in occasione dell'incoronazione romana, datata 29 giugno 1312, (*MGH, Constitutiones*, IV.2, n° 801, p. 802):<sup>65</sup>

Magnus Dominus et laudabilis valde, qui in excelso divinitatis sue solio residens universis, que sue magestatis ineffabili potencia condidit, clementer et suaviter imperat, tanto dignitatis honore ac decore glorie hominem quem inter universa creaverat extulit, ut cui

<sup>62</sup> Ivi, pp. 141-145; cf. anche ID., *La Lectura super Digesto Veteri di Cino da Pistoia: Studio sui Mss. Savigny 22 e Urb. lat. 172*, Milano, Giuffrè, 1963, pp. 51-52.

<sup>63</sup> P. MAFFEL, *Cino Sinibuldi da Pistoia*, cit., p. 546.

<sup>64</sup> Alessandro di Roes, in effetti, avrebbe considerato Enrico un vero *germanus*, a differenza del Bavaro.

<sup>65</sup> Il parallelo è addotto in MICHELE MACCARRONE, *Il terzo libro della Monarchia*, in «Studi Danteschi», XXXIII 1955, pp. 5-142, a p. 121, poi nel comm. cit. di Chiesa e Tabarroni a *Mon.* III XVI 12.

*imaginem sue divinitatis impresserat, super cuncta que fecit tribueret principatum et ut creatura tam nobilis a celestium ierarchia non differret similitudine ordinis, cum quibus convenit grandi parilitate nature, voluit, ut quemadmodum sub se Deo uno omnes ordines celestium agminum militant, sic universi homines distincti regnis et provinciis separati uni principi monarche subessent, quatinus eo consurgeret machina mundi preclarior, quo ab uno Deo suo factore progrediens sub uno principe moderata et in se pacis ac unitatis augmenta susciperet et in unum Deum et dominum per amoris gressum et devote fidei stabilimenta rediret.*

La pagina riunisce molti temi topici in sedi proemiali di costituzioni e diplomi di elezione e di incoronazione, alcuni dei quali abbiamo esaminato in precedenza (vd. *supra*, cap. v.1). Essa, tuttavia, presenta, per mia conoscenza, la prima attestazione del motivo della *celestium ierarchia* chiamata esplicitamente in causa per affermare il primato imperiale. Non sappiamo chi fu responsabile della stesura del documento e la precoce interruzione della parabola di Enrico ci impedisce di sapere se questa dichiarazione innovativa appartenesse a una strategia di legittimazione più articolata.<sup>66</sup>

Simili dichiarazioni non potevano che suscitare l'immediata protesta di Filippo il Bello (luglio-agosto 1312), il quale sostenne l'indipendenza del regno di Francia dalla giurisdizione imperiale, rifiutando di applicare alla società umana il modello della milizia celeste (*MGH, Constitutiones*, IV.2, n° 811, p. 813):

*Ex verbis namque prefationis ipsius innui videbatur, vos intendere et tenere, quod sicut in ierarchia celesti omnes agminum supernorum ordines sub uno Deo militant, sic et in terris homines universi distincti regnis et separati provinciis Romano imperatori tanquam soli principi monarche subesse debeant et sub eius temporali potentia militare. Verum si regni nostre Francie conditiones et status, quod ipsi satis novistis, ante vestre considerationis intuitum vestra serenitas adduxisset, ab huiusmodi generali subiectione merito regnum ipsum excipere debuisset. Notorie namque et generaliter predicatur ab omnibus et ubique, quod a tempore Christi citra regnum Francorum solum regem suum sub ipso Ihesu Christo rege regum et domino dominorum ac omnimode creature dominatore habuit, nullum*

<sup>66</sup> Nel *De gestis Henrici VII Cesaris* di Mussato (III, 6) si dice che gli ambasciatori inviati da Enrico alla città di Padova erano stati accolti «ut angelos, non modo terrena sed celestia nuntiantes» (cito da GABRIELLA ALBANESE, *De gestis Henrici VII Cesaris: Mussato, Dante e il mito dell'incoronazione poetica*, in *Enrico VII, Dante e Pisa*, cit., pp. 161-202, alle pp. 170-171): il paragone riecheggia forse moduli retorici di parte enriciana, pur essendo in sé piuttosto convenzionale. In termini analoghi, l'8 luglio 1311 Clemente V aveva scritto all'imperatore che gli inviava il suo legato Arnaldo vescovo di Sabina, dal quale Enrico sarebbe stato assistito «grato ac fructifero velut Tobias iunior comitatu sociatus angelico» (*MGH, Constitutiones*, IV.1, n° 649, p. 619).

*temporalem superiorem cognoscens aut habens, quocunque imperatore regnante. Sic tenuerunt progenitores nostri, nos etiam et universi regnicole tenemus et nostri successores tenebunt imperpetuum Domino concedente.*

Le ultime righe riecheggiano la massima *Rex superiorem non cognoscit*, risalente alla decretale di Innocenzo III *Per venerabilem* (1202), ove essa si riferiva proprio al potere dei re di Francia (X.4.17.13, in *Corpus Iuris Canonici*, II, pp. 714- 716):<sup>67</sup>

*Insuper quum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat, sine iuris alterius laesione in eo se iurisdictioni nostrae subiicere potuit et subiecit. In quo forsitan videretur aliquibus, quod per se ipsum, non tanquam pater cum filiis, sed tanquam princeps cum subditis potuit dispensare.*

A norma della nota formula *Rex in regno suo est imperator* – attribuita un tempo ai giuristi francesi dell'epoca di Filippo IV, anche se oggi sappiamo che la sua storia è ben più lunga –<sup>68</sup> è il seguito della lettera a Enrico VII, ove si afferma che il re di Francia è l'unico *monarcha* nel suo regno, in virtù di un privilegio ricevuto da Dio come mercé della devozione portata a lui, al suo vicario e ai suoi ministri (*MGH, Constitutiones*, IV.2, n° 811, p. 813):

*Nec vestra propter hoc in admirationem excellentia provocetur. Ille nimirum, qui in altis habitat et humilia respicit, qui regibus dat salutem, altissimus Ihesus Christus in regno ipso pre ceteris mundi partibus sancte fidei et religionis christiane stabile fundamentum repperiens sibi que et eius vicario ac ministris summam impendi devotionem considerans, sicut se in eo pre ceteris magis amari timeri et honorari conspexit, sic ipsum pre ceteris regnis et principatibus singulari quadam eminentie prerogativa disposuit honorari, ipsum a cuiuscumque principis ac domini temporalis superioritate potenter eximens et in exemplo regem suum solum quodammodo monarcham perpetua stabilitate confirmans, sicut ex veterum historiarum veridica narratione probatur.*

Dopo avere deplorato il fatto che Enrico avesse definito suoi sudditi i cittadini di Lione, che invece erano sottomessi al solo regno di Francia, Filippo prosegue così (ivi, pp. 813-814):

<sup>67</sup> Cfr. RÉGINE BEAUTHIER, *Droit et genèse de l'État*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002<sup>2</sup>, p. 247 e KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., p. 352.

<sup>68</sup> Cfr. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit.; KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 96, n. 29; KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., p. 506, n. 21; FRANÇOIS OLIVIER-MARTIN, *Histoire du droit français. Des origines à la Révolution*, Paris, CNRS, 1992, pp. 301-302.

Unde premissa superioritatis animo non credimus vos scripsisse. Quod si forsan prescripte intentioni nostre vestra quod absit adversaretur intentio, nobis procul dubio non placeret nec id haberemus acceptum. Sed illo auxiliante, pro cuius fide et nomine progenitores nostri proprium fudisse sanguinem predicantur, hanc libertatis excellentiam pro viribus mantenere intendimus.

È stato proposto che Dante faccia riferimento proprio a questo documento quando, in *Mon. II I 3*, ricorda i «reges et principes in hoc unico concordantes: ut adversentur Domino suo et Uncto suo, romano principi».<sup>69</sup> Il raffronto, che si regge soltanto sul ricorrere del verbo *adversari*, appare in sé piuttosto dubbio; bisognerà rilevare, piuttosto, come il tema dell'unicità o meno del *monarcha*, richiamato da Filippo nei termini che abbiamo visto, costituisca il primo nucleo tematico della *Monarchia*.

La legittimazione provvidenziale fu, prevedibilmente, motivo ricorrente nella produzione della cancelleria enriciana; è il caso, ad esempio, della condanna dei ribelli toscani del 23 febbraio 1313 (*MGH, Const.*, IV.2, n° 915, pp. 930-931):

Ad conterendas perversorum insolentias et bonorum preconia extollenda prospiciens desuper iustitia regnorum solia erexit in populis et diversorum principum potestates, inter que Romanum imperium, cui disponente Domino licet immeriti presidemus, obtinere voluit principatum, cum enim ex Deo regnent reges et omnes principes dominantur in terris sitque iubente apostolo omnis anima sublimiori potestati subdita, qui[cun]que potestati resistit, dispositioni divine contraire videtur. Profecto fideles singuli mandatum apostoli necesse est adimpleant et eorum superioris colla iugo submictant oportet ac serviat iudicio libertatis quodque circa exhibenda iura sua et grate devotionis ac debite subiectionis obsequia nostri mandato pareant Redemptoris, qui visa figura numismatis reddi que sunt cesaris cesari et que sunt Dei Deo statuit et precepit.

Vi troviamo lo stesso repertorio di argomenti rilevato nei testi della cancelleria imperiale fin dall'età federiciana;<sup>70</sup> le somiglianze rilevate dalla critica tra documenti come questo e la produzione politica dantesca potrebbero spiegarsi, per la gran parte,

<sup>69</sup> CARLO DOLCINI, *Sul tempo della Monarchia: ? – 1314*, in «Pensiero Politico Medievale», II 2004, pp. 33-39, poi in *Le culture di Bonifacio VIII* (cit.), pp. 63-70, alle pp. 69-70.

<sup>70</sup> Cfr. GIORGIO PADOAN, *Ultimi studi di filologia dantesca e boccacciana*, a cura di Aldo Maria Costantini, Ravenna, Longo, 2002, pp. 13-27; DIEGO QUAGLIONI, *La Monarchia, l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII* e CHRISTIAN ZENDRI, *La legislazione pisana di Enrico VII: problemi filologici e interpretativi*, entrambi in *Enrico VII, Dante e Pisa*, a cura di Giuseppe Petralia e Marco Santagata, Ravenna, Longo, 2016, alle pp. 323-335 e 337-357; FALZONE, FIORENTINI, *Note sul discorso politico dantesco*, cit., pp. 223-245.

proprio per il ricorso a un comune patrimonio interdiscorsivo. Le coincidenze, ovviamente, assumono una diversa connotazione qualora si accetti l'ipotesi secondo cui il poeta fece parte dell'*entourage* dell'imperatore negli anni 1312-1313.<sup>71</sup> Questa circostanza spiegherebbe, peraltro, in che modo il poeta abbia potuto procurarsi i molti testi, giuridici e pubblicistici, che gli erano necessari per la scrittura delle più impegnative epistole politiche e della *Monarchia*.<sup>72</sup> In mancanza di una documentazione risolutiva, tuttavia, è d'obbligo essere prudenti.

3. Tra i giuristi filo-imperiali, papali e angioini si scatenò ben presto una fucileria minuta di *quaestiones*, memoriali e pareri giuridici relativi perlopiù alla legittimità o meno della giurisdizione di Enrico sul Regno; tra i memoriali di parte pontificia si trova, in particolare, una *quaestio* dove a essere in causa è la legittimità o meno della sentenza emanata da Enrico VII contro Roberto d'Angiò il 26 aprile 1313. Roberto era vassallo di Enrico per la Provenza, ma non per il Regno di Sicilia: era lecito che l'imperatore lo colpisse mentre era nel Regno, privandolo della dignità regale ricevuta dalla Chiesa?<sup>73</sup> A sostegno della validità della sentenza, si riporta l'argomento «quia imperator dominus est mundi et potest esse iudex in causa propria, cum superiorem non habeat in temporalibus, potest ergo ubilibet et contra quemlibet et de omni crimine iudicare» (*MGH, Const.*, IV.2, n° 1250, q. VII, p. 1338; rimando all'apparato dell'ed. per le allegazioni di testi giuridici). È l'argomento della monarchia universale, cristallizzato nella consueta formula *cum superiorem non habeat*, che Dante certamente avrebbe

<sup>71</sup> Cfr. GIUSEPPE INDIZIO, *Un episodio della vita di Dante: l'incontro con Francesco Petrarca*, in ID., *Problemi di bibliografia dantesca*, Ravenna, Longo, 2013, pp. 115-125 e SANTAGATA, *Dante*, cit., pp. 227-264 (le linee fondamentali sono riprese in ID., *Enrico VII, Dante e Pisa*, nel volume omonimo, alle pp. 37-42).

<sup>72</sup> SANTAGATA, *Dante*, cit., p. 253: «Dante, dunque, aveva la necessità di procurarsi una biblioteca giuridica per arricchire una competenza che, forse, in parte già aveva, ma che quasi sicuramente non era sufficiente per affrontare argomenti di tanto peso. [...] La cancelleria di Enrico, centro di una imponente produzione di testi legislativi, era sicuramente fornita di quelle opere. Non solo. Per ovvi motivi la corte imperiale era in costante rapporto con le cancellerie dei sovrani europei e con la sede conciliare di Vienne, e quindi riceveva in anteprima le bozze dei decreti e i documenti prodotti nel concilio. E anche questo genere di testi sarebbe stato prezioso per chi aveva in mente un'opera teorica, sì, ma saldamente ancorata all'attualità».

<sup>73</sup> *MGH, Const.*, IV.2, p. 1320: «Septimo queritur, utrum imperator ferendo sententiam in dictum regem existentem in Regno et eum privando regali dignitate, quem immediate tenet et habet ab ecclesia, non ab eo, videbatur usurpasse iurisdictionem, ius et honorem ecclesie et utrum sententia imperatoris teneat et valeat, ut est lata». Cfr. Falzone, Fiorentini, *Sul discorso politico dantesco*, cit., pp. 239-245.

sottoscritto; diverso è il parere dell'estensore della *questio*, che obietta come segue (ivi, pp. 1338-1339):

Ad hoc respondeo, quod locum habuerunt et habent iura illa pro tempore et pro rebus que subiacebant Romano imperio, sed sicut iure gentium sunt rerum dominia distincta et regna condita et bella introducta, sic eodem iure et ratione fuerunt regna translata et mutata et dominia mutata et iterum distincta. *Unde Romanum imperium habet fines et limites suos*. Alioquin quomodo lex distingueret populos quosdam esse sub imperio, quosdam sub regibus suis, quosdam nec sub imperio nec sub regibus, sed per se liberos esse, [...]. Quomodo etiam locum haberent leges, que ponunt limites imperii et castra limitanea et limitaneos milites positos in limitibus imperii, [...]. Et habet hec allegatio locum *maxime in provinciis et terris ecclesie Romane, quas imperator voluit et decrevit a terris imperii fore distinctas* [...], *nec in illis imperator terrenus aliquam obtinet potestatem*, [...]. Portet igitur patienter imperator Romanorum, quod ecclesie Romane patrimonium in pace dimittere teneatur nec in illo nec de hominibus et rebus ibi positis aliquid disponat et agat, *in quibus summus pontifex summi principis potestatem exercet nec possunt esse duo summi principes circa idem*, Extra qui fi(lii) sunt le(gitimi) 'per venerabilem', VII. q. I. 'in apibus'.

Il canone *in apibus* del *Decretum*, che spesso abbiamo trovato messo al servizio del potere universale dell'impero, è invece qui saldato con la *Per venerabilem*, ove Innocenzo III aveva decretato, quasi *en passant*, che *rex superiorem non cognoscit*, per sostenere che l'unico potere universale è quello del pontefice. Un ulteriore documento filo-papale, nel discutere la possibilità per Clemente V di indire una tregua tra Enrico e Roberto d'Angiò, presentò invece senz'altro il potere imperiale come una «potestas [...] a deo mediante potestate papali, a qua oritur ut inferior a superiori» (ivi, n° 1251, p. 1345).

Ancora dopo la morte di Enrico VII, i redattori del memoriale angioino del 1313, nel denunciare alla curia i mali causati dall'impero, attaccarono duramente la convinzione imperiale di essere «super omnes reges», propagandata «per aliquas

scripturas»; tale presunzione giunge fino al punto di considerarsi superiori all'autorità papale (ivi, n° 1253, pp. 1371-1372):<sup>74</sup>

Unde cum imperatori dicatur per aliquas scripturas, quod ipse est super omnes reges et habet sub se omnes naciones et regimen romane ecclesie, statim quod est coronatus, erigitur in fumum superbie et credit se esse non solum parem domini papae, sed eciam maiorem. Et propterea quamquam ante coronacionem et consecracionem pretendant ipsi imperatores multiplicia signa humilitatis et reverencie erga ipsam Romanam ecclesiam, post coronacionem et consecracionem eorum succedentibus prosperis erectis cervicibus eriguntur in superbiam et calcitrant contra eam, sicut potest de facili colligi in diversis voluminibus scripturarum. [...] Preterea dictus imperator [Henricus] tanquam filius devotus ecclesie, qui ab ipsa coronatur et consecratur, sicut deberet promovere, assistere et defensare fideles ipsius ecclesie, statim ante ingressum Ytalie et in ipso ingressu [et] postea habet catervam Gebellinorum et infidelium ipsius matris ecclesie, qui non faciunt aliud de die et de nocte, nisi fideles ipsos deicere et scandala gravia contra dictam matrem ecclesiam procurare, sicut preteritorum memoria certa docet. Postea cum idem imperatori aliquis casus prosperitatis arridet, habet infatuata consilia sic suadencia: 'Domine, vos estis dominus mundi et estis super omnes reges et naciones et habetis regimen Romane ecclesie'. Et idem imperator per huiusmodi non recta consilia fatuatur.

Ritroviamo nell'importante documento l'idea che «ipsum imperium fuit acquisitum viribus et occupacione» (ivi, p. 1369), argomentazione tradizionale con cui anche Dante si confrontò a più riprese (vd. *infra*, VI.3). Alla base del testo dell'anonimo angioino vi è una tradizione giuridica che passa innanzitutto per Marino da Caramanico, glossatore del *Liber Constitutionum* di Federico II, il quale ebbe a dimostrare che il regno di Sicilia, cui si applicava la legislazione federiciana, fosse affatto indipendente dall'impero. Marino fece quindi ricorso all'argomento della conquista violenta del mondo da parte dei Romani; Francesco Calasso ha ricostruito come, al di là delle fonti patristiche (primo fra tutti l'Agostino del *De civitate Dei*, IV 4 e V 21), vi fosse una filiera puramente

---

<sup>74</sup> Sulla data del documento, cfr. FRIEDRICH BAETHGEN, *Der anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der potestas indirecta in temporalibus*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», X 1920, pp. 168-268. Cfr. MACCARRONE, *Il terzo libro della Monarchia*, cit., pp. 61-64.; VILLA, *Appunti danteschi*, cit.; LORENZO MAININI, *Zelatores fidei, memorie federiciane ed imperium. Piano storico e piano ontologico nella lettura della Monarchia dantesca*, in «Studji romanzi», n.s., XI 2015, pp. 7-52, a p. 47; FALZONE, FIORENTINI, *Sul discorso politico dantesco*, cit., 235-238.



romanistica, comprendente in particolare la *const. Imperatoriam maiestatem*, che fa da proemio alla *Institutiones*, nella quale «Giustiniano esalta codesto assoggettamento del mondo per mezzo della forza».<sup>75</sup> L'idea che l'imperatore abbia giurisdizione sul mondo, senza eccezioni, fu quindi smentita con le armi del diritto; in futuro, la potestà imperiale sarebbe stata ricondotta nei limiti delle terre direttamente sottoposte al suo governo. Si aprì così la strada all'Europa degli stati nazionali «che, al di fuori e talora contro l'Impero, non erano più disposti a riconoscere la superiorità di autorità assolute e distanti, misticamente incorporee ed egemonicamente arcane».<sup>76</sup>

### 3. Il contributo dantesco: *Epistole e Monarchia*

1. Nella temperie così rapidamente descritta si inseriscono le epistole politiche di Dante, oggi al centro di una rinnovata fortuna critica.<sup>77</sup> Le lettere che conosciamo furono composte tutte durante l'esilio, per lo più a un'altezza cronologica incerta e in circostanze oscure. Fatta eccezione per l'*Epistola a Cangrande*, relativamente ben documentata – sia pure con importanti difformità all'interno del testimoniale –, le altre lettere ci sono state tramandate da un numero limitatissimo di testimoni; abbiamo, inoltre, notizia di ulteriori pezzi che, salvo fortunate scoperte, dovranno ormai ritenersi inesorabilmente perduti. Sulle epistole conservate grava, inoltre, un situazione testuale che, pur non essendo forse così compromessa come apparve agli editori ottonecenteschi, mantiene comunque numerosi punti problematici.<sup>78</sup> L'impressione

<sup>75</sup> CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, cit., p. 138; sul rapporto fra Marino e il dossier enriciano, vd. *ivi*, p. 136, n. 27.

<sup>76</sup> DELLE DONNE, *Il papa e l'anticristo*, cit., p. 43.

<sup>77</sup> Oltre alle recenti edizioni di Manlio Pastore Stocchi, Claudia Villa e Marco Baglio-Luca Azzetta, cfr. i contributi raccolti in *Le lettere di Dante*, cit., ANTONIO MONTEFUSCO, *Epistole, in Dante*, a cura di Roberto Rea e Justin Steinberg, Roma, Carocci, 2020, pp. 123-144 e i numerosi titoli menzionati nelle note seguenti. Cito il testo delle *Epistole* dall'ed. Villa, maggiormente rispettosa delle lezioni della tradizione manoscritta.

<sup>78</sup> Per alcune proposte di restauri testuali, oltre agli studi raccolti nella sezione *Tradizione e critica del testo* del citato *Le lettere di Dante*, cfr. CLAUDIA VILLA, *La testa del chiodo e il furore di Dante: "sine retractatione rivantur" (Ep. VI, 6, 26)*, in «Filologia mediolatina», xxvi 2019, pp. 446-451; EAD., *Restauri danteschi e figure "spinose": il lessico delle epistole*, in «Rivista di studi danteschi», xix 2019, pp. 400-409; FULVIO DELLE DONNE, *Breve nota di restauro testuale dell'Epistola VI (I, 3)*, in «Studi danteschi», lxxxiv 2019, pp. 197-203; BENOÎT GRÉVIN, *La Tessalia della dilezione finale: una lectio difficilior dantesca (lettera V)?*, in «Linguistica e letteratura», xlv 2019, pp. 11-26; ID., *Una proposta di rilettura dantesca: confortare i voti giusti (lettera IX)*, in «Spolia», xv 2019, pp. 152-162.

complessiva che si ricava da questi documenti è quindi quella di singoli fotogrammi, un po' sbiaditi, tratti di una sequenza il cui senso complessivo ci sfugge.

Quasi tutte le epistole dantesche, per un motivo o per l'altro, possono considerarsi documenti "politici". Ciò vale senz'altro per l'*Ep.* I, scritta al cardinale Niccolò da Prato in nome dell'*Universitas partis Alborum*; per le *Epp.* V-VII, scritte in occasione della discesa in Italia di Enrico VII; per l'*Ep.* XI, esortazione indirizzata ai cardinali riuniti in conclave per l'elezione del successore di Clemente V (forse, come è stato recentemente argomentato, nel periodo in cui il conclave era stato interrotto dall'assalto dei Guasconi fedeli alla memoria del papa defunto<sup>79</sup>). Documenti diplomatici, sia pure di una «diplomazia femminile parallela»,<sup>80</sup> sono anche le *Epp.* VIII-X, scritte all'imperatrice Margherita di Brabante a nome della contessa di Battifolle. Carattere latamente politico hanno l'*Ep.* II, consolatoria ai conti di Romena dopo la morte dello zio Alessandro, che era stato il primo capitano dei Bianchi in esilio nonché «Romane aule palatinus in Tuscia»,<sup>81</sup> e la discussa *Ep.* IV a Moroello Malaspina, in cui, al di là delle controversie interpretative, si parla dell'abbandono della *curia* e degli *officia libertatis* in favore di una nuova servitù amorosa (e a maggior ragione il discorso si svilupperebbe in senso politico qualora si accolga l'interpretazione dell'*oraculum* in riferimento alla composizione della *Commedia*).<sup>82</sup> Restano due epistole che hanno in comune il riferimento al tema dell'esilio, la III a Cino da Pistoia, che risponde a una *quaestio* di argomento amoroso, e la XII, che giustifica la rinuncia da parte di Dante alla grazia offertagli da Firenze sotto condizioni inaccettabili per un *vir praedicans iustitiam*.

<sup>79</sup> Cfr. CLAUDIA VILLA, *Dante fra due conclavi (luglio 1314–giugno 1316): per un restauro storico-conservativo della lettera ai cardinali «Apostolica Sede pastore vacante»*, in «Studi Danteschi», LXXX 2015, pp. 1-21 e EAD., *L'epistola di Dante ai cardinali (post 8 settembre 2014–ante 28 giugno 2016) e la Constitutio "Ubi periculum"*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXCIV 2018, pp. 537-541.

<sup>80</sup> BARBERO, *Dante*, cit., p. 234. Sul carattere ufficiale di questi documenti insiste ATTILIO BARTOLI LANGELI, *Scrivere all'imperatrice*, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 429-453, a p. 434: «Le tre lettere di Gherardesca da Battifolle all'imperatrice sono [...] documenti ufficiali emessi da lei in quanto *comitissa in Tuscia palatina*, in quanto dunque autorità provvista di poteri pubblici, quali che fossero, e capace perciò di produrre scritture autentiche»; cfr. anche ivi, p. 444: questo trittico epistolare è di contenuto totalmente e schiettamente politico-diplomatico».

<sup>81</sup> Cfr. GIAN PAOLO MARCHI, «*Equis armisque vacantem*». *Postille interpretative a un passo dell'epistola di Dante a Oberto e Guido da Romena*, in «Testo», XXXII 2011, pp. 239-252.

<sup>82</sup> Cfr. CLAUDIA VILLA, *Un oracolo e una ragazza: Dante fra Moroello e la gozzuta alpigiana*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, 2 voll., a cura di Paolo Canettieri e Arianna Punzi, Roma, Viella 2014, II, pp. 1787-1798; lascio da parte, in questa sede, la questione relativa al possibile legame con la canzone "montanina" *Amor, da che convien pur ch'io mi doglia*.

Un discorso a parte riguarda la famigerata *Ep.* XIII a Cangrande della Scala, che nelle battute iniziali affronta il tema, capitale nella teoria politica medievale, dei legami di *amicitia*, in particolare quando essi riguardino persone dissimili di stato quali erano il potente vicario imperiale e il poeta *exul immeritus*.<sup>83</sup> Mio obiettivo in questa sede è verificare la presenza, all'interno di questo corpus, dei motivi di trasmissione gerarchica del potere e, su un piano più generale, di alcuni elementi caratteristici del linguaggio politico due-trecentesco che abbiamo analizzato nei capitoli precedenti.<sup>84</sup> Scopo dell'inchiesta non sarà cercare nuove fonti delle epistole dantesche, né sondare la loro conformità con ulteriori tipologie testuali, quali il *dictamen* cancelleresco, la letteratura giuridica o la pubblicistica, cui pure esse possono essere confrontate con profitto, come mostrano numerosi studi recenti;<sup>85</sup> restano, peraltro, non poche

---

<sup>83</sup> Cfr. CLAUDIA VILLA, *Il vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone: pubblicistica politica e poetica nell'epistola a Cangrande (con una postilla per re Roberto e donna Berta)*/1, in «L'Alighieri», XLVII 2016, pp. 19-39, a p. 20: «Sono dunque da considerare assai analiticamente le molte implicazioni politiche e civili di siffatta dedicatoria, che nell'intestazione a un vicario nominato dall'imperatore, nella ferma convinzione di un rapporto privilegiato del poeta e del vicario («nos») con gli ordinamenti giuridici («nec mirum, cum non ipsi legibus, sed ipsis leges potius diriguntur») espresse nel paragrafo 2; e quindi nel polemico confronto con gli innominati «invidi», gli «oblatrantes» ai quali sono presentate le *auctoritates* esibite nel paragrafo 28, si propone come una ben meditata raccomandazione di patrocinio per la parte di un'opera, per la quale si richiede a Cangrande della Scala benevolenza e amichevoli attenzioni».

<sup>84</sup> Ho anticipato alcuni risultati in ARIANNA HIJAZIN, FEDERICO ROSSI, «Quasi una ordinata civiltade». *Ordre cosmique et ordre politique chez Dante et Shakespeare*, in *Dante et Shakespeare. Cosmologie, politique, poétique*, a cura di Isabelle Battesti e Pascale Drouet, Paris, Garnier, 2020 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne», 109), pp. 35-64, alle pp. 37-40.

<sup>85</sup> Cfr. SARA MENZINGER, *Dante, la Bibbia, il diritto. Sulle tracce di Uzzà nel pensiero teologico-giuridico medievale*, in «Dante Studies», CXXXIII 2015, pp. 122-146; ANNA FONTES BARATTO, *Linguaggio biblico e missione imperiale nell'Epistola V di Dante*, in *Enrico VII, Dante e Pisa*, cit., pp. 223-242 (poi sviluppato in EAD., *L'epistola V di Dante: un'intertestualità polimorfa*, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 267-285); DIEGO QUAGLIONI, *La «Monarchia», l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla «Monarchia» (1313-2013)*, a cura di G. Petralia e M. Santagata, Ravenna, Longo, 2016, pp. 323-335; FALZONE, FIORENTINI, *Note sul discorso politico dantesco tra le cancellerie imperiali di Federico II e di Enrico VII*, cit.; ANTONIO MONTEFUSCO, *Ancora su epistole dantesche e dictamen: osservazioni sulla salutatio dell'epistola VII e dintorni*, in *Sulle tracce del Dante minore. Prospettive di ricerca per lo studio delle fonti dantesche*, II, a cura di Thomas Persico, Marco Sirtori e Riccardo Viel, Bergamo, Sestante, 2019, pp. 17-30; BENOÎT GRÉVIN, *Al di là delle fonti 'classiche'. Le Epistole dantesche e la prassi duecentesca dell'ars dictaminis*, Venezia, Ca' Foscari, 2020; FULVIO DELLE DONNE, *Una fonte per l'ep. XI: Dante, Pier della Vigna e il codice Fitalia*, in «Spolia», XV 2019, pp. 55-65; molti degli studi raccolti nel cit. *Le lettere di Dante*.

incertezze,<sup>86</sup> dovute in buona misura al permanere di vaste zone d'ombra nella cultura retorico-giuridica italiana tra fine Duecento e inizio Trecento.<sup>87</sup>

Possiamo iniziare l'analisi dal cosiddetto "trittico di Battifolle", vale a dire le tre epistole dantesche minori scritte in nome della contessa di Battifolle all'imperatrice Margherita di Brabante (VIII-X).<sup>88</sup> La redazione per conto d'altri ha portato alcuni a derubricare i tre "biglietti" – non riducibili, a quanto mi sembra, a tre versioni dello stesso testo, come in passato è stato proposto<sup>89</sup> – a scritti d'occasione privi di rilevanza all'interno del percorso intellettuale di Dante;<sup>90</sup> altri invece, hanno ritenuto che essi «lascino intravedere [...] qualcosa di ben dantesco, là dove, in ispecie nella chiusa dell'ottava e della decima, si parla entusiasticamente dell'Impero e della sua divina missione».<sup>91</sup> Non mi sembrano ricevibili i pareri di coloro che vedono queste posizioni addirittura in contrasto con quelle dei conti di Battifolle,<sup>92</sup> dato che l'epistolografo avrà

---

<sup>86</sup> Penso, ad esempio, al fatto che due degli studi appena menzionati (METZINGER, *Dante, la Bibbia, il diritto* e DELLE DONNE, *Una fonte per l'ep. XI*) analizzino lo stesso paragone dantesco, quello con la figura di Uzzà o Oza di 2 *Sam.*, 6, 6-7 dell'Ep. XI v 12, ricostruendo due distinte trafile, con una tappa comune nelle epistole di Innocenzo III, ma con esiti non sovrapponibili.

<sup>87</sup> Cfr., quanto al *dictamen*, le considerazioni di GRÉVIN, *Al di là delle fonti 'classiche'*, cit., p. 37; la conoscenza dei *dictamina* dell'Italia settentrionale è, tuttavia, in corso di miglioramento grazie alle ricerche compiute nel quadro del progetto *Biflow (Bilingualism in Florentine and Tuscan Works, 1260-1430)* diretto da Antonio Montefusco: cfr. i primi risultati in ID., SARA BISCHETTI, *Prime osservazioni su ars dictaminis, cultura volgare e distribuzione dei saperi nella Toscana medievale*, in «Carte Romanze», VI 2018, pp. 163-240.

<sup>88</sup> Cfr. FREDI CHIAPPELLI, *Osservazioni sulle tre epistole dantesche a Margherita imperatrice*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXL 1963, pp. 558-565, BARTOLI LANGELI, *Scrivere all'imperatrice*, cit. e FEDERICO CANACCINI, *Essere (filoimperiali) o non essere? Questo è il dilemma. Relazioni politiche tra i conti Guidi, Dante Alighieri e l'imperatore Enrico VII a partire dal cosiddetto "trittico Battifolle" (epistole VIII-X)*, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 455-471, che ricostruisce il contesto politico di produzione dei tre documenti (ripercorrendo in realtà le tracce di CARPI, *La nobiltà di Dante*, cit., II, pp. 664-666).

<sup>89</sup> Trovo pienamente condivisibili, a questo proposito, le argomentazioni di BARTOLI LANGELI, *Scrivere all'imperatrice*, cit., pp. 449-451, il quale rileva alcuni significativi scarti nei rapporti tra i corrispondenti tra una lettera e l'altra, nonché una «non-sovrapposibilità del lessico» che rende difficile pensare a riscritture successive dello stesso testo («di solito le minute sono gradi progressivi di approssimazione al risultato definitivo»). Per una rassegna di pareri in sostegno dell'ipotesi contraria, cfr. ancora l'ed. Baglio, *loc. cit.* (l'editore sospende il giudizio); aggiungo quello di GIORGIO INGLESE, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma, Carocci, 2018<sup>2</sup>, p. 155: «Le lettere VIII e IX hanno tutto l'aspetto di redazioni rifiutate (o variazioni scolastiche) della X».

<sup>90</sup> Una serie di giudizi poco lusinghieri sui tre testi è riportata nell'ed. Baglio, pp. 180-181.

<sup>91</sup> FRANCESCO MAZZONI, *Le epistole di Dante*, in *Conferenze aretine 1965*, Arezzo-Bibbiena, Zelli, 1966, pp. 47-100, a p. 79.

<sup>92</sup> Baglio ricorda, a questo proposito, il parere di CHIAPPELLI, *Osservazioni sulle tre epistole dantesche a Margherita imperatrice*, cit., p. 564.

dovuto conformarsi al volere della committenza; maggiormente verosimile mi sembra pensare che la presenza stessa di Dante presso il castello di Poppi si inquadrasse all'interno di un tentativo di riavvicinamento all'impero dei conti Guidi, anche nei rami di parte guelfa della famiglia.

Nei tre documenti troviamo la celebrazione sacralizzante dell'impero espressa con toni paragonabili al trattato politico e alle tre epistole arrighiane, sia pure con un formulario più convenzionale e con tono meno elevato, proporzionato al carattere "femminile" della scrittura.<sup>93</sup> Le glorie e i trionfi di Enrico, si prevede, saranno strumento del «mundi gubernator eternus», che non ha mai fatto mancare il suo sostegno al *Romanus principatus* (VIII 5). Egli è il vertice della gerarchia («humanorum graduum apicem»), dal quale «velut a vivo fonte, sancte civilitatis exempla debent inferioribus emanare» (VIII 3); per questo motivo la *celestis provisio* «humane civilitati de Principe singulari providit» (IX 4). Con l'avvento di Enrico, per la *familia delirantis evi* (VIII 5) si annuncia quindi il ritorno di *meliora secula* (X 5). All'interno di questa *imagerie* in sé abbastanza convenzionale, colpisce l'adozione di un modello gerarchico-emanazionistico, con riferimento al «fonte vivo»; quest'ultimo è elemento scritturale e liturgico (dalla liturgia per la Veglia pasquale), come tale ripreso da Dante anche a tutt'altro proposito (*Conv.* I 19): l'immagine della fonte, tuttavia, ritorna con particolare pregnanza nella *Monarchia*, dove Dio è *fons pietatis* (II v 5; ma cfr. già *Ep.* V [5], 7) e, al tempo stesso *fons universalis autoritatis* (III XVI 15). Infatti «Romanum imperium de fonte nascitur pietatis», come garantiva il *clementissimus* Costantino negli apocrifi *Actus beati Silvestri*.<sup>94</sup> Ma se l'imperatore deriva la sua autorità *sine ullo medio* dalla fonte divina, è lui stesso, nell'*Ep.* VIII, a diventare *fons sancte civilitatis*: Dante giunge, cioè, a identificare nel governo imperiale il garante di quella *bona civilitas* dal cui solco i guelfi neri fiorentini si erano inesorabilmente allontanati, come il poeta scriveva a Niccolò da Prato per incarico dell'*Universitas partis Alborum* nell'aprile-maggio 1304 (*Ep.* I [2], 7).

<sup>93</sup> Cfr. GRÉVIN, *Al di là delle fonti 'classiche'*, cit., p. 93 («Dante sembra qui ripiegare – in parte perché non si esprime a nome proprio, in parte perché si conforma a una certa attesa sociostilistica legata alla concezione della lettera femminile – su una fraseologia un po' più consueta») e p. 150 (dove si parla di «pratica più tradizionale rispetto ad altre epistole create dal poeta» e di «livello di scrittura medio-alto (essendo qui l'altezza della destinataria controbilanciata dal desiderio di plasmare lettere più familiari, segnate da una retorica dell'emotività e dell'umiltà femminili)').

<sup>94</sup> Cfr., oltre ai commenti a *Mon.* II v 5, THEODORE SILVERSTEIN, *On the Genesis of «De Monarchi» II v*, in «*Speculum*», XIII 1938, pp. 326-349.

Che la *civilitas* da *bona*, secondo il modello aristotelico già citato di *Eth. Nich.* II 1, 1103b 6, diventi *sancta* si dovrà alla maggiore incidenza del paradigma di sacralizzazione del potere imperiale fin qui delineato, fondato sulla esplicita equiparazione del governo dell'imperatore a quello divino.

2. Concetti assai simili, ma espressi in maniera ben più personale e innovativa si trovano in un'altra triade, quella delle epistole "arrighiane" (V-VII), esempio di *stylus supremus* in linea con la grande produzione delle cancellerie papali e imperiali duecentesche e, al tempo stesso, tentativo di superamento di tali modelli. Di questi testi è stata più volte indagata l'elaboratissima tessitura transuntiva, costruita su ipotesi sia biblici, sia classici;<sup>95</sup> le letture più recenti, come già ricordato, hanno tentato di ricondurre questo patrimonio figurale a precise filiere pubblicistiche. La verifica su alcuni luoghi ci consentirà di comprendere meglio il senso dell'operazione dantesca. Sarà appena il caso di ricordare la presenza, pervasiva in testi politici di ogni schieramento, del fondamentale passo paolino di *Rom.* 13, 2, ripreso da Dante in due diverse epistole (V [4], 14 e VII [7], 27). Se nel secondo caso Dante si limita a rilevare che Firenze «*Dei ordinationi resisit*», il primo è più interessante per la giunzione di due diversi passi biblici:

*Preoccupetis faciem eius in confessione subiectionis, et in psalterio penitentie iubiletis, considerantes quia «potestati resistens Dei ordinationi resistit»; et qui divine ordinationi repugnat, voluntati omnipotentie coequali recalcitrat; et «durum est contra stimulum calcitrare».*

In questo caso, la citazione paolina è addotta, poi immediatamente parafrasata («et qui divine... recalcitrat»), in modo tale da consentire l'innesto di passo degli *Atti* (9, 5), a sua volta largamente diffuso per designare l'atteggiamento di chi si ribella all'autorità costituita. Il motivo del *contra stimulum calcitrare*, «prediletto dai *dictatores* papali e

---

<sup>95</sup> Cfr. PAOLA RIGO, *Tempo liturgico nell'epistola dantesca ai Principi e ai Popoli d'Italia*, in «Lettere Italiane», xxxii 1980, pp. 222-231, poi in EAD., *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 33-44; LINO PERTILE, *Dante Looks Forward and Back: Political Allegory in the Epistles*, in «Dante Studies», CXV 1997, pp. 1-17; ELISA BRILLI, *Reminiscenze scritturali (e non) nelle epistole politiche dantesche*, in «La Cultura», XLV 2007, pp. 439-455; GIULIO CURA CURÀ, *Cultura classica e biblica nella prospettiva politica dell'epistola dantesca a Enrico VII*, in «La Parola del testo», XIV 2010, pp. 269-332.

svevi» – anche in virtù del fatto che esso dava luogo a un elegante *cursus velox* –,<sup>96</sup> si può in realtà tracciare all'indietro almeno fino a una lettera di Gregorio VII (*MGH, Epp. sel.* II.1, III 9, p. 263): «sicut *durum est contra stimulum calcitrare, sic asperum est sanctae Romanae ecclesiae contrahere, cui vos tanquam matri semper oportet oboedire*». Volendo aggiungere ulteriori occorrenze a quelle ricordate dalla critica, possiamo ricordare almeno la ripresa della citazione in una missiva di Innocenzo III ai vescovi d'Islanda, in cui ritroviamo anche il tema della gerarchia ecclesiastica modellata su quella celeste (n° 320, p. 465):

Et ut incipiamus a primo inobedientie vitio, per quod peccatum intravit in mundum: *cum in ecclesia Dei diversi gradus ad instar celestis curie sint distincti, ut secundum dispositionem superiorum, obtemperantibus inferioribus, cuncta rite procedant, unde et Romana ecclesia tamquam magistra non humana sed divina dispositione universis et singulis per orbem ecclesiis est prelata, ut ad eam velut capud alie sicut spiritualia membra respondeant, cuius pastor ita suas aliis vices distribuit, ut ceteris vocatis in partem sollicitudinis solus retineat plenitudinem potestatis, ut de ipso post Deum alii dicere possint: "Et nos de plenitudine ipsius accepimus"*. Sicut idem E(rlendus) abbas nobis diligenter exposuit, qui sunt inter vos subditi, dum prelati suis in hiis, que agunt, perperam nolunt humiliter obedire ac secundum ipsorum monita salubria declinare a malo et facere bonum, contra torrentem dispositionis divine brachia nituntur extendere et *quasi contra stimulum calcitrare, que sic disposuit gradus et ordines differentes, ut reverentiam minores maioribus exhiberent*.

La citazione ritorna inoltre sotto la penna di Innocenzo IV, in una lettera al vescovo di Losanna in cui ritroviamo il consueto formulario della ribellione all'autorità divina (*MGH, Epp. saec. XIII, II, n° 497, p. 351*):<sup>97</sup>

In tantum iam excrevit plurimorum presumptuosa temeritas superbientium contra ecclesiam matrem suam, immo verius contra Deum, ut omnino spiritu discretionis et rationis carentes *velut animalia brutis peiora* percurrant propere et incumbant avidè in nostras, ecclesie Romane et eorum creatoris iniurias et offensas; quorum *superbie colla*, ne nimis insaniant aut eorum protervia per amplius invalescat, humiliari convenit, expedit et domari. [...] Nos, volentes eorum [*scil.* Bernensium] iniquitatis rumpi vinculum et

<sup>96</sup> Cfr. GRÉVIN, *Al di là delle fonti 'classiche'*, cit., pp. 69-70.

<sup>97</sup> GRÉVIN, *Al di là delle fonti 'classiche'*, cit., p. 70 segnala anche il ricorrere della formula in un'epistola composta da Riccardo di Pofi per conto di Urbano IV.

proterviam dampnande temeritatis compesci, mandamus, quatinus predictis comitibus, qui ex animo ecclesie negotium assumpserunt, et eorum nuntiis, quotiens ab eis fueris requisitus, contra Bernenses predictos et alios *ecclesie inimicos* assistens in potenti brachio et extenso, in omnes illos, qui dictis Bernensibus et aliis communicaverint emendo, vendendo vel modis aliis quibuscumque, excommunicationis sententiam promulgare et eorum terras ecclesiastico interdicto supponere non postponas, ut discant, quam *durum sit contra stimulum calcitrare* et fatuum *erigere cornua* contra patrem.

La formula aveva quindi una ben precisa tradizione nella retorica della supremazia papale. Sul fronte imperiale, sue occorrenze erano state segnalate finora soltanto in epistole di carattere privato;<sup>98</sup> è possibile, tuttavia, raccogliere almeno un'occorrenza di diverso tenore, nell'epistola di Ezzelino da Romano a Federico II tramandata da Rolandino, esaminata in un precedente capitolo di questo lavoro (*MGH, Script.* XIX, IV 7, p. 69: «Sola tamen quorundam proditorum superbia contumax et effrenis in terris marchionis Estensis nititur *contra stimulum calcitrare*»; vd. *supra*, cap. v.1.1). Solo pochi anni dopo (1270 ca.), l'anonimo autore degli *Annali di Santa Giustina* (o *Chronicon Marchiae Tarvisinae et Lombardiae*),<sup>99</sup> poté utilizzare lo stesso passo biblico in una dura apostrofe contro Ezzelino (ivi, p. 168):

Sed crudelis et impie tiranne, cur Deo non attribuis Padue captionem, contra quem nulla potest sapientia et scientia prevalere? Non enim in multitudine bellatorum et fatali constellatione, in quibus confidis, optinetur victoria preliorum; sed *divine voluntatis arbitrio omnia disponuntur*. [...] *Desine itaque minister satane, desine adversus mundi opificem insanire, sciens, quia durum est tibi, contra Omnipotentis stimulum calcitrare*.

Di fronte all'opera della Provvidenza, che dispone ogni cosa, è inutile ogni tentativo di opposizione; con una significativa polarizzazione, Ezzelino, che contrasta il volere dell'Onnipotente, viene ascritto a tutti gli effetti all'antigerarchia diabolica, divenendo

---

<sup>98</sup> Sapere proverbiale ha la citazione scherzosa fattane da Stefano di San Giorgio (ed. in *Silloge epistolare*, pp. 16-17): scusandosi con il nipote Bartolomeo per lo scarso successo di una sua raccomandazione («quod fideliter me hactenus ad promotionem tui status erexi»), il notaio osserva che il successo delle nostre azioni è sempre condizionato dal volere divino. Il nipote, se ritiene, se la prenda direttamente col Padreterno: «sed cavendum fore suggero, dum durum tibi sit contra stimulum calcitrare». Domenico da Rocca impiega invece la formula scrivendo «fratri et cognato magistri Stephani» (di San Giorgio?) per una questione di eredità (il testo è edito in NICOLA DA ROCCA, *Epist.*, n° 129, pp. 151-152). Entrambi i paralleli sono citati in GRÉVIN, *Al di là delle fonti 'classiche'*, cit., p. 70.

<sup>99</sup> Cfr. ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana*, cit.



un *minister Satanae* (non diversamente da come, nella propaganda federiciana, i mendicanti schierati con il papa erano *angeli mali*). Rivolse, infine, il passo contro Federico in persona Salimbene, presentando l'imperatore come modello di ingratitude ai pari dei biblici Ioas e Aman (*Cronica, De Ioas, de Aman Agagita, de Federico II. De marchione Hestensi qui Opiço dicitur. Omnes hi IIII fuerunt ingrati*, p. 126):

Patuit etiam in Friderico secundo, quem pupillum nutritiv Ecclesia, et postea contra Ecclesiam levavit calcaneum, eam multipliciter affligendo. Sed in malum sui ipsius *contra stimulum calcitravit*. Nam depositus vehementer ab imperio fuit, nec ex malitia sua consolationem invenit.

Lo stesso formulario si applica, come si vede, a retoriche di parti opposte; nelle epistole dantesche ritroviamo un precipitato di questo linguaggio che comprende, accanto ai *cornua rebellionis* attribuiti a Firenze (VII [7], 25), l'ammonimento biblico applicato ai nemici dell'imperatore, la cui autorità viene così parificata a quella di Dio (V [4], 14). Gli stessi modi retorici si ritrovano, prevedibilmente, nella pubblicitica di Enrico VII: la citazione degli *Atti* ritorna, ad esempio, nella condanna di Roberto d'Angiò emessa il 26 aprile 1313 (*MGH, Const.*, IV.2, n° 946, p. 986).<sup>100</sup>

3. Cruciale è il problema del profetismo dantesco, ravvisabile nei toni generali dei tre documenti come pure in alcune dichiarazioni puntuali – penso, su tutte, alla «presaga mens mea» dell'*Ep.* VI 17 – che configurano un'autentica auto-investitura.<sup>101</sup> Si dovrà, naturalmente, tenere conto del peso di una certa tradizione che prevedeva l'inserimento di motivi profetici e apocalittici nel *dictamen*, risalente, come abbiamo visto, all'epoca dello scontro tra Federico II e Gregorio IX (vd. *supra*, cap. v.1.3); come è stato notato, attraverso tali esperimenti il codice profetico divenne tipico della composizione di stile più illustre, finendo per svuotarsi di significato per rimanere

<sup>100</sup> Lo rileva RIGO, *Tempo liturgico*, cit., pp. 38-39.

<sup>101</sup> Cfr. GIUSEPPE LEDDA, *Modelli biblici e identità profetica nelle epistole di Dante*, in «Lettere italiane», LX 2008, pp. 18-41; ID., *Modelli biblici e profetismo nelle «Epistole» di Dante*, in *Sotto il cielo delle Scritture. Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII–XVI). Atti del Colloquio organizzato dal Dipartimento di Italianistica dell'Università di Bologna (Bologna, 16-17 novembre 2007)*, a cura di Carlo Delcorno e Giovanni Baffetti, Firenze, Olschki, 2009, pp. 57-78.; ID., *Un bestiario politico nelle Epistole di Dante*, in «Italianistica», XLIV 2015, pp. 161-179; ELISA BRILLI, *Reminiscenze scritturali*, cit.; EAD., *The Interplay between Political and Prophetic Discourse: a Reflection on Dante's Authorship in Epistles V–VII*, in *Images and Words in Exile*, cit., pp. 153-169.

«semplice marcatore di un linguaggio esclusivo».<sup>102</sup> La scrittura dantesca, tuttavia, si appresenta solo superficialmente con tali testi; Dante aveva certo conoscenza dell'epistolario di Pier della Vigna – una raccolta, giova ricordarlo, che comprendeva centinaia di testi di varia mano, alcuni dei quali addirittura composti dopo la morte del logoteta –, ben noto presso la cancelleria fiorentina e fatto oggetto di una sofisticata operazione dissacratoria in *Inf.* XIII (vd. *infra*, cap. VII.2.1); nelle *Epistole*, tuttavia, ogni riecheggiamiento troppo esplicito dei grandi modelli duecenteschi sembra essere stato attentamente evitato.<sup>103</sup>

In Dante, è stato osservato, le *transumptiones* non puntano a porre enigmi, ma, al contrario, «questo parlare figurato crea l'illusione dell'oscurità solo per spiegarla».<sup>104</sup> Più che di oscurità, si dovrebbe quindi parlare di difficoltà (riprendendo la terminologia proposta, ad altro proposito, da Franco Fortini).<sup>105</sup> Il tessuto della lettera non perde mai tenuta argomentativa; se di profetismo si deve parlare, non è quindi nella ricerca di un effetto di fascinazione suggestiva, quale era quello dei tanti testi pseudo-profetici duecenteschi,<sup>106</sup> ma la scelta di cercare legittimazione ponendosi quale lucido interprete dei segni rintracciabili nella realtà: vale a dire, a tutti gli effetti, quale profeta, secondo una concezione agostiniana della profezia come «interpretazione intellettuale di segni veridici».<sup>107</sup> Tale postura profetica è mantenuta, sostanzialmente,

<sup>102</sup> GAIA TOMAZZOLI, *Funzioni delle metafore nelle epistole arrighiane*, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 147-163, a p. 154.

<sup>103</sup> Cfr. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, cit., pp. 795-801 e ID., *Al di là delle fonti 'classiche'*, cit., *passim* (in particolare a p. 149: «il conoscitore delle lettere svevo-papali rimane talvolta sorpreso dalla relativa scarsità dei passaggi che, tra questi 70 paralleli stretti [tra tali lettere e quelle dantesche], concernono immagini metaforiche d'impatto maggiore, *transumptiones* famose»); ANTONIO MONTEFUSCO, *Competenze, prassi e legittimità profetica del Dante dictator illustris Elementi di un'interpretazione sociologico-retorica delle epistole*, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 105-129, a p. 121. Sui contatti fra le epistole di Pier della Vigna e di dantesche, vd. anche MARTIN MCLAUGHLIN, *The Rock and the Vine: Pier della Vigna, Dante, and the Imagery of Empire*, in *Dante and Governance*, a cura di John Woodhouse, Oxford, Clarendon, 1997, pp. 121-136.

<sup>104</sup> Ivi, p. 163.

<sup>105</sup> FRANCO FORTINI, *Oscurità e difficoltà*, in «L'asino d'oro», II 3, 1993, pp. 85-89.

<sup>106</sup> Cfr. almeno POTESÀ, *L'ultimo messia*, cit.

<sup>107</sup> MONTEFUSCO, *Competenze, prassi e legittimità profetica del Dante dictator illustris*, cit., p. 126 (che approfondisce lo spunto di BRILLI, *Reminiscenze scritturali*, cit., p. 550). Cfr. anche SYLVAIN PIRON, *La parole prophétique*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, a cura di Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet e Irène Rosier-Catach, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 255-286, a p. 283: «Le style prophétique de ces déclarations publiques, nourries de réminiscences bibliques, classiques et patristiques, est indéniable. Plus remarquable encore, Dante va jusqu'à se réclamer ouvertement d'un "esprit prophétique" (*presaga mens mea*). Il ne se fonde pourtant sur aucune révélation, ni aucun don surnaturel».

in tutte e tre le epistole arrighiane, al netto degli innalzamenti di tono nella tremenda invettiva *scelestissimis Florentinis* della VI nei rimproveri all'imperatore della VII. Anche se è possibile individuare in queste due epistole, a partire almeno dal finale della VI, una più esplicita auto-investitura, sul modello dei profeti biblici,<sup>108</sup> quello di Dante rimane, tuttavia, l'atteggiamento di chi «è interessato più a un'invettiva ammonitrice che a una vera previsione»,<sup>109</sup> una sorta di «*prophétisme au présent*».<sup>110</sup>

Nell'Ep. V [7-8], 22-25, Dante enuncia quindi il carattere provvidenziale della venuta di Enrico VII. Il governo imperiale del mondo è presentato come frutto di predestinazione divina («Unde Deum romanum Principem predestinasse relucet in miris effectibus», Ep. V [7] 22). Per leggere correttamente il corso degli eventi gli eventi, è necessario applicare alcuni principi gnoseologici fondamentali (ivi, [8] 23-24):

Nempe si «a creatura mundi invisibilia Dei, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur», et si ex notioribus nobis in notiora simpliciter iter est humane apprehensioni *ut per motum celi Motorem intelligamus et eius velle*; facile predestinatio hec etiam leviter intuentibus innotescet. Nam si a prima scintillula huius ignis revolvamus preterita, ex quo scilicet Argis hospitalitas est a Frigibus denegata, et usque ad Octaviani triumphos mundi gesta revisere vacet; nonnulla eorum videbimus humane virtutis omnino culmina transcendisse, et Deum *per homines, tanquam per celos novos*, aliquid operatum fuisse.

La conoscenza umana procede dalle cose più note alle meno note, dagli effetti alle cause, «*ut per motum celi Motorem intelligamus et eius velle*». Per sostenere questa affermazione, Dante cita una doppia *auctoritas*, sacra e profana:<sup>111</sup> entrambi i riferimenti sono a lui particolarmente cari. Il principio aristotelico secondo cui la conoscenza risale

<sup>108</sup> LEDDA, *Modelli biblici e identità profetica*, cit., pp. 28-31.

<sup>109</sup> TOMAZZOLI, *Funzioni delle metafore nelle epistole arrighiane*, cit., p. 152.

<sup>110</sup> PIRON, *La parole prophétique*, cit., p. 283.

<sup>111</sup> Cfr. GIUSEPPE LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante. Atti del Convegno internazionale di Studi (Ravenna, 7 novembre 2009)*, a cura dello stesso, Ravenna Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011 («Quaderni della Sezione Studi e Ricerche», IV), pp. 179-216, alle pp. 185-186 (cfr. anche ID., *La Bibbia di Dante*, Torino-Bologna, Claudiana-Emi, 2015). Sulle citazioni bibliche nella *Monarchia*, cfr. anche GIUSEPPE CREMASCOLI, *La Bibbia nella Monarchia di Dante*, in *La Bibbia di Dante*, cit., pp. 31-47.

dalle cose più note a noi alle cose più note in sé («simpliciter») è mutuato da *Phys.* I 1, 184a 16-21 (*Translatio vetus*, p. 7):<sup>112</sup>

Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus, in certiora naturae et notiora. Non enim eadem nobis nota et simpliciter. Unde quidem necesse secundum modum hunc procedere ex incertioribus naturae, nobis autem certioribus, in certiora naturae et notiora. Sunt autem primum nobis manifesta et certa confusa magis: posterius autem ex his fiunt nota elementa et principia dividitibus haec.

Dante lo riprende testualmente in *Cv.* II I 13:

Onde, sì come dice lo filosofo nel primo della Fisica, la natura vuole che ordinatamente si proceda nella nostra conoscenza, cioè procedendo da quello che conoscemo meglio in quello che conoscemo non così bene: dico che la natura vuole, in quanto questa via di conoscere è in noi naturalmente innata.<sup>113</sup>

Il passo paolino dall'*Epistola ai Romani* (1, 20: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur») è invece richiamato in *Mon.* II II 8, in un contesto particolarmente vicino a quello dell'*Ep.* V. Dante introduce l'inchiesta, centrale nel secondo libro del trattato, «utrum romanus populus de iure sibi asciverit Imperii dignitatem» (II II 1); a questo scopo, osserva «quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est»: ma poiché tutto ciò che è nella mente di Dio è Dio, si può dire «quod divina voluntas sit ipsum ius» (II II 4). Per conseguenza, «ius in rebus nichil aliud quam similitudo divine voluntatis» (II II 5; Quaglioni traduce con 'l'impronta

<sup>112</sup> Per un regesto delle citazioni aristoteliche nell'opera danteschi, con interessanti riflessioni sulle modalità di accesso ai testi da parte del Fiorentino, cfr. GIANFRANCO FIORAVANTI, «Come dice il Filosofo»: Dante e la littera di Aristotele, in «Italianistica», XLVIII 2018, pp. 11-50.

<sup>113</sup> Cfr. anche *Questio de aqua et terra*, XX 61 (cito dall'ed. Rinaldi): «Cum igitur innata sit nobis via investigande veritatis circa naturalia ex notioribus nobis, nature vero minus notis, in certiora nature et notiora (ut patet ex primo *Phisicorum*) et notiores sint nobis in talibus effectus quam cause, quia per inde ducimur in cognitionem causarum (ut patet quia eclipsis solis duxit in cognitionem interpositionis lune, unde propter admirari cepere philosophari) viam inquisitionis in naturalibus oportet esse ab effectibus ad causas»; il passo è al centro dello studio, interessante anche se non condivisibile nella sua proposta fondamentale, di ANDRÉ PÉZARD, *Les chemins de la physique* (*Questio de aqua et terra* XX, 61), in «Dante Studies», LXXXVII 1969 pp. 89-102. Per nuovi dubbi sull'attribuzione a Dante della *Questio*, cfr. GIANFRANCO FIORAVANTI, *Alberto di Sassonia, Biagio Pelacani e la Questio de aqua et terra*, in «Studi Danteschi», LXXXII 2017, pp. 81-97.

della volontà divina’);<sup>114</sup> ciò vale, in particolare, nella dimensione della *humana societas*: «Hoc ergo supponatur, quod illud quod Deus *in hominum societate* vult, illud pro vero atque sincero iure habendum sit». Dante conforma, quindi, il diritto a un paradigma secondo cui «est [...] natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis eterne in fluitantem materiam explicatur» (II II 2); questa concezione è stata messa in relazione con il pensiero di Alberto Magno.<sup>115</sup> Come nel passaggio dell’*Epistola*, quindi, i cieli sono gli strumenti attraverso i quali Dio dà forma al mondo («organum artis divine», II II 3);<sup>116</sup> se si guarda al corso della storia, però, è facile notare come Dio abbia operato «per homines, tanquam per celos novos», oltrepassando così i culmini della virtù umana e, si potrebbe completare, assimilando così gli uomini agli angeli: l’imperatore infatti è *angelus Domini*,<sup>117</sup> così come sarà un «messo di Dio» l’“erede dell’aquila” profetizzato da Beatrice in *Purg.* XXXIII 34-45, dopo la morte dell’«alto Arrigo».<sup>118</sup> Sarà quindi facile, possiamo chiosare con il trattato, vedere il carattere provvidenziale del dominio di

<sup>114</sup> Lo stesso concetto è sintetizzato in *Par.* XIX 86-88: «La prima volontà ch’è da sé buona / da sé, ch’è sommo ben, mai non si mosse. / Cotanto è giusto quanto a lei consuona». Cfr. FILIPPO CANCELLI, *La legge in Dante*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLVIII 1971, pp. 432-470, alle pp. 454-457.

<sup>115</sup> Cfr. ADAM TAKAHASHI, *Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great*, in «Early Science and Medicine», XIII 2008, pp. 451-481 e il commento di Chiesa-Tabarroni *ad loc.* Se la base è aristotelica (*Phys.* II 2, 194a 21-22; *Met.* VII 9, 1034a 23-24), platonico è l’esemplarismo in relazione al bene compreso nella mente di Dio, così come la materia *fluitans* che Dante poteva trovare nel *Timeo* tradotto da Cicerone (9-10, 29d-30c), nel *De Genesi ad litteram* di Agostino (I v 11) e soprattutto nella *Consolatio* di Boezio (III metr. 9; cfr. LOMBARDO, *Boezio in Dante*, cit., pp. 218-222).

<sup>116</sup> Cfr. anche *Par.* II 121-123: «Questi organi del mondo così vanno, / come tu vedi omai, di grado in grado, / che di sù prendono e di sotto fanno»; nei versi successivi Beatrice richiama le immagini dell’«arte del martello» e della «mente profunda» che «prende l’image e fassene suggello», in perfetta coerenza con il brano della *Monarchia* ove si parla dell’*artifex* (secondo il paradigma aristotelico-albertino già delineato) e della *cera impressa* (altra metafora ricorrente, spesso associata da Dante al ricordo di *Cons. Phil.* III metr. 9, per es. in *Pd.* VII 64-69; cfr. anche *Par.* VIII 127-128).

<sup>117</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Laudes regiae*, cit.

<sup>118</sup> Il passo, come è noto, è una delle *cruces* dell’esegesi dantesca, sui ricordo solo alcuni titoli recenti: FILIPPO BOGNINI, *Per Purg.*, XXXIII, 1-51: *Dante e Giovanni di Boemia*, in «Italianistica», 2008, pp. 11-48 (con ampia sintesi bibliografica e da leggere con ID., *Gli occhi di Ooliba. Una proposta per Purg.*, XXXII 148-60 e XXXIII 44-45, in «Rivista di studi danteschi», VII 2007, pp. 73-103); GAIA TOMAZZOLI, *Enigmistica dantesca: un indovinello per il “Cinquecento diece e cinque”*, in «L’Alighieri», n.s., XLVIII 2016, pp. 113-123; NICCOLÒ MINEO, *La discesa di Enrico VII in Italia e il profetismo dantesco: il “cinquecentodiece e cinque”*, in «Le forme e la storia», n.s., XI 2018, pp. 9-30; GIAN LUCA POTESTÀ, *Il personaggio enigma: «un cinquecento diece e cinque»*, in *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, a cura di Franco Suitner, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 361-380.

Roma, «si ex manifestis signis atque sapientum autoritatibus ius illius populi gloriosi queratur» (II II 7); in questo punto s'innesta la citazione paolina (II II 8):

Voluntas quidem Dei per se invisibilis est; et invisibilia Dei «per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur»; nam, *occulto existente sigillo, cera impressa* de illo quamvis occulto tradit notitiam manifestam. Nec mirum si divina voluntas *per signa* querenda est, cum etiam humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur,

È possibile, seguendo una corretta sequenza conoscitiva, individuare nel mondo i segni della predestinazione che accompagnarono l'ascesa di Roma così come, all'epoca di Dante, hanno assecondato l'operato di Enrico VII.<sup>119</sup>

L'imperatore è quindi presentato come un inviato della Provvidenza; nell'*Ep. V*, coopera a questo scopo la citazione esordiale di *II Cor. 6, 2* («Ecce nunc tempus acceptabile») e l'immagine di apertura della luce risplendente dell'aurora che introduce il motivo di Enrico *sol iustitiae*. Dante svolge con straordinaria efficacia e freschezza inventiva – basti pensare al paraogne tra coloro che attendevano l'imperatore e l'*eliotropium* di *Ep. V* [1], 3 – motivi di repertorio, come mostra il fatto che non solo, come già è stato da tempo segnalato, l'immagine dell'aurora, sul modello di *Ct. 6, 9*, è anche nella lettera, già ricordata, di Francesco da Barberino,<sup>120</sup> ma si potrebbero riunire esempi più remoti fra cui, addirittura, il discorso già ricordato di Bonifacio VIII agli ambasciatori di Alberto d'Asburgo (vd. *supra*, cap. III.2.3), in cui il pontefice non si era peritato di applicare alla futura venuta del re dei Romani all'incoronazione – e quindi, bisogna pur dire, alla sottomissione al papato – i luoghi di *2 Mac. 1, 22* («Affuit tempus, quo sol refulsit, qui prius latebat in nubilo») e *Gal. 4, 4* («At ubi venit plenitudo temporis»), oltre a presentare il *monarcha* come sole di giustizia venuto a illuminare gli uomini (*MGH, Const.*, iv, n° 173, p. 139):

nos autem accipimus hic imperatorem solem, qui est futurus, et hoc est regem Romanorum, qui promovendus est in imperatorem, qui *est sol sicut monarcha, qui habet omnes illuminare* et spiritualem potestatem defendere, quia ipse est datus et missus in laudem bonorum et in vindictam malefactorum.

<sup>119</sup> Il massimo riconoscimento del ruolo di Enrico all'interno del piano provvidenziale si avrà con in *Par. xxx* con la contemplazione del il «gran seggio» a lui riservato nell'Empireo; vd. *infra*, cap. VII.4.3.

<sup>120</sup> Cfr. BRILLI, FONTES BARATTO, MONTEFUSCO, *Sedurre l'imperatore*, cit., p. 82.

Le consonanze osservabili nelle strategie retoriche tra l'epistola dantesca e tale insospettabile precedente si esauriscono, però, quando si passi al piano ideologico: basti pensare alla dichiarazione di Dante per cui da Dio «velut a puncto bifurcatur Petri Caesarisque potestas», che racchiude già *in nuce* il senso del terzo libro della *Monarchia*.

Al trattato si deve accostare inevitabilmente l'esordio dell'epistola ai Fiorentini intrinseci, ove si celebra il governo del mondo da parte di Dio e di Enrico, definito più oltre *Romanus princeps, mundi regis et Dei minister*, in quella che è senz'altro «un'impressionante sintesi del pensiero di Dante sull'impero»<sup>121</sup> (*Ep.* VI [1], 2-3):

Eterni pia providentia Regis, qui dum celestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate presidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur. Hoc etsi divinis comprobatur elogiis, hoc etsi solius podio rationis innixa contestatur antiquitas, non leviter tamen veritati applaudit quod, solio augustali vacante, totus orbis exorbitat, quod nauclerus et remiges in navicula Petri dormitant, et quod Ytalia misera, sola, privatis arbitriis derelicta omnique publico moderamine destituta, quanta ventorum fluentorumve concussionem feratur verba non caperent, sed et vix Ytali infelices lacrimis metiuntur.

Dante afferma, ancora una volta, che l'impero è parte integrante della *machina mundi* disposta da Dio per il governo delle cose di quaggiù, con la stessa bontà rivolta al governo dei cieli. Gli effetti di tale governo si esplicano pienamente nel dare la possibilità al genere umano di vivere *civiliter*, secondo la *sancta civilitas* su cui già più volte ci siamo soffermati; *sanctissimus* sarà, peraltro, lo stesso Enrico, secondo il non comune appellativo riservatogli dalla *salutatio* dell'*Ep.* VII, pur conservatoci in un solo manoscritto.<sup>122</sup> Cosmiche sono quindi, specularmente, le conseguenze di un mondo in cui il soglio imperiale rimane vuoto (secondo l'immagine che apre il codice dantesco di Chantilly: vd. *infra*, cap. VII.4.3): esso *exorbitat*, esce dall'orbita, scrive Dante, impiegando un termine tecnico dell'astronomia che tuttavia nel tempo si era colorato

<sup>121</sup> Così scrivono Chiesa e Tabarroni nell'introduzione alla loro ed. della *Monarchia*, p. LXV.

<sup>122</sup> ANTONIO MONTEFUSCO, *Ancora su Epistole dantesche e dictamen: osservazioni sulla salutatio dell'Epistola a Enrico VII*, in *Sulle tracce del Dante minore. Prospettive di ricerca per lo studio delle fonti dantesche*, II, a cura di Thomas Persico, Marco Sirtori e Riccardo Viel, Bergamo, Sestante, 2019, pp. 17-30.

di tinte morali;<sup>123</sup> “disvia”, potremmo tradurre, in senso meno tecnico ma con le parole di *Purg.* XVI 82. La stessa figura etimologica *exorbitare* ~ *orbita* ritornerà, peraltro, nella lettera ai cardinali, applicata al carro della Chiesa, paragonato a sua volta al carro di Fetonte (*Ep.* XI [4], 5):

Vos equidem, Ecclesie militantis veluti primi prepositi pili, per manifestam orbitam  
Crucifixi currum Sponse regere negligentes, non aliter quam falsus auriga Pheton  
exorbitastis.

Dante compie, in questo passo, una vertiginosa serie di accostamenti analogici, che prendono le mosse dall'immagine del carro della Sposa di cui si parlava nell'esegesi del *Cantico dei Cantici*, e che ritorna nei canti finali del *Purgatorio*.<sup>124</sup> Il carro della sposa è paragonato, a sua volta, a quello di Fetonte; il riscontro con la seconda cantica consente, inoltre, di recuperare un'ulteriore dimensione dell'immagine, quella del carro trionfale (*Purg.* XXIX 115-117: «Non che Roma di carro così bello / rallegrasse Affricano, o vero Augusto, / ma quel del Sol saria pover con ello»), di cui già Federico II si era ricordato, inviando in Campidoglio il carroccio conquistato a Cortenuova con un corredo di significative iscrizioni che celebravano la vittoria del nuovo Cesare Augusto e il suo amore per Roma.<sup>125</sup>

6. Anche se un esame approfondito della *Monarchia* oltrepassa i limiti di questo lavoro, vorrei comunque toccare alcuni punti per mostrare come vi si riflettano molte delle tematiche di cui abbiamo ricostruito finora la diffusione. Nel trattato è

<sup>123</sup> PAOLA RIGO, *Tra «maligno» e «sanguigno»*, in EAD., *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, cit., pp. 45-107 (già col titolo *Tra «maligno» e «sanguigno». Memoria classica e biblica nella Commedia*, in «Lettere italiane», XLI 1989, pp. 173-224), alle pp. 73-74.

<sup>124</sup> Cfr. LINO PERTILE, *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei cantici al Paradiso terrestre di Dante*, Ravenna, Longo 1998, pp. 135-142; ai riscontri addotti dallo studioso si deve aggiungere quello del commento al *Cantico* di Ugo di San Caro, già proposto da GIOVANNI BUSNELLI, *La concezione del Purgatorio dantesco*, Roma, Civiltà Cattolica, 1906<sup>2</sup>, pp. 58-61 (il carro è qui quello dello sposo; il passo è comunque rilevante, anche per la forma del carro che ha due ruote a differenza di quelli recuperati da Pertile). Cfr. anche PETER DRONKE, *Le fantasmagorie del Paradiso terrestre*, in ID., *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 97-129, alle pp. 107-112.

<sup>125</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., pp. 453-454 e 515; STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 733-736; MARGHERITA GUARDUCCI, *Federico II e il monumento del Carroccio in Campidoglio* e EAD., *L'iscrizione sul monumento del Carroccio in Campidoglio e la sua Croce radiata*, in «Xenia», VIII 1984, pp. 75-82 e 83-94 e PICO CELLINI, *Presenze federiciane*, ivi, pp. 95-108; SERGIO GUARINO, *L'iscrizione del Carroccio, in Federico II e l'Italia*, cit., pp. 336-337; vd. anche MIGLIO, *Federico II e Roma*, cit.



compiutamente espressa la dottrina, *in nuce* già nelle *Epistole*, della coesistenza dei due ministeri, temporale e spirituale, secondo il modello rappresentato da Augusto e Cristo nell'epoca felice in cui «nullum nostre felicitatis ministerium ministro vacavit» (*Mon.* I XVI 2).<sup>126</sup> L'imperatore, in particolare, è l'*executor iustitiae* per eccellenza (II x 1), secondo una concezione che possiamo riportare al proemio del *Liber Constitutionum* dove, come già ricordato, i *principes gentium* sono definiti *executores divine sententie*. Se l'idea di *rex iustitiae* è assai diffusa, più raro è il ricorso al tecnicismo giuridico che implicitamente sottolinea l'origine divina della legge di cui l'imperatore è solo esecutore (mentre il *constitutor* è Dio).<sup>127</sup> Si può richiamare, a questo proposito, un passo del *Liber de philosophia prima* di Avicenna (X 2, p. 532):

Ad constitutiones autem et iustitiam *necessarius est constitutor et iustitiae executor*. Necesses est etiam ut hic sit qui persuadeat hominibus servare constitutiones et necesse est ut hic sit homo qui non permittat homines sequi suas sententias in hoc et dissentire in videndo unusquisque eorum quid sit sibi iustitia et quid iniuria

Troviamo, invece, in Tommaso (*Summa Theol.*, III 145, *Quod iudicibus liceat penas inferre*) l'osservazione secondo cui «Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi *divine providentie executores*: Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur». In termini analoghi, Dante, giunto quasi alla chiusa del trattato, definirà gli elettori imperiali «denuntiatores divine providentie» (III XVI 13).

All'*executor iustitiae* si oppongono i guelfi «qui zelatores fidei cristiane se dicunt», ma che in realtà sono mossi soprattutto da cupidigia (*Mon.* II x 1):

nec miseret eos pauperum Christi, quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus, quinymo patrimonia ipsa cotidie rapiuntur, et depauperatur Ecclesia dum, simulando iustitiam, executorem iustitiae non admittunt.

---

<sup>126</sup> Per questa interpretazione cfr. il comm. cit. di Chiesa e Tabarroni *ad loc.*; traggio da questa edizione tutte le citazioni del trattato.

<sup>127</sup> In TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 105, a. 3, respons. ad arg. 4 è il popolo di Israele a essere «quasi divinae iustitiae executorem». Trovo invece Ludovico il Pio definito *executor recti* negli atti del *Concilium Floriacense spurium a. 839* (MGH, *Conc.*, II.2, p. 855) ed *executor iustitiae* nei *Gesta Hludowici Imperatoris* (MGH, *Script. rer. Germ.*, LXIV, p. 168): precedenti comunque assai lontani dalla cultura del XIII secolo. Infine, re Latino «*executor cupit esse divinae sententiae*» secondo le rare *Interpretationes Virgilianae* di TIBERIO CLAUDIO DONATO (II, p. 44).

Nel trattato si riflette lo scontro propagandistico all'interno del quale le parti si rinfacciavano a vicenda di essere un pericolo per la Chiesa, non diversamente da quanto era accaduto all'epoca di Federico II.<sup>128</sup> I primi avversari di Dante, sempre indicati con perifrasi sfuggenti che hanno lasciato spazio a innumerevoli proposte di identificazione, erano senz'altro i giuristi, che troppo spesso avevano sostenuto gli avversari dell'imperatore nelle loro rivendicazioni sacrileghe. È il caso, ad esempio, dei *iuriste presumptuosi* che ritengono che l'impero romano non sia stato conquistato secondo diritto (II IX 20):<sup>129</sup>

*Videant nunc iuriste presumptuosi quantum infra sint ab illa specula rationis unde humana mens hec principia speculatur, et sileant secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti.*

Questa invettiva si inserisce al termine della dimostrazione della legittimità dell'impero dei Romani condotta secondo argomenti di ragione (seguiranno, poi, due capitoli "di rinforzo" fondati sugli argomenti di fede). Si tratta di un argomento tradizionale della polemica sull'impero; esso premeva particolarmente a Dante, che all'inizio del libro confessa di avere cambiato idea al riguardo (II II 2-3). Questa dichiarazione è stata interpretata da alcuni come una professione di passaggio dal guelfismo al ghibellinismo;<sup>130</sup> pur nell'inevitabile approssimazione di simili etichette, si dovrà comunque riconoscere che da questo punto – il fatto, cioè, che il dominio dei Romani sul mondo fosse dovuto a usurpazione o a regolare conquista – passava una delle principali faglie fra sostenitori e oppositori degli imperatori tedeschi. Non era una semplice questione di scuola: l'argomento era costantemente utilizzato da coloro che aspiravano ad affrancarsi dall'autorità imperiale; primi fra tutti, come abbiamo visto, i polemisti angioini. Potremo dire, se mai, che l'opposizione guelfi-ghibellini è imprecisa dal momento che non erano necessariamente i pontefici a cercare di sminuire

<sup>128</sup> Cfr. MAININI, *Zelatores fidei, memorie federiciane ed imperium*, cit.

<sup>129</sup> Per un possibile riscontro di questa affermazione con un passo di Accursio, cfr. DIEGO QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitate*». Ancora sul senso del diritto in Dante (Monarchia, II V 1), in «Studi Danteschi», LXXXVI 2011, pp. 28-46, a p. 35.

<sup>130</sup> PIER GIORGIO RICCI, *L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale*, in *Dante e la cultura veneta*, cit., pp. 367-371; lo ricordano Chiesa e Tabarroni (*ad loc.*), osservano però che «sarà difficile associare il percorso adombrato da Dante, che è totalmente interiore, a epoche e etichette politiche precise».

e delimitare la giurisdizione imperiale: abbiamo ricordato come persino Bonifacio VIII, prendendo posizione contro il re di Francia, potesse farsi difensore dell'assolutismo imperiale contro le forze disgreganti del particolarismo regio (vd. *supra*, cap. III.2.3).

Fra i giuristi, un trattamento particolarmente duro è riservato ai canonisti, ai quali, come è noto, si indirizzano gli strali danteschi in numerose occasioni;<sup>131</sup> nell'epistola ai cardinali, il poeta deplora che la lettura delle loro opere sia preferita a quella dei teologi, naturalmente per le consuete motivazioni di lucro (*Ep.* XI [7], 16):<sup>132</sup>

Iacet Gregorius tuus in telis aranearum; iacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis;  
iacet Augustinus adiectus, Dyonisius, Damascenus et Beda; et nescio quod Speculum,  
Innocentium et Ostiensem declamant. Cur non? Illi Deum querebant, ut finem et  
optimum; isti census et beneficia consecuntur.

L'accenno dantesco, reso fortemente dispregiativo dalla formula di *dubitatio* «nescio quod», si indirizza a tre capisaldi della letteratura canonistica, quali l'opera del provenzale Guglielmo Durante, detto *Speculator*, il commento alle *Decretali* di Sinibaldo Fieschi e la *Summa aurea super titulis Decretalium* (o *Summa Hostiensis*) di Enrico da Susa. Si può notare, peraltro, che tutti e tre gli autori citati ebbero una brillante carriera ecclesiastica, divenendo il primo vescovo di Mende, il terzo di Ostia e il secondo addirittura papa (con il nome di Innocenzo IV). L'esemplificazione, quindi, sembra avvalorare implicitamente il fatto che gli studi di diritto canonico siano finalizzati esclusivamente a procurare «census et beneficia». In *Par.* IX 133-135, le parole di Folco di Marsiglia colpiranno duramente il «maladetto fiore», il fiorino, a causa del quale

<sup>131</sup> Cfr. RAOUL MANSELLI, *Decretali*, in *ED*, *ad v.*

<sup>132</sup> Cfr. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, cit. pp. 172-173 e RODNEY LOKAJ, *Le fonti biblico-patristiche quali vettori tematici nella lettera XI ai Cardinali*, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 509-529. DARIO INTERNULLO, *Gli ambienti pontifici (Roma, 1301-1302)*, in *Intorno a Dante. Ambienti culturali, fermenti politici, libri e lettori nel XIV secolo. Atti del Convegno internazionale di Roma (7-9 novembre 2016)*, a cura di Luca Azzetta e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2018, pp. 121-151, alle pp. 135-136 mette in rapporto questo passo con quello che sappiamo delle biblioteche dei membri della curia romana, in cui «notiamo sempre una gran quantità di libri di diritto», tanto che la conoscenza del diritto da parte dei cardinali doveva effettivamente superare quella della teologia.

«l'Evangelio e i dottor magni / son derelitti, e solo ai Decretali / si studia, sì che pare a' lor vivagni».<sup>133</sup>

Nella *Monarchia*, Dante attacca duramente i *decretaliste* che mettono in discussione l'indipendenza dell'imperatore dal pontefice (III III 9):

Sunt etiam tertii - quos decretalistas vocant - qui, theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus - quas profecto venerandas existimo - tota intentione innixi, de illarum prevalentia - credo - sperantes, Imperio derogant.

Nel seguito, Dante afferma identifica il vizio argomentativo dei decretalisti in un'errata concezione del *fundamentum fidei*, che lo identifica con le *traditiones ecclesie*;<sup>134</sup> che ciò sia falso è evidente, dato che vi furono credenti anche prima della Chiesa (III III 10). Dante enuncia quindi la corretta gradazione di autorità delle scritture, che possono essere composte *ante ecclesiam*, *cum ecclesia* e *post ecclesiam*. Le *decretales* appartengono a quest'ultimo gruppo, sono quindi documenti venerandi ma da posporre al fondamento della Scrittura, nonché ai testi dei primi concilii nati *cum ecclesia* (III III 11-14). Dante cita a sostegno il passo di *Mt.*, 15, 2-3, concludendo che «necesse est ut non ecclesie a traditionibus, sed ab ecclesia traditionibus accedat auctoritas» (III III 15-16). La gerarchizzazione dantesca trova parallelo in numerosi testi canonistici, a partire dal celebre *Decretum Gelasianum* (cap. 4); su un piano più generale, l'ostilità di Dante verso i decretalisti sembra risentire della polemica in atto fra questi e i teologi, ben documentata nelle opere, tra gli altri, di Alberto e di Tommaso.<sup>135</sup> In epoca non molto successiva, sia il contrasto tra teologi e canonisti, sia la classificazione delle fonti delle

<sup>133</sup> A confronto con questo passo sono state richiamate le parole di Pier Damiani: «nec sacrarum meditantur eloquia scripturarum, sed scita legum et forense litigium», cosicché «evangelium clauditur, et per ora aecclesiastici ordinis forensia iura decurrunt» (MGH, *Briefe d. dt. Kaiserzeit*, IV.3, n° 96, p. 51); cfr. FRANCESCO D'OVIDIO, *Studii sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, p. 391, n. 1.

<sup>134</sup> Sulle possibili identificazioni dell'indeterminato decretalista da cui Dante dice di aver sentito questa affermazione, cfr. FRANCESCO RUFFINI, *Dante e il protervo decretalista innominato* (*Monarchia*, III III 10), Torino, Bocca, 1922. Appare comunque preferibile pensare a un riferimento volutamente generico: simili Cfr. Aldo Vallone, *A proposito di Monarchia*, III III 10, in «Dante Studies», CXIII 1995, pp. 167-173.

<sup>135</sup> Cfr. MICHELE MACCARRONE, *Teologia e diritto canonico nella Monarchia III 3*, in «Rivista di storia della Chiesa», v 1951, pp. 7-42, poi in ID., *Romana Ecclesia-Cathedra Petri*, 2 voll., a cura di Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, Roma, Herder, 1991, II, pp. 1022-1062; TAKASHI SHOGIMEN, *The Relationship between Theology and Canon Law: Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas», LX 1999, pp. 417-431; KARL SHOEMAKER, *When the Devil went to Law School: Canon Law and Theology in the Fourteenth Century*, in *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, a cura di Spencer E. Young, Leiden, Brill, 2011, pp. 255-276.

verità cattoliche, con un ridimensionamento del ruolo delle *Decretales*, trovarono spazio nel primo libro del *Dialogus* di Guglielmo di Ockham (rispettivamente I 1, pp. 10-59 e I 2, 1-5, pp. 62-93).<sup>136</sup>

7. Nel terzo libro della *Monarchia*, Dante punta a escludere il pontefice dalla gerarchia del potere terreno, sottoponendo a critica molti degli argomenti tradizionali dei sostenitori della primazia papale; il retroterra giuridico e pubblicistico è già stato ripetutamente sondato dagli studi.<sup>137</sup> Vedremo, qui, solo alcuni di tali argomenti, mettendoli in relazione con il quadro generale disegnato in questo lavoro. Anche per Dante, naturalmente, il pontefice è *vicarius Dei* (*Mon.* I II 3, III I 5, VI 2, VII 2, X 17, XVI 1) o *vicarius Christi* (*Mon.* III III 7): la riflessione dantesca si sofferma attentamente sui limiti di questa funzione, che non coincide con quella di un nunzio, dotato di maggiori poteri discrezionali (quale era Samuele quando nominò e depose Saul).<sup>138</sup> In altri termini, «multa enim Deus per angelos fecit et facit et facturus est que vicarius Dei, Petri successor, facere non posset» (*Mon.* III VI 6).<sup>139</sup> In un incisivo passaggio del trattato, Dante precisa che il papa è «Domini nostri Iesu Christi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Cristo sed quicquid Petro debemus» (III III 7); per questo motivo, sembra di comprendere, il papa può sbagliare («zelo fortasse clavium») ed essere sottoposto a correzione come qualsiasi altro cristiano.<sup>140</sup> Se lo sbaglio del papa può essere in qualche modo giustificabile («zelo fortasse clavium»), ben più duro è il

<sup>136</sup> Cfr. JOHN SCOTT, *William of Ockham and the Lawyers Revisited*, in *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540*, a cura di Constant J. Mews, Cary J. Nederman, Rodney M. Thomson, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 169-182 e il saggio introduttivo all'ed. di Alessandro Salerno, alle pp. LV-LXXX e LXXXVII-XCVIII.

<sup>137</sup> Cfr., oltre ai commenti, almeno MACCARRONE, *Il terzo libro della Monarchia*, cit. e ID., *Papato e Impero nella «Monarchia» di Dante*, in Id., *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, cit., pp. 1063-1135 (già in *Nuove letture dantesche*, VIII, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 259-332)

<sup>138</sup> L'esempio biblico era un punto di riferimento per i sostenitori del primato papale: cfr. TOLOMEO DA LUCCA, *Determinatio*, cap. IV, p. 259 e EGIDIO ROMANO, *De eccl. pot.*, II 5.

<sup>139</sup> Questa distinzione «comporta il rifiuto di chiudere Dio nell'istituzione» (ANNA FONTES BARATTO, *Linguaggio biblico e missione imperiale nell'Epistola V di Dante*, in *Enrico VII, Dante e Pisa*, cit., pp. 223-242, a p. 240, n. 65). Sui limiti del potere del vicario rispetto al mandante cfr. anche il *Contra falsos ecclesie professores* di Remigio dei Girolami, ed. in EMILIO PANELLA, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami*, cit., pp. 141-142 (il parallelo è addotto nel comm. cit. di Chiesa e Tabarroni).

<sup>140</sup> San Pietro, pur essendo il primo degli apostoli, aveva ricevuto i rimproveri di san Paolo (*Gal.* 2, 11-14): l'episodio è ricordato nel *Decretum Gratiani* a dimostrazione del fatto «quod subditi possunt reprehendere prelatos suos, si reprehensibiles fuerint» (II, causa 2, q. 7, c. 39, in *Corpus iuris canonici*, I, col. 495).

giudizio dantesco nei confronti dei giuristi che lo assistono fornendo sostegno argomentativo alla sua indebita pretesa di potere.

In *Mon.* III VIII è affrontato l'argomento delle chiavi, «ex quo arguunt successorem Petri omnia de concessione Dei posse tam ligare quam solvere; et inde inferunt posse solvere leges et decreta Imperii, atque leges et decreta ligare pro regimine temporali». Il passaggio scritturale di riferimento è quello, già più volte rilevato, di *Mt.* 16, 19; «Tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis». Esso fu al centro di controversie interpretative, incentrate sul senso da dare al *quodcumque*; per Innocenzo III, come abbiamo visto, il termine va inteso nel senso più largo possibile: «Nihil exceptit, qui dixit: "Quodcumque"» (vd. *supra*, cap. III.1.2). In linea con l'interpretazione innocenziana si posero i sostenitori della primazia papale. Nell'anonima *Non ponant laici*, ad esempio, si spiega che «dicendo quodcumque omnia comprehendit, tam spiritualia quam temporalia» (II, p. 472). Alla stessa conclusione sarebbe giunto Cino di Pistoia: «ad omnia clausula illa extenditur, alias tota oracio esset falsa».<sup>141</sup> Per Giacomo da Viterbo, quella di sciogliere e legare era prerogativa regia, e tuttavia al tempo stesso «singulariter et principaliter data est hec potestas regia beato Petro et in ipso cuilibet eius successoribus» (*De regimine Christiano*, I 3, p. 180).

Se ci rivolgiamo ai trattatisti di diverso orientamento, troviamo letture del passaggio evangelico più vicine a quella dantesca. Per Giovanni da Parigi, «per hoc non intelligitur aliqua potestas data nisi spiritualis, absolvendi scilicet a vinculis peccatorum» (*De potestate*, XIV, p. 144). Precedentemente, Tolomeo da Lucca, nella già analizzata *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (II 7, pp. 256-257), aveva attribuito ai sostenitori della parte imperiale l'argomentazione secondo cui il luogo di Matteo va inteso come riferito esclusivamente all'ambito spirituale, in conformità con la parola di Cristo in *Io.* 18, 36:<sup>142</sup>

Praeterea auctoritas concessa Petro, cum dixit: «Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celo etc.» (*Mt.*, xvi), ad spiritualement actionem seu potestatem videtur solum

<sup>141</sup> Cfr. DOMENICO MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, Giuffrè, 1964, p. 145.

<sup>142</sup> Cfr. il commento di Chiesa e Tabarroni alla *Determinatio*, ad loc.: «si osservi che il passo di Matteo, che costituiva in genere un argomento a favore della parte papale, è ascritto da Tolomeo a vantaggio di quella imperiale, se opportunamente collegato ad altre citazioni evangeliche».

referri; cui sententiae consonare videtur auctoritas evangelica qua Dominus dixit (*Io.*, xvi): «Regnum meum non est de hoc mundo». Ergo ex illa potestate concessa Petro non videtur imperatori summus pontifex auctoritate preferri, et sic sine eius confirmatione vel complacentia debet imperator ex ipsa electione ius administrationis habere.

Al centro della *Determinatio*, come si vede, è il problema se l'imperatore derivi o meno dalla conferma papale il suo *ius administrationis*; Tolomeo, in linea con la dottrina innocenziana della decretale *Venerabilem*, dà una lettura dell'elezione imperiale ispirata ai principi del governo ecclesiastico, applicando all'imperatore la procedura per cui un vescovo, benché eletto dal capitolo diocesano – e quindi a tutti gli effetti regnante –, non può esercitare l'*administratio* prima di avere ottenuto la conferma da parte del pontefice. Vale la pena di ribadire che per l'autore del trattato l'argomento appena riportato rientra fra quelli *ad partem affirmativam*, mentre sono quelli *ad partem negativam* che *pro veritate faciunt* (*ibidem*). Resta, comunque, che il Fiadoni sembra accettare l'interpretazione puramente spirituale del detto evangelico, come si può vedere nel successivo capitolo in cui «ostenditur quanta sit auctoritas summi pontificis» (v 2-3, pp. 261-262):

Ad quidem evidentiam considerandum est quod multiplices via ostendi potest summum pontificem in sua auctoritate sive spirituali sive temporali dominio preeminere cuiuscumque potestati sive dominationi. Et quidem de spirituali a nullo sane mentis negatur, quia Petro facta est illa collatio suisque successoribus per illum in cuius ditione cuncta sunt posita, scilicet Christum, ut patet *Mt.*, xvi, cum dixit eidem: «Quodcumque ligaveris super terram etc.».

Per refutare l'applicazione della *potestas clavium* all'ambito temporale, Dante si fonda su un'argomentazione di tipo logico, appuntandosi sull'interpretazione del *quodcumque*. Quando si usa un *signum universale* come *quodcumque* o *omnis*, osserva Dante, bisogna sempre porre attenzione a quale sia la sua estensione di applicazione. Sarebbe sbagliato, infatti, intendere che il *successor Petri* abbia in potere di fare qualsiasi cosa, poiché ne verrebbero conseguenze manifestamente assurde:

Unde cum dicitur: «quodcumque ligaveris», si 'quodcumque' summeretur absolute, verum esset quod dicunt; et non solum hoc facere posset, quin etiam solvere uxorem a viro et ligare ipsam alteri vivente primo, quod nullo modo potest. Posset etiam solvere me non penitentem: quod etiam facere ipse Deus non posset.

I due esempi di *impossibili* coprono i due campi previsti tradizionalmente in ambito teologico, vale a dire i vincoli di coscienza (peccati) e i vincoli di diritto naturale posti in essere dalla volontà umana (voto, giuramento, matrimonio).<sup>143</sup> L'esempio della remissione di un peccato non ancora commesso, impossibile per via della «contraddizione che nol consente», ha un parallelo, come è noto, nel canto infernale di Guido da Montefeltro (vd. *infra*, cap. VII.2); esso ha attirato maggiormente l'attenzione dei commentatori, che hanno addotto numerosi paralleli tomistici, sia riguardo riguardo al fatto che Dio non desideri compiere opere in sé impossibili (così *Summa contra Gentiles*, I 84, *Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se*); sia alla contraddittorietà tra assoluzione e mancato pentimento (*Summa contra Gentiles*, III 158, *Qualiter homo a peccato liberatur*, n. 1).<sup>144</sup> Vale la pena, inoltre, di rammentare che il problema di una possibile assoluzione da parte del pontefice di un peccato non ancora commesso era stato affrontato in un passo del *De votis dispensandis*, la quattordicesima delle *Quaestiones de perfectione evangelica* di Pietro di Giovanni Olivi (*Quaestiones de Romano pontifice*, pp. 155-156):<sup>145</sup>

Ad quartum, dicendum quod a transgressione futura, postquam erit facta, [papa] potest absolvere, sicut ab ea que iam est facta, non tamen propter hoc sequitur quod possit facere quod futura transgressio, quando fieret, non esset culpabilis, quia nec de preterito hoc potuit nec hoc etiam esset a peccatis absolvere, sed potius naturas actuum mutare; secundum hoc etiam ita posset dici quod sicut baptismus delet omnia peccata preterita, quod sic ita deleteret omnia futura, ita quod facendo actus peccatorum nemo peccaret.

<sup>143</sup> Cfr. URBANO NAVARRETE, *Potestas vicaria ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attentata doctrina Concilii Vaticani II*, in «Periodica», LX 1971, pp. 415-486, alle pp. 426-427 e 432-434 e ID. *Unità della potestas sacra e molteplicità dei munera*, in *Der Staat der Vatikanstadt, der Heilige Stuhl und die Römische Kurie*, a cura di Winfried Schulz, Frankfurt am Main, Lang, 1999 («Adnotationes in ius canonicum», 13), pp. 361-389.

<sup>144</sup> Cfr. rispettivamente i commenti di Quaglioni e di Chiesa-Tabarroni *ad loc.*

<sup>145</sup> Lo ha rammentato, in rapporto al canto infernale, OVIDIO CAPITANI, *Una "debita reverentia" per Bonifacio VIII? (Pg. XX, 85-93 e Pd. XXVII, 22-24)*, in ID., *Da Dante a Bonifacio VIII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2007, pp. 81-93, alle pp. 87-88. Sulle *quaestiones* oliviane, cfr. MARCO BARTOLI, *Bonaventura, Olivi e le Quaestiones de perfectione evangelica: spunti per una riflessione*, in *Religionis et doctrinae. Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di Aleksander Horowski, Roma, Istituto storico dei Cappuccini 2009 («Bibliotheca Seraphico-Cappuccina», 89), pp. 175-189.



Il soggetto sottinteso è il pontefice; si tratta, infatti, della *responsio* a uno degli argomenti in favore del potere del papa di dispensare i frati minori dai voti solenni (o, nella terminologia oliviana, “evangelici”), precedentemente formulato come segue: «Item, ipse potest absolvere a transgressione voti facta, ergo, multo magis, a transgressione futura, cum sit maioris ponderis facta quam futura» (ivi, p. 122). La *quaestio* oliviana, composta nell'estate del 1279,<sup>146</sup> ebbe vasta circolazione: se ne conoscono oggi nove testimoni integrali e uno parziale – l'antologia oliviana di Pesaro, che riflette forse i contenuti di una biblioteca portata in Italia da Narbona nel 1317 –<sup>147</sup> e da una testimonianza di Bernard Gui apprendiamo che era letto dai beghini di Francia, forse addirittura in una redazione volgare (*Manuel de l'inquisiteur*, I, p. 110):<sup>148</sup>

Inventum est autem per inquisitionem legitimam ac per depositiones et confessiones plurium ex ipsis, receptas in iudicio, necnon per assertiones multorum ex ipsis [...] quod errores suos et opiniones huiusmodi pestiferas ipsi habuerunt et collegerunt partim quidem ex libris seu opusculis fr. Petri Johannis Olivi [...] videlicet ex postilla eiusdem super Apocalipsim quam habent tam in latino quam etiam transposta in vulgari; item ex aliquibus tractatibus quos ipsum fecisse Beguini dicunt et credunt, unum videlicet de paupertate et alium de mendicitate et *quemdam alium de dispensationibus* et ex quibusdam etiam aliis scriptitatis que sibi attribuunt et *que omnia habent in vulgari transposita*, et ea legunt et eis credunt et intendunt tanquam scripturis authenticis.

Non sembra impossibile che Dante avesse familiarità, se non direttamente con la *quaestio* oliviana, con analoghe discussioni svolte nell'orbita del francescanesimo dissidente sui limiti della *potestas* papale (sul rapporto di Dante con gli spirituali e con Olivi, vd. comunque quanto osservato *infra*, cap. VII.2.4); varrà la pena comunque di notare che la possibilità – o meglio, l'impossibilità – di sciogliere un matrimonio

<sup>146</sup> SYLVAIN PIRON, *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi*, in «Oliviana», VI 2020, online (<http://journals.openedition.org/oliviana/1035>, u.c. 20 ottobre 2020).

<sup>147</sup> ID., *La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro*, in «Oliviana», V 2016, online (<http://journals.openedition.org/oliviana/804>, u.c. 20 ottobre 2020).

<sup>148</sup> Sulla diffusione di testi oliviani in volgare, cfr. almeno ROBERT E. LERNER, *Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia*, in *Heresy and Literacy, 1000–1530*, a cura di Peter Biller e Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 186-204, ANTONIO MONTEFUSCO, *Il progetto bilingue di Olivi e la memoria dissidente*, in *Pietro di Giovanni Olivi Frate Minore. Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016, p. 185-209 e ID., *Per l'edizione degli opuscula di Pierre de Jean Olivi : sul corpus e la cronologia*, in «Oliviana», IV 2012, online (<https://journals.openedition.org/oliviana/555>, u.c. 20 ottobre 2020).

consumato (e quindi di unire in un nuovo matrimonio un coniuge prima della morte dell'altro, come nel secondo degli *impossibilia* danteschi del passo citato), aveva, a sua volta, un ruolo importante nell'impianto argomentativo del *De votis dispensandis* (ad es. alle pp. 160 e 165-166).<sup>149</sup>

Dopo avere dimostrato che il senso del fatidico *quodcunque* dev'essere delimitato, Dante prosegue, come ogni volta che nel trattato dà la sua interpretazione di un passo biblico, allargando la prospettiva al contesto, in cui Cristo annuncia a Pietro «*faciam te hostiarium regni coelorum*»: dal che si intende che «*signum universale quod includitur in 'quodcunque' contrahitur in sua distributione ab offitio clavium regni celorum*». <sup>150</sup> Pertanto, «*etsi successor Petri, secundum exigentiam offitii commissi Petro, possit solvere et ligare, non tamen propter hoc sequitur quod possit solvere seu ligare decreta Imperii sive leges ut ipsi dicebant, nisi ulterius probaretur hoc spectare ad offitium clavium: cuius contrarium inferius ostendetur*». Queste ultime parole alludono alla possibilità che il governo temporale del mondo appartenga all'*ufficiium* del pontefice, ipotesi destinata a essere confutata nel seguito del trattato.

Nel paragrafo seguente (III IX), Dante si confronta con l'argomento delle due spade, negando che nelle parole di Cristo a Pietro le due spade volessero indicare i «*duo regimina*», anche alla luce della caratterizzazione di Pietro come persona ingenua che non avrebbe visto significati ulteriori nello scambio. Pur nella non sovrapponibilità delle soluzioni raggiunte, può essere interessante ricordare che Pietro di Giovanni Olivi, a sua volta, affrontando la questione nella *Quaestio de universalissima potestate papae*, aveva risposto affermando che «*Christus dixit illud ironice, quasi deridens eorum insipientiam et simplicitatem*» (*Quaestiones de Romano pontifice*, p. 179), con una lettura “psicologizzante” del testo biblico non dissimile da quella dantesca.

<sup>149</sup> Ciò si deve alla rappresentazione, corrente, dell'unione di un vescovo con la sua diocesi come matrimonio (cfr. BENSON, *The Bishop-Elect, passim*); Olivi argomenta, tuttavia, che l'episcopato non «non dicit per se aliquam unitatem naturalem, sicut facit coniugium carnale, nec unitatem virtualem sicut facit amicitia sancta, sed potius dicit quandam unitatem iurisdictionalem, qualis est inter regnum et regem» (p. 165).

<sup>150</sup> Questa delimitazione della *potestas clavium* all'ambito spirituale si può mettere a confronto con un ulteriore passo di Tommaso (*Suppl.*, q. 17, a. 1, co.): «*Respondeo dicendum quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur, et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae. Et ideo potestas qua tale obstaculum Regni removetur, dicitur clavis*»; con l'avvertenza, tuttavia, che, come abbiamo visto, nell'opera del *doctor angelicus* e più, in generale, della teologia scolastica il simbolo subiva anche interpretazioni divergenti: vd. *supra*, cap. II.2.3.

8. Affermando la diretta dipendenza del potere imperiale da Dio, Dante rifiuta la *reductio ad unum* operata dai sostenitori del primato pontificio, secondo i quali in ultima analisi l'autorità dell'imperatore doveva essere sottomessa a quella del papa. L'argomentazione è confutata in *Mon.* III XII, affermando che papa e imperatore devono essere ricondotti a unità in quanto uomini, ma non in quanto papa e imperatore:<sup>151</sup> infatti in quanto tali dovranno piuttosto essere ricondotti a un terzo, superiore a entrambi, il quale «erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur, vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis per differentiam superpositionis a simplici respectu descendens particuletur» (III XII 11). In questo stesso capitolo si precisa anche che, benché papato e impero siano entrambe relazioni basate sul principio di sovraordinazione (*respectus superpositionis*), tale relazioni sono valide in ambiti differenti: il papato ha luogo in quello della paternità (il papa è infatti *pater patrum*), l'impero in quello della dominazione (III XII 6). Questo argomento preannuncia la conclusione dell'opera, ove Dante, terminata la *pars destruens*, propone la sua dimostrazione dell'indipendenza del potere imperiale dal papato.

Alla fine dell'opera, Dante riafferma infatti la saldatura tra governo divino del mondo tramite le gerarchie angeliche e potere imperiale (*Mon.* III XVI 11-13):

Et cum ad hunc portum [*scil.* temporalem felicitatem] vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur. Cumque dispositio mundi huius dispositionem inherentem celorum circulationi sequatur, necesse est ad hoc ut universalia documenta libertatis et pacis commode locis et temporibus applicentur, de curatore isto dispensari ab Illo qui totalem celorum dispositionem presentialiter intuetur. Hic autem est solus ille qui hanc preordinavit, ut per ipsam ipse providens suis ordinibus queque connecteret.

---

<sup>151</sup> Cfr. GIOVANNI DI GIANNATALE, *Papa e Imperatore in "Monarchia" III, XII*, «L'Alighieri», XXII 1981, pp. 46-60, che discute, fra l'altro, le posizioni di MACCARRONE, *Il terzo libro della Monarchia*, cit., e ID., *Papato e Impero nella «Monarchia» di Dante*, cit.; ANCONA, *Alle origini della sovranità*, cit., pp. 160-168.

Del riferimento all'attività celeste è stata messa in dubbio la pertinenza teologica, in favore di un'interpretazione esclusivamente cosmologica;<sup>152</sup> in realtà, alla luce della trattazione del *Convivio* precedentemente analizzata mi sembra poco plausibile che Dante potesse parlare della *dispositio mundi* senza alludere implicitamente alle intelligenze angeliche attraverso le quali Dio «suis ordinibus queque connecteret».<sup>153</sup> L'imperatore è quindi un ministro della volontà divina, la cui nomina, pur dipendendo formalmente dalla volontà degli elettori, emana in realtà direttamente dalla divina provvidenza (*Mon.* III xvi 13):

Quod si ita est, solus eligit Deus, solus Ipse confirmat, cum superiorem non habeat. Ex quo haberi potest ulterius quod nec isti qui nunc nec alii cuiuscunque modi dicti fuerint 'electores' sic dicendi sunt, quin potius denuntiatores divine providentie sunt habendi.

A questo modo, Dante dà dell'elezione imperiale una lettura basata su una concezione discendente del potere, derivato dal governo divino; il ricorrere della consueta formula *cum superiorem non habeat* conferma probabilmente, una volta di più, la familiarità di Dante con la letteratura giuridica, sebbene sia impossibile pronunciarsi sull'effettiva provenienza di una simile scaglia testuale, applicata alla giurisdizione imperiale, come abbiamo visto, anche in un'importante epistola di Pier della Vigna o nella *Determinatio compendiosa* di Tolomeo da Lucca (vd. *supra*, cap. IV.1.3 e 2.2).

Celebre e discussa è la chiusa del trattato, in cui Dante sembra rimettere in discussione l'indipendenza tra i due massimi poteri (III xvi 17-18):

Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. 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.

<sup>152</sup> Cfr. il commento di Pio Gaia *ad loc.*: «La corrispondenza di cui parla qui Dante è di natura cosmologica, non teologica, cioè non è tra l'ordine terreno e l'ordine celeste in senso angelico».

<sup>153</sup> Il passo riprende Boezio, *Consol. Phil.*, IV pr. 6, 10: «Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus» (la corrispondenza, segnalata nel commento di Chiesa e Tabarroni, non è censita in LUCA LOMBARDO, *Boezio in Dante. La Consolatio Philosophie nello scrittoio del poeta*, Venezia, Ca' Foscari, 2013).

Queste righe sono state attentamente sezionate dalla critica in ogni loro parte, compreso il *quodammodo*, apparentemente vago, ma in realtà dotato di un preciso valore tecnico e riscontrabile in un passaggio della *Questio in utramque partem* particolarmente calzante dato che «anche qui il problema che si pone è quello della conciliazione fra l'unità e la molteplicità».<sup>154</sup>

Rispetto all'esegesi corrente, vale la pena di aggiungere che quello di *reverentia* è un concetto squisitamente giuridico non sempre rilevato come tale dagli interpreti;<sup>155</sup> è la stessa «reverenza delle somme chiavi» che in *Inf.* XIX 100 frena Dante dall'usare «parole ancor più gravi» verso il papa simoniaco Niccolò III.<sup>156</sup> Un'estesa trattazione del concetto si trova, per esempio, in Giovanni di Salisbury (*Policraticus*, V IV-V), ove si distinguono quattro tipi di *reverentia* dovuti alla natura (cioè ai rapporti di parentela), all'*officium* (che «regroupe l'ensemble des injonctions de la loi divine et de la loi positive, et vise principalement la protection des magistrats»), ai costumi (nel caso dell'onore reso ai saggi che impersonano le virtù cardinali), alla condizione sociale.<sup>157</sup> Anche il fatto che sovraordinazione del papa rispetto all'imperatore abbia caratteri di *paternitas* è sancito dalla canonistica: si può citare un passo di un'epistola di Gregorio VII (*MGH, Epp. sel.*, II.2, VIII 21, p. 553), entrato a far parte del *Decretum Gratiani* (I, dist. 96, c. 9, p. 340):

Quis dubitet sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censerit? Nonne miserabilis insaniae esse cognoscitur, si filius patrem, discipulus magistrum sibi conetur subiugare, et iniquis obligationibus illum suae

<sup>154</sup> Così il commento di Chiesa e Tabarroni *ad loc.*

<sup>155</sup> Ma cfr. l'opportuno accostamento con il memoriale del cosiddetto "Pseudo-Calvaruso" in FALZONE, FIORENTINI, *Sul discorso politico dantesco*, cit., pp. 227-229; l'autore del documento, così battezzato da QUAGLIONI, *La «Monarchia», l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, cit., p. 335, si dovrà identificare con Ugolino da Celle, come annunciato da Tabarroni (PAOLO CHIESA, ANDREA TABARRONI, *Come datare la Monarchia di Dante. Una discussione che continua*, in *Per Enrico Fenzi*, cit., pp. 159-175, a p. 165).

<sup>156</sup> Sul valore di *reverentia* nel linguaggio canonistico (non compreso da HANS Kelsen, *Lo stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 151-152, che scrive di «vaghe ed indeterminate parole di una "reverentia" di Cesare per Pietro»), cfr. ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *L'ecclesiologia di Dante*, in *Dante e i papi. Altissimi cantus: una riflessione a 40 anni dalla Lettera Apostolica di Paolo VI*, a cura di Livia Fava Guzzetta, Gabriella Di Paola Dollorenzo, Giorgio Pettinari, Roma, Studium, 2009, pp. 117-131, a p. 125.

<sup>157</sup> CHRISTOPHE GRELLARD, *La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury*, in «Cahiers de civilisation médiévale», LIII 2010, p. 237-254 (da cui la cit., a p. 249).

potestati subicere, a quo credit non solum in terra, sed etiam in celis se ligari posse et solvi?

Anche Pier Damiani, nella *Disceptio Synodalis*, rappresentò la relazione tra papa e imperatore come quella tra padre e figlio unico, uniti da un vincolo di carità e cooperazione indissolubile (*Ep.* 89, in *MGH, Briefe der Kaiserzeit*, IV.2, p. 571):<sup>158</sup>

Sicque mundi vertices in perpetuae karitatis unione concurrant, ut inferiora membra per eorum discordiam non resiliant, quatinus sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata misterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege, salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo preter eum usurpare permittitur. Caeterum et ipse delinquentes, cum causa dictaverit, forensi lege coherceat, et rex cum suis episcopis super animarum statu, prolata sacrorum canonum auctoritate, decernat. Ille tamquam parens paterno semper iure premineat, iste velut unicus ac singularis filius in amoris illius amplexibus requiescat.

In pieno Duecento, papa Innocenzo IV affermò che il pontefice ha su ogni fedele il potere di un *paterfamilias* nei confronti della *familia*; il papa lo affermò nella decretale *Quod super*, poi inserita dal Fieschi nel suo commento al *Liber Extra*, nella glossa al capitolo *De voto et voti redentione*, ove si parla lungamente dei limiti del potere papale (*Apparatus in V libros Decretalium*, p. 176: «paterfamilias super familiam suam habebat iurisdictionem omnem a principio»); il concetto fu accolto da Alessandro di Roes nella *Noticia seculi* (16, in *MGH, Staatsschriften*, I.2, p. 162). Si deve inoltre ricordare che la relazione filiale speciale tra papa e imperatore era un tema tradizionale della pubblicistica imperiale.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> Cfr. GIUSEPPE FORNASARI, *Prospettive del pensiero politico di S. Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XII e XIII*, Fonte Avellana, Centro di Studi Avellaniti, 1978, pp. 103-156 (poi in ID., *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, Liguori, 1996, pp. 51-95), alle pp. 138-141 e LORENZO PAOLINI, *L'ecclesiologia damiana. Per una possibile interpretazione di sintesi*, in «Reti medievali», XI 2010, pp. 1-12, a p. 7.

<sup>159</sup> Cfr. EDUARD EICHMANN, *Die Adoption des deutschen Königs durch den Papst*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», XXXVII 1916, pp. 291-312 e ULRICH SCHLUDI, *Advocatus sanctae Romanae ecclesiae und specialis filius beati Petri. Der römische Kaiser aus päpstlicher Sicht*, in *Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis*, a cura di Stefan Burkhardt, Thomas Metz, Bernard Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Regensburg, Schnell und Steiner, 2010, pp. 41-73.

La metafora della luce era stata impiegata da Dante già nel finale dell'*Epistola V*, spesso accostato alla chiusa del trattato ([10] 30):<sup>160</sup>

Hic est quem Petrus, Dei vicarius, honorificare nos monet; quem Clemens, nunc Petri successor, luce Apostolice benedictionis illuminat; ut ubi radius spiritualis non sufficit, ibi splendor minoris luminaris illustret.

Già in un precedente passo della *Monarchia*, inoltre, Dante aveva riconosciuto al papato superiorità sull'impero sul piano spirituale, affermando «quod regimen temporale [...] ab eo [*scil.* a spirituali] recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie quam in celo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi» (*Mon.* III IV 20); questa concessione, tuttavia, segue immediatamente all'osservazione che il fatto di ricevere l'illuminazione della grazia dal papa non comporta alcuna subordinazione del potere temporale allo spirituale, dato che in ultima analisi «licet luna non habeat lucem habundantem nisi ut a sole recipit, non propter hoc sequitur quod ipsa luna sit a sole» (*Mon.* III IV 17). La metafora luminosa nel trattato ha quindi valore strettamente delimitato e non riguarda l'essenza stessa del potere imperiale;<sup>161</sup> qualcuno avrebbe potuto obiettare che «illuminare est actus ierarchicus», che non può avere luogo senza che vi sia subordinazione.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Cfr., oltre ai commenti, almeno la nota di GIOVANNI DI GIANNATALE, *Alcune note a Mon., III, 4 18, 20-21 e ad Ep., V 30*, in «Aevum», LII 1978, pp. 317-321.

<sup>161</sup> Risulta perciò a tratti fuorviante il ricco contributo di MARCO ARIANI, *Metafore della luce e mistica imperiale nella Monarchia di Dante*, in *Raccolta di scritti per Andrea Gareffi*, a cura di Rino Caputo e Nicola Longo, Roma, Nuova Cultura, 2013, pp. 111-142. Non mi sembra, in particolare, che abbia rapporto diretto con la luce ciò che si legge in *Mon.* III XVI 15: «Sic ergo patet quod auctoritas temporalis monarche sine ullo medio in ipsum de fonte universalis auctoritatis descendit: qui quodam fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex abundantia bonitatis». *L'imagerie* di stampo emanazionista, applicata da Dante alla qualifica tradizionale di Dio come *fons bonitatis*, deve infatti essere tenuta ben distinta dal passo conclusivo sulla luce della grazia, dato che quest'ultima giunge all'imperatore per mediazione del papa e non «sine ullo medio».

<sup>162</sup> Questa argomentazione si trova nel discorso di Clemente VI in sostegno dell'incoronazione di Carlo IV come re dei Romani (*MGH, Const.*, VIII, n° 100, p. 157); più oltre il pontefice ribadisce la posizione del pontefice come «supremus ierarcha» della gerarchia terrestre (*ibidem*) e ricorre alla *lex divinitatis* di Dionigi (p. 158). Sui sermoni del pontefice, cfr. ÉTIENNE ANHEIM, *Clément VI au travail. Lire, écrire, prêcher au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, in particolare le pp. 131-291; sui tre *actus hierarchici* di Dionigi (*purgare, illuminare, perficere*) cfr. *De cael. hier.*, III e *De eccl. hier.*, V.

## Soglia

Né trattato teologico, né *pamphlet* o opuscolo politico, il *Convivio* costituisce un caso piuttosto eccezionale all'interno della produzione esaminata in questo lavoro: Dante, come abbiamo visto, imbandisce la dottrina gerarchica ai commensali del suo banchetto filosofico prendendo a pretesto la discussione sulle intelligenze motrici dei cieli. Trova così spazio la sorprendente riflessione sulla «beatitudine del governare», che accomuna gli angeli dispensatori della Provvidenza agli uomini che esercitano la «vita attiva, cioè civile». L'apporto dionisiano è certo minimo e probabilmente indiretto, al punto che, come abbiamo visto, l'ordine delle gerarchie è ancora quello di Gregorio (non sarà così nel *Paradiso*). L'idea che gli angeli amministrino il cielo come una «civiltade» è però degna del massimo risalto, in quanto, con il rovesciamento tipico della mentalità analogica, su cui ci siamo più volte soffermati, riprende implicitamente la concezione secondo cui è il governo della «civiltade» umana a doversi adeguare al modello delle gerarchie celesti. Nel quarto trattato, questa stessa «civiltade» diviene l'oggetto designato per il governo dell'imperatore, in un incunabolo delle tesi che saranno difese da Dante nella *Monarchia*. La riflessione politica è fondata in gran parte su categorie aristoteliche – a partire dall'idea dell'uomo come «compagnevole animale» –, filtrate tuttavia attraverso la lettura di autori, quali Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano, che vi avevano introdotto una più decisa *reductio ad unum* gerarchica.

La successiva produzione politica dantesca deve senz'altro essere messa in rapporto con la discussione contemporanea sull'impero, alimentata dalla discesa di Enrico VII, benché Dante, ancora una volta, si situi su un piano ben diverso rispetto alla pubblicistica più strettamente legata alla contingenza. Nella produzione della curia enricense si individuano, del resto, strategie di legittimazione non dissimili da quelli messi in campo nell'epistole politiche dantesche e nel trattato; in mancanza di una documentazione risolutiva, non possiamo stabilire se tali convergenze siano dovute o meno a una concreta collaborazione. È comunque degno della massima attenzione l'inserimento nell'enciclica per l'incoronazione di Enrico VII di un rimando alle gerarchie celesti, che certo si inserisce nella tradizione retorico-argomentativa ricostruita nel capitolo precedente, portandola però a un grado di esplicitazione fino ad



allora mai raggiunto da parte imperiale (come sembra attestare, del resto, la reazione particolarmente veemente del re di Francia). L'imperatore è un ministro di Dio ed esercita il governo sul mondo in virtù di un potere ricevuto da lui *sine ullo medio*. La medesima concezione sottostà alla *Monarchia*, ove anche in mancanza di precisi riferimenti dionisiani si dispiega però una concezione del potere che fa del monarca un anello della catena che tiene insieme il mondo, alla pari degli *ordines* angelici attraverso i quali Dio *quaeque connectit*. Si deve anche riconoscere al di sotto del dettato sottile e un l'algido del trattato il ribollire del magma di più retoriche e linguaggi: è necessario, quindi, prestare estrema attenzione ai valori interdiscorsivi che presiedono all'uso di certe parole (così, ad esempio, nel caso della *reverentia*). Questa stessa permeabilità di Dante a molteplici complessi discorsivi dovrà ora essere sondata in riferimento alla *Commedia*.

## VII. LA *COMMEDIA*: GERARCHIE DELL'ALDILÀ

### 1. L'antigerarchia infernale

1. La struttura dell'aldilà dantesco è fondata su un principio gerarchico ben individuabile.<sup>1</sup> Ciò è particolarmente evidente per il paradiso, scandito dalla successione delle sfere celesti che per Dante, come abbiamo visto, sono mosse dai diversi ordini di intelligenze angeliche; anche per l'inferno, tuttavia, è possibile individuare una simile organizzazione. Il baratro infernale, infatti, si presenta suddiviso in nove cerchi, espressione di un'organizzazione complessa dei peccatori che non trova veri paralleli nella produzione coeva.<sup>2</sup> Il viaggio inizia subito con due notevoli innovazioni rispetto alle rappresentazioni tradizionali quali l'antinferno, luogo di segregazione degli ignavi, e un limbo che da sede dei bambini non battezzati diventa residenza eterna dei pagani virtuosi. I cerchi successivi sembrano configurare un scansione basata sulla formula assai più usuale dei sette peccati capitali; con il sesto, tuttavia, la logica muta: nel canto XI Virgilio espone quindi a Dante una suddivisione fondata sull'*Etica* aristotelica.

Primo cerchio	Mancanza del battesimo	Limbo	Desiderio senza speranza	
Secondo cerchio	Incontinenza	Lussuriosi	Vento	
Terzo cerchio		Golosi	Pioggia	
Quarto cerchio		Avari e prodighi	Vana fatica	
Quinto cerchio		Iracondi e accidiosi	Palude	
Sesto cerchio	Matta bestialitade	Eretici	Arche di fuoco	
Settimo cerchio	Malizia con la forza	Violenti	Contro il prossimo	Fiume di sangue
			Contro sé stessi	Selva
			Contro Dio	Sabbione

<sup>1</sup> Sulla gerarchia nella tradizione delle visioni dell'Aldilà cfr. PETER DINZELBACHER, *Klassen und Hierarchien im Jenseits*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, cit., I, pp. 20-40.

<sup>2</sup> Cfr. ALISON MORGAN, *Dante e l'aldilà medievale*, a cura di Luca Marcozzi, Roma, Salerno Editrice, 2012.

Ottavo cerchio	Malizia con la frode (verso chi non si fida)	Fraudolenti	Malebolge
Nono cerchio	Malizia con la frode (verso chi si fida)	Traditori	Ghiaccio

Benché l'organizzazione dantesca sia complessa e giunga a comprendere una trentina di categorie di dannati, l'inferno è strutturato in nove categorie, enumerate dal poeta con attenzione (V 1-2: «Così discesi del cerchio primo / giù nel secondo»; VI 7: «Io sono al terzo cerchio»; VII 16: «Così scendemmo nella quarta lacca»; VII 97-100: «Or discendiamo omai a maggior pietà / [...] / Noi ricidemmo il cerchio all'altra riva»; XI 16-17: «dentro da cotesti sassi / [...] son tre cerchi», con successiva enumerazione; XVII 43-45: «su per la stretta testa / di quel settimo cerchio, tutto solo / andai»).

A sostegno dell'ipotesi che il numero di nove non sia casuale ma rispecchi in negativo le nove gerarchie angeliche si può portare la testimonianza di altri autori, come Sicardo da Cremona nel *Mitralis de officiis* (IV 6, p. 269: «*Nouem pēnarum generibus in inferno miseri cruciantur, eo quod nouem ordinibus angelorum associari operibus non merentur*») o Tommaso di Chobham nella *Summa de arte praedicandi* (cap. 2, p. 41: «*Alii tamen dicunt quod ideo dicuntur esse novem pene in inferno quia nouem sunt ordines angelorum et nouem ordines premiorum in celo*»). I beati infatti, come vedremo, erano comunemente associati alle nove schiere angeliche nelle quali si pensava venissero integrati; è naturale, quindi, che anche per i dannati fosse proposto uno schema novenario, dettagliato con l'enumerazione delle diverse pene. Questa è, ad esempio, l'enumerazione di Sicardo (*loc. cit.*):

Prima est ignis inextinguibilis, ut, si totum mare influeret, non extingueretur. De quo hic dicitur: *Qui mala egerunt, ibunt in ignem eternum*. Secunda est aqua intolerabiliter frigida. In qua etiam, si mons igneus mitteretur, totus in glaciem verteretur. De his duabus dicitur: *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nivium*. Tertia est vermis immortalis. De qua: *Vermis eorum non morietur et ignis non extinguetur*. Quarta sunt tenebrae exteriores. De quibus in Evangelio mittentur in tenebras exteriores: *Ibi erit fletus et stridor dentium*. Quinta est fetor putridus et indeficiens. De quo Iohannes: *Missus est diabolus in stagnum sulphuris*. Sexta est confusio peccatorum, eo quod omnibus revelabuntur abscondita tenebrarum. Unde Iohannes: *Libri aperti sunt*. Septima est horribilis visio demonum. Unde

Iob: *Venient super eum horribiles*. Octava est pro varietate criminum varietas flagellorum. Unde Iohannes: *Iudicatum est de singulis secundum opera ipsorum*. Nona est miserabilis clamor flentium et ululantium, quia plangent se super se omnes tribus terre. Dignum est enim, ut, qui hic igne concupiscentiæ arsit, ibi flebiliter ardeat; qui frigore malitiæ riguit, ibi strideat; quem invidia consumpsit, uermis conscientiam rodant. Qui lucem odit, luce non gaudeat; qui in luxuriæ fetore putruit, fetorem olfaciat; qui detegere peccata contempsit, ea detegat; qui Deum videre noluit, demones uideat; qui exhibuit membra sua servire iniquitati, ad iniquitatem per singula recipiat talionem; qui noluit gaudere cum gaudentibus, fleat cum flentibus.

Si tratta di uno schema senz'altro più rudimentale di quello dantesco; ritroviamo comunque numerosi punti di contatto nelle pene enunciate, oltre allo schema novenario che Dante si sforza di mantenere pur nella maggiore complessità dell'organizzazione complessiva.

All'interno dell'articolata burocrazia infernale, i demoni adempiono un ministero, non diversamente dalle loro controparti celesti; quelli che inseguono Dante e Virgilio nella bolgia dei barattieri sono «ministri della fossa quinta» (*Inf.* XXIII 56), mentre le definizioni di *Purg.* I 98-99 (sul «primo / ministro, ch'è di que' di paradiso») e *Purg.* II 30 («omai vedrai di sì fatti ufficiali») devono essere lette in contrapposizione con l'esperienza del regno precedente dove il pellegrino aveva fatto esperienza di ben altro genere di ufficiali. Il ruolo di Minosse, giudice dei dannati, è anch'esso un *ufficiū* ricevuto dal cielo («cotanto offizio», *Inf.* V 18).<sup>3</sup> Il ruolo ministeriale fa dei guardiani degli inferi strumenti involontari, spesso recalcitranti, del volere divino; come ha scritto Patrick Boyde, essi «anche se non vogliono, rimangono ministri dell'alta provvidenza e la loro sfera d'azione è strettamente limitata», assimilandosi così alle «figure mostruose delle cattedrali gotiche, inoffensive per coloro che hanno la coscienza limpida e utili loro malgrado, nella funzione di grondaie».<sup>4</sup>

2. Si può chiedersi se i diavoli che stanno a guardia dei diversi gironi siano o meno ordinati in un'antigerarchia, rispecchiando in negativo i diversi gradi della

<sup>3</sup> Per un'interessante lettura della *Commedia* dal punto di vista della scienza giuridica, con particolare riguardo ai concetti di *infamia*, *arbitrium*, *privilegium* e *pactum*, cfr. JUSTIN STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Roma, Viella, 2016.

<sup>4</sup> BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, cit., pp. 311-312.

perfezione angelica.<sup>5</sup> Due significativi indizi sembrano indicare che nella *Commedia* gli angeli caduti mantengano un'organizzazione in nove ranghi, tetro residuo della loro appartenenza ai cori celesti.<sup>6</sup> Lucifero, come è noto, viene raffigurato dal poeta con sei ali, come è caratteristico dell'ordine dei serafini cui prima della caduta doveva appartenere.<sup>7</sup> Prima ancora, nel ventisettesimo canto dell'*Inferno*, Guido da Montefeltro racconta a Dante di come, alla sua morte, la sua anima sia stata contesa tra san Francesco e un diavolo. È quest'ultimo ad avere la meglio, grazie a una brillante prestazione come *loïco*; il commento di Pietro Alighieri, nella sua prima redazione, parla a ragione di un *syllogismus daemonis* (*Inf.* XXVII 112-129):<sup>8</sup>

«Francesco venne poi com'io fu' morto,  
per me; ma un d'i neri cherubini  
li disse: "Non portar: non mi far torto.

Venir se ne dee giù tra ' miei meschini  
perché diede 'l consiglio frodolente,  
dal quale in qua stato li sono a' crini;

ch'assolver non si può chi non si pente,  
né pentere e volere insieme puossi  
per la contradizion che nol consente".

Oh me dolente! come mi riscossi  
quando mi prese dicendomi: "Forse  
tu non pensavi ch'io loïco fossi!".

A Minòs mi portò; e quelli attorse  
otto volte la coda al dosso duro;  
e poi che per gran rabbia la si morse,  
disse: "Questi è d'i rei del foco furo";  
per ch'io là dove vedi son perduto,  
e sì vestito, andando, mi rancuro».

Il demone, che proclama che Guido «venir se ne dèe giù tra ' miei meschini» (XXVII 115), sembra essere proprio uno dei preposti alla sorveglianza dell'ottavo cerchio; il

<sup>5</sup> Sul concetto di *antihierarchia* nel pensiero di Guillaume d'Auvergne, vd. *supra*, cap. I.3.4.

<sup>6</sup> Cfr. MELLONE, *Gerarchia angelica*, cit. e BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, cit., p. 310.

<sup>7</sup> Cfr. BRUNO NARDI, *Il canto XXXIV dell'Inferno*, in ID., *Lecturae e altri studi danteschi*, a cura di Rudy Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 81-89.

<sup>8</sup> Sul rapporto con i generi del contrasto, del processo simulato e dell'*exemplum*, vd. *infra*, cap. VII.2.4.

giudizio di Minosse, infatti, sarà un passaggio burocratico necessario ma non decisivo, dato che il diavolo, per sua stessa dichiarazione, aveva già identificato in Guido la colpa decisiva (il «consiglio frodolente, / dal quale in qua stato li sono a' crini»). In questa luce è significativo il fatto che il demone sia definito «un d'i neri cherubini» (v. 113). Anche la caratterizzazione del diavolo come *loïco* risponde allo stesso criterio, come aveva colto perfettamente Guido da Pisa (*Expositiones*, II, p. 818):<sup>9</sup>

Queritur autem hic quare potius unus infernalis cherub quam aliquis de aliis ordinibus venit pro anima comitis Montis Feltri? Et dicendum quod, sicut anime beatorum assumuntur ad diversos ordines angelorum, ita anime dannatorum trahuntur ad diversa supplicia demoniorum, ut cum illo ordine partem habeant, quem imitati fuerunt in vita. Boni itaque et virtuosi sapientes assumuntur ad ordinem cherubin, quorum scientie adhererunt. Mali vero et malitiosi sapientes trahuntur ad illa cherubin quorum sapientia in malitiam est mutata. Et ideo, quia iste comes fraudulentum consilium dedit, a fraudulento demone dicitur esse captus. Bonus cherub interpretatur 'plenitudo scientiae', malus vero cherub 'plenitudo malitie'.

Un'interpretazione analoga si legge nell'*Ottimo Commento*, che tuttavia la riferisce alle bolge, il che crea qualche problema di coerenza sistemica, dato che esse sono dieci e non nove (chiosa attestata in  $\alpha$ , I, p. 573):

Dato il decto consiglio, lo Conte si tornò a l'ordine, e quivi morì; di che, quando fu morto, santo Francesco venne per lui, dello cui ordine era, ma uno demonio, che fu de l'ordine de' cherubini (tanto più presso allo imperadore del regno doloroso, quanto i cherubini sono più presso a Dio che che [*sic*] lli altri secte ordini seguenti), li fu incontro, e in contraditione per suo diricto il vinse, e se ne 'l menò. E però è nella viii bolgia, socto il governo de' dimoni che furono dello viii° ordine delli Angeli, dove sono puniti coloro, che loro scienza in frode usano.

Il commentatore antico, in ogni caso, non sembra avere dubbi sulla persistenza anche nella caduta dell'ordinamento in nove schiere. Tra i moderni, Giorgio Inglese ha messo in dubbio questa interpretazione, considerando *cherubini* come semplice «sineddoche per 'angeli'». Lo studioso ritiene, infatti, che al momento della caduta gli angeli non fossero ancora divisi in nove ordini; glossando le sei ali di Lucifero, Inglese richiama a

<sup>9</sup> La concezione dei cherubini come *plenitudo scientiae* è largamente diffusa; cfr. ad es. TOMMASO, *In II Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 3, *corpus*.

questo proposito un passo delle *Sententiae* di Pietro da Poitiers (*Patrologia Latina*, CCXI, col. 953):

Utrum ordines angelorum ab initio suae creationis ita fuerint distincti quaeritur, quod quidam dicunt. Legitur enim: «*De singulis ordinibus ceciderunt angeli*», ut Lucifer de seraphim secundum quosdam. Lucifer autem nomen est spiritus et non ordinis ut quidam dicunt. Sed sciendum est quod ordines angelorum non fuerant ita distincti ab initio suae creationis. Si enim hoc esset, ergo ab initio aliqui essent seraphim, et ita ardentis in charitate; similiter aliqui essent cherubim, id est scientes; et aliqui throni, id est adeo dilectione Dei pleni quod in eis diceretur Deus sedere; et ita de aliis. Quod si esset, non caderent. Sed certum est quod ita non fuit.

Questa concezione, tuttavia, non è universalmente condivisa dai teologi, né esclude necessariamente una successiva distinzione in gradi. A favore del fatto che i nove ordini fossero parte della creazione fin dall'inizio si erano espressi, in precedenza, i maestri della scuola di Laon.<sup>10</sup> Sostenendo una posizione diversa, Pietro da Poitiers non fa, in effetti, che riprendere le *Sententiae* del suo maestro Pietro Lombardo (II dist. 9, cap. 4, par. 2):

Iam nunc inquirere restat utrum isti ordines a creationis initio ita distincti fuerint. Quod ita fuerint distincti a primordio suae conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quae tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus est. Apostolus etiam *principatus* et *potestates* tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse, qui cum *in malis ministerium exercent*, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare. Non enim tunc caritate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat. Si enim haec habuissent, non cecidissent; non ergo tunc erant seraphim vel cherubin vel throni. Quod ante casum non fuerunt hi ordines, quia non ante habebant dona gratiae, quae quibusdam cadentibus, aliis apposita fuerunt. [...] Ideo que Scriptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse, non quia fuissent in ordinibus et postea corruerint, sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturae tenuitate et in formae perspicacitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt.

<sup>10</sup> MARCIA L. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» LXII 1995, pp. 80-109, a p. 81 e n. 2. A p. 93, la studiosa afferma che anche Pietro di Poitiers accetterebbe questa posizione: si tratta evidentemente di una svista, come dimostra il passaggio appena riportato.

Il fatto che gli angeli non fossero ancora distinti in ordini prima della caduta, tuttavia, non esclude che essi fossero predisposti alla distinzione, né che in seguito ad essa anche fra i *mali* potesse esserci una gerarchia. Il Lombardo precisa, infatti, che dopo la caduta gli angeli ebbero comunque una divisione in ranghi (*Sent.*, II, dist. VI, cap. 4): «Et sicut inter bonos angelos alii aliis praesunt, ita et inter malos alii aliis praelati sunt, et alii aliis subiecti». L'ordinamento dei demoni, del resto, fu accolto da tutti gli autori della prima Scolastica, con la sola eccezione del maestro della *Summa sententiarum*.<sup>11</sup>

I grandi teologi del XIII secolo confermarono l'esistenza di gerarchie diaboliche. Commentando le *Sentenze*, Alberto Magno affrontò la questione se Lucifero prima della caduta fosse «de ordine superiorum vel inferiorum», implicando quindi che tali ordini già esistessero (e concludendo «quod absque scupulo quaestionis iste Lucifer fuit de superioribus, vel simpliciter superior»: II dist. VI, art. 1). Tra i demoni «alii aliis praesunt», mantenendo un «ordo potestatis propriae [...] quia potestas iusta est semper, etiam quae committitur malis»: essi infatti «ordinantur a Dei iustitia ad officia quae bonis Angelis competere non possunt, ut torquere malos, et exercere iustos» (II, dist. VI, art. 4; troviamo, significativamente, il riferimento all'*officium*). In un successivo articolo (II dist. IX, art. 6), il domenicano discute brevemente «utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint»: la risposta è che la distinzione in ordini appartiene alla *dispositio naturalis*, che gli angeli avevano prima della caduta (mentre la *perfectio ordinis* è un complemento ottenuto per grazia). I demoni, infatti, «adhuc nomina ordinum a quibus ceciderunt retinuerunt, ut Potestates et Principes»; Alberto precisa, tuttavia, che essi hanno mantenuto solo i nomi compatibili con la condizione di peccato mortale (non quindi quelli «sicut caritas et quies in Deo», corrispondenti a serafini e troni): tra gli appellativi conservati, Alberto cita quello dei cherubini, allegando Ez. 28, 14. Si può, quindi, legittimamente parlare di «neri cherubini», mentre “neri serafini” o “neri troni” sarebbe contrario all'ortodossia.<sup>12</sup>

Argomentazioni assai simili a quelle del suo maestro si trovano in Tommaso d'Aquino, il quale conclude che Lucifero doveva essere «de ordine Seraphim» (II, dist. VI, q. 1, art. 1); tra i demoni deve inoltre esistere un *ordo praelationis*, dato che la

<sup>11</sup> Cfr. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, cit., p. 86.

<sup>12</sup> Una discussione analoga si legge nel *De universo* di Guglielmo d'Auvergne (IIa IIae, CXXXVII, p. 988); il vescovo di Parigi, tuttavia, nega anche che si possa applicare agli angeli caduti il nome di “cherubini”.



superiorità di alcuni su altri era un fatto di natura (come tale non interessato dal peccato): tale ordinamento struttura la *potestas* diabolica la quale, a norma del consueto *Rom. 13, 2*, non può che venire da Dio (ivi, art. 4):

Respondeo dicendum, quod ordinem praelationis in Daemonibus esse congruit eorum naturae, divinae sapientiae et propriae nequitiae. Ex natura enim quidam aliis superiores fuerunt: et quia peccatum naturam non tollit, consequitur etiam post peccatum, ut quidam aliis superiores remaneant. Ad sapientiam etiam divinam pertinet ut quae a Deo sunt, ordinata sint ab eo a quo omnis potestas est, ut dicitur *Rom. 13*; et ideo potestas Daemonum ad exercendum homines, et puniendos damnatos, a Deo est; et ideo ordinata per gradus praelationis debet esse. Similiter ex nequitia sua humano generi adversantur: amicos autem esse eos qui unius inimici sunt, consequitur: et ideo ut magis hominibus noceant, quasi ad invicem confoederantur, ut concorditer et ordinate impugnent.

Commentando l'opera di Pietro Lombardo, Bonaventura discute a suo volta «de quo ordine mali angeli ceciderunt» (II, dist. VI, art. 1), osservando che Lucifero era predisposto a far parte dell'ordine dei Serafini e che «de omnibus ordinibus Angelorum aliqui lapsi sunt».<sup>13</sup> Successivamente, Bonaventura affronta i quesiti «Utrum in daemonibus sit distinctio ordinum» (ivi, art. 3, q. 1) e «Utrum inter angelos malos sit praelatio» (ivi, q. 2), rispondendo che una predisposizione alla divisione in ordini apparteneva agli angeli per natura e che essa permane dopo la caduta, benché sia *imperfecta* e *perversa*: «Concedo ergo quod inter daemones est ordo secundum praecellentiam naturae, sed tamen perversus adiunctione culparum. Concedo igitur rationes probantes quod in eis sit aliquis ordo, licet tenuis». Tra i demoni c'è una *praelatio*, per cui «alii imperant, alii obediunt»; Bonaventura non si perita, a questo proposito, di spingere fino in fondo il paragone con una *militia*, di solito riservato alle schiere angeliche sulla base di *Mt. 26, 53* («An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?») e qui connotato in modo tutt'altro che idilliaco (dist. VI, art. 3, q. 2, *conclusio*, p. 168):

Et hoc satis videtur probabile, tum quia filii tenebrarum quodammodo imitari conantur, licet falso et imperfecte, filios lucis; sicut vident Angelos ordinate officia sua exsequi secundum imperia sapientiorum et maiorum, similiter ipsi faciunt maleficia [...]. Et quia

<sup>13</sup> Sulla gerarchia diabolica nel pensiero del francescano, cfr. GUARDINI, *Bonaventura*, cit., pp. 157-168 e 602-604.

habent colluctationem adversus genus humanum, et regnum eorum et exercitus, si esset divisus et sine capite, non posset stare: ideo, sicut homines proeliantes in exercitu, quantumcumque sint praesumptuosi, tamen propter odium inimicorum libenter subiacent duci imperanti et habent multos proximos et unum principalem ducem; sic credendum est esse in daemonibus.

Alla luce di questo passaggio possiamo ripensare alla figuralità di ambito militare di cui Dante fa uso nel descrivere i Malebranche, che presidiano la quinta bolgia agli ordini del «lor duca» Malacoda, si ordinano in una poco rassicurante «scorta» per Dante e Virgilio, si scambiano segnali militari (sia pure degradati in atti grotteschi quali le smorfie e la «diversa cennamella» che chiude *Inf.* XXI). Come nota Bonaventura, l'ordinamento è assai precario: Malacoda fatica, infatti, a trattenere i suoi sottoposti dal ghermire Dante e Virgilio (*Inf.* XXI 100-106); parimenti, il «decurio» Barbariccia è costretto a ricorrere alle peggiori occhiate per *rappaciar*e i diavoli di fronte a Ciampolo (*Inf.* XXII 70-75); più oltre il «gran proposto» deve nuovamente intervenire ad apostrofare uno di essi come «malvagio uccello» (*Inf.* XXII 94-96); infine, la disciplina della pattuglia si perde completamente quando il barattiere riesce con uno stratagemma a sfuggire, provocando una rissa tra i demoni Alichino e Calcabrina che termina in una poco decorosa caduta nella pece. I diavoli danteschi si confermano, quindi, perversa caricatura delle loro controparti celesti.

3. Rispetto allo schema fin qui delineato, che oppone le gerarchie angeliche all'antigerarchia demoniaca, Dante introduce un'ulteriore variazione. All'Antinferno, escluso dal conteggio dei gironi, corrisponde la presenza di un'ulteriore schiera, il «cattivo coro / delli angeli che non furon rebelli, / né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro». Oltre a soddisfare un'esigenza di coerenza di sistema, per cui a ogni luogo deve corrispondere una tipologia diversa di guardiani, risponde anche a uno scopo mnemotecnico:<sup>14</sup> la presenza di una così vistosa anomalia rispetto alla teologia tradizionale vale, infatti, a imprimere nella mente del lettore un altrettanto vistoso scarto rispetto alla normale strutturazione dell'aldilà. Sui discussi precedenti di questa

---

<sup>14</sup> Sulla *Commedia* in rapporto all'*ars memoriae*, cfr. LINA BOLZONI, *Dante o della memoria appassionata*, in «Lettere italiane», LX 2008, pp. 169-193 (anche, con il titolo *Il 'libretto' della Commedia e l'arte della memoria*, in *Memoria. Vagabondaggi cognitivi*, a cura di Mimma Bresciani Califano, Firenze, Olschki, 2008, pp. 11-30).

invenzione dantesca appare tuttora pressoché esaustivo il quadro offerto da Francesco Mazzoni;<sup>15</sup> lo studioso notava, in particolare, il «massiccio, sicuro apporto dei testi vittorini e bernardiani» per i primi canti del poema, recuperando un'interessante tessera dalla seconda redazione del commento di Pietro Alighieri:<sup>16</sup>

Fingit Auctor ipsas animas captivorum esse in consortio illorum angelorum, qui in excessu Luciferi nec cum eo fuerunt nec cum Deo, et sic ut captivi nec malum nec bonum egerunt; quos etiam Ugo de Sancto Victore ponit non esse in celo nec in profundo inferni, sed in quodam aere caliginoso qui erat carcer quasi eis.

Il fatto che gli angeli rimasti neutrali siano «sospesi nell'aria» si riscontra anche nelle Chiose Selmi:

Parte degli angeli v'ebbe che non presero parte, né tennero con Dio né con Lucifer. Questi furono anche cacciati di paradiso; e non andarono però né lo 'nferno, ché comesso non aviano peccato; non rimasono in cielo, ché operato non aviano virtù, ma sono sospesi nell'aria, e hanno invidia l'uno de l'altro.

Il commento dell'Anonimo Fiorentino riporta a sua volta un'opinione simile, pur corredandola di dettagli che poco hanno a che fare con il testo di Dante:

Fu la terza setta d'angioli rei, che non tentoro però, come quelli di che fatta è menzione, di volere essere pari di Dio, né di fare contra a lui; ma non riconobbono essere stati fatti da Dio nè sue creature; né adororono Iddio, né nollo ingraziorono: stettono come gente rimessa con niuno conoscimento di veruno bene; perché Iddio, veggendo l'animo di costoro di tanta viltà, di tanta miseria, et di non riconoscere il beneficio loro fatto, ingrati et sconoscenti, gli scacciò di cielo, et non andarono allo 'nferno con quelli di prima; ché non avevono tanto peccato; ma rimasono per questo aere ch'è tra noi et sopra noi; et

<sup>15</sup> FRANCESCO MAZZONI, *Saggi di un nuovo commento alla Divina Commedia: Inferno, canti I-III*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 368-376. Cfr. anche BRUNO NARDI, *Gli angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio*, in ID., *Dal Convivio alla Commedia. Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992, pp. 331-350; ATTILIO MELLONE, *Angeli neutrali*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo_(Enciclopedia-Dantesca)/)), u.c. 16 giugno 2020); JOHN FRECCERO, *Dante's «per sé» Angel: the Middle Ground in Nature and Grace*, in «Studi Danteschi» XXXIX 1962, pp. 5-38 e *Gli angeli neutrali*, in ID., *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 163-174; NARDI, *Dal Convivio alla Commedia*, cit., pp. 331-350; MARCO CHIARIGLIONE, *I diavoli nell'Inferno di Dante. Con altri studi danteschi*, Spoleto, CISAM, 2018, pp. 3-109. Su possibili paralleli folclorici si è nuovamente soffermato GINO SCATASTA, *Fate, angeli caduti e angeli neutrali nella letteratura delle isole britanniche*, in «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», IV 2011, pp. 139-152.

<sup>16</sup> Quando non altrimenti specificato, cito i commenti danteschi dal *database* del Dartmouth Dante Project.

questi sono quelli che ci tentono, che ci muovono a mal fare in sogni et incitazioni, et co' pensieri et colle immaginazioni etc.

Mazzoni dichiarava di non essere in grado di individuare il passo citato da Pietro, che aveva cercato all'interno del *De sacramentis*; il rimando corretto sembra essere però a un'altra opera, ascritta a Ugo da numerosi manoscritti ma oggi di attribuzione controversa: la *Summa sententiarum* (II 4, in *Patrol. lat.*, CLXXVI, col. 82):<sup>17</sup>

Et quia contra Creatorem suum [Lucifer] in tantum superbivit, deiectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus illis qui ei consenserunt; et hoc ad nostri probationem ut sint nobis adminiculum exercitationis. Non est eis concessum habitare in coelo, quae est clara patria; nec in terra, ne hominis infestarent; sed in aere caliginoso qui est carcer eis usque in diem iudicii.

La *Summa*, tuttavia, assegna l'«aere caliginoso» non agli angeli neutrali, ma a quelli caduti: questa concezione sembra risalire a un passo della *Seconda epistola di Pietro* (2, 4) secondo una traduzione diversa dalla Vulgata: «Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferni retrudens, tradidit in iudicio puniendos servari» (la Vulgata ha invece «rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit» ecc.).<sup>18</sup> Questa versione dell'*Epistola*, citata già da Agostino nell'*Enarratio in Psalmos* (Ps. 148, 9), è alla base anche della trattazione del *De Genesi ad litteram* (III 10, p. 74):

si autem transgressores illi, antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati; nec aeris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permissa sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est usque ad tempus iudicii.

Questa dottrina si ritrova, oltre che nella *Summa sententiarum*, in Pietro Lombardo, che cita esplicitamente l'epistola petrina in *Sent.* II VI 3:

Non enim est eis [*scil.* daemonis] concessum habitare in caelo, quia clarus locus est et amoenus; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed iuxta apostoli Petri doctrinam, in Epistola canonica traditam, in aëre isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad

<sup>17</sup> L'ipotesi più recente assegna la *Summa* al vescovo Ottone da Lucca: cfr. FERRUCCIO GASTALDELLI, *La «Summa Sententiarum» di Ottone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare*, in ID., *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali* Spoleto, CISAM, 2000, pp. 165-174.

<sup>18</sup> Cfr. CHIARIGLIONE, *I diavoli nell'Inferno di Dante*, cit., pp. 4-13.

*tempus iudicii deputatus est. Tunc autem detrudentur in baratrum inferni, secundum illud: «Ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius».*

In questo passaggio è interessante notare il riferimento al cielo come «clarus locus et amoenus», da confrontare naturalmente con *Inf.* III 40: «caccianli i ciel per non esser men belli»); il «profondo inferno» che non accoglie gli ignavi, a sua volta, trova un precedente nel *baratrum inferni* nel quale, secondo il Lombardo, i demoni saranno reclusi soltanto dopo l'ultimo giudizio.<sup>19</sup>

Il problema dell'effettiva ubicazione degli angeli caduti fu quindi trattato dai principali autori della Scolastica; questa fu, per esempio, la sintesi di Alberto Magno (*In secundum librum Sententiarum*, dist. 6E, a. 5, p. 132):

Locus secundum naturam non debetur Angelis, nec bonis, nec malis: locus autem secundum congruentiam sui status debetur eis: et hic est duplex, scilicet secundum statum creationis, et sic locus est coelum empyreum: et secundum congruentiam status beatitudinis, vel culpae: et sic locus secundum beatitudinem est praesentia faciei Dei: secundum culpam autem duplex, scilicet secundum meritum culpae, et sic est infernus qui vocatur mansio, vel domicilium, et habitatio: vel secundum officium, et hic est locus in aere caliginoso circa nos: quia enim tetra habent officia, ideo caliginem habitant: quia tamen exercitant nos, non longe a nobis sunt.

I commentatori danteschi compiono quindi un'operazione sostanzialmente illecita quando attribuiscono la collocazione *in aere caliginoso* agli angeli che «per sé fuoro». L'associazione è comunque altamente significativa, dato che lo stesso Dante sembra avere risentito di questa tradizione nel descrivere l'«aura senza tempo tinta» dell'antinferno (*Inf.* III 29). Anche il riferimento delle Chiose Selmi ai demoni che «hanno invidia l'uno dell'altro» è degno di considerazione in rapporto a *Inf.* III 48 (dove si dice che gli ignavi «nvidiosi son d'ogni altra sorte»): se non deriva direttamente dal

---

<sup>19</sup> Si noti, peraltro, che il motivo per cui gli ignavi sono esclusi dall'inferno propriamente detto è che «alcuna gloria i rei avrebber d'elli»: l'Aldilà dantesco si fonda, infatti, su una corretta distribuzione della gloria e dell'infamia, come argenterò nella terza parte di questo lavoro.

dettato dantesco, la precisazione può essere un ulteriore indizio dell'appartenenza di esso a una tradizione che in parte ci sfugge.<sup>20</sup>

Dante, come è noto, riconosce uno degli ignavi, indicato con una perifrasi: «Vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto» (*Inf.* III 59-60). I commentatori sono tuttora divisi sull'identificazione del personaggio, a partire almeno dalla metà del Trecento; per i primissimi esegeti, tuttavia, il personaggio andava identificato senza dubbio con Pietro da Morrone, papa Celestino V,<sup>21</sup> mentre tra le ipotesi moderne merita particolare attenzione quella, già pascoliana, di Ponzo Pilato.<sup>22</sup> Senza riaprire in questa sede la discussione sulla *vexata quaestio*, vale la pena di notare che la presenza di un pontefice nell'antinferno risulterebbe particolarmente significativa all'interno del nostro discorso, indicando proprio all'apice della gerarchia ecclesiastica un degno epigono degli aborriti angeli neutrali. Apparirebbe, del resto, problematica l'assenza di Celestino V dal poema (ad eccezione della battuta sprezzante attribuita a Bonifacio VIII in *Inf.* XXVII 104-105): sembra infatti improbabile che Dante rinunciassero a esercitare il suo giudizio su colui che con la sua abdicazione era responsabile dell'ascesa del Caetani e, di conseguenza, delle sue sventure. Pietro da Morrone era inoltre oggetto di giudizi notevolmente discordanti da parte dei suoi contemporanei; la sua canonizzazione (1313), voluta da Celestino V in parallelo con la condanna postuma del suo successore, non deve avere contato molto per Dante, che del resto la genericità dell'allusione esimeva dall'intervenire su un testo ormai

---

<sup>20</sup> Si deve tenere conto, in ogni caso, che «i diavoli sono, alla lettera, divinità fallite, e per questo invidiose, rabbiose e risentite» (COCCIA, *Massa e potere*, cit., p. 91). Sull'ira diabolica come conseguenza dell'impotenza e del fallimento, cfr. anche BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, cit., p. 311: «l'impotenza dei diavoli viene sottolineata dall'ira con cui guardano alla fine delle loro vittime premettite [scil. Dante e Virgilio]: non hanno più il potere di inseguire la preda».

<sup>21</sup> Una accurata disamina si legge nel commento cit. di Mazzoni (pp. 390-415), il quale pensava a «una sintetica, maiuscola indicazione, mediante una ipostatizzazione strettamente legata all'anonimo, di un genere e di una specie, non di un preciso individuo». I commentatori successivi si schierano per lo più a favore di Celestino V (così Chiavacci Leonardi, Hollander, Inglese, Bellomo). Su Celestino V nei commenti figurati cfr. LUCIA BATTAGLIA RICCI, «Vidi e conobbi l'ombra di colui». *Identificare le ombre*, in MARIA MONICA DONATO, EAD., MICHELANGELO PICONE, GIUSEPPA Z. ZANICHELLI, *Dante e la arti visive*, Milano, Unicopli, 2006, pp. 49-80.

<sup>22</sup> Questa congettura è stata riproposta da ANTONIO LANZA, *Uno specchietto per allodole non previsto da Dante: Celestino V (Inf. III 59-60)*, in «Studi Danteschi», LXXVIII 2013, pp. 45-100 e in CLAUDIA DI FONZO, *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica*, Napoli, Edises, 2012, p. 51; cfr. anche EAD., *Il sogno, la visione e l'ordine del cosmo*, in *Commentare Dante oggi. Atti del Convegno Internazionale*, a cura di János Kelemen e József Nagy, Budapest, Eötvös University Press, 2015, pp. 257-275, alle pp. 259-260.

prossimo alla diffusione.<sup>23</sup> L'ipotesi di Pilato ci porterebbe invece a confrontarci con l'articolazione tra potere temporale e spirituale. Dante, tuttavia, considera Pilato, vicario imperiale, responsabile della condanna di Cristo (*Mon.* II XI 5-6; cfr. anche *Ep.* v [10], 28): non sembra quindi che avrebbe potuto parlare a questo proposito di «rifiuto», pena l'indebolimento dell'intera linea argomentativa sulla funzione provvidenziale dell'impero romano.

## 2. 'Usus clavium': Pier della Vigna e Bonifacio VIII

1. La propaganda di parte imperiale, come abbiamo ricordato, raggiunse l'apice della sacralizzazione alla corte di Federico II, la cui cancelleria non si era fatta scrupoli a paragonare l'imperatore a Cristo e il suo logoteta a san Pietro (vd. *supra*, cap. v.1.4). Il tredicesimo canto dell'*Inferno* è il luogo ove Dante si confronta con tale pubblicistica, portandone alla luce le intrinseche contraddizioni e denunciandone gli esiti aberranti. Discussioni e letture di questo canto si sono concentrate, perlopiù, sulla componente retorica dei due discorsi di Pietro – l'uno elaborato secondo i dettami dell'*ornatus difficilis*, l'altro condotto dichiaratamente secondo la *brevitas* («brievemente sarà risposto a voi», v. 93) – e sulla distinzione, variamente intesa, «fra la retorica di Piero e quella di Dante».<sup>24</sup> La critica ha attentamente mappato un autentico *pastiche* di

<sup>23</sup> Cfr. GIUSEPPE INDIZIO, *Gli argomenti esterni per la diffusione dell'Inferno e del Purgatorio*, in ID., *Problemi di biografia dantesca*, Ravenna, Longo, 2013, pp. 223-246.

<sup>24</sup> Così Gianfranco Contini in *Poeti del Duecento*, I, p. 120. Fra gli innumerevoli titoli che affrontano questo problema, cfr. almeno LEO SPITZER, *Il canto XIII dell'Inferno*, in *Lecture dantesche*, I, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 223-248; PIETRO MAZZAMUTO, *L'epistolario di Pier della Vigna e l'opera di Dante*, in *Atti del convegno di studi su Dante e la Magna Curia (Palermo-Messina, 7-11 novembre 1965)*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1967 pp. 201-225; ETTORRE PARATORE, *Analisi 'retorica' del canto di Pier della Vigna*, in ID., *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 179-220; JON D. LEVENSON, *The Grundworte of Pier delle Vigne*, in «Forum Italicum», V 1971, pp. 499-513; ANGELO JACOMUZZI, *Il palinsesto della retorica (Inferno, XIII, 1-108)*, in ID., *Il palinsesto della retorica e altri saggi danteschi*, Firenze, Olschki, 1972, pp. 43-77; ANTHONY KIMBER CASSEL, *Pier della Vigna's Metamorphosis: Iconography and History*, in *Dante, Petrarch, Boccaccio: Studies in the Italian Trecento in Honor of Charles S. Singleton*, a cura di Aldo S. Bernardo e Anthony L. Pellegrini, Binghamton-New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies-State University of New York, 1983, pp. 31-76; WILLIAM A. STEPHANY, *Pier della Vigna's Self-Fulfilling Prophecies: the Eulogy of Frederick II and Inferno 13*, in «Traditio», XXXVIII 1982, pp. 193-212; McLAUGHLIN, *The Rock and the Vine*, cit.; CLAUDIA VILLA, *Anamorfosi e riconversione di una metafora*, in EAD., *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 101-113.

citazioni, più o meno letterali, dai *dictamina* federiciani, attribuiti a Piero stesso<sup>25</sup> o a lui indirizzati: primo fra tutti, il celebre elogio composto da Nicola da Rocca del nuovo Pietro, «qui tamquam Imperii claviger claudit, et nemo aperit, aperit, et nemo claudit» (*Ep.* 15, p. 31); e ancora: «dum reserat nemo quod clauditis et quod reseratis per consequens nemo claudit» (*Ep.* 2, p. 9), con verbi che sono chiaramente all'origine del «serrando e disserrando» dantesco (le fonti bibliche di *Is.* 22, 22 e *Apoc.* 3, 7 hanno *aperire* e *claudere*, non *serare* o *reserare*). Vi è oggi sostanziale concordia sul fatto che l'operazione dantesca vada al di là della pura mimesi della pubblicistica imperiale, per giungere alla torsione paradossale, quindi alla sconfessione del *Salvatorstil* della Curia.<sup>26</sup> Solo così si può dare ragione fino in fondo della corrispondenza tra parole e cose, tra l'involuzione stilistica – particolarmente visibile del primo discorso del logoteta, ma trasmessa, per osmosi, a tutto il canto – e la contorsione anatomico-fisiologica della selva, oggetto di una necessaria dissezione da parte del pellegrino incredulo sotto la guida di un Virgilio riluttante nel ruolo del dottor Tulp. La selva è infatti reificazione perversa dei giochi onomastici condotti in celebrazione della ferace Vigna capuana: l'emblema per eccellenza della Chiesa, piegato dalla retorica federicianiana all'elogio dell'imperatore e del suo logoteta, è qui capovolto negli «sterpi» della selva, tra cui primeggia il «gran pruno»-Pietro, secondo una dialettica che poi il vero Pietro, «colui che tien le chiavi di tal gloria» (*Par.* XXIII 139), sintetizzerà nell'immagine della «buona pianta / che fu già vite, e ora è fatta pruno» (*Par.* XXIV 110-111). Nell'insieme, il canto costituisce quindi «il momento di massima tensione critica nei confronti [...] di tutte le spregiudicate operazioni retoriche prodotte dalla Magna Curia e impiantate sul tessuto verbale biblico».<sup>27</sup>

<sup>25</sup> È il caso di una presunta *lamentatio* del Capuano dopo la caduta, in realtà un esercizio letterario posteriore (HUILLARD-BRÉHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, cit., n° 14, pp. 309-314), o dell'*Ep.* III, 43 su *fides* e *invidia* nel rapporto con l'imperatore

<sup>26</sup> Cfr., da ultimo, la sintesi di MONTEFUSCO, *Competenze, prassi e legittimità profetica del Dante dictator illustris*, cit., p. 121: «In bocca a Piero viene messo un discorso in versi (volgari) che riprende puntualmente le caratteristiche più salienti del *dictamen* svevo: sul piano dell'*ornatus difficilis*, risalta l'uso di *transumptiones* caratteristiche di questi testi [...]. Se pensiamo che il discorso di Piero rispetta la partizione epistolografica classica [...], ne esce confermata l'idea che quello di Dante è, innanzitutto, un discorso critico sulla specifica prassi retorica della Magna Curia: si intende che, per l'Alighieri, questo stile sovraccarico, che pone la prosa latina in concorrenza diretta con la poesia in ragione dell'accumulo di *colores* retorici e usi ritmici, è un aspetto "negativo" della scrittura della cancelleria».

<sup>27</sup> VILLA, *Anamorfosi*, cit., p. 111.



L'attenzione posta al versante retorico del discorso di Piero ha indotto, tuttavia, a passarne sotto traccia la componente ideologica, affidata a spie lessicali estremamente puntuali sfuggite, nella loro apparente semplicità, alle attenzioni di molti commentatori. La piena valutazione di questi aspetti è tanto più importante in quanto, ancora in anni recenti, si è discusso il significato dell'episodio rispetto al senso complessivo della cantica. La sconfessione della retorica dei *dictatores* svevi è stata inquadrata da Umberto Carpi in un *Inferno* sostanzialmente "guelfo", nel quale, cioè, Dante metta quantomeno in sordina il suo filo-imperialismo nel tentativo di guadagnarsi il rientro a Firenze per via diplomatica;<sup>28</sup> questa lettura ha suscitato le obiezioni di Enrico Fenzi, il quale ha contestato la portata anti-imperiale di molti episodi analizzati da Carpi per concludere che, se mai, «l'*Inferno* è davvero guelfo perché Dante in esso rappresenta un mondo privo dell'Impero, e mette in scena la tragedia della sua assenza».<sup>29</sup> Qui non interessano, naturalmente le etichette, certamente discutibili se usate per vetrificare un mondo in cui, come è stato più volte ricordato, gli schieramenti erano più che mai fluidi<sup>30</sup> – cosa di certo ben nota a tutti gli specialisti citati. La discussione, tuttavia, ha avuto il pregio di spostare l'attenzione degli studiosi dal piano puramente retorico a quello concettuale-ideologico. In sostegno alle proprie tesi, Fenzi ha recuperato un'indicazione di Carpi, che vale la pena di riportare per esteso:<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Cfr. UMBERTO CARPI, *Un Inferno guelfo*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», XIII 2010, pp. 95-134, poi in ID., *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio*, cit., pp. 99-143.

<sup>29</sup> ENRICO FENZI, *Dante ghibellino. Note per una discussione*, in «Quaderns d'Italià», XVIII 2013, pp. 127-156, alle pp. 151-156 (anche in «Per leggere», XXIX, primavera 2013, pp. 171-198), poi in ID., *Dante ghibellino*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019. La medesima conclusione è riportata in ID., *Dante politico*, in *Dante* [2020], cit., pp. 219-244, alle pp. 236-237.

<sup>30</sup> Cfr. da ultimo BARBERO, *Dante*, cit., pp. 174-175: «I dantisti hanno tormentato le opere dantesche, la cui datazione è purtroppo soltanto ipotetica, per stabilire se davvero, e da quando, e per quanto tempo, Dante abbia smesso d'essere guelfo e sia diventato ghibellino. Ma forse bisognerebbe accettare l'idea che nella situazione in cui si trovavano gli esuli la fede ideologica c'entrava ben poco. I partiti erano diventati aggregazioni trasversali, al cui interno si potevano ritrovare tutte le posizioni, per cui un guelfo poteva benissimo entusiasinarsi per Federico e Manfredi, così come c'erano ai vertici di Santa Madre Chiesa cardinali ghibellini: a tenere insieme gli schieramenti era la convenienza del momento assai più che non l'adesione a una fede». Un Dante *super partes*, mosso se mai da «fedeltà alle proprie esperienze», è al centro del recente intervento di JOHN A. SCOTT, *Un Inferno né guelfo né ghibellino*, in *Per Enrico Fenzi*, cit., pp. 43-52.

<sup>31</sup> CARPI, *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio*, cit., p. 159.

Ma dell'imperatore e della corte cosa vien fatto dire a Piero? Di Federico II direttamente egli dice solo che *fu d'onor sì degno*; e forse un giudizio su Federico è implicito anche nella definizione di *glorioso officio* da Piero attribuita al proprio ruolo di *imperii claviger*, cioè di consigliere intimo dell'imperatore [...]: ma forse si tratta di un *glorioso* attribuito alla funzione in sé nella curia piuttosto che a suo destinatario pro tempore. Comunque, nelle parole di Pier delle Vigne, un tono di sacrale venerazione e per Federico e per la corte: *l'onore* di cui Federico è riconosciuto degno e il *glorioso* che spetta al suo servizio pertengono alla medesima area concettuale e semantica della *nobilitatem*, della *rectitudinem*, degli *humana* attribuitigli in *De vulgari* I 12. *Glorioso*, fra parentesi, è lemma frequente nel paradiso, invece quasi *apax* nell'*Inferno* [...]. Insomma, nel lessico di Dante il *glorioso* officio suona molto forte, l'Impero esige parole di paradiso.

I due lemmi isolati da Carpi, "gloria" e "onore", sono davvero le parole chiave dell'autolegittimazione dei funzionari svevi. Possiamo richiamare in primo luogo l'epistola già commentato (vd. *supra*, cap. v.1.2) in cui i notai della cancelleria imperiale, scrivendo al ricordato Nicola da Rocca, paragonano sé stessi ai diversi ordini angelici incaricati della mediazione tra il sovrano celeste e il mondo; riporto di nuovo l'importante documento (*Epistolae*, n° 24, pp. 42-44):

*Ad instar facta celestis pretorii secularis in terris curia tunc debite dispositionis regimine gubernatur, cum a sui exemplaris ymagine non exorbitat nec recedit. Nam sicut sunt ibi quedam subtiles intelligentie et animalia oculata ad divini nutus intimam contemplationem affixa et quidam administratorii spiritus vel activi, qui, quod a superiorum dominationum intellectu de divina voluntate recipiunt, per quamdam influentiam in creaturis inferioribus exequentur, et sunt utrique tam apud superos quam apud inferos ratione situs et ministerii in excellenti gloria et honore, sic est et eodem modo dispositus in seculari curia supremorum officialium duplex ordo: alter videlicet, quos locum et officium illarum celestium potestatum tenentes ab effectu consiliarios appellamus; et alter qui quod ab illis recipiunt de terrene maiestatis consilio, per scripture stilum mandant ad inferos per eos ducendum effectui, quos a notando notarios sive scribas vocamus, quibus omnibus ratione misterii et etiam ministerii generalis reverentia cum honore debetur.*

Ciò che i diversi ordini di notai hanno in comune, come abbiamo visto, è il fatto di essere posti «ratione situs et ministerii in excellenti gloria et honore» (e più oltre: «ratione misterii et etiam ministerii»). La gerarchia dei funzionari imperiali rispecchia

quella celeste, caratterizzata da un maggiore o minor grado di prossimità al Dio/imperatore. È questo il significato del vanto di Pier della Vigna nel canto dantesco di essere riuscito a controllare meglio di chiunque altro l'accesso al «secreto» di Federico (v. 61). Ai passi già citati in proposito si può aggiungere un ulteriore luogo di Tommaso (*Summa Theologiae* I, q. 108, a. 6, *corpus*):

Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII metaphys., potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos *familiariter accedere possunt* ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, *ut etiam secreta eius cognoscant*; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, *quasi ei coniuncti*. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae.

In questa luce si comprende perché chi ha facoltà di controllare l'accesso a tale «secreto», raggiungendo la posizione più alta nella gerarchia, rivesta davvero un «glorioso officio» (v. 62), dato che, come si è detto, il servizio presso la curia imperiale è un *officium* che pone *in excellenti gloria et honore*. Quelle dello «spirito incarcerato» sono sì «parole di paradiso», secondo il suggerimento di Carpi, ma soltanto perché in questo modo i notai della cancelleria federiciana rappresentavano sé stessi: non è affatto detto, tuttavia, che questa retorica di auto-legittimazione sacralizzante fosse riprodotta dal poeta con approvazione.

In realtà, se analizziamo attentamente le parole del protonotario, ci rendiamo conto che al di sotto di queste dichiarazioni di prammatica, ormai ridotte al rango di slogan, si nasconde una realtà ben diversa e che l'operazione dantesca è in realtà un'autentica dissacrazione.<sup>32</sup> Nel riprodurre i moduli della pubblicistica imperiale, infatti, Dante introduce una sottile distorsione che finisce, tuttavia, per avere conseguenze devastanti sul significato complessivo (vv. 58-61):

Io son colui che tenni ambo le chiavi  
del cor di Federigo, e che le volsi,  
serrando e diserrando, sì soavi,  
  
che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi:

---

<sup>32</sup> Al termine fondamentale fece ricorso JACOMUZZI, *Il palinsesto della retorica*, cit., p. 66, scrivendo di una «prigionia della retorica [...] che [...] un'altra retorica, quella del poeta, svela nella sua mistificazione e nel suo limite, attraverso una sperimentazione critica che insieme la esaurisce, strania e dissacra», senza, tuttavia, rapportare tale dissacrazione alla legittimazione sacralizzante tipica della mediazione gerarchica.

Dante mette insieme due temi tradizionali, quello vicariale del possesso delle chiavi e quello dell'accesso esclusivo al *secretum*, agli *arcana imperii*, connettendoli attraverso il motivo delle chiavi del cuore.<sup>33</sup> Quest'ultimo è un topos ben radicato in ambito mediolatino, ove l'immagine ha sempre valenza spirituale: è necessario che l'uomo affidi la chiave del suo cuore a Dio e non al diavolo; così in più luoghi dei *Sermones de communi sanctorum et de occasionibus* di Guglielmo d'Auvergne (per es. XXXIX, p. 130: «Item, si uis honorare Deum, redde ei clavem cordis tui»), nei più tardi *Gesta Romanorum* (p. 647: «Homo vero dat ei [scil. diaboli] claves cordis sui quociens voluntati sue consentit») e soprattutto nel *De puritate animae* di Pietro di Celle, da cui si recupera un precedente particolarmente calzante (II, p. 185):

Dominus in caelo, ubi est iudex meus et conscius meus, se cum detulit *potestatem claudendi et aperiendi*, quia nemo claudit et nemo aperit hanc arcam meam nisi clavis David, clavis crucis, clavis obedientiae, clavis caritatis. *Vicarius quoque Domini cui commisit me Dominus ipse habet clauem cordis mei ut intret ad me quandocumque uoluerit, ponens et auferens quodcumque uoluerit, iubens et disponens sicuti uoluerit. Vade igitur retro Satanas, non tentabis, non reserabis clauem, immo ostium servi Dei.*

Il motivo, del resto, conta una altrettanto importante tradizione romanza a tema amoroso, che dai romanzi di Chrétien de Troyes giunge al *Roman de la Rose* (quindi anche al *Fiore*) e al Dante di *Tre donne*, 85-87 (ove, eccezionalmente, a tenere le chiavi non è Amore o l'amante ma Morte).<sup>34</sup> La pertinenza di questa tradizione, apparentemente estranea al canto infernale, è garantita dal ricorrere della rima *chiave : soave*, che è già in Chrétien ma che nel passo di Guillaume de Lorris assume una configurazione particolarmente vicina al passo dantesco (*Roman de la Rose*, 2000-2008):

Lors [Amors] a de s'aumouniere treite  
une petite clef bien feite,

<sup>33</sup> È possibile che il passo risenta anche per l'influsso del motivo, collaterale, della conservazione nel diritto in *scrinio pectoris principis* (vd. *supra*, cap. v.1.2).

<sup>34</sup> Cfr. ANGELO EUGENIO MECCA, «Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo» (Inf XIII 58-9): *alle radici di un'immagine*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», VII 2004, pp. 69-80; ma gli esempi si potrebbero facilmente aumentare. La doppia eredità del motivo ben si addice a Pietro, sommo dittatore latino ma anche apprezzabile rimatore in volgare; per un profilo intellettuale attento a entrambi i versanti, cfr. ANTONIO MONTEFUSCO, *Pier delle Vigne*, in *Écrivains juristes et juristes écrivains du Moyen-Âge au siècle des Lumières*, a cura di Bruno Méniel, Paris, Garnier, pp. 1044-1052 e ID., *Pier della Vigna e la sua eredità. Ars dictaminis, poesia, diritto e distribuzione sociale dei saperi nella corte siciliana*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di Franziska Meier e Enrica Zanin, Ravenna, Longo, 2019, pp. 31-52.

qui fu de fin or esmeré:  
 «A ceste, dist il, fermeré  
 Ton cuer, ne quier autre apoal.  
 Soz ceste clef sont mi joal,  
 Si te di verité sus m'ame  
 Que ele est de mon *escrin* dame,  
 Et si a mout grant *poesté*».  
 Lors la me tocha au costé  
 et ferma mon cuer *si souef*  
 qu'a grant poine senti *la clef*.

*L'escrin*, come *l'arca* di cui scriveva Pietro da Celle, corrisponde perfettamente al *secreto* del cuore di Federico, che Pietro dovrebbe sorvegliare come uno scrupoloso vicario ma che invece finisce per trattare come un amante geloso.

La gerarchia, come abbiamo visto, si fonda sulla trasmissione ininterrotta verso il basso della gloria ricevuta dall'alto, che ciascuno riceve secondo le sue possibilità: estranea alla logica gerarchica è l'uso dell'onore ricevuta per scopi di celebrazione personale e, per lo stesso motivo, l'accesso al *secretum* del sovrano deve sì passare attraverso le gerarchie più alte, senza però per questo essere impedito alle più basse.<sup>35</sup> Benché presidiata da un guardiano, la porta della Legge, come insegna Kafka, deve rimanere aperta fino alla fine, e i giuristi che redassero il *Liber Constitutionum* di Federico non avrebbero potuto che concordare. Lo stesso giudizio sull'operato del protonotario imperiale mi sembra trasparire dalle celebri parole di Brunetto Latini nella *Rettorica* su «maestro Piero dalle Vigne, il quale perciò [*scil.* per la sua abilità retorica] fue agozetto di Federigo secondo imperadore di Roma e *tutto sire di lui e dello 'mperio*» (I, 5, p. 5).<sup>36</sup> Questa dichiarazione mi pare tutt'altro che neutra e, al netto

<sup>35</sup> Non mi sembra sostenibile l'interpretazione di NICOLINO APPLAUSO, *Il capo della cancelleria imperiale: Pier della Vigna*, in *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, cit., pp. 327-339, a p. 337, secondo cui «il capuano non nasconde la propria colpevolezza quando, antepoendo un "quasi" chiaramente mette in discussione la sua stessa discrezione e professionalità: "che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi" (*Inf.* XIII 61). Qui in modo implicito è affermato che a qualcuno Pier confidò i segreti dell'imperatore».

<sup>36</sup> Le stesse parole si leggono in una cronaca di Reims composta intorno al 1260 (XXIII, 242, in *MGH, Script.*, XXVI, p. 536): «Et avint que on li fist entendant [*scil.* a Federico], que messires Pierres de la Vigne l'avoit traï a la pape; et le sot par unes letres, qui furnet trouvees en ses coffres. Et li fist les ieus creveir et mener ades apres lui sour unasne en toutes les bonnes viles ou il aloit, et monter au carrefour des roues; et disoit uns varlez qui le menoit: "Veez ci monseigneur Perron de la Vigne, le maistre conseilleur de l'empereur, qui estoit touz sire de lui, qui le vouoir traïr a la pape pour services. Or esgardeiz que il a gaingnie! Il puet bien dire: 'C'est de si haut si bas'"».

dell'ammirazione che il notaio fiorentino doveva provare per un collega dal successo così folgorante, il guelfo Brunetto doveva giudicare con una certa superiorità che l'imperatore lasciasse che il vero «sire» dell'impero fosse un altro. In termini analoghi si espresse anche Guido Bonatti, il quale riassunse la parabola di Piero in questi termini (*De astronomia*, col. 210):

Fuit similiter quidam de regno Apuliae, natione vilis nomine Petrus de Vinea, qui cum esset scholaris Bononiae mendicabat, nec habebat quid comederet, et postea effectus est notarius, deinde protonotarius curiae imperatoris Friderici secundi; postmodum audivit leges et effectus est iudex maioris curiae Imperatoris et *ascendit ad tantam dignitatem, quod beatus reputabat[ur] qui poterat fimbriolam aliqualem habere gratiae ipsius, et quicquid ipse faciebat Imperator habebat ratum; ipse autem multa retractabat et infringebar de hiis quae faciebat Imperator*. Et fecit eum Imperator dominum sive dominatorem totius Apuliae et est inventus habuisse in bonis, solum in auro, 10000 libras Augustanensium, sine aliis divitiis quae dicebantur quasi esse inaestimabiles. In fine siquidem devenit *ad tantam depressionem et ad tantam miseriam, quod Imperator fecit eum caecari, qui dedignatione motus percussit caput ad quendam murum et sic semetipsum miserrime interfecit, sicut tunc communi fama dicebatur*.

Scopo dell'astrologo è mostrare i rovesci della fortuna (l'esempio immediatamente precedente è quello di Ezzelino da Romano); il Capuano, qui considerato di vile origine secondo una notizia diffusa ma probabilmente infondata,<sup>37</sup> ascese poi ai massimi onori, per poi precipitare nuovamente nella miseria fino al suicidio «dedignatione motus» – da confrontare, inevitabilmente, col «disdegnoso gusto» dantesco. Fra questi estremi, vi è l'apice della gloria, in cui ogni scelta del logoteta era approvata da Federico, Pier della Vigna era in grado di revocare a suo piacimento qualsiasi decisione dell'Imperatore. La stessa idea si ritrova anche nella vita di Gregorio IX scritta forse dal camerario Giovanni da Ferentino – morto probabilmente prima del pontefice, lascinato la biografia incompiuta – e inserita nel *Liber censuum* compilato tra il 1254 e il 1265,

---

<sup>37</sup> Cfr. FULVIO DELLE DONNE, *Nobiltà minore e amministrazione nel Regno di Federico II. Sulle origini e sui genitori di Pier della Vigna*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXVI 1998, pp. 1-9.

forse su iniziativa del nipote di Gregorio, Nicola di Anagni,<sup>38</sup> il Capuano vi è qualificato come «Achitophel alterum, cuius consilio contemptis principibus maiestas imperatoria regitur et res publica gubernatur» (*Liber censuum*, II, p. 28). Il parallelo con il personaggio biblico, consigliere di re Davide che poi lo tradì schierandosi con il figlio Assalonne – e Federico II, come molti altri sovrani medievali, non aveva mancato di paragonarsi al re salmista – risulta ancora più riuscito dal momento che questi finì per suicidarsi: circostanza di cui però il biografo di Gregorio IX, se davvero scriveva prima della morte del pontefice, non poteva cogliere la profetica rilevanza.

Dante sembra quindi avere dato una fedele rappresentazione di un personaggio che, nonostante le sue dichiarazioni di innocenza, non era stato in tutto fedele al compito a lui affidato; quello di ciò che è fededegno o meno e del contrasto tra ciò che è credibile e ciò che è vero, è, del resto, un tema martellato quasi ossessivamente all'interno del canto.<sup>39</sup> Le sue parole configurano, in realtà, un generale perversimento del buon ordinamento gerarchico: paradossali sono gli esiti per cui sono i gradini più bassi, «infiammati» dall'invidia, a «infiammare» l'imperatore (v. 68), capovolgendo così il corretto ordine di propagazione per cui – conformemente agli auspici del'Ep. III, 43 – essi dovevano essere infiammati, in virtù dell'esempio del principe, di un'invidia salutare mossa da spirito di carità e tradotta nel mantenimento della fede.<sup>40</sup> Così, la gerarchia imperiale, pensata programmaticamente come meccanismo di dispensazione della giustizia, smette di funzionare e, come inevitabile conseguenza, il giusto diviene ingiusto («ingiusto fece me contra me giusto», v. 72). I «lieti onori», promessi a Piero dalla retorica di legittimazione gerarchica, finiscono così per trasformarsi in «tristi lutti» (v. 69): la curia imperiale non regge fino in fondo il paragone con quella celeste e

<sup>38</sup> Cfr. JAKOB MARX, *Die Vita Gregorii IX. quellenkritisch untersucht*, Berlin, Speyer & Peters, 1889, pp. 14-24 e AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *La storiografia pontificia del secolo XIII. Prospettive di ricerca*, in «Römische Historische Mitteilungen», XVIII 1976, pp. 45-54, a p. 53, n. 25 e ID., *Le biografie papali duecentesche e il senso della storia Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350). Quattordicesimo Convegno di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1993)*, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e d'arte, 1995 (poi in ID., *Il potere del papa*, cit., pp. 57-74, a p. 58).

<sup>39</sup> Questa tensione innerva, su un piano più generale, l'intero poema: cfr. TEODOLINDA BAROLINI, *La "Commedia" senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 91-93 e *passim*.

<sup>40</sup> «Cui [principi] iam virtutum incipiunt mysteria invidere; ea videlicet invidiae specie, quae non ardore livoris aemulantis destruit animum, sed in suavitatis odorem flatibus incitat charitatis. Vivat igitur, vivat sancti Friderici nomen in populo, succrescat in ipso fervor devotionis a subditis: et fidei meritum, mater ipsa fidelitas, in exemplum subjectionis, inflammet».

*l'Ecclesia imperialis* si rivela un'illusione crudele. La selva dei suicidi appare quindi capovolgimento e perversione della vigna della Chiesa; Pier della Vigna è un falso Pietro e alle lodi dei cori angelici che circonfondono di gloria il trono divino si sono sostituiti gli eccessi dell'adulazione, riflessa in una retorica spericolata, e dell'invidia, «la meretrice che mai dall'ospizio / di Cesare non torse gli occhi putti».

2. Vorrei ora soffermarmi più approfonditamente su un secondo caso di desacralizzazione (se non di vera e propria dissacrazione): si tratta del già citato canto di Guido da Montefeltro; come ha colto perfettamente Umberto Carpi, l'episodio è infatti incentrato sul «rapporto fra sacro e politica»,<sup>41</sup> rapporto che nel corso del pontificato di Bonifacio VIII perse definitivamente il suo già precario equilibrio. Che il canto si possa leggere in dittico con quello di Pier della Vigna apparirà del tutto pacifico quando si considerino gli stretti legami testuali, già occasionalmente rilevati dai commentatori, che uniscono *Inf.* XIII 58-61 («Io son colui che tenni *ambo le chiavi* / del cor di Federigo, e che le volsi, / *serrando e diserrando*, sì soavi, / che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi») a *Inf.* XXVII 103-105 («Lo ciel poss'io *serrare e diserrare*, / come tu sai; però son *due le chiavi* / che 'l mio antecessor non ebbe care») e, in subordine, il «glorioso officio» di *Inf.* XIII 62 al «sommo officio» di *Inf.* XXVII 91. Vale quindi la pena di analizzare attentamente il discorso di Guido, a partire dal significativo preambolo (*Inf.* XXVII 61-67):

«S'ì credesse che mia risposta fosse  
a persona che mai tornasse al mondo,  
questa fiamma staria senza più scosse;  
  
ma però che già mai di questo fondo  
non tornò vivo alcun, s'ì odo il vero,  
senza tema d'infamia ti rispondo».

Mirko Tavoni ha richiamato l'attenzione sul tema fondamentale dell'infamia, che apparenta l'episodio con quello successivo del conte Ugolino.<sup>42</sup> Potremmo, allora, leggere il discorso dell'ex condottiero, in analogia con la lettura di *Inf.* XXXIII proposta

<sup>41</sup> CARPI, *La nobiltà di Dante*, cit., I, p. 718.

<sup>42</sup> TAVONI, *Qualche idea su Dante*, cit., pp. 272-273.



da Giorgio Bàrberi Squarotti,<sup>43</sup> quale un'orazione defensoria, volta a screditare l'autentico co-protagonista dell'episodio, il «il gran prete, a cui mal prenda!, / che mi rimise ne le prime colpe» (vv. 70-71), attribuendogli la responsabilità per la propria condanna eterna.

Merita particolare attenzione l'appellativo di «gran prete», con cui Guido definisce Bonifacio. I commentatori moderni si limitano a rilevare il disprezzo di cui si caricano le parole dell'ex condottiero, pronunciate con «sarcasmo rancoroso» (così Giorgio Inglese). In questa designazione, si è voluto vedere «un riflesso dell'abito mentale contratto nell'ordine francescano (ma non esclusivo di questo), e fondato sulla netta differenziazione di "monaci" o frati e di "preti"», se non addirittura un segno dell'appartenenza «alla corrente dei francescani "spirituali", la più fieramente anti-temporalistica e in stato di potenziale rivolta contro l'apparato ecclesiastico» (Mattalia). In realtà, per un lettore medievale, l'appellativo rimanda a un responsorio della liturgia delle ore, che recita «Ecce sacerdos magnus qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est iustus» (il testo nasce dalla combinazione di *Eccli.* 44, 17 e 50, 1). Il sarcasmo, quindi, nasce da questo retroterra, che faceva del «gran prete» prima di tutto un giusto. La qualifica di *sacerdos magnus* è biblica; fra le numerose occorrenze, tutte veterotestamentarie (*Ios.* 20, 6; *Esdr.* 3, 1; *Eccli.* 50, 1) vale la pena di citare *Agg.* 1, 12, ove si parla di un «Jesus filius Iosedech sacerdos Magnus» e *Num.* 35, 24, «liberabitur innocens de ultoris manu et reducetur per sententiam in urbem ad quam confugerat manebitque ibi donec sacerdos magnus qui oleo sancto unctus est moriatur», punti di partenza per la lettura della fortuna cristologica dell'appellativo.<sup>44</sup> Il Gesù del libro di *Aggeo*, in particolare, «in typo precesserit Saluatoris, qui nostra peccata portavit, et alienigenam sibi ex gentibus copulavit ecclesiam», come si leggeva in un passo dell'*Adversus Iovinianum* di san Girolamo (II xxxiii, col. 345) citato in due occasioni nel *Decretum Gratiani* (*pars* 1, *dist.* 50, *canon* 20, *textus*, p. 186 e *pars* 2, 33, 3, *de paenitentia*, *dist.* 2, *canon* 40, *textus*, p. 1206, da cui cito). Ai fini del nostro discorso dev'essere ricordato anche *1 Mach.* 14, 30, dove «congregavit Ionathas gentem suam et factus est illis sacerdos magnus et adpositus est ad populum suum»; l'espressione assume quindi

<sup>43</sup> Cfr. GIORGIO BÀRBERI SQUAROTTI, *L'orazione del conte Ugolino*, in «Lettere Italiane», xxiii 1971, pp. 3-28.

<sup>44</sup> In epoca successiva, i commenti di Dionigi Certosino (Dionigi di Rijkel) a *Giosuè* e *Esdra* chioseranno *sacerdos magnus* con «id est pontifex Iudeorum» (cfr. *Opera omnia*, III, p. 10 e V, p. 239).

una valenza tra il politico e il pastorale. Come ricordato nel *De vanitate rerum mundanarum* di Ugo di San Vittore, infatti, «Iesus sacerdos magnus populum gubernavit in tempore suo et reliquit infulis honorem post se in generationes» (IV, p. 188; il riferimento è ancora al personaggio di *1 Macch.*).

Questa stessa connotazione ha la ripresa della formula, applicata stavolta al sommo pontefice, nel *De consideratione* di Bernardo di Clairvaux, il trattato, ricordato nell'*Epistola a Cangrande*,<sup>45</sup> in cui l'acerba deprecazione della corruzione del papato si accompagna alla dottrina della visione ultraterrena (II XV, p. 423):

Age, indagemus adhuc diligentius quis sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei. Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex.

La definizione ritorna, infine, in alcuni sermoni di Innocenzo III, a partire da quello già analizzato per la festa di San Silvestro (vd. *supra*, cap. III.1.2), cui proprio il responsorio fa da *prothema* (*Sermones de sanctis*, VII, in *Patrol. Lat.*, CCXVII, col. 481):

“Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est justus: et in tempore iracundiae factus est reconciliatio”. *Tria nobis in verbis propositis circa beatum Silvestrum praecipue commendantur, dignitas, sanctitas, et utilitas. De dignitate praemittitur: “Ecce sacerdos magnus”; de sanctitate subjungitur: “Qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est justus”; de utilitate concluditur: “Et in tempore iracundiae factus est reconciliatio”.*

Segue la caratterizzazione della potestà pontificale di Silvestro, «sacerdos magnus», secondo la formulazione già ricordata; possiamo rilevare, peraltro, il ricordo della guarigione di Costantino dalla lebbra (e della conseguente *Donazione*), momento focale del rapporto tra Chiesa e impero richiamato, assai polemicamente, nelle parole del Montefeltro nel canto dantesco (*Inf.* XXVII 94-95). Nel sermone su Gregorio magno, dopo aver passato in rassegna anche in questo caso le virtù dell'ottimo pontefice, Innocenzo conclude invece (ivi, col. 520):

His omnibus indutus fuit B. Gregorius, ut esset sacerdos magnus qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est justus, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio [*Eccli.* 44, 18]. Et ideo Dominus beatificavit illum in gloria.

---

<sup>45</sup> *Ep.* XIII [28], 80: «Et ubi ista invidis non sufficient, legant Richardum de Sancto Victore in libro *De Contemplatione*, legant Bernardum in libro *De Consideratione*, legant Augustinum in libro *De Quantitate Anime*, et non invidibunt».

Qualificando Bonifacio sarcasticamente come «gran prete», il Montefeltro pone l'odiato papa Caetani in implicita contrapposizione con le virtù che avrebbero dovuto guidare l'operato del pontefice, facendo sì che apparisse un giusto agli occhi di Dio.

Dopo avere raccontato del proprio passato di condottiero poi pentitosi con l'ingresso nell'ordine francescano, Guido passa quindi a riferire il colloquio cruciale avuto con il pontefice (*Inf.* xxvii 85-111); l'episodio, con ogni probabilità, fu inventato da Dante.<sup>46</sup> Ogni parola di Guido è scelta attentamente dal poeta per rovesciare la costruzione propagandistica dell'odiato Bonifacio; così, quando il Montefeltro accusa il papa di avere anteposto la crociata contro i Colonna alla riconquista della Terrasanta, il rilievo che nessuno fra i suoi nemici «era stato a vincer Acri / né mercatante in terra di Soldano» (*Inf.* xxvii 89-90) richiama sarcasticamente la politica di crociata condotta dal Caetani nei primi anni del suo pontificato, che includeva anche la messa al bando di ogni commercio con gli infedeli.<sup>47</sup> Il riferimento a saraceni ed ebrei («e non con Saracin né con Giudei, / ché ciascun suo nemico era cristiano», vv. 87-88), cioè a coloro che si trovano al di fuori dell'*Ecclesia*, sottolinea come Bonifacio, in luogo di fortificare la cristianità di fronte ai nemici interni, ne abbia messo in crisi l'unità per i propri interessi personali. Dante implicitamente smaschera l'ipocrisia di quel meccanismo, ormai collaudato, in virtù del quale l'esclusione di un nemico dalla cristianità, tramite l'accusa di eresia, era divenuta un'arma di lotta politica nelle mani del papato (arma che, all'epoca del conflitto con Filippo il Bello, si sarebbe ritorta contro il pontefice stesso: vd. *supra*, cap. III.3). Il paragone con Costantino (vv. 94-97: «Ma come Costantin chiese Silvestro / d'entro Siratti a guerir de la lebbre; / così mi chiese questi per maestro / a guerir de la sua superba febbre») suona a sua volta come un'implicita

<sup>46</sup> Cfr. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 180 e 198 e soprattutto le pagine, a mio avviso risolutive, di TAVONI, *Qualche idea su Dante*, cit., pp. 251-292.

<sup>47</sup> Cfr. ELENA ROTELLI, *La politica crociata dei papi del primo Trecento e il disimpegno delle città toscane visti attraverso i registri pontifici*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, a cura di Franco Cardini, Firenze, Alinea, 1982, pp. 75-85; FRANCO CARDINI, *L'eclisse di Gerusalemme: fallimento della crociata in Terrasanta, nascita del giubileo*, in *La storia dei giubilei, I, 1300-1423*, a cura di Gloria Fossi, Firenze, Giunti, 1997, pp. 56-69; GIUSEPPE LIGATO, *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la Crociata* e JOSEPH PERARNAU I ESPELT, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, entrambi in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 241-291 e 423-432; LUCA MANTELLI, *De recuperatione Terrae Sanctae: da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano-mongola*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXVIII 2014, pp. 45-77. Propositi crociati sono espressi anche nel già citato carme di Bonaiuto da Casentino per l'incoronazione di Bonifacio (*Diversiloquium*, v, vv. 34-43).

accusa al papa di essersi comportato in maniera non consona al suo ruolo: per Dante, infatti, un medesimo carattere di azione *contra ius* è proprio delle due ricompense implicate nel paragone, vale dire la celebre *Donazione* accordata dall'imperatore a Silvestro e l'impossibile assoluzione promessa dal pontefice a Guido.<sup>48</sup>

3. Nel racconto del Montefeltro, il pontefice rivendica una potestà di giudizio senza limiti, che gli consentirebbe di assolvere il suo interlocutore prima ancora che questi compia il peccato («finor t'assolvo, e tu m'insegna fare / sì come Penestrino in terra getti», vv. 101-102) o, al contrario, di escluderlo dal regno dei cieli in caso avesse voluto sottrarsi a ciò che gli veniva richiesto (vv. 103-105):

Lo ciel poss'io serrare e diserrare  
come tu sai: però son due le chiavi  
che 'l mio antecessor non ebbe care.

Queste parole richiamano precise affermazioni rintracciabili nella produzione giuridica e pubblicistica del Caetani. È il caso della già citata lettera indirizzata al vescovo di Firenze e all'inquisitore «in provintia Tuscie» il 15 maggio 1300, che dovette essere ben nota al poeta. Vi si legge, come abbiamo visto, che «Romanus pontifex vices gerens illius, qui vivorum et mortuorum iudex est constitutus a Deo et cui in celo et in terra *omnis est data potestas*, imperat super reges et regna omniumque dominicarum ovium curam gerens super omnes mortales obtinet principatum» (*MGH, Constitutiones*, IV.1, n° 108, p. 85). È una forte affermazione della supremazia del papa, *militantis ecclesie summus ierarcha*, alla cui autorità uomini devono sottomettersi se non vogliono vivere *sine lege*. A tale dichiarazione ne sarebbe seguita una ancora più decisa nella bolla *Ausculta fili*, che, come abbiamo ricordato, nel dicembre dell'anno successivo infiammò lo scontro con Filippo il Bello (vd. *supra*, cap. III.2.2). Il papa giunse qui ad affermare di avere lui stesso potere giudiziario sui morti, in quanto «Christi vicarius Petrique successor [...] qui, sibi collatis clavibus regni coelorum, iudex a Deo vivorum et mortuorum constitutus agnoscitur» (*Registres*, III, n° 4424, col. 328). Questa estensione del potere papale sui morti, su cui già ci siamo soffermati, consuona con le sprezzanti parole di Bonifacio nel canto dantesco.

---

<sup>48</sup> Sempre utile è BRUNO NARDI, *La Donatio Constantini e Dante*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 109-159.

Singolare è l'idea, attribuita a Bonifacio, per cui le due chiavi di Pietro servirebbero l'una a "serrare", l'altra a "diserrare". Questa lettura, a mio parere l'unica permessa dalla *littera*, desta non pochi perplessità, dato che essa non sembra essere congruente con i dettami della teologia. Il potere delle chiavi, infatti, era comunemente inteso dai teologi come *potestas ordinis* e non come *potestas iurisdictionis* (cui pertiene la scomunica). Per comprendere appieno la distinzione, si deve tenere conto che il primo è un potere sacramentale, che pertiene essenzialmente al foro interiore; il secondo è invece un potere di governo, relativo al foro esteriore: sulla differenza tra queste due dimensioni si giocherà essenzialmente il destino ultraterreno di Guido. Il problema interpretativo è passato largamente inavvertito ai commentatori moderni;<sup>49</sup> vale la pena, allora, di verificare come reagisce l'esegesi antica. L'interpretazione secondo la lettera è accettata senza remore da alcuni dei primi commentatori, quali il Lana («E soggiunge Bonifacio: tu sai ch'io ho le chiavi del cielo, una da aprirlo, e una da serrarlo, siché ben ti posso fare questa assoluzione») e la prima redazione dell'*Ottimo*, che ne dipende («E soggiugne: tu sai ch'io ho le chiavi del Cielo, una da aprirlo, l'altra da serrarlo, sì ch'io ti posso bene assolvere»)<sup>50</sup>. La terza redazione dell'*Ottimo*, pur non prendendo posizione sull'effettiva identificazione delle due chiavi, sottolinea che «In queste parole tocca l'auctore l'auctoritate papale la quale Christo diede a san Pietro dicendo: "cui tu absolverai in terra fia assoluto in cielo, et cui tu legherai in terra sia legato in cielo"; et però dice: Il ciel poss'io, et cetera», identificando quindi correttamente il punto focale dell'episodio. Altri commentatori danno delle due chiavi interpretazioni contrastanti con il dettato dei versi danteschi; l'Anonimo Selmiano, singolarmente, le riferisce alle due porte del purgatorio e del paradiso:

E dove dice: *le chiavi che l' mio antecessore non ebbe care*: lo primo antecessore dei Papi fu Santo Piero, lo quale fu posto da Giesù Cristo, e dissegli Gesù Cristo, che perdonasse a l'uomo tante volte quante si pentesse de' suoi peccati e tornasse a lui, e aprissegli la porta del Purgatorio: e chi facesse bene e volesse grazia gli aprisse la porta del Paradiso. E queste sono le due chiavi che l'antecessore di Papa Bonifazio non ebbe care; e questa fu la

<sup>49</sup> Giorgio Inglese, tuttavia, parla a ragione di «un abuso dottrinario, in qualche modo connesso alla concezione bonifaciana del papato» nella nota a *Inf.* XXVII 103.

<sup>50</sup> Una chiosa affine si legge anche nel commento di Maramauro, che non di rado mostra di riprendere commenti precedenti (cfr. l'indice delle fonti dell'ed. Pisoni-Bellomo): «Qui mostra como il papa ha doe chiavi, una a serrare e l'altra ad aprire lo cielo».

cagione che mosse piuttosto il Conte a consigliare Papa Bonifazio, credendo li potesse perdonare el fio e giusto prezzo de l'opere.

A partire dalla prima redazione del commento di Pietro Alighieri si diffuse invece una chiosa che interpretava le due chiavi alla luce del passo parallelo di *Purg.* IX 115-129, in cui Dante descrive l'angelo che presidia la soglia del secondo regno:

Cenere, o terra che secca si cavi,  
d'un color fora col suo vestimento;  
e di sotto da quel trasse due chiavi.

L'una era d'oro e l'altra era d'argento;  
pria con la bianca e poscia con la gialla  
fece a la porta sì, ch'ì fu' contento.

«Quandunque l'una d'este chiavi falla,  
che non si volga dritta per la toppa»,  
diss'elli a noi, «non s'apre questa calla.

Più cara è l'una; ma l'altra vuol troppa  
d'arte e d'ingegno avanti che diserri,  
perch'ella è quella che 'l nodo digroppa.

Da Pier le tegno; e disse mi ch'ì erri  
anzi ad aprir ch'a tenerla serrata,  
pur che la gente a' piedi mi s'atterri».

Le chiavi sono qui presentate come attributo di ogni sacerdote, come del resto era abituale in ambito teologico (cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, IV, dist. 18); esse indicano probabilmente l'autorità che consente di assolvere i peccati («più cara») e la scienza nel giudicare i peccatori in vista di tale assoluzione (la quale «vuol troppa / d'arte e d'ingegno» e si usa per prima, come si legge al v. 119). Per questa connotazione sono stati richiamati a confronto a più riprese testi tomistici; il commento di Scartazzini-Vandelli, seguito poi in questo da Singleton, rimandava al supplemento alla *Summa theologiae* compilato da Reginaldo da Piperno (*Summa Theol.*, III, suppl., qu. 17, a. 3) si legge che «sunt duae claves: quarum una pertinet ad iudicium de idoneitate eius qui absolvendum est; et alia ad ipsam absolutionem» (è in realtà una ripresa di un

passo del commento tomasiano alle *Sentenze*, IV, dist. 18, q. 1, a. 1, qc. 3, resp.).<sup>51</sup> Si può risalire, ancora una volta, a Pietro Lombardo (*Sent.*, IV, dist. 18, c. 2):

Claves istae sunt non corporales, sed spirituales, scilicet «discernendi scientia et potentia» iudicandi, id est ligandi et solvendi, «qua dignos recipere, indignos debet excludere a regno» ecclesiasticus iudex.

Si potrebbe pensare che il riferimento al *ligare* e all'*indignos excludere* sia compatibile con la minaccia di Bonifacio di “serrare il cielo” a Guido; in realtà, per rendersi conto che non è così basta consultare un qualsiasi commento alle *Sentenze*, a partire dal solito Tommaso (IV, dist. 18, q. 1, a. 3, qc. 3, resp.):

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cuius minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in poenam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, *ad ligandum autem indirecte*, inquantum obdurare dicitur dum gratiam non largitur; sed in poenam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et poenam parcat, et poenam infligit. Similiter ergo sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpae dimissionem modo iam dicto, *non tamen in ligando aliquam operationem habet in culpam*; nisi ligare dicatur inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit. Sed *in poenam habet potestatem et ligandi et solvendi*; solvit enim a poena quam dimittit, sed ligat ad poenam quae remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur. Uno modo considerando ipsam quantitatem poenae in communi; et sic non ligat nisi inquantum non solvit, sed ligatum ostendit. Alio modo, considerando poenam hanc vel illam determinate; et sic ligat ad poenam, imponendo eam.

Il sacerdote lega quanto alla colpa in modo indiretto, non absolvendo chi è indegno, mentre lega quanto alla pena, la quale però non è che una «medicina purgans peccati impuritatem» (ivi, ad 2m). Senza colpa, non vi è spazio – verrebbe da dire: ovviamente – per un'arbitraria esclusione di qualcuno dal regno dei cieli.

Pochi fra i commentatori moderni, ad eccezione di Giorgio Inglese, sembrano avere rilevato la contraddizione fra il senso delle chiavi nelle parole di Bonifacio e nell'allegoria purgatoriale. Secondo il commento di Bosco-Reggio ai due luoghi, la quale le chiavi dell'episodio infernale «simbolo della doppia potestà papale» (il

<sup>51</sup> All'interno del *Supplementum*, meritano attenzione anche le qu. XVIII (*De effectu clavium*), XIX (*De ministris clavium et usu earum*) e XX (*De his in quos usus clavium exerceri potest*).

commento non specifica, peraltro, in che cosa consista tale doppia potestà) andrebbero tenute distinte da quelle purgatoriali, dato che «il simbolo di queste si riferirà alla sola confessione». È chiaro che l'accesso al purgatorio è subordinato all'aver ricevuto l'assoluzione sacramentale; è altrettanto chiaro che, parlando di “serrare o diserrare” il cielo, il Bonifacio dell'*Inferno* alludeva per forza di cose all'accesso al secondo regno. Le chiavi che l'angelo dichiara di aver ricevuto da Pietro non possono essere che quelle stesse assegnate ai suoi successori in terra; a riprova, si può ricordare che l'angelo guardiano è detto «vicario di Pietro», con lo stesso titolo dei pontefici, in *Purg.* XXI 54. Giorgio Inglese ha notato, a sua volta, che «il simbolismo delle chiavi non è univoco: in *If* 27.103, Bonifacio lo riportava al potere di “serrare e diserrare... : però son due le chiavi”; ma qui [*Purg.* IX 117] l'angelo le usa entrambe per *diserrare* la porta a D.». Come si spiega questa difformità?

Pietro Alighieri, come detto, è il primo commentatore a richiamare il parallelo purgatoriale nel commento a *Inf.* XXVII; la citazione, peraltro, è inserita in un'interessante discussione sui limiti della *potestas* papale, sostanzialmente priva di precedenti nei commenti danteschi a questo luogo e, per altro verso, perfettamente compatibile tanto con il profilo di giurista di Pietro, quanto con il ruolo da lui rivestito all'interno della corte scaligera.<sup>52</sup> Sebbene la potestà papale sia immensa, infatti, essa è comunque limitata a ciò che è possibile, allo stesso modo in cui Dio non può peccare:

Non obstat dictum argumentum Papae, quod coelum potest etc. Nam *licet potestas et potentia Papae sit immensa*, et de ea disputare non sit fas, tamen credo quod solum possit, quod dicit eius potentia. Nam Vicarius est Dei omnipotentis, qui per locum a maiori secundum Augustinum licet possit omnia, intelligi debet in his quae sunt posse. Et ideo Deus peccare non potest, cum peccare non sit aliquid posse, imo est aliquid non posse. Et ideo non debuit haec dicto comiti imperare, nec ipse obedire, in quantum id quod Papa praeciperet esset peccatum et inhonestum sub specie absolutionis. [...] Et ideo in his debemus obedire praelatis, qui iusta deliberant. Sunt autem quaedam sine quibus non est salus, ut adimpletiones praeceptorum moralium, in quibus tenemur praelatis obedire. Sunt quaedam, in quibus non est salus, ut mortalia peccata, in quibus non tenemur

<sup>52</sup> Su Pietro Alighieri cfr., oltre alla voce di Francesco Mazzoni nell'*Enciclopedia Dantesca*, SAVERIO BELLOMO, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 78-81 e il *Censimento dei commenti danteschi. 1. I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, 2 voll., a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2011, I, pp. 407-413.



obedire eis. Et ideo Gregorius: «illi soli habent in hanc carnem potestatem ligandi et solvendi, sicut Apostoli, qui illorum exempla simul cum doctrina retinent». Et Origenes ait: «haec soli Papae potestas concessa est, et imitatoribus Petri. Qui vestigia eius imitantur, habent hanc certe ligandi et solvendi potestatem; non illi, qui non imitantur». [...] Quia igitur Papa subest legi divinae, et contra eam non possit seu debeat facere, et contra bonos mores et fidem, ideo hic auctor taliter loquitur. De cuius duabus clavibus vide infra in Purgatorio, Capitulo nono.

Le citazioni addotte da Pietro servono ad argomentare che un papa perde la potestà qualora non segua il cammino di Pietro; non si deve, infatti, obbedire a un papa che induca al peccato mortale, contravvenendo alla legge divina. Nelle redazioni successive del commento,<sup>53</sup> la discussione è molto ridotta, mantenendone tuttavia il passaggio fondamentale sull'*absolutio vitiosa* promessa da Bonifacio; cito qui soltanto la redazione Ashburnhamiana:

Item dicit Augustinus: *Posse peposse. Unde ille solus dicitur Omnipotens qui hoc non potest, quia omnia potest, que posse aliquid posse.* Non igitur mirum, si dictus papa talem absolutionem vitiosa facere nequivit, maxime cum, secundum Gregorium, illi soli habent in hac carne potestatem ligandi et absolvendi sicut Apostoli, qui illorum exempla cum doctrina secuntur.

Giova appena rilevare che, nel commento alla seconda cantica, Pietro chiosa le due chiavi in conformità con la dottrina che abbiamo esposto:

Duae claves datae Petro a Christo dum dixit: *pasce oves meas.* In altera: *da scientiam discernendi inter lepram et lepram, inter peccatum et peccatum;* nam in Testamento veteri infectus lepra ducebatur ad sacerdotem. In altera, potestatem solvendi et ligandi; quae tenentur et habentur a quolibet sacerdote vero.

---

<sup>53</sup> Ricordo che la prima redazione del commento di Pietro è l'unica di sicura attribuzione; sulle redazioni successive dette Ash(burnhamiana) e Ott(oboniana), di cui è tuttora incerto l'ordine di composizione, cfr., oltre ai testi citati alla nota precedente, PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis*, a cura di Massimiliano Chiamenti, Tempe (AR), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002 (edizione della terza redazione; sui diversi stadi testuali cfr. in particolare le pp. 27-39), da leggere con la recensione di RUDY ABARDO, in «Rivista di Studi Danteschi», III 2003, pp. 166-176, alle pp. 170-171 e con LUCA AZZETTA, *Note sul Comentum di Pietro Alighieri (a partire da una recente edizione)*, in «L'Alighieri», n.s., XXIV 2004, pp. 97-118, alle pp. 102-105.

Il rimando a *Purg.* IX, introdotto per la prima volta da Pietro Alighieri, ritorna nei commenti di Benvenuto da Imola<sup>54</sup> e dell'Anonimo Fiorentino;<sup>55</sup> il Buti, pur non citando esplicitamente il parallelo purgatoriale, condivide tuttavia con Benvenuto l'interpretazione delle due chiavi come *scientia et auctoritas* (qui «sentenza del discernere» e «potenzia del giudicare»):

«Lo Ciel poss'io serrare e disserrare»; cioè io sono papa, e posso dare e togliere lo Cielo a cui io voglio; e questo non si dee intendere se non da ordinata potentia: imperò che chi non avesse quel che si richiede al sacramento della penitenzia, come detto è di sopra, non potrebbe essere assoluto dal papa, «Come tu sai»; questo dice, perché ogni fedel cristiano dee sapere che il papa può ogni cosa, non errante la chiave; «però son due le chiavi»; queste due chiavi significano le due potenzie ch'è il papa, l'una è la sentenza del discernere; e l'altra è la potentia del giudicare; cioè del serrare e dell'aprire, secondo la sentenza di Cristo che disse a san Piero: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. ...Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis».

Questa spiegazione sintetizza quella che è, potremmo dire, la dottrina “ortodossa” sulla *potestas clavium*; si deve chiedersi, tuttavia, se i versi danteschi abbiano effettivamente questo significato. Si potrebbe, naturalmente, pensare che il senso delle parole di Bonifacio sia: “posso sciogliere e legare: infatti, oltre alla chiave della *scientia* per discernere, ho anche quella dell'*auctoritas* necessaria per emettere il giudizio”. Una simile interpretazione, tuttavia, si scontra con il fatto che la prima chiave è propedeutica alla seconda e serve allo stesso scopo. Il riferimento alle due chiavi, inoltre, sarebbe in questo modo piuttosto superfluo se non pedantesco. ben più pregnante risulta invece l'argomento se parafrasiamo “posso dare l'accesso al cielo, ma anche toglierlo: possiedo, infatti, una seconda chiave che mi serve allo scopo”.

<sup>54</sup> «PERÒ SON DUE LE CHIAVI, scilicet, scientia et auctoritas, quasi dicat: Tu scis, quod sum papa, et homo magna scientiae, et sic erat. De istis clavibus dicitur plene nono capitulo Purgatorii».

<sup>55</sup> «IL CIEL POSS'IO SERRARE: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam: et quodcumque ligaveris in terris erit ligatum et in coelis; et quindi disse papa Bonifazio al conte Guido: Io ho le chiavi d'aprire il cielo, però che sono successore di san Piero, et di legare in terra; et le due chiavi della iurisdizione et della discrezione, come più largamente se ne tratterà nel capitolo IX di *Purgatorio*». Il riferimento alla «iurisdizione» sposta in parte i termini della questione, dato che la *iurisdictio* è se mai il campo di applicazione delle due chiavi, che offre la *materia debita* per cui chi detiene le due chiavi possa effettivamente farne uso (cfr. Tommaso, *In IV Sent.*, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2m),

Apparentemente, le parole di Bonifacio si potrebbero spiegare alla luce di alcuni passi in cui, come già abbiamo visto, Tommaso descrive poteri appartenenti alla sfera della giurisdizione, come la scomunica, attraverso l'immagine delle chiavi (*In IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, qc. 3, co., p. 547):

clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus caelum per dimissionem peccati; et haec vocatur *clavis ordinis*; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis *per excommunicationem et absolutionem*; et haec vocatur *clavis iurisdictionis* in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, ut supra dictum est [...]; sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.

Se si legge bene il testo, tuttavia, all'interno del suo discorso, ci si rende conto che si tratta di un semplice *escamotage* per spiegare come mai nella Chiesa oltre ai sacerdoti vi siano altre figure che appaiono essere dotate di chiavi, poiché escludono gli indegni, come gli *ostiarii*, o perché esercitano una potestà, come i re o le badesse. Tutti costoro sono dotati di una giurisdizione, pur senza avere ricevuto gli ordini sacerdotali; ciò consente loro di esercitare un'azione di governo, che comprende anche, in linea di principio, la scomunica. Per questo motivo, era generalmente riconosciuto che un vescovo o un abate potessero scomunicare dopo essere stati eletti (e avere ricevuto la conferma del proprio incarico da Roma), anche prima di avere ricevuto la necessaria consacrazione episcopale.<sup>56</sup> Quand'anche Dante fosse a conoscenza di simili usi traslati dell'immagine delle chiavi, la sua cultura teologica, che traspare nel passo purgatoriale ricordato, doveva consentirgli di comprendere che essi erano, in definitiva, indebiti.

Mi sembra quindi che l'argomento delle chiavi attribuito a Bonifacio costituisca un primo sotterfugio ai danni di Guido. Il pontefice mira a far credere al suo interlocutore di avere il potere di escludere chiunque dalla salvezza, anche al di là della colpa, in virtù del potere delle chiavi: simili espedienti dovevano essere particolarmente caro al Caetani, il quale, come già ricordato, portò a compimento

---

<sup>56</sup> Cfr. ZUCKERMAN, *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiastical Government*, cit., p. 105 e BENSON, *The Bishop-Elect*, cit., p. 113 e n. 14.

l'appropriazione, da parte dei pontefici, dell'attributo iconografico delle chiavi petrine (vd. *supra*, cap. III.2.1). L'inganno del papa all'ex condottiero costituisce, quindi, un esempio pratico di come l'apice della gerarchia ecclesiastica abbia perso di vista il suo ruolo nel mondo, quello guidare i cristiani alla salvezza, per portarli invece alla perdizione.

4. Al centro dell'episodio vi è, dunque, il problema della *potestas clavium*; nel mostrare la fallacia della promessa fatta dal papa a Guido, Dante mira in realtà a smontare la retorica teocratica del Caetani, secondo cui, in virtù del possesso delle «somme chiavi», al pontefice *omnis est data potestas*.<sup>57</sup> Nel canto infernale, la retorica che faceva del pontefice il vicario di Cristo in terra, titolare di un *principatus super omnes mortales*, sottratto al giudizio degli uomini e in grado a sua volta di giudicare i vivi e i morti, è capovolta di segno: a lacerare il velo di tale pubblicistica è una sua vittima, quel Montefeltro ex capitano dei ghibellini la cui conversione, insieme a quella di Ludovico d'Angiò, aveva costituito il capolavoro politico e propagandistico di papa Caetani.<sup>58</sup> La conclusione dell'episodio, con il celebre scontro già ricordato tra san Francesco e il «nero cherubino», rende evidente che la rivendicazione di *potestas* da parte di Bonifacio è illegittima e le richieste a Guido non conformi al «sommo officio» del pontefice.

Di fronte alla pretesa del pontefice di estendere a dismisura il potere delle chiavi, Dante mette alla prova i suoi limiti in rapporto alla sua più propria applicazione, l'assoluzione sacramentale, quasi memore del principio canonistico, risalente al XII secolo, per cui «papa omnia potest, *clave non errante*» (si veda, ad esempio, UGUCCIONE,

---

<sup>57</sup> Fin dalla *Littera coronationis* promulgata il 24 gennaio 1295, il pontefice aveva ricordato come, a malincuore, fosse stato costretto «ad suscipiendas apostolorum principis Petri claves et gerendum super omnes ligandi et solvendi pontificium» (*Registres*, I, n° 1, col. 3).

<sup>58</sup> La vestizione del saio francescano da parte del condottiero e del principe avvenne nella stessa notte di Natale 1296; la coincidenza è ricordata ancora dopo un trentennio, nella cronaca di frate Elemosina (cfr. FRANÇOIS FOSSIER, *Les chroniques de fra Paolo da Gualdo et de frate Elemosina*, in «Mélanges de l'École française de Rome», LXXXIX 1977, pp. 411-483 e GIROLAMO ARNALDI, *La Romagna di Dante fra presente e passato, prossimo e remoto*, in «La cultura», XXXIII 1995, pp. 341-382). Su questo «straordinario successo politico» di Bonifacio VIII ha richiamato l'attenzione CARPI, *La nobiltà di Dante*, cit., p. 708.

*Summa, De pen.*, D. 1, c. 88).<sup>59</sup> Il Bonifacio dantesco dichiara addirittura a Guido di poterlo assolvere dal suo peccato prima che esso venga commesso. Secondo l'argomentazione del «nero cherubino», il diavolo «loïco» su cui già ci siamo soffermati, ciò è impossibile, dato che «assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente». È in questione, evidentemente, il limite della potestà papale di *solvere et ligare*. Nella *Monarchia* Dante, come abbiamo visto, limita questa potestà al campo spirituale, adducendo inoltre come esempio di opera impossibile persino per Dio, quindi *a fortiori* per il pontefice proprio l'assoluzione di un peccatore non pentito (vd. *supra*, cap. vi.3.7). Abbiamo, inoltre, ricordato, tra i precedenti più significativi dell'argomentazione dantesca, la *Quaestio de votis dispensandis* di Pietro di Giovanni Olivi. Tale *quaestio*, che trattando della dottrina delle dispense papali affrontava uno dei fondamenti su cui i pontefici, a partire da Innocenzo III, avevano costruito la propria autorità in quanto vicari di Cristo,<sup>60</sup> è un precedente assai pertinente per un canto incentrato proprio sui limiti della *potestas* papale, anche senza volere postulare una sua diretta conoscenza da parte di Dante.

Al francescanesimo spirituale venato di gioachimismo è stata ricondotta la definizione di Bonifacio da parte del Montefeltro come «principe d'i novi farisei»: già nelle operette pseudo-gioachimite *Super Ieremiam* e *Super Isaiam*, infatti, il papa è «princeps novorum phariseorum», con una corrispondenza così esatta da mettere in ombra anche il notevole precedente della federiciana *Collegerunt pontifices* (vd. *supra*, cap. v.1.3).<sup>61</sup> È senz'altro significativo che la formula sia attribuita proprio a Guido, morto da frate del convento di Ancona, in quel territorio marchigiano che dello spiritualismo francescano era uno degli epicentri (con l'avvertenza, beninteso, che nel periodo in cui il Montefeltro fu francescano, dal 1296 al 1298, i «pauperes heremitaie»

<sup>59</sup> Cfr. FRANZ GILLMAN, *Clave non errante?*, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», CX 1930, pp. 451-465 e MÜLLER, *Huguccio*, cit., pp. 139-140. Dopo la morte di Dante, il principio fu messo in discussione da Agostino da Ancona: cfr. BRIAN TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1972, pp. 184-186 ed ERIC LELAND SAAK, *High Way to Heaven: The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292-1524*, Boston-Leiden-Köln, Brill, 2002 («Studies in Medieval and Reformation Thought», 89), pp. 106-108.

<sup>60</sup> Lo osserva Marco Bartoli nell'introduzione all'edizione delle *Quaestiones de Romano pontifice*, p. 79. Sui precedenti canonistici della dottrina innocenziana, cfr. MARIO CONETTI, *Il potere dispensativo del papa. Le premesse del Lateranense IV nella canonistica bolognese*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, cit., pp. 473-504.

<sup>61</sup> Cfr. MANSELLI, *Dante e gli spirituali francescani*, cit. e ID., *Dante e l'«Ecclesia Spiritualis»*, cit.

capeggiati dal Clareno e da fra' Liberato avevano lasciato l'Italia per l'Acacia).<sup>62</sup> Molto si è scritto sul rapporto di Dante con l'opera del frate provenzale e, più in generale, con il francescanesimo spirituale, ma la partita è ancora tutt'altro che chiusa.<sup>63</sup> Importanti ricerche in corso sullo *studium* di Santa Croce inducono, ormai, a escludere che Dante possa essere entrato in contatto con tali tendenze già in anni giovanili (in un'epoca in cui, in realtà, la chiara individuazione di un gruppo "spirituale" è problematica);<sup>64</sup> diversamente vanno le cose per quanto riguarda il misterioso periodo dell'esilio, ma non siamo tuttora in grado di ricostruire attraverso quale parabola, umana e intellettuale, il poeta sia giunto a formulare il celebre giudizio di *Par.* XII, 124-16 su Matteo d'Acquasparta e Ubertino da Casale, affidato niente meno che a Bonaventura. Sembra, in ogni caso, che nel canto infernale il poeta stia (anche) riflettendo criticamente sulla condotta dei francescani dei suoi tempi, in particolare quanto al rapporto con il potere (che nel caso di Bonifacio è temporale e spirituale a un tempo); ne è un segno ulteriore il coinvolgimento di Francesco nella conclusione dell'episodio, in luogo del semplice angelo che comparirà nell'episodio parallelo di Bonconte di Montefeltro (*Purg.* v) e che, insieme a Cristo stesso o alla Vergine, è maggiormente

<sup>62</sup> Cfr. almeno GIAN LUCA POTESTÀ, *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.

<sup>63</sup> Cfr. RAOUL MANSELLI, *Dante e l'«Ecclesia Spiritualis»* e ID., *Dante e gli spirituali francescani*, entrambi in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo: studi sul francescanesimo spirituale. sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, a cura di Paolo Vian, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 55-78 e 627-640; ID., *Francescanesimo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/francescanesimo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francescanesimo_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 20 ottobre 2020); EMILIO PASQUINI, *L'Olivi e Dante: fra idealità religiose e attese profetiche*, in *La presenza francescana fra Medioevo e modernità*, a cura di Mario Chessa e Marco Poli, Firenze, Vallecchi, 1996, pp. 233-245; SERGIO CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, I, *Dalla «Vita Nova» alla Monarchia*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2000; GIORGIO BRUGNOLI, *Tracce di Pierre de Jean Olivi nella "Divina Commedia"*, in *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana dal XIII al XV secolo*, a cura di Stanislao da Campagnola, Pasquale Tuscano, Assisi, Accademia Properziana del Subasio, 2001, pp. 139-168; STANLEY BENFELL, *Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse*, in *Dante and the Franciscans*, a cura di Santa Casciani, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-50.

<sup>64</sup> Cfr. ANNA PEGORETTI, «Nelle scuole delli religiosi». *Materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, in «L'Alighieri», I, 2017, pp. 5-55, alle pp. 6-7. Sulla frequentazione dantesca del convento fiorentino e della sua biblioteca, cfr., tra i molti contributi recenti, SYLVAIN PIRON, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le studium de Santa Croce*, in «Picenum seraphicum», n.s., XIX 2000, pp. 87-134; BRUNETTI, GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, cit.; RAFFAELLA ZANNI, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in «Critica del testo», XVII 2014, pp. 161-204; SONIA GENTILI, SYLVAIN PIRON, *La bibliothèque de Santa Croce*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Joël Chandelier e Aurelien Robert, Roma, École Française de Rome, 2015, pp. 481-507; GIUSEPPINA BRUNETTI, *Lucano, i libri di Dante e un ritrovato sonetto di Petrarca (RVF 102)*, in «Studi e problemi di critica testuale», XC 2015, pp. 55-71.

usuale all'interno del genere del contrasto con cui la scena dantesca presenta un'evidente parentela.<sup>65</sup>

La presenza del santo di Assisi vale a ribadire ancora un a volta che Guido aveva vestito «quel capestro / che solea fare i suoi cinti più macri» (*Inf.* XXVII 92-93); questa attenzione particolare per l'affiliazione all'ordine dell'ex condottiero ha certo a che fare con lo stretto legame che, come già notato, intercorreva fra la dottrina francescana dei voti, in particolare relativamente all'obbedienza, e la *plenitudo potestatis papae*. Sciogliere un *votum religionis* (vincolo naturale indissolubile) e assolvere un peccato prima che sia commesso (vincolo di coscienza) rientrano fra gli *impossibilia*, per un pontefice così come per Dio. I teologi mendicanti, principali promotori, come abbiamo visto, di un'ecclesiologia fondata sul primato papale, furono anche coloro che, tramite la dottrina del voto, contribuirono più di tutti a definire i limiti della *potestas* del pontefice romano. Caratteristica dell'ambito minoritico era infatti la discussione della legittimità di disobbedire ai superiori, ivi compreso il pontefice, qualora l'ordine metta a repentaglio la salute spirituale del frate, o comunque l'obbedienza alla regola. Questo principio è espresso chiaramente nella *Regula non bullata* (5, 2):

Si quis autem ministrotum alicui fratrum aliquod contra vitam nostram praeciperet vel contra animam suam, non teneatur ei obedire; quia illa obedientia non est, in qua delictum vel peccatum committitur.

L'indicazione è poi ripresa, in tono leggermente più sfumato, nella *Regula bullata* (10, 2-4):

Fratres qui sunt ministri et servi aliorum fratrum visitent et moneant fratres suos et humiliter et caritative corrigant eos, non praecipientes eis aliquid quod sit contra animam suam et Regulam nostram. Fratres vero qui sunt subditi recordentur quod propter Deum

---

<sup>65</sup> Cfr. i classici FRANCESCO ROEDIGER, *Contrasti antichi. Cristo e Satana*, Firenze, Libreria Dante, 1887 e ALESSANDRO D'ANCONA, *Origini del teatro italiano. Libri tre con due appendici sulla rappresentazione drammatica nel contado toscano e sul teatro mantovano nel sec. XVI*, i., 2 voll., Torino, Loescher, 1891<sup>2</sup>, I, pp. 547-562. Altri generi che si possono richiamare a confronto sono quelli del processo simulato e dell'*exemplum*: cfr. per il primo DIEGO QUAGLIONI, *La Vergine e il Diavolo: letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in «Laboratoire italien: politique et société», v 2004, pp. 39-55, KARL SHOEMAKER, *The Devil at Law in the Middle Ages*, in «Revue de l'histoire des religions», CCXXVIII 2011, pp. 567-586 e, per l'analisi di un testo esemplare, BEATRICE PASCIUTTA, *Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satanae (sec. XIV)*, Roma, Viella, 2015; per il secondo, cfr. per es., il racconto inserito nei *Libri VIII miraculorum* di Cesario di Heisterbach, ma probabilmente spurio, sullo scontro tra il diavolo e la Vergine per l'anima di un peccatore (*Wundergeschichten*, III, pp. 212-213).

abnegaverunt proprias voluntates. Unde firmiter praecipio eis ut oboediant suis ministris in omnibus quae promiserunt Domino observare *et non sunt contraria animae et Regulae nostrae*.

I limiti posti da Francesco all'obbedienza dei frati minori furono riaffermati con forza nei commenti alla *Regola*; Pietro di Giovanni Olivi, per es., dopo avere specificato che uno dei tre fondamenti dell'ordine francescano è la «sui status ad universale caput ecclesia e firmissima et subiectissima cohesio» (*Expositio super regulam fratrum minorum*, p. 116), specificò che tale obbedienza era sottoposta a limiti (ivi, p. 120):

Promittitur etiam hic non solum communis oboedientia sed autem singularis, in omnibus scilicet quae non sunt contra perfectionem evangelicam.

Il frate provenzale ritornò sul tema in maniera più estesa nella *Quaestio de oboedientia*, dove i tre limiti dell'obbedienza sono attentamente enumerati;<sup>66</sup> il primo di essi è il peccato manifesto (pp. 380-382):

Ad evidentiam autem argumentorum notandum quod huiusmodi evangelicae oboedientiae triplex est limes. Primus est peccatum manifestum. Nulli enim tenetur homo oboedire in aliquo quo constet esse peccatum. Unde Bernardus in epistola *Ad Adam monachum*, loquens contra oboedientes abbati suo in malo, ait sic: [Ep. 11, § 3]. Haec Bernardus. Et hoc ipsum ratio docet. Constat enim quod faciendo ea in quibus debet homo oboedire prelato, recte et debite facit. Recte autem et debite agere non est peccare. Peccatum enim est actio aliqua obliqua et indebita. Praeterea omne peccatum est contra Dei voluntatem, saltem simplicem, et contra animae spiritualem utilitatem et contra gratiae et virtutum perfectionem et contra perfectam innocentiam. Sed impossibile est quod Deus aliquod consilium vel votum ordinaverit fieri contra ista. Immo omne voto vergens in deterius et in detrimentum spiritualis boni est illicitum et inane. Patet igitur quod *nullum peccatum mortale vel veniale propter imperium praelati est agendum* nisi sit talis actio a qua superveniens imperium tollat rationem peccati, ut verbi gratia aliquod

---

<sup>66</sup> In un altro passo della *questio*, Olivi specifica che il papa merita l'obbedienza da parte dei francescani in qualità di *vicarius Dei*; altrimenti, la completa sottomissione agli ordini di un'altra persona farebbe ingiuria a Dio (*Quaestio de oboedientia*, p. 373): «subici alteri quasi ille esset Deus verus, est summa iniuria Dei et maior quam sola adoratio; sed subici alteri ut vicario Dei et solum propter Deum, est summus honor Dei et quoad quid maior quam si soli Deo in persona sua homo subderetur. Quod enim aliquis in tanta reverentia habet regem suum quod non solum sibi velit subici, sed etiam servo suo propter eum, maius est quam si soli sibi vellet subici. Quantum autem ad hoc, non est simile de adoratione, quia adoratio proprie sumpta significat solum illum modum reverentiae qui fit alicui ut vero Deo, non ut vicario Dei».



verbum de se otiosum, si imperetur, potero dicere quando ratio seu circumstantia suae otiositatis propter huiusmodi imperium tollitur.

Olivi prosegue spiegando che è erroneo credere, come alcuni fanno, che un peccato veniale possa essere legittimo nel caso in cui sia commesso seguendo l'ordine di un superiore (ivi, p. 382):

Falsum est igitur quod quidam simplices aliquando dixerunt, quod scilicet *omne peccatum veniale erat a subditis, quando eis imperabatur, propter bonum oboedientiae agendum*. Sicut enim ex praedictis patet, *in hoc dicto implicatur contradictio*, quia faciendo peccatum veniale utique peccabit, et ita faciendo peccatum propter oboedientiam peccabit. Econtra autem faciendo et oboediendo secundum quod debet, non peccabit sed potius recte aget, et ita sequitur quod peccare erit non peccare et quod recte agere erit peccare.

Che cosa si deve pensare nel caso in cui un superiore, e in particolare il pontefice, ordini di peccare? Olivi risponde senza dubbio: che è un eretico, e come tale non dev'essere obbedito come pontefice. È quanto si ricava da due testi; il primo è la *Quaestio de oboedientia*, ove si affronta il caso dell'obbedienza a un superiore che comandi il peccato (p. 401):

Praelatus corrumpens gregem non solum exemplis aut simplicibus verbis, sed etiam mandatis et edictis est peior quam simplex haereticus. Ergo talem non prode eius superioribus, etiam per via appellationis, si aliter fieri commode non possit, erit ei quasi in crimine favere, et maxime cum talis praelatus, quando pertinaciter in suo maleficio et errore insistit, non sit tanquam praelatus habendus sed potius tanquam lupo.

Nella *Quaestio de votis dispensandis* è invece in questione la possibilità che il pontefice cada nell'eresia;<sup>67</sup> per Olivi, un indizio manifesto di questo sarebbe il fatto di sopprimere gli ordini religiosi, costringendone gli appartenenti a ridursi a uno stato di minore perfezione (pp. 140-141):

Constat enim quod status Religionis in communi utilior est Ecclesie Dei et divino cultui, quam status secularis, et universaliter status altior et perfectior est melior et utilior statu

---

<sup>67</sup> Sul problema dell'eresia papale, un caso scolastico destinato all'alba del Trecento a rivelarsi tremendamente concreto, si interrompeva la precedente *Quaestio de inerrabilitate Papae*; cfr. MICHELE MACCARRONE, *Una questione dell'Olivi sull'infallibilità del papa*, in ID., *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, cit., II, pp. 930-967 e RAUL MANSELLI, *Il caso del papa eretico nelle correnti spirituali del secolo XIV*, in ID., *Da Giocchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., pp. 129-146.

inferiori; ergo tollere de medio totum statum altiozem, commutando ipsum in statum inferiorem, esset commune bonum Ecclesie dissipare et ordinem statuum et perfectionem subvertere. Quod factum in Papa pro heresi iudicari debet. Si enim omnis subversor Ecclesie et boni communis eius debet censi non solum schismaticus. sed plus quam schismaticus, multo magis hoc eset in eo qui, cum deberet habere rationem capitis et pastoris, potestative status Ecclesie confunderet et contra bonum eius commune publice tyrannidem exerceret. Et maxime cum hoc facere, esset sollempniter facti sui erronei sententiam statuere, promulgare, defensare et executioni mandare. Unde non dubito quod ex quo pertinaciter in hoc persisteret quod *ei non esset obediendum tamquam Pape*, immo esset tanquam schismaticus et tanquam hereticus precisus et *tamquam lupus a fidelibus totaliter evitandus*.

Anche in questo caso, non voglio necessariamente suggerire che Dante dovesse conoscere la *Quaestio de oboedientia evangelica* dell'Olivi (anch'essa, come quella *De votis dispensandis*, composta intorno al 1279 e trasmessa da un significativo manipolo di manoscritti).<sup>68</sup> In ogni caso, al di là di ogni rapporto di derivazione diretta, importa qui rilevare come l'argomentazione del teologo francescano si possa applicare con profitto al caso del Montefeltro. Si può osservare come l'azione di Bonifacio nei confronti del Montefeltro, secondo il racconto dantesco, sia anche un attacco alla sua nuova condizione di francescano, al «capestro / che solea fare i suoi cinti più macri» (vv. 92-93); anche se, naturalmente, non si può assimilare *tout court* l'azione compiuta verso un solo frate dalla soppressione di un intero ordine, paventata dal frate provenzale (benché l'ostilità dell'ala spirituale dei francescani verso il Caetani fosse ben nota). Dante, del resto, scelse di non presentare l'odiato Bonifacio come un eretico, nonostante questa accusa, come è noto, fosse al centro del processo postumo intentato contro di lui su istigazione del (parimenti odiato) re di Francia.

L'ex condottiero divenuto frate apprende a proprie spese che la colpa commessa su istigazione di Bonifazio non solo non gli è stata davvero rimessa, ma anzi costituisce un peccato mortale; il «nero cherubino» gli spiega infatti, con evidente orgoglio

---

<sup>68</sup> Fra i cui cinque testimoni troviamo ben due codici fiorentini, entrambi trecenteschi: i Laurenziani Pluteo 31 sin. 3, da Santa Croce, e Conv. Soppr. 448, dal Convento dell'Annunziata; sarebbe però inopportuno voler dedurre da tali testimonianze una circolazione fiorentina dei testi in epoca più precoce. Gli altri testimoni sono i Vaticani Burgh. lat. 357 e 358 e Vat. lat. 4986, tutti e tre di provenienza avignonese; cfr. ANTONIO CICERI, *Petri Iohannis Olivi opera. Censimento dei manoscritti*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1999 («Collectio Oliviana», 1).

professionale, di essergli stato «a' crini» fin dal momento del «consiglio frodolente» (*Purg.* XXVII 116-117). Anche nel caso dell'Olivi, l'assoluzione del peccato è impossibile «per la contradizion che nol consente»: si tratta, in questo caso, della contraddizione fra la possibilità di agire rettamente obbedendo e il peccato che sarebbe implicato nell'obbedienza. A dispetto del capestro, Guido da Montefeltro non sembra avere appreso realmente la lezione di Francesco, il quale aveva fondato una nuova concezione dell'obbedienza: «un'obbedienza totale, incondizionata e indiscutibile ad un'autorità, la quale però non potrà imporre nulla contro il bene della persona che professa obbedienza»;<sup>69</sup> correlata a tale concezione è, come abbiamo visto, un'idea del governo del mondo svincolata dalle categorie di *potestas* e *dominium*, che costituisce quasi l'antitesi della dottrina del potere costruita dal papato duecentesco, da Innocenzo III a Bonifacio VIII (vd. *supra*, cap. III.1-2).

### 3. Ai margini dell'*Ecclesia*, ai confini dell'umanità

1. Nei secoli dopo il 1000, la progressiva edificazione della società cristiana passò anche per la sempre più decisa persecuzione di chi non ne faceva parte: è stato infatti rilevato che l'età della «mise en ordre de la chrétienté» tramite la «grande machinerie ecclésiastique grégorienne» coincise con l'isolamento di gruppi marginali quali eretici, ebrei, musulmani o, su un altro piano, sodomiti e lebbrosi.<sup>70</sup> La grande riforma ecclesiastica già nota come «gregoriana», che fu programmaticamente un movimento per la *libertas Ecclesiae*, nella pratica comportò una riorganizzazione gerarchica dell'organizzazione ecclesiale, conferendo al papato a un controllo sempre maggiore sia sulle chiese locali, sia sui laici e sul potere secolare. Ciò è vero, in particolare, nell'età dei quattro concili Lateranensi (1123, 1139, 1179, 1215), dedicati principalmente ai «problemi politici e disciplinari di un assetto sociale nel quale il cristianesimo fornisce la struttura storica portante e dove i problemi di fede tendono ad essere percepiti soprattutto come problemi di buon ordine sociale».<sup>71</sup> Per la nuova società, la

<sup>69</sup> Cito dall'*Introduzione* di Marco Bartoli in OLIVI, *Quaestiones de summo pontifice*, p. 39.

<sup>70</sup> Cfr. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, cit. (le citazioni alle pp. 19 e 30).

<sup>71</sup> Così Giuseppe Alberico in *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura dello stesso, Torino, UTET, 1978, p. 39.

persecuzione sembra essere divenuta quindi una necessità strutturale;<sup>72</sup> essa fu rivolta tanto verso i nemici interni alla fede cristiana (quali sono per eccellenza gli eretici), quanto verso gli esterni (musulmani, ebrei). Conformemente a questa visione storiografica, come vedremo, il trattamento riservato agli eretici nella *Commedia* presenta numerose intersezioni con l'atteggiamento verso le altre genti del libro.

Il desiderio di stabilire in confini della società cristiana si esplicò innanzitutto in un rinnovato impegno pubblicistico nei confronti delle altre religioni. A quest'epoca risalgono numerosi testi in cui appaiono come antagonisti i Saraceni, a partire dal più celebre, la *Chanson de Roland* (ove senz'altro «païen ont tort e chrestien ont dreit», v. 1015). Poiché ciò che interessa è soltanto una distinzione elementare tra “noi” e “gli altri”, non si presta particolare attenzione alle distinzioni: i Saraceni sono correntemente considerati “pagani” anche nei resoconti delle prime crociate,<sup>73</sup> le quali, a loro volta, costituirono (anche) un mezzo per «forgiare per i partecipanti un senso condiviso di appartenenza a una *societas christiana*, la cristianità, di cui concorsero a fissare i confini umani e geografici».<sup>74</sup> Da questo punto di vista, bandire una crociata significava anche farsi portavoce di una visione della società in cui la violenza, diffusa endemicamente tra X e XI secolo, fosse invece incanalata in un'impresa collettiva di tutti i cristiani e posta sotto il controllo del papato, dando così piena attuazione alla dottrina delle due spade. Nell'espansione militare, in Terrasanta come anche – con risultati ben più duraturi – nella penisola iberica e nel Baltico, si rifletté infatti l'aspirazione a una cristianità universale tipica dell'età gregoriana. È infatti nell'ambito del cristianesimo riformato che troviamo le prime teorizzazioni della “guerra santa”. Gregorio VII fu concepì l'idea di una *militia sancti Petri*, cioè un esercito che combattesse in favore degli interessi del papato, annunciando, nel 1074, il proposito di mettersi personalmente a capo di un esercito, con l'obiettivo di venire in aiuto dei cristiani d'Oriente, messi alle stretta dall'avanzata dei selgiuchidi. Tra gli obiettivi

---

<sup>72</sup> Cfr. ROBERT I. MOORE, *À la naissance d'une société persécutrice: les clercs, les cathares et la formation de l'Europe*, in «Heresis», VI 1993, pp. 11-37; cfr. anche ID., *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe. 950–1250*, Oxford-New York, Blackwell, 2007<sup>2</sup> e *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, Londres, Profile Books, 2012.

<sup>73</sup> Cfr. JOHN V. TOLAND, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 105-134; fa eccezione Guibert de Nogent.

<sup>74</sup> TYERMAN, *Le guerre di Dio*, cit., p. XIII.

dell'impresa, accanto alla liberazione del Santo Sepolcro, aveva un'importanza altrettanto grande «la dimostrazione di una attiva supremazia papale su tutta la cristianità, laica ed ecclesiastica, d'Oriente e d'Occidente».<sup>75</sup> All'interno dell'*entourage* del combattivo papa di Sovana, fu Anselmo da Lucca a riunire nella *Collectio canonum* alcuni significativi spunti agostiniani sulla guerra giusta, cui per la prima volta fu data concreta applicazione.<sup>76</sup> Il papato cominciò quindi a trasformare la cristianità nuovamente in una forza espansiva; un quarto di secolo più tardi, nel celebre appello di Clermont, Urbano II deplorò la situazione di una *christianitas* messa sotto assedio in Europa e oppressa altrove nel bandire ufficialmente la crociata, almeno secondo il resoconto del discorso fornito da Guglielmo di Malmesbury.<sup>77</sup>

Parallelamente all'affermazione militare, si affermò progressivamente una produzione intellettuale intenzionata a portare lo scontro su un altro piano. Essa fu il prodotto del medesimo *milieu*: se Urbano II era stato priore di Cluny, e consacrò l'altare maggiore della monumentale Cluny III nel corso dello stesso giro di Francia in cui fu proclamata la crociata, della medesima abbazia fu priore Pietro il Venerabile, che verso la metà del XII secolo fece tradurre il Corano e altri testi arabi con l'obiettivo di combattere gli infedeli con gli strumenti della ragione (Jean Leclercq ha parlato, in proposito, di un'autentica «croisade intellectuelle»);<sup>78</sup> come si legge nel prologo del *Contra Saracenos* (K, p. 231): «Aggredior inquam vos, non ut nostri saepe faciunt armis sed verbis, non vi sed ratione non odio sed amore». Sarebbe fuori luogo, naturalmente, vedere in queste parole un anacronistico irenismo;<sup>79</sup> si è discusso a lungo sul giudizio di Pietro rispetto alle crociate, ma sembra che le sue preoccupazioni al riguardo concernessero piuttosto gli svantaggi che potevano venirne al mondo monastico, anche

<sup>75</sup> Ivi, pp. 49-52.

<sup>76</sup> Cfr. ivi, pp. 35-36 e 49.

<sup>77</sup> Ivi, p. 228. Il testo si legge in *Patrol. Lat.*, CLI, coll. 571-574; cfr. CHRISTOPHER TYERMAN, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 60-81.

<sup>78</sup> Cfr. JEAN LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, S. Wandrille, Fontenelle, 1946, pp. 31-43.

<sup>79</sup> Cfr. MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, in *À Cluny, Congrès scientifique: fêtes et cérémonies liturgiques et l'honneur des saint Abbés Odon et Odilon (9-11 juillet 1949)*, Dijon, Société des Amis de Cluny, 1950, pp. 161-170 (cfr. in particolare le pp. 169-170); JAMES KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964; ID., *Peter the Venerable and the Toledan Collection*, in *Petrus Venerabilis 1156-1956: Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death*, a cura dello stesso e di Giles Constable, Roma, Herder, 1956, pp. 176-201; DAVID A. KERR, *Cristian Witness in Relation to Muslim Neighbours*, «Islamochristiana», x 1984, pp. 1-30.

per la concorrenza con un nuovo tipo di vocazione.<sup>80</sup> L'attività apologetica di Pietro nei confronti dei musulmani non differisce, nelle sue coordinate fondamentali, dall'analogo impegno che l'abate di Cluny si assunse negli stessi anni, con il trattato *Contra Petrobrusianos* (1137-1138) e la lettera *Adversus quendam furiosum apollinaristam* (a. 1140), contro i nemici "interni" della cristianità: gli eretici.

Un significativo filone di studi ha messo in luce come l'eresia fosse spesso un prodotto della procedura inquisitoria più che una realtà preesistente;<sup>81</sup> quella di eresia era, del resto, una nozione caratterizzata da notevole versatilità. Se nel periodo tardoantico il termine ha un significato tecnico ben individuabile,<sup>82</sup> le riprese medievali ne fecero una categoria comprensiva di numerose forme di dissidenza rispetto al potere costituito. Abbiamo visto, del resto, come tale carattere intrinsecamente politico fosse sancito a chiare lettere da Innocenzo III con la decretale *Vergentis in senium*, che parificò il crimine di eresia a quello di lesa maestà (vd. *supra*, cap. III.1.1). L'accusa di eresia, crimine inglobante cui si fece ricorso in numerosissime occasioni, divenne così una carta decisiva da giocare all'interno dello scontro politico.<sup>83</sup> Tale carattere, per così dire, operativo del concetto spiega come mai i canonisti, cui si devono le più ampie trattazioni sull'argomento, si interessassero piuttosto agli eretici che all'eresia, mentre la definizione di che cosa costituisse eresia era lasciata alle più sporadiche considerazioni dei teologi.

Questo aspetto del problema fu rilevato già da Guglielmo di Ockham (*Dialogus I*, I 11, p. 46), il quale per parte sua promosse un'istanza di "degiuridicizzazione" della

<sup>80</sup> Cfr. MARIA TERESA BROLIS, *La crociata per Pietro il Venerabile: guerra di armi o guerra di idee?*, in «Aevum», LXI 1987, pp. 327-354.

<sup>81</sup> Cfr. ROBERT I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987; *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'Inquisition*, a cura di Monique Zerner, Nice, Centre d'études médiévales, 1998; ALEXANDER PATCHOVSKY, *Heresy and Society: On the Political Function of Heresy in the Medieval World*, in *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, a cura di Caterina Bruschi e Peter Biller, York, York Medieval Press, 2003 pp. 23-41; *Dissidence en Occident des débuts du christianisme au XXe siècle. Le religieux et le politique*, a cura di Jean-Pierre Albert, Anne Brenon e Pilar Jimenez, Toulouse, Méridiennes/Presses universitaires du Mirail, 2016;

<sup>82</sup> Per questo motivo Alain Le Boulluec, redigendo la voce *Hérésie* nel *Dictionnaire des faits religieux*, a cura di Régine Azria e Danièle Hervieu-Léger, Paris, PUF, 2010, pp. 470-476, ha scelto di limitare la trattazione all'età patristica.

<sup>83</sup> Cfr. *Religion, Power, and Resistance from the Eleventh to the Sixteenth Century. Playing the Heresy Card*, a cura di Karen Bollermann, Thomas M. Izbicki e Cary J. Nederman, New York, Palgrave Macmillan, 2014 e *Aux marges de l'hérésie. Invention, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, a cura di Franck Mercier e Isabelle Rosé, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

nozione di eresia.<sup>84</sup> Non interessa qui ripercorrere le complesse argomentazioni del *Dialogus*, bensì rilevare il trattamento peculiare che Ockham diede della nozione di eresia: per il francescano, è eretico ciò che contraddice una verità cattolica, tramandata dalle Scritture, dalle tradizioni apostoliche o da cronache e storie degne di fede, deducibile dai tipi precedenti o rivelata da Dio alla Chiesa nel suo insieme (ivi, II 5, pp. 90-92). La sua definizione di eresia si fonda quindi esclusivamente sulla correttezza ermeneutica e non coinvolge il potere; questo trattamento si pone nettamente in antitesi con la tradizione per cui, come già si è ricordato, a prevalere nelle dispute dottrinali la *potestas* era importante al pari della *doctrina*, come affermato nel *Decretum Gratiani* (d. XX, *Corp. Iur. Can.*, I, col. 65; vd. *supra*, cap. II.2.4). Su queste basi, anche la determinazione di che cosa costituisse eresia fu stabilita perlopiù secondo un principio gerarchico, tra i contemporanei di Ockham riaffermato in particolare da Agostino d'Ancona (*Summa de ecclesiastica potestate*, q. 10, *Quomodo ad Papam spectet de fide et haeresi determinare*, pp. 76-81).

2. Se eretici e musulmani furono non di rado assimilati, una diversa considerazione ricevettero costantemente gli ebrei, all'interno di un quadro piuttosto variabile che spazia da una sostanziale tolleranza da parte dei cristiani a episodi di antisemitismo anche violento.<sup>85</sup> Gli Ebrei furono esplicitamente distinti dai musulmani da papa Alessandro II nel 1063, quando in occasione della riconquista di Barbastro il pontefice diede istruzioni al vescovo di Narbona affinché gli ebrei fossero protetti. Ai fini del ragionamento che stiamo svolgendo, importa ricordare che le condizioni di vita delle minoranze ebraiche, specie gli ashkenaziti dell'Europa settentrionale, peggiorarono sostanzialmente con l'età delle crociate: *pogrom* particolarmente violenti in Renania accompagnarono la partenza della prima spedizione (1096) ed episodi

---

<sup>84</sup> TAKASHI SHOGIMEN, *William of Ockham and Conceptions of Heresy, c. 1250-c. 1350*, in *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, a cura di Ian Hunter, John Christian Laursen e Cary J. Nederman, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 59-70. Cfr. anche ID., *The Relationship between Theology and Canon Law*, cit.

<sup>85</sup> Cfr. DIK VAN ARKEL, *The Drawing of the Mark of Cain. A Socio- Historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009 e IRVEN M. RESNICK, *Marks of Distinction. Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012;

analoghi continuarono a ripetersi nei decenni successivi.<sup>86</sup> Se in queste violenze si deve vedere in primo luogo la ricerca di una fonte di finanziamento per cavalieri e avventurieri prima della partenza per l'Oriente, sarebbe erroneo tuttavia trascurare le motivazioni ideologiche, per cui – come spesso si diceva per giustificare gli attacchi – era assurdo combattere i nemici del cristianesimo tanto lontano quando ve ne erano di ben più vicini. Simili argomentazioni furono espresse dallo stesso Pietro il Venerabile, in una lettera a Luigi VII, scritta all'epoca in cui si preparava la seconda crociata, nel 1146 o 1147 (*Epistulae*, IV, XXXVI, in *Patrol. Lat.*, CLXXXIX, coll. 366-368):

Sed quid proderit inimicos Christianae spei in exteris aut remotis finibus insequi ac persequi, si nequam blasphemi longeque Sarracenis deteriores Iudaei non longe a nobis, sed in medio nostri tam libere, tam audacter, Christum cunctaque Christiana sacramenta impune blasphemaverint, conculcaverint, deturpaverint? Quomodo zelus Dei comedet filios Dei, si sic prorsus intacti evaserint summi Christi ac Christianorum inimici Iudaei? [...] Si detestandi sunt Sarraceni, quia quamvis Christum de Virgine ut nos natum fateantur, multaue de ipso nobiscum sentiant, tamen Deum Deique Filium (quod maius est) negant, mortemque ipsius ac resurrectionem, in quibus tota somma salutis nostrae est, diffitentur, quantum execrandi et odio habendi sunt Iudaei, qui nihil prorsus de Christo vel fide Christiana sentientes, ipsum virgineum partum, cunctaque redemptionis humanae sacramenta abiiciunt, blasphemant, subsannant?

Come si vede, Pietro mette a frutto la sua conoscenza fuori dal comune dell'Islam, su cui ci siamo già soffermati, non certo in chiave di tolleranza o dialogo inter-religioso, ma anzi per istituire una sorta di graduatoria di nequizia, in virtù della quale i *damnati damnandisque Iudaei* risultano ancora più disprezzabili dei Saraceni. L'abate si affretta a spiegare di non volere suggerire che gli Ebrei siano uccisi: «Non vult enim Deus prorsus occidi, non omnino exstingui, sed ad maius tormentum et maiorem ignominiam, ut fratricidam Cain, vita morte deteriore servari». Pietro si allinea infatti

---

<sup>86</sup> Cfr. TYERMAN, *Le guerre di Dio*, cit., pp. 103-109, 288-292 e *passim*; VAN ARKEL, *The Drawing of the Mark of Cain*, cit., pp. 375-389. All'altezza dello scisma tra Anacleto II e Innocenzo II (1130), gli stereotipi antiebraici avevano trovato applicazione forse per la prima volta in un conflitto politico concreto: i sostenitori di Innocenzo (Gregorio Papareschi) sfruttarono, infatti, le origine ebraiche di Anacleto (Pietro Pierleoni), soprattutto al fine di guadagnare al loro candidato il sostegno dell'Europa del nord (ove l'antisemitismo era più forte che non nel mondo mediterraneo); cfr. MARY STROLL, *The Jewish pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden, Brill, 1987, pp. 156-168.



alla visione paolina secondo cui gli ebrei erano destinati a convertirsi alla fine dei tempi:

Sic de damnatis damnadisque Iudaeis, ab ipso passionis mortisque Christi tempore, iustissima Dei severitas facit, et usque ad ipsius mundi terminum factura est. Qui quoniam Christi sanguinem, utique iuxta carnem fratris sui, fudetun, servi, miseri, timidi, gementes ac profugi sunt super teram, quousque, iuxta prophetam, *miseræ gentis reliquiae* [Is. 10], iam vocata gentium plenitudinem, convertantur ad Deum, et sic secundum Apostolum: *Omnis Israel salvus fiat* [Rom. 11].

Pietro quindi non chiede a Luigi VII di massacrare gli ebrei, ma di rivalersi sulle loro ricchezze, frutto non di rado dell'usura a danno dei cristiani; a questa presa di posizione non è certo estranea la preoccupazione che, in vista del finanziamento della crociata, il sovrano finisse per mettere gli occhi sulle ricchezze dei cluniacensi (che del resto già in parte vi avevano contribuito).<sup>87</sup>

In contrapposizione con l'atteggiamento di Pietro il Venerabile, si suole citare quello di san Bernardo, il quale, sempre nell'ambito della preparazione della seconda crociata, si espresse in senso contrario alle persecuzioni (guadagnandosi così la gratitudine del rabbino Ephraim di Bonn, che lo definì «un monaco rispettabile»<sup>88</sup>). Scrivendo una lettera-manifesto sulla crociata ai vescovi della Francia orientale e della Baviera, l'abate di Clairvaux li esortò ad astenersi dalle violenze. Vale la pena di citare il passaggio per esteso (*Epistolae*, 363, 6-7, pp. 316-317):

De cetero, fratres, moneo vos, non autem ego, sed Apostolus Dei mecum, non esse credendum omni spiritui. Audivimus et gaudemus quod in vobis ferveat zelus Dei, sed oportet omnino temperamentum scientiae non deesse. Non sunt persecuendi Iudaei, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem. Interrogate eos qui divinas paginas norunt, quid in Psalmo legerint prophetatum de Iudaeis: DEUS, inquit Ecclesia, OSTENDIT MIHI SUPER INIMICOS MEOS NE OCCIDAS EOS, NEQUANDO OBLIVISCANTUR POPULI MEI [Ps. 58, 12]. Vivi quidam apices nobis sunt, repraesentantes iugiter Dominicam passionem. Propter hoc et in omnes dispersi sunt regiones, ut duro iustas tanti facinoris poenas luunt ubique,

<sup>87</sup> Cfr. BROLIS, *La crociata per Pietro il Venerabile*, cit., pp. 345-346. Mi sembra piuttosto ingenuo dichiarare, come fa la studiosa, che «la natura della polemica di Pietro con i giudei era teologica e non razziale» e che «per ben due volte Pietro ribadisce che il provvedimento economico [...] non deve comportare alcuna violenza fisica contro i giudei».

<sup>88</sup> TYERMAN, *Le guerre di Dio*, cit., p. 290.

testes sint nostrae redemptionis. Unde et addit in eodem Psalmo loquens Ecclesia: DISPERGE ILLOS IN VIRTUTE TUA, ET DEPONE EOS, PROTECTOR MEUS DOMINE [*ibid.*]. Ita factum est: dispersi sunt, depositi sunt; duram sustinent captivitatem sub principibus christianis. CONVERTENTUR TAMEN AD VESPERAM, ET IN TEMPORE ERIT RESPECTUS EORUM [*Sap.* 3, 6]. Denique, curo introierit gentium plenitudo, tunc omnis Israel salvus erit, ait Apostolus. Interim sane qui moritur, MANET IN MORTE [*1 Io.* 3, 14]. Taceo quod sicubi illi desunt, peius iudaizare dolemus christianos feneratores, si tamen christianos, et non magis baptizatos Iudaeos convenit appellati. Si Iudaei penitus atteruntur, unde iam sperabitur eorum in fine promissa salus, in fine futura conversio? Plane et gentiles, si essent similiter in fine futura subiugati, in eo quidem iudicio essent similiter expectandi quam gladiis appetendi. Nunc autem curo in nos esse coeperint violenti, oportet viro vi repellere eos, qui non sine causa gladium portant. Est autem christianae pietatis, ut debellare superbos, sic et parcere subiectis, his praesertim quorum est legislatio et promissa, quorum patres, ET EX QUIBUS CHRISTUS SECUNDUM CARNEM, QUI EST SUPER OMNIA DEUS BENEDICTUS IN SAECULA [*Rom.* 9, 4-5]. Id tamen exigendum ab eis iuxta tenorem apostolici mandati: omnes qui crucis signum acceperint, ab omni usurarum exactione liberos omnino dimittant.

Questo luogo è particolarmente noto per la definizione degli ebrei come *vivi apices*, cioè, secondo il titolo di un celebre libro di Jeremy Cohen, “lettere viventi” della Legge dell’*Antico Testamento*.<sup>89</sup> Lo studioso legge, infatti, questo passo in conformità con una tradizione di matrice agostiniana, per cui gli Ebrei sono i custodi dell’interpretazione letterale della Scrittura; si è parlato, a questo proposito, di «hermeneutical Jew» o di «Juif théologique».<sup>90</sup> Né il senso cambia radicalmente qualora, con Ettore Paratore, si intendano i *vivi apices* come “punte vive” (*Lettere*, II, p. 437: «Essi sono per noi le punte vive, rappresentano continuamente la Passione di Cristo»): agli Ebrei è comunque affidata una funzione di memoria e di stimolo per i cristiani, destinata a durare fino alla fine dei tempi.

È senz’altro vero che Bernardo non andò oltre la «mera tolleranza giuridica»;<sup>91</sup> richiedendo che gli ebrei sciogliessero i crociati da ogni debito, inoltre, il cistercense

<sup>89</sup> JEREMY COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of Jews in Medieval Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1999.

<sup>90</sup> Vd. rispettivamente COHEN, *Living Letters of the Law*, cit., pp. 2-3 e *passim* e GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990, p. 585.

<sup>91</sup> TYERMAN, *Le guerre di Dio*, cit., p. 290.

non è così distante dalle posizioni del cluniacense. La differenza è però nel tono: se il Venerabile, come abbiamo visto, reputava gli ebrei addirittura peggiori dei saraceni, per Bernardo vi sono usurai cristiani peggiori degli ebrei («sicubi illi desunt, peius iudaizare dolemus christianos feneratores») e, d'altro canto, anche i pagani dovrebbero essere oggetto di pietà qualora fossero destinati a convertirsi alla fine dei tempi. Questo atteggiamento, se non di integrale tolleranza, di pragmatica accettazione (vi sono infatti minacce più urgenti per la Cristianità, costituite sia dalla pressione esterna degli infedeli, sia dai cattivi costumi degli stessi cristiani) è analogo, come vedremo, a quello di Dante, che già in passato gli è stato accostato.<sup>92</sup>

In definitiva, nel corso del XII secolo l'intolleranza si sviluppò in misura crescente in virtù dell'«esclusivismo sempre più marcato» e della «militanza diffusa della Chiesa d'Occidente».<sup>93</sup> Il montare dell'antisemitismo rientra quindi nel panorama complessivo che stiamo descrivendo di una Cristianità fondata sull'esclusione del diverso: «le battaglie contro l'Islam in Spagna e in Oriente, la conversione del Baltico, l'elaborazione del diritto canonico e la guerra contro l'eresia fecero apparire sempre più anomalo [...] il permanere di una minoranza religiosa».<sup>94</sup> Anche l'atteggiamento del papato nei confronti degli ebrei progressivamente mutò. Nel 1123, Calisto II aveva emanato la bolla *Sicut Iudaeis*, ponendo gli ebrei sotto la protezione papale e tutelandoli in particolare dalle conversioni forzate. Questa presa di posizione fu mantenuta per la restante parte del tempo, anche a fronte del «crescente antigioudaismo sociale».<sup>95</sup> Innocenzo III, tuttavia, aprì la strada a una giustificazione degli atteggiamenti persecutori scrivendo che i battesimi impartiti con la forza erano validi nel caso in cui il battezzato non protestasse in modo troppo insistente (*Maiores Ecclesiae causas*, settembre-ottobre 1201).<sup>96</sup> La lettera, in seguito inclusa nel *Liber Extra* (3.42.3, in *Corpus*

<sup>92</sup> RICHARD LEMAY, *L'apologetique contre l'Islam chez Pierre le Venerable et Dante*, in *Melanges offerts à René Crozet...*, a cura di Pierre Gallais e Yves-Jean Riou, II, Poitiers, Société d'études médiévales, 1966, pp. 755-764.

<sup>93</sup> TYERMAN, *Le guerre di Dio*, cit., p. 109.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., p. 133.

<sup>96</sup> Precedentemente, in una lettera del 15 settembre 1199 (*Licet perfidia Iudaeorum*, *Regesta Pontificum Romanorum*, n° 834, in *Patrol. Lat.*, CCXIV, coll. 864-865), Innocenzo aveva rinsaldato i dettami della bolla *Sicut Iudaeis*, scrivendo che gli ebrei, nonostante la conclamata perfidia, «non sunt a fidelibus graviter opprimendi». PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., p. 133 vede in questa litote «una chiosa che suona di giustificazione a possibili azioni antigioudaiche».

*Iuris Canonici*, II, coll. 644-646) non menziona espressamente gli ebrei ma riguarda piuttosto la lotta all'eresia nella Francia meridionale: si tratta, infatti, della risposta a un quesito posto dall'arcivescovo di Arles in merito ad alcune questioni relative al battesimo dei fanciulli, al centro delle contestazioni ereticali. Innocenzo ne approfittò per rinsaldare il principio per cui spettava al papato risolvere le *causae maiores*, soprattutto in materia di fede;<sup>97</sup> tale concezione, come abbiamo visto, fu estesa vertiginosamente da Innocenzo nella successiva decretale *Per venerabilem* e rinsaldata in numerosi altri documenti (fra cui la decretale *Debitum*, del 28 agosto 1206, accolta nel *Liber Extra* subito dopo la *Maiores Ecclesiae causas*). All'affermazione del primato pontificale si salda la volontà di combattere l'eresia, la quale finì tuttavia per colpire anche gli ebrei, nominalmente sotto la protezione papale.

Il XIII secolo vide anche la progressiva sottomissione degli ebrei alla giurisdizione ecclesiastica. Ancora Innocenzo III, nella decretale *Post miserabile*, inviata ai prelati delle province di Narbona, Lione e Vienne (15 agosto 1198), affrontò il tema ormai tradizionale dell'usura degli ebrei minacciandoli con quella che è stata detta "scomunica indiretta":<sup>98</sup> dovevano, infatti, essere scomunicati tutti coloro che avessero contatti (*communio*) con gli ebrei, finché questi non avessero restituito le loro usure. Il provvedimento entrò a sua volta nel *Liber Extra* (5.19.12), oltre che nei canoni dei concili Lateranense IV (c. 71) e Lionese I (c. 23). Gli ebrei furono visti sempre più di frequente come una minaccia di contaminazione per la società cristiana in cui si trovavano inseriti; per questo motivo, il concilio Lateranense IV (1215) stabilì che dovessero indossare abiti caratteristici, in modo che fossero riconoscibili e che si potessero ridurre al massimo i contatti che rischiavano di corrompere la morale dei

---

<sup>97</sup> Cfr. JÜRGEN JAMIN, *La decretale Maiores di Innocenzo III e la competenza del Romano Pontefice ratione fidei*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», XXXII 2015, pp. 79-96 e ID., *Il Romano Pontefice quale giudice supremo in quaestionibus fidei alla luce della decretale Maiores di Innocenzo III*, in «Vergentis», I 2016, pp. 201-234 (anche in *Innocent III and his time. From absolute papal monarchy to the Fourth Lateran Council*, a cura di Patricia Blanco Díez, Luis Miguel García y Lozano, Rubén Tijeras Bonillo e Francisco José Aranda Serna, Murcia, UCAM, 2017, pp. 133-167).

<sup>98</sup> Cfr. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, cit., p. 201, PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., p. 134 e JULIE L. MELL, *The Discourse of Usury and the Emergence of the Stereotype of the Jewish Usurer in Medieval France*, in EAD., *The Myth of the Medieval Jewish Moneylender*, II, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 3-112, a p. 23.

cristiani.<sup>99</sup> Simili norme furono quindi riprese dalla legislazione secolare: anche un imperatore considerato tradizionalmente tollerante verso gli ebrei come Federico II, infatti, non appena approdato in Sicilia dopo l'incoronazione (1221) decretò da Messina che gli ebrei dovessero farsi crescere la barba e indossare abiti appositi, secondo la medesima prescrizione che un'ordinanza gemella, diramata nella stessa occasione, riservava alle prostitute; come ha osservato Abulafia, «evidente era nell'ottica di Federico la connessione tra Ebrei e meretrici: due gruppi marginali che rischiavano, a suo giudizio (o piuttosto a quello delle fonti tardo-romane e canoniste) di "contaminare" la società cristiana in cui erano inseriti».<sup>100</sup>

3. Il quadro fin qui ricostruito ci aiuta a leggere una costellazione di passi della *Commedia* i cui protagonisti sono coloro che stanno ai margini della Chiesa: eretici, musulmani, ebrei, pagani. Le quattro categorie ricevono un trattamento che, almeno in superficie, è assai diverso: gli eretici hanno un cerchio infernale loro dedicato, il sesto; se Maometto e Alì sono inseriti fra gli scismatici della terza bolgia, l'unico difensore di Allah contro i cristiani si incontra nel «nobile castello» del Limbo (è naturalmente il Saladino); del tutto assenti sono gli ebrei dell'epoca contemporanea: un'assenza che differenzia nettamente l'*Inferno* della *Commedia* da altre rappresentazioni artistiche e letterarie coeve (basti citare quello di Giotto agli Scrovegni), ma di cui, come vedremo, sono state date interpretazioni diverse. Anche i pagani dell'età contemporanea sono esclusi dalla rassegna di anime dell'oltremondo dantesco, tuttavia essi ritornano in alcuni importanti ragionamenti teologici del *Paradiso*.

Per affrontare il trattamento dantesco dell'eresia, vorrei partire dall'annoso problema della «matta bestialitade» di *Inf.* XI 82-83. È ormai acquisito, da ultimo grazie a un ben documentato contributo di Paolo Falzone, che per Aristotele, l'*auctoritas* richiamata espressamente da Virgilio nella sua trattazione, la bestialità è «una forma estrema (e molto rara) di depravazione, oltrepassante la misura ordinaria del vizio», che, come tale, può applicarsi tanto alla malizia quanto all'incontinenza (le altre due

<sup>99</sup> Cfr. GIACOMO TODESCHINI, *Gli Ebrei e l'antigiudaismo nelle costituzioni del quarto Concilio Lateranense: una ricapitolazione e un inizio*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, cit., pp. 351-366.

<sup>100</sup> ABULAFIA, *Federico II*, cit., p. 119. Cfr. anche STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., pp. 368-369 e, su Federico II e gli ebrei, JOHN T. DOLAND, *A Note on Emperor Frederick II and Jewish Tolerance*, in «*Jewish Social Studies*», XXII 1960, pp. 165-174.

«disposizion che 'l ciel non vuole»), cosicché «ogni vizio, se praticato oltre un certo limite, assume o può assumere una connotazione bestiale».<sup>101</sup> Richiamo il passo di riferimento dell'*Etica Nicomachea* secondo la traduzione di Guglielmo di Moerbeke (VII 1, 1145a 15-30):

Post hec autem dicendum aliud facientes principium, quoniam circa mores fugiendorum tres sunt species, malicia, incontinencia, bestialitas. Contraria autem duobus quidem manifesta, hoc quidem enim virtutem, hoc autem continenciam vocamus. Ad bestialitatem autem maxime utique congruit dicere super nos virtutem heroycam quandam et divinam, quemadmodum Homerus de Hectore fecit dicentem Priamum, quoniam valde erat bonus, neque videbatur viri mortalis puer existere, set dei. Quare si quemadmodum aiunt ex hominibus fiunt divini propter virtutis superexcellenciam, talis quidem utique erit videlicet bestialitati oppositus habitus. Et enim quemadmodum neque bestie est malicia neque virtus, sic neque dei; set hec quidem honorabilius virtute, hec autem alterum quoddam genus malicie. Quia autem rarum et divinum virum esse, quemadmodum ++Latones consueverunt appellare quando admirantur valde aliquem, divinus vir aiunt, sic et bestialis in hominibus rarus; maxime autem in barbaris est; fiunt autem quidam et propter egritudines et orbitates; et propter maliciam autem hominum superexcedentes, sic superinfamamus. Set de hac quidem dispositione, posterius faciendum quandam recordacionem.

Gli esempi di bestialità si trovano, quindi, nel capitolo VI (1148B 19-34): Aristotele specifica che la bestialità può derivare o da lesioni («propter orbitates»), o da abitudine («propter consuetudines»), o da una natura depravata («propter perniciosas naturas»). Tutti questi tipi di bestialità, di cui si danno alcuni esempi – che vanno da persone affette da comportamenti ossessivi, come mangiare la terra, alla crudeltà perversa di Falaride –, trascendono il problema del controllo di sé e quindi della responsabilità morale:

---

<sup>101</sup> PAOLO FALZONE, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, in *Dante e il mondo animale*, a cura di Giuseppe Crimi e Luca Marozzi, Roma, Carocci, 2013, pp. 62-78, alle pp. 65-66. Scrivendo «la tua Etica», Dante avrà inteso richiamare il passo, comunemente addotto, della *Nicomachea*; può comunque essere interessante rivolgersi anche ai *Magna Moralia* (II 5, 1200b 8-19), il cui testo, nella traduzione di Bartolomeo da Messina è consultabile attraverso l'*Aristoteles Latinus Database* (edizione preparata da Christine Pannier). Vi si dice, in piena concordanza con la *Nicomachea*, che la *bestialitas* è «superhabundans quedam malitia», cui si contrappone una «virtus [...] innominata [...] super hominem existens, puta heroica quedam et divina».

Habere quidem igitur singula horum extra terminos est malicie, quemadmodum et bestialitas; habentem autem superare vel superari, non simpliciter incontinentia, set que secundum similitudinem, quemadmodum et circa iras habentem hunc modum passionis, incontinentem autem non simpliciter dicendum.

A norma del pensiero aristotelico, insomma, «in quanto disposizione irrazionale la bestialità si pone al di fuori del vizio, e in un certo senso al di sotto di esso», tanto che «il bestiale, che la malattia ha privato della sua parte migliore, non può ritenersi davvero responsabile dei propri atti, per quanto devastanti e terribili questi appaiano».<sup>102</sup> Sulla base di questi presupposti, Falzone si pone sulla linea di coloro che vedono la «matta bestialitate» come diffusa indistintamente tutti i gironi infernali (Vossler), se non addirittura estranea alla stessa classificazione delle pene, in quanto slegata dall'uso della ragione (Torraca).<sup>103</sup> Secondo questa prospettiva, l'accento di Virgilio alle tre disposizioni dell'*Etica* sarebbe quindi esclusivamente funzionale ad affermare la minore gravità dell'incontinenza rispetto alla malizia, senza che si debba vedere nella trattazione aristotelica il principio strutturante dell'Aldilà dantesco.<sup>104</sup>

Un'interpretazione alternativa, già avanzata da Giovanni Ferretti e recentemente riproposta da Giorgio Inglese, vede invece nell'accento alla «matta bestialitate» un dettaglio non puramente erudito, ma funzionale a inquadrare un'ulteriore categoria di peccatori, posti da Dante a separare incontinenti e violenti: gli eretici.<sup>105</sup> Questa tesi si appoggia, in primo luogo, a un passo del *Convivio* (II VIII 8-9), ove Dante definisce come massima delle «bestialitadi» (cioè, come chiosa perfettamente Fioravanti, gli 'errori che

<sup>102</sup> FALZONE, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, cit., p. 67.

<sup>103</sup> Cfr. rispettivamente KARL VOSSLER, *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, 1.2, *Ethisch-politische Entwicklungsgeschichte*, Heidelberg, Winter, 1907, p. 296 e FRANCESCO TORRACA, *Commento alla "Divina Commedia"*, 3 voll., a cura di Valerio Marucci, Roma, Salerno Editrice, 2008, vol. I, p. 197. Su posizioni simili anche ACHILLE TARTARO, *Il minotauro, la «matta bestialitate» e altri mostri*, in «Filologia e critica», XVII 1992, pp. 161-186 (poi parzialmente in ID., *Cielo e terra. Saggi danteschi*, Roma, Studium, 2008, pp. 76-81); CARLO DELCORNO, *Dare ordine al male (Inferno XI)*, in «Lettere italiane», LXIII 2011, pp. 181-207; Saverio Bellomo nell'*Introduzione* al suo commento, p. XLV.

<sup>104</sup> Falzone ricorda l'invito «a non sovrastimare il significato strutturale della "matta bestialitate"» formulato da BRUNO NARDI, *Canto XI*, in *Lectures dantesche, I, Inferno*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 191-207.

<sup>105</sup> Cfr. GIOVANNI FERRETTI, *La «matta bestialità»*, in ID., *Saggi danteschi*, Firenze, Le Monnier, 1950, pp. 77-112 e il commento di Inglese *ad loc.*

ci assimilano alle bestie')<sup>106</sup> proprio la convinzione di coloro «che l'anima col corpo morta fanno», che poi costituiranno la principale categoria (anche se non l'unica) di dannati del sesto cerchio:

Dico che intra tutte le bestialitadi quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita non essere altra vita; però che, se noi rivolgiamo tutte le scritture, sì de' filosofi come delli altri savi scrittori, tutti concordano in questo, che in noi sia parte alcuna perpetuale. E questo massimamente pare volere Aristotile in quello dell'Anima; questo pare volere massimamente ciascuno Stoico; questo pare volere Tulio, specialmente in quello libello della Veg[li]jezza; questo pare volere ciascuno poeta che secondo la fede de' gentili hanno parlato; questo vuole ciascuna legge, Giudei, Saracini, Tartari e qualunque altri vivono secondo alcuna ragione.

In questo brano, mi sembra particolarmente degno di nota l'accento finale a «Giudei, Saracini, Tartari e qualunque altri vivono secondo alcuna ragione». Dante si confronta in questo modo con i principali gruppi che si trovavano fuori dall'*Ecclesia* (i Tartari, da questo punto di vista, possono essere visti come rappresentanti più in generale dei pagani),<sup>107</sup> notando come l'attività della ragione induca anche loro a credere nell'immortalità dell'anima. Da questo punto di vista, la credenza di coloro «che l'anima col corpo morta fanno» è sì un «peccato massimamente intellettuale»,<sup>108</sup> ma nel senso che esso comporta per Dante un'aberrazione della ragione che abbassa l'uomo al livello delle bestie (una «bestialità», appunto). Il passo del *Convivio*, infatti, prosegue affermando a norma del *De partibus animalium* aristotelico che «l'uomo è perfettissimo

<sup>106</sup> Non direi affatto, invece, che il termine abbia in questo passo «il valore più attenuato di "dissennatezza", "stupidità"» come scrive FREYA ANCESCHI, *Bestialitade*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/bestialitade\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bestialitade_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 7 maggio 2020).

<sup>107</sup> Non voglio, con questo, affermare che Dante scrivesse il passo del *Convivio* avendo in mente una prospettiva strettamente ecclesiologica; è però in parallelo con la costruzione del concetto di *Christianitas* che ebbero origine forme di (fittizio) confronto inter-religioso, quale fu il *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum* di Pietro Abelardo (si tenga conto che il "filosofo" è con ogni probabilità un musulmano).

<sup>108</sup> FALZONE, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, cit., p. 73, n. 24: «Sembra difficile tuttavia attribuire a personaggi come Epicuro, Farinata, Federico di Svevia e Cavalcante de' Cavalcanti, condannati appunto tra gli eretici, il deficit grave di razionalità che è proprio secondo Aristotele della *theriotes*, tanto più che l'eresia per i teologi medievali è viceversa un peccato massimamente intellettuale. Esso si origina infatti da assenso dell'intelletto, per impulso della volontà (*electio*), a un'opinione erronea in materia di fede: cfr., tra gli altri, Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. II, a. I».



di tutti gli animali» proprio in virtù di quella razionalità che coltiva la speranza nella vita ultraterrena.

In questa prospettiva, per il Dante della *Commedia* non vi è quindi alcun contrasto tra l'eresia del «magnanimo» Farinata o di Federico II e la condizione delle bestie prive di ragione. Per il poeta, naturalmente, prendere questa posizione dovette essere tutt'altro che indolore, se ancora nel notissimo passo del *De vulgari eloquentia* Federico II e il «benegenitus eius» Manfredi erano esaltati come gli «illustres heroes» che «donec fortuna permisit humana secuti sunt, brutalia dedignant» (I XII 4):<sup>109</sup> ove si deve notare che l'agire *heroico more*, cui Dante aveva richiamato i principi italiani anche nel passo immediatamente precedente, richiama appunto quella *heroica virtus* che per Aristotele è l'opposto della *bestialitas* (come notava già Mengaldo). Dante, come è noto, crede fermamente nel cosiddetto "assioma della continuità", di ascendenza dionisiana, che pone gli uomini in comunicazione da un lato con gli angeli, dall'altro con le bestie;<sup>110</sup> se all'altezza del *De vulgari* Federico II poteva apparire un esempio virtuoso, un riallineamento, se non politico, almeno dottrinale<sup>111</sup> portò a una diversa considerazione dell'imperatore, posto nell'*Inferno* tra coloro che avevano creduto nella massima delle bestialità.

Mi sembra, in definitiva, che tra le diverse tesi enunciate in merito alla bestialità si debba venire a compromesso; è del tutto plausibile che Dante ricavasse da Aristotele e dai suoi commentatori l'idea che la bestialità costituisse una sorta di "aggravante" della malizia, riscontrabile in tutto il basso inferno: per cui Vanni Fucci si autodefinisce «bestia», Ugolino mostra un «bestial segno» d'odio, ecc.<sup>112</sup> Tra i traditori, sovvertitori della civile convivenza, i tratti bestiali sono in effetti particolarmente comuni, al punto da indurre Francesco Mazzoni ad applicare l'etichetta di "bestiali" ai soli peccatori dell'ultimo cerchio. Al tempo stesso, però, il Filosofo offriva al poeta le basi per intendere la bestialità come una colpa meno grave rispetto alla semplice malizia,

<sup>109</sup> Su questo passaggio cfr. CORRADO BOLOGNA, *Gli eroi illustri e il potere illuminato*, in *Dai pochi ai molti*, cit., I, pp. 241-259.

<sup>110</sup> BERNARD MONTAGNES, *L'axiome de continuité chez Saint Thomas*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LII 1968, pp. 210-220.

<sup>111</sup> Alludo, ancora una volta, alle controverse tesi di Umberto Carpi sull'"*Inferno guelfo*"; vd, *supra*, § 2.1.

<sup>112</sup> Cfr. PAOLO FALZONE, *La bestialità umana in Dante. Modelli e riscritture*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 221-229.

proprio per il fatto di sottrarre l'uomo alla razionalità. Non mi sembra, quindi, implausibile che Dante decidesse di riservare una zona dell'inferno ai peccatori che mostrarono bestialità "allo stato puro", degradandosi allo stadio animalesco tramite un uso distorto della ragione.

Questa connotazione dell'eresia è perfettamente spiegabile all'interno del pensiero medievale, ove, come è stato rilevato, chi si collocava ai margini della fede era anche ai confini dell'umanità. Questa concezione si riscontra già nella tarda Antichità, quando il mondo animale costituì «un grand réservoir de métaphores de l'hérésie».<sup>113</sup> Una simile strategia propagandistica servì a connotare la distanza fra coloro che si ponevano fuori e dentro la Chiesa come una barriera fra umano e bestiale, fra civilizzato e incivilizzato, dando quindi all'eresia la connotazione politica su cui già ci siamo soffermati:<sup>114</sup> non è un caso che, fra i vari animali scelti per designare gli eretici, avesse particolare rilievo la volpe, proprio in quanto creatura per eccellenza che dai luoghi selvatici penetra in quelli abitati, portando disordine e devastazione.<sup>115</sup> Ma vi è un altro aspetto da prendere in considerazione: a partire da alcuni passi delle lettere apostoliche, i falsi profeti che seminano confusione nella comunità cristiana sono descritti come «des hommes soumis à l'instinct, qui se comportent comme des animaux dépourvus de raison»;<sup>116</sup> così, per es., in 2 Pt. 12: « hii [pseudoprophetae et magistri mendaces] vero *velut inrationabilia pecora* naturaliter genita in captionem et in perniciem in his quae ignorant blasphemantes in corruptione sua et peribunt». Questa connotazione divenne corrente anche perché in due contesti cruciali compariva in greco il termine ψυχικοί, inteso originariamente in rapporto alla distinzione triadica corpo/anima/spirito, ma che in traduzione latina fu reso senz'altro come *animales*;<sup>117</sup> è il caso della *Lettera di Giuda*, 19, ove gli *illuores* attesi *in novissimo tempore* sono detti *animales, Spiritum non habentes*, e della *Prima lettera ai Corinzi*, 2, 12-14:

<sup>113</sup> VALENTINA TONEATTO, *Aux marges de la foi, aux confins de l'humanité. Bestialité, hérésie et judaïsme de l'Antiquité au début du Moyen Âge*, in *Aux marges de l'hérésie*, cit., pp. 19-52, a p. 32.

<sup>114</sup> Ivi, pp. 37-39.

<sup>115</sup> MADDALENA SCOPELLO, *Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les Gnostiques*, in «Revue D'Histoire Et de Philosophie Religieuses», LXXI 1991, pp. 73-88.

<sup>116</sup> TONEATTO, *Aux marges de la foi, aux confins de l'humanité*, cit., pp. 42-44.

<sup>117</sup> Ivi, pp. 42-44.

Nos autem non spiritum mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis; quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae, sed in doctis Spiritus verbis, spiritalibus [πνευματικοῖς] spiritalia comparantes. *Animalis* [ψυχικός] autem homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim sunt illi, et non potest intellegere, quia spiritaliter examinantur; *spiritalis autem iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur.*

Questo luogo, come già abbiamo ricordato, ebbe una straordinaria fortuna nell'ecclesiologia medievale, dato che colui che «iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur» fu identificato con il pontefice (vd. *supra*, cap. III.1.2). Se il papa finì per essere visto come “più che uomo”, gli eretici posti al di fuori della Chiesa e al di là della civile convivenza, assunsero invece stabilmente una connotazione bestiale; tale connotazione non tardò, peraltro, a essere applicata anche agli ebrei, che agli eretici erano spesso e volentieri accomunati.<sup>118</sup>

Su questi fondamenti testuali, fu quindi possibile che l'eresia, che noi tendiamo a identificare con un peccato per eccellenza intellettuale, venisse invece rappresentata come bestialità per eccellenza; la riscoperta dell'*Etica* aristotelica, ove la bestialità era posta in un certo senso al di là dei vizi umani, non fece che confermare lo stereotipo, consentendo anzi paragoni come quello istituito da Tommaso d'Aquino (*In IV Sent.*, dist. 13, 2, 2):<sup>119</sup>

Sicut secundum Philosophum in VII Ethicorum *bestialitas ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum*, quia humanum modum transcendit; ita a sanctis ponitur haeresis extra numerum peccatorum, quae in fidelibus inveniuntur, quasi gravius eis; et ideo non computatur inter vitia capitalia, nec inter eorum filias.

La lettura dantesca della bestialità come eresia, dunque, era forse una forzatura del pensiero aristotelico (come osservato da numerosi interpreti), che però trovava accoglienza anche presso il massimo conciliatore del pensiero del Filosofo con la dottrina cristiana. Nella stessa direzione mi sembra vada l'attributo di “matta”, che

<sup>118</sup> Cfr. TONEATTO, *Aux marges de la foi, aux confins de l'humanité*, cit., pp. 44-52 e GIACOMO TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 20 e 28.

<sup>119</sup> Il passo è ricordato nel commento di Inglese a *Inf.*, XI 82. È interessante notare che nel seguito Tommaso aggiunge che «si ad aliquod de septem capitalibus reduci debeat, poterit ad superbiam reduci», il che si addice certo all'atteggiamento di Farinata (anche se non a quello di Cavalcante).

senz'altro, come chiosa Inglese, vale «'dissennata', in quanto la razionalità propria dell'uomo vi si trova cancellata». L'aggettivo in sé non fa che replicare il concetto di "bestialità" in quanto condizione di chi è privo di ragione, tanto che, secondo il parere di Boccaccio, «questo adiettivo "matta" pose l'autore più in servizio della rima che per bisogno che n'avesse la bestialità, per ciò che bestialità e mattezza si possono dire essere una medesima cosa»; il pleonasma assume, però, il valore di spia quando si noti che esso, come vedremo, ricorre nel poema una seconda volta, in un contesto parallelo che ci offre una conferma dell'interpretazione avanzata fin qui.

Prima di approdarvi, tuttavia, vorrei fare poche osservazioni sul cerchio degli eretici vero e proprio; esso è descritto come una città, applicando il contrappasso a quella connessione, cui si è accennato, dell'eresia con la *bestialitas* e il rifiuto del vivere ordinato in comunità. La città, da lontano, presenta un aspetto che fa pensare a Dante alle «meschite» dei musulmani (*Inf.* VIII 70): paragone che mi sembra un ulteriore indizio, vorrei dire, dell'indistinzione con cui Dante tratta le categorie di eretici e di musulmani (anche se, più propriamente, Maometto e Ali saranno posti tra i seminatori di scismi del canto XXVIII). Nella stessa direzione va la coincidenza lessicale tra l'«eretica nequizia» di *Par.* IV 69 e la «nequizia» della legge islamica in *Par.* XV 142.

4. Nel quinto canto del *Paradiso*, Beatrice risolve un dubbio di Dante, relativo alla dottrina dei voti e suscitato dall'incontro, raccontato nel canto precedente, con Piccarda Donati. Anche in questo caso si parla di fedeli che, nel prendere «il voto a ciancia» (v. 64), abbandonano la retta osservanza all'interno della Chiesa (*Par.* V 73-84):

Siate, Cristiani, a muovervi più gravi:  
non siate come penna ad ogni vento,  
e non crediate ch'ogne acqua vi lavi.

Avete il novo e 'l vecchio Testamento,  
e 'l pastor de la Chiesa che vi guida;  
questo vi basti a vostro salvamento.

Se mala cupidigia altro vi grida,  
*uomini siate, e non pecore matte,*  
*sì che 'l Giudeo di voi tra voi non rida!*

Non fate com' agnel che lascia il latte  
de la sua madre, e semplice e lascivo  
seco medesimo a suo piacer combatte!

L'invettiva di Beatrice si innesta all'interno di un discorso sui voti, ma ha un significato più generale, applicandosi a tutti coloro che deviano dalla strada per la salvezza, la quale passa esclusivamente per i testi biblici e per la guida del «pastor de la Chiesa». Il bersaglio polemico di Dante sono ancora, una volta, gli odiati decretalisti (vd. *supra*, cap. VI.3.6), ritenuti responsabili del lassismo in fatto di voti.<sup>120</sup>

La deviazione dal corretto comportamento umano è dovuta, qui come altrove, alla forza della cupidigia. Coloro che danno ascolto a questa sirena, decadono dal grado di "uomini" a quello di "pecore matte", ove l'aggettivo non mi sembra avere, come è stato suggerito, «il senso "tecnico" della pastorizia», indicando le pecore affette dal cosiddetto "capostorno",<sup>121</sup> ma piuttosto indicare ancora una volta gli «inrationabilia pecora» del passo già citato di *2 Pet. 2, 12* (ricordato da numerosi commentatori). La connotazione delle pecore come animali "privi di ragione" per eccellenza è ovviamente topica – basti pensare al prologo del *Bellum Catilinae* sallustiano – e come tale lo ritroviamo anche nel *Convivio* (I XI 9): «Questi [*scil. gli uomini senza discrezione*] sono da chiamare pecore, e non uomini». Anche se non vi sono contatti intertestuali con il passo dell'*Inferno* (al di là dell'impiego del medesimo aggettivo), ritroviamo in entrambi i casi l'idea che deviare dalla retta fede riduca gli uomini al rango di bestie prive di ragione.

Nel passo del *Paradiso*, merita particolare attenzione il fatto che le deviazioni dal retto comportamento riguardo ai voti rischino di provocare la derisione del «Giudeo»: un'osservazione che offriva il destro a un impiego scellerato, al punto da essere posta in esergo alla prima edizione italiana dei *Protocolli dei savi di Sion* (1921) e poi sulla copertina del periodico «La difesa della razza» a partire dal suo secondo numero. In

<sup>120</sup> Cfr. MANLIO PASTORE STOCCHI, *Il canto V del «Paradiso»*, in *Nuove letture dantesche*, v, Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 341-74; non riesco a condividere le obiezioni di MICHELANGELO PICONE, *Paradiso V: il voto di Dante*, in *Lectura Dantis Turicensis*, III, *Paradiso*, a cura dello stesso e di Georg Güntert, Firenze, Cesati, 2003, pp. 81-94 (già in «Tenzone», III 2002, pp. 169-190) secondo cui nel canto «la questione del voto viene affrontata in una prospettiva non storica ma ideologica, non generale ma personale, non morale ma poetica» (p. 91): le numerose occasioni in cui ci siamo confrontati con la dottrina dei voti nel corso di questo studio mi sembra ne dimostrino la portata ecclesiologico-giuridica, ineludibile per Dante.

<sup>121</sup> Così il commento di Bosco e Reggio, sulla scorta di LUCIA ONDER, *Matto*, in *Enciclopedia Dantesca*, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/matto\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/matto_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 7 maggio 2020).

realtà, come hanno sempre rilevato i commentatori, Dante allude agli ebrei come modello virtuoso, in quanto essi, pur avendo soltanto l'*Antico Testamento*, non deviano dalla sua osservanza come invece fanno i cristiani. Sul piano dottrinale, l'esempio degli Ebrei è particolarmente idoneo in quanto anch'essi conoscono la dottrina di voti, come Beatrice aveva ricordato ai vv. 59-51 («però necessitato fu a li Ebrei / pur l'offerere, ancor ch'alcuna offerta / sì permutasse, come saver dei»); ma non dovrà essere sottovalutato il piano ecclesiologico per cui gli ebrei, vivendo insieme ai cristiani, sono particolarmente indicati a essere chiamati come testimoni e giudici del loro comportamento. Tramite il poliptoto «di voi tra voi», il verso dantesco esprime assai efficacemente la condizione paradossale per cui gli ebrei si trovavano quasi dentro e fuori l'*Ecclesia* al tempo stesso, essendo estranei alla fede cristiana ma inclusi nei confini politici ed economici della Cristianità (una condizione che, come si è visto, fu tollerata sempre meno con il passare del tempo).

Gli ebrei sono qui chiamati in causa in quanto incarnano l'antica legge, secondo la visione già ricordata che risale ad autorevoli precedenti patristici. Come ho già ricordato, san Paolo prevedeva una conversione degli ebrei alla fine dei tempi (*Rom.* 11, 26); secondo sant'Agostino, fino ad allora gli Ebrei non erano ancora dannati, ma vivevano fra i cristiani incarnando il senso letterale della Torah.<sup>122</sup> In quest'ottica, gli ebrei dell'età contemporanea rappresentano sostanzialmente un grado imperfetto di rivelazione, sufficiente però per giudicare con severità i comportamenti maggiormente aberranti dei cristiani. Il riso del Giudeo di *Par.* v non sembra, quindi, avere quei caratteri blasfemi ravvisati negli ebrei a partire dal 1236, quando il Talmud fu messo sotto accusa dal convertito Nicholas Donin proprio in quanto avrebbe contenuto passi oltraggiosi nei confronti della religione cristiana. In seguito a questo evento, copie dell'opera furono bruciate a Parigi nel 1242, poi nuovamente nel 1258 e in numerose altre occasioni nel corso del XIV secolo; si diffuse, inoltre, la convinzione che gli Ebrei avessero alterato la legge mosaica e che, come tali, potessero andar soggetti all'accusa

---

<sup>122</sup> JEREMY COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.

di eresia.<sup>123</sup> Negli ultimi decenni del '200, gli ebrei furono messi sotto accusa anche nei territori angioini, subendo conversioni di massa o scegliendo di abbandonando il regno di Napoli in favore del nord Italia (in particolare Mantova).<sup>124</sup> Vi sono buone probabilità che Dante fosse entrato in contatto con queste comunità.<sup>125</sup>

Prima di tirare le somme di questo ragionamento, vale la pena di spendere qualche parola sull'atteggiamento di Dante verso gli ebrei *tout court*; si è spesso rilevata, infatti, la totale assenza di ebrei dell'età contemporanea nell'aldilà dantesco, ma la critica ha tratto da questa circostanza conclusioni apertamente contrastanti. Per alcuni, infatti, questo atteggiamento sarebbe un segno di implicita condanna, coerentemente con un giudizio negativo che trasparirebbe in altri luoghi del poema (con particolare riguardo per la Giudecca).<sup>126</sup> Secondo altri, invece, Dante avrebbe un'attitudine neutra, se non apertamente positiva nei confronti degli ebrei; Teodolinda Barolini, in particolare, ha insistito sull'assenza di ebrei tra gli usurai del canto XVII dell'*Inferno*, che contrasta nettamente con gli stereotipi correnti (rappresentati, per esempio, da Giotto agli Scrovegni).<sup>127</sup> Ha suscitato qualche incomprensione anche il passo di *Par.* VII 19-51 in cui, a commento delle parole di Giustiniano nel canto precedente sulla «giusta vendetta» esercitata da Tito sugli Ebrei per la crocifissione, la

---

<sup>123</sup> HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Rutherford-London, Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Press, 1981 («The Littman Library of Jewish Civilization»), in particolare alle pp. 19-38; JEREMY COHEN, *The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca-London, Cornell University press, 1982, in particolare alle pp. 60-99; ID., *Living Letters of the Law*, cit., pp. 319-329 e 362-363; GAVIN I. LANGMUIR, *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 295-296; ROBERT CHAZAN, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 102-109.

<sup>124</sup> JOSHUA STARR, *The Mass Conversion of Jews in southern Italy (1290-1293)*, in «Speculum», XXI 1946, pp. 203-211; JOSEPH SHATZMILLER, *The Angevins of Naples And The Jews*, in *The Italia Judaica Jubilee Conference*, a cura di Shlomo Simonsohn e Joseph Shatzmiller, Leiden, Brill, 2012, pp. 213-222.

<sup>125</sup> GIORGIO BATTISTONI, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004.

<sup>126</sup> Cfr. CATHERINE S. COX, *The Judaic Other in Dante, the Gawain Poet, and Chaucer*, Gainesville, University Press of Florida, 2005; SYLVIA TOMASCH, *Judecca, Dante's satan, and the Dis-placed Jew*, in *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, a cura di Sylvia Tomasch e Sealy Gilles, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 247-266.

<sup>127</sup> TEODOLINDA BAROLINI, *Dante's Sympathy for the Other or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia*, in «Critica del testo», XIV 2011, pp. 177-204.

quale a sua volta era stata giusta nel cancellare il peccato originale.<sup>128</sup> Leggere nei versi danteschi un'accusa agli ebrei di deicidio significa perdere di vista il fatto che Dante non distingue, semplicisticamente, tra natura umana e natura divina, ma la soluzione esposta da Beatrice si basa sulla differenza tra natura e persona, per cui, anche se «a Dio e a' Giudei piacque una morte», tale morte era giusta quanto alla natura umana, ma ingiusta se commisurata alla persona di Cristo.<sup>129</sup> Sembra, inoltre che Dante «non chiam[i] sul banco degli imputati la religione giudaica – con la cristiana a rappresentare l'accusa – né gli ebrei nel loro insieme, ma proprio *quegli* ebrei, non altri: *chi* commise *quella* colpa, *chi* fece *quella* "ingiura" alla Legge»;<sup>130</sup> prova ne è il fatto che, a quanto sembra di capire, con la distruzione del secondo Tempio, per Dante giustizia è fatta, né doveva essere lecito proseguire la «vendetta» ai danni degli ebrei contemporanei.

Nella prima cantica, dunque, sono puniti Anna e Caifa tra gli ipocriti (nel canto XXIII), oltre naturalmente al traditore Giuda; non c'è traccia, invece, di ebrei dell'epoca di Dante. Questa assenza è stata variamente interpretata: alcuni hanno voluto vedervi una "cancellazione", connotata negativamente,<sup>131</sup> mentre per altri essa è, tutto sommato, positiva rispetto a quello che un Dante realmente antisemita avrebbe potuto fare.<sup>132</sup> Particolarmente rivelatrice mi sembra la soluzione proposta da Jay Ruud, il quale, in un articolo per il resto del tutto condivisibile su Dante e gli ebrei, conclude con un dichiarato tentativo «to guess Dante's mind»: Dante potrebbe avere riservato

---

<sup>128</sup> Cfr. RACHEL JACOFF, *Dante and the Jewish Question*, Binghamton, Center for Medieval & Renaissance Studies, 2004 («Bernardo Lecture Series», 13); di «acceptance of the deicide charge in *Paradiso* 7» parla anche BAROLINI, *Dante's Sympathy for the Other*, cit., p. 185. Mi sembra, in qualche modo, eccessivamente semplificatrice, in senso opposto, anche l'interpretazione di VAN ARKEL, *The Drawing of the Mark of Cain*, cit., p. 82, secondo cui Dante «emphasiz[es] the merely instrumental character of Jewish and Roman action on that day», cosicché incolparli «is the same as blaming the stick when somebody hits you» (p. 275).

<sup>129</sup> Su tale distinzione, vd. GIORGIO AGAMBEN, *Comedia*, in ID., *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 2011<sup>2</sup>, pp. 3-26, alle pp. 15-18. Sull'accusa di deicidio agli Ebrei, cfr. ROBERT I. MOORE, *Anti-Semitism and the Birth of Europe*, in *Christianity and Judaism*, a cura di Diana Wood, Oxford, Ecclesiastical history Society, 1992 («Studies in Church History 29»), pp. 33-57, a p. 40.

<sup>130</sup> BATTISTONI, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, cit., p. 112.

<sup>131</sup> TOMASCH, *Judecca, Dante's Satan, and the Dis-placed Jew*, cit., p. 248.

<sup>132</sup> BAROLINI, *Dante's Sympathy for the Other*, cit., p. 186.



agli ebrei lo stesso trattamento di Virgilio, tacendone il destino finale per lasciare aperta una porta alla loro salvezza.<sup>133</sup>

È sempre pericoloso trarre argomenti *e silentio*; giusta è però l'intuizione di associare la mancanza di indicazioni sul destino ultraterreno degli ebrei alla categoria dei pagani, di cui Virgilio è certo un esponente illustre, ma che avevano rappresentanti contemporanei nelle persone dei Tartari del *Convivio*, o degli Etiopi (intesi probabilmente come indiani), dei Persiani e del giusto dell'Indo ricordati in *Par.* XIX. Ivi Dante si confronta con l'assioma tradizionale «Nulla salus extra Ecclesiam»,<sup>134</sup> ponendosi piuttosto sulla traccia di Agostino, che aveva ammonito: «quam multae oves foris, quam multi lupi intus!» (*In Iohannis evangelium*, XLV, 12, p. 395).

Per concludere, vorrei ricordare che la derisione degli ebrei, insieme a quella dei saraceni e dei pagani, accompagna l'eresia dei cristiani anche in un passo dell'epistola ai cardinali (*Ep.* XI [3], 4):

Piget, heu! Non minus quam plagam lamentabilem cernere heresium, <quod> *impietatis fautores, Iudei, Saraceni et gentes, sabbata nostra rident*, et, ut fertur, conclamant: «Ubi est Deus eorum?»;<sup>135</sup> et quod forsán suis insidiis apostatice potentes contra defensantes Angelos hoc ascribunt; et, quod horribilius est, quod astronomi quidam et crude prophetantes necessarium asserunt quod, male usi liberate arbitrii, eligere maluistis.

Il passo, come tutta l'epistola, ha problemi di lezione, in particolare quanto agli «apostatice potentes»: il testimone unico, cioè il codice Laurenziano copiato dal Boccaccio, presenta «apotestate potentes», formula che è stata emendata variamente dagli editori e intesa sia in riferimento a potenze terrene, sia infere;<sup>136</sup> mi sentirei di

<sup>133</sup> JAY RUUD, *Dante and the Jews*, in *Jews in Medieval Christendom. "Slay Them Not"*, a cura di Kristine T. Utterback e Merrall Llewelyn Price, Leiden-Boston, Brill, 2013 («Études sur le Judaïsme Médiéval», 60), pp. 147-162, alle pp. 161-162.

<sup>134</sup> Il principio era stato sancito solennemente dal concilio Lateranense IV; cfr. JOCHEN JOHRENDT, «Nulla salus extra ecclesiam». Innocenzo III e la chiesa come istanza mediatrice di salvezza, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, cit., pp. 245-260. Cfr. anche EMANUELE PILI, «Extra Ecclesiam nulla salus»? Tommaso d'Aquino sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, in «Giornale di Metafisica», XXXIX 2017, pp. 154-165.

<sup>135</sup> Il riferimento probabilmente è al *Salmo* 78, 19, «lamento applicato ai mali della Chiesa corrotta in *Purg.*, XXXIII 1-6» (così Marco Baglio *ad loc.*).

<sup>136</sup> Cfr. la nota riassuntiva di Marco Baglio in *NECOD*, v, p. 50 e il commento di Claudia Villa *ad loc.*, oltre a EAD., *Dante fra due conclave*, cit. Sui problemi di lezione dell'epistola, cfr. anche il fine articolo di GIAN LUCA POTESTÀ, «Cum Ieremia». Sul testo della lettera di Dante ai cardinali, in *Le lettere di Dante*, cit., pp. 493-508, che tuttavia arresta la sua analisi immediatamente prima del nostro passo.

favorire quest'ultima ipotesi – che non toglie, ovviamente, che al di sotto del riferimento teologico vi fosse qualcosa di ben più concreto –, alla luce del passo già analizzato precedentemente della *Ausculata, fili*, ove il re di Francia era «colluctaturus non solum contra carnem et sanguinem, sed etiam contra aereas potestates mundique rectores presentium tenebrarum» (vd. *supra*, cap. III.2.2). Al di là del problema testuale, è chiaro che Dante, rivolgendosi a coloro che sono «Ecclesie militantis velut primi prepositi pili» (*Ep.*, XI 4), elenca le forze che minacciano la Chiesa, iniziando proprio da quelli che la circondano, ai suoi margini o fuori di essa. Qui come nel passo di *Par.* V, mi sembra che questo riso sia rivelatore della funzione strutturale che eretici, ebrei, musulmani, pagani hanno nella concezione dantesca. Se nell'età gregoriana essi costituivano i confini, interni o esterni, verso i quali intraprendere una grandiosa espansione della Cristianità, l'*Ecclesia* di inizio Trecento, ormai ridotta inesorabilmente entro i confini dell'Europa, non poteva che tornare a vederli come margini minacciosamente protesi verso di sé, come nel sermone di Clermont. A Dante, tuttavia, non interessa condannare questi nemici, quanto servirsi del loro sguardo per ricondurre i cristiani sulla retta via: trattandoli, quindi, davvero come *vivi apices*, secondo la celebre espressione di Bernardo.

#### 4. La salita all'Empireo: fine delle gerarchie?

1. Nel *Convivio*, come abbiamo visto, Dante mostra una certa indecisione riguardo al rapporto tra angeli *ministrantes* e *contemplantes*:<sup>137</sup> esistono intelligenze «fuori di questo ministerio che solamente vivano speculando», essendo che «quella che ha la beatitudine del governare non possa l'altra avere» (II IV 11), oppure al contrario «alla speculazione di certe segue la circolazione del cielo» (II IV 13), essendo quindi contemplazione e amministrazione attività strettamente collegate?<sup>138</sup> All'altezza del

<sup>137</sup> La distinzione fra queste due categorie è riaffermata in *Conv.* III VI 5: «tutte le Intelligenze conoscono la forma umana, in quanto ella è per intenzione regolata nella divina mente; [e] massimamente conoscono quella [le] Intelligenze motrici, però che sono specialissime cagioni di quella e d'ogni forma generata, e conoscono quella perfettissima, tanto quanto essere puote, sì come loro regola ed esemplo».

<sup>138</sup> Come è stato osservato, lo stesso Pseudo-Dionigi «dà relazioni diverse della natura e del ministero degli angeli che non sempre sono pienamente compatibili l'una con l'altra», definendoli talora come puramente contemplativi, talora come tutti attivi (BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, cit., pp. 305-306).

*Paradiso*, questa contraddizione è ormai superata: per Dante immersione in Dio e governo del mondo sono due aspetti della stessa attività, secondo un principio di doppio movimento ben enunciato in *Par.* XXVIII 127-129:<sup>139</sup>

Questi ordini di sù tutti s'ammirano,  
e di giù vincon sì, che verso Dio  
tutti tirati sono e tutti tirano.

Beatrice spiega a Dante che la schiera degli angeli che non caddero con Lucifero «rimase, e cominciò quest'arte / che tu discerni, con tanto diletto, / che mai da circuir non si diparte» (*Par.* XXIX 52-54). I nove cori angelici ruotano infatti intorno a un punto, da cui «depende il cielo e tutta la natura» (*Par.* XXVIII 42).<sup>140</sup> La circolazione di ogni ordine corrisponde al movimento di un cielo: per esempio «costui che tutto quanto rape / l'altro universo seco [*i.e.* il Primo Mobile] corrisponde / al cerchio che più ama e che più sape» (vv. 70-72).<sup>141</sup>

Il poeta ribadisce così la dottrina già stabilita nel *Convivio*; nell'enunciare la disposizione dei nove ordini, tuttavia, Beatrice segue uno schema differente rispetto al trattato. I tre cerchi più veloci sono di Serafini, Cherubini e Troni (vv. 98-105).<sup>142</sup> Essi «hanno diletto / quanto la sua veduta si profonda / nel vero in che si queta ogni intelletto» (vv. 106-108): la beatitudine si fonda infatti sulla visione, proporzionata alla grazia e alla buona volontà di ciascuno, e non sull'amore «che poscia seconda» (vv. 109-113). Questo principio struttura la successione («Così di grado in grado si procede», v. 114). La *gerarcia* seguente comprende Dominazioni, Virtù e Potestadi; nell'ultima hanno invece posto Principati, Arcangeli e Angeli (vv. 121-126). Dante segue quindi la classificazione dionisiana e non quella di Gregorio riportata nel *Convivio*. Beatrice spiega, infatti, che «Dionisio con tanto disio / a contemplar questi ordini si mise, / che li nomò e distinse com'io» (vv. 130-132). Dante non deve stupirsi se un mortale ebbe accesso a una simile rivelazione, dato che «chi 'l vide qua sù gliel discoperse / con altro assai del ver di questi giri» (vv. 138-139): l'Areopagita apprese,

<sup>139</sup> Sull'angelologia di questo canto, cfr. Barsella, *In the Light of the Angels*, cit., in particolare alle pp. 44-69.

<sup>140</sup> Cfr. BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, cit., pp. 326-329; sul motivo fondamentale del punto, cfr. CORRADO BOLOGNA, *Il «punto» che «vinse» Dante in Paradiso*, in «Critica del testo», VI 2003, pp. 721-754.

<sup>141</sup> Sull'ordinamento cosmologico del *Paradiso* in rapporto alle gerarchie angeliche, cfr. BARSELLA, *In the Light of the Angels*, 71-124.

<sup>142</sup> Sulla corretta interpretazione del v. 105, cfr. SBACCHI, *La presenza di Dionigi*, cit., pp. 1-20.

cioè, la verità da san Paolo, l'unico – prima di Dante – a contemplare queste verità eterne quando era ancora in vita. La contrapposizione dottrinale tra Dionigi e Gregorio, il quale «da lui poi si divise», è drammatizzata nell'immagine di quest'ultimo che «sì tosto come li occhi aperse / in questo ciel, di sé medesimo rise» (vv. 133-135).

L'organizzazione degli angeli in nove cerchi aventi centro in Dio non è affatto frequente; un possibile precedente è la sesta visione della prima parte del *Liber Scivias* di Ildegarda di Bingen, dove pure troviamo nove schiere di angeli disposte secondo la prossimità crescente al centro divino (pt. I, vis. VI, pp. 100-101):

DEINDE VIDI in altitudine caelestium secretorum duas acies supernorum spirituum multa claritate fulgentes, ita ut qui in una acie erant velut pennas in pectoribus suis habebant et facies ut facies hominum in se praetendebant, in quibus et vultus hominum quasi in pura aqua apparebant; et qui in acie alia fuerunt etiam in pectoribus suis quasi pennas habuerunt et facies ut facies hominum in se ostenderunt, in quibus etiam imago Filii hominis velut in speculo fulgebat. Sed nec in his nec in illis aliam formam discernere potui. Hae autem acies alias quinque acies secundum modum coronae circumcinxerant. Et qui in acie una istarum fuerunt quasi facies hominum habebant, ab umero et deorsum magno splendore fulgentes; qui vero in alia erant, tantae claritatis exstiterunt quod eos intueri non poteram; et qui in alia ut album marmor apparuerunt et capita ut capita hominum habuerunt super quae ardentes faculae visae sunt, et ab umero et deorsum velut ferrea nube circumdati fuerunt; et qui in alia facies ut facies hominum et pedes ut pedes hominum habentes, in capitibus suis galeas gestabant, marmoreis tunicis induti; et qui in alia erant, nullam formam hominum in se ostendentes, velut aurora rubebant. Nullam autem aliam formam in eis conspiciebam. Sed et acies istae alias duas etiam in modum coronae circumdederant. Qui autem in una acie illarum erant oculis et pennis pleni videbantur, et in quoque oculo speculum et in ipso speculo facies hominis apparuit, et pennas suas ad supernam altitudinem elevarant; et qui in alia fuerunt quasi ignis ardebant, plurimasque pennas habentes in eisdem pennis quasi in speculo omnes ordines ecclesiasticae institutionis insignitos demonstrabant. Sed aliam formam nec in his nec in illis uidi. Et hae acies omnes in omni genere musicorum mirabilibus vocibus miracula illa resonabant quae Deus in beatis animabus operatur, per quae Deum magnifice glorificabant.

Oltre che nel testo, tale disposizione è rappresentata anche nell'immagine che correda la visione (a c. 38r nel perduto codice di Wiesbaden, Landesbibliothek, I).<sup>143</sup>

Nella visione di Ildegarda manca, tuttavia, la rotazione: come Beatrice spiega a Dante, i nove cori angelici ruotano intorno al loro centro con velocità decrescente dal più vicino al più lontano, al contrario di ciò che si osserva per le sfere celesti; il cerchio dal raggio minore, quello dei serafini, corrisponde infatti al Primo Mobile, il cielo più esterno che col suo velocissimo moto «rape / l'altro universo seco» (vv. 70-71). Per trovare una riflessione sulla corrispondenza tra creature intellettuali e universo visibile basata su cerchi in movimento dobbiamo rivolgerci a un altro testo del XII secolo, il *De statu domus Dei* di Botone di Prüfening,<sup>144</sup> e in particolare al capitolo *De similitudine centri et circulorum* (l. IV, pp. 52r-53r):<sup>145</sup>

Congruum proinde videtur, si exemplaria invisibilium, visibilia considerantes, creatori omnium et his quae circa ipsum sunt intellectualibus creaturis decentem similitudine accommodemus. Sicut enim stabile atque immobile centrum decenti aequalitate, dissimili tamen quadam similitudine circulos iuxta se positos circino modificante ad se colligit, et illi quidem qui viciniore eidem centro supra orbis arctiori spatio volvuntur, qui vero remotiores amplius suo circuitu dilatantur, sic quodammodo in coelestium ordinum mira dispositione agitur. Increatus namque spiritus omnium spirituum creator et ordinum dispositor Deus coelestes essentias rationales, videlicet spiritus, in diversis ordinibus ac si

<sup>143</sup> Cfr. BRUDERER EICHBERG, op. cit., pp. 38 e 40 e FRANCESCO SANTI, *Ildegarda di Bingen e gli angeli*, in «Micrologus», XXIII 2005, pp. 333-350. JURGIS BALTRUSAITIS, *L'Image du Monde Céleste du IXe au XIIIe siècle*, in «Gazette des Beaux-Arts», XX 1938, pp. 137-148 vedeva nell'immagine uno schema di derivazione orientale, detto "rosa di personaggi"; gli accostamenti proposti da RITA OTTO, *Zu einigen Miniaturen einer Sciviashandschrift des 12. Jahrhunderts*, in «Mainzer Zeitschrift», LXVII-LXVIII 1972-1973, pp. 128-137 lasciano inspiegato proprio il tratto caratterizzante delle nove sfere concentriche.

<sup>144</sup> Interessante è la visione della Chiesa espressa nell'opera di Botone, la quale trova paralleli in alcune pitture murali coeve a Prüfening Sull'ambiente monastico di Prüfening al tempo di Botone, cfr. ULRICH FAUST, *Endzeitliches Denken im Kloster Prüfening (12. Jahrhundert)*, in *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, 3 voll., a cura di James Lester Hogg, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1987, I, pp. 12-27; HEIDRUN STEIN-KECKS, *Die romanischen Wandmalereien in der Klosterkirche Prüfening*, Regensburg, Mittelbayer, 1987 e EAD., *Bilder. Ein Medium der Kommunikation für Mönche?*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. 1. Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, a cura di Cristina Andenna, Klaus Herbers, Gert Melville, Stuttgart, Steiner, 2012, pp. 223-242; PIOTR SKUBISZEWSKI, *Une vision monastique de l'Eglise au XIIIe s. A propos d'un livre récent sur les peintures murales de Prüfening*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», XXXI 1988, pp. 361-376.

<sup>145</sup> Il testo è cit. con qualche errore di trascrizione in BRUDERER EICHBERG, op. cit., p. 38, n. 178). Nell'edizione antica manca il prologo, pubblicato invece in ANTON EMANUEL SCHÖNBACH, *Miscellen aus Grazer Hss.*, in «Mitteilungen des historischen Verein für Steiermark», XLVIII 1900, pp. 95-120, alle pp. 106-108.

circulos ad similitudinem suam et aequitatem e proximo respicientes, ipse centri more immotus in se permanens, circa se collocavit. Et primas quidem ter ternas agminum coelestium dispositiones in summis sedibus iuxta se posuit, hoc est seraphin, cherubin et thronos. Secundas autem post has principales ordinum ter ternas dispositiones continent in coelestibus. Sedes item ter ternis distinctas ordinibus, quae scilicet dominationibus, virtutibus et potestatibus complentur. Tertia vero, quae et extrema est ordinum distributio, in tribus consistit, id est in principatibus, archangelis et angelis. Caeterum ea quae de centro ac circulis praemissa est ratio ad easdem ordinum dispositiones pro similitudine spectans hac sequenti figura denotatur.

Segue, nella stampa, un diagramma analogo a quello di Ildegarda, con i nove cori angelici disposti in nove cerchi concentrici. Il passo è inserito all'interno del quarto libro dell'opera, che instaura un'analogia tra la casa terrena e quella celeste rifacendosi largamente alla *Gerarchia celeste* di Dionigi (anche nell'ordine dei cori).<sup>146</sup> Vi troviamo, inoltre, una corrispondenza tra differenti tipi di beati e ordini angelici (*Quod homines ad similitudinem angelorum in coelis ordinentur*, pp. 59v-60v), secondo il modello gregoriano che, come vedremo, si riflette anche nel *Paradiso* dantesco. In Botone, comunque, la corrispondenza tra i cori angelici e l'universo sensibile è formulata soltanto in chiave analogica, senza interrogarsi sull'effettiva relazione tra intelligenze celesti e movimento dei cieli: la sua opera si colloca, infatti, a metà del XII secolo, quando l'identificazione tra angeli e sostanze separate di tradizione aristotelica è ancora di là da venire. Tutt'altro che certo, inoltre, è che la sua opera, come pure il *Liber Scivias* di Ildegarda, fosse accessibile nell'Italia di Dante.

Prima di approdare al cielo più alto, vorrei dedicare qualche parola alle differenze fra l'ordinamento dei beati nella «candida rosa» e la distribuzione degli spiriti incontrati da Dante nei singoli cieli.<sup>147</sup> Nel delineare quest'ultima costruzione, Dante si confronta con una ricca tradizione che associa categorie di benemeriti nella Chiesa con i cieli, oppure con le gerarchie angeliche. Il primo confronto è attestato, per esempio, in un sermone dello Pseudo-Alberto Magno per la festa di santo Stefano.<sup>148</sup>

<sup>146</sup> Cfr. LUSCOMBE, *Conceptions of Hierarchy*, cit., p. 10.

<sup>147</sup> Sull'argomento, rimando ancora all'ottima ricerca di SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, cit.

<sup>148</sup> Cfr. JOHANNES BAPTIST SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11 voll., Münster, Aschendorff, 1969-1990, I, p. 119, n° 366.

Commentando il passo di *Atti*, 7, 55 («Ecce video coelos apertos, et Filium hominis stantem a dextris Dei»), l'anonimo predicatore afferma che «per coelos quos Stephanus apertos vidit, intelliguntur novem ordines electorum», enunciando quindi la classificazione seguente (ALBERTO MAGNO, *Sermones, De sanctis*, IV, p. 421):<sup>149</sup>

Primus ordo est parvulorum recenter post baptismum morientium. Secundus ordo est viduarum et conjugatorum poenitentium. Tertius virginum sanctarum. Quartus est sanctorum Confessorum, Pontificum, et Doctorum. Quintus est sanctorum Martyrum Sextus est sanctorum Prophetarum. Septimus est sanctorum Patriarcharum. Octavus est sanctorum Apostolorum. Nonus est Angelorum. Super hos vero novem ordines thronus Beatae Virginis collocatus est ad dexteram humanitatis Jesu Christi, quae scilicet humanitas in ipsius sanctae Trinitatis coelo dulciter requiescit.

Più oltre, lo Pseudo-Alberto si sofferma sulle singole categorie, spiegando di volta in volta le corrispondenze; alcune di esse sono piuttosto forzate: Saturno, ad esempio, è considerato il cielo dei patriarchi a motivo di una connessione paretimologica con *sator* che ne fa il cielo dei “seminatori” della Chiesa. Questa soluzione un po' di comodo consente di fare i conti con un pianeta che tradizionalmente era considerato piuttosto nefasto. In questa esposizione vi sono senz'altro punti in comune interessanti con la classificazione dantesca; altrettanto vistose, tuttavia, sono le differenze. Un discorso analogo si può fare riguardo a coloro che associano specifiche categorie di santi alle gerarchie angeliche, come nel caso di un sermone già attribuito ad Aldobrandino Cavalcanti (Schneyer n° 495),<sup>150</sup> oggi ascritto a un anonimo domenicano italiano; il predicatore identifica invece tre *mansiones angelorum* – le tre gerarchie celesti, composta ciascuna da tre gradi –, cui corrispondono tre *mansiones sanctorum* (ANONIMO DOMENICANO, *Sermones*, n° 38, p. 215):

In prima stant milites, quorum fortitudine Ecclesia defensatur; in secunda sapientes, quorum consiliis gubernatur; in tertia domicelli et domicellae, quorum pulchritudine decoratur. In prima sunt martyres, in secunda confessores, in tertia virgines. In prima mansione militum sunt tres camerae. Alii enim pugnant pro amore regis, alii pro

<sup>149</sup> Le parole «sanctorum Patriarcharum. Octavus est» sono omesse dall'ed. Borgnet; la facile congettura è confermata dall'*editio princeps* (Köln, Arnold ter Horenen, 1474, c. 110r).

<sup>150</sup> Cfr. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Cavalcanti, Aldobrandino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, xxii, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/aldobrandino-cavalcanti\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/aldobrandino-cavalcanti_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 15 ottobre 2020).

defensione regis, alii pro zelo justitiae. Quidam enim sunt martyres pro fide, quidam pro doctrina, quidam pro justitia. Primi mortui sunt pro Christi amore, ut Stephanus et alii plures; isti pertinent ad Seraphim: quidam pro doctrina, ut prophetae; isti pertinent ad Cherubim: quidam pro justitia, ut Joannes Baptista, et plures alii; isti pertinent ad thronos, ad quos pertinet justitia. In secunda mansione continentur similiter tres mansiones. Confessorum enim quidam sunt religiosi, quidam praelati, quidam conjugati. Primi pertinent ad principatum, secundi ad dominationes, tertii ad potestates. In tertia autem mansione sunt similiter tres camerae. Virgines enim quaedam sunt mulieres, quidam homines, et quidam pueri: mulieres ad virtutes, homines ad Archangelos, pueri ad Angelos pertinent.

Invano si cercherebbero riferimenti alla gerarchia ecclesiastica in un *Paradiso* che almeno fino al cielo delle stelle fisse sembra essere popolato di pochi santi e di ancor meno prelati (fanno eccezione il vescovo Folco di Marsiglia o, tra gli spiriti sapienti, Pietro Ispano, che fu papa col nome di Giovanni XXI: ma è incerto se Dante fosse a conoscenza dell'identificazione). La distribuzione dei beati nei cieli sembra, comunque, essere superata a livello dell'Empireo: i tentativi di conguagliare questa disposizione con quella della «candida rosa», infatti, costringono a eccessive forzature.<sup>151</sup>

3. Nella *Commedia*, la contrapposizione fra i due più alti ministeri terreni ha il suo culmine nell'Empireo, ove, con una mossa risultata spiazzante per molti commentatori, Dante rivolge il suo sguardo un'ultima volta alla politica terrena:<sup>152</sup> in posizione di massima evidenza, l'ultimo discorso di Beatrice alla fine del canto XXX indica, primo fra tutti gli scanni della città celeste, il «gran seggio» decorato da una corona sul quale «sederà l'alma, che fia giù agosta, / de l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia / verrà in prima ch'ella sia disposta» (vv. 136-138). L'immagine fu probabilmente suggerita a Dante dall'etimasia, l'emblema della “preparazione” del trono che rappresentava

---

<sup>151</sup> Il fatto che nella candida rosa Beatrice occupi il terzo gradino della scala sarà da mettere in rapporto con la numerologia che le è associata, piuttosto che pensare, come pure si sarebbe tentati, che questo rango corrisponda al terzo ordine angelico, associato da Dante al cielo di Saturno e ai contemplativi: questo tipo di ragionamento, infatti, non è pienamente funzionale (si pensi, per es., al fatto che Francesco, spirito serafico per eccellenza, dovrebbe occupare il primo ordine, lasciando se mai il secondo a Domenico che invece non è citato). Il cambio di paradigma, del resto, si spiega facilmente alla luce della peculiare teologia dell'Empireo: cfr. MARIA SOROKINA, *Le ciel des Empyrées. Une fonction harmonique? Un débat théologique ai XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Micrologus», xxv 2017, pp. 243-301.

<sup>152</sup> Cfr. PETER HAINSWORTH, *Dante's Farewell to Politics*, in *Dante and Governance*, cit., pp. 152-169.



l'attesa escatologica del ritorno del messia e, al tempo stesso, la sacralità del potere.<sup>153</sup> Dante poteva vederla in mosaici ravennati, che sembrano avere contribuito a ispirare la composizione degli ultimi canti del *Paradiso*:<sup>154</sup> se troni crucigeri campeggiano nel terzo registro della volta del Battistero degli Ortodossi, è però nel Battistero degli Ariani che troviamo la rappresentazione più d'impatto, in cui il trono vuoto è sormontato dalla *crux gemmata* e affiancato dai santi Pietro e Paolo, all'interno di una teoria di apostoli che offrono corone e che, abbigliati come sono in candide stole, sembrano costituire un punto di riferimento inevitabile per la descrizione dantesca dell'Empireo. Per conoscere l'emblema, tuttavia, Dante non dovette aspettare i suoi anni ravennati: esso era infatti rappresentato ripetutamente nelle grandi basiliche romane, a Santa Maria Maggiore (trono gemmato con mantello, diadema e croce gemmata), Ss. Cosma e Damiano e S. Prassede (trono con croce e agnello), San Paolo Fuori le Mura (trono con strumenti della Passione e Vangelo chiuso).

Oltre a questi precedenti remoti, in buona parte già richiamati dalla critica, possiamo rievocare nuovamente un caso contemporaneo a Dante, collocato addirittura all'epicentro della Cristianità. All'inizio del Trecento, come abbiamo visto, l'iconografia era ancora in uso: la ritroviamo, infatti, nel contesto di uno dei più ambiziosi tentativi di promozione della potestà papale, quello di Bonifacio VIII, esaminato in un

---

<sup>153</sup> Cfr. THEODORE SILVERSTEIN, *The Throne of the Emperor Henry in Dante's Paradise and the Mediaeval Conception of Christian Kingship*, in «The Harvard Theological Review», XXXII 1939, pp. 115-129, a p. 116 n. 2 e LUCIA BATTAGLIA RICCI, *L'«alto Arrigo» e l'impero nei commenti figurati danteschi*, in *Enrico VII, Dante e Pisa*, cit., pp. 289-300, alle pp. 295-296. Sull'etimasia, cfr. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, v.1, *Encaustique-Feux*, a cura di Ferdinand Cabrol e Henri Leclercq, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1922, pp. 671-673 e MATTEO BEZZI, *Iconologia della sacralità del potere: il tondo di Angaran e l'etimasia*, Spoleto, CISAM, 2007.

<sup>154</sup> Sull'influsso dell'arte ravennate sull'opera dantesca, cfr. almeno CORRADO RICCI, *L'ultimo rifugio di Dante*, Milano, Hoepli, 1921, pp. 76-77; RACHEL JACOFF, *Sacrifice and Empire: Thematic Analogies in S. Vitale and the Paradiso*, in *Renaissance Studies in honor of Craig Hugh Smith*, a cura di Andrew Morrogh, Fiorella Superbi Gioffredi, Firenze, Giunti Barbèra, 1985, pp. 317-332; ANDREA BATTISTINI, *L'estremo approdo: Ravenna*, in *Dante e le città dell'esilio*, Atti del convegno internazionale di studi (Ravenna, 11-13 settembre 1987), a cura di Guido Di Pino, Ravenna, Longo, 1989, pp. 155-175, alle pp. 165-175; LAURA PASQUINI, *Riflessi dell'arte ravennate nella «Commedia» dantesca*, in *XLII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Seminario internazionale sul tema: Ricerche di archeologia cristiana e bizantina (Ravenna, 14-19 maggio 1995)*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1995, pp. 699-719; EAD., *Riflessi dell'arte ravennate nella Commedia: nuovi contributi*, in *Dante e la fabbrica della Commedia. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna 14-16 settembre 2006)*, a cura di Alfredo Cottignoli, Donatino Domini, Giorgio Gruppioni, Ravenna, Longo, 2008, pp. 227-238; EAD., *Iconografie dantesche. Dalla luce del mosaico all'immagine profetica*, Ravenna, Longo, 2008; EAD., *Fonti iconografiche della Commedia*, in «Italianistica», XLVI 2017, pp. 133-154.

precedente capitolo di questo lavoro (vd. *supra*, cap. III.2.1). Giova ricordare che nella San Pietro costantiniana le sepolture papali non erano ancora poste nelle odierne Grotte Vaticane: quella di Bonifacio si trovava, infatti, addossata alla controfacciata della basilica, tra la porta *Ravenniana* (detta poi di S. Bonifacio) e la porta *Iudicii*.<sup>155</sup> È facile pensare che Dante l'abbia vista quando visitò Roma nel 1301,<sup>156</sup> così come poté vedere la monumentale pigna che decorava il quadriportico (citata in *Inf.* XXXI 58 come termine di paragone per le dimensioni dei giganti). Non voglio, con questo, sostenere che quando scrisse del «gran seggio» preparato per Arrigo Dante avesse in mente un precedente così particolare, conosciuto vent'anni prima; mi preme piuttosto mettere in luce come, agli occhi di Dante come dei suoi contemporanei, l'emblema del trono vuoto fosse ancora parte integrante dei dispositivi di sacralizzazione del potere papale. In questa prospettiva, colpisce che tale immagine sia trasferita al destino eterno di un imperatore, tanto più che i versi immediatamente successivi, che chiudono il canto e costituiscono le ultime parole di Beatrice, sono dedicati all'annuncio della condanna eterna di Clemente V, che sarà «detruso» tra i simoniaci sprofondando così ulteriormente l'odiato papa Caetani («e farà quel d'Alagna intrar più giusto»). Agli occhi di Dante, del resto, nella primavera del 1300 il seggio papale in terra era vacante ai pari di quello imperiale: in *Par.* XXVII 22-24, è san Pietro in persona a deplorare «il luogo mio, / il luogo mio, il luogo mio, che vaca / ne la presenza del figliuol di Dio».

Il trono vuoto di *Par.* XXX, emblema della sacralità del potere imperiale, fu trasposto in immagine in soli quattro manoscritti (New York, Pierpont Morgan Library, M 676, XIV med., c. 124r; Modena, Biblioteca Estense, Ital. 474, XV in., c. 135r; Padova, Biblioteca del Seminario, 67, XIV ex.-XV in., c. 301r; Londra, British Library, Yates Thompson 36, 1444 ca., c. 184r).<sup>157</sup> Il simbolo, tuttavia, conobbe un'altra spettacolare

<sup>155</sup> Cfr. ANTONELLA BALLARDINI, *Controfacciata dell'antica basilica di San Pietro in Vaticano*, in *Bonifacio VIII e il suo tempo*, cit., n° 82, pp. 141-142. Nella stessa posizione si trovava, precedentemente, il sepolcro di Bonifacio IV, le cui spoglie furono fatte traslare da papa Caetani in altro luogo: fatto, questo, ricordato dal Nogaret (PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 115).

<sup>156</sup> È verosimile, anche se non documentato, che il poeta si fosse recato nell'Urbe già nell'anno precedente; in tal caso avrebbe avuto esperienza diretta del primo giubileo, di cui ci lascia memoria in *Inf.* XVIII 28-33; cfr. PETROCCHI, *Vita di Dante*, cit., pp. 77-78 e SANTAGATA, *Dante*, cit., pp. 116-118. Su Roma all'epoca dell'esperienza dantesca, cfr. INTERNULLO, *Gli ambienti pontifici (Roma, 1301-1302)*, cit.

<sup>157</sup> Cfr. BATTAGLIA RICCI, *L'«alto Arrigo» e l'impero*, cit.

esecuzione nel Dante di Chantilly (Musée Condé, ms. 597).<sup>158</sup> Nel *bas de page* di c. 33v, ove inizia la chiosa di Guido da Pisa a *Inf.* I, il miniatore, che come è noto agiva sotto la direzione dello stesso commentatore, diede forma grafica all'indicazione cronologica iniziale, relativa all'anno 1300: a sinistra è rappresentato Bonifacio VIII, seduto su un faldistorio, nell'atto di benedire i pellegrini giunti a Roma per il giubileo. Fra di essi, se corretta è l'agnizione, si ravvisava almeno un personaggio con una zampa ferina, a indicare il carattere demoniaco dell'intero consesso, in analogia con la figura del falso monco nel *Trittico di San Domenico* dipinto dallo stesso Traini per Santa Caterina a Pisa nel 1344-1345 e, ciò che più conta, sul modello del falso eremita della *Tebaide* del Camposanto, dipinta da Buffalmacco negli anni '30 del Trecento;<sup>159</sup> potremmo ricordare i mendicanti presentati come *angeli mali* del pontefice nell'epistolario di Pier della Vigna (II 38, 4, p. 372). A destra il Traini rappresentò invece il trono imperiale vacante, una superba struttura marmorea di stampo arnofiano sormontata dall'aquila e affiancata da due soldati seduti a terra in pose all'antica. I soldati sembrano sostituire i santi o gli angeli che affiancano tradizionalmente l'etimasia (non senza qualche parentela figurativa con i soldati dormienti della Resurrezione); quello di sinistra ha il capo posato sulla mano, in atteggiamento di attesa o di meditazione.<sup>160</sup> Per quanto l'immagine traduca alla lettera il dettato di Guido («sacro autem Romano vacante Imperio», *Expositiones*, I, p. 247), l'adozione dello schema dell'etimasia — pur dovuta verosimilmente al riciclo di schemi illustrativi pregressi, costante nell'invenzione medievale di nuove iconografie — conferisce alla vacanza imperiale un'aura di sacralità e quasi di attesa messianica.

L'aquila che sovrasta il trono imperiale nel codice di Chantilly si ritrova anche nel codice Yates Thompson all'altezza di *Par.* XXX; si è potuto parlare, in questo caso, di una banalizzazione del dettato dantesco, dato che l'aquila rende univoca in maniera fortemente riduttiva un'iconografia ben altrimenti pregnante.<sup>161</sup> Il trono di Arrigo attira

<sup>158</sup> Cfr. BALBARINI, *L'Inferno di Chantilly*, cit., pp. 87-88.

<sup>159</sup> Cfr. BALBARINI, *L'Inferno di Chantilly*, cit., p. 87 n. 21. Su datazione e attribuzione del ciclo del Camposanto, cfr. LUCIANO BELLOSI, *Buffalmacco e il 'Trionfo della Morte'*, Milano, 5 Continents, 2003<sup>2</sup>; sui rapporti con l'iconografia del codice di Chantilly, cfr. LUCIA BATTAGLIA RICCI, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del 'Trionfo della Morte'*, Roma, Salerno Editrice, 2000<sup>2</sup>.

<sup>160</sup> BALBARINI, *L'Inferno di Chantilly*, cit., p. 88 pensa piuttosto al gesto del *pleurant*.

<sup>161</sup> BATTAGLIA RICCI, *L'«alto Arrigo» e l'impero*, cit., p. 294.

infatti l'attenzione di Dante «per la corona che già v'è sù posta» (v. 134): corona che ha destato qualche perplessità nei commentatori, dato che in paradiso, come è noto, i beati abbandonano ogni dignità terrena (come certifica, con la consueta mirabile sintesi, *Par.* VI 10: «Cesare fui e son Iustiniano»). Ha scritto, ad esempio, Umberto Bosco:

L'espedito in verità non è felice, sia per difficoltà figurative sia soprattutto perché più volte il poeta aveva detto che nell'oltremondo, in cospetto di Dio, non hanno più valore né senso gli onori e gli stessi uffici umani; neppure i massimi, di papa (*Pg* XIX 130-135) e d'imperatore (*Pd* VI 10); e il principio è ribadito qui stesso: l'anima di Enrico sarà *agosta* in terra (*giù*, 136); non qui. Certo, Dante non esalta la persona di Enrico, bensì il suo ufficio; ma ciò non elimina l'incongruenza dell'invenzione.

Porena riteneva invece che, nel rappresentare «questo trono occupato già dalla corona imperiale, pure in cospetto di Dio», Dante volesse significare che «la dignità imperiale sia cosa più che umana».

Può apparire, in effetti, del tutto legittimo chiedersi, anche alla luce dell'iconografia già analizzata dell'etimasia, se la corona sia da collegarsi esclusivamente all'autorità imperiale, come già la leggono alcuni fra i commentatori antichi, o se non vi sia piuttosto un più pregnante significato teologico. Abbiamo già osservato l'offerta di corone nei mosaici del Battistero degli Ortodossi; Lucia Battaglia Ricci ha inoltre richiamato assai pertinentemente la corona che spetta ai giusti di cui scrive san Paolo nella seconda lettera a Timoteo (IV 8): «Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illum diem iustus iudex». La discussione sull'incoronazione di re Ruggero, discussa in un precedente capitolo (vd. *supra*, cap. IV.2), ci insegna, tuttavia, che tra la corona ultraterrena e quella terrena politico due significati non c'era necessariamente contraddizione: l'imperatore, anzi, riceve la corona di giustizia nell'aldilà proprio in quanto *iustus iudex* per eccellenza sulla terra. Analizzando l'episodio, Theodore Silverstein osservò che due elementi fondamentali spiegavano una rappresentazione che alla critica moderna sembrava stonare con l'atmosfera rarefatta dell'Empireo: la diffusione, nelle rappresentazioni cristiane del Paradiso, di troni e corone, «all destined, not for kings or emperors, but for humble friars and simple monks», e «the traditional conception of Christian kingship,

especially in its association with the throne motif». <sup>162</sup> Alla luce della tradizione che abbiamo ricostruito, possiamo dire che i due aspetti finivano per confondersi: nella visione di fra Pacifico, a Francesco è destinato un trono in cielo perché egli, benché umile frate, è anche un *summus hierarcha*, destinato a occupare un soglio nell'ordine eccelso dei Serafini.

A un primo livello, quindi, la visione del trono preparato per Arrigo vale a riaffermare ancora una volta il principio difeso da Dante nella *Monarchia*: il potere imperiale discende da Dio senza mediazioni; nel 1300, quando è ambientato il viaggio, Enrico di Lussemburgo è già consacrato imperatore nell'Empireo. A questa celebrazione politica elementare si somma, tuttavia, un significato più complesso, insito nel segno stesso dell'etimasia. Come Giorgio Agamben ha ricordato, «il trono vuoto non è [...] un simbolo della regalità, ma della gloria», gloria che «precede la creazione del mondo e sopravvive alla sua fine»: per questo è concepibile la presenza di un simbolo di potere nel cielo al di là del tempo. <sup>163</sup> Il significato dell'immagine va oltre la semplice celebrazione di un'autorità terrena – che avrebbe qui un significato puramente di compensazione o consolatorio –, per comporre «il disegno stesso [...] della gloria nella sua *inoperosità*, massima incarnazione della gloria celeste, del *dominicus dies*, settimo giorno senza vespro, la cui visione si apre qui a Dante». <sup>164</sup>

Beatrice, come già anticipato, conclude accusando colui che all'epoca della discesa dell'imperatore sarà «prefetto nel foro divino» (vv. 142-148):

E fia prefetto nel foro divino  
 allora tal, che palese e coverto  
 non anderà con lui per un cammino.  
  
 Ma poco poi sarà da Dio sofferto  
 nel santo officio; ch'el sarà detruso  
 là dove Simon mago è per suo merto,  
 e farà quel d'Alagna intrar più giuso.

<sup>162</sup> SILVERSTEIN, *The Throne of the Emperor Henry in Dante's Paradise*, cit., pp. 116 e 118.

<sup>163</sup> AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, cit., p. 268; lo richiama, assai opportunamente, PIERMARIO VESCOVO, *Il tempo di Dante. Cronologie della Commedia*, Roma, Salerno Editrice, 2018, pp. 99-100.

<sup>164</sup> Ivi, p. 104.

Per intendere l'appellativo si deve ricordare che *praefectus* vale *praecipuus operator et executor iustitiae* secondo la definizione Tolomeo da Lucca (*De regimine principum*, IV, XXVI, 1107, p. 355):<sup>165</sup>

Praefecti autem dicti sunt, eos quod praetoria potestate praesint, unde et praetores idem quod praefecti dicuntur. Importat enim tale officium omnimodam factionem quasi *praecipuus sit operator et executor iustitiae*. Scriptura tamen sacra ad exteriores refert actiones, ut in principio Exodi scribitur, quod praecepit Pharaon praefectis operum et exactoribus populi, dicens: nequaquam ultra dabitur populo paleas ad conficiendos lateres. Hi autem et praetores vocabantur *ex prosecutione iustitiae*.

Dante quindi sembra usare questo termine per marcare ironicamente la distanza fra la concezione ideale del pontefice, giudice giusto per eccellenza all'interno del «fòro divino» e il Guasco, Clemente V, destinato a precipitare rovinosamente in un «fóro» della bolgia dei simoniaci.<sup>166</sup> Nel «ciel ch'è pura luce» c'è ancora spazio per la condanna della massima autorità ecclesiastica, rea di essersi opposta per cupidigia al retto ordinamento del mondo.

4. Al termine del percorso ascensionale, Dante può finalmente contemplare «ambo le corti del ciel manifeste» (*Par.* XXX 96). Bernardo gli illustra, in primo luogo, la disposizione dei seggi nella «candida rosa», con particolare riferimento ai gradi più alti (*Par.* XXXII). Che Dante abbia in mente una classificazione dei ruoli all'interno Chiesa si comprende dai primi versi del canto, dove si dice che «quel contemplante / libero officio di dottore assunse» (vv. 1-2): Bernardo ha in primo luogo il rango di contemplativo, ma a vantaggio di Dante assume il ruolo di dottore. Si può anche ricordare che il cistercense era considerato colui che «habuit in se virtutes et officia omnium ordinum Angelorum» (ANONIMO DOMENICANO, *Sermones*, n° 38, p. 223). La presentazione dei beati, a sua volta, è implicitamente gerarchizzata: quello di Bernardo è uno sguardo che discende «di foglia in foglia», mostrando come i beati «di soglia in soglia / giù digradano» lungo le «sacre scalee».

<sup>165</sup> Tolomeo si fonda su ISIDORO DA SIVIGLIA, *Etymol.*, IX III 25: «Praefecti dicti, quod praetoria potestate praesint. Praetores, idem qui et praefecti, quasi praepositores».

<sup>166</sup> Per il bisticcio, cfr. VILLA, *Il pastore "senza legge"*, cit., p. 522.

Il posto più vicino a Dio è riservato a Maria; ai piedi della Vergine siedono Eva e una serie di ebee (Rachele con Beatrice, Sara, Rebecca, Giuditta, Ruth, ecc.) che dividono gli spiriti che credettero in Cristo venturo da quelli che credettero in Cristo venuto. Dalla parte opposta, «di contro» alla Vergine siede Giovanni Battista, cerniera tra coloro che credettero in Cristo venuto e in Cristo venturo; si può ricordare che secondo Pietro di Poitiers spettava proprio al Precursore occupare il posto lasciato da Lucifero (*Sententiarum libri V*, in *Patrol. Lat.*, CCXI, col 954). Sotto di lui, il ruolo di divisorio tra le due metà della rosa è occupato da Francesco, Benedetto e Agostino. I due «scanni» di Giovanni e della Vergine campeggiano uno di fronte all'altro nell'Empireo (secondo una disposizione che ricorda il mosaico della volta dell'abside del Battistero di Firenze, precedente certo ben vivo alla memoria del poeta). Il ruolo di Maria come apice della gerarchia ultraterrena era ben noto; in Chiesa si cantava infatti una sequenza *In assumptione b. Mariae Virginis*, composta probabilmente da Adamo di San Vittore, ove figuravano le parole: «super choros exaltata / angelorum, est prelata / cunctis celi civibus» (*Sequentiae*, xxxvi, p. 404, vv. 7-9). Alberto Magno discute, quindi, se la Vergine possa «facere ordinem specialem: quia exaltata est super omnes choros angelorum ad caelestia regna secundum Hieronymum», concludendo che «Beata Virgo habet specialem gradum: sed non facit ordinem: quia ordo sonat multitudinem in gradu uno communi: sed sibi hoc est speciale propter dignitatem Filii» (*In II Sent.*, d. IX, a. VIII). Per Agostino d'Ancona, bisognerà piuttosto pensare che Maria occupi il rango più alto all'interno dell'ordine dei Serafini.

In Dante, la preminenza di Maria è confermata dal finale del canto XXXI, dove il pellegrino, rivolti gli occhi al cerchio più alto della «candida rosa», ammira «parte ne lo stremo / vincer di lume tutta l'altra fronte»: vi siede «la regina cui questo regno è suddito e devoto». La Vergine è poi definita «Augusta», secondo il paradigma che fa dell'Empireo una «corte» (*Par.* III 15), l'«aula segreta» in cui Dio siede con i suoi «baroni» o «conti» (*Par.* XXIV 115; XXV 17 e 42), i «gran patricii / di questo imperio giustissimo e pio».<sup>167</sup> Questo modello è largamente diffuso; la regalità della Vergine è elemento tradizionale, che conta fra l'altro un notevole successo iconografico. Nelle raffigurazioni, l'esaltazione di Maria va spesso di pari passo con la sua identificazione

---

<sup>167</sup> Cfr. MARIO PAOLO TASSONE, *Metafore e immagini della corte celeste nella Commedia*, in *Dante e la retorica*, cit., pp. 185-209.

con l'*Ecclesia* (così per esempio, in un capolavoro del XII secolo quale è l'affresco della volta del presbiterio della chiesa abbaziale di Prüfening). Pier Damiani ci descrive invece come, all'interno del tribunale celeste, le sante Agnese, Agata e Cecilia preparino un magnifico seggio più in alto degli altri, destinato alla Vergine Maria, scrivendo: «Haec nimirum parabant quamdam magnificam sedem, caeteris hinc inde subselliis eminentem» (*De variis apparitionibus et miraculis, Opusculum XXXV, cap. III, Patrol. Lat., CXLV, col. 587*). Nella lettura delle *Sentenze* di Pietro Lombardo dell'ancora malnoto Pietro delle Travi, tenuta a Firenze nei primi anni '90 del Duecento, troviamo invece la comunione degli angeli e dei santi descritta come segue (d. IX, pt. III, q. I, Firenze, BNC, C.S. B.5.1139, c. 61v):<sup>168</sup>

Respondendo dicendo quod una est curia iustorum et una curia sanctorum, constans ex duplici parte, humana scilicet atque angelica natura. Nec minus principalis pars, salva reverentia angelorum et veritatis, videtur esse natura humana quam angelica natura, cum Christus homo sit capud et princeps curie istius et sanctissima virgo Maria mater eius sit super omnes thronos angelorum exaltata, sicut tocius curie imperatrix et regina.

È erroneo presentare tutte queste immagini come semplici figure retoriche, dato che per Dante come per molti pensatori cristiani è piuttosto il potere terreno a essere fatto a similitudine di quello celeste.<sup>169</sup>

Il tema della Vergine-regina si lega strettamente a quello della redenzione dal peccato originale, rappresentato nel canto dantesco dall'accostamento con Eva:

La piaga che Maria richiuse e unse  
quella ch'è tanto bella da' suoi piedi  
è colei che l'aperse e che la punse.

Come fonte di questo passaggio è ricordato correntemente un passo di Agostino (*Serm. XVIII: «Illa percussit, ista sanavit»*); la contrapposizione tra Eva e Maria è però un tema di lungo corso, che si ritrova con particolare frequenza nella teologia cistercense. Scrive per esempio Bernardo che «Eva spina fuit, Maria rosa extitit» (*Sermo de beata Maria, in Patr. Lat., CLXXXIV, col. 1020*). Segnato dalla spiritualità dei cistercensi di San Galgano è

<sup>168</sup> Cfr. GIULIA BARONE, *Petrus de Trabibus*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, *Lukasbilder bis Plantagenet*, München-Zürich, Artemis, 1993, col. 1985 e PIRON, *Le poète et le théologien*, cit.

<sup>169</sup> Ma cfr. ancora una volta, le considerazioni sulla circolarità ermeneutica nell'analogismo medievale in SCHIERA, *Specchi della politica*, cit., pp. 153-157.



l'affresco realizzato da Ambrogio Lorenzetti per la chiesa di Montesièpi, in cui ritroviamo la posizione di Eva ai piedi della Vergine.<sup>170</sup> L'opera è successiva di qualche decennio rispetto alla *Commedia* e non si può escludere naturalmente che essa risenta del poema dantesco. L'affresco infatti, è stato posto a capo di una filiera che permetterebbe di seguire l'influenza della *Commedia* sull'arte senese tra Tre e Quattrocento;<sup>171</sup> all'interno di questa genealogia iconografica troviamo anche la miniatura di Giovanni di Paolo che illustra il canto nel codice Yates Thompson 36. Nella versione originaria dipinta da Lorenzetti, peraltro, la Vergine non reggeva il bambino, ma era dotata degli attributi della regalità: la stola, lo scettro, il globo e la corona. L'iconografia di Maria-regina, la *Virgo regia* di cui scrive ancora Bernardo, si diffonde proprio in relazione con la vittoria sul peccato originale. Tali attributi contraddistinguono anche la rappresentazione dell'*Ecclesia*, fondata sulla redenzione di cui la Vergine è strumento: di qui la connessione con il tema dell'Annunciazione, che a Montesièpi è rappresentato nel registro sottostante mentre nel canto dantesco è messa in scena con l'intervento dell'angelo Gabriele.

Ai piedi del Battista siedono invece, come già ricordato, Francesco, Benedetto, Agostino: l'interpretazione più convincente è che essi siano scelti dal poeta in quanto promulgatori delle tre grandi regole monastiche, in ordine dalla più recente alla più antica. Al percorso discendente delle madri (Sara, Rebecca, ecc.) corrisponde quindi una scala ascendente di padri spirituali. Francesco, in particolare, è presentato come più perfetto dei credenti dell'era moderna, conformemente alla tradizione francescana che applicava al Santo la qualifica di «maggior tra i nati di donna» attribuita a Giovanni in *Mt.* 11, 11 (TOMMASO DA CELANO, *Memoriale*, § 3); abbiamo già ricordato, inoltre, come Francesco fosse è presentato dai teologi del suo ordine, quali Bonaventura o Pietro di Giovanni Olivi, come colui che ha occupato il posto lasciato vuoto da Lucifero nella gerarchia celeste (vd. *supra*, cap. II.3.4). Il cerchio più alto è invece popolato di fondatori: lo sono esplicitamente Adamo e san Pietro, «d'esta rosa

<sup>170</sup> Cfr. la scheda di Max Seidel e Serena Calamai in *Ambrogio Lorenzetti. Catalogo della mostra (Siena, 22 ottobre 2017-21 gennaio 2018)*, a cura di Alessandro Bagnoli, Roberto Bartolini, Max Seidel, Cinisello Balsamo, Silvana, 2017, pp. 200-206.

<sup>171</sup> Cfr. ERNST GULDAN, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz-Cologna, Böhlau, 1966, p. 131: «Von Ambrogio Lorenzetti bis Giovanni di Paolo ist der Nachhall von Dantes Dichtung in der sienesischen Kunst spürbar».

quasi due radici». Accanto a Maria siedono da un lato Adamo e Mosè, dall'altro Pietro e Giovanni Evangelista; analogamente, Giovanni Battista è fiancheggiato da lato da sant'Anna, dall'altro da santa Lucia. Pietro, in particolare, è «quel Padre vetusto / di Santa Chiesa a cui Cristo le chiavi / raccomandò di questo fior venusto». La pertinenza del discorso ecclesiologicalo è confermato dai versi immediatamente successivi, in cui san Giovanni Evangelista è presentato come «quei che vide i tempi gravi, / pria che morisse, della bella sposa / che s'acquistò con la lancia e coi clavi». Tra coloro che vissero prima dell'Incarnazione, un posto di rilievo è invece riservato al legislatore Mosè.

Anche le gerarchizzazioni, precedentemente analizzate, delle *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura possono aiutarci a comprendere il significato dell'operazione dantesca (vd. *supra*, cap. II.3). Nello spiegare il significato del concetto di gerarchia, il teologo applica il principio all'intero universo (dagli angeli, ai cieli, alla Chiesa, all'anima umana); alla contemplazione della gerarchia celeste segue quindi quella della Chiesa militante. La gerarchia della Chiesa, a sua volta, può essere intesa in tre modi:

1. *secundum rationem processus*, vale a dire secondo i modi della ricezione dell'illuminazione divina; questa gerarchia corrisponde a quella storica del fondamento della Chiesa, iniziato con i patriarchi per giungere fino al clero regolare;
2. *secundum rationem ascensus*, secondo la scansione gerarchica dei gradi ecclesiastici, dai semplici portieri al papa e ai patriarchi;
3. *secundum rationem exercitiorum*, secondo cioè la gerarchia delle attività terrene. In questa, coloro che sono *activi* (i laici) occupano il grado più basso, i clerici secolari l'intermedio e i monaci, dediti alla sola contemplazione, il rango più alto. All'interno di questo, coloro che esercitano la contemplazione «per modum supplicatorium» sono subordinati a chi contempla «per modum speculativum», gli ordini mendicanti; solo Francesco è asceso ulteriormente di grado, raggiungendo il *modus sursumactivus proprio dei vacantes in Deo*.

All'interno della Chiesa, quindi, sono presenti diverse gerarchie:<sup>172</sup> nell'organizzare l'Empireo, sede della Chiesa trionfante, Dante non fa che accogliere una di esse, quella che più risponde alle caratteristiche di questo luogo eterno dove, come era comunemente inteso, la subordinazione delle prelature non ha più spazio, mentre permane una classificazione secondo natura e grazia: ciò non toglie che la disposizione dei beati nella «rosa sempiterna» costituisca una glorificazione dell'*Ecclesia*, intesa però come società cristiana fondata sul sacrificio di Cristo piuttosto che come istituzione terrena. La rosa dantesca configura al tempo stesso un percorso di *descensus* e *ascensus*, che parte dall'*ordo fundamentalis* del cerchio più alto, se ne distacca lungo la linea di propagazione delle madri carnali per tornarvi attraverso l'elevazione dei padri spirituali. Si può, infine, leggere la rosa in senso puramente verticale, partendo dai bambini morti dopo il battesimo ma prima della ragione, che occupavano spesso il gradino più basso nelle gerarchie della Chiesa militante, per salire fino al rango della Vergine, seconda solo alla Trinità.

Nell'Empireo, Dante contempla i beati così come saranno dopo la fine dei tempi, rivestiti delle «bianche stole» della Resurrezione. Come scrive Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi* (15, 24), al momento della parusia ogni amministrazione finirà: nell'Empireo, infatti, c'è spazio soltanto per la contemplazione e ogni ministero è disattivato.<sup>173</sup> Il governo divino, infatti, si esercita sul mondo indirettamente; Dio «in tutte parti impera» ma «regge» direttamente soltanto nella curia celeste, dove egli «senza mezzo governa» (*Par.* xxx 122). Per questo motivo alla gerarchia ecclesiastica, struttura di governo per eccellenza, è preferita una scansione fondata sulla superiorità dei contemplativi, incarnata nella successione dei grandi ordini monastici; le due milizie degli angeli e dei beati sono occupate esclusivamente nella contemplazione e nel canto della gloria divina.

---

<sup>172</sup> Cfr. ancora LUSCOMBE, *The Hierarchies in the Writings...*, cit., p. 28: «Still more fundamental is Bonaventure's distinction within the church militant between an 'official' hierarchy which consists of offices and grades and a 'mystical' hierarchy which is rooted in the generation of God the Son by God the Father and in the procession of God the Spirit from them both».

<sup>173</sup> Sulle diverse soluzioni date da teologi ed esegeti al problema di ciò che accadrà al potere alla fine dei tempi, cfr. BUC, *L'ambiguïté du Livre*, cit., pp. 123-170.

## Soglia

Rinunciando a dare della *Commedia* un'interpretazione totalizzante, abbiamo cercato di interrogare il testo in riferimento alle categorie che sono al centro di questa ricerca. L'obiettivo è stato individuare, più che nuove fonti per il poema dantesco, i segni di una mentalità, di una concezione del governo del mondo e dell'oltremondo formatasi all'interno del contesto culturale che abbiamo ricostruito. Ne risulta un aldilà gerarchizzato, in cui le categorie dell'uffizio, del funzionariato e della prelatura sono pienamente attive, permettendoci di parlare di un'autentica "burocrazia infernale" in rapporto ai demoni che presiedono ai luoghi delle pene. Dante si dimostra, inoltre, particolarmente sensibile alle retoriche di legittimazione del potere, sottoposte a implacabile dissacrazione nei due episodi che abbiamo unito nel segno dell'*usus clavium*. Il canto di Pier della Vigna sottopone a critica radicale una pratica di governo che, pur presentando sé stessa come «glorioso officio» di dispensazione della giustizia imperiale, di fatto era andata oltre il legittimo compito di mediazione, sovvertendo tale giustizia e creando i presupposti per l'adulazione e l'invidia. L'incontro con il Montefeltro dà occasione, invece, di mettere sotto accusa la volontà di potenza di Bonifacio VIII, mostrando come dietro alle sue velleità di governo sui vivi e sui morti si celasse l'esercizio di una *potestas* nefanda, cui un francescano come Guido avrebbe dovuto negare l'obbedienza. Forse più appartata rispetto all'inchiesta complessiva è la riflessione che abbiamo dedicato alle categorie marginali rispetto all'*Ecclesia*, proponendo di considerarle unitariamente alla luce della concezione post-gregoriana della società cristiana. Il *Paradiso*, infine, ci ha offerto un campo di applicazione privilegiato per i modelli gerarchici analizzati nei primi capitoli di questo lavoro. Abbiamo più volte notato la compresenza, all'interno della letteratura teologica, di diverse gerarchizzazioni della Chiesa; in questa luce, il distacco dell'Empireo dantesco dal modello della Chiesa istituzionale non è segno dell'abbandono di qualsiasi istanza di strutturazione, ma piuttosto della scelta da parte del poeta di uno schema diverso, più adatto a una concezione escatologica in cui a contare non saranno più le *dignitates* ma i meriti singolari. Posto fuori dal tempo e dallo spazio, l'Empireo è il luogo ove ogni potere viene meno e cessa ogni legge, compresa quella della natura: «ché dove Dio senza mezzo governa, / la legge natural nulla rileva» (*Par.* xxx 122-123). Dante vi

approda dopo avere svolto, per gran parte della sua vita, una riflessione incessante sui mezzi del governo divino sul mondo, sulla fallibilità dei ministri terreni della Provvidenza e sullo scarto tra gloria e infamia nella condotta dell'uomo, «compagnevole animale» costretto alla vita associata e quindi all'esercizio del potere.



## CONCLUSIONI (PROVVISORIE)

Scopo della mia inchiesta era percorrere una filiera significativa della tradizione medievale, mappando la diffusione e l'evoluzione semantica di alcuni concetti fondamentali (*hierarchia, ordo, officium, ministerium*) con attenzione rivolta non tanto alle parole, quanto ai paradigmi che esse veicolavano. Abbiamo quindi seguito le tracce di un modello di diffusione del potere fondato sulla mediazione gerarchica e sulla *reductio ad unum*; un potere che discende dall'alto come da un principio fontale, riverberandosi nei gradi intermedi e innalzandoli in onore e gloria; un potere, infine, celato nel segreto, nello spazio irraggiungibile di un Dio trascendente che diventò ben presto quello di un sovrano a sua volta invisibile e ubiquo. Centrale all'interno di questo sistema è la figura del mediatore, il funzionario o, con termine anche più significativo, il segretario (custode, appunto, del segreto): la storia del paradigma gerarchico fu scritta in parte anche da uomini di governo che vi trovarono uno strumento di legittimazione del proprio ruolo.

Da questo punto di vista, la gerarchia si può definire come un dispositivo e l'indagine costituisce un esercizio genealogico, pur compiuto su un terreno non troppo familiare alla riflessione filosofica contemporanea, spesso rivolta alle radici patristiche o agli esiti della prima modernità (nonostante significativi affondi compiuti, di volta in volta, da Foucault, Esposito o Agamben). Persino a Kantorowicz, come già ricordato, è stata imputata un'indebita proiezione sul Medioevo di categorie moderne, prima fra tutti quella di sovranità. Questo lavoro è stato invece guidato dal costante intento di leggere i testi *iuxta propria principia*, a costo di sacrificare, almeno in questa fase iniziale della ricerca, l'impulso di modellizzazione e sistematizzazione a una più analitica ricostruzione di singoli snodi cruciali. Molti anelli della catena dovranno, naturalmente, essere meglio delineati: i limiti di questo lavoro hanno infatti imposto di tralasciare alcuni testi, di sollecitarne altri troppo rapidamente; in qualche caso, la semplice rassegna dei fatti e delle fonti dovrà essere sostituita da una più incisiva sistemazione storiografica.

La ricerca rimane, naturalmente, aperta a ulteriori sviluppi. Si dovrà, in primo luogo, verificare la lunga durata delle categorie individuate anche oltre il periodo qui

preso in esame, analizzando la figura del funzionario come membro di una catena gerarchica di governo fino alla prima modernità. Nell'Italia meridionale ebbe lungo seguito la figura del cancelliere o del segretario regio, presso gli angioini, eredi diretti della grande retorica duecentesca, quindi gli aragonesi; guardando a Firenze, si avrà modo di sottoporre ancora una volta a verifica l'ipotesi storiografica della continuità tra la tradizione "rettorica" che abbiamo delineato e il cosiddetto umanesimo civile; l'Italia settentrionale costituì, infine, il campo di azione privilegiato per un ceto funzionariale passato ben presto al servizio delle nuove signorie. Su un orizzonte geografico più vasto, si dovrà indagare il rapporto del modello gerarchico con la nascita degli Stati nazionali, a partire dal caso francese oggetto, in questo lavoro, di poche considerazioni preliminari.

Resta, soprattutto, da indagare ulteriormente il rapporto tra il potere secolare e l'istituzione ecclesiastica: mi sembra, infatti, che il dibattito sulla secolarizzazione si sia concentrato sul regno e sull'eccezione (corrispondente, in termini teologici, al miracolo), piuttosto che sul governo e sull'amministrazione. Lo studio dell'amministrazione della Chiesa, ordinata a un fine di salvezza e basata sul principio del *praesens ut prois*, potrebbe consentire di precisare meglio il senso della categoria di "pastorato" di Foucault: una rappresentazione del potere incentrata sul servizio, quindi sull'abbassamento di sé, che tuttavia trova nel ministero la via per la glorificazione (in linea, stavolta, con la dottrina gerarchica dionisiana), secondo un paradosso più volte notato in rapporto all'esperienza francescana. Questo modello presiede alla dottrina politica trasmessa in tanta pubblicistica medievale: resta da verificare in che misura una simile idea del potere – fondata sullo "spirito di servizio" che cela la glorificazione e su una burocrazia che riproduce sé stessa quale mediazione salvifica – abbia potuto farsi strada fino alla governamentalità contemporanea.



## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

Adamo di San Vittore

- *Les séquences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires*, a cura di J. Grosfillier, Turnhout, Brepols, 2008 («Bibliotheca Victorina», 20).

Agostino d'Ancona

- *Summa de ecclesiastica potestate*, Roma, apud Vincentium Accoltum, 1582.

Agostino d'Ipbona

- *De Civitate Dei*, 2 voll., a cura di Bernard Dombart e Alphons Kalb, Brepols, Turnhout, 1995 («Corpus Christianorum. Series Latina», 47-48).
- *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem capitula de Genesi ad litteram imperfectus liber, locutionum in Heptateuchum libri septem*, a cura di Joseph Zycha, Prag-Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag, 1894.
- *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, a cura di Radbod Willems, Turnhout, Brepols, 1954 («Corpus Christianorum. Series Latina», 36).

Alano di Lille

- *De planctu naturae*, in *Patrologia Latina*, CCX, coll. 429-482.
- *Hierarchia*, in *Textes inédits*, a cura e con introduzione di Marie-Thérèse d'Alverny, Paris, Vrin, 1965 («Études de philosophie médiévale», 52), pp. 219-235.

Alberico da Rosciate

- *Super prima parte Digesti Veteris*, Lyon, Thomas Bertheau, 1545.

Alberto Magno

- *Ethica*, a cura di Auguste Borgnet, Paris, Vivès, 1891 (*Opera omnia*, VII).
- *In secundum librum Sententiarum*, a cura di Auguste Borgnet, Paris, Vivès, 1894 (*Opera omnia*, XXVI).
- *Metaphysica*, 2 voll., a cura di Bernhard Geyer, Münster, Aschendorff, 1960-1964.
- *Sermones*, cura di Auguste Borgnet, Paris, Vivès, 1891 (*Opera omnia*, XIII).
- *Super Ethicam commentum et quaestiones*, I, a cura di Wilhelm Kübel, Münster, Aschendorff, 1968-1972.

#### Amico dell'Ottimo

- *Chiose sopra la 'Comedia'*, a cura di Ciro Perna, Roma, Salerno Editrice, 2018.

#### Analecta Franciscana

- Vol. X, *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, 5 fasc., Quaracchi-Firenze, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1926-1941.

#### Anonimo maltese

- Ένας Έλληνας εξόριστος στην Μάλτα του δωδέκατου αιώνα: τὸ ποίημα τοῦ Ἑλληνικοῦ κώδικα τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Μαδρίτης 4577, a cura di Ioannis Vassis e Ioannis D. Polemis, Athina, Kanake, 2016
- *Tristia ex Melitogaudio. Lament in Greek Verse of a XIIth-century Exile on Gozo*, a cura di Joseph Busuttill, Stanley Fiorini, Horatio C.R. Vella, Malta, The Farsons Foundation, 2010.

#### Anonimo della Porziuncola

- *Speculum perfectionis status fratris Minoris*, a cura di Daniele Solvi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006.

#### Anonimo domenicano

- *Sermones*, ed. in Tommaso d'Aquino, *Opera omnia*, XV, Parma, Fiaccadori, 1864, pp. 126-252.

#### Anonimo Normanno

- *Die Texte des Normannischen Anonymus*, a cura di Karl Pellens, Wiesbaden, Steiner, 1966.

#### Anselmo da Lucca

- *Collectio canonum una cum collectione minore iussu instituti Savigniani*, a cura di Friedrich Thaner, 2 voll., Innsbruck, Librariae academicae Wagnerianae, 1906-1915.

#### Aristotele

- *Aristoteles Latinus Database*, Turnhout, Brepols, 2010– (<http://clt.brepolis.net/ald/Default.aspx>, u.c. 12 gennaio 2021).
- *Ethica Nichomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber ethicorum'*, B. recensio recognita, a cura di René Antoine Gauthier, Leiden-Bruxelles, Brill-Desclée de Brouwer, 1973 («Aristoteles Latinus», XXVI.1-3, fasc. quartus).
- *Physica. Translatio Vetus*, a cura di Fernand Bossier, Josef Brams, Leiden-New York, Brill, 1990 («Aristoteles Latinus», VII.1.2).

*Auctoritates Aristotelis*

- Ed. in Jacqueline Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain, Publications universitaires, 1974.

*Assise di Ariano*

- Testo critico, traduzione e note a cura di Ortensio Zecchino, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1984.

Averroè

- *Metaphysica*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, VIII. *Metaphysica*, Venezia, Giunta, 1562.

Avicenna

- *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 2 voll., a cura di Simone Van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1977-1980.

Roberto Bellarmino

- *De Romano Pontifice*, in *Opera omnia*, I, Napoli, G. Giuliano, 1856.

Bene da Firenze

- *Candelabrum*, a cura di Gian Carlo Alessio, Padova, Antenore, 1983.

Bernardo da Pavia

- *Summa de electione*, ed. in *Summa decretalium ad librorum manuscriptorum fidem cum aliis eiusdem scriptoris anecdotis*, a cura di Ernst Adolf Theodor Laspeyres, Regensburg, Manz, 1860, pp. 307-323.

Bernardo di Clairvaux

- *De consideratione*, in *Tractatus et opuscula*, a cura di Jean Leclercq, Charles H. Talbot, Henri Rochais, Roma, Editiones Cistercienses, 1963 («Sancti Bernardi Opera», III), pp. 393-493.
- *Epistolae*, a cura di Jean Leclercq, Henri Rochais, Roma, Editiones Cistercienses, 1977 («S. Bernardi Opera», III).
- *Lettere*, 2 voll., Milano, Scriptorium Claravallense-Fondazione di studi cistercensi, 1986-1987 («Opere di San Bernardo», 6).

Bernardo Gui

- *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*, a cura di Arnaldo Segarizzi, in *Rerum Italicarum Scriptores. Ser. II*, IX/5, Città di Castello, S. Lapi, 1907, pp. 15-36.
- *Manuel de l'Inquisiteur*, 2 voll., a cura di Guillaume Mollat, Paris, Champion, 1926-1927.

*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*

- Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robert Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Bonaventura da Bagnoregio

- *Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana quaedam selecta*, a cura di Ferdinand Delorme, Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934.
- *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi: in librum III*, in *Opera omnia*, III, ediderunt Patres Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887.
- *Legenda maior*, in *La letteratura francescana*, IV, *Bonaventura: la leggenda di san Francesco*, a cura di Claudio Leonardi, Milano, Lorenzo Valla, 2013.
- *Opera omnia*, II, *In librum Sententiarum*, Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882.
- *Opera omnia*, V, *Opuscula varia theologica*, Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- *Opera omnia*, VIII, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis fratrum minorum spectantia*, Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898.
- *Sermons De diversis*, 2 voll., a cura di Jacques-Guy Bougerol, Paris, Les éditions franciscaines, 1993.

Bonaiuto da Casentino

- *Diversiloquium*, ed. in Marco Petoletti, *Un poeta alla corte dei papi. Bonaiuto da Casentino e Bonifacio VIII*, Roma, Viella, 2016 («La corte dei papi», 29).

Boncompagno da Signa

- *Rhetorica novissima*, a cura di Augusto Gaudenzi, Bologna, In Aedibus Petri Virano olim Fratrum Treves, 1892.

Bonifacio II

- *Epistola II Ad Eulalium Alexandrinum Episcopum*, in *Patrologia Latina*, LXV, coll. 41-45.

Bonifacio VIII

- *Les Registres de Boniface VIII (1294-1303). Recueil des bulles de ce pape*, 4 voll., 16 fasc., a cura di Antoine Thomas, Maurice Faucon, Georges Digard, Robert Fawtier, Paris, E. De Boccard, 1884-1939 («Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», ser. II, 4).

- *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, édit. critique, introduction et notes par Jean Coste, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1995 («Pubblicazioni della Fondazione Camillo Caetani. Studi e documenti d'archivio», 5).

#### Botone di Prüfening

- *De statu domus Dei libri quinque. De magna domo sapientiae liber unus*, a cura di Johann Alexander Brassicanus, Hagenau, Setzer, 1532.

#### Brunetto Latini

- *La Rettorica*, a cura di Francesco Maggini, Firenze, Le Monnier, 1968<sup>2</sup>.
- *Tresor*, a c. di Pietro G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri, Sergio Vatteroni, Torino, Einaudi, 2007.

#### Carlo di Tocco

- *Leges Longobardorum cum argutissimis glosis...*, Venezia, Melchiorre Sessa, 1537.

#### Cesario di Heisterbach

- *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, III, a cura di Alfons Hilka, Bonn, Hanstein, 1937.

#### Cino da Pistoia

- *Cyni Pistoriensis in Codicem, et aliquot titulos primi Pandectorum Tomi, id est Digesti veteris, doctissima Commentaria [...]*, Francofurti ad Moenum, impensis Sigismundi Feyrabendorum, 1578.

#### Compilatio Assisiensis

- *Dagli scritti di fra Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi. Dal ms. 1046 di Perugia, II edizione integrale riveduta e corretta [...]*, a cura di Marino Bigaroni, Assisi, Porziuncola, 1992.

#### Conciliarum oecumenicorum decreta

- Ed. a cura di Giuseppe Alberigo, Bologna, EDB, 1991.

#### Corpus Iuris Canonici

- 2 voll., a cura di Emil Albert Friedberg, Aemilius Ludwig Richter, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1959.

#### Costantino VII Porfirogenito

- *The Book of Ceremonies*, a cura di Anne Moffat e Maxeme Tall, Leiden-Boston, Brill, 2012 («Byzantina Australiensia», 18).

Dante Alighieri

- *Commedia*, 3 voll., con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1994-1997.
- *La Commedia*, 3 voll., con il commento di Robert Hollander, trad. e c. di Simone Marchesi, Firenze, Olschki, 2011.
- *Commedia*, 3 voll., revisione del testo e commento di Giorgio Inglese, Roma, Carocci, 2001-2016.
- *La Divina Commedia*, a cura di Daniele Mattalia. Milano, Rizzoli, 1960.
- *Commedia*, a cura di Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio, Milano, Garzanti, 1987.
- *La Commedia secondo l'antica vulgata*, 4 voll., a cura di Giorgio Petrocchi, Firenze, Le Lettere, 1994<sup>2</sup> («Edizione Nazionale», 7).
- *Il Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, 3 voll., Firenze, Le Lettere, 1995 («Edizione Nazionale», 3).
- *Convivio*, a cura di Claudio Giunta e Gianfranco Fioravanti, in *Opere*, ed. diretta da Marco Santagata, II, Milano, Mondadori, 2015, pp. 3-805.
- *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis, in *Opere minori*, I.2, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988.
- *Das Gastmahl*, t. II, *Zweites Buch*, a cura di Thomas Ricklin, Hamburg, Meiner, 1996 (*Philosophische Werke*, IV).
- *De l'éloquence en vulgaire*, a cura di Irène Rosier-Catach, Paris, Fayard, 2011.
- *De vulgari eloquentia*, a cura di Mirko Tavoni, in *Opere*, ed. diretta da Marco Santagata, I, Milano, Mondadori, 2011, pp. 1065-1547.
- *De vulgari eloquentia*, a cura di Enrico Fenzi, Roma, Salerno Editrice, 2013 («NECOD», III).
- *Epistole*, a cura di Arsenio Frugoni e Giorgio Brugnoli, in *Opere minori*, II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 505-643.
- *Epistole*, a cura di Claudia Villa, in *Opere*, II, cit., pp. 1417-1592.
- *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di Marco Baglio, Luca Azzetta, Marco Petoletti e Michele Rinaldi, Roma, Salerno Editrice, 2016 («NECOD», V).
- *Epistole, Egloghe, Quaestio de situ et forma aque et terre*, a cura di Manlio Pastore Stocchi, Roma-Padova, Antenore, 2013
- *Inferno*, a cura di Saverio Bellomo, Torino, Einaudi, 2013 («Nuova raccolta di classici italiani annotati», 22).

- *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa, Andrea Tabarroni, Roma, Salerno Editrice, 2013 («NECOD», IV).
- *Monarchia*, a cura di Pio Gaia, in *Opere minori*, II, Torino, UTET, 1986, pp. 471-781.
- *Monarchia*, a cura di Bruno Nardi, in *Opere minori*, II, cit., pp. 239-503.
- *Monarchia*, a cura di Diego Quaglioni, in *Opere*, II, cit., pp. 807-1415.
- *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009 («Edizione Nazionale», 5).
- *Purgatorio*, a cura di Saverio Bellomo e Stefano Carrai, Torino, Einaudi, 2019 («Nuova raccolta di classici italiani annotati», 24).

*Deiformis animi gemitus*

- Ed. in *Un commentaire vercellien du Cantique des cantiques: "Deiformis anime gemitus"*, a cura di Jeanne Berbet e Francis Ruello, Turnhout, Brepols 2005.

Deusdedit

- *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, I, *Die Kanonessammlung selbst*, a cura di Victor Wolf von Glanvell, Paderborn, Schöningh, 1905.

*De verbis quibusdam legalibus*

- Ed. a cura di Federico Patetta, in *Scripta anecdota glossatorum*, II, a cura di Augusto Gaudenzi, Bologna, Virano, 1892, pp. 129-132.

Dionigi Pseudo-Areopagita

- *Corpus Dionysiacum*, I, *De Divinis Nominibus*, a cura di Beate Regina Suchla, Berlin-New York, De Gruyter, 1990.
- *Corpus Dionysiacum*, II, *De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*, 2. ed., a cura di Günter Heil e Adolf Martin Ritter, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012<sup>2</sup>.
- *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, a cura di Philippe Chevallier, Bruges, Désclée de Brouwer, 1937.
- *La Hiérarchie céleste*, introduction par René Roques, étude et texte critique par Gunther Heil, traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Cerf, 1958 («Sources Chrésiennes», 18).
- *Tutte le opere*, a cura di Piero Scazzoso ed Enzo Bellini, introduzione di Giovanni Reale, con un saggio di Carlo Maria Mazzucchi, Milano, Bompiani, 2009.

Dionigi Certosino

- *Opera omnia*, III, *In Josue, Judices, Ruth, 1.-3. Regum*, Montreuil, Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, 1897.

- *Opera omnia*, v, In *Job (38.-42.), Tobiam, Judith, Esther, 1.-2. Esdrae, 1.-2. Machabeorum, Psalmos (1.-43.)*, Montreuil, Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, 1898.

#### Tiberio Claudio Donato

- *Interpretationes Virgilianae*, 2 voll., a cura di Heinrich Georges, Leipzig, Teubner, 1905-1906.

#### Egidio Romano

- *De regimine principum, Lib. III*, ed. per F. Hieronymum Samaritanium, Romae, apud Bartholomeum Zannettum, 1607.
- *Il Libro del governmento dei re e dei principi secondo il codice BNCF II.IV.129*, a cura di Fiammetta Papi, 2 voll., Pisa, ETS, 2016-2018.
- *On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*, a cura di R.W. Dyson, New York : Columbia University press, 2004.
- Traduzione it. in Giovanni Quidort da Parigi, Egidio Romano, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di Gianluca Briguglia, Genova-Milano, Marietti, 2009.

#### Eusebio di Cesarea

- *Vita Constantini*, in *Eusebius Werke*, I.1, *Über das Leben des Kaisers Konstatin*, a cura di Friedhelm von Winkelman, Berlin, Akademie Verlag, 1991<sup>2</sup>.

#### Guido Faba

- *Dictamina rhetorica*, ed. a cura di Augusto Gaudenzi, in «Il Propugnatore», v 25-26, 1892, pp. 86-129 e 28-29, 1892, pp. 58-109.
- *Summa dictaminis*, ed. a cura di Augusto Gaudenzi, in «Il Propugnatore», III 13-14, 1890, pp. 287-338 e 16-17, 1890, pp. 345-393.

#### Galvano Fiamma

- *Chronicum maius*, a cura di Antonio Ceruti, in «Miscellanea di Storia Italiana», VII 1869, pp. 506-773.
- *Manipulus florum sive Historia Mediolanensis ab origine urbis ad annum circiter 1336*, in Ludovico Antonio Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, Milano, Società Palatina, 1727.

#### Ferreto de' Ferreti

- *Historia*, in *Le Opere di Ferreto de' Ferreti vicentino (sec. XIV)*, I, a cura di C. Cipolla, Roma 1908 (Fonti per la Storia d'Italia, 42), pp. 1-362.

#### Francesco d'Assisi

- *Regula bullata*, in *La letteratura francescana*, I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di Claudio Leonardi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2004, pp. 108-123.



— *Regula non bullata*, ivi, pp. 6-61.

Giacomo da Viterbo

— *De regimine christiano*, a cura di R.W. Dyson, Leiden, Brill, 2009.

Giovanni da Parigi (Giovanni Quidort)

— *Über königliche und päpstliche Gewalt. De Regia potestate et papali*, a cura di Fritz Bleienstein, Stuttgart, Klett, 1969.

— Traduzione it. in Giovanni Quidort da Parigi, Egidio Romano, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di Gianluca Briguglia, Genova-Milano, Marietti, 2009.

Giovanni da Viterbo

— *Liber de regimine civitatum*, ed. by Gaetano Salvemini, in *Bibliotheca Iuridica Medii Aevi*, III, Bologna, Monti, 1901 pp. 215-80.

Giovanni di Salisbury

— *Policraticus I-IV*, a cura di Katharine S.B. Keats-Rohan, Turnhout, Brepols, 1993 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 118).

— *Policraticus*, 2 voll, a cura di Clement C.J. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909.

Gerardo I di Cambrai e Arras

— *Acta synodi Atrebatensis in Manichaeos*, in *Patrologia Latina*, CXLII, coll. 1269-1312.

— *Gesta episcoporum Cameracensium*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, VII (vd.), pp. 393-525.

*Gesta Romanorum*

— Ed. a cura di Hermann Oesterley, Berlin, Weidmann, 1872.

Girolamo

— *Adversus Iovinianum*, in *Patrologia Latina*, XXIII, coll. 221-352.

Giunta Bevegnati

— *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, a cura di Fortunato Iozzelli, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1997.

*Glosa Martiani*

— Ed. in *The Berlin commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, a cura di Haijo Jan Westra e Tanja Kupke, 2 voll., Leiden, Brill, 1994 («Mittellateinische Studien und Texten», 20 e 23).

*Historia diplomatica Friderici secundi*

- Ed. a cura di Jean Louis Alphonse Huillard Bréholles, 7 voll., Paris, Henri Plon, 1852-1861.

Goffredo di Vinsauf

- *Poetria Nova*, ed. in Édouard Faral, *Les arts poétiques du XIIe et XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1958<sup>2</sup>, pp. 194-327.

Goffredo, Maestro

- *Summa de arte dictandi*, ed. in Vincenzo Licitra, *La Summa de arte dictandi di maestro Goffredo*, in «Studi medievali», s. III, VII 1966, pp. 865-913.

Gregorio Magno

- *Homiliarum in Evangelia libri duo*, in *Patrologia Latina*, LXXVI, coll. 1075-1314.
- *Moralia in Job libri duodeviginti*, in *Patrologia Latina*, LXXV, coll. 509-576.
- *Registrum Epistularum*, 2 voll., a cura di Dag Norberg, Turnhout, Brepols 1982 («Corpus Christianorum. Series Latina», 140-140A).

Grimaldi, Giacomo

- *Descrizione della Basilica antica di S. Pietro in Vaticano. Codice Barberiniano latino 2733*, a cura di Reto Niggli, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972 («Codices e Vaticanis selecti», 32).

Guglielmo d'Auvergne

- *De universo*, in *Opera omnia*, I, Orléans, Hotot, 1674, pp. 593-1074.
- *Sermones de communi sanctorum et de occasionibus*, a cura di Franco Morenzoni, Turnhout, Brepols, 2013 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 230C).

Guglielmo di Ockham

- *Dialogo sul papa eretico*, a cura di Alessandro Salerno, Milano, Bompiani, 2015.

Guglielmo di Saint'Amour

- *Opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantiae, Ad Insigne Bonae Fidei Apud Alithophilos, 1632.

Guglielmo di Saint-Thierry

- *De contemplando Deo*, a cura di Paul Verdeyen, in *Opera didactica et spiritualia*, Turnhout, Brepols, 2003 («Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis», 88), pp. 153-169

Guido da Pisa

- *Expositiones et glose. Declaratio super 'Comediam' Dantis*, a cura di Michele Rinaldi, appendice a cura di Paola Locatin, 2 voll., Roma, Salerno Editrice, 2013.

Guillaume de Lorris, Jean de Meun

- *Romanzo della rosa*, a cura di Mariantonia Liborio e Silvia De Laude, Torino, Einaudi, 2014 («I millenni»).

Ibn Ġubair

- *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto. Compiuto nel secolo XII*, a cura di Celestino Schiaparelli, Roma, Casa editrice italiana, 1906.

Ildegarda di Bingen

- *Scivias I-II*, a cura di Adelgundis Führkötter, Angela Carlevaris, Turnhout, Brepols, 1978 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 43).

Incmaro di Reims

- *Opusculum LV capitulorum*, in *Patrologia Latina*, CXXVI, coll. 282-494.

Isidoro di Siviglia

- *Etymologiae IX*, a cura di Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Innocenzo III

- *De sacro altaris mysterio*, in *Patrologia Latina*, CCXVII, coll. 775-916.
- *Die Register Innocenz' 3., I, Pontifikatsjahr 1198/1199*, a cura di Othmar Hageneder e Anton Haidenacher, Graz-Köln, Böhlau, 1964.
- *Die Register Innocenz' 3., v.1, Pontifikatsjahr, 1202/1203. Texte*, a cura di Othmar Hageneder, Wien, Verlag der osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993.
- *Die Register Innocenz' 3., VIII, Pontifikatsjahr, 1205/1206. Texte und Indices*, a cura di Othmar Hageneder e Andrea Sommerlechner, Wien, Verlag der osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.
- *Sermones*, in *Patrologia Latina*, CCXVII, coll. 309-690.

Innocenzo IV

- *Apparatus in quinque libros decretalium*, Frankfurt, Feierabend, 1970.

*Liber censuum*

- *Le Liber censuum de l'Église romaine*, a cura di Paul Fabre, Louis Duchesne, Guillaume Mollat, 3 voll., Paris, Thorin-Fontemoing-De Boccard, 1889-1952.

*Liber pontificalis*

- 2 voll., a cura di Louis Duchesne, Paris, Thorin, 1886-1892.

*Libri feudorum*

- Karl Lehmann, *Das langobardische Lehnrecht (Handschriften, Textentwicklung, ältester Text und Vulgattext, nebst den capitula extraordinaria)*, Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1896

*Meditatio pauperis in solitudine*

- Ed. a cura di Ferdinand Delorme, Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1929.

Maramauro, Guglielmo

- *Expositione sopra l'Inferno di Dante Alligieri*, a cura di Pier Giacomo Pisoni e Saverio Bellomo, Padova, Antenore, 1998.

Michele Italico

- *Lettres et discours*, a cura di Paul Gautier, Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1972.

Michele Psello

- *De iconographia angelorum*, ed. in Kenneth Snipes, *An Unedited Treatise of Michael Psellos on the Iconography of Angels and on the Religious Festivals Celebrated on Each Day of the Week*, in *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, a cura di John M. Duffy e John Peradotto, Buffalo, Arethusa, 1988, pp. 189-205.
- *Scripta minora magnam partem adhuc inedita*, 2 voll., a cura di Eduard Kurtz e Franz Drexl, Milano, Vita e pensiero, 1936-1941.

*Monumenta Germaniae Historica*

- *Briefe des späteren Mittelalters*, I, *Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim*, a cura di Thomas Frenz e Peter Herde, München, Monumenta Germaniae Historica, 2000.
- *Capitularia regum Francorum*, II, a cura di Alfred Boretius e Victor Krause, Hannover, Hahn, 1897.
- *Concilia*, II, *Concilia aevi Karolini*, pt. 2, a cura di Albertus Weminghoff, Hannover-Leipzig, Hahn, 1908.
- *Constitutiones*, II, 1198-1272, a cura di Ludwig Weiland, Hannover, Hahn, 1896.
- *Constitutiones*, II, *Suppl.*, *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, a cura di Wolfgang Stürner, Hannover, Hahn, 1996.

- *Constitutiones*, IV, 1298-1313, 2 voll. a cura di Jakob Schwalm, Hannover-Leipzig, Hahn, 1906-1911.
- *Constitutiones*, VIII, 1345-1348, a cura di Karl Zeumer, Richard Salomon, Hannover, Hahn, 1910-1926.
- *Die Briefe des deutschen Kaiserzeit*, IV, *Die Briefe des Petrus Damiani*, 4 voll., a cura di Kurt Reindel, München, Monumenta Germaniae Historica, 1983-1993.
- *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, 3 voll., a cura di Karl Rodenberg, Berlin, Weidmann, 1983-1994
- *Epistolae selectae*, II, *Das Register Gregors VII.*, 2 voll, a cura di Erich Caspar, Berlin, Weidmann, 1920-1923.
- *Fontes iuris*, I, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, a cura di Marius Krammer, Hannover-Leipzig, Hahn, 1909.
- *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculi XI. et XII. conscripti*, a cura della Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, III, Hannover, Hahn, 1897.
- *Poetae*, v.1-2, *Die Ottonenzeit*, a cura di Karl Strecker, Leipzig, Hiersemann, 1937.
- *Scriptores rerum Germanicarum, Nova series*, VIII, *Die Annalen des Tholomeus von Lucca in doppelter Fassung*, a cura di Bernhard Schmeidler, Berlin, Weidmann, 1930.
- *Scriptores*, VII, a cura di Georg Heinrich Pertz, Hannover, Hahn, 1846.
- *Scriptores*, IX, a cura di Georg Heinrich Pertz, Hannover, Hahn, 1851.
- *Scriptores*, XVI, a cura di Georg Heinrich Pertz, Hannover, Hahn, 1859.
- *Scriptores*, XVII, a cura di Georg Heinrich Pertz, Hannover, Hahn, 1859.
- *Scriptores*, XIX, a cura di Georg Heinrich Pertz, Hannover, Hahn, 1866.
- *Scriptores*, XXV, edidit Societas Aperiendis Fontibus, Hannover, Hahn, 1880.
- *Scriptores*, XXV, edidit Societas Aperiendis Fontibus, Hannover, Hahn, 1882.
- *Scriptores*, XXXIX, edidit Societas Aperiendis Fontibus, Hannover, Hahn, 1992.
- *Scriptores rerum Germanicarum*, IX, a cura di Hermann Bloch, Hannover, Hahn, 1880.
- *Scriptores rerum Germanicarum*, LXIV, a cura di Ernst Tresp, Hannover, Hahn, 1995.

Nicola da Rocca

- *Epistolae*, a cura di Fulvio Delle Donne, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2003.

*Non ponant laici*

- Ed. in Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.*, Stuttgart, Enke, 1903, pp. 471-84.

*Oculus Pastoralis*

- Ed. in Ludovico Antonio Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, IV, Milano, Società Palatina, 1741, coll. 92-128.
- Ed. a cura di Dora Franceschi in «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali», ser. IV, XI 1966, pp. 3-74.
- *Speeches from the Oculus pastoralis : edited from Cleveland, Public library, MS. Wq7890921M-C37*, a cura di Terence O. Tunberg, Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 1990 («Toronto medieval Latin texts», 19).

Odilone di Cluny

- *Vita sancti Maioli*, in *Patrologia Latina*, CXLII, coll. 943-962.

Onorio Augustodunense

- *Elucidarium*, in *Patrologia Latina*, CLXXII, coll. 1109-1176.
- *Libellus duodecim quaestionum*, ivi, coll. 1177-1186.

Orfino da Lodi

- *De regimine et sapientia potestatis*, a cura di Sara Pozzi, Lodi, Archivio storico lodigiano, 1998 («Quaderni di studi lodigiani», 7).

Ostiense (Enrico da Susa)

- *Summa aurea*, Venetiis, ex officina Damiani Zenarij, 1586.

*Ottimo commento alla 'Commedia'*

- 3 voll. a cura di Giovanni Battista Boccardo, Massimiliano Corrado, Vittorio Celotto, Roma, Salerno Editrice, 2018.

Pier Damiani

- *De caelibatu sacerdotum*, in *Patrologia Latina*, CXLV, coll. 379-388.
- *Epistolae*, in *Patrologia Latina*, CXLIV, coll. 205-498.
- *De variis apparitionibus et miraculis*, in *Patrol. Lat.*, CXLV, coll. 587-000.

Pier della Vigna

- *Epistolario*, coordinamento di Edoardo D'Angelo, edizioni critiche di Alessandro Boccia, Edoardo D'Angelo, Teofilo De Angelis, Fulvio Delle Donne, Roberto Gamberini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.

Pietro di Giovanni Olivi

- *Quaestio de oboedientia*, ed. in *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in sacram scripturam. Postilla in Isaiam et in I Ad Corinthios. Appendix: Quaestio de oboedientia et*

*sermones duo de S. Francisco*, a cura di David Flood e Gedeon Gal, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute publications, 1997, pp. 363-406.

- *Quaestiones de Romano pontifice*, a cura di Marco Bartoli, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad claras aquas, 2002 («Collectio Oliviana», IV).
- *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, 3 voll., a cura di Bernhard Jansen, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1922–1926 («Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi», VI).
- *Expositio super regulam Fratrum Minorum*, ed. in *Peter Olivi's Rule Commentary*, a cura di David Flood, Wiesbaden, F. Steiner, 1972.

Pietro Alighieri

- *Comentum super poema Comedie Dantis*, a cura di Massimiliano Chiamenti, Tempe (AR), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.

Pietro da Eboli

- *De rebus Siculis Carmen*, a cura di Fulvio Delle Donne, Potenza, BUP-Basilicata University Press, 2020 («Digital Humanities», 1); disponibile anche online: <http://web.unibas.it/bup/evt2/pde/index.html> (u.c. 10 gennaio 2021).
- *Liber ad honorem Augusti sive De rebus siculis. Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern. Eine Bilderchronik der Stauferzeit* a cura di Theo Kölzer e Marlis Stähli, revisione del testo e traduzione di Gereon Becht-Jördens, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1994.

Pietro di Celle

- *De puritate animae*, ed. in Jean Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, Vrin, 1946 («Études de théologie et d'histoire de la spiritualité», 7), pp. 174-192

Pietro di Poitiers

- *Sententiarum libri V*, in *Patrologia Latina*, CCXI, coll. 783-1280.

Pietro il Venerabile

- *Epistulae*, in *Patrologia Latina*, CLXXXIX, coll. 61-472.

Pietro Lombardo

- *Sententiae in IV libris distinctae*, 3 voll., Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981.

Pipino, Francesco

- *Chronicon*, in Lodovico Antonio Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, Milano, Società Palatina, 1726.

*Poeti del Duecento*

- 2 voll., a cura di Gianfranco Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960.

*Pontificale Romano-Germanico*

- Cyrille Vogel, Reinhard Elze, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle. Texte*, 2 voll., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1963.

*Regesta Imperii*

- v, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto 4., Friedrich 2., Heinrich (7.), Conrad 4., Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard. 1198-1272*, 4 voll., a cura di Johann Friedrich Bohmer, Julius Ficker ed Eduard Winkelmann, Innsbruck, Wagner, 1881-1892.
- VI.1, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. (1273-1313)*, a cura di Johann Friedrich Bohmer e Oswald Redlich, Innsbruck, Wagner, 1898.

*Regesta pontificum romanorum*

- *Regesta Pontificum Romanorum: ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, a cura di Philipp Jaffé, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2016-2017.

Rolandino da Padova

- *Vita e morte di Ezzelino da Romano (Cronica)*, a cura di Flavio Fiorese, Milano, Lorenzo Valla, 2004.

*Rollus rubeus*

- *Privilegia ecclesie cephaeditane, a diversis regibus et imperatoribus concessa, recollecta et in hoc volumine scripta*, traduzione ed annotazioni a cura di Corrado Mirto, Palermo, Società Siciliana per la Storia Patria, 1972.

Salimbene de Adam

- *Cronica*, a cura di Giuseppe Scalia, Turnhout, Brepols, 1998-1999 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 125-125A).

*Sententiae Parisienses*

- Ed. in Arthur Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard. Textes inédits*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1934, pp. 2-60.

Sicardo da Cremona

- *Mitralis de officiis*, a cura di G. Sarbak, L. Weinrich, Turnhout, Brepols, 2008 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 228).



#### Silloge epistolare

- *Una silloge epistolare della seconda metà del XIII secolo. I «Dictamina» provenienti dall'Italia meridionale del ms. Paris, Bibl. Nat. Lat. 8567*, a cura di Fulvio Delle Donne, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007 («Edizione nazionale dei testi mediolatini», 19).

#### Siro di Cluny

- *Vita sancti Maioli*, ed. in Dominique Iogna-Prat, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, Cerf, 1988, pp. 163-285.

#### Statuti bolognesi

- *Statuti delle società del popolo di Bologna, II, Società delle arti*, a cura di Augusto Gaudenzi, Roma, Forzani e C., 1896.
- *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, a cura di Gina Fasoli e Pietro Sella, 2 voll., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1936-1939 («Studi e testi», 73, 87).

#### Stefano di Tournai

- *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, a cura di Johannes Friedrich von Schulte, Giessen, Roth, 1891.

#### Teodorico di Chartres

- *Commentarius super libros De inventione*, ed. in *The Latin rhetorical commentaries by Thierry of Chartres*, a cura di Karin Margareta Fredborg, Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 1988 («Studies and Texts», 84).

#### Tolomeo da Lucca (Tolomeo Fiadoni)

- *Continuatio Thomae de Aquino 'De regimine principum'*, in Tommaso d'Aquino, *Opuscula philosophica* (vd.), pp. 280-358.
- *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, in Dante Alighieri, *Monarchia*, ed. Chiesa-Tabarroni, pp. 245-316.

#### Tommaso da Celano

- *Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*, a cura di Felice Accrocca e Aleksander Horowski Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2011 («Subsidia scientifica franciscalia», 12).
- *Vita beati Francisci*, in *La letteratura francescana, II, Le vite antiche di san Francesco*, a cura di Claudio Leonardi, Milano, Lorenzo Valla, 2005, pp. 30-263.

#### Tommaso d'Aquino

- *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001-2002.

- *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cura et studio Fratrum Predicatorum, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di Raimondo M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1950.
- *Opuscula philosophica*, a cura di Raimondo M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1954.
- *Opuscula theologica*, I, *De re dogmatica et morali*, a cura di Raimondo A. Verardo, Torino-Roma, Marietti, 1954.
- *Opuscula theologica*, II, *De re spirituali*, a cura di Raimondo M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1954.
- *Quaestiones disputatae*, I, *De veritate*, a cura di Raimondo M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1949.
- *Sententia Ethicorum*, 2 voll., a cura di René Antonie Gauthier, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1969 (*Opera omnia*, XLVII).
- *Sentencia libri de anima*, a cura di René Antonie Gauthier, Roma-Paris, Commissio Leonina-Vrin, 1984 (*Opera omnia*, XLV.1).
- *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, a cura di Hyacinthe-François Dondaine, Louis Jacques Bataillon, René Antonie Gauthier, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1971 (*Opera omnia*, XLVIII).
- *Summa contra Gentiles (Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, qui dicitur...)*, 3 voll., a cura di Pierre Marc, con la collaborazione di Ceslao Pera e Pietro Caramello, Torino-Roma, Marietti, 1961.
- *Summa Theologiae*, 4 voll., a cura di Pietro Caramello, Torino-Roma, Marietti, 1948-1962.

#### Tommaso di Chobham

- *Summa de arte praedicandi*, a cura di F. Morenzoni, Turnhout, Brepols, 1988 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 82).

#### Tommaso Gallo

- *Explanatio in libros Dionysii*, a cura di Declan Anthonu Lawell, Turnhout, Brepols, 2011 («Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis», 223).

#### Tommaso di Spalato

- *Historia Salonitanorum pontificum atque Spalatensium a s. Domnio usque ad Rogerium († 1266)*, a cura di Franjo Rački, Venezia, Nella sede della Società dalmata di storia patria-Scuola dalmata dei SS. Giorgio e Trifone, 1988 [orig. Zagreb 1994] (suppl. a «Atti e memorie della Società dalmata di storia patria», 16).

Tommaso di York

- *Manus, quae contra omnipotentem*, ed. in Max Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272)*, Münster, Aschendorff, 1920, pp. 37-168.

Ubertino da Casale

- *Arbor Vitae Crucifixae Iesu Christi*, Venezia, Andreas de Bonetis, 1485 (cito dalla copia conservata presso la Boston Public Library, disponibile all'indirizzo <https://archive.org/details/arborvitaecrucif00uber>, u.c. 10 maggio 2019).

Ugo di San Vittore

- *De sacramentis Christianae fidei*, in *Patrologia Latina*, CLXXVI, coll. 173-618.
- *De vanitate rerum mundanarum. Dialogus de creatione mundi*, a cura di Cédric Giraud, Turnhout, Brepols, 2015.
- *Super Ierarchiam Dionysii*, a cura di Dominique Poirel, Turnhout, Brepols, 2015 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 178).

Ugo di San Vittore (pseudo)

- *Summa Sententiarum*, in *Patrologia Latina*, CLXXVI, coll. 41-174.

Uguccione da Pisa

- *Derivationes*, a cura di Enzo Cecchini e Guido Arbizzoni, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004.

Villani, Giovanni

- *Nuova cronica*, 2 voll., a cura di Giuseppe Porta, Parma, Guanda, 1991

Vincenzo di Beauvais

- *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris Vincentii Burgundi [...] tomus quartus qui Speculum Historiale inscribitur*, Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624.

Mario Vittorino

- *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, a cura di Antonella Ippolito, Turnhout, Brepols, 2006 («Corpus Christianorum. Series Latina», 132).

## Studi

- Rudy Abardo, recensione a Pietro Alighieri, *Comentum* (vd.), in «Rivista di Studi Danteschi», III 2003, pp. 166-176.

- David Abulafia, *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino, Einaudi, 2015<sup>3</sup>.
- Augusta Acconcia Longo, *Considerazioni sulla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio e sulla Cappella Palatina di Palermo*, «Nea Rhome», IV 2007, pp. 267-294.
- , *Gli epitaffi giambici per Giorgio di Antiochia per la madre e la moglie*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXI 1981, pp. 25-59.
- , *La letteratura italogreca nell'XI e XII secolo*, in *Byzantino-Sicula*, VI (vd.), pp. 107-130.
- , *Poesia greca nel Salento medievale*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s., LI 2014, pp. 245-279.
- , *S. Maria Chrysè e S. Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», n. s., XXV 1988, pp. 165-183.
- Felice Accrocca, *Due diverse redazioni del Memoriale in desiderio animae di Tommaso da Celano? Una discussione da riprendere*, in «Collectanea Franciscana», LXXIV 2004, pp. 5-22.
- , *Le due redazioni del Memoriale nel desiderio dell'anima di Tommaso da Celano*, in «Frate Francesco», LXXII 2006, pp. 153-186.
- , *Un santo di carta. Le fonti biografiche di San Francesco di Assisi*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2013.
- A companion to James of Viterbo* a cura di Antoine Côté e Martin Pickavé, Leiden-Boston, Brill, 2018 («Brill Companions to the Christian Tradition», 81).
- Werner Affeldt, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese: Römer 13, 1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Giorgio Agamben, *Comedia*, in Id., *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 2011<sup>2</sup>, pp. 3-26.
- , *Homo sacer*, Macerata, Quodlibet, 2018.
- , *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer, II, 2)*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio (Homo sacer, II, 5)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Gabriella Albanese, *De gestis Henrici VII Cesaris: Mussato, Dante e il mito dell'incoronazione poetica*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 161-202.
- Maria Pia Alberzoni, *Dalla regalità sacra al sacerdozio regale. Il difficile equilibrio tra papato e impero nella christianitas medievale*, in *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, a cura di Cinzia Bearzot, Franca Landucci e Giuseppe Zecchini, Milano, Vita & Pensiero, 2005, pp. 85-123.

- , *Legittimazione personale e costruzione del consenso. La statua equestre di Oldrado da Tresseno (1233)*, in *Costruire il consenso. Modelli, pratiche, linguaggi (secoli XI-XV)*, a cura della stessa e di Roberto Lambertini, Milano, Vita e Pensiero, 2019, pp. 181-198.
- Andreas Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschadftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Alle origini del Costituzionalismo Europeo. Le Assise di Ariano. 1140-1990*, a cura di Ortensio Zecchino, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Marie-Thérèse d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», xx 1953, pp. 31-81.
- Michele Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, I, Torino-Roma, Loescher, 1880.
- Ambrogio Lorenzetti. *Catalogo della mostra (Siena, 22 ottobre 2017-21 gennaio 2018)*, a cura di Alessandro Bagnoli, Roberto Bartalini, Max Seidel, Cisello Balsamo, Silvana, 2017.
- Freya Anceschi, *Bestialitate*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/bestialitate\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bestialitate_(Enciclopedia-Dantesca)/)), u.c. 7 maggio 2020.
- Elvio Ancona, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino, Giappichelli, 2006.
- , *Reductio ad unum. Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni nella controversia sulle relazioni tra potere spirituale e potere temporale all'inizio del XIV secolo*, Padova, Cusl Nuova Vita, 1999.
- Maria Andaloro, *Cefalù*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/cefalu\\_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cefalu_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)/)), u.c. 18 marzo 2020).
- , *La decorazione del Presbiterio prima del Seicento*, in *La Basilica Cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza storica e il restauro*, VII, *Contributi di storia dell'arte*, Palermo, Epos, 1985, pp. 61-7.
- Giancarlo Andenna, *Dalla legittimazione alla sacralizzazione della conquista (1042-1140)*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, *Atti delle XVI Giornate Normanno-Sveve (Bari, 5-8 ottobre 2004)*, Bari, Dedalo, 2006 («Centro di Studi Normanno-Svevi. Atti», 16), pp. 371-406.
- , *Oldrado da Tresseno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXIX, Roma Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-tresseno\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-tresseno_(Dizionario-Biografico)/)), u.c. 14 ottobre 2020).
- Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di Giorgio Agamben ed Emanuele Coccia, Vicenza, Neri Pozza, 2009.
- Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, a cura di Isabel Iribarren, e Martin Lenz, Aldershot, Ashgate, 2008.

- Étienne Anheim, *Clément VI au travail. Lire, écrire, prêcher au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.
- Nicolino Applauso, *Il capo della cancelleria imperiale: Pier della Vigna*, in *Nel Duecento di Dante: i personaggi* (vd.), pp. 327-339.
- Marco Ariani, *Metafore della luce e mistica imperiale nella Monarchia di Dante*, in *Raccolta di scritti per Andrea Gareffi*, a cura di Rino Caputo e Nicola Longo, Roma, Nuova Cultura, 2013, pp. 111-142.
- Dik van Arkel, *The Drawing of the Mark of Cain. A Socio- Historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009.
- Girolamo Arnaldi, *Anastasio Bibliotecario, antipapa*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anastasio-bibliotecario\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anastasio-bibliotecario_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 10 marzo 2020).
- , *Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo* (vd.), pp. 513-536.
- , *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*», LXVIII 1956, pp. 33-89.
- , *Giovanni Immonide e la cultura a Roma ai tempi di Giovanni VIII: una 'retractatio'*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati. Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISM (Montréal, 29 agosto 1995)*, a cura dello stesso e di Guglielmo Cavallo, Roma Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997, pp. 163-177.
- , *Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale*, I, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1990.
- , *La Romagna di Dante fra presente e passato, prossimo e remoto*, in «*La cultura*», xxxiii 1995, pp. 341-382.
- Enrico Artifoni, *Orfeo concionatore. Un passo di Tommaso d'Aquino e l'eloquenza politica nelle città italiane nel secolo XIII*, in *La musica nel pensiero medievale*, a cura di Letterio Mauro, Ravenna, Longo, 2001, pp. 137-149.
- , *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1994)*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 141-188.
- , *L'éloquence politique dans les cités communales (XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *Cultures italiennes (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Isabelle Heullant-Donat, Paris, Cerf, 2000, pp. 269-296.
- , *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, a cura di Christoph Dartmann, Thomas Scharff, Christoph Friedrich Weber, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 237-262.

- , *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», LXIII 1986, pp. 687-719.
- , *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993), Rome, École Française de Rome, 1994. pp. 157-182.
- , *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les "dictatores" italiens (première moitié du XIIIe siècle)*, in *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, a cura di Rosa Maria Dessì e Michel Lauwers, Nice, Z'édicions, 1997 («Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice», 1), pp. 291-310.
- , *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in «Quaderni medievali», xxxv 1993, pp. 57-78.
- , *Una forma declamatoria di eloquenza politica nelle città comunali (sec. XIII): la concione*, in *Papers on Rhetoric, VIII, Declamation. Proceedings of the Seminars held at the Scuola Superiore di Studi Umanistici (Bologna, February-March 2006)*, a cura di Lucia Calboli Montefusco, Roma, Herder, 2007, pp. 1-27.
- Atti del convegno internazionale di studi federiciani. VII centenario della morte di Federico II, imperatore e re di Sicilia (10-18 dicembre 1950)*, Palermo, Università di Palermo, 1952.
- Aux marges de l'hérésie. Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, a cura di Franck Mercier e Isabelle Rosé, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.
- Jean-Baptiste Auberger, *Le bienheureux Frère Pacifique Rex Versuum et compagnon de Saint François'*, in «Archivum Franciscanum Historicum», xcii 1999, pp. 59-93.
- Leopold Auer, *Zum geistigen Profil Engelberts von Admont*, in *Rutengänge. Studien zur geschichtlichen Landeskunde. Festgabe für Walter Brunner zum 70. Geburtstag*, a cura di Meinhard Brunner, Graz, Historische Landeskomm. f. Steiermark, 2010 («Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark», 54), pp. 60-70.
- Luca Azzetta, *Note sul Comentum di Pietro Alighieri (a partire da una recente edizione)*, in «L'Alighieri», n.s., xxiv 2004, pp. 97-118.
- Rosa Bacile, *Stimulating Perceptions of Kingship: Royal Imagery in the Cathedral of Monreale and in the Church of Santa Maria dell'Ammiraglio in Palermo*, in «Al-Masāq», xvi 2004, pp. 17-52
- Friedrich Baethgen, *Der anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der potestas indirecta in temporalibus*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», x 1920, pp. 168-268.
- Chiara Balbarini, *L'Inferno di Chantilly. Cultura artistica e letteraria a Pisa nella prima metà del Trecento*, Roma, Salerno Editrice, 2011.

- Davide Baldi, *Il Codex Florentinus del Digesto e il 'Fondo Pandette' della Biblioteca Laurenziana (con un'appendice di documenti inediti)*, in «Segno e testo», VIII 2010, pp. 99-186, tavv. 1-10.
- Jennifer L. Ball, *Byzantine Dress: Representations of Secular Dress in Eighth- to Twelfth-Century Painting*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, II, *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, traduzione di Michele Fiorillo, Milano, Jaca Book, 1978.
- Jurgis Baltrušaitis, *L'Image du Monde Céleste du IXe au XIIIe siècle*, in «Gazette des Beaux-Arts», XX 1938, pp. 137-148.
- James R. Banker, *Giovanni di Bonandrea and civic values in the context of the Italian rhetorical tradition*, in «Manuscripta», XVIII 1974, pp. 3-20.
- Zygmunt G. Barański, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis*, II, *Purgatorio*, a cura di Georg Güntert e Michelangelo Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 389-422.
- Giorgio Bàrberi Squarotti, *L'orazione del conte Ugolino*, in «Lettere Italiane», XXIII 1971, pp. 3-28.
- Alessandro Barbero, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale (Todi 13-16 ottobre 2002)*, Spoleto, CISAM, 2003, pp. 273-327.
- , *Dante*, Torino, Laterza, 2020.
- Miquel Barceló, *The Manifest Caliph: Umayyad Ceremony in Córdoba, or the Staging of Power*, in *The Formation of al-Andalus*, a cura di Manuela Marín, I, *History and Society*, Aldershot-Brookfield, Ashgate, 1998, pp. 425-455.
- Teodolinda Barolini, *Dante's Sympathy for the Other or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia*, in «Critica del testo», XIV 2011, pp. 177-204.
- , *La "Commedia" senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- Giulia Barone, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes», XC 1978, pp. 607-626.
- , *L'ordine dei predicatori e la città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, temps modernes», XCIX 1977, pp. 609-618.
- , *Petrus de Trabibus*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, *Lukasbilder bis Plantagenet*, München-Zürich, Artemis, 1993, col. 1985.
- Susanna Barsella, *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's Divina Commedia*, Firenze, Olschki, 2010.
- Marco Bartoli, *Bonaventura, Olivi e le Quaestiones de perfectione evangelica: spunti per una riflessione*, in *Religionis et doctrinae. Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in*



- occasione del suo 80° compleanno, a cura di Aleksander Horowski, Roma, Istituto storico dei Cappuccini 2009 («Bibliotheca Seraphico-Capuccina», 89), pp. 175-189.
- , *Opere teologiche e filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XCI 1998, alle pp. 455-467.
- Alessandra Bartolomei Romagnoli, *L'ecclesiologia di Dante*, in *Dante e i papi. Altissimi cantus: una riflessione a 40 anni dalla Lettera Apostolica di Paolo VI*, a cura di Livia Fava Guzzetta, Gabriella Di Paola Dollorenzo, Giorgio Pettinari, Roma, Studium, 2009, pp. 117-131.
- Lucia Battaglia Ricci, *L'«alto Arrigo» e l'impero nei commenti figurati danteschi*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 289-300.
- , *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del "Trionfo della Morte"*, Roma, Salerno Editrice, 2000<sup>2</sup>.
- , «Vidi e conobbi l'ombra di colui». *Identificare le ombre*, in Maria Monica Donato, Lucia Battaglia Ricci, Michelangelo Picone, Giuseppa Z. Zanichelli, *Dante e la arti visive*, Milano, Unicopli, 2006, pp. 49-80.
- Andrea Battistini, *L'estremo approdo: Ravenna*, in *Dante e le città dell'esilio*, Atti del convegno internazionale di studi (Ravenna, 11-13 settembre 1987), a cura di Guido Di Pino, Ravenna, Longo, 1989, pp. 155-175.
- Giorgio Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004.
- Renate Baumgärtel-Fleischmann, *Das Sternenmantel Kaiser Heinrichs II und seine Inschriften*, in *Epigraphik 1988. Fachtagung für mittelalterliche und neuzeitliche Epigraphik (Graz 10.-14. Mai 1988)*, a cura di Walter Koch, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990.
- Régine Beauthier, *Droit et genèse de l'État*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002<sup>2</sup>.
- Ingamaj Beck, *The First Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo*, in «Byzantion», XL 1970, pp. 119-164.
- Werner Beierwaltes, *Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?*, in Id., *Platonismo nel Cristianesimo*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 49-97.
- , *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- Giuseppe Bellafiore, *Architettura in Sicilia nelle età islamica e normanna (827-1194)*, Palermo-Siracusa, Lombardi, 1990
- , *La Cattedrale di Palermo*, Palermo, Flaccovio, 1976.
- Saverio Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004.

- Luciano Bellosi, *Buffalmacco e il "Trionfo della Morte"*, Milano, 5 Continents, 2003<sup>2</sup>.
- Hans Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, C. Winter, 1970, pp. 72-94.
- Stephen Bemrose, *Dante's Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.
- Stanley Benfell, *Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse*, in *Dante and the Franciscans*, a cura di Santa Casciani, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-50.
- Robert L. Benson, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- Walter Berschin, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, a cura di Enrico Livrea, Napoli, Liguori, 1989.
- Tommaso Bertelè, *L'imperatore alato nella numismatica bizantina*, Roma, P. & P. Santamaria, 1951.
- Gabriel Bertoniere, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1972.
- Matteo Bezzi, *Iconologia della sacralità del potere: il tondo di Angaran e l'etimasia*, Spoleto, CISAM, 2007.
- Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990.
- Max Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272)*, Münster, Aschendorff, 1920.
- Franz Blatt, *Ministerium-Mysterium*, in «Archivum Latinitatis medii aevii», IV 1928, pp. 80-81.
- Marc Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, prefazione di Jacques Le Goff, Torino, Einaudi, 2012<sup>11</sup>.
- , *La società feudale*, prefazione di Giovanni Tabacco, Torino, Einaudi, 1999.
- James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution of the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- , *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- , *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- Filippo Bognini, *Gli occhi di Ooliba. Una proposta per Purg.*, XXXII 148-60 e XXXIII 44-45, in «Rivista di studi danteschi», VII 2007, pp. 73-103.
- , *Per Purg.*, XXXIII, 1-51: *Dante e Giovanni di Boemia*, in «Italianistica», XXXVII 2008, pp. 11-48.

- Corrado Bologna, *Gli eroi illustri e il potere illuminato*, in *Dai pochi ai molti* (vd.), I, pp. 241-259.
- , *Il «punto» che «vinse» Dante in Paradiso*, in «Critica del testo», VI 2003, pp. 721-754.
- , *Il mantello di re Ruggero*, in *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, I, *Immagine, materia, memoria*, a cura di Giulia Bordi, Iole Carlettini, Maria Luigia Fobelli, Maria Raffaella Menna, Paola Pogliani, Roma, Gangemi, 2014, pp. 77-90.
- , *Potere della lingua – lingua del potere. De vulgari eloquentia, Monarchia e la Napoli angioina*, in «Significar per verba». *Laboratorio dantesco. Atti del convegno (Università di Udine, 22-23 ottobre 2015)*, a cura di Domenico De Martino, Ravenna, Longo, 2018, pp. 35-78).
- Ferdinando Bologna, «*Cesaris imperio regni custodia fio*». *La porta di Capua e la «interpretatio imperialis» del classicismo*, in *Nel segno di Federico II. Unità politica e pluralità culturale del Mezzogiorno. Atti del IV Convegno Internazionale di Studi della Fondazione «Napoli Novantanove» (Napoli, 30 settembre-1 ottobre 1988)*, a cura di Mario Del Treppo, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 159-189.
- Lina Bolzoni, *Dante o della memoria appassionata*, in «Lettere italiane», LX 2008, pp. 169-193 (anche, con il titolo *Il 'libretto' della Commedia e l'arte della memoria*, in *Memoria. Vagabondaggi cognitivi*, a cura di Mimma Bresciani Califano, Firenze, Olschki, 2008, pp. 11-30).
- Umberto Bongianino, *Al-Ḥaḍra ar-Ruġġāriyya. Arabismo e propaganda politica alla corte di Ruggero II di Sicilia*, in «Arte medievale», s. IV, II 2012, pp. 95-120.
- Bonifacio VIII. *Ideologia e azione politica. Atti del convegno (Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2006 («Bonifaciana», 2).
- Bonifacio VIII e il suo tempo. Anno 1300 il primo giubileo*, a cura di Marina Righetti Tosti-Croce, Firenze, Electa, 2000.
- Eve Borsook, *Messages in Mosaic. The Royal Programmes of Norman Sicily (1130-1187)*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998.
- Sante Bortolami, «*Honor civitatis*». *Società comunale ed esperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, 2 voll., a cura di Giorgio Cracco, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992, I, pp. 161-239.
- François Bougard, *Niccolò I, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, ad v. (<http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-niccolo-i> (Enciclopedia-dei-Papi)/, u.c. 10 marzo 2020).
- Jacques Guy Bougerol, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», xxxvi 1969, pp. 131-167.
- Pascale Bourgain, *À la recherche des caractères propres aux manuscrits d'auteur médiévaux latins*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», clxxi 2013, pp. 185-198.

- Louis Bouyer, *La spiritualità dei Padri. III-IV secolo: monachesimo antico e Padri*, nuova edizione italiana ampliata e aggiornata a cura di Lorenzo Dattrino e Pio Tamburrino, Bologna, EDB, 1986 («Storia della spiritualità», 3/B).
- Patrick Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Jean-Paul Boyer, Reges sunt vassali Ecclesie. *Le pouvoir temporel selon Thomas d'Aquin*, in «Rives nord-méditerranéennes», XIX 2004, n.p. (<http://journals.openedition.org/rives/167>, u.c. 6 maggio 2019).
- William M. Bowsky, *Henry VII in Italy. The Conflict of Empire and City-State, 1310-1313*, Westport, Greenwood Press, 1960.
- Jozef Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, IStEM-Jaca Book, 2003 («Eredità medievale», 22).
- Beat Brenk, *Arte del potere e retorica dell'alterità. La cattedrale di Cefalù e San Marco a Venezia*, in *Art and form in Norman Sicily. Proceedings of an international conference (Rome, 6-7 december 2002)*, a cura di David Knipp, München, Hirmer, 2005 («Sonderdruck aus Römisches Jahrbuch der Bibliotheka Hertziana», 35), pp. 83-100.
- , *Il percorso del Re. Riflessioni per il concetto architettonico del Palazzo Reale di Palermo sotto Ruggero II*, in «Temporis Signa», XI 2016, pp. 177-198, a p. 196.
- , *La parete occidentale della Cappella Palatina a Palermo*, in «Arte medievale», ser. II, IV 1990, pp. 135-150.
- , *Nuove riflessioni (scomode) attorno ai mosaici del duomo di Cefalù*, «Incontri», n.s., a. III n. X 2015, pp. 7-10.
- , *The Mosaics of Cefalù revisited: innovation and memory*, in «Codex Aquilarensis», XXXIV 2018, pp. 13-33.
- Gianluca Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- , *Il pensiero politico medievale*, Torino, Einaudi, 2018.
- , *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, Salerno Editrice, 2015 («Astrolabio», 11).
- , *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, Franco Angeli, 2010.
- Elisa Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci, 2012.
- , *Brunetto a Babele: l'animale politico e parlante sulla pianura del Senaar*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 61-71.

- , *Un Nembroth tra la Bibbia e Cicerone: la rilettura dell'epopea babelica nel Tresor di Brunetto Latini*, in «L'Alighieri», LX 2019, pp. 5-20.
- , *Reminiscenze scritturali (e non) nelle epistole politiche dantesche*, in «La Cultura», XLV 2007, pp. 439-455.
- , *The Interplay between Political and Prophetic Discourse: a Reflection on Dante's Authorship in Epistles V-VII*, in *Images and Words in Exile* (vd.), pp. 153-169.
- , Anna Fontes Baratto, Antonio Montefusco, *Sedurre l'imperatore. La lettera di Francesco da Barberino a Enrico VII in nome della corona romana (1311)*, «Italia Medioevale e Umanistica», LVII 2016, pp. 37-89.
- Maria Teresa Brolis, *La crociata per Pietro il Venerabile: guerra di armi o guerra di idee?*, in «Aevum», LXI 1987, pp. 327-354.
- Elizabeth A.R. Brown, *Moral Imperatives and Conundrums of Conscience: Reflections on Philip the Fair of France*, in «Speculum», LXXXVII 2012, pp. 1-36.
- , *The Faith of Guillaume de Nogaret, His Excommunication, and the Fall of the Knights Templar*, in *Cristo e il potere*, cit., pp. 157-182
- Leslie Brubaker, *Gesture in Byzantium*, in «Past and Present», IV 2009, pp. 36-56.
- Barbara Bruderer Eichberg, *Les neuf choeurs angéliques: origine et évolution du thème dans l'art du Moyen âge*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1998.
- Philippe Brugisser, *Numa Pompilius et la Rome sacrée. Regards croisés d'Augustin et de Thémistios*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», LV 2009, pp. 3-22.
- Giorgio Brugnoli, *Tracce di Pierre de Jean Olieu nella "Divina Commedia"*, in *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana dal XIII al XV secolo*, a cura di Stanislao da Campagnola, Pasquale Tuscano, Assisi, Accademia Properziana del Subasio, 2001, pp. 139-168.
- Giuseppina Brunetti, *Lucano, i libri di Dante e un ritrovato sonetto di Petrarca (RVF 102)*, in «Studi e problemi di critica testuale», XC 2015, pp. 55-71.
- , Sonia Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche di autore*, a cura di Emilio Russo, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 21-55.
- Antonio Brusa, *Fedrico II e gli eretici*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari», XVII 1974, pp. 289-326.
- Donald A. Bullough, *Imagines Regum and their Significance in the Early Medieval West*, in Id., *Carolingian Renewal. Sources and heritage*, Manchester-New York, Manchester University Press 1991, pp. 39-96.

- Giovanni Busnelli, *La concezione del Purgatorio dantesco*, Roma, Civiltà Cattolica, 1906<sup>2</sup>.
- David Burr, *Did the Beguins Undestand Olivi?*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): pensée scolastique, dissidence spirituelle et société, Actes du Colloque de Narbonne (mars 1998)*, a cura di Alain Boureau e Sylvain Piron, Paris, Vrin, 1999 («Études de philosophie médiévale», 79), pp. 309-318
- Andreas Büttner, *Due imperatori: Rodolfo e Alberto d'Asburgo*, in *Nel Duecento di Dante* (vd.), pp. 341-360.
- Byzantino-Sicula*, v, *Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, a cura di Mario Re e Cristina Rognoni, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", 2009 («Quaderni», 17).
- Byzantino-Sicula*, vi, *La Sicilia e Bisanzio nei secoli XI e XII. Atti delle X Giornate di Studio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Palermo, 27-28 maggio 2011)*, a cura di Renata Lavagnini e Cristina Rognoni, Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici Bruno Lavagnini, 2014 («Quaderni», 18).
- Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013.
- Maria Teresa Caciorgna, *Le relazioni di Bonifacio VIII con i comuni dello Stato della Chiesa*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, (vd.), pp. 379-398.
- Francesco Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, Giuffrè, 1957<sup>3</sup>.
- , *Rileggendo il «Liber Augustalis»*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani* (vd.), pp. 461-472.
- Maria Stella Calò Mariani, *Immagine e potere*, in *Federico II. Immagine e potere* (vd.), pp. 39-44.
- Paolo Cammarosano, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in «Bibliothèque de l'Ecole des Chartes», CLVIII, juillet-décembre 2000, pp. 431-442.
- Federico Canaccini, *Essere (filoimperiali) o non essere? Questo è il dilemma. Relazioni politiche tra i conti Guidi, Dante Alighieri e l'imperatore Enrico VII a partire dal cosiddetto "trittico Battifolle" (epistole VIII-X)*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 455-471.
- Filippo Cancelli, *La legge in Dante*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLVIII 1971, pp. 432-470.
- Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1987, p. 94-104 e 119.
- Glauco Maria Cantarella, *L'algoritmo di Anacleto II. La creazione del Regno di Sicilia*, in «Przegląd Historyczny», CIX 2018, pp. 354-368.

- , *Innocenzo III e la Romagna*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LII 1998, pp. 33-72.
- , *La Sicilia e i Normanni. Le fonti del mito*, presentazione di Ovidio Capitani, Bologna, Pàtron, 1988, pp. 109-124.
- , *Ruggero II. Il conquistatore normanno che fondò il Regno di Sicilia*, Roma, Salerno Editrice, 2020 («Profili», 92).
- , *Un problema del XII secolo: l'ecclesiologia di Pietro il Venerabile*, in «Studi Medievali», XIX 1978, pp. 159-209.
- Ovidio Capitani, *Da Dante a Bonifacio VIII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2007, pp. 81-93.
- , *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXL 1976, pp. 31-53.
- Franco Cardini, *L'eclisse di Gerusalemme: fallimento della crociata in Terrasanta, nascita del giubileo*, in *La storia dei giubilei*, I, 1300-1423 (vd.), pp. 56-69.
- Alessandro Caretta, *Contributo ad Orfino da Lodi*, in «Aevum», I 1976, pp. 235-248.
- Tommaso di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-ii\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 2 aprile 2020).
- Umberto Carpi, *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2004.
- , *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- , *Un Inferno guelfo*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», XIII 2010, pp. 95-134, poi in Id., *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio* (vd.), pp. 99-143.
- Stefano Carrai, Paola Maffei, *Sinibuldi, Cino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2018, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/cino-sinibuldi\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cino-sinibuldi_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 30 ottobre 2020)
- Alberto Casadei, «*Sicut in Paradiso Comedie iam dixi*», in «Studi Danteschi», LXXVI 2011, pp. 179-197, poi in Id., *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 107-127.
- , *Tre canzoni in morte di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 243-259, poi in Id., *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 251-269.
- Ghislain Casas, *La dépolitisation du monde. Angéologie cosmique et politique de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, tesi di dottorato, Paris, Ephe-Ehess, 2017.
- , *L'ange comme être politique et parlant*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 288-296.
- , *Language without Voice: Locutio angelica as a Political Issue*, in *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, a cura di Irit Ruth Kleiman, London, Palgrave Macmillan, 2015.

- , *Ontology, Henadology, Angelology. The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy*, in *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 231-268.
- , *Quid sit hierarchia? Mésinterprétation d'un concept dionysien*, in *Issues of Interpretation. Texts, Images, Rites*, a cura di Carlo Altini, Philippe Hoffmann, Jörg Rüpke, Stuttgart, Steiner, 2018, pp. 75-86.
- Mirella Cassarino, *Palermo Experienced, Palermo Imagined. Arabic and Islamic Culture between the 9th and the 12th Century*, in *A Companion to Medieval Palermo. The History of a Mediterranean City from 600 to 1500*, edited by Annliese Nef, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 89-129.
- Anthony Kimber Cassell, *"Luna est ecclesia": Dante and the "Two Great Lights"*, in «Dante Studies», CXIX (2001), pp. 1-26.
- , *Pier della Vigna's Metamorphosis: Iconography and History*, in *Dante, Petrarch, Boccaccio: Studies in the Italian Trecento in Honor of Charles S. Singleton*, a cura di Aldo S. Bernardo e Anthony L. Pellegrini, Binghamton-New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies-State University of New York, 1983, pp. 31-76.
- , *The «Monarchia» Controversy. An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's «Refutation of the "Monarchia" Composed by Dante», and Pope John XXII's Bull «Si fratrum»*, Washington (DC), The Catholic University of America Press, 2004.
- Enrico Castelnuovo, *Il volto di Federico*, in *Federico II. Immagine e potere* (vd.), pp. 63-67.
- Gaetano Catalano, *Impero, regni e sacerdozio nel pensiero di Ugucione da Pisa*, Milano, Giuffrè, 1959.
- Jeremy Catto, *Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas*, in «Past & Present», LXXI 1976, pp. 3-21.
- Pico Cellini, *Presenze federiciane*, in «Xenia», VIII 1984, pp. 95-108.
- Censimento dei commenti danteschi. 1. I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, 2 voll., a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2011.
- Simonetta Cerrini, *Martino IV*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 15 ottobre 2020).
- Robert Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Marco Chiariglione, *I diavoli nell'Inferno di Dante. Con altri studi danteschi*, Spoleto, CISAM, 2018.
- Paolo Chiesa, *Come datare la Monarchia di Dante. Una discussione che continua*, in *Per Enrico Fenzi* (vd.), pp. 159-175.



- , *Interpres et expositor: le traduzioni non autosufficienti di Anastasio Bibliotecario*, in «Euphrosyne», XXIX 2001, pp. 173-184.
- , *Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*, in *Roma fra Oriente e Occidente* (vd.), I, pp. 455-492.
- , *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo* (vd.), pp. 171-200.
- Jacques Chiffolleau, *Sur le crime de majesté médiéval*, in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École Française de Rome, 1993, pp. 183-213.
- Giovanni Chiodi, *Roma e il diritto romano: consulenze di giudici e strategie di avvocati dal X al XII secolo*, in *Roma fra Oriente e Occidente* (vd.), II, pp. 1141-1254.
- Stanley Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972.
- Adele Cilento, *La Sicilia normanna*, in *Arabi e normanni in Sicilia e nel Sud dell'Italia*, introduzione di Glauco Maria Cantarella, testi di Adele Cilento, Alessandro Vanoli, Fagagna, Magnus, 2008, pp. 153-319.
- Peter Classen, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*, Wiesbaden, Steiner, 1960.
- Peter Cornelius Claussen, *Creazione e distruzione dell'immagine di Federico II nella storia dell'arte. Che cosa rimane?*, in *Federico II. Immagine e potere* (vd.), pp. 69-81.
- Giulia Cò, *Vescovi, re, imperatori. Anastasio bibliotecario tra Occidente e Oriente*, Bologna, il Mulino, 2019.
- Emanuele Coccia, *Massa e potere. Lo statuto della divinità nell'angelo cristiano*, in «Micrologus», XXIII 2015, pp. 79-107.
- , *Societas*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, a cura di Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattoni, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011 («Textes et études du Moyen Âge», 57), pp. 681-690.
- Jeremy Cohen, *The friars and the Jews : the evolution of medieval anti-Judaism*, Ithaca-London, Cornell University press, 1982.
- , *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Marcia L. Colish, *Early Scholastic Angelology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» LXII 1995, pp. 80-109.

- Mario Conetti, *Il potere dispensativo del papa. Le premesse del Lateranense IV nella canonistica bolognese*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, cit., pp. 473-504.
- Yves M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et séculiers dans la seconde Moitié du XIII et le début du XIV*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge», XXVIII 1961, pp. 55-151.
- , *Bref historique des formes du "Magistère" et de ses relations avec les docteurs*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LX 1976, pp. 99-112.
- , *La trop fameuse théorie des deux glaives*, in Id., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1964, pp. 411-416
- , *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge de saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Cerf, 1968.
- , *Pour une histoire sémantique du terme "Magisterium"*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LX 1976, pp. 85-98.
- , *S. Nicolas I<sup>er</sup>: ses positions ecclésiologiques*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXI 1967, pp. 393-410, poi in Id., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge* (vd.), pp. 206-226.
- , *Saint Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium (Summa Theol., II-II, q. 1, a. 10)*, in «The Thomist», XXXVIII 1974, pp. 81-105.
- Giles Constable, *The Structure of Medieval Society According to the Dictatores of the Twelfth Century*, in *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, a cura di Kenneth Pennington e Robert Somerville, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977, pp. 253-267.
- Emanuele Conte, *Il Digesto fuori dal Digesto*, in *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, a cura di Antonio Padoa Schioppa e Dario Mantovani, Pavia, Iuss Press, 2014, pp. 277-298
- , *La bolla Unam sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*, in «Mélanges de l'école française de Rome», CXIII 1, 2001, pp. 663-684.
- , *Ordo iudicii et regula iuris. Bulgarus et les origines de la culture juridique (XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>- XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Joël Chandelier e Aurélien Robert, Roma, École Française de Rome, 2015 («Collection de l'École Française de Rome», 505), pp. 155-176.
- , *Posesión y proceso en el siglo XII*, in *Procesos, inquisiciones, pruebas. Homenaje a Mario Sbriccoli*, a cura dello stesso e di Marta Madero, Buenos Aires, Manantial, 2009, pp. 97-121.
- Maria Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003.
- Pietro Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale* [1969], Milano, Giuffrè, 2002<sup>2</sup> («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 62).

- Jean Coste, *Les deux missions de Guillaume de Nogaret en 1303*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», CV 1993, pp. 299-326.
- Ewert H. Cousins, *The image of St. Francis in Bonaventure's Legenda Maior*, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol OFM*, a cura di Francisco de Asís Chavero Blanco, Roma, Antonianum, 1988 («Bibliotheca», 27), pp. 311-321.
- Catherine S. Cox, *The Judaic Other in Dante, the Gawain Poet, and Chaucer*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.
- Giuseppe Cremascoli, *La Bibbia nella Monarchia di Dante*, in *La Bibbia di Dante* (vd.), pp. 31-47.
- Cristo e il potere. Teologia, antropologia e politica*, a cura di Laura Andreani e Agostino Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2017.
- Cum verbis ut Italici solent ornatissimis. *Funktionen der Beredsamkeit im kommunalen Italien*, a cura dello stesso, Göttingen, V&R Unipress, 2011.
- Carolina Cupane, *Byzantine Poetry at the Norman Court of Sicily (1130–c.1200)*, in *A Companion to Byzantine Poetry*, a cura di Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby e Nikolaos Zagklas, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 357-378.
- Giulio Cura Curà, *Cultura classica e biblica nella prospettiva politica dell'epistola dantesca a Enrico VII*, in «La Parola del testo», XIV 2010, pp. 269-332.
- Slobodan Ćurčić, *L'architettura*, in Kitzinger, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo* (vd.), pp. 125-144.
- , *Some Palatine Aspects of the Cappella Palatina in Palermo*, in «Dumbarton Oaks Papers», LXI 1987, pp. 125-144.
- Michele Curnis, *La 'digressione politica' di 'Convivio' IV iv e la 'Politica' di Aristotele*, in «Tenzione», XIX 2018, pp. 109-144.
- Gaetano Curzi, *Le pitture della Tour Ferrande a Pernes-les-Fontaines: la legittimazione del potere*, in *Medioevo: la chiesa e il palazzo. Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 20-24 settembre 2005)*, a cura di Arturo Carlo Quintavalle, Milano, Electa, 2007, pp. 12-27.
- Salvatore Cusa, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*, I, Palermo, Lao, 1868.
- Antony Cutler, *Transfigurations: Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1975.
- Anna Maria D'Achille, *La tomba di Bonifacio VIII e le immagini scolpite del papa*, in *La storia dei giubilei*, I, 1300-1423 (vd.), pp. 224-237.
- Gilbert Dagron, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

- Gilbert Dahan, *Les classifications du savoir aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in «L'enseignement philosophique», XL 4, 1990, p. 5-27.
- , *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990.
- Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, 2 voll., a cura di Paolo Canettieri e Arianna Punzi, Roma, Viella 2014.
- Jacques Dalarun, *Francesco d'Assisi. Il potere in questione e la questione del potere: rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Milano, Biblioteca Francescana, 1999.
- , *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma, 2012 (ed. it.: *Governare è servire. Saggio di democrazia medievale*, Milano, Biblioteca francescana, 2015).
- , *Lo Speculum perfectionis specchio della questione francescana. A proposito di un'edizione recente*, in Id., *Proposta francescana*, Spoleto, Cisam, 2017 («Uomini e mondi medievali», 52), pp. 317-336.
- Dal Giglio al David. Arte civica a Firenze fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Maria Monica Donato e Daniela Parenti, Firenze, Giunti, 2013.
- Mario D'Ambrosi, *Perseguitati ed esuli tra Bisanzio e Malta: Giorgio Maniace e l'Anonimo di Gozo*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», LIV 2017, pp. 105-131.
- Alessandro D'Ancona, *Origini del teatro italiano. Libri tre con due appendici sulla rappresentazione drammatica nel contado toscano e sul teatro mantovano nel sec. XVI*, 2 voll., Torino, Loescher, 1891<sup>2</sup>.
- Edoardo d'Angelo, *Orfino da Lodi*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/orfino-da-lodi\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/orfino-da-lodi_(Federiciana)/), u.c. 25 settembre 2020).
- Dante*, a cura di Roberto Rea e Justin Steinberg, Roma, Carocci, 2020.
- Dante and Governance*, a cura di John Woodhouse, Oxford, Clarendon, 1997.
- Dante e la retorica*, a cura di Luca Marcozzi, Ravenna, Longo, 2017.
- Dante e Roma. Atti del Convegno di studi (Roma, 8-10 aprile 1965)*, Firenze, Le Monnier, 1965.
- Christoph Dartmann, *Repräsentationen der Staatlichkeit? Der Adventus Potestatis in der oberitalienischen Stadt*, in *Die Ankunft des Anderen. Repräsentationen sozialer und politischer Ordnungen in Empfangszeremonien*, a cura di Susan Baller, Michael Pesek, Ruth Schilling e Ines Stolpe, Frankfurt am Main, Campus, 2008, pp. 35-49.
- Robert Davidsohn, *Storia di Firenze*, II, *Guelfi e ghibellini*, 2 tt., Firenze, Sansoni, 1969.
- , *Storia di Firenze*, III, *Le ultime lotte contro l'impero*, Firenze, Sansoni, 1960.
- Charles T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna, il Mulino, 1988.

- , *Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III*, in «*Speculum*», L 1975, pp. 411-433.
- , *The early collection of books of S. Croce in Florence*, in «*Proceedings of the American Philosophical Society*», CVII 1963, pp. 399-414.
- James Doyne Dawson, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, in «*Mediaeval Studies*», XL 1978, pp. 223-238.
- Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di Giuseppe Alberico, Torino, UTET, 1978.
- Josef Deér, *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily*, translated by G. A. Gillhoff, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959.
- Carlo Delcorno, Carlo Delcorno, *Dare ordine al male (Inferno XI)*, in «*Lettere italiane*», lxxiii 2011, pp. 181-207.
- , *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989.
- , *La predicazione nell'età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974.
- Fulvio Delle Donne, *Breve nota di restauro testuale dell'Epistola VI (I, 3)*, in «*Studi danteschi*», LXXXIV 2019, pp. 197-203.
- , *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma, Viella, 2012.
- , *Giorgio d'Antiochia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/giorgio-d-antiochia\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giorgio-d-antiochia_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 24 marzo 2020).
- , *Il papa e l'anticristo: poteri universali e attese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV e Federico II*, in «*Archivio Normanno-Svevo*», IV 2013/2014, pp. 17-43.
- , *Il potere e la sua legittimazione. Letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce, Nuovi Segnali, 2005.
- , *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, a cura di Arnold Esch e Norbert Kamp, Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 67-86.
- , *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma, Carocci, 2019.
- , *Nobiltà minore e amministrazione nel Regno di Federico II. Sulle origini e sui genitori di Pier della Vigna*, in «*Archivio Storico per le Province Napoletane*», CXVI 1998, pp. 1-9.
- , *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Edizione e studio dei documenti relativi allo Studium di Napoli in età sveva*, in «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*», CXI 2009, pp. 202-203.

- , «*Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum*». *Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Bari, Adda, 2010.
- , *Pietro da Prezza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015, *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-da-prezza\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-da-prezza_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 20 ottobre 2020).
- , *Potere arcivescovile e autonomia cittadina nella Benevento della fine del XIII secolo*, in «*Studi Storici*», XLV 2004, pp. 651-662.
- , *Stefano di San Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCIV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2019, *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-di-san-giorgio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-di-san-giorgio_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 5 dicembre 2020).
- , *Tommaso di Capua e la cancelleria papale: tra normativa retorica e comunicazione politica, in Dall'«ars dictaminis» al preumanesimo? Per un profilo letterario del secolo XIII*, a cura dello stesso e di Francesco Santi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 43-62.
- , *Una «costellazione» di epistolari del XIII secolo: Tommaso di Capua, Pier della Vigna, Nicola da Rocca*, in «*Filologia mediolatina*», XI 2004, pp. 143-159.
- , *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, in «*Medioevo Romanzo*», XXIII 1999, pp. 3-20.
- , *Una fonte per l'ep. XI: Dante, Pier della Vigna e il codice Fitalia*, in «*Spolia*», XV 2019, pp. 55-65.
- , *Una perduta raffigurazione federiciana descritta da Francesco Pipino e la sede della cancelleria imperiale*, in «*Studi Medievali*», ser. III, XXXVIII 1997, pp. 737-749
- Matteo Delle Piane, *La disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, Torino, Utet, 1983, pp. 497-541.
- Paolo Delogu, *La committenza degli Altavilla: produzione monumentale e propaganda politica, in I Normanni popolo d'Europa. 1030-1200. Catalogo della Mostra (Roma, Palazzo Venezia, 28 gennaio – 30 aprile 1994)*, a cura di Mario D'Onofrio, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 188-192.
- Maria Consiglia De Matteis, *Potestas e iurisdictio nel Registro di Bonifacio VIII*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica* (vd.), pp. 433-446.
- Otto Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1949.
- Jeffrey H. Denton, *Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift of December 1301*, «*Revue d'histoire ecclésiastique*», CII 2007, pp. 399-427.
- Vincent Déroche, *L'autorité religieuse à Byzance, entre charisme et hiérarchie*, in *Les autorités religieuses entre charismes et hiérarchie. Approches comparatives*, a cura di Denise Aigle, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 53-62.

- Claudio De Stefani, *Alcune emendazioni ai Tristia maltesi*, in «Medioevo greco», XVII 2017, pp. 59-67.
- Giovanni De Vergottini, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano, Giuffrè, 1952.
- Paul Devos, *Anastase le Bibliothécaire. Sa contribution à la correspondance pontificale. La date de sa mort*, in «Byzantion», XXXII 1962, pp. 97-115.
- Anna Di Bello, *Il termine gladius come sinonimo di potere dalle opere dei Padri della Chiesa latina al XII secolo*, in «Il pensiero politico», I 1993, pp. 273-296.
- , *Ordine e Unità nel Medioevo: La rappresentanza dal Corpus Mysticum all'Universitas*, in «Esercizi Filosofici», IV 2009, pp. 1-37.
- Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, *Encaustique-Feux*, a cura di Fernand Cabrol e Henri Leclercq, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1922.
- Dictionnaire des faits religieux*, a cura di Régine Azria e Danièle Hervieu-Léger, Paris, PUF, 2010.
- Claudia Di Fonzo, *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica*, Napoli, Edises, 2012.
- , *Il sogno, la visione e l'ordine del cosmo*, in *Commentare Dante oggi. Atti del Convegno Internazionale*, a cura di János Kelemen e József Nagy, Budapest, Eötvös University Press, 2015, pp. 257-275.
- Giovanni Di Giannatale, *Alcune note a Mon., III, 4 18, 20-21 e ad Ep., V 30*, in «Aevum», LII 1978, pp. 317-321.
- , *Papa e Imperatore in "Monarchia" III, XII*, «L'Alighieri», XXII 1981, pp. 46-60.
- Maria Concetta Di Natale, Maurizio Vitella, *Il Tesoro della Cattedrale di Palermo*, saggio introduttivo di Lina Bellanca e Guido Meli, fotografie di Enzo Brai, Palermo, Flaccovio, 2010 («Musei», 2).
- Peter Dinzelbacher, *Klassen und Hierarchien im Jenseits*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (vd.), I, pp. 20-40.
- Silvia Di Paolo, *Le Extravagantes Communes nell'età dell'incunabolo: la Bolla Unam Sanctam da Francesco Pavini a Jean Chappuis*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law*, a cura di Uta-Renate Blumenthal, Kennet Pennington, Atria A. Larson, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, pp. 311-376.
- Thomas Dittelbach, *Der Dom in Monreale als Krönungskirche. Kunst und Zeremoniell des 12. Jahrhunderts in Sizilien*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», LXII 1992, pp.464-493.
- , *The Image of the Private and the Public King in Norman Sicily*, in «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXXV 2003/2004, pp. 149-172.

- , *Tradizione e innovazione. Il concetto di eredità bizantina in Sicilia*, in *L'héritage byzantin en Italie, VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, III, *Décor monumental, objects, tradition textuelle*, a cura di Sulamith Brodbeck, Jean-Marie Martin, Annick Peters-Custot, Vivien Prigent, Roma, École française de Rome, 2015, pp. 91-106.
- John T. Doland, *A Note on Emperor Frederick II and Jewish Tolerance*, in «*Jewish Social Studies*», XXII 1960, pp. 165-174.
- Carlo Dolcini, «*Eger cui lenia*» (1245/46): *Innocenzo IV, Tolomeo da Lucca, Guglielmo d'Ockham*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», XXIX 1975, pp. 127-148, poi in Id., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham* Bologna, Pàtron 1988 pp. 119-146.
- , *Sul tempo della Monarchia: ? – 1314*, in «*Pensiero Politico Medievale*», II 2004, pp. 33-39, poi in *Le culture di Bonifacio VIII* (vd.), pp. 63-70.
- Hyacinthe-François Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.
- Mario D'Onofrio, *Capua, Porta di*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/porta-di-capua\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/porta-di-capua_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020).
- Francesco D'Ovidio, *Studii sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, Sandron, 1901.
- Peter Dronke, *Le fantasmagorie del Paradiso terrestre*, in Id., *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 97-129.
- Georges Duby, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri, lavoratori*, Roma-Bari, Laterza, 1980.
- Duecento. Forme e colori del Medioevo a Bologna. Catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico Archeologico, 15 aprile-16 luglio 2000)*, a cura di Massimo Medica, Venezia, Marsilio, 2000.
- Michel-Maire Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, Picard, 1972.
- , *Ierarchia. Un concept dans la polémique universitaire parisienne du XIII<sup>e</sup>me siècle*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, (vd.), I, pp. 56-83.
- , *Significations historiques de la querelle des Mendicants*, in «*Miscellanea Medievalia*», X 1976, pp. 95-105.
- Georges Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini, Il cerchio, 1988.
- Eugenio Dupré-Theseider, *Bonifacio VIII*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-bonifacio-viii\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-bonifacio-viii_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 4 aprile 2020).
- Matthias Ehrhardt, *Freiheit im Bild. Zu den Herrscherbildern unter Roger II. von Sizilien und ihren Auftraggebern*, München, Utz, 2012.



- Franz Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, I, Roma, Typis Vaticanis, 1890.
- Eduard Eichmann, *Die Adoption des deutschen Königs durch den Papst*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», XXXVII 1916, pp. 291-312.
- Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 voll., München, Beck, 1910.
- Reinhard Elze, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Atti della XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1975)*, Spoleto, CISAM, 1976, pp. 569-599.
- , *Tre Ordines per l'incoronazione di un re e di una regina del regno normanno di Sicilia*, in *Atti del Congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna (Palermo, 4-8 dicembre 1972)*, Palermo-Caltanissetta, Istituto di Storia Medievale-Sciascia, 1973, pp. 438-459.
- , *Zum Königtum Rogers II. von Sizilien*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm. Zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, I, Wiesbaden, Steiner, 1964, pp. 102-116.
- Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978.
- Enciclopedia dell'Arte Medievale*, 11 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991-2000.
- Enrico VII, *Dante e Pisa: a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, a cura di Marco Santagata e Giuseppe Petralia, Ravenna, Longo, 2016.
- Ignatius T. Eschmann, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, in «Mediaeval Studies», XX 1958, pp. 177-205, a p. 179.
- Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.
- Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento. Atti del XXVI Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1998)*, Spoleto, Cisam, 1999.
- Paolo Evangelisti, *Per uno studio della testualità politica francescana. Autori e tipologia delle fonti*, in «Studi Medievali», s. III, XXXVII 1996, pp. 549-623.
- Barbara Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la Scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- , *Il linguaggio e la memoria dell'angelo in Dante*, in *Dante e la cultura del suo tempo. Dante e le culture dei confini*, Gorizia, Società Dante Alighieri, 1997, pp. 33-52.
- Marco Failla, *I dipinti perduti, raffiguranti i sovrani normanni e svevi, della cattedrale di Cefalù. Vicende storico-interpretative e ipotesi di datazione*, in «Mediaeval Sophia», XVII 2015, pp. 149-163 (già in versione parzialmente diversa in *Conoscere il territorio: Arte e Storia delle*

*Madonie. Studi in memoria di Nico Marino*, II, a cura di Marco Failla, Giuseppe Fazio, Gabriele Marino, Cefalù, Associazione Culturale "Nico Marino", 2014, pp. 23-34).

Giuseppe Falcone, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'. Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (D.1.1.1.1)*, in «Annali del Seminario Giuridico», 49, 2004, pp. 1-109.

Vera von Falkenhausen, *Doxapatres, Nilo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, *ad v.* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/nilo-doxapatres\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/nilo-doxapatres_(Dizionario-Biografico))), u.c. 2 aprile 2020).

Paolo Falzone, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, in *Dante e il mondo animale*, a cura di Giuseppe Crimi e Luca Marozzi, Roma, Carocci, 2013, pp. 62-78.

—, *La bestialità umana in Dante. Modelli e riscritture*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 221-229.

—, *La nobiltà di Dante, tra contingenza biografica e storia delle idee*, in *Lectura Dantis Lupiensis*, V, 2016, a cura di Valerio Marucci e Valter Leonardo Puccetti, Ravenna, Longo, 2018, pp. 29-62.

—, Luca Fiorentini, *Note sul discorso politico dantesco tra le cancellerie imperiali di Federico II e di Enrico VII*, in *Dante e la retorica (vd.)*, pp. 211-245.

Ulrich Faust, *Endzeitliches Denken im Kloster Prüfening (12. Jahrhundert)*, in *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, 3 voll., a cura di James Lester Hogg, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1987, I, pp. 12-27.

*Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994)*, Spoleto, CISAM, 1995.

*Federico II. Enciclopedia fridericiana*, 3 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005-2006.

*Federico II. Immagine e potere. Catalogo della mostra (Bari, Castello Svevo, 4 febbraio-17 aprile 1995)*, Venezia, Marsilio, 1995.

Enrico Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in *A scuola con ser Brunetto. Indagine sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di Irene Maffia Scariati, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 323-369.

—, *Dante ghibellino*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019.

—, *Dante ghibellino. Note per una discussione*, in «Quaderns d'Italia», XVIII 2013, pp. 127-156.

—, *Dante politico*, in *Dante (vd.)*, pp. 219-244.

—, *Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le «sacrate ossa» dell'esecrato San Luigi (Con un excursus su alcuni passi del Monarchia)*, in «Studi Danteschi», LXIX 2004, pp. 23-117.

Giovanni Ferretti, *Saggi danteschi*, Firenze, Le Monnier, 1950.

- Gianfranco Fiaccadori, *Byzantina Melitensia*, in «Acme», LXIII 2010, pp. 337-348.
- Filippo il Bello e Bonifacio VIII: *scritti di una disputa*, a cura di Gianluca Briguglia e Stefano Simonetta, Bergamo, Lubrina, 2002.
- Marida Filosa, *Defensa tranese e difesa federiciana*, in *Atti delle quinte Giornate Federiciane (Oria, 10-12 ottobre 1980)*, Bari, Puglia grafica sud, 1983, pp. 143-154.
- Gianfranco Fioravanti, *Alberto di Sassonia, Biagio Pelacani e la Questio de aqua et terra*, in «Studi Danteschi», LXXXII 2017, pp. 81-97.
- , «Come dice il Filosofo»: *Dante e la littera di Aristotele*, in «Italianistica», XLVIII 2018, pp. 11-50.
- , *Nobiltà e Impero tra «Condivio» e «Monarchia»*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 315-321.
- Maurizio Fiorilla, *La metafora del latte in Dante*, in *La metafora in Dante*, a cura di Marco Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 149-165.
- Valerie Flint, *The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis*, in «Revue Bénédictine», LXXXII 1972, pp. 215-242, poi in Ead., *Ideas in the Medieval West: Texts and Their Contexts*, London, Variorum Reprints, 1988.
- David Flood, *The Franciscan and Spiritual Writings of Peter Olivi*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XCI 1998, pp. 469-473.
- Christoph Flüeler, *Die aristotelische Yconomica im lateinischen Mittelalter*, diss., Freiburg, 1998.
- , *La dottrina medievale sul governo della casa. Il contributo degli Ordini mendicanti*, in *Etica e politica* (vd.), pp. 173-202.
- Gianfranco Folena, «Parlamenti» *podestarili di Giovanni da Viterbo*, in *Lingua nostra*, a cura di Ivano Paccagnella, Roma, Carocci, 2015, pp. 170-185 (già in «Lingua nostra», XX 1959, pp. 97-105).
- Anna Fontes Baratto, *L'epistola V di Dante: un'intertestualità polimorfa*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 267-285.
- , *Linguaggio biblico e missione imperiale nell'Epistola V di Dante*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 223-242.
- Giuseppe Fornasari, *Prospettive del pensiero politico di S. Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XII e XIII*, Fonte Avellana, Centro di Studi Avellaniti, 1978, pp. 103-156 (poi in ID., *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, Liguori, 1996, pp. 51-95).
- Réka Forrai, *Anastasius Bibliothecarius and his Textual Dossiers. Greek Collections and their Latin Transmission in 9th Century Rome*, in *L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes and représentations. VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, a cura di Stéphane Giovanni e Benoît Grévin, Rome, École française de Rome, 2008, pp. 319-237.

- Fiorenzo Forti, *Fra le carte dei poeti*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965.
- Franco Fortini, *Oscurità e difficoltà*, in «L'asino d'oro», II 3, 1993, pp. 85-89.
- François Fossier, *Les chroniques de fra Paolo da Gualdo et de frate Elemosina*, in «Mélanges de l'École française de Rome», LXXXIX 1977, pp. 411-483.
- George Bingham Fowler, *A Chronology of the Writings of Engelbert of Admont (c. 1250-1331)*, in «Traditio», XXXII 1976, pp. 121-134
- , *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, New York, Columbia University Press, 1947 («Studies in History, Economics, and Public Law», 530).
- , *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XLIV 1977, pp. 149-242.
- Michel Foucault, «*Omnes et singulatim*»: verso una critica della ragion politica, in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di Ottavio Marzocca, Milano, Medusa, 2001 («La zattera»), pp. 107-146.
- , *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Dora Franceschi, *L'«Oculus pastoralis» e la sua fortuna*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», XCIX 1964-65, pp. 205-261.
- Vittorio Franchini, *Trattati "De regimine civitatum" (sec. XIII-XIV)*, in *Recueil de la Société Jean Bodin*, VI, *La ville. Première partie: Institutions Administratives et Judiciaires*, Bruxelles, La Librairie Encyclopédique, 1954, pp. 319-342.
- Rico Franses, *Donor Portraits in Byzantine Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- John Freccero, *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, il Mulino, 1989.
- , *Dante's «per sé» Angel: the Middle Ground in Nature and Grace*, in «Studi Danteschi» XXXIX 1962, pp. 5-38.
- Johannes Fried, *Die römische Kurie und die Anfänge der Prozessliteratur*, in «Zeitschrift der Savigny Stitung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung», LIX 1973, pp. 151-174.
- Arsenio Frugoni, *Il carne giubilare del "Magister Bonaiutus de Casentino"*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXVIII 1956, pp. 247-258.
- Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 2010.
- , *Le ragioni del diavolo nella nuvola*, in «Frate Francesco», lxxviii 2012, pp. 369-384.
- , *Playing with Clouds*, in «Burlington Magazine», MXXXI agosto 2011, pp. 518-520.

- , *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore ad Assisi*, Torino, Einaudi, 2015.
- Manfred Fuhrmann, *Alexander von Roes: ein Wegbereiter des Europagedankens?*, Heidelberg, Winter, 1994 («Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse», 1994, 4).
- Francesco Gabrieli, Umberto Scerrato, *Gli Arabi in Italia: cultura, contatti e tradizioni*, Milano, Scheiwiller, 1979.
- Giuseppe Galasso, *Il regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, Torino, Utet, 1992 (*Storia d'Italia*, xv.1).
- Mario Gallina, *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Roma, Viella, 2016.
- Monique-Cécile Garand, *Auteurs latins et autographes des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in «Scrittura e civiltà», v 1981, pp. 77-104.
- Paolo Garbini, *Ars dictaminis e storiografia*, in *Le dictamen dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Benoît Grévin e Anne-Marie Turcan-Verkerk, Turnhout, Brepols, 2015 («Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 16»), pp. 181-190.
- Edmund G. Gardner, *Dante's Ten Heavens. A Study of the Paradiso*, Westminster-New York, Constable-Scribner's, 1900.
- Julian Gardner, *Innocent III and His Influence on Roman Art of the Thirteenth Century*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, (vd.), II, pp. 1245-126.
- , *L'introduzione della tomba figurata in Italia*, in *Il gotico europeo in Italia*, a cura di Valentino Pace e Martina Bagnoli, Napoli, Electa, 1994, pp. 207-219.
- , *Seated Kings, Sea-Faring Saints and Heraldry*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international (Roma-Napoli, 7-11 novembre 1995)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1998, pp. 115-126.
- , *The Tomb and the Tiara. Culture Tomb Sculpture in Rome and Avignon in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1992.
- Carlo Alberto Garufi, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, I, Palermo, Tipografia "Lo statuto", 1899.
- , *Per la storia dei sec. XI e XII (parte II)*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», IX 1912, pp. 324-366.
- Ferruccio Gastaldelli, *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali* Spoleto, CISAM, 2000.

- Sonia Gentili, Sylvain Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, a cura di Joël Chandelier e Aurelien Robert, Roma, École Française de Rome, 2015, pp. 481-507.
- Alessandro Ghisalberti, *Le fonti dell'escatologia bonaventuriana: Agostino d'Ippona e Gioacchino da Fiore*, in *Trilogia Bonaventuriana* (vd.), pp. 233-245.
- Massimo Giansante. *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l'ideologia comunale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1998 («Nuovi studi storici», 48).
- Patrick Gilli, Julien Théry, *Le Gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XII<sup>e</sup>-mi-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2010.
- Franz Gillman, *Clave non errante?*, in «Archiv für katolisches Kirchenrecht», cx 1930, pp. 451-465.
- Étienne Gilson, *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 2016<sup>2</sup>.
- , *Dante's Notion of the Shade: «Purgatorio» XXV*, in «Mediaeval Studies», XXIX, 1967, pp. 124-142
- , *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di Costante Marabelli, Milano, Jaca Book, 2017<sup>2</sup>.
- Giovanni Scoto nel suo tempo. *L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1987)*, Spoleto, CISAM, 1989.
- Palémon Glorieux, *Le "Contra impopugnantes" de S. Thomas. Ses sources, son plan*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, I, Paris, Vrin, 1930 («Bibliothèque Thomiste», 13), pp. 51-81.
- Hans-Werner Goetz, *Les ordines dans la théorie médiévale de la société: un système hiérarchique?*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval* (vd.), pp. 221-236.
- Hermann Goltz, *HIERA MESITEIA: zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*, Erlangen, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen, 1974 («Oikonomia: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie», 4).
- Manuele Gragnolati, *Experiencing the Afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2005.
- Renzo Grandi, *Oldrado da Tresseno*, in *Il millennio ambrosiano*, II, *La città del vescovo dai carolingi al Barbarossa*, a cura di Carlo Bertelli, Milano, Electa, 1988, pp. 240-249.
- Christophe Grellard, *La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury*, in «Cahiers de civilisation médiévale», LIII 2010, p. 237-254.
- Benôit Grévin, *Al di là delle fonti 'classiche'. Le Epistole dantesche e la prassi duecentesca dell'ars dictaminis*, Venezia, Ca' Foscari, 2020.

- , *La Tessalia della dilezione finale: una lectio difficilior dantesca (lettera V)?*, in «Linguistica e letteratura», XLIV 2019, pp. 11-26.
- , *Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIIIe-XIVe s.)*, in «Philosophical Readings», XII 2020, pp. 72-85.
- , *Les mystères rhétoriques de l'État médiéval: L'écriture du pouvoir en Europe occidentale (XIIIe-XVe siècle)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LXIII 2008, pp. 271-300.
- , *Tommaso da Capua*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-da-capua\\_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-da-capua_(Federiciana)/), u.c. 4 aprile 2020).
- , *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIIIe-XVe siècle)*, Roma, École française de Rome, 2008 («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 339).
- , *Una proposta di rilettura dantesca: confortare i voti giusti (lettera IX)*, in «Spolia», xv 2019, pp. 152-162.
- Marc F. Griesbach, *John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy*, in *An Étienne Gilson Tribute*, a cura di Charles J. O'Neil, Milwaukee, Marquette University Press, 1959, pp. 33-50.
- Aimone Grossato, *The Vanishing Spaces of Islamic Courts (Ninth to Tenth Centuries)*, in *Place and Space in the Medieval World*, a cura di Meg Boulton, Jane Hawkes e Heidi Stoner, New York-London, Routledge, 2018, pp. 178-186.
- Pietro Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2006<sup>2</sup>.
- Margherita Guarducci, *Federico II e il monumento del Carroccio in Campidoglio*, in «Xenia», VIII 1984, pp. 75-82.
- , *L'iscrizione sul monumento del Carroccio in Campidoglio e la sua Croce radiata*, in «Xenia», VIII 1984, pp. 83-94.
- Sergio Guarino, *L'iscrizione del Carroccio*, in *Federico II e l'Italia* (vd.), pp. 336-337.
- Alain Guéry, *Le roi est Dieu; le roi et Dieu*, in *L'État ou le roi: les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècle)*, a cura di Neithard Bulst, Robert Descimon e Alain Guerreau, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme 1996, pp. 27-47
- Ernst Guldán, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz-Cologna, Böhlau, 1966.
- Olivier Guyotjeannin, *Le roi de France en ses préambules (XIe-début du XIVe siècle)*, in «Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France», CXI 1998, pp. 21-44.
- Lydie Hadermann-Misguich, *Innovations de l'art des Commènes dans les mosaïques byzantines de Sicile*, «Corsi di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina», XXVII 1980, pp. 59-69.

- Othmar Hageneder, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Milano, Vita e Pensiero, 2000 («Cultura e Storia», 2).
- Peter Hainsworth, *Dante's Farewell to Politics*, in *Dante and Governance* (vd.), pp. 152-169.
- Marlis Hamm, *Engelbert von Admont als Staatstheoretiker*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», LXXXV 1974, pp. 343-495.
- Olivier Hanne, *Le conflit entre Innocent III et le roi de France: affection et déception*, in *Schismes, dissidences, oppositions: la France et le Saint-Siège avant Boniface VIII*, a cura di Bernard Barbiche e Rolf Grosse, Paris, École Nationale des Chartes, 2012, pp. 193-224.
- Wayne Hankey, «*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere*»: Aquinas, hierocracy and the «*augustinisme politique*», in «*Medioevo*», XVIII 1992, pp. 119-150.
- Florian Hartmann, *Multas quoque preces feret vobis inclitus ordo virorum. Funktionen der ars dictaminis im kommunalen Italien*, in *Cum verbis ut Italici solent ornatissimis* (vd.), pp. 111-132.
- Ronald F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague, Nijhoff, 1969.
- Charles H. Haskins, *Latin Literature under Frederick II*, in «*Speculum*», III 1928, pp. 129-151, a p. 132.
- Thomas Haye, *Oratio. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999 («*Mittellateinische Studien und Texte*», 27).
- Dawn Marie Hayes, *French Connections: The Significance of the Fleurs-de-Lis in the Mosaic of King Roger II of Sicily in the Church of Santa Maria dell'Ammiraglio, Palermo*, in «*Viator*», XLIV 2013, pp. 119-149, poi in Ead., *Roger II of Sicily* (vd.), pp. 139-170.
- , *Roger II of Sicily. Family, faith and Empire in the Medieval Mediterranean World*, Turnhout, Brepols, 2020.
- , *The Political Significance of Roger II of Sicily's Antiquated Loros in the Mosaic in Santa Maria dell'Ammiraglio, Palermo*, in «*Allegorica*», XXIX 2013, pp. 52-69, poi in Ead., *Roger II of Sicily* (vd.), pp. 171-185.
- Emmy Heller, *Zur Frage des Kurialen Stileinflusses in der sizilischen Kanzlei Friedrichs II.*, in «*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*», XIX 1963, pp. 434-450.
- Maurice Hélin, *Christianitas*, in «*Archivum Latinitatis Medii Aevi*», XXIX 1959, pp. 229-237.
- Peter Herde, *Bonifacio VIII canonista o teologo?*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica* (vd.), pp. 17-41.
- , *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 (Eger cui lenia)*, in «*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*», XXIII 1967, pp. 468-538.



- , *Federico II e il Papato. La lotta delle cancellerie*, in *Federico II e le nuove culture* (vd.), pp. 69-87.
- , *I papi tra Gregorio X e Celestino V: il papato e gli Angiò*, in *Storia della Chiesa*, XI, *La crisi del Trecento e il papato Avignonese (1274-1378)*, a cura di Diego Quaglioni, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pp. 23-91.
- Ingo Herklotz, *Il monumento classico nel Medioevo. Riesaminando un recupero*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica* (vd.), pp. 77-93.
- Siegmond Herzberg-Fränkell, *Zur erbköninglichen Politik der ersten Habsburger*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», XII 1891, pp. 647-651.
- Ronald B. Herzman, William A. Stephany, *Dante and the Frescoes at Santi Quattro Coronati*, in «Speculum», LXXXVII 2012, pp. 95-146.
- Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, a cura di François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan, Turnhout, Brepols, 2008.
- Arianna Hijazin, Federico Rossi, «Quasi una ordinata civiltade». *Ordre cosmique et ordre politique chez Dante et Shakespeare*, in *Dante et Shakespeare. Cosmologie, politique, poétique*, a cura di Isabelle Battesti e Pascale Drouet, Paris, Garnier, 2020 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne», 109), pp. 35-64.
- Cecily J. Hillsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Claire Honess, *Dante and political poetry in the vernacular*, in «Journal of the Institute of Romance Studies», VI 1998, pp. 21-42.
- Aleksander Horowski, *Le molteplici redazioni dei Sermoni di san Bonaventura*, in *Trilogia bonaventuriana* (vd.), pp. 423-456.
- Harald Horst, *Weltamt und Weltende bei Alexander von Roes. Die Schriften des Kölner Kanonikers als Kontrapunkt zu mittelalterlichen Endzeiterwartungen*, Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2002 («Libelli Rhenani», 2).
- Ulrich Horst, *Das Wesen der "potestas clavium" nach Thomas von Aquin*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», XI 1960, pp. 191-201.
- Hubert Houben, *Between Occidental and Oriental Cultures: Norman Sicily as a 'Third Space'?*, in *Norman Tradition and Transcultural Heritage. Exchange of Cultures in the 'Norman' Peripheries of Medieval Europe*, a cura di Stefan Burkhardt e Thomas Foerster, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 19-33.
- , *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Bologna, il Mulino, 2009.
- , *I normanni*, Bologna, il Mulino, 2015<sup>2</sup>.

- , *La ruota della fortuna. Africani neri alle corti dei re di Sicilia (secoli XII-XIV)*, in «Itinerari di ricerca storica», a. XXX 2, 2016, n.s., pp. 11-20.
- , *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 1999 («Centro Europeo di Studi Normanni. Fonti e Studi»).
- Étienne Hubert, *Il progetto di una società evidente. Riconoscere le persone e le cose nello spazio politico (XII-XIV secolo)*, in *La necessità del segreto. Indagini sullo spazio politico nell'Italia medievale ed oltre*, a cura dello stesso, di Jacques Chiffolleau e Roberta Mucciarelli, Roma, Viella, 2018, pp. 239-265.
- Irene Hueck, *Alcuni monumenti sepolcrali della prima metà del Trecento ad Assisi*, in *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters* (vd.), pp. 257-264.
- Jean-Louis-Alphonse Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris, Henri Plon, 1865.
- Antonio Iacobini, *Innocenzo III e l'architettura. Roma e il nord del patrimonium sancti Petri*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, (vd.), II, pp. 1261-1291.
- I francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002)*, a cura di Alessandro Musco, Palermo, Biblioteca francescana-Officina di studi medievali, 2007 («Franciscana», 13).
- Il centro di Firenze restituito. Affreschi e frammenti lapidei nel Museo di San Marco*, a cura di Maria Sframeli, Firenze, Bruschi, 1989.
- Il Lateranense IV. Le ragioni di un Concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016)*, Spoleto, CISAM, 2017.
- Ruedi Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di Pasquale Porro, Genova, Marietti, 2003.
- Giuseppe Indizio, *Problemi di biografia dantesca*, Ravenna, Longo, 2013.
- Giorgio Inglese, *Latini, Brunetto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 15 ottobre 2020).
- , *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma, Carocci, 2018<sup>2</sup>.
- Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998)*, 2 voll., a cura di Andrea Sommerlechner, Roma, Istituto storico per il medio evo, 2003.
- Dario Internullo, *Gli ambienti pontifici (Roma, 1301-1302)*, in *Intorno a Dante. Ambienti culturali, fermenti politici, libri e lettori nel XIV secolo. Atti del Convegno internazionale di Roma (7-9 novembre 2016)*, a cura di Luca Azzetta e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2018, pp. 121-151.

- Dominique Iogna-Prat, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, Cerf, 1988.
- , *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, PUF, 2016.
- , *Le "baptême" du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport dans l'école d'Auxerre de la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle*, in «Annales», xli 1986, pp. 101-126.
- , *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.
- , *Penser l'Église, penser la société après le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval* (vd.), pp. 55-81.
- I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis. Il pontefice Bonifacio VIII dalla Unam sanctam allo schiaffo di Anagni*, a cura di Giovanni Minnucci, Roma, Monduzzi, 2008.
- Giovanni Isabella, *Incoronazioni regie e imperiali dei secoli X, XI e XII*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005)*, Negarine di S. Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 2006, pp. 83-102.
- Rachel Jacoff, *Dante and the Jewish Question*, Binghamton, Center for Medieval & Renaissance Studies, 2004 («Bernardo Lecture Series», 13).
- , *Sacrifice and Empire: Thematic Analogies in S. Vitale and the Paradiso*, in *Renaissance Studies in honor of Craig Hugh Smith*, a cura di Andrew Morrogh, Fiorella Superbi Gioffredi, Firenze, Giunti Barbèra, 1985, pp. 317-332.
- Angelo Jacomuzzi, *Il palinsesto della retorica (Inferno, XIII, 1-108)*, in Id., *Il palinsesto della retorica e altri saggi danteschi*, Firenze, Olschki, 1972, pp. 43-77.
- Jürgen Jamin, *Il Romano Pontefice quale giudice supremo in quaestionibus fidei alla luce della decretale Maiores di Innocenzo III*, in «Vergentis», I 2016, pp. 201-234 (anche in *Innocent III and his time. From absolute papal monarchy to the Fourth Lateran Council*, a cura di Patricia Blanco Díez, Luis Miguel García y Lozano, Rubén Tijeras Bonillo e Francisco José Aranda Serna, Murcia, UCAM, 2017, pp. 133-167).
- , *La decretale Maiores di Innocenzo III e la competenza del Romano Pontefice ratione fidei*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», xxxii 2015, pp. 79-96.
- Édouard Jauneau, *Jean Scot Érigène et le grec*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», xli 1977-178, pp. 5-50
- Jean Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006 («Études de philosophie médiévale», 89).

- Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Mark T. Johnson, *The Episcopal and Royal Views at Cefalù*, in «Gesta», xxxiii 1994, pp. 118-131.
- , *The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalù Cathedrals*, in «Dumbarton Oaks Papers», LIII 1999, pp. 237-262.
- Jochen Johrendt, "Nulla salus extra ecclesiam". *Innocenzo III e la chiesa come istanza mediatrice di salvezza*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio* (vd.), pp. 245-260.
- Bernard Jussen, *The King's Two Bodies Today*, in «Representations», CVI 2009, pp. 102-117.
- Ernst H. Kantorowicz, *Deus per naturam, Deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology*, in «The Harvard Theological Review», XLV 1952, pp. 253-277, poi in Id., *Selected Studies* (vd.), pp. 121-137.
- , *Federico II imperatore*, Milano, Garzanti, 2000<sup>3</sup>.
- , *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.
- , *I misteri dello Stato*, a cura di Gianluca Solla, Genova, Marietti 1820, 2005.
- , *Invocatio Nominis Imperatoris*, in *I misteri dello Stato* (vd.), pp. 131-152, già in inglese, col titolo *Invocatio Nominis Imperatoris. On vv. 21-25 of Cielo d'Alcamo's Contrasto*, in «Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici Siciliani», III 1955, pp. 35-50.
- , *Avori e canti liturgici*, in Id., *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Maurizio Ghelardi, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 181-214.
- , *La regalità [Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence]*, in Id., *I misteri dello Stato* (vd.), pp. 37-65
- , *Laudes regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel medioevo; con un saggio di Manfred F. Bukofzer sulla musica delle laudes con le loro trascrizioni musicali*, a cura di Alfredo Pasquetti, Milano, Medusa, 2006.
- , *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Medieval Origins*, in «The Harvard Theological Review», XLVIII 1955, pp. 65-91, poi in Id., *Selected Studies* (vd.), pp. 381-398.
- , *Petrus de Vineia in England*, in «Mitteilungen des Österreichischen Institut für Geschichtsforschung», LI 1937, pp. 43-88, poi in Id., *Selected Studies* (vd.), pp. 213-246.
- , *Selected Studies*, Locust Valley, Augustin, 1965.
- Richard Kay, *Ad nostram presentiam evocamus: Boniface VIII and the Roman Convocation of 1302*, in *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law (Strasbourg, 3-6 september 1968)*, a cura di Stephen Kuttner, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971 («Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia», 4), pp. 165-189.

- , *Dante's Christian Astrology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.
- David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Hans Kelsen, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di Agostino Carrino, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.
- , *Lo stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.
- Friedrich Kempf, *Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert*, in «Historisches Jahrbuch», LXXIX 1960, pp. 155-159.
- , *La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», III s., XXI, a. XC 1968, pp. 1-16.
- Martinien van der Kerckhove, *La notion de juridiction chez les décretistes et les premiers décrétalistes*, in «Études franciscaines», XLIX 1937, pp. 420-455.
- David A. Kerr, *Cristian Witness in Relation to Muslim Neighbours*, «Islamochristiana», X 1984, pp. 1-30.
- Ernst Kitzinger, *I mosaici di Monreale*, Palermo, Flaccovio, 1960.
- , *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, con un Capitolo sull'Architettura della Chiesa di Slobodan Ćurčić, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1990.
- , *On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo*, in «Proporzioni», III 1950, pp. 30-35.
- , *The Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo. An Essay on the Choice and Arrangements of Subjects*, in Id., *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, a cura di W. Eugene Kleinbauer, Bloomington (in), Indiana University Press, 1976, pp. 290-319 e p. 394.
- Rudolf Michael Kloos, *Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XIII 1957, pp. 151-170.
- , *Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II.*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XI 1954, pp. 166-190 (poi in *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, a cura di Gunther G. Wolf, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982<sup>2</sup>, pp. 130-160).
- , *Petrus de Prece und Konradin*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XXXIV 1954, pp. 88-108.
- Theo Kölzer, *Testamenti di Federico II*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/testamenti-di-federico-ii\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/testamenti-di-federico-ii_(Federiciana)/), u.c. 15 aprile 2020).

- Ludwig Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade: zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin, Akademie, 2001.
- , *Herrschaftslegitimation und Heilserwartung. Ottonische Herrscherbilder im Kontext liturgischer Handschriften*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, a cura di Michael Borgolte, Cosimo Damiano Fonseca e Hubert Houben, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker und Humblot, 2005, pp. 29-47.
- Clara Kraus, *Numa Pompilio*, in *Enciclopedia Dantesca* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/numa-pompilio\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/numa-pompilio_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 16 giugno 2020).
- James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- , *Peter the Venerable and the Toledan Collection*, in *Petrus Venerabilis 1156–1956: Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death*, a cura dello stesso e di Giles Constable, Roma, Herder, 1956, pp. 176-201.
- Wolfgang Krönig, *Il duomo di Monreale e l'architettura normanna in Sicilia*, Palermo, Flaccovio, 1965.
- Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1993.
- Elmar Krüger, *Der Traktat »De Ecclesiastica Potestate« des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Köln-Weimar-Wien, Bohlaus, 2007.
- Jan van Laarhoven, «*Christianitas*» et Réforme Grégorienne, in «*Studi Gregoriani*», VI 1959-1961, pp. 1-98.
- La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante. Atti del Convegno internazionale di Studi (Ravenna, 7 novembre 2009)*, a cura di Giuseppe Ledda, Ravenna Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011 («*Quaderni della Sezione Studi e Ricerche*», IV).
- La Cappella Palatina a Palermo / The Cappella Palatina in Palermo*, 4 voll., a cura di Beat Brenk, Modena, Panini, 2010 («*Mirabilia Italiae*», 17).
- Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris-Montréal, Sirey-Lévrier, 1964.
- La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, a cura di Giulio d'Onofrio, Avagliano, Cava de' Tirreni, 2001.
- Gerhart Burian Ladner, *The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and Their Relation to the Idea of Papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII*, in Id., *Images and Ideas in the*

*Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 487-515.

Roberto Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1990 («Nuovi studi storici», 4).

—, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 289-303.

—, *Il sermo «De potestate domini papae» di Egidio Romano e la difesa di Bonifacio VIII: acquisizioni e prospettive della storiografia più recente*, in *Le culture di Bonifacio VIII (vd.)*, pp. 91-108.

—, *L'identità storica francescana e la prime dispute fra Secolari e Mendicanti*, in Id., *La povertà pensata. Evoluzione storica dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000, pp. 51-80.

—, *Un nuovo approccio al «discorso politico» francescano*, in «Reti Medievali», XI 2010, pp. 1-25.

—, *Un sogno per l'imperatore: la teoria politica del De ortu et fine Romani Imperii di Engelbert di Admont*, in *La Maremma al tempo di Arrigo. Società e paesaggio nel Trecento: continuità e trasformazioni*, a cura di Ignazio Del Punta e Marco Paperini, Livorno, Debate, 2015, pp. 17-21.

Paolo Lamma, *Adriano IV*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/adriano-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/adriano-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/)), u.c. 24 ottobre 2020; riprende l'omonima voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, ad v.).

Tyler Lange, *L'ecclésiologie du Royaume de France: l'hérésie devant le Parlement de Paris dans les années 1520*, in *Les Nouveaux Horizons de l'ecclésiologie. Du discours clérical à la science du social*, a cura di Frédéric Gabriel, Dominique Iogna-Prat, Alain Rauwel, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre», Hors-série n° 7, 2013 (URL: <http://journals.openedition.org/cem/12785>, consultato il 9 maggio 2018).

Gavin I. Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Antonio Lanza, *Uno specchio per allodole non previsto da Dante: Celestino V (Inf. III 59-60)*, in «Studi Danteschi», LXXVIII 2013, pp. 45-100.

*La società trinitaria: un'immagine medioevale*, a cura di Maria Luisa Picascia, Bologna, Zanichelli, 1980.

- Marc D. Lauxtermann, *Tomi, Mljet, Malta. Critical Notes on a Twelfth-Century Southern Italian Poem of Exile*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», LXXV 2014, pp. 155-176.
- Bruno Lavagnini, *Cultura bizantina in Sicilia sotto i Normanni: epigrammi greci a Palermo e a Messina*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», n. s., XXXVI 1982, pp. 81-94.
- , *L'epigramma e il committente*, in «Dumbarton Oaks Papers», LXI 1987, pp. 339-350.
- , «*Versi dal carcere*» di un anonimo poeta italo-bizantino di età normanna (1135-1151), in «Rivista di studi bizantini e slavi», II 1982, pp. 323-331.
- Viktor Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino, Einaudi, 2014<sup>3</sup> [1967<sup>1</sup>].
- , *The Mosaics of Cefalù*, «The Art Bulletin», XVII 1935, pp. 184-232.
- La storia dei giubilei, I, 1300-1423*, a cura di Gloria Fossi, Firenze, Giunti, 1997.
- Jean Leclercq, *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du Moyen Âge*, in «Recherches de science religieuse», XXI 1931, pp. 299-329.
- , *Pierre le Vénérable*, S. Wandrille, Fontenelle, 1946.
- , *Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne*, in *The Bible and Medieval Culture*, a cura di Willem Lourdaux e Daniel Verhelst, Leuven, Leuven University Press, 1979 («Mediaevalia Lovaniensia. Studia», VII), pp. 89-108.
- Lectura Dantis Turicensis, III, Paradiso*, a cura dello stesso e di Georg Güntert, Firenze, Cesati, 2003.
- Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Bologna, 13-15 dicembre 2004)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2006.
- Joseph Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1964.
- Giuseppe Ledda, *La Bibbia di Dante*, Torino-Bologna, Claudiana-Emi, 2015.
- , *Modelli biblici e identità profetica nelle epistole di Dante*, in «Lettere italiane», LX 2008, pp. 18-41.
- , *Modelli biblici e profetismo nelle «Epistole» di Dante*, in *Sotto il cielo delle Scritture. Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII–XVI). Atti del Colloquio organizzato dal Dipartimento di Italianistica dell'Università di Bologna (Bologna, 16-17 novembre 2007)*, a cura di Carlo Delcorno e Giovanni Baffetti, Firenze, Olschki, 2009, pp. 57-78.
- , *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*. (vd.), pp. 179-216.
- , *Un bestiario politico nelle Epistole di Dante*, in «Italianistica», XLIV 2015, pp. 161-179.



- Jacques Le Goff, *Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages*. in *Fragments for a History of the Human Body*, III, a cura di Michel Fehrer, con Ramona Naddaff e Nadia Tazi, New York (NY), Zone, 1989, pp. 13-27.
- Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di Antonio Montefusco e Giuliano Milani, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020 («Toscana bilingue», 2).
- Richard Lemay, *L'apologetique contre l'Islam chez Pierre le Venerable et Dante*, in *Melanges offerts à René Crozet...*, a cura di Pierre Gallais e Yves-Jean Riou, II, Poitiers, Société d'études médiévales, 1966, pp. 755-764.
- Émile G. Léonard, *Gli Angioini di Napoli*, Milano, Dall'Oglio, 1987<sup>2</sup>.
- Claudio Leonardi, *Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale*, in *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, a cura di Michael W. Herren e Shirley Ann Brown, London, King's College, 1988, pp. 277-296.
- , *Le lettere-prologo di Anastasio Bibliotecario*, in *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, a cura di Pierre Lardet, Paris-Turnhout, Brepols, 2002, pp. 383-389.
- Robert E. Lerner, *Ernst Kantorowicz. A Life*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2017.
- , *Joachim of Fiore as a Link between St. Bernard and Innocent III on the Figural Significance of Melchisedech*, in «*Mediaeval Studies*», XLII 1980, pp. 471-476.
- , *Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia*, in *Heresy and Literacy, 1000–1530*, a cura di Peter Biller e Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 186-204.
- Jon D. Levenson, *The Grundworte of Pier delle Vigne*, in «*Forum Italicum*», V 1971, pp. 499-513.
- Giuseppe Ligato, *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la Crociata*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica* (vd.), pp. 241-291.
- Salvatore Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, in «*Augustinianum*», XXII 1982, pp. 533-577.
- Sandra Linden, *Mit dem studium gegen den Antichrist. Translationskonzepte in der Noticia seculi des Alexander von Roes*, in *Universitas. Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Universität im Schnittpunkt wissenschaftlicher Disziplinen. Georg Wieland zum 70. Geburtstag*, a cura di Oliver Auge e Cora Dittl, Tübingen, Narr, 2007, pp. 63-76.
- Georges Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 1923 («*Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge*»)
- Raymond J. Loenertz, *La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, in «*Analecta Bollandiana*», LIX 1951, pp. 217-237.

- Rodney Lokaj, *Le fonti biblico-patristiche quali vettori tematici nella lettera XI ai Cardinali*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 509-529.
- Saverio Lomartire, «*Iustitia, maiestas, curialitas*». *Oldrado da Tresseno e il suo ritratto equestre nel Broletto di Milano*, in «*Arte medievale*», s. IV, v 2015, pp. 101-136
- , *La statua del Regiole di Pavia e la sua fortuna tra Medioevo e Rinascimento*, in *Praemium Virtutis III. Reiterstandbilder von der Antike bis zum Klassizismus*, a cura di Joachim Poeschke, Thomas Weigel e Britta Kusch-Arnold, Münster, Rhema, 2008, pp. 31-73.
- Luca Lombardo, *Boezio in Dante. La Consolatio Philosophie nello scrittoio del poeta*, Venezia, Ca' Foscari, 2013.
- Micol Long, *L'autografia d'autore. Cambiamenti nella realizzazione e nella concezione del libro dal XII secolo all'invenzione della stampa*, in «*Doctor virtualis*», XI 2012, pp. 97-119.
- Ruggero Longo, *Le decorazioni in opus sectile della Cappella Palatina di Palermo. Nuovi materiali per nuove ricerche*, in *Die Cappella Palatina in Palermo – Geschichte, Kunst, Funktionen*, a cura di Thomas Dittelbach, Künzelsau, Swiridoff, 2011, pp. 344-351.
- , *Opus sectile a Palermo nel secolo XII. Sinergie e mutazioni nei cantieri di Santa Maria dell'Ammiraglio e della Cappella Palatina*, in *Byzantino-Sicula*, VI (vd.), pp. 299-341.
- L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure, istituzioni (1216-2016)*, a cura di Gianni Festa e Marco Rainini, Roma-Bari, Laterza, 2016, («*Quadrante Laterza*», 210).
- Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, 2010.
- , *Esegesi medievale*, pt. II, vol. I, Milano, Jaca Book-Edizioni Paoline, 1996.
- Santo Lucà, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna: libri originari o provenienti dall'Italia greca medievale*, in «*Rivista di studi bizantini e neoellenici*», n.s., XL 2007, pp. 39-96.
- Dirk Lüddecke, *Humana civilitas als mytische Politeia. Das Dante-Verständnis bei Ernst H. Kantorowicz als Schlüssel zur politischen Theologie*, in *Die Macht der Bilder der Macht. Zum Vermächtnis von Ernst H. Kantorowicz*, a cura di Dietrich Schotte, Berlin-Münster, LIT, 2015, pp. 11-30.
- Concetta Luna, *Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e il Bello: il discorso «De potentia domini pape» di Egidio Romano (con un'appendice su Borrromeo di Bologna e la «Eger cui lenia»)*, in «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*», III 1992, pp. 167-243.
- David Edward Luscombe, *Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (vd.), I, pp. 1-19.
- , *The Commentary of Hugh of Saint Victor on the Celestial Hierarchy*, in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, a cura di

- Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev e Andreas Speer, Brepols, Turnhout, 2000 («Rencontres de philosophie médiévale», 9), pp. 159-75.
- , *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* (vd.), pp. 15-28.
- , *The «lex divinitatis» in the Bull «Unam Sanctam» of Pope Boniface VIII*, in *Church and Government in the Middle Ages*, a cura di Christopher Nugent Lawrence Brooke, David Edward Luscombe, Geoffrey H. Martin, Dorothy Owen, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 205-221.
- , *Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century*, in *Thomas von Aquin* (vd.), pp. 261-277.
- Michele Maccarrone, *Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Roma, Facultas theologica Pontificii athenaei Lateranensis, 1940;
- , *Il sepolcro di Bonifacio VIII nella basilica Vaticana*, in *Roma anno 1300. Atti della IV Settimana di Studi di Storia dell'Arte Medievale dell'Università di Roma La Sapienza (19-24 maggio 1980)*, a cura di Angiola Maria Romanini, Roma, L'Erma di Breitschneider, 1983, poi in Id., *Romana Ecclesia* (vd.), II, pp. 1207-1247.
- , *Il terzo libro della Monarchia*, in «Studi Danteschi», XXXIII 1955, pp. 5-142.
- , *Innocenzo III e la feudalità: «Non ratione feudi, sed occasione peccati»*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Roma, École Française de Rome, 1980 («Publications de l'École française de Rome», 44), pp. 457-514, poi in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III* (vd.), pp. 209-270.
- *La papauté et Philippe Auguste: la décrétale "Novit ille"*, in *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations. Actes du Colloque international organisé par le C.N.R.S., (Paris, 29 septembre-4 octobre 1980)*, a cura di Robert-Henri Bautier, Paris, CNRS, 1982, pp. 385-409 poi in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III* (vd.), pp. 111-136.
- , *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di Roberto Lambertini, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1995.
- , *Papato e Impero nella «Monarchia» di Dante*, in *Nuove letture dantesche*, VIII, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 259-332, poi in Id., *Romana Ecclesia Cathedra Petri* (vd.), pp. 1063-1135.
- , *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, 2 voll., a cura di Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, Roma, Herder, 1991.
- , *Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio nella dottrina di Innocenzo III*, in «Lateranum», n.s., XLIV 1978 p. 449-514, poi in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, (vd.), p. 47-110.

- , *Teologia e diritto canonico nella Monarchia III 3*, in «Rivista di storia della Chiesa», v 1951, pp. 7-42, poi in Id., *Romana Ecclesia* (vd.), II, pp. 1022-1062.
- , *Una questione dell'Olioi sull'infallibilità del papa*, in ID., *Romana Ecclesia Cathedra Petri* (vd.), II, pp. 930-967.
- , *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1952.
- Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Rutherford-London, Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Press, 1981 («The Littman Library of Jewish Civilization»).
- Silvia Maddalo, *Bonifacio VIII*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/bonifacio-viii\\_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/bonifacio-viii_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)/), u.c. 10 gennaio 2019)
- , *Oblivio della memoria. Il destino delle immagini di Bonifacio*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica* (vd.), pp. 119-137.
- Domenico Maffei, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, Giuffrè, 1964.
- , *La Lectura super Digesto Veteri di Cino da Pistoia: Studio sui Mss. Savigny 22 e Urb. lat. 172*, Milano, Giuffrè, 1963.
- Francesco Maggini, *La 'Rettorica' italiana di Brunetto Latini*, Firenze, Galletti e Cocci, 1912.
- Henry Maguire, *A Murderer Among the Angels: The Frontispiece Miniatures of Paris Gr. 510 and the Iconography of the Archangels in Byzantine Art*, in *The Sacred Image. East and West*, a cura di Robert G. Ousterhout e Leslie Brubaker, Urbana, University of Illinois Press, 1995, pp. 63-71.
- , *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- , *The Heavenly Court*, in *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, a cura dello stesso, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1997, pp. 247-258.
- Lorenzo Mainini, *Zelatores fidei, memorie federicane ed imperium. Piano storico e piano ontologico nella lettura della Monarchia dantesca*, in «Studi romanzi», n.s., XI 2015, pp. 7-52.
- Ernesto Sergio Mainoldi, *Dietro "Dionigi l'Areopagita". La genesi e gli scopi del Corpus Areopagiticum*, Roma, Città Nuova, 2018 («Institutiones», 6).
- , *Dionysius Latinus II: Anastasio il Bibliotecario e le implicazioni politico-cclesiastiche ecumeniche delle Versiones Dionysii caroline*, in *Contra Latinos et Adversus Graecos. The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, a cura di Alessandra Bucossi e Anna Calia, Leuven, Peeters, 2020 («Orientalia Lovaniensia Analecta», 286), pp. 105-128.

- , «*Immediate viam facimus*». *La teologia dionisiana al bivio dell'interpretazione di Ugo di S. Vittore*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2010)*, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 153-171.
- , *Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du Corpus Dionysiacum dans l'Occident latin*, in *Transmission et réception des pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du Colloque international (Strasbourg, 26-28 novembre 2014)*, a cura di Emanuela Prinziavalli, Françoise Vinel e Michele Cutino, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2016, pp. 219-241.
- , *Why Dionysius the Areopagite?* in «*Studia Patristica*», xcvi 2017, pp. 425-440.
- Jean-Claude Maire Vigueur, *L'ufficiale forestiero*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale (secolo XIII-metà XIV)*. *Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 14-17 maggio 1999)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 75-97.
- Werner Maleczek, *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei Papi*, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iii\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iii_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 20 ottobre 2020).
- Raoul Manselli, *Anacleto II, antipapa* in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anacleto-ii\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anacleto-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 2 aprile 2020).
- , *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo: studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, a cura di Paolo Vian, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 55-78.
- , *Dante e gli spirituali francescani*, in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo* (vd.), pp. 627-640.
- , *Dante e l'«Ecclesia Spiritualis»*, in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo* (vd.), pp. 55-78.
- , *Decretali*, in *Enciclopedia Dantesca* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/decretali\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/decretali_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 4 aprile 2020).
- , *Francescanesimo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/francescanesimo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francescanesimo_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 20 ottobre 2020).
- , *Il caso del papa eretico nelle correnti spirituali del secolo XIV*, in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo* (vd.), pp. 129-146.
- , *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi: ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955 («*Studi Storici*», 19-21).
- , *Paterino*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/paterino\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paterino_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 9 luglio 2020).

- Luca Mantelli, *De recuperatione Terrae Sanctae: da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano-mongola*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXVIII 2014, pp. 45-77.
- Maurizio Manzin, *Alle origini del pensiero sistematico. Identità e differenza nella concezione neoplatonica dell'ordine (da Plotino a Dionigi Areopagita)*, Trento, UNI, 2003.
- , *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Pietro Maranesi, *Il IV libro della Summa Quaestionum di Pietro di Giovanni Olivi. Un'ipotesi di soluzione*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XCV 2002, pp. 53-92.
- Giuliano Marchetto, *La deposizione di Federico II nel commento della dottrina canonistica due-trecentesca alla costituzione «Ad apostolice dignitatis» (2, VI, II, 14)*, in *Gli inizi del diritto pubblico. Da Federico I a Federico II/Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Von Friedrich I. bis Friedrich II.*, a cura di Gerhard Dilcher e Diego Quaglioni, Bologna-Berlino, il Mulino-Duncker & Humblot, 2008, pp. 131-156.
- Ugo Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957 («Uomini e dottrine», 5).
- Antonio Marongiu, *Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani. VII centenario della morte di Federico II, imperatore e re di Sicilia (10-18 dicembre 1950)*, Palermo, Università di Palermo, 1952, pp. 31-46.
- , *La legislazione normanna*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo, Università di Palermo-Istituto di storia medievale, 1973, pp. 195-212.
- , *Politica e diritto nella legislazione di Federico II*, in *Atti delle seconde Giornate Federiciane (Oria, 16-17 ottobre 1971)*, Bari, Tipografia del Sud, 1971, pp. 81-101 (poi in *Il Liber Augustalis di Federico II di Svevia nella storiografia. Antologia di scritti*, a cura di Anna Laura Trombetti Budriesi, Bologna, Pàtron, 1987, pp. 65-83).
- Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- John Thomas Marrone, *The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters, 1250-1320*, PhD thesis, Ithaca (NY), Cornell University, 1972.
- Giovanna Martellotti, *Il Carlo d'Angiò capitolino. Riflessioni dopo il restauro*, in «Arte medievale», ser. II, v 1991, pp. 127-147.
- Federico Martino, *Federico II: il legislatore e gli interpreti*, Milano, Giuffrè, 1988.
- Jakob Marx, *Die Vita Gregorii IX. quellenkritisch untersucht*, Berlin, Speyer & Peters, 1889.
- Matteo d'Acquasparta: *francescano, filosofo, politico. Atti del 29. Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992)*, Spoleto, CISAM, 1992.

- Pietro Mazzamuto, *L'epistolario di Pier della Vigna e l'opera di Dante*, in *Atti del convegno di studi su Dante e la Magna Curia (Palermo-Messina, 7-11 novembre 1965)*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1967 pp. 201-225.
- Francesco Mazzoni, *Le epistole di Dante*, in *Conferenze aretine 1965*, Arezzo-Bibbiena, Zelli, 1966, pp. 47-100.
- , *Saggi di un nuovo commento alla Divina Commedia: Inferno, canti I-III*, Firenze, Sansoni, 1967.
- Martin McLaughlin, *The Rock and the Vine: Pier della Vigna, Dante, and the Imagery of Empire, in Dante and Governance* (vd.), pp. 121-136.
- Enzo Mecacci, *Dal frammento del 1231 al Constituto volgarizzato del 1309-1310*, in *Dagli statuti dei ghibellini al costituito in volgare dei Nove, con una riflessione sull'età contemporanea. Atti della giornata di studio*, Siena, 20 aprile 2009, a cura dello stesso e di Marco Pierini, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 2009 («Monografie di storia e letteratura senese», 16), pp. 113-157.
- , *Un frammento palinsesto del più antico costituito del Comune di Siena*, in *Antica legislazione della Repubblica di Siena*, a cura di Mario Ascheri, Siena, Il Leccio, 1993, pp. 67-119.
- Angelo Eugenio Mecca, «*Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo*» (Inf XIII 58-9): alle radici di un'immagine, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», VII 2004, pp. 69-80.
- Medioevo: immagini e ideologie. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Parma, 23-27 settembre 2002)*, a cura di Arturo Carlo Quintavalle, Milano, Electa, 2005.
- Julie L. Mell, *The Discourse of Usury and the Emergence of the Stereotype of the Jewish Usurer in Medieval France*, in Ead., *The Myth of the Medieval Jewish Moneylender*, II, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 3-112.
- Attilio Mellone, *Angeli neutrali*, in *Enciclopedia Dantesca* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo_(Enciclopedia-Dantesca)/)), u.c. 16 giugno 2020).
- , *Gerarchia Angelica*, in *Enciclopedia Dantesca* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/gerarchia-angelica\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gerarchia-angelica_(Enciclopedia-Dantesca)/)), u.c. 16 giugno 2020).
- Alberto Melloni, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Genova, Marietti, 1990.
- Léon-Robert Ménager, *La législation sud-italienne sous la domination normande*, in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'alto medioevo*, Spoleto, Cisam, 1969, pp. 439-496.
- , *L'institution monarchique dans les états normands d'Italie: Contribution à l'étude du pouvoir royal dans les principautés occidentales, aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», II 1959, pp. 303-331, 445-468.

- Maria Luisa Meneghetti, *Purgatorio. Canto VI*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, II.1, *Purgatorio, Canti I–XVII*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, pp. 147-178.
- Sara Menzinger, *Dante, la Bibbia, il diritto. Sulle tracce di Uzzà nel pensiero teologico-giuridico medievale*, in «Dante Studies», CXXXIII 2015, pp. 122-146.
- Grado Giovanni Merlo, *Federico II, gli eretici, i frati*, in *Federico II e le nuove culture* (vd.), pp. 45-67.
- , *Francescanesimo, minoritismo e politica*, in «Carthaginensia», XXXI 2015, pp. 751-772.
- Alex Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic-Speakers and the End of Islam*, London-New York, RoutledgeCurzon, 2003.
- Tanja Michalsky, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 («Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte», 157).
- Jürgen Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla 'potestas' papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, a cura di Roberto Lambertini, Padova, Edizioni Francescane, 2005.
- , Arnold Bühler, *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf, Schwann, 1988 («Historisches Seminar», 8).
- Massimo Miglio, *Federico II e Roma*, in *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti. Catalogo della mostra (Roma, 22 dicembre 1995-30 aprile 1996)*, Roma, De Luca-Editalia, 1995, pp. 57-61.
- , *Il Senato in Roma medievale*, in *Il Senato nella storia*, II, *Il Senato nel Medioevo e nella prima Età moderna*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, 1997, pp. 117-172.
- Niccolò Mineo, *La discesa di Enrico VII in Italia e il profetismo dantesco: il "cinquecentodieci e cinque"*, in «Le forme e la storia», n.s., XI 2018, pp. 9-30.
- Lorenzo Minio-Paluello, *Luoghi cruciali in Dante. Ultimi saggi con un inedito su Boezio e la bibliografia delle opere*, a cura di Francesco Santi, Spoleto, CISAM, 1993.
- Biagio Ministeri, *Agostino d'Ancona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-d-ancona\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-d-ancona_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 20 marzo 2020).
- Giovanni Minnucci, *La «Unam sanctam»: tra ecclesiologia e diritto*, in *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis* (vd.), pp. 89-106.
- John Mitchell, *St. Silvester and Constantine at SS. Quattro Coronati*, in *Federico II e l'arte del Duecento italiano. Atti della III settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma (15-20 maggio 1978)*, 2 voll., a cura di Angiola Maria Romanini, Galatina, Congedo, 1980, II, pp. 15-32.



- Sergio Mochi Onory, *La crisi federiciana del Sacro Romano Impero: il «corpus saecularium principum» e l'«imperium spirituale» del pontefice (antitesi di idee e di concezioni pubblicistiche)*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani*, cit., pp. 19-29.
- Ludwig Mohler, *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitalters Bonifaz' VIII*, Paderborn, Schöningh, 1914.
- Walter Mohr, *Alexander von Roes. Die Krise in der universalen Reichsauffassung nach dem Interregnum*, in Id., *Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters: Eine Auswahl veröffentlichter Aufsätze mit einem grösseren bisher unveröffentlichten Beitrag*, Stuttgart, Steiner, 2001, pp. 104-132.
- Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart, Thorbecke, 2000 («Mittelalter-Forschungen», 3).
- Antonio Montefusco, *Ancora su Epistole dantesche e dictamen: osservazioni sulla salutatio dell'Epistola a Enrico VII*, in *Sulle tracce del Dante minore. Prospettive di ricerca per lo studio delle fonti dantesche*, II, a cura di Thomas Persico, Marco Sirtori e Riccardo Viel, Bergamo, Sestante, 2019, pp. 17-30.
- , *Competenze, prassi e legittimità profetica del Dante dictator illustris Elementi di un'interpretazione sociologico-retorica delle epistole*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 105-129.
- , *Epistole*, in *Dante* (vd.), pp. 127-148.
- , *Il progetto bilingue di Olivi e la memoria dissidente*, in *Pietro di Giovanni Olivi Frate Minore. Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016, p. 185-209.
- , *Per l'edizione degli opuscula di Pierre de Jean Olivi : sul corpus e la cronologia*, in «Oliviana», IV 2012, online (<https://journals.openedition.org/oliviana/555>, u.c. 20 ottobre 2020).
- , *Pier delle Vigne*, in *Écrivains juristes et juristes écrivains du Moyen-Âge au siècle des Lumières*, a cura di Bruno Méniel, Paris, Garnier, pp. 1044-1052.
- , *Pier della Vigna e la sua eredità. Ars dictaminis, poesia, diritto e distribuzione sociale dei saperi nella corte siciliana*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di Franziska Meier e Enrica Zanin, Ravenna, Longo, 2019, pp. 31-52.
- , Sara Bischetti, *Prime osservazioni su ars dictaminis, cultura volgare e distribuzione dei saperi nella Toscana medievale*, in «Carte Romanze», VI 2018, pp. 163-240.
- Bernard Montagnes, *L'axiome de continuité chez Saint Thomas*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LII 1968, pp. 210-220.
- Gennaro Maria Monti, *Altre indagini su Cino da Pistoia giurista e sulle sue Quaestiones*, Pistoia, Pacinotti, 1937 *Cino da Pistoia giurista*, Città di Castello, Il Solco, 1924.
- , *Altre indagini su Cino da Pistoia giurista e sulle sue Quaestiones*, Pistoia, Pacinotti, 1937,

- Robert I. Moore, *À la naissance d'une société persécutrice: les clercs, les cathares et la formation de l'Europe*, in «Heresis», VI 1993, pp. 11-37.
- , *Anti-Semitism and the Birth of Europe*, in *Christianity and Judaism*, a cura di Diana Wood, Oxford, Ecclesiastical history Society, 1992 («Studies in Church History 29»), pp. 33-57.
- , *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe. 950–1250*, Oxford-New York, Blackwell, 2007<sup>2</sup>.
- , *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, Londres, Profile Books, 2012.
- Peter von Moos, *L'ars arengandi italiana del XIII<sup>e</sup> secolo. Una scuola di comunicazione*, in Id., *Entre histoire et littérature: communication et culture au Moyen Âge*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 389-415.
- Henri Morel, *La place de la "Lex regia" dans l'histoire des idées politiques*, in *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence, Faculté de droit et de sciences économiques de l'université d'Aix-Marseille, 1970, pp. 545-556 (poi in *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne, XVI-XX<sup>e</sup> siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1996, pp. 159-174).
- Alison Morgan, *Dante e l'aldilà medievale*, a cura di Luca Marcozzi, Roma, Salerno Editrice, 2012.
- Raffaello Morghen, *Federico II di fronte al papato*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani (vd.)*, pp. 9-17
- Karl Frederick Morrison, *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton (NJ), Princeton University press, 1964.
- Marian Michèle Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education*, a cura di Ronald B. Begley, Joseph W. Koterski, New York, Fordham University Press, 2005, pp. 143-181.
- James Muldoon, *A Canonistic Contribution to the Formation of International Law*, in «Jurist», XXVIII 1968, pp. 265-279.
- , *Extra ecclesiam non est imperium: The Canonists and the Legitimacy of Secular Power*, in «Studia Gratiana», IX 1966, pp. 533-580.
- , *The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law*, in «Traditio», XXVIII 1972, pp. 483-497.
- Wolfgang P. Müller, *Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, Washington, D.C., The Catholic University of America, 1994 («Studies in Medieval and Early Modern Canon Law», 3).
- Adolfo Mussafia, *Appendice seconda. Sul testo del Tesoro di Brunetto Latini*, in Thor Sundby, *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, a cura di Rodolfo Renier, Firenze, Le Monnier, 1884, pp. 279- 390, alle pp. 370-374.

- David Napolitano, *Brunetto Latini's Politica: A Political Rewriting of Giovanni da Viterbo's De Regimine Civitatum*, in «Reti Medievali», XIX 2018, pp. 189-209.
- , *From Gown to Town. Professional Training for City Magistrates in Thirteenth-Century Italy: Italian City Magistrates in the High Middle Ages*, in *Studentengeschichte zwischen Mittelalter und Neuzeit*, a cura di Andreas Speer, Andreas Berger, <https://www.historicum-estudies.net/epublished/studentengeschichte/italy-13th-century-education-of-magistrates/italian-city-magistrates/> (u.c. 25 settembre 2020).
- Bruno Nardi, *Canto XI*, in *Lecture dantesche*, I, *Inferno*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 191-207.
- , *Dal Convivio alla Commedia. Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992<sup>2</sup>.
- , *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- , *Lecturae et altri studi danteschi*, a cura di Rudy Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990.
- , *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944.
- , *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.
- Urbano Navarrete, *Potestas vicaria ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attentata doctrina Concilii Vaticani II*, in «Periodica», LX 1971, pp. 415-486.
- , *Unità della potestas sacra e molteplicità dei munera*, in *Der Staat der Vatikanstadt, der Heilige Stuhl und die Römische Kurie*, a cura di Winfried Schulz, Frankfurt am Main, Lang, 1999 («Adnotationes in ius canonicum», 13), pp. 361-389.
- Cary J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition on Medieval Political Thought*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX 1988, pp. 3-26.
- Annliese Nef, *Conquérir et gouverner la Sicilie islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Roma, École Française de Rome, 2011 («Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome», 346).
- Nel Duecento di Dante: i personaggi*, a cura di Franco Suitner, Firenze, Le Lettere, 2020.
- Enrica Neri Lusanna, *Bonifacio VIII e Firenze: la statua e i vincoli del cantiere arnofiano*, in *Medioevo. La chiesa e il palazzo. Atti del Convegno (Parma, 20-24 settembre 2005)*, Milano, Electa, 2005, pp. 657-667.
- Amy Neff, *Lesser Brothers: Franciscan Mission and Identity at Assisi*, in «Art Bulletin», LXXXVIII 2006, pp. 676-706.
- Richard Neumann, *Die Colonna und ihre Politik von der Zeit Nikolaus IV. bis zum Abzuge Ludwigs des Bayern aus Rom: 1288-1328*, Langensalza, Wendt & Klauwell, 1916.
- Ottavia Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Torino, Einaudi, 1978.

- Nobiles officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo reale di Palermo. Catalogo della mostra di Palermo (18 dicembre 2003-10 marzo 2004)*, 2 voll., a cura di Maria Andaloro, Catania, Maimone, 2006.
- Francesco Novati, *La giovinezza di Coluccio Salutati*, Torino, Loescher, 1888.
- Alex Novikoff, *Henry VII and the Universal Empire of Engelbert of Admont and Dante Alighieri*, in «Pensiero politico medievale», III 2006, pp. 143-165.
- Otto Gerhard Oexle, *Paradigmi del sociale. Adalberone di Laon e la società tripartita del Medioevo*, Salerno, Carlone Editore, 2000.
- Hilary Seton Offler, *Empire and Papacy: the Last Struggle*, in «Transactions of the Royal Historical Society», VI 1956, pp. 21-47.
- Massimo Oldoni, *Pier della Vigna e Federico*, in *Federico II e le nuove culture*, cit., pp. 347-362.
- François Olivier-Martin, *Histoire du droit français. Des origines à la Révolution*, Paris, CNRS, 1992.
- Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di Giorgio Chittolini e Kaspar Elm, Bologna, il Mulino, 2001.
- Rita Otto, *Zu einigen Miniaturen einer Sciviashandschrift des 12 Jahrhunderts*, in «Mainzer Zeitschrift», LXVII-LXVIII 1972-1973, pp. 128-137.
- Marcel Pacaut, *L'autorité pontificale selon Innocent IV*, in «Le Moyen Âge», LXVI 1960, pp. 85-119.
- Valentino Pace, *La committenza artistica di Innocenzo III: dall'Urbe all'Orbe*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, (vd.), II, pp. 1226-1144.
- Giorgio Padoan, *Ultimi studi di filologia dantesca e boccacciana*, a cura di Aldo Maria Costantini, Ravenna, Longo, 2002.
- Antonio Pagano, *Intorno al poemetto di Orfino da Lodi*, Nicotera, Istituto editoriale calabrese, 1936<sup>2</sup>.
- Emilio Panella, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami († 1319). Contra falsos ecclesiae professores*, cc. 5-37, in «Memorie Domenicane», n.s., X 1979, pp. 11-313.
- , *Un'introduzione alla filosofia in uno «studium» dei Frati Predicatori del XIII secolo. «Divisio scientie» di Remigio dei Girolami*, ivi, n.s., XII 1981, pp. 27-126.
- , *Iacopo di Ranuccio da Castelbuono OP testimone dell'«alia lectura fratris Thome»*, ivi, n.s., XIX 1988, pp. 369-395.
- Lorenzo Paolini, *L'ecclesiologia damiana. Per una possibile interpretazione di sintesi*, in «Reti medievali», XI 2010, pp. 1-12.
- Fiammetta Papi, *Compagnevole per natura. L'animale politico (e il regime politico) nelle traduzioni del De regimine principum*, in «Philosophical Readings», X 2018, pp. 186-196.

- Ettore Paratore, *Analisi 'retorica' del canto di Pier della Vigna*, in Id., *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 179-220.
- Agostino Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino, Einaudi, 2003.
- , *Bonifacio VIII e il segreto*, in «Micrologus», XIV 2006, pp. 311-321, poi in Id., *Il potere del papa* (vd.), pp. 251-261.
- , *Cavalcanti, Aldobrandino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, xxii, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/aldobrandino-cavalcanti\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/aldobrandino-cavalcanti_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 15 ottobre 2020).
- , *Il busto di Bonifacio VIII. Nuove testimonianze e una rilettura*, in *Arnolfo di Cambio e la sua epoca. Costruire, scolpire, dipingere, decorare. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze-Colle di Val d'Elsa, 7-10 marzo 2006)*, a cura di Vittorio Franchetti Pardo, Roma, Viella, 2007, pp. 189-106, poi in Id., *Il potere del papa* (vd.), pp. 137-152.
- , *Il corpo del papa*, Torino, Einaudi, 1994.
- , *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009 («Millennio medievale», 78).
- , *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996.
- , *Innocenzo III, Cristo e il potere del papa*, in *Cristo e il potere* (vd.), pp. 127-142.
- , *Innocenzo IV*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 15 settembre 2020); poi in *Dizionario biografico degli italiani*, LXII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004 ad v. e in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v.
- , *La costruzione della monarchia papale*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero. Diritto*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 67-73 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/la-costruzione-della-monarchia-papale\\_\(II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-costruzione-della-monarchia-papale_(II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto)/), u.c. 20 ottobre 2020).
- , *La storiografia pontificia del secolo XIII. Prospettive di ricerca*, in «Römische Historische Mitteilungen», XVIII 1976, pp. 45-54
- , *La vita quotidiana alla corte dei papi nel Duecento*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- , *Le biografie papali duecentesche e il senso della storia*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350). Quattordicesimo Convegno di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1993)*, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e d'arte, 1995, poi in Id., *Il potere del papa* (vd.), pp. 57-74.
- , *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 2005 («La corte dei papi», 3).

- , *Les portraits de Boniface VIII. Une tentative de synthèse*, in *Le portrait. La représentation de l'individu*, a cura dello stesso, di Jean-Michel Spieser e Jean Wirth, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2007 («Micrologus' Library», 17), pp. 117-139, poi in Id., *Il potere del papa*. (vd.), pp. 115-136.
- , *Nicolas III Orsini: un modèle pour Benedetto Caetani?*, in Id., *Il potere del papa* (vd.), pp. 237-250.
- , «*Papa maior est angelis*». *Intorno ad una dottrina culmine della plenitudo potestatis del papa*, in «Micrologus», XXIII 2015, pp. 365-408.
- Alfredo Pasquetti, *Papato, impero e università negli scritti di Alessandro di Roes (1281-1288)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», II 2011, pp. 405-469.
- Emilio Pasquini, *L'Olivio e Dante: fra idealità religiose e attese profetiche*, in *La presenza francescana fra Medioevo e modernità*, a cura di Mario Chessa e Marco Poli, Firenze, Vallecchi, 1996, pp. 233-245.
- Laura Pasquini, *Riflessi dell'arte ravennate nella «Commedia» dantesca*, in *XLII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Seminario internazionale sul tema: Ricerche di archeologia cristiana e bizantina (Ravenna, 14-19 maggio 1995)*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1995, pp. 699-719.
- , *Riflessi dell'arte ravennate nella Commedia: nuovi contributi*, in *Dante e la fabbrica della Commedia. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna 14-16 settembre 2006)*, a cura di Alfredo Cottignoli, Donatino Domini, Giorgio Gruppioni, Ravenna, Longo, 2008, pp. 227-238.
- , *Iconografie dantesche. Dalla luce del mosaico all'immagine profetica*, Ravenna, Longo, 2008.
- , *Fonti iconografiche della Commedia*, in «Italianistica», XLVI 2017, pp. 133-154.
- Beatrice Pasciutta, *Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satanae (sec. XIV)*, Roma, Viella, 2015.
- Alfredo Pasquetti, *Papato, impero e università negli scritti di Alessandro di Roes (1281-1288)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», II 2011, pp. 405-469.
- Alessandro Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955.
- Benedetto Patera, *L'arte della Sicilia normanna nelle fonti medievali*, Palermo-São Paulo, ILA Palma, 1980.
- Anna Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*». *Materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, in «L'Alighieri», L 2017, pp. 5-55, alle pp. 6-7.
- Kenneth Pennington, *Gregory, Emperor II Frederick and Constitutiones of Melfi*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, a cura di James Ross Sweeney e Stanley Chodorow, Ithaca-London, Cornell University Press, 1989, pp. 53-61.

- , *The 'Big Bang': Roman Law in the Early Twelfth-Century*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune», XVIII 2007, pp. 43-70.
- , *The Prince and the Law 1200–1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993.
- Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Firenze, Le Lettere, 2020.
- Joseph Perarnau i Espelt, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica* (vd.), pp. 423-432.
- Lino Pertile, *Dante Looks Forward and Back: Political Allegory in the Epistles*, in «Dante Studies», CXV 1997, pp. 1-17
- , *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei cantici al Paradiso terrestre di Dante*, Ravenna, Longo 1998.
- Agostino Pertusi, *Cultura greco-bizantina nel tardo medioevo nelle Venezie e suoi echi in Dante*, in *Dante e la cultura veneta. Atti del Convegno di studi organizzato dalla Fondazione "Giorgio Cini" (Venezia, Padova, Verona, 30 marzo-5 aprile 1966)*, a cura di Vittore Branca e Giorgio Padoan, Firenze, Olschki, 1966, pp. 157-195.
- , *Bizantina, Civiltà*, in *Enciclopedia Dantesca*, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/civiltabizantina\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/civiltabizantina_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 10 marzo 2020).
- , *Il pensiero politico bizantino*, a cura di Antonio Carile, Bologna, Patron, 1990.
- Maurizio Perugi, *Il Sordello di Dante e la tradizione dell'invettiva*, in «Studi Danteschi», LV 1983, pp. 23-135.
- Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in sacram scripturam. Postilla in Isaiam et in I Ad Corinthios. Appendix: Quaestio de oboedientia et sermones duo de S. Francisco*, a cura di David Flood e Gedeon Gal, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute publications, 1997.
- Marco Petoletti, «Nota valde et commenda hoc exemplum». *Il colloquio con i testi nella Roma del primo Trecento*, in *Talking to the text. Marginalia from papyri to print. Proceedings of a conference held at Erice, 26 september-3 october 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records*, a cura di Vincenzo Fera, Giacomo Ferrau, Silvia Rizzo, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2002, pp. 359-399.
- , *Un poeta alla corte dei papi. Bonaiuto da Casentino e Bonifacio VIII*, Roma, Viella, 2016 («La corte dei papi», 29).
- Giorgio Petrocchi, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- Armando Petrucci, *Dalla minuta al manoscritto d'autore*, in *Lo spazio letterario del medioevo: il medioevo latino*, I 1, Roma, Salerno Editrice, 1992, p. 355-372.

- , *Minuta, autografo, libro d'autore*, in *Il libro e il testo. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 20-23 settembre 1982)*, a cura di Cesare Questa et Renato Raffaelli, Urbino, Università degli Studi di Urbino, 1984.
- André Pézard, *Les chemins de la physique* (Questio de aqua et terra XX, 61), in «Dante Studies», LXXXVII 1969 pp. 89-102.
- Michelangelo Picone, *Paradiso V: il voto di Dante*, in «Tenzone», III 2002, pp. 169-190, poi in *Lectura Dantis Turicensis*, III, *Paradiso*, a cura dello stesso e di Georg Güntert, Firenze, Cesati, 2003, pp. 81-94.
- Emanuele Pili, «*Extra Ecclesiam nulla salus*»? Tommaso d'Aquino sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, in «Giornale di Metafisica», XXXIX 2017, pp. 154-165.
- Berardo Pio, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 199-219.
- , *Considerazioni sulla 'lex regia de imperio' (secoli XI-XIII)*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura dello stesso, Spoleto, CISAM, 2011 («Uomini e mondi medievali», 27), pp. 573-599.
- Andrea Piola, *Innocenzo IV, papa e giurista*, in «Studium», III 1955, pp. 3-11.
- Sylvain Piron, *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi*, in «Oliviana», VI 2020, online (<http://journals.openedition.org/oliviana/1035>, u.c. 20 ottobre 2020).
- , *Deplatonising the Celestial Hierarchy: Peter John Olivi's Interpretation of Pseudo-Dionysios*, in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* (vd.), pp. 29-44.
- , *La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro*, in «Oliviana», V 2016, online (<http://journals.openedition.org/oliviana/804>, u.c. 20 ottobre 2020).
- , *La parole prophétique*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, a cura di Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet e Irène Rosier-Catach, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 255-286.
- , *Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», LXXVIII 2011, pp. 383-415.
- Rocco Pirri, *Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, II, Palermo, apud haeredes Petri Coppulae, 1733.
- Vincenzo Poggi, *Costantino vescovo dei non cristiani e vescovo universale*, in «Diritto e storia», II 2003, <http://www.dirittoestoria.it/memorie2/Testi%20delle%20Comunicazioni/Poggi-Costantino-Vescovo.htm> (u.c. 21 aprile 2020).
- Dominique Poirel, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIe siècle*, Turnhout, Brepols 2013 («Bibliotheca Victorina», 23).



- , *Le mirage dionysien: la réception latine du Pseudo-Denys jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle à l'épreuve des manuscrits*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», CLI 2007, pp. 1435-1455.
- Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- , «Cum Ieremia». *Sul testo della lettera di Dante ai cardinali*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 493-508.
- , *Il personaggio enigma: «un cinquecento diece e cinque»*, in *Nel Duecento di Dante: i personaggi* (vd.), pp. 361-380.
- , *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2014.
- Helmuth Pree, «*Lex divinitatis est, infima per media in superiora reduci*» (*x vag. comm. 1, 8, 1*). *Überlegungen zum hierarchische Amstverständnis*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXXXVIII 2002, pp. 411-442.
- Robert P. Prentice, *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1992<sup>3</sup> («Philosophy Series», 6).
- Marcello Puccia, *L'Anonimo Carme di Supplica a Giorgio di Antiochia e l'elaborazione dell'idea imperiale alla corte di Ruggero II*, in *Byzantino-Sicula*, v (vd.), pp. 231-262.
- Walter Puccetti, *Fuga in Paradiso. Storia intertestuale di Cunizza da Romano*, Ravenna, Longo, 2010.
- Goffredo Quadri, *Dionisio lo Pseudo-Areopagita: l'ontologia del molteplice e la politica cosmica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVII 1937, pp. 430-476.
- Diego Quaglioni, «*Arte di bene e d'equitate*». *Ancora sul senso del diritto in Dante* (Monarchia, II V 1), in «Studi Danteschi», LXXXVI 2011, pp. 28-46.
- , *La «civitas» medievale e le sue magistrature. L'«Oculus pastoralis» (1222)*, in «Il pensiero politico», XL 2007, pp. 232-241.
- , *La Monarchia, l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 323-335.
- , *La Vergine e il Diavolo: letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in «Laboratoire italien: politique et société», v 2004, pp. 39-55.
- , *Luminaria, duo*, in *Federico II. Enciclopedia Federiciana* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/duo-luminaria\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/duo-luminaria_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020).
- , *Politica e diritto al tempo di Federico II. L'«Oculus pastoralis» (1222) e la «sapienza civile»*, in *Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994)*, Spoleto, Cisam, Spoleto, 1995, pp. 1-26.
- , *Quanta est differentia inter solem et lunam. Tolomeo e la dottrina canonistica dei duo luminaria*, in «Micrologus», XII 2004, pp. 395-406.

- Jeannine Quillet, *L'art de la politique selon saint Thomas*, in *Thomas von Aquin* (vd.), pp. 278-285.
- Ezio Raimondi, *Dante e il mondo ezzeliniano*, in *Dante e la cultura veneta. Atti del Convegno di studi organizzato dalla Fondazione Cini*, a cura di Vittore Branca e Giorgio Padoan, Firenze, Olschki, 1967, pp. 51-69 (poi, col titolo *L'aquila e il fuoco di Ezzelino*, in Id., *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 147-162).
- Ilaria Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli, Bibliopolis, 2006 («Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», 34).
- Nancy Rash, *Boniface VIII and Honorific Portraiture: Observations on the Half-Lenght Image in the Vatican*, in «Gesta», xxvi 1987, pp. 47-58.
- Joseph Ratzinger, *Der Einfluss der Bettelordenstreits auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Michael Schmaus*, a cura di Johann Auer e Hermann Volk, München, Zink, 1957, pp. 697-724.
- , *Opera omnia*, II, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, a cura di Pierluca Azzaro, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- , *San Bonaventura: la teologia della storia*, a cura di Letterio Mauro, Assisi, Porziuncola, 2008.
- Religion, Power, and Resistance from the Eleventh to the Sixteenth Century. Playing the Heresy Card*, a cura di Karen Bollermann, Thomas M. Izbicki e Cary J. Nederman, New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- Irven M. Resnick, *Marks of Distinction. Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012.
- Lorenzo Riccardi, «Assenza, più acuta presenza». Il perduto mosaico con Ruggero II e Leonzio nella cattedrale di Gerace, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», LXXIX 2013, pp. 81-105.
- Pier Giorgio Ricci, *L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale*, in *Dante e la cultura veneta*, cit., pp. 367-371.
- Paola Rigo, *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994.
- , *Tempo liturgico nell'epistola dantesca ai Principi e ai Popoli d'Italia*, in «Lettere Italiane», XXXII 1980, pp. 222-231, poi in Ead., *Memoria classica e memoria biblica in Dante* (vd.), pp. 33-44.
- , *Tra «maligno» e «sanguigno». Memoria classica e biblica nella Commedia*, in «Lettere italiane», XLI 1989, pp. 173-224, poi col titolo *Tra «maligno» e «sanguigno»*, in Ead., *Memoria classica e memoria biblica in Dante* (vd.), pp. 45-107.
- Corrado Ricci, *L'ultimo rifugio di Dante*, Milano, Hoepli, 1921.

- Thomas Ricklin, «*Con intenzion da non esser derisa*» (Par. IV 57). *Dante e i Commentarii in Somnium Scipionis di Macrobio*, in «*Studi Danteschi*», LXXXIII 2018, pp. 173-196.
- Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, Louvain-Paris, Champion-Bureaux du Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1926 («*Spicilegium sacrum Lovaniense*», 8).
- Alexandre M. Roberts, *Al-Manṣūr and the Critical Ambassador*, in «*Bulletin d'Études Orientales*», LX 2012, pp. 145-160.
- Andrea Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2008 («*Sacra Doctrina*», 53).
- René Roques, *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*», XVII 1949, pp. 183-222 e XVIII 1950, pp. 5-44.
- , *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, presentazione e revisione di Claudio Moreschini, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- Francesco Roediger, *Contrasti antichi. Cristo e Satana*, Firenze, Libreria Dante, 1887.
- Cristina Rognoni, *Leggendo l'Anonimo maltese: alcune considerazioni su Giorgio d'Antiochia*, in «*Nέα'Ρώμη*», XIV 2017, pp. 315-331.
- , *Libri legales alla corte di Ruggero II. La testimonianza di un contemporaneo*, in *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca. Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna 22-25 settembre 2015)*, 2 voll., a cura di Salvatore Cosentino, Margherita Elena Pomero, Giorgio Vespignani, Spoleto, CISAM, 2019 («*Quaderni della Rivista di Bizantinistica*», 20), II, pp. 943-961.
- Roma fra Oriente e Occidente. XLIX settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (19-24 aprile 2001)*, 2 voll., Spoleto, Cisam, 2002
- Angiola Maria Romanini, *Ipotesi ricostruttiva per i monumenti sepolcrali di Arnolfo di Cambio. Nuovi dati sui monumenti De Braye e Annibaldi e sul sacello di Bonifacio VIII*, in *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters (vd.)*, pp. 107-128.
- , *Nuovi dati sulla statua bronzea di san Pietro in Vaticano*, in «*Arte medievale*», s. II, IV 1990, pp. 1-49.
- , *L'attribuzione della statua bronzea di san Pietro al Vaticano*, in *La figura di San Pietro nelle fonti del Medioevo. Atti del convegno tenutosi in occasione dello "Studiorum universitatum docentium congressus" (Viterbo-Roma, 5-8 settembre 2000)*, a cura di Loredana Lazzari e Anna Maria Valente Bacci, Louvain-la-Neuve-Turnhout, Fédération internationale des instituts d'études médiévales-Brepols, 2001 («*Textes et études du Moyen Âge*», 17), pp. 549-568.

- Roberto Romano, *Note di lettura a testi italogreci*, in *Byzantino-Sicula*, III, *Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini*, Palermo, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 2000 («Quaderni», 14), pp. 293-302.
- Serena Romano, *Cristo, Niccolò III e l'antico*, in *Roma Caput Mundi. Apogeo e crisi della Roma medievale (1277-1350). Atti del Convegno (Roma, Biblioteca Hertziana, 1 luglio 1999)*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXXIV 2001-2002, pp. 43-67.
- , *Visione e visibilità nella Roma papale: Niccolò III e Bonifacio VIII*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e politica* (vd.), pp. 61-76.
- Silvia Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino, Einaudi, 2002.
- , Tommaso Braccini, *Il romanzo di Costantinopoli. Guida letteraria alla Roma d'Oriente*, Torino, Einaudi, 2010.
- Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.
- , *The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor*, in «Modern Theology», XXIV 2008, pp. 601-614.
- Irène Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in *La légitimité implicite*, 2 voll., a cura di Jean-Philippe Genet, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne, 2015, I, pp. 225-244.
- , «Solo all'uomo fu dato di parlare». *Dante, gli angeli e gli animali*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», III 2006, pp. 435-465.
- Federico Rossi, *Circolazione e ricezione di Macrobio nell'età di Dante: dai Commentarii in Somnium Scipionis alla Commedia*, in «Studi Danteschi», LXXXII 2017, pp. 167-246.
- Elena Rotelli, *La politica crociata dei papi del primo Trecento e il disimpegno delle città toscane visti attraverso i registri pontifici*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, a cura di Franco Cardini, Firenze, Alinea, 1982, pp. 75-85.
- Nicolai Rubinstein, *The history of the word politicus in early-modern Europe*, in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, a cura di Anthony Padgen, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-57.
- Francesco Ruffini, *Dante e il protervo decretalista innominato (Monarchia, III III 10)*, Torino, Bocca, 1922.
- Jean Rupp, *L'idee de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, Les Presses Modernes, 1939.
- Jay Ruud, *Dante and the Jews*, in *Jews in Medieval Christendom. "Slay Them Not"*, a cura di Kristine T. Utterback e Merrall Llewelyn Price, Leiden-Boston, Brill, 2013 («Études sur le Judaïsme Médiéval», 60), pp. 147-162.

- Eric Leland Saak, *High Way to Heaven: The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292-1524*, Boston-Leiden-Köln, Brill, 2002.
- George Sabra, *Thomas Aquinas' Vision of the Church: Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1987.
- Riccardo Saccenti, *La Summa Alexandrinorum: storia e contenuto di un'epitome dell'Etica Nicomachea*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», LXXVII 2010, pp. 201-234.
- Cesare Saletti, *Il Regiole di Pavia*, Como, New press, 1997 («Biblioteca di Athenaeum», 35).
- Fernando Salsano, *Angelo*, in *Enciclopedia Dantesca*, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo_(Enciclopedia-Dantesca)/), u.c. 16 giugno 2020).
- Eva Matthews Sanford, *The Lombard Cities, Empire, and Papacy in a Cleveland Manuscript*, in «Speculum», XII 1937, pp. 203-208.
- Marco Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012.
- , *Enrico VII, Dante e Pisa*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 37-42.
- Francesco Santi, «*Humana civilitas*» in *Dante. La "Monarchia universalis" e utopia nella tradizione cristiana*, in *Dante e l'Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Ravenna 29 novembre 2003)*, a cura di Giancarlo Breschi, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2004, pp. 79-92.
- , *Ildegarda di Bingen e gli angeli*, in «Micrologus», XXIII 2005, pp. 333-350.
- Raffaele Savigni, *La communitas christiana dans l'ecclésiologie carolingienne*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval* (vd.), pp. 83-104.
- Jane Sayers, *Innocenzo III. 1198-1216*, Roma, Viella, 1997 («La corte dei papi», 2).
- Diego Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Firenze, Olschki, 2006.
- Mario Sbriccoli, *Crimen Laesae Maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.
- Len E. Scales, *Alexander of Roes: Empire and Community in Germany, 1273-1291*, «Medieval History» I 1991, pp. 134-138; ID., *France and the Empire: The Viewpoint of Alexander of Roes*, in «French History», IX 1995, pp. 394-416; ID., *German Militiae: War and German Identity in the Later Middle Ages*, in «Past and Present», CLXXX 2003, pp. 41-82.
- Gino Scatasta, *Fate, angeli caduti e angeli neutrali nella letteratura delle isole britanniche*, in «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», IV 2011, pp. 139-152.
- Hans Martin Schaller, *Die Antwort Gregors IX. auf Petrus de Vineia I, 1 'Collegerunt pontifices'*, in Id., *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hannover, Hahn, 1993, pp. 197-223.

- , *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vinea*, Hannover, Hahn, 2002.
- , *La lettera di Federico II a Jesi*, in *Atti del convegno di studi su Federico II (Jesi 28-29 maggio 1966)*, a cura di Edoardo Pierpaoli, Jesi, Biblioteca Comunale, 1976, pp. 139-146.
- , *Pier della Vigna*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020)
- , *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hannover, Hahn, 1993.
- Jürgen Schatz, *Imperium, Pax et Iustitia. Das Reich – Friedensstiftung zwischen Ordo, Regnum und Staatlichkeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2000.
- Roberto Schiavolin, *Divina dispositio: ordine e governo dell'universo nella politica, nella teologia e nell'arte di ambiente ottoniano*, in «Esercizi Filosofici», II 2007, pp. 76-106.
- Johannes Schlageter, *Studien zur Briefsammlung des Kardinals Thomas von Capua*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XXI 1965, pp. 371-518.
- Ulrich Schludi, *Advocatus sanctae Romanae ecclesiae und specialis filius beati Petri. Der römische Kaiser aus päpstlicher Sicht*, in *Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis*, a cura di Stefan Burkhardt, Thomas Metz, Bernard Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Regensburg, Schnell und Steiner, 2010, pp. 41-73.
- Max Scheler, *Moralia*, Leipzig, Neue Geist, 1923.
- Barbara Schellewald, *Scenario regale e fondazione autorizzata: i mosaici della Cappella Palatina e di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, in *Sicilia. Arte e archeologia dalla preistoria all'Unità d'Italia. Catalogo della mostra (Bonn, 25 gennaio-8 maggio 2008)*, a cura di Giulio Macchi e Wolf-Dieter Heilmeyer, Cinisello Balsamo, Silvana, 2008, pp. 111-117.
- Heinrich Schmidinger, *Romana regia potestas. Staats- und Reichsdenken bei Engelbert von Admont und Enea Silvio Piccolomini*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1978.
- Tilman Schmidt, *Papst Bonifaz VIII. und die Idolatrie*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXVI 1986, pp. 75-107.
- Cristoph Ulrich Schminck, *Crimen laesae maiestatis. Das politische Strafrecht Siziliens nach den Assisen von Ariano (1140) und den Konstitutionen von Melfi (1231)*, Aalen, Scientia, 1970.
- Carl Schmitt, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna, il Mulino, 1972.
- Max Schmitz, *Zur Verbreitung der Werke Engelberts von Admont (ca. 1250-1331)*, in «Codices manuscripti», LXXI/LXXII 2009, pp. 1-26.
- Ludwig Schmügge, *Fiadoni, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-fiadoni\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-fiadoni_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 4 aprile 2020).

- Johannes Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11 voll., Münster, Aschendorff, 1969-1990.
- Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, Enke, 1903.
- Anton Emanuel Schönbach, *Miscellen aus Grazer Hss.*, in «Mitteilungen des historischen Verein für Steiermark», XLVIII 1900, pp. 95-120.
- Percy Ernst Schramm, *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato, in Renovatio imperii. Atti della giornata internazionale di studio per il millenario (Ravenna, 4-5 novembre 1961)*, Faenza, Lega, 1963, pp. 15-39.
- , *Il simbolismo dello stato nella storia del Medioevo*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto (Roma, 1964)*, Firenze, Olschki, 1966, pp. 247-267.
- , *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des Dictatus Papae Gregors VII.*, in Id., *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, IV.1, *Rom und Kaiser. Geistliche und weltliche Gewalt. Das Reformpapsttum. Zur Geschichte von Nord- und Westeuropa*, Stuttgart, Hiersemann, 1970, pp. 57-106.
- Maddalena Scopello, *Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les Gnostiques*, in «Revue D'Histoire Et de Philosophie Religieuses», LXXI 1991, pp. 73-88.
- John Scott, *William of Ockham and the Lawyers Revisited*, in *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540*, a cura di Constant J. Mews, Cary J. Nederman, Rodney M. Thomson, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 169-182.
- John Alfred Scott, *Un Inferno né guelfo né ghibellino*, in *Per Enrico Fenzi (vd.)*, pp. 43-52.
- Kurt-Victor Selge, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in «Vorträge und Forschungen», XVI 1974, pp. 309-343.
- Michel Senellart, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- Władisław Seńko, *La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le De ecclesiastica potestate de Gilles de Rome*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (vd.)*, II, pp. 337-340.
- Mario Sensi, *Giovanni da Viterbo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo_(Enciclopedia-Dantesca)/)), u.c. 20 settembre 2020).
- Nancy Ševčenko, *Costume*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, a cura di Alexander Kazhdan, New York, Oxford University Press, 1991.

- Joseph Shatzmiller, *The Angevins of Naples And The Jews*, in *The Italia Judaica Jubilee Conference*, a cura di Shlomo Simonsohn e Joseph Shatzmiller, Leiden, Brill, 2012, pp. 213-222.
- Karl Shoemaker, *The Devil at Law in the Middle Ages*, in «Revue de l'histoire des religions», CCXXVIII 2011, pp. 567-586.
- , *When the Devil went to Law School: Canon Law and Theology in the Fourteenth Century, in Crossing Boundaries at Medieval Universities*, a cura di Spencer E. Young, Leiden, Brill, 2011, pp. 255-276.
- Takashi Shogimen, *The Relationship between Theology and Canon Law: Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas», LX 1999, pp. 417-431.
- , *William of Ockham and Conceptions of Heresy, c. 1250-c. 1350*, in *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, a cura di Ian Hunter, John Christian Laursen e Cary J. Nederman, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 59-70.
- Salvatore Sibilìa, *L'iconografia di Innocenzo III*, Roma, Tipografia della Pace, 1953.
- Mark Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, in «Journal of the American Academy of Religion», LXXII 2004, pp. 863-896.
- Theodore Silverstein, *On the Genesis of «De Monarchia» II v*, in «Speculum», XIII 1938, pp. 326-349.
- , *The Throne of the Emperor Henry in Dante's Paradise and the Mediaeval Conception of Christian Kingship*, in «The Harvard Theological Review», XXXII 1939, pp. 115-129.
- Luigi Simeoni, *Federico II ed Ezzelino da Romano*, in Id., *Studi su Verona nel Medioevo*, II, a cura di Vittorio Cavallari, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 1960 (= «Studi storici veronesi», X 1959), pp. 131-155.
- Piotr Skubiszewski, *Une vision monastique de l'Eglise au XIIe s. A propos d'un livre récent sur les peintures murales de Prüfening*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», XXXI 1988, pp. 361-376.
- Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses «Sculptura e monumento sepolcrale del Tardo Medioevo a Roma e in Italia (Roma 1985)*, a cura di Jörg Garms e Angiola Maria Romanini, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1990.
- Daniele Solvi, *Il Memoriale di Tommaso da Celano: due redazioni per un'unica opera?*, in «Frate Francesco», LXXVIII 2012, pp. 509-521.
- Clemens Sommer, *Die Anklagen der Idolatrie gegen papst Bonifaz VIII. und seine Porträtstatuen*, Freiburg i. Br., A. Kuenzer, 1920.
- Albano Sorbelli, *I teorici del reggimento comunale*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», LIX 1944, pp. 31-136.



- Maria Sorokina, *Le ciel des Empyrées. Une fonction harmonique? Un débat théologique au XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Micrologus», xxv 2017, pp. 243-301.
- Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, 2 voll., Berlin-New York, De Gruyter, 1979.
- Enrico Spagnesi, *La rinascita giuridica, il sacerdozio, il regno*, in “*Vicarius Petri*”, “*Vicarius Christi*” (vd.), pp. 129-163.
- Lucinia Speciale, Giuseppina Torriero, *Epifania del potere. Struttura e immagine nella Porta di Capua*, in *Medioevo: immagini e ideologie* (vd.), pp. 459-474.
- Marco Urbano Sperandio, *Costantino ‘vescovo universale’*, in «*Historia et ius*», vii 2015, pp. 1-17.
- Leo Spitzer, *Il canto XIII dell’Inferno*, in *Lectures dantesche*, I, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 223-248.
- Joshua Starr, *The Mass Conversion of Jews in southern Italy (1290–1293)*, in «*Speculum*», xxi 1946, pp. 203-211.
- William A. Stephany, *Pier della Vigna’s Self-Fulfilling Prophecies: the Eulogy of Frederick II and Inferno 13*, in «*Traditio*», xxxviii 1982, pp. 193-212.
- Justin Steinberg, *Dante e i confini del diritto*, Roma, Viella, 2016.
- , *Messianic and Legal Time in Dante’s Political Epistles*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 371-394.
- Heidrun Stein-Kecks, *Die romanischen Wandmalereien in der Klosterkirche Prüfening*, Regensburg, Mittelbayer, 1987.
- , *Bilder. Ein Medium der Kommunikation für Mönche?*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. 1. Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, a cura di Cristina Andenna, Klaus Herbers, Gert Melville, Stuttgart, Steiner, 2012, pp. 223-242.
- Alfons M. Stickler, *Concerning the Political Theories of the Medieval Canonists*, in «*Traditio*», vii 1949-1951, pp. 450-463.
- Mary Stroll, *The Jewish pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden, Brill, 1987.
- Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1978.
- Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996 («*Studi*», 149).
- Wolfgang Stürner, *Federico II e l’apogeo dell’impero*, Roma, Salerno Editrice, 2009.
- , *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrschlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987.

- , *Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», xxxix 1983, pp. 467-554.
- Tiziana Suárez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002 («Études de philosophie médiévale», 82).
- , *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, Vrin, 2002 («Études de philosophie médiévale», 85).
- , *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXX 2003, pp. 233-316.
- Paola Supino Martini, *Linee metodologiche per lo studio dei manoscritti in litterae textuales prodotti in Italia nei secoli XIII-XIV*, in «Scrittura e civiltà», xvii 1993, pp. 43-101.
- Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di Laura Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010.
- Andrea Tabarroni, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale. Dalla polis alla formazione degli Stati europei*, a cura di Carlo Dolcini, Torino, Utet, 1999, pp. 175-207.
- Gabriele Taddei, *La coordinazione politica di Carlo I d'Angiò sulle città toscane. Modelli monarchici in terra di Comuni*, in *Signorie italiane e modelli monarchici (secoli XIII-XIV)*, a cura di Paolo Grillo, Roma, Viella, 2013 («Italia comunale e signorile», 4), pp. 125-154.
- , «*Sicut bonus dominus*». *Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei Comuni Toscani*, in *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV). Atti del convegno (Volterra, 21-23 ottobre 2011)*, a cura di Andrea Zorzi, Roma, Viella, 2013 («Italia comunale e signorile», 3), pp. 59-82.
- Adam Takahashi, *Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great*, in «Early Science and Medicine», xiii 2008, pp. 451-481.
- Hiroshi Takayama, *Sicily and the Mediterranean in the Middle Ages*, London-New York, Routledge, 2019.
- , *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden-New York, Köln, Brill, 1993.
- Jean Taralon, *Le arti suntuarie*, in Id., Louis Grodecki, Florentine Mütterich, Francis Wormald, *Il secolo dell'anno Mille*, Milano, Rizzoli, 1974, pp. 259-359.
- Achille Tartaro, *Il minotauro, la «matta bestialitate» e altri mostri*, in «Filologia e critica», xvii 1992, pp. 161-186 (poi parzialmente in Id., *Cielo e terra. Saggi danteschi*, Roma, Studium, 2008, pp. 76-81).
- Mario Paolo Tassone, *Metafore e immagini della corte celeste nella Commedia*, in *Dante e la retorica*, cit., pp. 185-209.

- Mirko Tavoni, *Qualche idea su Dante*, Bologna, il Mulino, 2015.
- Gerd Tellenbach, *Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes*, in «Studi Gregoriani», II 1947, pp. 125-149, poi in Id., *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, III, Stuttgart, Hiersemann, 1988, pp. 999-1023.
- Roland J. Teske, *William of Auvergne*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, a cura di Jorge J. E. Gracia e Timothy N. Noone, Oxford, Blackwelle, 2002, pp. 680-687
- , *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, Milwaukee (WI), Marquette University Press, 2006, pp. 81-99.
- Julien Théry, *Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'affare Saisset (1301). Primi spunti per una rilettura*, in *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis* (vd.), pp. 21-68.
- , *'Fama': l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, a cura di Bruno Lemesle, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 119-147.
- , *Le pionnier de la théocratie royale. Guillaume de Nogaret et les conflits de Philippe le Bel avec la papauté*, in *Guillaume de Nogaret. Un Languedocien au service de la monarchie capétienne*, a cura di Bernard Moreau, Nîmes, Lucie Éditions, 2012, pp. 101-128.
- *«Negocium Christi». Guillaume de Nogaret et le christocentrisme capétien, de l'affaire Boniface VIII à l'affaire du Temple*, in *Cristo e il potere* (vd.), pp. 183-210.
- , *Philippe le Bel, pape en son royaume*, in «L'Histoire», CCLXXXIX 2004, pp. 14-17 (disponibile online in versione ampliata; URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00219769>, consultato il 10 maggio 2018).
- , *Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté française*, in «Médiévales», LX 2011, pp. 157-186.
- Thomas von Aquin. *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1988.
- Matthias Thumser, *Kardinal Rainer von Viterbo († 1250) und seine Propaganda gegen Friedrich II.*, in *Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 187-199.
- Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1972.
- Jean-Yves Tilliette, *Des mots à la Parole. Une lecture de la Poetria nova de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000 («Recherches et rencontres», 16).

- Giacomo Todeschini, *Gli Ebrei e l'antigiudaismo nelle costituzioni del quarto Concilio Lateranense: una ricapitolazione e un inizio*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016)*, Spoleto, CISAM, 2017, pp. 351-366.
- , *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007.
- John V. Toland, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002.
- Sylvia Tomasch, *Judecca, Dante's Satan, and the Dis-placed Jew*, in *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, a cura di Sylvia Tomasch e Sealy Gilles, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 247-266.
- Gaia Tomazzoli, *Ahi serva Italia. Metafore dantesche tra ars dictaminis e poesia politica*, in *Der mittelalterliche Brief zwischen Norm und Praxis*, a cura di Benoît Grévin e Florian Hartmann, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2020, pp. 237-256.
- , *Enigmistica dantesca: un indovinello per il "Cinquecento diece e cinque"*, in «L'Alighieri», n.s., XLVIII 2016, pp. 113-123.
- , *Funzioni delle metafore nelle epistole arrighiane*, in *Le lettere di Dante* (vd.), pp. 147-163.
- Alessandro Tomei, «*Iacobus Torriti pictor*». *Una vicenda figurativa del tardo Duecento romano*, Roma, Argos, 1990.
- Bernhard Töpfer, *Reges provinciales. Ein Beitrag zur staufischen Reichsideologie unter Kaiser Friedrich I.*, in «*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*», XXII 1974, pp. 1348-1358.
- Andrea Torno Ginnasi, *Il sovrano, l'arcangelo e la spada «nuda»: dialoghi iconografici a difesa di Costantinopoli*, in «*Νέα Ῥώμη*», XIV 2017, pp. 125-163.
- Hjalmar Torp, *Politica, ideologia e arte intorno a re Ruggero II*, in *Medioevo: immagini e ideologie* (vd.), pp. 448-458.
- Francesco Torraca, *Commento alla "Divina Commedia"*, 3 voll., a cura di Valerio Marucci, Roma, Salerno Editrice, 2008.
- Lynn Townsend White, *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, traduzione di Andrea Chersi, Catania, Dafni, 1984.
- Salvatore Tramontana, *La monarchia normanna e sveva*, Torino, UTET, 1986.
- Trilogia bonaventuriana*, a cura di Carmelo Pandolfi e Rafael Pascual, Roma, Ateneo pontificio Regina apostolorum-IF press-Cattedra Marco Arosio di alti studi medievali, 2020 («*Ricerche di storia della filosofia e teologia medioevali*», 14).
- William Tronzo, *The Cultures of His Kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1997.

- Vasili Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden, Alexandros, 2002.
- Eudoxos Th. Tsolakis, Άγνωστα ἔργα Ἱταλοβυζαντινοῦ ποιητῆ τοῦ 12ου αἰῶνα, in «Ἑλληνικά», xxvi 1973, pp. 46-66.
- Fabiana Tuccillo, *Innocenzo III, D. 2.2 e un aspetto del principio romano di equità*, in «Index», xl 2017, pp. 650-661.
- Karl Ubl, *Die Genese der Bulle Unam sanctam: Anlass, Vorlagen, Intention*, in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in honour of Jürgen Miethke*, a cura di Martin Kaufhold, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 129-150.
- , *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, Wien-München, Oldenbourg, 2000 («Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband», 37).
- , *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont († 1331)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», lv 1999, pp. 499-548.
- Sorin Ulea, *Mesajul lui Roger al II-lea in Moziacurile de la Cefalú*, «Studii si Cercetari de Istoria Artei», Seria Arta Plastica, xxii 1975, pp. 11-22.
- Walter Ullmann, *Frederick II's Opponent, Innocent IV, as Melchisedek*, in *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani (1950)*, Palermo, Renna, 1952, pp. 53-81.
- , *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London, Methuen & Co., 1949.
- , *The Significance of Innocent III's Decretal Vergentis*, in *Études de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, 2 voll., Paris, Sirey, 1965, I, p. 729-741.
- , *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, Methuen, 1969.
- , *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: a Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London, Methuen, 1955.
- , *Roman Public Law and Medieval Monarchy: Norman rulership on Sicily*, in «Acta juridica», 1978, pp. 157-184.
- Fernando Ulrbe, *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*, Assisi, Porziuncola, 2003.
- Paul A. Underwood, *Some Problems in Programs and Iconography of Ministry Cycles*, in Id., *The Kariye Djami*, IV, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975, pp. 245-302.
- Mirko Vagnoni, *Cristo nelle raffigurazioni dei re normanni di Sicilia (1130)*, in *Cristo e il potere* (vd.), pp. 91-110.
- , *Dei gratia rex Sicilie. Scene d'incoronazione divina nell'iconografia regia normanna*, Napoli, Federico II University Press, 2017 («Regnum», 1).

- , *Divus Fridericus? Alcune annotazioni sul carattere divino e messianico di Federico II di Svevia*, in «Mediaeval Sophia», VII 2013, pp. 140-156.
- , *I re normanni di Sicilia e i loro diplomi. Elementi di sacralità regia*, in *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris. Atti del VI Convegno del Internationales Mittellateiner Komitee (Napoli-Benevento, 10-14 novembre 2010)*, a cura di Edoardo D'Angelo e Jian Ziolkowski, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 1165-1174.
- , *Le rappresentazioni del potere. La sacralità regia dei Normanni di Sicilia: un mito?*, introduzione di Jean-Marie Martin, Bari, Caratteri Mobili, 2012 («Questioni di Storia. Quaderni del Centro di Studi Normanno-Svevi», 4).
- , *Lex animata in terris. Sulla sacralità di Federico II di Svevia*, in «Mediaeval Sophia», v 2009, pp. 101-118.
- , *L'invisibilità di Federico II di Svevia nel regno di Sicilia*, in *Il Principe invisibile. La rappresentazione e la riflessione sul potere tra Medioevo e Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale (Mantova, 27-30 novembre 2013)*, a cura di Lucia Bertolini, Arturo Calzona, Glauco Maria Cantarella, Stefano Caroti, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 491-506.
- , *Problemi di legittimazione regia: «imitatio Byzantii»*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna. Atti del Congresso Internazionale (Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007)*, a cura di Edoardo D'Angelo e Claudio Leonardi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 175-190.
- , *Rex et sacerdos e christomimetes. Alcune considerazioni sulla sacralità dei re normanni di Sicilia*, in «Mediaeval Sophia», XII 2012, pp. 268-284.
- , *Royal Images and Sacred Elements in Norman-Swabian and Angevin-Aragonese Kingdom of Sicily*, in «Eikón / Imago», IV 2013, pp. 107-122.
- Crispino Valenziano, Maria Valenziano, *La supplique des chanoines de la cathédrale de Cefalù pour la sépulture du roi Roger*, «Chahiers de Civilisation Médiévale», XXI 1978, pp. 3-30, 137-50.
- , *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, Palermo, O Theologos, 1979.
- Aldo Vallone, *A proposito di Monarchia, III III 10*, in «Dante Studies», CXIII 1995, pp. 167-173.
- Giorgio Varanini, *Dante e Lucca*, in *Dante e le città dell'esilio. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 11-13 settembre 1987)*, Ravenna, Longo, 1989, pp. 91-114.
- Cesare Vasoli, *Papato e impero nel tardo Medioevo: Dante, Marsilio, Ockham*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, II.2., *Il Medioevo*, Torino, Utet, 1983, pp. 543-665.
- Marco Vendittelli, *Onorio IV*, in *Enciclopedia dei Papi* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/onorio-iv\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/onorio-iv_(Enciclopedia-dei-Papi)/), u.c. 15 ottobre 2020).

- , *Onorio IV, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, lxxix, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-onorio-iv\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-onorio-iv_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 15 ottobre 2020).
- Paolo Vian, *L'interpretazione della storia nella Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi e i contesti della sua ricezione*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore. Atti del XLIII Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016, pp. 307-362.
- , *Tempo escatologico e tempo della Chiesa: Pietro di Giovanni Olivi e i suoi censori*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo. Atti del 36. Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 1999)*, Spoleto, CISAM, 2000, pp. 137-183.
- "Vicarius Petri", "Vicarius Christi". La titolatura del Papa nell'XI secolo. Dibattiti e prospettive*, a cura di Fabrizio Amerini e Riccardo Saccenti, Pisa, ETS, 2017.
- Claudia Villa, *Appunti danteschi: cronache "curiali" fra DVE e Monarchia*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXCIV 2017, pp. 44-58.
- *Dante fra due conclavi (luglio 1314–giugno 1316): per un restauro storico-conservativo della lettera ai cardinali «Apostolica Sede pastore vacante»*, in «Studi Danteschi», LXXX 2015, pp. 1-21.
- , *Il pastore "senza legge": una nota per Inferno XIX 83*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXCII 2015, pp. 517-523.
- , *Il vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone: pubblicistica politica e poetica nell'epistola a Cangrande (con una postilla per re Roberto e donna Berta)/1*, in «L'Alighieri», XLVII 2016, pp. 19-39.
- , *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009.
- , *La testa del chiodo e il furore di Dante: "sine retractatione rivoantur" (Ep. VI, 6, 26)*, in «Filologia mediolatina», XXVI 2019, pp. 446-451.
- , *L'epistola a Cangrande, la scomunica dello Scaligero (6 aprile 1318) e la bozza "Ne pretereat"*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXCVI 2019, pp. 246-262.
- , *L'epistola di Dante ai cardinali (post 8 settembre 2014–ante 28 giugno 2016) e la Constitutio "Ubi periculum"*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXCIV 2018, pp. 537-541.
- , *Natura e corpo sociale. Retorica (e cecità) di ser Brunetto*, in «Rivista di studi danteschi», x 2010, pp. 233-249.
- , *Pubblicistica*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/pubblicistica\\_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pubblicistica_(Federiciana)/), u.c. 4 aprile 2020).
- , *Raccolte documentarie e ambizioni storiografiche: il "progetto" del manoscritto Fitalia (Palermo, Biblioteca della Società Siciliana per la storia patria I B 25)*, in *Confini dell'Umanesimo letterario*.

- Studi in onore di Francesco Tateo*, a cura di Mauro de Nichilo, Grazia Distaso, Antonio Iurilli, Roma nel Rinascimento, Roma, 2003, pp. 1417-1427.
- , *Trittico per Federico II «immutator mundi»*, in «Aevum», LXXI 1997, pp. 330-358.
- , *Un oracolo e una ragazza: Dante fra Moroello e la gozzuta alpigiana*, in *Dai pochi ai molti* (vd.), II, pp. 1787-1798.
- , *Un regno per l'Italia. «I vostri regi» (Par. XIX 112) e la bolla Ne pretereat*, in *Per Enrico Fenzi* (vd.), pp. 107-115
- Maurizio Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza di governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994.
- Anna Maria Voci, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in «Critica storica», XXII 1985, pp. 3-28.
- Karl Vossler, *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, I.2, *Ethisch-politische Entwicklungsgeschichte*, Heidelberg, Winter, 1907.
- Daniel Waley, *Colonna, Giacomo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVII, Roma Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, *ad v.* ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-colonna\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-colonna_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 21 ottobre 2020);
- , *Orvieto medievale. Storia politica di una città-stato italiana, 1157-1334*, Roma, Multigrafica, 1985.
- John Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonists*, in «Traditio», XX 1964, pp. 179-317 (poi London, Burns and Oates, 1965).
- Edouard-Henri Weber, *Dialogues et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris*, Paris, Vrin, 1974 («Bibliothèque Thomiste», 61).
- , *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1970 («Bibliothèque Thomiste», 60).
- Martin Weinberger, *Arnolfo und die Ehrenstatue Karls von Anjou*, in *Studien zur europäischen Plastik. Festschrift für Theodor Müller*, München, Hirmer, 1965, pp. 63-72.
- Helene Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971.
- , *Roger II of Sicily, Rex-Tyrannus, In Twelfth-Century Political Thought*, in «Speculum», XXXVIII 1963, pp. 46-78.
- Thomas Witt, *König Rudolf von Habsburg und Papst Nikolaus III. «Erbreichsplan» und «Vierstaatenproject», insbesondere bei Tholomeus von Lucca, Humbert vom Romans und Bernard Gui*, Diss., Universität Göttingen, 1957.
- Irene Zavattero, *La definizione di Philosophia Moralis dell'anonimo «Commento di Parigi» (1235-40)*, in «Medioevo», XXXV 2010, pp. 291-319.



- Ortensio Zecchino, *Assise di Ariano*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/assise-di-ariano\\_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/assise-di-ariano_(Federiciana)/), u.c. 4 marzo 2020).
- , *Federico II e il declassamento della sacralità imperiale nel nuovo Ordo coronationis imposto da Innocenzo III*, in «Archivio Normanno-Svevo», IV 2013/2014, pp. 7-15.
- , *Gregorio contro Federico. Il conflitto per dettar legge*, Roma, Salerno Editrice, 2018.
- , *Le Assise di Ruggero II. Problemi di storia delle fonti e di diritto penale*, Napoli, Jovene, 1980.
- , *Liber Constitutionum*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (vd.), ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/liber-constitutionum\\_\(Federiciana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/liber-constitutionum_(Federiciana)/), u.c. 15 settembre 2020).
- , *L'origine del diritto in Federico II. Storia di un intrigo filologico*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IX, XXX 2012, pp. 217-346.
- Christian Zendri, *La legislazione pisana di Enrico VII: problemi filologici e interpretativi*, in *Enrico VII, Dante e Pisa* (vd.), pp. 337-357.
- Pietro Zerbi, *Riflessioni sul simbolo delle due spade in san Bernardo di Clairvaux*, in ID., «Ecclesia in hoc mundo posita». *Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Annamaria Ambrosioni, Alfredo Lucioni, Giorgio Giuseppe Picasso, Paolo Tomea, Milano, Vita e Pensiero 1993 («Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia», 6) pp. 387-409.
- , *Papato, impero e «respublica christiana» dal 1187 al 1198*, Milano, Vita e Pensiero, 1980.
- Vladimir Zorić, *Il cantiere della Cattedrale di Cefalù e i suoi costruttori*, in *La Basilica Cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza storica e il restauro*, I, Siracusa, Ediprint, 1989.
- Andrea Zorzi, *Diritto e giustizia nelle città dell'Italia comunale (secoli XIII-XIV)*, in *Stadt und Recht im Mittelalter / La ville et le droit au Moyen Âge*, a cura di Pierre Monnet e Otto Gerhard Oexle, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 197-214.
- , *Giovanni Da Viterbo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, lvi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, ad v. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo_(Dizionario-Biografico)/), u.c. 20 settembre 2020).
- , *I rettori di Firenze. Reclutamento, flussi, scambi (1193-1313)*, in *I podestà dell'Italia comunale, i, Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, a cura di Jean-Claude Maire Vigueur, Roma, École Française de Rome, 2000, pp. 453-594.
- Charles Zuckerman, *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiastical Government*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XL 1973, pp. 97-134.