

IL VOLO DELL'AQUILA UNA LETTURA DI *PARADISO* VI

1. Nel canto quinto del *Paradiso*, v. 86 s., Dante, seguendo Beatrice, passa dal cielo della Luna al cielo di Mercurio, e subito attorno al poeta s'affollano « più di mille splendori » infiammati d'amore e pronti a soddisfare ogni sua richiesta :

del lume che per tutto il ciel si spazia
noi semo accesi ; e però, se disii
di noi chiarirti, a tuo piacer ti sazia
(118-20).

È un'anima in particolare che, a nome di tutte le altre, rivolge a Dante queste parole, ed è dunque a lei che il poeta chiede chi sia e per quale ragione sia collocata proprio in quel cielo. Al che l'anima accresce la propria luminosità, e quasi nascondendosi in essa s'accinge a rispondere :

per più letizia sì mi si nascose
dentro al suo raggio la figura santa ;
e così chiusa chiusa mi rispose
nel modo che 'l seguente canto canta
(136-9).

E. FENZI

Così il canto finisce, e il successivo, il sesto, è eccezionalmente occupato, dal primo all'ultimo verso, dalla risposta del personaggio che, dopo una breve premessa, rivela il suo nome : « Cesare fui e son Iustiniano » (v. 10). Si tratta dunque di Giustiniano, nato nel 482, salito al trono dell'Impero romano d'Oriente nel 527, e morto nel 565, famoso non solo per le imprese militari guidate dai suoi generali Belisario e Narsete, ma soprattutto per il *Corpus iuris civilis*, fondamento dei sistemi giuridici dell'occidente sino a Napoleone e oltre, opera enorme che raccoglie, ordina e rinnova l'intero patrimonio delle leggi romane, cominciata già nel 528 sotto la guida di grandi giuristi che vi lavorarono poi per decenni.

Il lungo discorso di Giustiniano si articola in diversi momenti, ma sin dal primo verso : « Poscia che Costantin l'aquila volse / contr'al corso del ciel » imposta la metafora-guida del volo dell'aquila quale 'volo' dell'Impero romano, che muove dalle guerre di Enea con i Latini, cioè dal punto in cui l'*Eneide* terminava, e arriva sino a Carlo Magno e infine al presente nel quale i Ghibellini s'appropriano di un segno – l'aquila – del quale si sono fatti indegni, mentre i Guelfi vorrebbero abbatterlo per sostituire all'aquila imperiale i gigli di Francia. Con stacchi netti altre due parti succedono a questa, ch'è la più lunga. Nei v. 112-26 Giustiniano spiega che quello di Mercurio è il cielo « d'i buoni spirti che son stati attivi / perché onore e fama li succeda », e nei v. 127-42 passa con ulteriore rapida transizione a celebrare un altro spirito ospite dello stesso cielo : Romeo di Villanova (1170-1250), primo ministro del conte di Provenza Raimondo Beringhieri, che dopo aver reso incomparabili servigi al suo padrone, vittima dell'invidia e caduto in sospetto, già vecchio s'allontanò dalla corte e morì in miseria.

A questa prima ed elementare esposizione va ancora aggiunto che il canto sesto di ogni cantica è caratterizzato in senso politico, a partire dalle profezie fiorentine di Ciaccio, nell'*Inferno*, alla celebre invettiva di Sordello, nel *Purgatorio*, che allarga lo sguardo all'Italia tutta e proprio per questo non può non evocare la necessità e insieme la tragica assenza dell'Impero, e in questo quadro già anticipa l'apparizione di Giustiniano (*Purg.* VI 88-9 : « Che val perché ti racconciasse il freno / Iustiniano, se la sella è vòta ? »). Di cantica in cantica, dunque, il punto di vista sale, e l'orizzonte s'allarga : da Firenze e dalle lotte feroci delle sue fazioni all'Italia « nave senza nocchiere in gran tempesta », sino al grande straordinario affresco dell'Impero colto nel suo farsi e nelle sue universali e provvidenziali ragioni. Sì che in questo canto del *Paradiso* Dante oltrepassa le tante realtà

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

municipali e regionali che lungo il suo viaggio ha descritto e giudicato, ed esprime in forme definitive la sua visione politica, viva quanto sono vive le radici storiche e morali di cui si nutre.

2. Giustiniano comincia il suo lungo discorso rispondendo alla prima delle domande che Dante gli aveva rivolto : « non so chi tu se' » (*Par.* V 127). Non lo fa immediatamente, ma solo quando il suo passato ruolo d'imperatore e il suo nome possono risuonare con tutto il peso e il significato di cui li carica la particolare fase storica dell'Impero ch'egli ormai contempla e domina dall'alto, e che proprio in lui ha il suo culmine :

Poscia che Costantin l'aquila volse
 contr' al corso del ciel, ch'ella seguio
 dietro a l'antico che Lavina tolse,
 cento e cent'anni e più l'uccel di Dio
 ne lo stremo d'Europa si ritenne,
 vicino ai monti de' quai prima uscìo ;
 e sotto l'ombra de le sacre penne
 governò il mondo lì di mano in mano,
 e, sì cangiando, in su la mia pervenne.
 Cesare fui e son Iustiniano
 [...]

(1-10).

Questa splendida apertura muove dal momento in cui Costantino nel 330 trasferì la capitale dell'Impero a Bisanzio, fino a quello in cui, passando « di mano in mano », il potere imperiale giunse nelle mani di Giustiniano, nel 527.¹ Più avanti – vedremo – Giustiniano riassume la vicenda dell'Impero partendo dalla nascita della Roma repubblicana e arrivando sino a Tito, dopo di che, con un gran salto, accenna rapidamente ai Longobardi e a Carlo Magno. Qui dunque, tra Tito e i Longobardi, ragioni meramente

¹ Un poco meno, dunque, dei « cento e cent'anni e più » di Dante, che nel caso sembra seguire Brunetto Latini, *Tresor* I 87, 3-4, che pone il trasferimento a Bisanzio subito dopo la conversione di Costantino, nel 323, e fa salire al trono Giustiniano nel 539 (cito dalla edizione critica a cura di Pietro G. Beltrami *et alii*, Torino, Einaudi, 2007, p. 116). Per il viaggio di Enea e la fondazione di Roma, vd. il passo di *Conv.* IV 5, 6 : « E tutto questo fu in uno temporale che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana », ecc. (sul punto vd. John Scott, « La contemporaneità Enea-Davide (*Convivio* IV v 6) », *Studi danteschi*, XLIX, 1972, p. 129-34).

E. FENZI

cronologiche vorrebbero collocati i versi d'apertura, che Dante anticipa perché tale quadro storico è indispensabile a Giustiniano che deve presentare compiutamente se stesso. Ne riesce così una efficacissima *variatio* all'interno dello schema espositivo che guida il canto, nella quale l'abilità strutturante (si osservi che avanti, quando il racconto ripartirà da Pallante, v. 35-6, non si parlerà più di Enea, stabilendo così un forte legame di complementarità tra i due diversi segmenti della stessa vicenda) e la sapienza retorica si sposano, come sempre in Dante, a ragioni di contenuto. L'aver enucleato e anticipato come parte a sé quella particolare fase bizantina dell'Impero che va dal 330 a Giustiniano corrisponde infatti a una separazione che di là dai modi di rappresentazione comporta, in trasparenza, un diverso giudizio sul piano storico. Come premesso e come si vedrà meglio avanti, la vicenda complessiva dell'Impero è raccontata attraverso la metafora 'continuata' del volo dell'aquila, il simbolo imperiale per eccellenza, ed è dunque caratterizzata da una forte dinamica espansiva che le dà senso e direzione. Qui in apertura, invece, Dante coglie un momento / movimento di ritorno: l'aquila torna là donde ha cominciato il suo volo quando Enea è partito da Troia, e là, all'estremità dell'Europa, tra quei monti, è rimasta per più di duecento anni. Una tale interruzione del volo è dunque scorporata dal complesso della narrazione e non grava e non complica la lunga fase di crisi dell'Impero, che pure è allusa attraverso il salto che separa Tito dalla stagione longobarda e dal rinnovato Sacro Romano Impero di Carlo Magno (v. 94-6).

Il tono delle prime parole di Giustiniano è oggettivo, fattuale, come si conviene a chi guarda le cose del mondo dall'alto del cielo, e sul metro dei movimenti celesti le misura. Ma proprio questo carattere attribuisce loro un sovrappiù di repressa carica emotiva, perché di là da esse c'è Dante con la sua passione e i suoi giudizi, che non sono meno forti per essere taciuti: ed è infatti la frizione tra l'apparente freddezza di Giustiniano e la sottintesa tensione giudicante del poeta che genera lo speciale *pathos* di questi versi nei quali al detto si stringe intimamente il non-detto. Dante, lo sappiamo, non solo salva Costantino ma lo colloca addirittura più in alto di Giustiniano, tra gli spiriti giusti del cielo di Giove, dove la sua luce brilla al sommo dell'arco cigliare dell'aquila quale primo imperatore cristiano e quale autore dell'editto del 313 con il quale ai cristiani era concessa libertà di culto. Ma proprio là dove Costantino è glorificato, il discorso batte sulle

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

nefaste conseguenze della sua donazione di Roma al papa,² fatta con le migliori intenzioni di sovvenire alle necessità della Chiesa e però risoltasi nella micidiale confusione tra potere temporale e potere spirituale, che ha prodotto niente di meno che la distruzione del mondo :

L'altro che segue, con le leggi e meco,
sotto buona intenzion che fé mal frutto,
per cedere al pastor si fece greco :
ora conosce come il mal dedutto
dal suo bene operar non li è nocivo,
avvegna che sia 'l mondo indi distrutto.
(*Par.* XX 55-60)³

Diretto e vicino è qui il rapporto con la *Monarchia*, sia là dove Costantino è definito « infirmator imperii », guastatore o destabilizzatore dell'Impero (II 11, 8), sia, in particolare, dove Dante ripiglia l'argomento della donazione per dimostrarne l'illegittimità e per denunciarne la potenzialità distruttiva, evidente nel fatto ch'essa attenta all'universalità dell'Impero, cioè alla sua prima e fondante ragion d'essere :

Imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere. Sed contra ius humanum esset, si se ipsum Imperium *destrueret* : ergo Imperio se ipsum *destruere* non licet. Cum ergo scindere Imperium esset *destruere* ipsum, consistente Imperio in unitate Monarchie universalis, manifestum est quod Imperii auctoritate fungenti scindere Imperium non licet. Quod autem *destruere* Imperium sit contra ius humanum, ex superioribus est manifestum [*corsivi miei*].⁴

² Una buona guida su tale donazione, e la relativa abbondante bibliografia, è quella di Giovanni Maria Vian, *La donazione di Costantino*, Bologna, Il Mulino, 2004, mentre sulla figura di Costantino si veda Paul Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino. La conversione. L'Impero*, Milano, Garzanti, 2008. In relazione a Dante è sempre da leggere Bruno Nardi, « La "donatio Constantini" e Dante », in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1944, p. 109-59, e ora il ricchissimo capitolo di Sergio Cristaldi, « "Romanum imperium" e donazione di Costantino », in Id., *Dante di fronte al gioachimismo. I. Dalla Vita Nova alla Monarchia*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia editore, 2000, p. 223-292.

³ Per Costantino che « per cedere al pastor si fece greco », vd. Brunetto Latini, *Tresor* I 87, 3 : « Lors s'en ala Costantin en Costantinople [...] et tint l'empire de Grece, qu'il ne sousmist mie as apostoilles selonc ce que il fist cel de Rome ».

⁴ *Mon.* II 11, 8 : « O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam, si vel nunquam infirmator ille Imperii tui natus fuisset, vel nunquam sua pia intentio ipsum fefellisset ! » [*O popolo*

Il non-detto dei primi versi del canto VI è dunque detto qui, nel ventesimo del *Paradiso* e nella *Monarchia*, quasi in controcanto, e a ritroso illumina la severa reticenza di Giustiniano che evidentemente non può gettare alcuna ombra su un'altra anima beata, sia o no di rango superiore al suo, com'è il caso di Costantino (ma ben lo potrà, come s'è appena visto, l'aquila luminosa nel canto ventesimo). Ma noi possiamo e dobbiamo sovrapporre i due passi, e cogliere l'implicito giudizio sull'operato di Costantino. Non tanto implicito, però, da impedire ai commentatori di interpretare allegoricamente il ritorno dell'aquila a Troia, così come fa Benvenuto (seguito poi fedelmente dal Landino), che dopo aver illustrato il senso letterale dei primi versi scrive : « alio modo potest intelligi allegorice quod aquila primo portata in Italia venit cum favore coeli et semper exaltata est ; quando vero fuit reportata habuit contrarium cursum coeli, quia semper declinavit ; et credo quod ista fuerit intentio autoris ».⁵ Questo andare da occidente a oriente, contro il corso del sole, è dunque connotato di innaturalità (Torraca, *ad loc* : « è notizia nuda ; ma dà l'impressione di fatto non naturale »), così come lo è quella lunga rinuncia al volo dell'aquila che se ne resta per due secoli acquattata tra i monti della Troade e in tal modo rinnega la missione alla quale è stata destinata. È stato più volte osservato che l'apertura del canto è modellata su quella del canto terzo dell'*Eneide* :

felice, o Ausonia gloriosa, se non fosse mai nato colui che minò le basi del tuo Impero e se la sua pia intenzione non avesse ingannato per primo lui stesso !] ; Mon. III 10, 8-9 [all'Impero non è lecito fare alcunché contro lo ius umano. E sarebbe contro tale ius se l'Impero distruggesse se stesso : dunque, all'Impero non è lecito distruggere se stesso. Poiché dunque dividere l'impero equivale a distruggerlo, dal momento ch'esso consiste nell'unità della monarchia universale, è chiaro che colui che è investito dell'autorità imperiale non ha il diritto di dividere l'Impero. Sì che da quanto abbiamo appena detto, è anche chiaro che distruggere l'Impero va contro lo ius umano].

⁵ [in altro modo si può intendere allegoricamente che l'aquila, portata dapprima in Italia, vi giunse con il favore del cielo e sempre riuscì vincitrice ; quando fu riportata indietro, invece, andò contro il corso del cielo, e perciò andò declinando : e credo che proprio questa sia stata l'intenzione significativa dell'autore]. E vd. ora, per esempio, Anna Maria Chiavacci Leonardi, nel suo commento : « Il rivolgimento compiuto da Costantino (contro il corso naturale del cielo, e anche contro il corso voluto da Dio) è dunque certamente indicato con rimprovero da Dante ; tanto più che tale spostamento della sede imperiale era legato, nell'opinione storiografica medievale, alla 'donazione' del territorio di Roma fatta al papa dall'imperatore ». Avverto che i commenti alla *Commedia*, sia citati direttamente sia dall'eccellente sito americano del *Dartmouth Dante Project*, saranno indicati con il semplice nome dell'autore, intendendo sempre rimandare *ad locum*.

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

« Postquam res Asiae Priamique evertere gentem / immeritam visum superis [...] / diversa exilia et desertas quaerere terras / auguriis agimur », ⁶ e Mineo, in quella che è una delle più intense e importanti letture del canto annota : « È una citazione allusiva. Che qui significa per opposizione. Con la stessa struttura sintattica con cui Giustiniano ricorda il movimento, innaturale, da occidente a oriente, Virgilio aveva già dichiarato che il movimento da oriente a occidente fu processo voluto proprio dalla divinità ». ⁷ Su questa stessa linea tornerei allora a ricordare che nei secoli prima di Dante aveva preso corpo l'idea che il movimento della storia, o meglio le parallele *translationes imperii* e *studii* che via via portano alla costruzione di nuove civiltà andassero seguendo il corso del sole, da oriente a occidente, come è esemplarmente e ripetutamente affermato da Ottone di Frisinga sin dal *Prologo* alla sua *Chronica, sive historia de duobus civitatibus* : « Et notandum quod omnis humana potentia seu scientia ab oriente cepit et in

⁶ [Dopo che piacque agli dei di abbattere la potenza dell'Asia e l'incolpevole gente di Priamo (...) siamo spinti dai presagi divini per diversi esili e terre deserte].

⁷ Nicolò Mineo, « Lettura del canto VI del *Paradiso*. Il regno della giustizia » (1988), in Id., *Dante : un sogno di armonia terrena*, Torino, Editrice Tirrenia Stampatori, 2005, p. 57-104 : la cit., p. 64. Lo studioso aggiunge (p. 98 nota 45), credo giustamente, che i commentatori che escludono questo significato operano un « insostenibile tentativo di decontestualizzazione ». Per ciò, vd. in particolare Scevola Mariotti, « Il canto VI del *Paradiso* » (1972), in Id., *Scritti medievali e umanistici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1976, p. 87-113 : p. 92, secondo il quale « non c'è ombra di indizio né di probabilità » che Dante manifesti una tale intenzione polemica, dal momento che è sempre e solo la Provvidenza a governare il corso della storia. Ora anche Gennaro Sasso, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002, p. 169, conclude che « il tratto di negatività che, fuorviati dalle loro personali opinioni, alcuni interpreti hanno creduto di ravvisare in questi versi, deve essere definito insussistente », in particolare contro la lettura di Ettore Paratore, « Il canto VI del *Paradiso* », *Studi danteschi*, XLIX, 1972, p. 49-77 (ma Paratore, p. 54, ha ragione a osservare, tra l'altro, che l'assunzione al trono di Giustiniano ha il significato di « un provvidenziale evento riparatore », e che Giustiniano medesimo « dopo di sé fa apparire destituita di ogni significato la funzione dell'Impero costantinopolitano »). Con qualche esitazione, si schiera con Sasso Anthony Oldcorn, « In margine al "canto" di Giustiniano », in *Dante e la fabbrica della Commedia*, a cura di Alfredo Cottignoli, Donatino Domini, Giorgio Gruppioni, Ravenna, Longo, 2008, p. 199-211 (in part., p. 201-2). Devo aggiungere che la lettura di Mariotti, pur divergendo con lui sul punto in questione, è una delle più ricche e interessanti, tra l'altro anche per la bella analisi dell'esordio del canto, nel quale egli vede impostata « una regolata misura nella contemplazione dei grandi moti della storia », e rispetto al quale sviluppa il tema dei rapporti con il III dell'*Eneide*, a suo tempo segnalati da Torraca.

occidente terminatur».⁸ È dunque probabile che le parole di Dante mantengano qualcosa del vecchio tema della *translatio*, e che il giudizio negativo sopra un tale ritorno all'indietro ne riesca confermato. Di qui mi pare derivi la necessità di affrontare una piccola questione, che non mi pare sia stata sin qui sollevata. Al v. 8 Dante afferma che l'aquila, standosene tra quei monti, « governò 'l mondo lì », passando per le mani dei vari imperatori succeduti a Costantino. Che significa? 'governò il mondo, cioè l'Impero nel suo insieme, stando lì, tra quei monti'? oppure, ch'è cosa affatto diversa, 'governò *quel mondo lì*, quello in cui « si ritenne », e cioè solo la parte bizantina dell'Impero', trascurando la parte occidentale e in definitiva l'Italia e Roma? Non saprei decidere con risolutezza: è difficile che Dante abbia usato la parola *mondo* per indicare una parte del mondo, ma la seconda ipotesi credo sia più coerente con il contesto. Se quegli imperatori, infatti, avessero effettivamente continuato a governare *tutto* l'Impero, la notizia del ritiro dell'aquila perderebbe molto del suo significato. E ancora, e soprattutto, è possibile che Dante dica che gli imperatori bizantini governassero l'Impero nella sua perfetta integrità dopo il *vulnus* infertogli da Costantino con la sua donazione? È questo il vero punto dolente: la donazione, e insomma il fatto mai abbastanza deprecato

⁸ [Occorre notare che ogni potenza e scienza umana ebbe inizio a oriente ed è finita a occidente]. *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica*, rec. Adolf Hofmeister, MGH, SS RG in usum scholarum, Hannover-Lipsia, Hahn, p. 8 (ma vedi ancora l. V, p. 227, e l. VII, p. 372). Il tema, legato a quello della successione degli imperi (in Ottone, come già in Eusebio, il Babilonese, il Medio e Persiano, quello di Alessandro, il Romano e infine quello dei Franchi) è vasto e complesso, legato com'è da una parte ai famosi sogni di Nabucodonosor e di Daniele e all'interpretazione che ne hanno dato Gerolamo e Agostino, e dall'altro ai miti di fondazione delle nazioni europee: vd. il prezioso volume di Werner Goetz, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1958, nel quale è raccolta una imponente e pressoché esaustiva serie di testi che attraverso i secoli hanno toccato l'argomento della *translatio imperii*; A. G. Jongkees, « *Translatio studii: les avatars d'un thème médiéval* », in *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen, Wolters, 1967, p. 41-51; Édouard Jeuneau, *Translatio studii. The Transmission of Learning. A Gilsonian Theme*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995 (ora in Id., « *Tendenda vela* ». *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 1-54); Enrico Fenzi, « *Translatio studii e imperialismo culturale* », in *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el tercer milenio*, dir. por Javier san José Lera, al cuidado de Francisco Javier Burguillo & Laura Mier, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2008, p. 19-121. Di qui si ricaverà ulteriore e abbondante bibliografia, e ulteriori indicazioni sul punto in questione.

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

che l'imperatore si sia 'fatto greco' per lasciare la Roma imperiale ai papi. Questo tema, per Dante assolutamente cruciale, è qui leggibile solo in trasparenza, come non-detto, appunto, ma chi legge non può non ricordare l'invettiva che è in *Inf.* XIX 115-7 :

Ahi Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre !

e le parole di Marco Lombardo, in *Purg.* XVI 106-11 e 127-9 :

Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean veder, e del mondo e di Deo.
L'un l'altro ha spento ; ed è giunta la spada
col pastorale, e l'un con l'altro insieme
per viva forza mal convien che vada
[...]
Di oggimai che la Chiesa di Roma,
per confondere in sé due reggimenti,
cade nel fango, e sé brutta e la soma.

Dante tiene saldamente le fila di un discorso che per essere smembrato per le tre cantiche rivela una perfetta continuità, dall'*Inferno* al *Purgatorio* sino al sesto del *Paradiso* e poi al ventesimo, dove proprio la vista della luce di Costantino così strettamente abbinata alla figura tutta luminosa dell'aquila induce non già alla lode di lui ma, di nuovo, alla denuncia dell'esito disastroso della sua iniziativa. Ogni volta è una fitta rete di motivi che riporta al tema della donazione, e se stavolta, per contro, nel sesto canto, per giusto senso di opportunità Giustiniano non si pronuncia, resta vero che quanto è detto prima e dopo a proposito di Costantino e della sua donazione non può non gravare sulle sue parole e condizionare pesantemente la nostra interpretazione. Sicché, tornando al punto, continua a sembrarmi preferibile contro altre opinioni la lettura tradizionale che da Benvenuto in poi vede almeno l'ombra di un giudizio negativo non su Costantino (è bene sottolinearlo) ma sulle conseguenze della sua decisione di 'farsi greco', e sembrerebbe dunque da intendere, seppur con molti dubbi, che « 'l mondo li » sia precisamente e solo 'quel mondo li', l'altro essendo stato abbandonato. Ciò, del resto, sarebbe coerente con quanto segue. Se il 'farsi

greco' di Costantino ha segnato un momento di rottura, un ripiegamento nella storia dell'Impero, tanto più spicca il ruolo di Giustiniano che non solo è riuscito vittorioso in Occidente con Belisario, ma soprattutto ha definitivamente restituito all'Impero la più alta e propriamente divina delle sue ragioni e missioni : l'universalità della giustizia.

3. « Cesare fui e son Iustiniano ». Nella solenne affermazione, una sorta di verso-chiave, culmina la parte introduttiva e il canto entra nel vivo. Il passato ruolo d'imperatore – « Cesare fui » – è distinto dalla identità personale – *sono* Giustiniano – che *ora* esulta in Paradiso e si fa conoscere da Dante.⁹ Ma il principio di distinzione serve in verità a un reciproco doppio potenziamento : la carica imperiale già anonimamente passata « di mano in mano » è tornata a nominarsi e a splendere con un uomo come Giustiniano, e Giustiniano è stato tale uomo da meritarsela. Questo nodo è evidente ma con somma discrezione è pure sottaciuto, e sta, come i commentatori hanno sempre avvertito, nel nome dell'imperatore che ha consacrato la vita a ciò che fonda la nozione medesima di Impero e di 'cittadinanza' : lo *ius* e quindi la *iustitia*, e che ha aperto il *Digesto* citando le parole di quattro secoli prima di Celso, e poi di Ulpiano, nel primo libro delle sue *Institutiones* : « Iuri operam daturum prius nosse oportet unde nomen iuris descendat. Est autem iustitia appellatum : nam [...] ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet ».¹⁰ Giustiniano

⁹ Stefano Carrai, « Canto VI », in *Lectura Dantis Turicensis. Paradiso*, a cura di Georges Güntert e Michelangelo Picone, Firenze, Cesati, 2002, p. 95-106 : p. 103, sottolinea altri casi di autorappresentazioni di anime beate, con analogia contrapposizione tra l'identità terrena e la condizione presente (vd. Piccarda, in *Par.* III 46-51, e Cunizza da Romano, in *Par.* IX 32 : ma già Buonconte, in *Purg.* V 88 : « Io fui di Montefeltro, io son Bonconte »). Per quanto riguarda il Giustiniano storico, rinvio al bel volume di Georges Tate, *Giustiniano. Il tentativo di rifondazione dell'Impero* (2004), Roma, Salerno Editrice, 2006 (ma anche alla assai più agile opera di Mischa Meier, *Giustiniano* [2004], Bologna, Il Mulino, 2007).

¹⁰ [Chi vuole dedicarsi allo *ius* deve prima conoscere da dove il nome stesso di diritto derivi. Esso infatti è chiamato così da *iustitia*, che è la disciplina razionale del bene e del giusto, di cui noi siamo con buon motivo detti i sacerdoti]. E nelle prime righe delle *Institutiones* leggiamo : « *Iustitia* est constans et perpetua voluntas *ius* suum cuique tribuens. *Iurisprudentia* est divinarum atque humanarum rerum notitia, *iusti* atque *iniusti scientia* » [La giustizia è la costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo. La giurisprudenza è consapevolezza delle cose divine e umane, e scienza di ciò ch'è giusto e di ciò che è ingiusto]. Vd. Aldo Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005, p. 361 s. e 488 nota 1. Per la famosa definizione dello *ius* in *Mon.* II 5, 1 :

porta dunque nel nome il suo destino di (nuovo) legislatore che ricostituisce l'Impero attorno al suo centro vero : ed è questa infatti l'alta funzione che Dante gli attribuisce.¹¹ Le parole d'apertura del *Prologo* alle *Institutiones* di

« ius est realis et personalis hominis ad hominam proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit » [il diritto è il concreto e personale equilibrato rapporto dell'uomo con l'uomo che, rispettato, conserva la società umana e, violato, la manda in rovina], vd. il bel saggio di Diego Quaglioni, « 'Arte di bene e d'equitate'. Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia*, II V 1) », *Studi danteschi*, LXXVI, 2011, p. 27-46 : p. 39 s.

¹¹ Quanto si dice autorizza il sottaciuto bisticcio *Iustinianus* / **Iustitianus*, che ci rimanda al *Fiore*, CX 9 : « 'l buon Giustiziano » (dove la *Rose*, 11345 Lecoy, ha *Justiniens*) : ma *Giustiziano* è lezione del manoscritto emendata da Contini in quanto « non può spiegarsi che da un incrocio mentale con *giustizia*, da rettificarsi perfino in un eventuale autografo », e tale emendamento è poi passato in giudicato : vd. *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuibili a Dante Alighieri*, a cura di Gianfranco Contini, Milano, Mondadori (SDI – Ed. Nazionale), 1984, p. 222-3 : e così ora la recentissima edizione *Il Fiore e il Detto d'amore*, a cura di Luciano Formisano, Roma, Salerno Editrice (NECOD, VII, 1), 2012, p. 176. Ma quel *Giustiziano* in bocca a Falsembiante ci sta benissimo, e correggendolo si perde sicuramente qualcosa : sono perciò d'accordo con la Allegretti che nella sua edizione lo mantiene scrivendo che il nome « viene paraetimologizzato, quasi a farne una personificazione della Giustizia » (*Fiore. Detto d'amore*, a cura di Paola Allegretti, Firenze, Le Lettere [Ed. naz. - SDI, VIII], 2011, p. 358 e 537. Per una tale *interpretatio nominis* si vada indietro, a *Vita nova* 6, 4 [Barbi, XIII 5] : « con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, si come è scripto : *Nomina sunt consequentia rerum* », e avanti, a *Par.* XII 79-81, di san Domenico : « Oh padre suo veramente Felice ! / o madre sua veramente Giovanna, / se, interpretata, val come di dice ! ». San Domenico era figlio di Felice di Guzmán e di Giovanna di Aza. Il nome Giovanna vale in ebraico 'grazia di Dio' : vd. Ugucione, *Derivationes*, ed. Cecchini *et alii*, I 77, p. 615-6 : « *Iohannes Baptista* interpretatur Domini gratia : *Ia dominus, anna gratia*, inde *Iohannes* quasi *Iohanna* », e Brunetto Latini, *Tresor* I 69, 1, di Giovanni Evangelista : « son nom vaut tant a dire come grace de Dieu ». Sulla formula : *Nomina sunt consequentia rerum* (e su altri esempi in Dante di *interpretatio nominis*) esiste abbondante bibliografia, ma occorre sempre ripartire da Bruno Nardi, « Il linguaggio », in Id., *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1949, p. 218-25, che ha mostrato come essa appartenesse in maniera specifica al linguaggio giuridico, a partire dalle *Institutiones* di Giustiniano. Vd. pure, altrettanto importante, André Pézard, *Dante sous la pluie de feu*, Paris, Vrin, 1950, *Append.* V, p. 355-64, e ancora Piero Fiorelli, « *Nomina sunt consequentia rerum* », in *Atti del congresso di diritto romano e di storia del diritto. Verona 27-28-29 settembre 1948*, Milano, Giuffrè, 1951, I, p. 309-21 ; Antonino Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1963, p. 239 s., e ora, in diverso contesto, Alessandro Raffi, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal Convivio al De vulgari eloquentia*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004, p. 203 s. Ma si vedano ancora le fini considerazioni sul testo, con le quali concordo, di Saverio Bellomo, « Contributo all'esegesi di *Par.* VI », *Italianistica*, XIX, 1990, p. 9-26 : p. 15-16. Un bell'esempio, infine, è nel trovatore catalano Cerveri de Girona, *Totz nobles seyner deuria*

E. FENZI

Giustiniano proclamano che « Imperatoriam maiestaem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam », e Dante fa che Giustiniano si dedichi in esclusiva alla riforma dei codici, mentre affida le armi a Belisario. Questa divisione di compiti era ampiamente suggerita dalle fonti, ma va subito detto che è senz'altro straordinario il modo con il quale Dante rielabora le poche notizie che aveva a disposizione¹² e di là da esse 'costruisce' il personaggio e la sua alta esemplarità. Sentiamo le sue parole :

Cesare fui e son Iustiniano,
 che, per voler del primo amor ch'i' sento,
 d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano.
 E prima ch'io a l'ovra fossi attento,
 una natura in Cristo esser, non piùe,
 credea, e di tal fede era contento ;
 ma 'l benedetto Agapito, che fue
 sommo pastor, a la fede sincera
 mi dirizzò con le parole sue.
 Io li credetti, e ciò che 'n sua fede era,
 vegg'io or chiaro sì, come tu vedi
 ogne contradizione e falsa e vera.
 Tosto che con la Chiesa mossi i piedi,
 a Dio per grazia piacque di spirarmi
 l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi,
 e al mio Belisar commendai l'armi,
 cui la destra del ciel fu sì congiunta,
 che segno fu ch'i' dovessi posarmi.
 (10-27)

Questa auto-rappresentazione messa in bocca a Giustiniano si articola attorno a tre nuclei: l'attività di legislatore;¹³ l'ortodossia religiosa

29-31 : « Le reys deu regir sa via / e regnar / el regne, si qu'esters nom no segria » [*Il re deve reggere la sua vita e regnare sul regno, perché in caso contrario non si conformerebbe al suo nome*].

¹² Ha insistito sulla assai scarsa conoscenza (e interesse) che Dante avrebbe avuto dell'impero e della chiesa di Bisanzio Agostino Pertusi, « Cultura greco-bizantina nel tardo medioevo nelle Venezie e suoi echi in Dante », in *Dante e la cultura veneta. Atti [...]* a cura di Vittore Branca e Giorgio Padoan, Firenze, Olschki, 1966, p. 157-95 (in part. p. 176 s.).

¹³ Richiamo per comodità pochissimi dati: il programma legislativo di Giustiniano produsse nel 529 un'opera che raccoglieva le costituzioni imperiali a partire da Adriano, il *Codex Iustinianus* del quale è giunto a noi solo un indice. Nel 533 furono pubblicate le

raggiunta attraverso l'abbandono di precedenti posizioni eretiche ; l'attività bellica affidata a Belisario. I tre nuclei sono tuttavia unificati nel segno del favore divino mediato dall'ossequio alla Chiesa per quanto riguarda le verità di fede, favore che da un lato gli ha ispirato l'opera legislativa, e dall'altro ha garantito le vittorie militari. Donde ha tratto Dante questo quadro ? Immediatamente alle spalle di Dante c'è Brunetto, che però non nomina Belisario e le sue vittorie, né il tipo di eresia della quale Giustiniano sarebbe stato colpevole, ma sottolinea l'opera legislativa di Giustiniano, che « toute [le leggi] les adreça et ordena miauz et plus enterinement, si come il est encore », e più ampiamente :

Cest Justinien fu de molt grant sens : il abrega les lois dou Coude et dou Digest, qui premier estoient en tante confusion que nus ne pooit a chief venir. Et ja soit ce que il fust au commencement en l'error des heriges, a la fin reconut il son error par le conseil d'Agapite, qui lors estoit apostoiles ; et lors fu la crestiene loi confermee et fu dampnee la creance des heriges, selonc ce que l'en puet veoir sor les livres des lois que il fist (*Tresor* I 17, 2 e 87, 5).

Occorre dunque retrocedere almeno sino a Paolo Diacono, che negli ultimi capitoli della sua *Historia romana* allude appena alla riorganizzazione in campo legislativo : « mox imperialia iura suscepit, ad reparandum rei publicae statum animum intendit » (XVI 11),¹⁴ ma subito dopo si diffonde

Institutiones, un manuale in quattro libri, e il *Digesto*, o *Pandette*, collezione degli *iura* che raccoglie la dottrina dei giuristi romani dall'età classica in poi. Nel 529 fu approntata una edizione rivista del *Codex*, il *Codex repetitae praelectionis*, in dodici libri. Infine, Giustiniano raccolse le leggi da lui emanate dal 529 al 565 nella raccolta delle *Novellae*. Tale legislazione entrò in vigore in tutte le regioni dell'Impero : la sua osservanza in Italia fu ribadita da Giustiniano con la *Pragmatica sanctio* dell'agosto 561, promulgata dietro richiesta di papa Vigilio.

¹⁴ [*Appena fu investito dell'autorità imperiale, volse l'animo alla rifondazione dello stato*]. Ma naturalmente sono da vedere i prologhi alle varie opere del *Corpus*, nei quali Giustiniano tra altre cose sempre sottolinea l'opera di revisione e selezione compiuta entro le vecchie raccolte di leggi. Vd. per esempio la lettera di Giustiniano a Triboniano premessa ai *Digesta*, § 1 : « Cum itaque nihil tam studiosum in omnibus rebus inuenitur quam legum auctoritas, quae et diuinas et humanas res bene disponit et omnem iniquitatem expellit, reperimus autem omnem legum tramitem, qui ab urbe Roma condita et Romuleis descendit temporibus, ita esse confusum, ut in infinitum extendatur et nullius humanae naturae capacitate concludatur : primum nobis fuit studium a sacratissimis retro principibus initium sumere et eorum constitutiones emendare et uiae dilucidae tradere, quatenus in unum codicem congregatae et omni superuacua similitudine et iniquissima discordia

E. FENZI

sull'episodio dell'abbandono da parte dell'imperatore, per opera di papa Agapito, dell'eresia di Eutiche, cioè il monofisismo che continuava ad essere particolarmente forte a Costantinopoli,¹⁵ e mette continuamente in

absolutae uniuersis hominibus promptum suae sinceritatis praebeant praesidium» [*Non essendoci nulla che meglio provveda ad ogni cosa che l'autorità delle leggi, abbiamo dovuto constatare che l'intera trasmissione delle leggi che discende dalla fondazione di Roma e dai tempi di Romolo era così confusa da poter essere tirata all'infinito, e che nessuno con le sue umane capacità avrebbe potuto arrivare a una conclusione: il nostro primo impegno fu dunque quello di ripigliare le cose sin dai loro sacratissimi principi ed emendarne le costituzioni e tramandarle in maniera chiara, affinché una volta riunite in un solo codice e liberate da ogni superflua somiglianza e da pericolosissime contraddizioni possano offrire all'umanità intera il pronto presidio della loro schiettezza*]. Oppure, ancora dai *Digesta*, la *Const. Tanta*, diretta al Senato e a tutti i popoli dell'Impero, che esordisce affermando che pareva impossibile mettere mano a tante leggi invecchiate, « iam senio pergravatas », e che è stata impresa mirabile « in unam reducere consonantiam, ut nihil neque contrarium neque idem neque simile in ea inueniatur et ne geminae leges pro rebus singulis positae usquam appareant » [*ridurre tutta la legislazione a un tutto coerente, sì da non lasciare in essa niente di contraddittorio o di ripetitivo, e da far sparire le doppie leggi relative a singoli casi*], o ancora la lettera-prologo alle *Institutiones*, § 2: « Et cum sacratissimas constitutiones antea confusas in luculentam ereximus consonantiam, tunc nostram extendimus curam et ad immensa prudentiae veteris volumina, et opus desperatum, quasi per medium profundum euntes, caelesti favore iam adimplevimus » [*Dopo aver ricondotto a luminosa consonanza le santissime costituzioni prima di noi confuse, abbiamo ora allargato il nostro lavoro anche agli immensi volumi della vecchia giurisprudenza, e tale opera disperata, quasi immergendoci nella profondità del mare, con l'aiuto del cielo abbiamo portata a termine*]. Si veda il sito *The Roman Law Library*, con tutti i testi in linea secondo l'edizione Mommsen-Kruger, dal quale cito, e un'ampia bibliografia, e il sito *Corpus iuris on-line* che ha messo in linea l'edizione lionese di Hugues de La Porte, 1558-60, che comprende nella sua integralità la *Glossa* di Accursio, a cura di Pierpaolo Bonacini all'interno di un progetto sostenuto dall'Università di Bologna.

¹⁵ A Costantinopoli era infatti nata e si era affermata la dottrina monofisita (in Gesù la natura divina avrebbe assorbito in sé quella umana) per opera dell'archimandrita Eutiche, vittorioso nel secondo Concilio di Efeso (449) che giudicò ortodosse le sue tesi e si concluse con la scomunica di papa Leone I. Due anni dopo, nel Concilio di Calcedonia, le parti si invertirono ed Eutiche, sconfitto, fu condannato all'esilio (vd. *Codex Iust.* 1, 3, 23). Al tempo di Giustiniano il monofisismo era però ancora assai forte e favorito dall'imperatrice Teodora: molti vescovi erano monofisiti, e lo era in particolare il patriarca di Costantinopoli, Antimo, depresso e sostituito dal calcedoniano Mena nel 536, per le pressioni di papa Agapito. Giustiniano, dopo vari tentativi di arrivare a un compromesso, si schierò sempre più decisamente con la Chiesa di Roma ma lo scontro con il radicato monofisismo è stato da molti giudicato un sostanziale insuccesso. Un rapido quadro della politica religiosa di Giustiniano (ma la bibliografia è amplissima) è in William Hugh Clifford Friend, « Old and New Rome in the Age of Justinian », in *Relations between East*

risalto la forte autonomia concessa a Belisario nel condurre le operazioni di guerra. Ma è forse più significativo il ricorso all'altra opera di Paolo Diacono, che si presenta come una continuazione dell'*Historia romana*, la *Historia Langobardorum*. Qui, nel primo libro, nel paragrafo dedicato a Giustiniano, si dice dell'imperatore : « bella prospere gessit et in causis civilibus mirificus extitit », e si prosegue elencando tutte le vittorie ottenute « per Belisarium », e si entra poi nel merito dell'attività legislativa con parole che suonano assai vicine a quelle di Dante : « Leges quoque Romanorum, quarum prolixitas nimia erat [*il troppo*] et inutilis dissonantia [*l'vano*], mirabili brevitate correxit » (ma in compenso neppure si accenna a sue precedenti adesioni all'eresia, e lo si dà per fedele e fervente cattolico).¹⁶ Successivamente queste notizie tornano nei vari cronisti, per lo più in forma abbreviata e con poche varianti (per esempio, la sostituzione del patriarca monofisita Antemio con il cattolico Mena),¹⁷ sì che, ripeto, spicca la

& *West in the Middle Ages*, ed. by Derek Baker, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1973, p. 11-28. Vd. ora Tate, *Giustiniano*, cit., p. 470-84 ; 772-94 e 953-6.

¹⁶ *Hist. Langobardorum* I 25 [*condusse vittoriosamente molte guerre e fu mirabile nella giustizia civile*] ; [*Emendò pure con eccezionale brevità l'eccessiva lunghezza e l'inutile confusione delle leggi romane*]. Mi pare che questo riscontro non sia mai stato fatto, mentre ne sono stati fatti altri, altrettanto importanti ma forse meno precisi, relativi a dichiarazioni di Giustiniano stesso, per lo più dalle pagine prefatorie alle varie opere del *Codex*, quali quelli citati sopra, nota 14. Ma vd. la documentazione offerta da Silvia Conte, « Giustiniano e l'ispirazione divina dei *Digesta* », *L'Alighieri*, XLVII, 27 n. s., 2006, p. 25-40, ove è anche ripresa la questione della conoscenza del *Codex iuris civilis* da parte di Dante, ricordando in ogni caso che Nardi la giudica buona : vd. la sua conclusione in proposito in *Dante e la cultura medievale*, cit., p. 225. Ma ora è d'obbligo il rinvio a Quagliani, « 'Arte di bene e d'equitate'.... », cit., che mi sembra fondamentale nel rivendicare a Dante un senso sostanziale e acuto del diritto.

¹⁷ Vd. per esempio Sigeberto di Gembloux, *Chronicon* (o *Chronographia*), ed. Ludwig C. Bethmann, *MGH SS* 6, 1844, p. 315 righe 50-1 : Giustiniano sconfigge i Persiani con Belisario (e poi, ripetutamente : « Per Belisarium... Per Belisarium... Per Belisarium », ecc.) ; p. 316 righe 10-1 : « Iustinianus imperator libros legum romanorum abbreviavit in uno volumine » ; p. 316 righe 20-1 : « Agapitus inveniens ibi Anthemium Constantinopolitanum episcopum Eutitiana esse heresis, eo excommunicato et exiliato, Menam fecit ei substitui » [*L'Imperatore Giustiniano abbreviò in un solo volume i libri delle leggi ; Agapito, scoprendo che il vescovo di Costantinopoli Antemio era seguace dell'eresia di Eutiche, dopo averlo scomunicato ed esiliato, lo fece sostituire con Mena*] ; Goffredo da Viterbo, *Pantheon*, ed. Georg Waitz, *MGH SS* 22, 1972, p. 191, § 22, *De Iustiniano* : « Iste christianissimus imperium quasi iam mortuum prudentissime suscitavit, rem publicam reparavit, de Persis per Belisarium patricium magnifice triumphavit. Leges ante editas nimietate diffusas in compendium conformavit » [*Questo cristianissimo imperatore con la sua sapienza fece rivivere un impero quasi morto, restaurò la cosa*

singolare capacità di Dante di creare a partire dai dati della tradizione l'essenziale percorso di una 'vita' esemplare, rappresentativa del più alto dei valori messi in gioco dalla rievocazione ed esaltazione dell'Impero romano nel suo sviluppo storico : la giustizia. In questo percorso, e nella logica della costruzione dantesca, il momento della conversione dell'imperatore alla vera fede non è secondario o meramente agiografico, ma è posto come momento preliminare e fondante non solo di per sé, ma anche e soprattutto per il suo contenuto specifico. Giustiniano passa dall'eresia monofisita alla ortodossia delle due nature, ove l'integrazione della natura umana accanto a quella divina è precisamente quella che fa di Cristo un *civis* romano soggetto in tutto e per tutto alle leggi dell'impero (vd. *Purg.* XXXII 102) : ciò da un lato ridà tutto lo spazio che le compete alla dimensione umana e terrena della *civilitas*, e dunque alla politica nella pienezza delle sue accezioni, e dall'altro costituisce l'elemento indispensabile per dare legittimità giuridica alla condanna di Cristo, concreto rappresentante dell'intero genere umano, come Giustiniano stesso spiega nel corso del

pubblica e con il patrizio Belisario riportò un magnifico trionfo sui Persiani. Compendiandole, armonizzò le leggi precedenti che si erano andate eccessivamente accumulando] (e nei versi che seguono, § 23, p. 192 : « cuius et officio legalia iura petamus. / Iure suo regimur, nam sua iura damus » [per opera sua possiamo ricorrere a giuste leggi. Siamo retti dal diritto da lui stabilito, e applichiamo le sue leggi]) ; Martino Polono, *Chronicon*, ed. Ludwig Weiland, *MGH SS* 22, 1872, p. 455-6 : « Hunc imperatorem Agapitus papa vir Dei revocavit ab errore Heuticetis [...] Huius Iustiniani temporibus res publica est multum prosperata tam in Oriente quam in Occidente. Nam licet ipse esset circa libros et leges intentus, per patricium tamen Belisarium nomine, quem ad bella constituit, prospere ubique gessit » [Agapito, uomo di Dio, ritrasse questo imperatore dall'errore di Eutiche (...) Al tempo di Giustiniano lo stato prosperò molto sia in Oriente che in Occidente. Anche se egli, infatti, si concentrò sui libri delle leggi, riuscì dappertutto vincitore per mezzo del patrizio Belisario, che mise a capo dell'esercito] ; *Liber pontificalis*, LIX (*Patr. lat.* 213, 1011 : riprende l'aneddoto dall'*Historia romana* di Paolo Diacono) : « Ipse itaque papa [Agapito] in Augusto sentiens errorem Eutichetis, arguit eum dicens : "Ad imperatorem Christianissimum veni, sed ut video Diocletianum". Et imperator monitis eius acquievit, adeo ut et Anthenium episcopum Constantinopolitanum praefaeete hereseos defensorem deposuerit, et in loco eius Menam catholicum, persuaso principe, consecravit » [Papa Agapito, avvertendo nell'imperatore l'errore di Eutiche, lo rimproverò dicendo : "Sono venuto a un imperatore cristianissimo, ma da quel che vedo ho trovato un Diocleziano". L'imperatore accettò i suoi rimproveri, al punto che Agapito depose il vescovo di Costantinopoli Antemio, difensore di quell'eresia, e con il consenso del principe consacrò al posto suo il cattolico Mena].

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

canto, v. 88-90, e come chiosa benissimo la *Monarchia*.¹⁸ Ma in questa sua creazione Dante va ancora oltre. In questi versi, infatti, egli approfitta di Giustiniano per impostare ancora una volta la questione per lui centrale del rapporto tra l'Impero e la Chiesa. Non posso certo pretendere non dirò di risolverla una volta per tutte, ma nemmeno di riassumerla : tra l'altro sarei soverchiato da quanto è stato scritto, spesso ottimamente, in proposito. Mi terrò dunque per quanto possibile al testo, anche se non posso non accennare all'orizzonte entro il quale dobbiamo collocarlo. Per semplicità, vorrei partire da una lunga citazione di Nardi, invitando a mettere tra parentesi (di nuovo per quanto possibile) il suo schema cronologico, che vede la *Monarchia* precedere la *Commedia* :

La *Monarchia*, dunque, è posteriore al *Convivio*, ma anche anteriore all'*Inferno*. Nell'opera politica la logica che trasporta lo scrittore a definire la base filosofica dell'indipendenza dell'Impero dalla Chiesa, lo conduce a stabilire, implicitamente, un ugual rapporto d'indipendenza della ragione dalla fede, della perfezione naturale dell'umanità da quella soprannaturale. Il Virgilio della *Monarchia* [...] non attende nessuna Beatrice. Il rapporto medievale di dipendenza della ragione dalla fede, della « philosophia ancilla theologiae », è negato non meno di quello, asserito dai decretalisti, di soggezione dell'Impero al Papato. Ma questa affermazione dell'indipendenza della ragione umana manca, nel pensiero dantesco, di ogni ulteriore sviluppo, ed è, anzi, subito attenuata e svalutata colle parole [...] con cui finisce il trattato. Nelle quali parole è preannunziata la *Commedia* ; ché nel Poema, pur mantenendosi la sostanza del pensiero politico quanto alla missione dell'Imperatore, l'ordine dei rapporti tra la ragione e la fede vien ristabilito secondo in concetto teologico tradizionale, e Virgilio, simbolo della ragione umana, diventa messo e araldo di Beatrice, simbolo del pensiero divino. È probabile che, quando Dante ebbe concepito il disegno generale della

¹⁸ *Mon.* II 11, 5 : « Si ergo sub ordinario iudice Cristus passus non fuisset, illa pena punitio non fuisset. Et iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Cristi [...] puniretur » [*Se Cristo non fosse stato condannato da un giudice ordinario, la sua pena non sarebbe stata una punizione. E il giudice non poteva essere ordinario se non in quanto avente giurisdizione sopra tutto il genere umano, dal momento che nella carne di Cristo era tutto il genere umano ad essere punito*]. Ma vd. tutto il precedente capitolo 10 ; *Conv.* IV 5, 6-9 ; *Epist.* VII 3, e Orosio, *Hist.* VI 6-7, al quale Dante si ispira. Assai giustamente osserva Mariotti, « Il canto VI », cit., p. 99 : « Non è pensabile una prerogativa più alta concessa da Dio all'Impero romano di quella rappresentata dalla condanna di Cristo ».

E. FENZI

Commedia, sentisse il bisogno, per l'esecuzione di esso, di approfondire i problemi teologici che avrebbe incontrato per via. E da un più accurato studio della teologia medievale egli fu certamente indotto a ristabilire la subordinazione della ragione alla fede, della filosofia alla teologia. Ma in tal modo la tesi del terzo libro della *Monarchia* perdeva la sola possibile giustificazione razionale e rimaneva una semplice dissonanza nell'armonia del pensiero filosofico dello stesso Poeta, una screpolatura nella salda compagine dell'edificio teologico del Medio Evo. L'assoluta autonomia dello Stato attendeva di esser difesa da chi avesse svolto, senza pentimenti, il concetto dei « philosophica documenta » della *Monarchia*.¹⁹

La domanda che sorge a questo punto è inevitabile. Per quanto sia difficile rispondere immediatamente se sia vero o no che nella *Commedia* (aggiungiamo: soprattutto nel *Paradiso*) « l'ordine dei rapporti tra la ragione e la fede vien ristabilito secondo in concetto teologico

¹⁹ Bruno Nardi, « Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco » (1921), in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 215-75 : p. 274-5. Ho citato le frasi conclusive del lungo saggio: le stesse conclusioni sono ripetute in fine al saggio che segue nello stesso volume: « Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante », p. 276-310, nel quale Nardi contesta le tesi di Francesco Ercole, « Le tre fasi del pensiero politico di Dante » (1921), in Id., *Il pensiero politico di Dante*, Milano, Alpes, 1928, p. 271-407, che a sua volta contestava puntualmente quelle di Nardi e precisamente scioglieva quel 'blocco' negando che vi fosse opposizione tra la *Commedia* e la *Monarchia*, che per lui sarebbe stata composta dopo la morte di Arrigo VII, dunque dopo il 1313, in concomitanza con la fine del *Purgatorio*. Il saggio di Ernesto Giacomo Parodi discusso da Nardi è « Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo », *Bullettino della Società Dantesca Italiana*, XXVI, 1919, p. 105-48. La contestazione delle tesi di Nardi sopra esposte costituisce l'anima della lunga e impegnativa lettura di Mazzoni, « Il canto VI del *Paradiso* », in *Paradiso: Letture degli anni 1979-'81*, a cura di Silvio Zennaro, Roma, Bonacci (Casa di Dante in Roma), 1989, p. 167-222, alla quale *in toto* rimando (con qualche variante – le note sono inglobate nel testo e mancano le lunghe citazioni dei versi – tale lettura è anche in rete nel sito del Darmouth Dante Project). Con tale lettura concorda con argomenti propri anche John Scott, « Il mito dell'imperatore negli scritti danteschi », in *Dante. Mito e poesia. Atti [...]* a cura di Michelangelo Picone e Tatiana Crivelli, Firenze, Cesati, 1999, p. 89-105 : p. 98 : « noi che accettiamo la perfetta concordanza che esiste tra *Commedia* e *Monarchia* », ecc. (anche questo saggio è tutto da leggere, e costituisce uno dei punti fermi al quale questo mio s'aggancia). Infine, per quanto riguarda la discussa data della *Monarchia*, vd. una rassegna delle varie proposte in Enrico Fenzi, « È la *Monarchia* l'ultima opera di Dante? (a proposito di una recente edizione) », *Studi danteschi*, LXXII, 2007, p. 215-38 (l'edizione è quella a cura di Francesco Furlan, Milano, Mondadori [Biblioteca dell'Utopia], 2004).

tradizionale », non credo di potermi sottrarre a qualcosa di più preciso che proprio gli autobiografici versi di Giustiniano impongono di chiarire. È vero o no che tali versi modulano in maniera diversa il rapporto tra l'Impero e la Chiesa quale è definito nella *Monarchia* ? A prima vista si direbbe di sì. La prima cosa che Giustiniano afferma è d'essere stato mosso dallo Spirito santo (il « primo amor » del v. 11 : vd. *Inf.* III 6) a mettere mano al riordinamento legislativo ; subito dopo egli precisa che una sorta di pre-condizione per tale epocale opera di riordino è stata la sua conversione dall'eresia monofisita alla vera fede, e ancora in rapida, diretta successione conferma che della verità di tale fede la sua condizione di anima beata gli porge ora inoppugnabile testimonianza. E, continua Giustiniano, solo dal momento in cui si è mosso in pieno accordo con la Chiesa (v. 22 : « Tosto che con la Chiesa mossi i piedi »), Dio l'ha ispirato nel suo « alto lavoro », e contemporaneamente con il suo favore ha assicurato la vittoria alle campagne militari di Belisario. Non c'è insomma nulla in questi versi che sfugga all'« ombra delle sacre penne », che nel caso non sono quelle dell'aquila, ma quelle della Chiesa. Almeno, così pare... Ma prima di arrendersi allo schema di Nardi, pur senza accettarne le rigidità di tipo cronologico, oppure, in alternativa, prima di mettere Dante in contraddizione con se stesso, è opportuno aprire una breve parentesi e cercare di precisare alcune cose riportandoci, con qualche inevitabile anacronismo, da Giustiniano all'età di Dante.

Cominciamo col dire che è davvero dirompente l'argomento che di fatto costituisce il vertice della *Monarchia* e che vorrebbe finalmente tagliare ogni rapporto di dipendenza o subordinazione o come altro dir si voglia dell'Impero nei confronti della Chiesa. Dante arriva infatti sino a quel punto avendo dimostrato che il potere di legittimare il potere temporale è contrario alla natura della Chiesa (*Mon.* III 15, 9 : « quod virtus auctorizandi regnum hoc sit contra naturam Ecclesie »), ma deve ora, nell'ultimo capitolo del trattato, porre il tassello finale, visto che non ha ancora compiutamente dimostrato che l'autorità dell'imperatore deriva direttamente da Dio (*Mon.* III 16, 1 : « non tamen omnino probatum est ipsam [*auctoritatem Imperii*] immediate dependere a Deo »). Ed ecco appunto che lo dimostra attraverso un ventaglio di argomenti già presenti nella pubblicistica relativa (l'Impero è esistito prima della Chiesa ; non risulta che Dio abbia conferito alla Chiesa l'autorità di confermare o autorizzare l'Impero ; il regno di Cristo, per esplicita affermazione evangelica, « non è di questo mondo »), che suonano propedeutici all'ampio discorso sulle due distinte « beatitudini », la terrena e

la celeste, e sulle due guide che a queste beatitudini devono condurre l'umanità, l'imperatore e il papa. E infine, poiché la felicità terrena è intimamente inerente all'ordine del cosmo e poiché tale ordine cosmico è direttamente voluto da Dio che ha visione diretta e immediata della totale disposizione dei cieli (*Mon.* III 15, 12 : « qui totalem celorum dispositionem presentialiter intuetur »), anche l'autorità imperiale che presiede alla felicità terrena sarà immediatamente dipendente dalla volontà divina : donde si deduce, infine, che chi elegge l'imperatore è ispirato da Dio (proprio come i cardinali quando eleggono il papa, aggiungiamo subito noi), sì che in verità l'elettore è detto impropriamente tale, essendo piuttosto un 'denunziatore' o 'banditore' della volontà divina.²⁰ L'atto dell'elezione ha dunque in sé, *ab origine*, la sua propria conferma, mentre la conferma papale mediante l'unzione e l'incoronazione romana diventa inessenziale, e la Chiesa viene esautorata nella sua funzione e, diremmo, nel suo monopolio di unica interprete e custode della voce di Dio. Più delle parole, in ogni caso, conta la logica sottesa al discorso di Dante. Padoan osserva come « la diretta investitura divina dell'Imperatore è proposizione che neppure il più ghibellino dei giuristi di parte imperiale aveva fino allora osato enunciare », e come tale proposizione fosse, naturalmente, inammissibile per la Chiesa.²¹ Va detto tuttavia che Dante qui coglie e risolutamente taglia un vecchio nodo attorno al quale già molto s'era dibattuto, da una parte e dall'altra. Intanto, anche per i papi era pacifico che ogni potere derivasse da Dio, e in ispecie quello dell'imperatore che solo in virtù dell'effusione della grazia era prescelto a ricoprire quella carica,²² ma essi s'arrogavano un superiore potere di verifica e di revoca *ratione criminis* o *peccati*. Al proposito, esemplare fu il caso del Concilio di Lione, nel 1245, nel quale Innocenzo IV pronunciò la

²⁰ Un accenno in questo senso è già nel commento di Vinay, *ad loc.* (D. A., *Monarchia*. Testo, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Vinay, Firenze, Sansoni, 1950, p. 287) : « è lo stesso principio che si fa valere per le elezioni papali » (vedi avanti, nota 29). È opportuno ricordare che solo qui Dante parla dei 'grandi elettori' : nel *Convivio* la « divina elezione del romano imperio » è appunto quella di Dio, che a fini provvidenziali ha voluto la formazione dell'impero romano (*Conv.* IV 4, 9 e 5, 6).

²¹ Padoan, « "Alia utilia reipublice". La composizione della *Monarchia* », in Id., *Ultimi studi di filologia dantesca e boccacciana*, a cura di Aldo Maria Costantini, Ravenna, Longo, 2002, p. 41-57 : p. 56.

²² Vedi per ciò l'articolata esposizione di Walter Ullmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 147-176 (II 1 : *La regalità teocratica*).

sentenza di deposizione nei confronti di Federico II.²³ E ciò smentiva quel principio e in ogni momento lasciava nelle mani della Chiesa il giudizio di legittimità nei confronti del potere civile, come nei primi decenni del '300 denuncerà Cino da Pistoia, scrivendo con fulminea formula che « Ecclesia usurpavit ratione peccati totam iurisdictionem ».²⁴

Insomma, con quella frase sui grandi elettori quali *denuntiatores* della volontà di Dio Dante coglie un punto essenziale del dibattito in corso sintetizzando e perfezionando gli argomenti di chi già da tempo sosteneva che il potere imperiale derivava da Dio attraverso la pienezza di un atto d'elezione che non aveva affatto bisogno di successive approvazioni papali. L'affermazione di Dante non suona dunque nuova nella sostanza, ma assume una forma radicale nel contrastare le pretese ierocratiche, senza dire che possiede implicazioni addirittura 'protestanti', nel momento in cui colpisce alla radice, in prospettiva, il ruolo stesso della Chiesa nel mondo, negando ch'essa sia l'unica interprete e rappresentante in terra della volontà divina. E quanto la formula dantesca fosse efficace e in linea con i tempi, basta a dimostrarlo l'ampia difesa dell'elezione imperiale e, per contro, la virulenta polemica anti-papale di Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* (l'opera,

²³ Il quale rispose con l'*Encyclica contra depositionis sententiam*, in *MGH, Constitutiones*, II, p. 1098 s., negando che il papa avesse tale potere (larghe citazioni dall'*Encyclica* sono nell'utilissima opera di Giovanni Pilati, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli. Profilo dello sviluppo della teoria attraverso le fonti e la bibliografia*, Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée & C., 1961, p. 236 nota). Sulla questione, rimando al fitto eccellente saggio di Othmar Hageneder, *Il diritto papale di deposizione del principe: i fondamenti canonistici* [1963], ora in Id., *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 165-211. Si sottolinea qui come fosse solo dopo il 1215 che il diritto papale di deporre un principe venne elevato a principio stabile del diritto canonico come conseguenza logica della convinzione « che il papa esercitasse *de iure* sulla sfera temporale della Cristianità quella stessa *plenitudo potestatis* che esercitava su quella spirituale », onde appunto l'iniziativa di Innocenzo IV contro Federico II, ma anche l'anacronistica rigidità di quelle pretese che portarono direttamente alla *débâcle* di Bonifacio VIII.

²⁴ [Con il pretesto del peccato la Chiesa ha usurpato l'intera giurisdizione]. Vd. *Ad codicem I 3* [6], 33, in *Cyni Pistoriensis iuriconsulti praestantissimi In Codicem et aliquantulos titulos primi Pandectorum Tomi, id est Digesti veteris doctissima Commentaria*, Francoforti ad Moenum, impensis Sigismundi Feyerabendt, 1578 [rist. anast., Torino, Bottega d'Erasmus, 1964]. La citazione è in Pilati, *Chiesa e stato*, cit., p. 313, ma l'intero importante passo ciniano lo si legge in Diego Quaglioni, « 'Quanta est differentia inter solem et lunam'. Tolomeo e la dottrina canonistica dei 'duo luminaria' », *Micrologus*, XII, 2004 (*Il sole e la luna*), p. 395-406 (p. 403), il quale vi vede in *nuce* le posizioni di Marsilio da Padova.

ricordo, è stata terminata nel giugno del 1324).²⁵ Ma infine, a chiudere ufficialmente la questione, nel 1338, a Rhens, i principi elettori tedeschi decretarono che il potere e la dignità dell'imperatore derivavano direttamente da Dio e che chi veniva legittimamente eletto dai principi derivava tutti i poteri, diritti e privilegi imperiali dalla sua sola elezione, senza bisogno di approvazione o conferma papale. E nel 1342, nella dieta di Francoforte, con la costituzione *Licet iuris*, Ludovico il Bavaro sanciva il fatto che « statim ex sola electione est verus rex et imperator Romanorum censendus et nominandus ».²⁶

Di ciò si dovrebbe ancora parlare, per capire di più e meglio : qui, basta sottolineare ancora come il filo del discorso di Dante sia robustamente agganciato all'altra importante affermazione (importante per la sua definitiva chiarezza, entro la quale si riassume un percorso assai articolato) che leggiamo nell'*Epistola* ai Signori d'Italia del 1310, V 17, ove si parla della volontà di Dio « a quo velut a puncto bifurcatur Petri Cesarisque potestas ».²⁷ Ora, a proposito della frase dell'*Epistola* giustamente si rimanda a *Mon.* III 11, ov'è questione della *reductio ad unum* dell'autorità

²⁵ Per ragioni di spazio mi rammarico di non poterlo fare qui. Voglio aggiungere, però, che quanto Marsilio scrive nel *Defensor pacis*, II 26, 5 circa il senso da attribuire all'omaggio e alla reverenza che l'imperatore mostra verso il papa senza che per questo ne sia minimamente intaccata la legittimità e la pienezza del suo potere, costituisce la miglior chiosa, a mio parere (compresa la durissima punta finale), alle ultime righe della *Monarchia*, nelle quali si è talvolta creduto di cogliere Dante in contraddizione con se stesso. Dice dunque Marsilio : « Non enim ex hac illi per Romanum principem propter devocionem sponte impensa reverencia, significando sibi suam eleccionem et ipsius postulando benedictionem et apud Deum intercessionem, sequitur eleccionem Romani principis ab ipsius voluntate pendere. Non enim esset hoc aliud quam Romanum solvere principatum et principis creacionem perpetuo prohibere » [*Dal fatto che l'imperatore per la devozione spontaneamente ispirata dalla reverenza, renda nota la sua elezione chiedendo la benedizione e l'intercessione presso Dio del papa, non consegue che l'elezione dell'imperatore dipenda dalla sua volontà. Se così fosse, infatti, non si tratterebbe d'altro che della dissoluzione dell'impero romano e di impedire per sempre l'elezione dell'imperatore*]. Ma si veda anche il memoriale ghibellino citato da Vinay, *ad loc.*, e la giusta nota di Nardi nell'edizione ricciardiana del trattato, da lui annotato (D. A., *Opere minori* II, Milano-Napoli, 1979, p. 502).

²⁶ Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Torino, Einaudi, 1989, p. 280 ; Pilati, *Chiesa e Stato*, cit., p. 311-312.

²⁷ Commentando l'ultimo capitolo della *Monarchia*, cita questa frase anche Hans Kelsen, *La teoria dello stato in Dante* [1905], Bologna, Boni, 1974, p. 139, dopo aver ripetutamente sottolineato come per Dante gli elettori siano semplici strumenti della volontà divina (vedi p. 94 e 104).

imperiale e di quella papale, ma è chiaro che tutta la parte del trattato che segue, sino alla fine, sviluppa la tesi di quella originaria 'biforcazione'. Ma, in virtù d'essa, è soprattutto chiaro come Dante fosse infine obbligato dalla coerenza stessa delle sue argomentazioni a porre l'intima analogia tra l'elezione imperiale e quella papale, rese reciprocamente indipendenti e perfettamente equivalenti nell'articolare il nesso attraverso il quale la 'biforcata' volontà divina si particolarizza entro la dimensione terrena.²⁸ In altri termini, potremmo dire che la volontà di Dio si fa direttamente garante, senza mediazioni, dell'ontologica autonomia e indipendenza del potere dell'imperatore e di tutti gli altri poteri terreni che ne derivano, sì che, rovesciando la piramide e risalendo alla Causa prima, ogni potere riporta a Dio nella cui volontà sta il mistero di una *reductio ad unum* che non è di questo mondo. Qui, nel mondo, il potere è il potere : mai e poi mai, nelle sue grandezze e nelle sue turpitudini, esso è altro da sé, né è tale per via di consacrazioni o legittimazioni che non appartengano alla sua sfera quale è 'pensata' dalla mente divina. È vero : non si può essere più ghibellini di così. Le gerarchie e i rapporti di potere sono costitutivi del nostro essere al mondo, come la terra che calpestiamo e l'aria che respiriamo e i cieli che ci avvolgono con il loro moto (proprio questo dice Dante, abbiamo visto), e solo nella figura dell'imperatore possono avere la loro umana sintesi. Nel papa si opera l'altra sintesi, quella che riguarda ciò che *non è* il potere terreno e che vive indipendentemente dalle sue logiche, e definisce l'area della responsabilità di sé quale dimensione immediatamente personale e

²⁸ In tal senso, è inevitabile dedurre che l'imperatore, per Dante, è « vero vicario o ministro di Dio nell'ordine naturale, mentre il papa lo è nell'ordine soprannaturale della grazia ». Così Nardi, *Dal Convivio alla Commedia: sei saggi danteschi*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960, p. 299 (vedi pure *ibid.*, p. 221-222 nota 145), mentre già Étienne Gilson scriveva che Dante, di fronte al modello cristiano della Chiesa universale, per la prima volta prefigura « l'idéal humain d'un ordre temporel universel unique où l'Empereur jouerait le rôle que le Pape tient dans l'Église. Ce que Dante nomme la 'société universelle du genre humain' : *universalis civilitas humani generis*, ou simplement 'la société humaine' : *humana civilitas*, ne pouvait manquer d'entrer en concurrence avec l'idéal de l'Église, comme une société universelle régie par un chef unique avec une autre société universelle également régie par un chef unique » (*Dante et la philosophie* [1939], Paris, Vrin, 1972, p. 165 ; ma vedi pure *ibid.*, p. 179-180, ove si torna a parlare dell'imperatore come di un *pape temporel*). Al proposito, non si può non ricordare come l'utopia concreta dell'*humana civilitas* raggiunta attraverso la rinascita dell'Adamo paradisiaco, l'*Adam subtilis*, con il quale Dante medesimo finisce per identificarsi, costituisca il nucleo dello splendido (e alquanto trascurato, direi) capitolo di Kantorowicz, « La regalità antropocentrica : Dante » entro il citato *I due corpi del Re*, p. 387-425.

E. FENZI

morale della fede e della salvezza eterna. Oltre questa doppia sintesi è impossibile andare : si può proporre al mondo l'utopia della collaborazione tra l'imperatore e il papa nel garantire all'umanità le condizioni sia della felicità terrena che di quella ultraterrena, ma la loro ulteriore *reductio ad unum* appartiene alla trascendenza, rimessa nelle mani di quel Dio « a quo velut a puncto bifurcatur Petri Cesarisque potestas ».

Dopo questa sommaria esposizione torniamo al punto. I versi dai quali siamo partiti contraddicono tutto ciò ? A me non pare, e per continuare con la massima semplicità direi invece che lo confermano assicurandoci di una trasmissione diretta tra Dio e l'Imperatore, che solo da Dio riceve il proprio potere : fatta salva, ovviamente, l'essenziale condizione che non sia un eretico ! E come essere sicuri che non lo sia ? Certamente non lo è se in materia di fede 'con la Chiesa muove i piedi', e cioè si attiene all'insegnamento della Chiesa nella materia sua propria : le verità di fede, appunto. Agapito « con le parole sue » ha indirizzato a tali verità l'Imperatore, il quale, con l'unica ammissibile 'cessione di sovranità' che gli è concessa (diversa, dunque, da quella illegittimamente e sciaguratamente attuata da Costantino), al papa 'ha creduto', mettendosi così, un poco paradossalmente, nella condizione di oltrepassare la mediazione papale e dunque della Chiesa e di fruire *direttamente* – insisto – dell'ispirazione divina. In altri termini più semplici ancora : non bisogna cadere nell'equivoco di interpretare l'autonomia dell'Imperatore rispetto al papa quasi fosse una sorta di 'laica' e inconcepibile autonomia dell'Imperatore rispetto a Dio, che è fonte immediata del suo potere. Al contrario. Quanto più l'Imperatore lo si vuole autonomo rispetto al papa, con tanta maggior forza se ne fa il tramite diretto della volontà e della giustizia divina, come Giustiniano rivendica con forza : è lo Spirito santo, egli afferma, che agisce in me (« per voler del primo amor ch'i' sento »), ed è Dio stesso « la viva giustizia che mi spira ». Il punto è fondamentale. Giustiniano (Dante ha perfettamente colto il punto) ha infatti innovato rispetto alla tradizione riferendo la sua opera all'ispirazione divina e dando perciò la precedenza alla materia religiosa della quale egli si pone come il più fermo difensore.²⁹

²⁹ Si vedano, per non fare che un esempio particolarmente significativo, i primi due articoli del *Codex* che portano il titolo : *De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*, e *De sacrosantis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum*. Tornando alla diretta investitura divina dell'imperatore, esprimeva chiaramente il concetto uno studioso oggi forse ingiustamente dimenticato, Toffanin, che scriveva : « La formula adottata da Dante in sé non era nuova ; covata nelle scuole ghibelline, consisteva nel

Ma va tenuto ben fermo che la legge divina « è la base della giustizia, della legge, del diritto e dei diritti, ma non va confusa con la legge religiosa, e i Vangeli non hanno valore giuridico. Già prima dell'adozione del cristianesimo, la nozione del diritto, *jus*, e delle regole imposte dallo Stato, *fas*, erano chiaramente distinte. Successivamente, questa distinzione continua ad esistere, ma assume un significato diverso : la legge religiosa interessa la salvezza individuale ; la legge dello Stato, la vita in comune degli uomini. Probabilmente la legge religiosa può e persino deve ispirare la legge dello Stato ma non va confusa con essa, poiché riguarda un ordine distinto. Il trionfo della monarchia assoluta, della nozione di potere sovrano e il consolidamento dello Stato vanno di pari passo con una nuova teoria, che mantiene le nozioni di giustizia e diritto laico e una concezione razionale della vita in società». ³⁰ Lungo questa via è del tutto coerente che Giustiniano esalti « non più il valore del diritto oggettivamente inteso, quanto piuttosto la funzione del legislatore, mediatore fra l'*aequitas* di un ordinamento ideale superumano [...] e l'ordinamento positivo », come mostra la trasposizione all'inizio di *C. I 11, 14, 1*, di una costituzione contenuta nel codice Teodosiano : « *Inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere* ». ³¹ Il supremo ruolo

concepire l'Impero così direttamente creato da Dio e quindi in così diretta comunicazione con Lui, da non aver più nulla a spartire con il Papa, perché quel tanto di divino o, se volete, di teologico, senza cui non avrebbe potuto guidare l'uomo nel tempo, esso lo portava dentro di sé *ab initio*, e non aveva quindi bisogno di chiederlo a chicchessia » (Giuseppe Toffanin, « Dante e Petrarca di fronte al Sacro Romano Impero », in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* [Mélanges Augustin Renaudet], XIV, 1952, p. 48-58 : p. 50).

³⁰ Così Tate, *Giustiniano*, cit., p. 502. Per tale distinzione occorre riandare alla famosa lettera mandata nel 494 da papa Gelasio I all'imperatore d'Oriente Anastasio, nella quale il rapporto Chiesa-Impero era recisamente formulato nei termini delle due *auctoritates* dotate di reciproca e necessaria autonomia, anche se entrambe subordinate all'autorità somma di Cristo. Tale principio è sancito anche nella *Novella* VI di Giustiniano, *praefat.* : « *Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia, sacerdotium et imperium ; illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens* », ecc. [*Sono due i doni sommi che sono stati dati agli uomini dalla clemenza divina, la Chiesa e l'Impero : quella si cura delle cose divine, questo presiede alle umane*], fatta salva la differenza, rispetto a papa Gelasio, per la quale Giustiniano, e solo lui, quale 'figura' di Cristo, cumula nella propria persona *sacerdotium* e *imperium*. Vd. Francesco Calasso, *Medio Evo del diritto. I, Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954, p. 139 s.

³¹ [*Tra la giustizia e il diritto solo noi dobbiamo e possiamo decidere quale sia la mediazione interpretativa*]. Vd. Gian Gualberto Archi, *Giustiniano legislatore*, Bologna, Il Mulino, 1970, p. 86 s.

E. FENZI

del monarca quale sola e unica fonte del diritto in quanto solo e unico rappresentante della giustizia divina in terra è sancito anche altrove. Nelle prime righe della lettera al suo grande giurista Triboniano che fa da prologo al *Digesto* Giustiniano scrive :

Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est, et bella feliciter peragimus et pacem decoramus et statum rei publicae sustentamus : et ita nostros animos ad dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armis confidamus neque nostris militibus neque bellorum ducibus vel nostro ingenio, sed omnem spem ad solam referamus summae providentiam trinitatis : unde et mundi totius elementa processerunt et eorum dispositio in orbem terrarum producta est.³²

E si veda ancora, per l'ispirazione divina che ha guidato l'opera (dopo aver osservato la forte analogia di pensiero che corre tra le ultime parole del passo appena citato e quelle riferite sopra di *Mon.* III 15, 12 : « qui totalem celorum dispositionem presentialiter intuetur »), come la *Const. Tanta* dopo le frasi citate sopra (nota 13) affermi che l'impresa non era « humanae vero imbecillitati nullo modo possibile. Nos itaque more solito ad immortalitatis respeximus praesidium et summo numine invocato deum auctorem et totius operis praesulum fiori optavimus » (anche Triboniano del resto ha operato con l'aiuto divino, « numine caelesti »).³³ Ed è precisamente di qui che Giustiniano può tornare più e più volte a rivendicare l'essenziale ruolo della maestà imperiale, come dichiara per esempio, in maniera molto forte, ancora nel titolo *de legibus*, C. I 1, 14, 12, ove si legge :

³² [Governando secondo la volontà di Dio il nostro impero che la celeste maestà ci ha affidato, conduciamo vittoriosamente le guerre, esaltiamo la pace e provvediamo alla conservazione dello stato. Per questo abbiamo innalzato i nostri cuori per aprirli all'aiuto di Dio onnipotente, sì che non confidiamo né nelle armi né nei nostri soldati e nei loro condottieri né nel nostro ingegno, ma riponiamo ogni speranza nella sola provvidenza dell'altissima Trinità dalla quale procedono gli elementi dell'universo e la loro disposizione nel mondo]. Anche altrove, naturalmente, le vittorie militari sono attribuite al favore divino : vd. per esempio nella lettera prefatoria alle *Institutiones*, diretta alla 'gioventù desiderosa di leggi' (« cupidae legum iuventuti »), ove si accenna, al §1, alle vittorie assicurate dal « caelesti numine ».

³³ [in alcun modo possibile alla debolezza umana. Come sempre Noi ci siamo rivolti al presidio dell'immortalità e avendo invocato il sommo Iddio abbiamo voluto che fosse l'autore e il supervisore di tutta l'opera].

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

Quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate ? Vel quis tantae superbiae fastidio tumidus est, ut regalem sensum contemnat, cum et veteris iuris conditores constitutiones, quae ex imperiali decreto processerunt, legis vicem obtinere aperte dilucideque definiunt ? [...] Definimus autem omnem imperatoris legum interpretationem sive in precibus sive in iudiciis sive alio quocumque modo factam ratam et indubitam haberi. Si enim in praesenti leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet [...] tam conditor quam interpres legum solus imperator iuste existimabitur, ecc.³⁴

Ora (lasciando altre citazioni che non sarebbe difficile allegare), tutto questo lo si dice perché porta a comprendere meglio cosa Dante intenda quando più avanti nel canto fa parlare Giustiniano della « viva giustizia che mi spira » (v. 88), e della « viva giustizia » che addolcisce il rimpianto delle anime per non essere poste in un cielo più alto (v. 121). Normalmente, da Benvenuto in poi s'intende che questa *viva giustizia* sia la giustizia divina e infine Dio stesso, *sol iustitiae* (*Malachia*, 3, 20 : ma vd. anche l'antico inno *Iam, Criste, sol iustitiae*),³⁵ cosa evidente nei due casi, ma, nel secondo, più ricca e complessa, perché occorre anche intendere che l'espressione si riferisce al senso di giustizia vivo e dunque eternamente in atto in quelle anime beate, le quali (si vedrà meglio avanti) l'hanno così perfettamente interiorizzato da

³⁴ [Cosa c'è di più grande e di più santo della maestà imperiale ? chi è talmente gonfio di tanta superbia da non tenere in conto il giudizio regale, quando anche i fondatori del diritto antico definiscono in modo aperto e chiaro che le costituzioni provenienti dal decreto imperiale hanno valore di legge ? [...] Stabiliamo dunque che ogni interpretazione della legge da parte dell'imperatore, sia nelle suppliche come nei giudizi o resa in qualsiasi altro modo, deve essere considerata valida e indubitabile. Se al presente emanare leggi è concesso unicamente all'imperatore, è anche necessario che egli solo sia degno di interpretarle [...] sarà giudicato giusto che solo l'imperatore sia autore e interprete delle leggi].

³⁵ Ma si veda soprattutto *Mon.* II 2, 4 : « iam liquet quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est ; et, cum omne quod in mente Dei est sit Deus, iuxta illud : 'Quod factum est in ipso vita erat', et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius » [è chiaro che il diritto, essendo un bene, è primamente nella mente di Dio ; e poiché tutto ciò che è nella mente di Dio è Dio, secondo il principio : 'ciò che è stato fatto in lui era vita', e poiché Dio vuole assolutamente se stesso, ne deriva che il diritto è voluto da Dio in quanto è in lui. E poiché in Dio la volontà e la cosa voluta sono la stessa cosa, ne deriva che la volontà divina s'identifica con il diritto]. La citazione biblica, da *Ioh.* I 3 : vd. Tommaso, *Summa*, I quaest. 18 art. 4.

essere le prime a godere del giusto criterio che le assegna al cielo in cui sono. A ritroso, ciò suggerisce di correggere anche l'interpretazione del v. 88, non per la prima metà, ove – ripeto – il contesto impone che la « viva giustizia » sia quella di Dio, ma per la seconda : « che mi spira », che ha una pregnanza di significato che va oltre la chiosa corrente : 'che ispira le mie parole'.³⁶ Già i v. 23-4 : « a Dio per grazia piacque di spirarmi / l'alto lavoro » dicono che l'ispirazione che muove Giustiniano qualifica non solo le sue presenti parole ma tutta l'opera sua e infine la sua stessa vita : dicono, in altri termini, che Giustiniano ha fatto di sé il tempio vivente e operante della giustizia divina che è scesa in lui e che lo possiede. Questo diverso modo di intendere poteva però essere suggerito dall'Ottimo che a proposito di *Par.* XIX 145-48 scrive che « tali sono li sudditi, quale il principe ; però che egli dee essere regola regolante, ed esempio del loro vivere, e *viva giustizia* » (corsivo mio, qui e poco sotto), e ancora a proposito di *Par.* XXVII 37-8 : « Mostra la similitudine nell'apparenza di fuori di san Pietro, ora la mostra quanto fu turbata dentro per la voce, ch'è segno della passione dell'animo ; quantunque in lui non sia passione, ma *viva giustizia* ».

Si tratta di due chiose davvero acute e importanti al nostro fine, poiché tanto l'utopico principe che deve essere una creatura materiata di *viva giustizia*, quanto san Pietro le cui parole sono dettate dalla *viva giustizia* che è in lui non fanno che replicare Giustiniano, nel senso che anch'essi sono templi viventi della giustizia divina che li ha riempiti di sé e che detta loro parole e azioni.³⁷ Più in particolare esse – e specialmente la prima – fondano il loro significato su un principio sancito nel *corpus* giustiniano, là dove, *Nov.* 105, 2, 4, si legge che all'imperatore « ipsas Deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus », ³⁸ che è forse la migliore chiosa possibile della « viva giustizia » dei versi danteschi e che acquista risonanze speciali se le affianchiamo alle parole con le quali Lattanzio quasi trecento anni prima, in *Div. Inst.* IV 25, 1, si era riferito alla venuta di Cristo,

³⁶ Nell'ambito della chiosa tradizionale si muove Silvia Conte, *Giustiniano e l'ispirazione divina*, cit., p. 36-9, analizzando varie occorrenze dantesche dello *spirare* connotato in senso religioso.

³⁷ Si potrebbe vedere in ciò una sorta di intensificazione e inveramento di quanto già esprimevano i famosi versi di *Purg.* XXIV 52-4 : « I' mi son un che quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando », con ulteriore riduzione della distanza che separa il *notare* e il *significare*, ora unificati nel fuoco interiore di una « viva giustizia » fatta sostanza, fatta persona.

³⁸ [*Dio ha sottomesso le leggi all'imperatore, mandandolo tra gli uomini quale legge vivente*].

mandato da Dio in terra « quasi vivam legem ».³⁹ Il concetto è di origine greca : Aristotele, *Eth. Nic.* V 7, 1132a, definiva il giudice perfetto come un δίκαιον ἔμψυχον, un *iustum animatum* : nella traduzione del Grossatesta : « Iudex enim vult esse velud iustum animatum », e Tommaso, nel commento che Dante conosceva assai bene, *ad V lect.* 6, n. 955, chiosa : « iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur ».⁴⁰ Possiamo ricordare che anche Cicerone diceva qualcosa di molto simile in *De legibus* III 2 : « vereque dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum »,⁴¹ e avremo un minimo, essenziale repertorio che ci aiuta a intendere la « viva giustizia » dantesca. A patto però che si specifichi che la concezione classica greco-romana subisce una forte torsione nel momento in cui il concetto del magistrato quale *iustum animatum*, al quale ancora si attiene Tommaso commentatore di Aristotele, assume connotati religiosi e rifluisce per intero su un monarca che nella sua qualità di rappresentante unico e di incarnazione del principio divino della giustizia diventa figura di Cristo, *Christomimetes*. Ciò avviene con Giustiniano, ed è dai suoi codici che « la dottrina del Principe come *lex animata*, praticamente sconosciuta in Occidente durante l'alto Medioevo, ritornò in auge con la rinascita della giurisprudenza scientifica e degli studi letterari a Bologna ». Scrive così Kantorowicz, che ha ben illustrato questo percorso, sì che non posso che rinviare alle sue pagine ampiamente documentate, con molti ed efficaci esempi di applicazione del concetto, da Goffredo di Viterbo che si rivolge al Barbarossa come *lex viva* e *lex animata*, alla *Glossa ordinaria*, ad Alberico da Rosate, a Cino da Pistoia, a Federico II, a Giovanni di Parigi, ad Alberto Magno, a Egidio Romano...⁴² E

³⁹ « Nam cum iustitia nulla esset in terra, [Deus] doctorem misit, quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet » [Infatti, non essendo in terra alcuna giustizia, Iddio mandò un maestro che fosse quasi la legge vivente, affinché fondasse una nuova istituzione e un nuovo tempio].

⁴⁰ [il giudice deve essere una sorta di 'giusto animato', sì che la sua mente sia totalmente posseduta dalla giustizia]. Vd. anche *Summa* II II^e q. 58 a. 1 ad 5 : « Iudex est iustum animatum et princeps et custos iusti » [il giudice è giustizia animata, e il principe è il custode della giustizia].

⁴¹ [si può davvero dire che il magistrato sia la legge parlante, e la legge un magistrato muto].

⁴² Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., in part. p. 109 s. Se il monarca è *lex animata*, o 'giustizia vivente', ne deriva che non è soggetto alla legge in quanto egli stesso è la legge, e ciò vanno ripetendo gli autori citati. Vd. per esempio Egidio Romano, *De regimine principum* I p. 2, 11 : « Est enim rex sive princeps quaedam lex, et lex est

E. FENZI

da qui, infine, si può tornare a percepire tutta la pregnanza della « viva giustizia » di Dio che « spira » in Giustiniano e si spande e realizza in lui come *ius humanum* : non altro è essere Imperatore, e non altro è il fondamento dell'Impero : « sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est [...] Imperii vero fundamentum ius humanum est ».⁴³

4. Dante gli ha chiesto chi egli sia, e Giustiniano ha risposto. Ma la risposta non è completa, o meglio : è completa ma non sufficiente. Non basta infatti ch'egli dica d'essere stato un imperatore e abbia caratterizzato in quel modo la sua azione : a questo punto, infatti, Dante fa che resti da spiegare cosa sia l'Impero, raccontando attraverso quali tappe sia passata la sua storia e si sia formata la sua nozione. E a questo Giustiniano s'accinge, marcando l'articolazione del proprio discorso :

Or qui a la question prima s'appunta
la mia risposta, ma sua condizione
mi stringe a seguitare alcuna giunta.
(v. 28-30)

quaedam rex sive princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps vero est quaedam animata lex. Quantum ergo animatum inanimatum superat, tantum rex sive princeps debet superare legem », che nel volgarizzamento sicuramente letto da Dante suona : « la legge si è regola dell'opere umane, donde molto più e re o i signori che le fanno, cioè le leggi, e le stabiliscono, debbano essere dritta regola delle operazioni umane. E per ciò che la legge non à anima, e i signori che le leggi ordinano àno in loro anima e ragione, di tanto quanto la cosa ch'à anima ed intendimento sormonta la cosa che non à anima, di tanto quellino che fanno le leggi, che àno anima ed intendimento, debbono sormontare la legge e in eguaglianza ed in giustizia ed in ragione » (cito da *Del reggimento de' principi di Egidio Romano. Volgarizzamento trascritto nel MCCLXXXVIII*, pubblicato per cura di Francesco Corazzini, Firenze, Le Monnier, 1858, p. 41 : per alcuni echi del volgarizzamento in Dante vd. Francesco Mazzoni, *Contributi di filologia dantesca. Prima serie*, Firenze, Sansoni, 1966, p. 120.). Aggiungo che sin qui è stato Mazzoni (e poi in misura minore Mineo) a riprendere ampiamente nella sua lettura queste pagine di Kantorowicz, sviluppando ulteriormente il fondamentale discorso dell'imperatore quale *typus Christi* (Francesco Mazzoni, *Il canto VI*, cit., p. 192 s. e 200-2), poi ancora ripreso e arricchito nelle belle e lucide pagine di John Scott, *Il mito dell'imperatore*, cit., p. 89-105 : in part. p. 93-8, alle quali senz'altro rimando. Al proposito, vd. anche le chiare considerazioni di Calasso, *Medio Evo del diritto*, cit., p. 42-4.

⁴³ *Mon.* III 10, 7 [come la Chiesa ha il proprio fondamento, così anche l'Impero ha il suo. Fondamento della Chiesa è Cristo ; fondamento dell'Impero è lo ius umano].

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

La « condizione » della risposta, cioè tutto quello che essa ha finito per implicare, a cominciare dal suggestivo accenno, nei primi versi, all'*aquila* e ai suoi movimenti, è tale da oltrepassare l'immediata domanda di Dante (chi sei ?), e obbliga Giustiniano ad allargare il discorso.⁴⁴ Prima di farlo egli inserisce tuttavia un breve avvertimento, quasi una chiave di lettura che anticipa lo scopo finale della « giunta » :

perché tu veggi con quanta ragione
 si move contr'al sacrosanto segno
 e chi 'l s'appropria e chi a lui s'opponne
 (v. 31-33).

La quale consiste dunque in un *excursus* che non vale come mera rievocazione di un passato glorioso, ma piuttosto, con sublime anacronismo, quale modello indispensabile per giudicare il presente e orientare in esso l'azione politica.⁴⁵ È sempre Giustiniano infatti che Dante chiama quale giudice della situazione italiana (Giustiniano che – va ricordato – aveva esteso all'Italia la validità del *Corpus iuris civilis* con la *Pragmatica sanctio* del 554), e che dall'alto del cielo di Mercurio spiega chi siano coloro che s'appropriano del « sacrosanto segno » dell'aquila imperiale, cioè i Ghibellini indegni di professarsi tali, mentre nemici di quel segno sono i Guelfi con i loro stretti alleati Francesi, nei due rami dei Capetingi della dinastia reale già duramente condannati in *Purg.* XX,⁴⁶ e degli Angioini

⁴⁴ La spiegazione del testo ha visto qualche differenza tra i commentatori. Gli antichi (Della Lana, Ottimo, Benvenuto, Francesco da Buti), occasionalmente seguiti da qualche moderno (Del Lungo), intendono che si tratti della *condizione* di Giustiniano medesimo quale imperatore (ma Torraca : « la qualità del sacrosanto segno dell'aquila », mentre Tommaseo sbaglia : « *condizione* : perché sono in questo pianeta »), e su questa linea è ancora Bruna Cordati Martinelli, *ED* II, 1970, p. 139 s. v. *condizione*, che la intende come un analogo di 'condizione sociale' riferita, nel caso, alla dignità della condizione imperiale. Ma la spiegazione data a testo è quella che via via si è largamente imposta, seppur con qualche sfumatura diversa, vedendo già nell'*aquila* dei primissimi versi e nel suo movimento qualcosa che abbisognava e insieme prometteva più largo sviluppo. Non trovo invece che si sia accennato a un'altra sia pur remota possibilità, e cioè che *sua condizione* non si riferisca a *risposta* ma a *la question prima*, cioè a tutto ciò che la domanda implicava.

⁴⁵ Per Mariotti, *Il canto VI*, cit., p. 94, la dimostrazione dell'origine divina dell'*auctoritas* del *sacrosanto segno* « è esplicitamente subordinata all'assunto principale », costituito dal duro giudizio politico sul presente.

⁴⁶ Per un'analisi del canto focalizzata sulla condanna della dinastia capetingia, vd. Enrico Fenzi, « Tra religione e politica : Dante, il mal di Francia e le 'sacrate ossa' dell'esecrato

scesi in Italia. Ma tutto ciò diverrà esplicito più avanti, dopo l'*excursus* storico che occupa i v. 34-96, quando Dante riprenderà puntualmente quanto ha qui sinteticamente anticipato e metterà in chiaro a chi voglia alludere (v. 97-111). La lunga rievocazione storica del farsi dell'Impero, insomma, è chiusa alle due estremità da un'avvertenza e da una conclusione attualizzanti la cui autorevolezza è garantita dalla viva voce (e dalla « viva giustizia ») del grande Imperatore-legislatore.

L'Impero – racconta Giustiniano – cominciò il suo cammino « da l'ora / che Pallante morì per darli [*all'aquila*] regno » (v. 35-6), e basta questo verso per ricreare lo stesso *pathos* evocativo che già era nel primo canto dell'*Inferno* a proposito del Veltro, v. 106-108 :

Di quella umile Italia fia salute
per cui morì la vergine Cammilla,
Eurialo e Turno e Niso di ferute.

È il *pathos* che scaturisce dallo scontro drammatico tra la prospettiva storica, sovraperonale e universalistica, e il sacrificio dei giovani che la bagnano e propriamente la nutrono con il loro sangue sino a renderla, proprio per questo, irrinunciabile. Da Pallante, dunque, e cioè dal punto in cui l'*Eneide* finisce, Dante riprende rievocando in modo rapido e icastico la guerra contro Alba, gli Orazi e i Curiazi, il ratto delle Sabine, i sette re e Lucrezia, e Brenno, Pirro, Manlio Torquato e Cincinnato, i Deci e i Fabi, i Cartaginesi e Annibale, Scipione e Pompeo, e poi Cesare, Augusto, Cleopatra, e poi ancora Tiberio, Tito e infine Carlo Magno. La rete delle possibili connessioni è fitta, ma alcune spiccano con forza particolare : per esempio Dante rimanda direttamente, con un tratto unificante di straordinaria potenza, all'*Inferno*, XXXIV 64-7 per ricordare la vittoria di Augusto a Filippi su Bruto e Cassio, gli uccisori di Cesare maciullati dai denti di Lucifero (v. 73-4 : « Di quel che fé col baiulo seguente, / Bruto con Cassio ne l'inferno latra ») ; o ancora, Tiberio è ricordato come imperatore di quell'Impero che ha dato legittimità giuridica alla condanna di Cristo e ha dunque fatto sì che tale condanna, pronunciata da un giudice ordinario, valesse come inflitta a tutto il genere umano per il peccato di Adamo, rinviandoci agli esatti riscontri con *Mon.* II 11, capitolo certo assai vicino a questi versi (per la portata universale della legislazione romana, vd. anche *Mon.* II 8, 14, ed

san Luigi (con un *excursus* su alcuni passi del *Monarchia*) », *Studi danteschi*, LXIX, 2004, p. 23-117.

Epist. VII 14). In generale, tuttavia, una volta premesso che l'incunabolo di una tale rassegna è, ma in chiave negativa, in Agostino, *De civ. Dei* V 18, è soprattutto stringente il raffronto con serie analoghe, nel più lontano *Convivio* e nella prossima *Monarchia*. Nel *Convivio*, dopo il lungo discorso sul « fondamento radicale della imperiale maiestade », e sulle ragioni che mostrano l'Impero di Roma « da Dio avere spezial nascimento e da Dio avere spezial processo » nel capitolo 4 del libro IV, Dante continua nel capitolo successivo con una concentrata rievocazione della storia della Roma repubblicana che sarà di modello alle successive. Ecco dunque Romolo e i sette re nominati uno per uno, Bruto « primo console infino a Cesare primo prencipe sommo » (IV 5, 12), Fabrizio, Curio Dentato, Muzio Scevola, Manlio Torquato, i Deci e i Drusi, Attilio regolo, Cincinnato, Furio Camillo, Catone (*ibid.*, 16 : « O sacratissimo petto di Catone, chi presummerà di te parlare ? »), e poi le guerre tra Albani e Romani, e gli Orazi e i Curiazi, e i Galli di Brenno, e Annibale e Scipione, per finire con Cicerone che difese la libertà romana contro Catilina. Nella *Monarchia* sono due i capitoli che interessano, entrambi nel secondo libro. In II 5, 9, Dante passa ad esaltare la grandezza di una serie di 'persone singolari' : Cincinnato, Fabrizio, Bruto, Furio Camillo, Muzio Scevola, Catone (con particolare enfasi e ampiezza) e i Deci. Più avanti, nel capitolo nono, entro il lungo discorso teso a dimostrare che quello che si conquista per duello, e cioè attraverso lo scontro armato con l'avversario, costituisce legittimo possesso (II 9, 12 : « quod per duellum acquiritur de iure acquiri »), si ricordano nell'ordine Enea e Turno (e Pallante), gli Orazi e i Curiazi, le guerre contro i Sabini e i Sanniti, Fabrizio e Pirro (sul quale vd. già II 9, 8), Scipione e Annibale. Ho trascurato alcuni particolari, e non faccio qui un esame più attento delle varie serie che, sovrapposte, mostrano un interessante gioco di variazioni.⁴⁷ È un'altra, infatti, la cosa che più colpisce. In contesti tesi a celebrare la grandezza dell'Impero e la sua provvidenziale universalità, sia nel *Convivio* che nella *Monarchia* la Roma imperiale è assente,⁴⁸ a tutto vantaggio della

⁴⁷ Rimando per questo alle pagine di Charles T. Davis, « Tolomeo da Lucca e la repubblica romana » (1974), ora in Id., *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 231-69, e in part. alle p. 240 s., ove lo studioso analizza le rassegne di Dante in rapporto a quelle di Tolomeo da Lucca nella sua *Determinatio* e di Remigio dei Girolami nel suo *De bono communi*.

⁴⁸ Tale assenza non è evidentemente assoluta : fuori dalla *Commedia* Cesare compare di passata una sola volta nella *Monarchia*, II 5, 17 (e così già in *Conv.* III 5, 12 ; IV 5, 12 ; IV 13, 12). Augusto è nominato da Virgilio, che dice di sé d'essere nato e vissuto « a Roma

Roma repubblicana, e solo nel nostro canto tale patente squilibrio è parzialmente corretto : alla Roma repubblicana nella serie complessiva, v. 34-96, sono dedicati 21 versi (v. 34-54), ai quali seguono i 18 dedicati a Giulio Cesare (v. 55-72), i 9 dedicati ad Augusto (v. 73-81), i 9 dedicati a Tiberio (v. 82-90 : ma il discorso va di là da lui), e infine i 3 e 3 dedicati a Tito e a Carlo Magno (v. 91-3 e 94-6).

In generale, la parsimonia nel ricordare l'Impero deriverà almeno in parte dalle fonti d'informazione delle quali Dante (che rimanda ripetutamente a Livio ma che, nel caso, dipende essenzialmente da Floro)⁴⁹ disponeva, e alla tenace sopravvivenza del magistero brunettiano che aveva fatto perno proprio sulla Roma repubblicana. Ma non c'è dubbio, soprattutto, che ci sia in lui una sorta di sdoppiamento o di doppio livello (dal suo punto di vista per nulla contraddittorio), secondo il quale l'ideale politico più alto e comprensivo è rappresentato dall'Impero, mentre sul piano delle virtù personali i personaggi della Roma repubblicana, questi cittadini « divini » di un « popolo santo » (*Conv.* IV 5, 17 e 4, 10), restavano inarrivabili modelli di virtù civica e di patriottismo. Il punto è stato ben affrontato da Hollander e Rossi insieme, i quali appunto scrivono che per Dante « il ristabilimento dell'*imperium* romano era la più importante missione dell'umanità ; nel contempo pare che egli concepisse questa restituzione proprio come un rinvigorimento delle virtù civili repubblicane [...] In altri termini, non dobbiamo attribuire a Dante la percezione di una inevitabile antinomia tra la visione di un rinato impero universale governato da Roma e la speranza per la rinascita del repubblicanesimo civile nelle città dell'impero ».⁵⁰ Si dovrà

sotto 'l buono Augusto » (*Inf.* I 71), e a proposito della bellezza del carro trionfale, in *Purg.* XXIX 116. Nel *Convivio* è solo occasionalmente nominato in II 13, 22, mentre nella *Monarchia* torna il motivo d'origine agostiniana (*De civ. Dei* III 30 : ma vd. anche il sesto libro della *Historia* di Orosio, citato poco avanti, note 49-50) della intima connessione tra la pace e la giurisdizione universale sancita dal censimento e assicurata da Augusto, e la nascita di Cristo : vd. I 16, 1-2 ; II 8, 14 e 10, 6-8 (allegando *Luca* 2, 1, come in *Epist.* VII 3, 14).

⁴⁹ Lo argomenta bene Mariotti, *Il canto VI*, cit., p. 106-7 : ma va aggiunto che il maggior contributo dello studioso consiste nella minuta analisi dell'*excursus* storico, alla quale rimando.

⁵⁰ Robert Hollander – Albert Rossi, « Il repubblicanesimo di Dante », in *Studi americani su Dante*, a cura di Gian Carlo Alessio e Robert Hollander. *Introduzione* di Dante della Terza, Milano, Franco Angeli, 1989, p. 297-323 (in fine, un'utile tavola delle presenze degli eroi repubblicani nell'opera di Dante). Su questa stessa linea è importante anche Peter Armour, « Dante and popular Sovereignty », in *Dante and Governance*. Ed. by John R. Woodhouse, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 27-45.

anche aggiungere, probabilmente, che questa sovrapposizione tra l'istituto dell'Impero e un ideale di comportamento civile tutto repubblicano (alla quale, infine, si deve la dibattutissima questione relativa a Catone)⁵¹ è possibile per i caratteri particolari che Dante attribuiva al suo ideale imperiale : ma questo è un altro dei tanti gravi argomenti che non è possibile affrontare in questa sede. Restiamo dunque a ciò che nel nostro canto spicca con forza : lo spazio affatto centrale dedicato a Cesare.

Nel *Convivio*, abbiamo appena visto, Cesare è definito « primo precipe sommo » (IV 5, 12), e l'affermazione comporta che proprio in lui Dante individui non solo lo snodo decisivo che separa la Roma repubblicana dall'imperiale, ma che Cesare stesso – la sua persona e la sua azione – sia ormai del tutto assunto entro la nuova dimensione dell'Impero. E ancora, se Cesare fu il « primo precipe », ne deriva che Augusto fu solo il secondo, cioè appunto il « baiulo seguente » del nostro canto (v. 73). Così, Dante è coerente con se stesso nel ribaltare i dati della tradizione, che tendeva con forza a esaltare in Augusto il momento nodale della 'pienezza dei tempi' che avrebbe offerto un mondo pacificato e giuridicamente unito alla venuta di Cristo, e dunque rifiuta lo schema di Agostino, che ributtava Cesare con le sue imprese e con la guerra civile contro Pompeo alla convulsa e crudele fase finale della Roma pagana e alla sua « sceleratorum concatenatio causarum », mentre il salto vero si sarebbe verificato con l'avvento di Augusto « quo imperante natus est Christus » (*De civ. Dei* III 30).⁵² Così fa

⁵¹ Per la quale non posso che rinviare al bel capitolo di John Scott, « Cato : a Pagan Suicide in Purgatory », in Id., *Dante's Political Purgatory*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 69-84.

⁵² Il motivo della coincidenza tra l'Impero di Augusto e la venuta di Cristo risale a Gerolamo, nel commento a Isaia (*In Esaiam* I 2, 4, 30, ed. Adriaen, CCSL 73, 1963, p. 30), e attraverso Orosio è stato ripreso in particolare da Isidoro e Beda : vd. Mireille Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e – XIV^e siècle)*, Paris, Champion, 1999, p. 302-5 e 436-9. Entro questa prospettiva è evidente che il ruolo di Cesare restasse in ombra : vd. i cenni di Manlio Pastore Stocchi, s. v. *Giulio Cesare*, in *ED* III, 1971, p. 221-4 : p. 222. Tutto ciò andrebbe visto meglio, ricordando intanto che anche Virgilio, in verità, è estremamente parco nei confronti di Cesare (anche nei celebri versi di *Georg.* I 466 s.), che egli non nomina neppure nella descrizione dello scudo di Enea, in *Aen.* VIII 626-728, ove pure « Illic res Italas Romanorumque triumphos / haut vatium ignarus venturique inscius aevi / fecerat Ignipotens, illic genus omne futurae / stirpis ab Ascanio pugnataque in ordine bella » [*Qui il dio del fuoco, esperto di vaticini e consapevole delle epoche future, aveva effigiato le gesta italiche e i trionfi dei romani, e tutta la discendenza futura della stirpe di Ascanio, e l'ordinata serie delle guerre combattute*].

anche Orosio, per il quale la concentrazione del potere di Roma nelle mani di un unico imperatore, Augusto, s'è accompagnata ed ha tratto la sua profonda necessità dalla venuta di Cristo

ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter novi nominis gloria et adnuntiatae salutis velox fama percurreret vel etiam ut discipulis eius per diversas gentes euntibus ultroque per cunctos salutis dona offerentibus obeundi ac disserendi quippe Romanis civibus inter cives Romanos esset tuta libertas.⁵³

E di nuovo, avanti nello stesso libro

Igitur eo tempore, id est eo anno quo firmissimam verissimamque pacem ordinatione Dei Caesar composuit, natus est Christus, cuius adventui pax ista famulata est [...] Eodem quoque anno tunc primum idem Caesar, quem his tantis mysteriis praedestinaverat Deus, censum agi singularum ubique provinciarum et censeri omnes homines iussit, quando et Deus homo videri et esse dignatus est. Tunc igitur natus est Christus, Romano censui statim adscriptus ut natus est. Haec est prima illa clarissimaque professio, quae Caesarem omnium principem Romanosque rerum dominos singillatim cunctorum hominum edita adscriptione signavit, in qua se et ipse, qui cunctos homines fecit, inveniri hominem adscribique inter homines voluit.⁵⁴

⁵³ Orosio, *Hist.* VI 1 6 s. [*affinché con grande silenzio e in una pace amplissima la gloria del nuovo nome e la fama veloce della salvezza annunciata si diffondesse celermente e senza ostacoli, e anche perché ai suoi discepoli che andavano per genti diverse offrendo a tutti i doni della salvezza, fosse garantita la libertà di incontrarsi e di parlare, come a cittadini Romani tra cittadini Romani*].

⁵⁴ Orosio, *Hist.* VI 22, 5-7 [*E in quel tempo, cioè nell'anno in cui Cesare Augusto per volere di Dio stabilì ferma e stabile pace, nacque Cristo alla cui venuta questa pace fece da ancella (...) E in quello stesso anno lo stesso Cesare Augusto che Iddio aveva predestinato a così grandi misteri ordinò di fare il censimento di ogni singola provincia e di iscrivervi tutti gli uomini, proprio quando Iddio si degnò di apparire e di essere uomo. Allora infatti nacque Cristo, e appena nato fu immediatamente iscritto nel censo romano. Questo è il primo e chiarissimo riconoscimento che consacrò Cesare Augusto come principe di tutti gli uomini e i Romani come signori del mondo con la registrazione ufficiale di tutti gli uomini, uno per uno, nella quale volle essere registrato come uomo tra gli uomini anche Colui che tutti gli uomini aveva creato*].

Ancora buon teste di questa visione è per esempio, tra altri, Martino Polono, che nel suo *Chronicon* tornava a stringere in un solo nodo l'Impero di Augusto e la venuta di Cristo, e scriveva :

Caesar Augustus [...] cunctis gentibus una pace compositis, cum ipsum pro deo Romani colere vellent, prohibuit, nec dominum se appellari permisit. Et eodem tempore natus est Ihesus Christus. Tunc concurrerunt duo regimina Romanae urbis et totius orbis, pontificale et imperiale : pontificale regimen per Christum, imperiale per Octavianum.⁵⁵

Ora, non è che Dante rifiuti questa visione della Roma augustea, e anzi la fa propria, dal *Convivio* alla *Monarchia*,⁵⁶ ma proprio per questo il giudizio che sposta l'asse della ricostruzione storica da Augusto a Cesare suona così significativo. Per capirne meglio la portata, ma anche per capire meglio l'intera compagine di questo sesto canto, ripensiamo alla spinosa questione che Dante affronta nel libro secondo della *Monarchia*, partendo dall'ammissione di aver un tempo guardato alle cose con superficialità, « superficialiter intuens » e di aver dunque pensato, sbagliando, che il popolo romano avesse ottenuto la supremazia con la sola violenza delle armi e senza alcun fondamento di diritto, « nullo iure sed armorum tantummodo violentia » (II 1, 2). Non posso entrare qui nel merito della questione e nei risvolti polemici del discorso dantesco, che ha tra i suoi principali obiettivi il rovesciamento della radicale condanna agostiniana della storia di Roma, fatta di egoismo e di sfrenato desiderio di dominio :⁵⁷ certo è che tale discorso, sviluppandosi attorno al tema di un 'duello' generatore di diritto, tocca un punto fondamentale, perché precisamente si tratta di sottrarre la storia umana alla visione rigidamente cristiana che la riduce a una mera e insensata

⁵⁵ Martino Polono, *Chronicon*, ed. cit., p. 406 [*Cesare Augusto, avendo unito e pacificato tutte le genti e volendo i Romani venerarlo come un dio, lo proibì, e non permise d'essere chiamato 'signore'. In quello stesso tempo nacque Cristo, sì che allora la città di Roma e l'orbe intero si trovarono sotto la combinazione di due poteri : il pontificale e l'imperiale : il potere pontificale nel nome di Cristo, e l'imperiale con Ottaviano*]. Devo questa citazione a Manlio Pastore Stocchi, s. v. *Augusto*, in *ED* I, 1970, p. 449-50 : p. 450.

⁵⁶ Vd. sopra, nota 48, a proposito del censimento voluto da Augusto.

⁵⁷ Per il tema della superiorità di Roma, essenzialmente dovuta non alle armi ma alla virtù dei suoi cittadini, vd. già Sallustio, *Cat.* 52, 19-23. Sono in ogni caso perfettamente d'accordo con Scott, quando afferma che in queste pagine della *Monarchia* il « vero avversario » di Dante è Agostino (John Scott, *Perché Dante ?*, Roma, Aracne, 2010, p. 250). Ma vd. già Davis, *L'Italia di Dante*, cit., p. 239 : « Dante [...] quando nel 1304-7 componeva il *Convivio*, aveva abbandonato completamente la visione agostiniana », ecc.

E. FENZI

successione di guerre e delitti sempre uguali a se stessi attraverso la tragica e monotona successione dei vari regni terreni. E per contro vuole dare un senso all'esercizio della violenza entro una prospettiva che l'accolga in quanto concreta esperienza storica e insieme la trascenda, nel segno di un disegno progressivo e provvidenziale. Ora, il canto sesto del *Paradiso* non è solo, come spesso è stato definito, il canto della giustizia, ma anche il canto della guerra, perché vi si esalta, è vero, Giustiniano in quanto legislatore, ma attraverso il 'volo dell'aquila' si esalta pure, in parallelo, la serie continua di guerre che hanno dato vita all'Impero: un Impero che è stato costruito attraverso l'inaudita violenza di mille battaglie, e che resta l'unico orizzonte possibile per il quale ancora valga la pena combattere e dentro il quale la « viva giustizia » divina possa calarsi nella storia e vivere tra gli uomini. Tornando a Cesare, sono convinto che solo in questo quadro si possano intendere le ragioni del risalto che Dante gli attribuisce, facendone il fondatore dell'Impero e il primo imperatore. Con qualche azzardo, e per essere chiaro, direi che a Dante sarebbe sembrata una insopportabile ipocrisia condannare le guerre di Cesare ed esaltare la pace di Augusto, quando il problema – la vera sfida morale e intellettuale – stava semmai nel disporre la guerra dell'uno e la pace dell'altro lungo lo stesso filo storico, quali momenti reciprocamente e intimamente implicati in un rapporto di causa ed effetto. Così, non si evidenzierà mai abbastanza come tale rapporto sia dichiarato a tutte lettere proprio nel nostro canto, là dove, v. 55 ss., si comincia a parlare di Cesare:

Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle
 redur lo mondo a suo modo sereno,
 Cesare per voler di Roma il tolle [*il segno dell'aquila*].

In altre parole, quando il cielo volle che il mondo fosse pacificato sotto Augusto, ebbene, proprio allora ci fu bisogno di Cesare: in altri termini ancora, è Cesare che ha reso possibile Augusto...⁵⁸ Si tratta di un

⁵⁸ Nei versi citati va anche dato particolare rilievo a quel « per voler di Roma », che Mineo, *Lettura*, cit., p. 79, così commenta: « Si riferisce di sicuro al conferimento del consolato prima dell'impresa gallica, ma ottiene di mettere sotto il segno della legalità – in armonia coi principi del diritto romano – tutto il successivo operato. Così è cancellato da questo ogni sospetto di *tirannia* e Catone non può avere più alcuno spazio sul terreno politico, e la sua esemplarità si esplica solo sul terreno della moralità individuale [...] Il significato della presa del potere da parte di Cesare si definisce ancora di più, se si riflette sulla forma verbale che la designa, *tolle*. Che equivale a *prende a portare l'aquila*, con un campo di

rovesciamento delle parti piuttosto clamoroso per la presa d'atto che lo sottende : in esso, infatti, è implicita ma chiara non solo l'idea che, con qualche semplificazione, diremmo della 'guerra giusta', ma anche l'intenzione dantesca, del tutto conseguente, di cogliere precisamente nella guerra la relativa autonomia di un corso storico governato in ultima istanza da un disegno provvidenziale, ma non per questo immediatamente appiattito su di esso. Da questo punto di vista il 'retrocedere' da Augusto a Cesare significa anche restituire alla storia con evidenza maggiore i suoi protagonisti e il senso concreto della loro azione guerresca che si è liberamente esplicitata secondo la *virtus* di ognuno, e significa pure che la distinzione tra potere temporale e potere spirituale, e dunque tra storia degli uomini e storia della salvezza, non viene meno neppure quando è la provvidenza a guidare la storia.

Nella *Commedia*, si sa, Cesare compare tra gli spiriti magni del Limbo, *Inf.* IV 123: « I' vidi [...] Cesare armato con li occhi grifagni », e poco sotto è ricordato « quel Bruto che cacciò Tarquino », sì che è ricostituita la coppia di *Conv.* IV 5, 12, già visto : « da Bruto primo console infino a Cesare primo prencipe sommo », mentre Augusto non è nominato, anche se è lecito immaginarlo tra tutti quelli che Dante vede ma non ha modo di ricordare (vd. v. 145-7). Che ciò confermi uno spostamento di prospettiva lo direi evidente, anche a confronto con i versi d'auto-presentazione di Virgilio, *Inf.* I 71-2 : « e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto / nel tempo de li dèi falsi e bugiardi ». Questo Cesare per nulla « buono », ma « armato » e con occhi di rapace,⁵⁹ è già in tutto e per tutto

connotazione che va dal *tollere* evangelico – 'l'Agnel di Dio che le peccata tolle' – al *tolse* del terzo verso del nostro canto : spazio semantico che comprende un riferimento sia all'assunzione di un compito salvifico come all'unione mistica ». Per questo *tolle*, vd. Vinicio Pacca, « "L'Agnel di Dio che le peccata tolle" (*Paradiso* XVII 33) », *Nuova rivista di letteratura italiana*, XIII, 1-2, 2010 [*Saggi danteschi per Alfredo Stussi*], pp. 231-235.

⁵⁹ Il *grifagno* è un tipo di sparviero catturato già adulto e forte, che « a les iauz roiges et vermiauz come feu » (così Brunetto Latini, *Tresor* I 148, 4). Vd. il diavolo definito « sparvier grifagno » in *Inf.* XXII 139. Che Cesare avesse gli occhi neri e vivaci, « nigris vegetisque oculis », è detto da Svetonio, *Caesar* XLV. A proposito di quanto si dice, sarebbe interessante considerare meglio il giudizio su Cesare di Giovanni di Salisbury, che ha qualche ombra e molte luci, sino al finale riconoscimento : « Occurrit ergo imprimis domus Cesarea, qua nichil potentius aut gloriosus ulla etate recolit mundus. Siquidem Iulius Cesar primus orbem prudentie et rei militaris viribus adquisivit. Homo perpaucorum et cui nullum expresse similem adhuc edidit natura mortalium » [*Policr.* VIII 19, 1 : *Mi si presenta davanti prima di tutto la casata dei Cesari, della quale il mondo non ricorda ci fosse mai in alcun tempo altra più potente o più gloriosa, se è vero che Giulio Cesare*

« colui ch'a tutto 'l mondo fé paura » (*Par.* XI 69), ed è insomma l'incarnazione pura, senza sbavature o compromessi, dell'aquila quale spirito della guerra, pilastro essenziale, insieme allo *ius*, dell'autorità dell'Impero. Se si considera che in *Purg.* XVIII 101-2, in bocca agli accidiosi, Cesare è esempio di rapidità guerriera: « Cesare, per soggiogare Ilerda, / punse Marsilia e poi corse in Ispagna », si vede bene come tutti questi sparsi ed efficaci tratti⁶⁰ confluiscono nella concentrata rassegna delle sue imprese belliche, riassunte mediante una fitta rassegna di nomi di luogo che sostituiscono la precedente serie dei personaggi, a dire che nel caso non importa tanto l'identità dei nemici sconfitti quanto la velocità inglobante dell'appropriazione dello spazio: i fiumi Varo, Reno, Isara, Era, Senna, Rodano, e poi Ravenna e il Rubicone, la Spagna, Durazzo, Farsalo, Nilo,

conquistò per primo il mondo con le forze della sua intelligenza e del suo genio militare: uomo eccezionale, pari al quale la natura dei mortali non generò davvero nessuno]. Ricordo qui le forti e suggestive pagine sul rapporto di Dante con la figura e il mito di Cesare di Federico Gundolf, *Caesar. Storia della sua fama*, Milano, Treves, 1939, p. 99-105.

⁶⁰ A tutto ciò va aggiunto che in *Purg.* XXVI 77-8 Dante ricorda come Cesare fosse accusato di sodomia e schernito per questo durante il suo stesso trionfo: di ciò allega varie testimonianze Svetonio, *Caesar* XLIX-LII, che denuncia soprattutto i suoi rapporti con Nicomede re di Bitinia: Dante in ogni caso si limita a prendere atto della cosa, senza pronunciarsi nel merito. Di passaggio, si può anche osservare come i tratti danteschi corrispondano ad altrettanti lucanei. Per l'eccezionale, fulminea velocità vd. *Phars.* I 151 s., e V 405: (ma questo della velocità è un elemento che in Lucano caratterizza costantemente l'azione di Cesare *impiger*); la paura che egli suscita: *Phars.* I 244-6: « Ut notae fulsere aquilae Romanae signa / et celsus medio conspectus in agmine Caesar, / deriguere metu, gelidos pavor occupat artus » [*Come rifulsero le aquile ben conosciute e le insegne romane, e si vide Cesare in alto, in mezzo alle sue schiere, si irrigidirono per la paura, e il terrore occupa e raggela le loro membra*]; il fatto che sin dalla decisione di passare il Rubicone è la forza delle armi che si fa arbitra di ciò che è giusto, proprio come Dante sosterrà a proposito del 'duello' nel libro secondo della *Monarchia*: con le parole di Cesare stesso, *Phars.* I 225-7, « Hic – ait – hic pacem temeratae iura relinquo; / te, Fortuna, sequor. Procul hinc iam foedera sunt, / credidimus fatis, utendum est iudice bello » [*Qui, proprio qui, rinuncio alla pace e ai diritti già profanati, e seguo te, Fortuna. Se ne vadano di qui i patti già sottoscritti: noi ci affidiamo al Destino, e sarà la guerra a fare da giudice*]. E avanti ancora, v. 347-9, con splendida formula finale: « Tollite iam pridem victricia, tollite signa: / viribus utendum est quas fecimus. Arma tenenti / omnia dat, qui iusta negat » [*Alzate le vostre insegne da tempo vincitrici, alzatele! Dobbiamo usare la forza che abbiamo forgiato. Chiunque rifiuti di dare a chi è armato ciò ch'è giusto dargli, gli dà tutto*]. Sull'ispirazione lucanea in questo canto, combinata con la virgiliana, ha insistito particolarmente Paratore, *Il canto VI*, p. 62 s. (con rimandi ad altri suoi lavori ove è affrontato lo stesso nodo).

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

Antandro e Simeonta, la Troade (v. 68 : « là dov'Ettore si cuba »), l'Egitto e infine Iuba.⁶¹ Rispetto a questo volo, tale « che nol seguiteria lingua né penna » (v. 63), quello di Augusto, il « baiulo seguente », cioè il successivo portatore dell'aquila, appare, almeno in questo canto, come un'appendice di completamento : la sconfitta di Marco Antonio e dei suoi a Modena e a Perugia (vd. *Phars.* I 41), e quella di Cleopatra, che aprì all'Impero le porte dell'Egitto e permise che finalmente si chiudessero quelle del tempio di Giano (v. 80-1 : « con costui [*l'aquila*] puose il mondo in tanta pace, / che fu serrato a Giano il suo delubro »). La pace, finalmente : presentata come il grande esito finale di una continua serie di 'duelli', per dirlo con la *Monarchia*, cominciata con Pallante e giunta a compimento con Cesare e Augusto, caratterizzati entrambi, seppur in diversa gradazione, come uomini di guerra. Questa pace, raggiunta al culmine di un intero processo storico, sancisce qualcosa che ormai è dato per sempre, e da cui non si può tornare indietro : l'esistenza dell'Impero. E da qui in poi Dante muta criterio. Tace della nascita di Cristo, è vero, tradizionale 'marca' dell'età augustea, ma indica perfettamente il momento della svolta :

Ma ciò che 'l segno che parlar mi face
fatto avea prima e poi era fatturo
per lo regno mortal ch'a lui soggiace,
diventa in apparenza poco e scuro

...

(v. 82-5).

Una volta costituito l'Impero, tutta la storia precedente retrocede per dir così a preistoria. E il criterio di scelta degli imperatori muta. Egli ricorda infatti Tiberio, il « terzo Cesare » sotto il quale si ebbe la condanna di Cristo, nella quale tutto il genere umano fu punito per il peccato di Adamo ; Tito, che « a far vendetta corse / de la vendetta del peccato antico » (v. 92-3), e cioè distrusse Gerusalemme e condannò gli ebrei alla diaspora quale punizione per la condanna e l'uccisione di Cristo (vd. già *Purg.* XXI 82-4, e Orosio, *Hist.* VII 3, 8), e infine Carlo Magno, che venne in soccorso della Chiesa attaccata dai Longobardi.⁶² L'impero, insomma, da subito, nel momento

⁶¹ Anche per quanto riguarda i nomi geografici e in particolare quelli dei fiumi vd. Paratore, *Il canto VI*, cit., p. 66-67, che li riporta alla lezione di Lucano.

⁶² Sulla base delle distinzioni che vado facendo, è chiaro che non sono del tutto d'accordo con Hollander e Rossi quando caratterizzano allo stesso modo, in chiave « mistica », la

E. FENZI

stesso in cui s'è finalmente costituito, non è più solo e non ha più una storia tutta sua limitata al « regno mortal » : diventa comprimario, invece, entro l'orizzonte più ampio della storia sacra (Tiberio e Tito), e misura il suo ruolo nel rapporto con la Chiesa (Carlo Magno).

5. Il canto volge alla parte finale, articolata in tre blocchi distinti : la situazione presente ; la natura del cielo di Mercurio e delle anime che vi sono destinate ; il ricordo di Romeo di Villanova. Giustiniano ha finito di descrivere il volo dell'aquila, e immediatamente, in presa diretta, con un'altra delle brusche transizioni che caratterizzano il canto, riprende quanto aveva anticipato :

Omai puoi giudicar di quei cotali
 ch'io accusai di sopra e di lor falli,
 che son cagion di tutti i vostri mali.
 L'uno al pubblico segno i gigli gialli
 oppone, e l'altro appropria quello a parte,
 sì ch'è forte a veder chi più si falli
 (v. 97-102).

« Omai puoi giudicar... ». Il nesso è forte e immediato. In quanto è stato detto sta la chiave per giudicare il presente, che Dante denuncia spartito tra i Guelfi nemici dell'Impero e seguaci del re di Francia, e i Ghibellini che riducono a simbolo di partito la bandiera di un Impero del quale hanno smarrito la dimensione d'universalità e, conseguentemente, il concetto stesso di *ius*. In estrema sintesi, sono dunque ripresi e rovesciati i due nuclei forti del discorso di Giustiniano : lo *ius* rinnegato da chi si rinchiude nei propri interessi di parte, e il *bellum*, la guerra contro l'Impero, scelleratamente riproposta da chi non ha ben chiaro – Carlo d'Angiò e i suoi Guelfi – che gli artigli dell'aquila imperiale hanno avuto ragione di ben altri nemici (v. 107-8 : « ma tema de li artigli / ch'a più alto leon trasser lo vello »), come la storia sin qui raccontata ha appena finito di mostrare. Come è stato osservato più volte, non è possibile estrarre dai versi danteschi riferimenti concreti, anche perché è assai probabile che sia stata intenzione di Dante stesso che il lettore integrasse da sé la diagnosi generale con tutti i casi concreti che gli

serie di imperatori nominati da Dante, « scelti per il loro ruolo all'interno di una storia sacra » : specie tra Cesare e Augusto e gli altri esiste un chiaro principio di differenziazione (vd. Hollander – Rossi, *Il republicanesimo di Dante*, cit., p. 301-3).

sarebbero occorsi, ed è corretto vedere qui l'esibizione di un atteggiamento *super partes* quale quello esibito avanti, con Cacciaguida, *Par.* XVII 61 ss., che porta Dante a rivendicare, contro « la compagnia malvagia e scempia » degli esuli Bianchi, d'aver *fatto parte per se stesso*. Qualcosa tuttavia si deve prudentemente ipotizzare. Se ricordiamo che il canto è stato datato con qualche inevitabile approssimazione al 1316,⁶³ può essere che la parte che riguarda i Ghibellini non contenga solo un giudizio generale sui ghibellini italiani all'inizio del secolo, come impone la data del viaggio dantesco, ma sia anche riferibile alla confusa situazione e poi alla lotta determinata dalla contrapposta elezione, nel 1314, di due imperatori, Ludovico il Bavaro e Federico I d'Asburgo.⁶⁴ E si potrebbe anche pensare a un severo giudizio sulla spregiudicata politica di Ugucione della Faggiuola, signore ghibellino di Pisa prima alleato e poi nemico mortale dell'altro ghibellino, Castruccio Castracani da Lucca, e vincitore contro i guelfi fiorentini e gli alleati angioini nella sanguinosa battaglia di Montecatini, nell'agosto 1315, alla quale probabilmente Dante allude in *Purg.* XXXIII 106-11.⁶⁵ Ma si tratta appunto di ipotesi che non hanno concreti appigli nel testo. Si può essere più precisi, forse, nei confronti dei Guelfi e soprattutto dei Francesi, ripetutamente chiamati in causa attraverso l'emblema regale dei gigli d'oro

⁶³ Vd. per ciò Mineo, *Lettura*, cit., p. 94-96 nota 7.

⁶⁴ Il riferimento a Ludovico il Bavaro comporta la complicata questione del « cinquecento diece e cinque » di *Purg.* XXXIII 43, se si accetta l'ipotesi di Davidsohn che ricava dal numero la parola DUX e pensa che proprio Ludovico sia il misterioso personaggio che libererà la Chiesa dalla schiavitù nella quale il re di Francia la tiene (Robert Davidsohn, *Il « "Cinquecento Diece e Cinque" del Purgatorio XXXIII 43 »*, *Bullettino della Società Dantesca Italiana*, IX, 1902, p. 129-31). Ma vd. per altre ipotesi sul discusso verso Richard Kay, « Dante's Razor and Gratian DXV », *Dante Studies*, 97, 1979, p. 65-95 ; Joseph Clerici, « Ancora del «Cinquecento Diece e Cinque» », *Studi Danteschi*, LI, 1978, p. 277-88; Paolo Rembadi Damiani, « «Un cinquecento diece e cinque» : un'ipotesi per risolvere l'"enigma forte" di Dante », *Studi Danteschi*, LXX, 2005, p. 103-17.

⁶⁵ Anche in questo caso, il rinvio si complica con la dibattutissima questione della lettera di frate Ilaro, secondo la quale Dante avrebbe dedicato l'*Inferno* proprio a Ugucione (e il *Purgatorio* a Moroello Malaspina, e il *Paradiso* a Federico d'Aragona re di Sicilia). Non entro nel merito, ma mi limito a rinviare ad alcuni più recenti e importanti interventi portatori di ipotesi diverse : Saverio Bellomo, « Il sorriso di Ilaro e la prima redazione in latino della *Commedia* », *Studi sul Boccaccio*, XXXII, 2004, p. 201-35 ; Giuseppe Indizio, « L'epistola di Ilaro : un contributo sistemico », *Studi danteschi*, LXXI, 2006, p. 191-263 ; Luca Carlo Rossi, « La lettera di Ilaro e la tradizione dei commenti », *Studi danteschi*, LXXI, 2006, p. 265-84. Per Ugucione e la battaglia di Montecatini, vd. anche poco avanti, nota 67.

E. FENZI

(v. 100 e 111)⁶⁶ e l'esplicita menzione di Carlo II d'Angiò. Quando si legge del segno dell'aquila :

e non l'abbatta esto Carlo novello
coi guelfi suoi, ma tema de li artigli
ch'a più alto leon trasser lo vello,
(v. 106-8)

vien fatto di pensare a una sorta di profezia *post eventum*, compiutasi appunto con la disastrosa sconfitta guelfa di Montecatini alle quale s'è appena accennato : sconfitta dei Fiorentini ma anche, in particolare, degli Angioini, visto che tra i comandanti delle truppe guelfe era Carlo di Acaia, figlio diciottenne del fratello di re Roberto, Filippo di Taranto, pur esso presente, insieme all'altro fratello di Roberto, Piero conte di Eboli, e che quest'ultimo e Carlo morirono in quella battaglia.⁶⁷ Sì che si può pensare

⁶⁶ È famosa la descrizione del valore simbolico del giglio di Francia fatta da Guillaume de Nangis, *Chronicon*, RHGF XX, p. 546, *sub* 1230. Vedi Jacques Le Goff, *San Luigi* (1996), Torino, Einaudi, 1999, p. 76-80 e 286-288, e, in generale, Anne Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et Oriflamme. Signes célestes du royaume de France*. Préface de Jacques Le Goff, Paris, Presses du CNRS, 1991. Rimanda a questo passo anche Joseph R. Strayer, « France ; the Holy Land, the Chosen People, and the most Christian King », nel volume collettivo *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in memory of E. H. Harbison*. Edited by Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel, Princeton N. J., Princeton University Press, 1969, p. 3-16 (p. 6), entro un saggio assai utile e preciso nel delineare l'intimo intreccio tra dimensione politica e religiosa nella Francia del '200, che ha fatto del popolo francese una sorta di popolo eletto (« the kingdom of France is so specially favored by God that it is the most important part of the Church ») e dei suoi re 'cristianissimi' altrettante 'figure di Cristo'.

⁶⁷ Vd. Giovanni Villani, *Nuova cronica*, X 61 e 70-2, ed. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo/Guanda, 2007², II, p. 264-5 e 272-6. Ma soprattutto le intense e belle pagine del Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1960, IV, p. 800 s., ove si dà ampio conto dell'eco della vittoria ghibellina e dei profondi rancori anti-angioini che in quell'occasione ebbero soddisfazione. Tra l'altro, Uguccone sventolava la bandiera imperiale, « per significare che egli considerava la lotta nella Val di Nievole come una continuazione di quella che Enrico VII fino alla sua ultima ora aveva condotto contro i Guelfi e la casa d'Angiò ». Credo infine che aggiunga verisimiglianza alla mia ipotesi di lettura anche la grandissima eco che ebbe la vittoria ghibellina : per ciò, rimando a un importante saggio di Carla Maria Monti, « Uguccone della Faggiuola, la battaglia di Montecatini e la *Commedia* di Dante », *Rivista di studi danteschi*, X, 2010, p. 127-59. La studiosa ristampa da un ms. ambrosiano che sin qui ne è l'unico testimone una lettera di Uguccone nella quale costui descrive la vittoria di Montecatini a due ghibellini genovesi, Gherardo Spinola e Bernabò Doria, e la illustra con grande ricchezza di dati.

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

(qualcuno l'ha fatto ?) che con « esto Carlo novello » Dante voglia alludere anche al destino di questo giovane Carlo attraverso il rimando canonico al nemico suo per antonomasia, Carlo II, il « Ciotto di Ierusalemme », morto nel 1309 (*Par.* XIX 127, e vd. *Purg.* XX 70-81). È dunque anche possibile, e a me sembra del tutto verisimile, che si alluda a questa sconfitta e queste morti in quanto immediatamente segue, ove l'accento ai figli che scontano le colpe dei padri è saldamente ancorato alla dinastia francese :

Molte fiate già pianser li figli
per la colpa del padre, e non creda
che Dio transmuti l'armi per suoi gigli !
(v. 109-11)⁶⁸

Chiarissima è invece la conclusione : 'Dio non muterà mai la sua insegna – l'aquila imperiale – con i gigli del re di Francia', se si va alla fortissima connotazione religiosa che il regno francese, per il quale era stata elaborata la famosa formula : « Rex est Imperator in Regno suo », si era dato a partire da Luigi IX, il re martire crociato e santo. Secondo quella ch'è stata chiamata 'la religione di Reims', la regalità francese emanava direttamente da Dio e del re faceva, attraverso l'unzione della sacra ampolla, l'unto del Signore' : né in ciò era da meno il ramo angioino che facendosi forte soprattutto della figura di san Ludovico di Tolosa in modo sistematico cercava di trarre profitto dalla credenza che nella loro stirpe allignasse la santità per rafforzare il proprio prestigio e per dare un fondamento religioso al loro potere politico.⁶⁹ Non stupisce dunque che Dante individui nella Francia – nella realtà politica e dinastica francese, alla quale di fatto assimila quella angioina – un obiettivo polemico di fondo che non ha alcun paragone possibile con altri (non con la Spagna, non con l'Inghilterra...), sino a trasformarla in una sorta di contro-modello assoluto rispetto all'idea

⁶⁸ È invece improbabile che vi si possa leggere un'allusione alla discendenza di Filippo il Bello al quale, morto in un incidente di caccia nel 1314, successe il figlio maggiore Luigi X, morto nel giugno 1316 lasciando la moglie, Clemenza d'Ungheria, incinta di un bimbo che nascerà nel novembre e, proclamato re con il nome di Giovanni I, morirà dopo cinque giorni, lasciando il regno a Filippo V, fratello minore di Luigi X, che già aveva avuto la reggenza.

⁶⁹ Vd. André Vauchez, *La santità nel Medioevo* [1981], Bologna, Il Mulino, 1989, p. 137-8. Quanto brevemente si dice sulla monarchia francese lo si trova sviluppato con ampio materiale di supporto in Fenzi, « Tra religione e politica... », cit., una 'lettura' del canto ventesimo del *Purgatorio* alla quale rimando.

dell'Impero, e che nella 'sacralizzazione' del potere regale francese egli veda il tentativo quasi blasfemo di sostituire al concetto universale dell'Impero la realtà di un regno particolare, indegno, proprio in quanto tale, di pretendere per sé una speciale investitura divina. In epoca moderna Madame la Comtesse Horace de Choiseul scriveva : « Toutes les colères de Dante contre la France n'attestent que mieux sa grandeur. La France succédait à l'Empire dans la mission de gardienne de la chrétienté [...] La France, qui avait pris la défense du Saint Siège et la conduite des croisades, semblait donc appelée a cette monarchie universelle, idéal de tous les publicistes contemporaines ».⁷⁰ Com'è ovvio, nella sua ingenua sintesi la contessa ha toccato un nervo, e vale, il suo giudizio, per tanti altri che dal più al meno, con precisazioni e correzioni, hanno in fondo detto la stessa cosa. Ma occorre precisare che, in verità, i re francesi non erano poi troppo interessati all'Impero. Per quanto riguarda il piano pratico, è ben nota la cautela estrema di Luigi IX, che evitò sempre di intervenire in questioni così rognose e così poco promettenti come quelle che riguardavano l'Impero, e che della neutralità mantenuta nei confronti dello scontro tra il papato e Federico II seppe fare con straordinaria abilità un'arma potente per imporre in linea di fatto e di diritto la totale autonomia del proprio regno rispetto ad ogni ingerenza esterna. Non ci voleva dunque nulla di più di questa autonomia, tanto più forte perché sapeva imporsi nel momento stesso in cui rispettava quella degli altri, per suscitare l'avversione assoluta di Dante, che giustamente vi ravvisava la radicale smentita della sua visione universalistica e il trionfo, per contro, di una logica regionale alla quale non potevano presiedere che la *cupidigia* e la *rapina*, elevate al rango di uniche potenze direttrici nella sfera del politico. Sì che mi arrischio a dire che la condanna di Dante sarebbe stata probabilmente altrettanto dura ma di qualità affatto diversa – più fattuale che assoluta – nell'ipotesi che in qualche maniera Luigi IX e i suoi successori avessero davvero nutrito ambizioni imperiali, perché ciò avrebbe pur comportato un riconoscimento e un omaggio all'idea stessa dell'Impero e alla sua necessità. Molto grossolanamente, ciò che offende Dante non è tanto un esplicito comportamento anti-imperiale, quanto la pura e semplice indifferenza e i suoi devastanti effetti.⁷¹ Per Luigi IX, chiaramente, l'Impero

⁷⁰ Madame la Comtesse Horace de Choiseul, *Dante. Le Purgatoire*, Paris, Firmin-Didot, 1911, p. 195.

⁷¹ Veramente, l'Ercole scrive : « Ciò che i re francesi [...] negavano, non era l'Impero in sé, ma piuttosto l'Impero romano-germanico, a cui era a capo non il re di Francia, il legittimo successore e continuatore di Carlo Magno, ma un principe tedesco », sì che tra i programmi

è un cane morto (l'idea dell'Impero universale, naturalmente, e non la concreta potenza di un altrettanto concreto imperatore), per il quale non vale la pena di rischiare nulla, e meglio di tante parole può servire a mostrarlo un episodio esemplare. Dopo aver scomunicato Federico II nel 1239, papa Gregorio IX rimette la corona di re dei Romani nelle mani di Luigi IX, affinché la ponga sul capo di suo fratello, Roberto d'Artois. Ma il re francese rifiuta l'offerta e dà invece qualche aiuto a Federico II, e gli invia degli ambasciatori che riferiscano la famosa risposta data al papa :

della monarchia francese ci sarebbe stato proprio il ritorno all'autorità imperiale. Ma mi pare che tale programma possa essere completamente escluso nel caso di Luigi IX, e che abbia vita debole e del tutto marginale, essenzialmente confinata a una occasionale estremizzazione polemica, al tempo di Filippo il Bello, come del resto risulta dalla scarna documentazione prodotta dallo stesso Ercole (Francesco Ercole, *Studii sulla dottrina politica e sul diritto pubblico di Bartolo*, in Id., *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze, Vallecchi, 1932, p. 157-217 : p. 169-171 (si tratta del *Saggio III*, che rielabora l'articolo « L'origine francese di una nota formula bartoliana », apparso nell'*Archivio storico italiano* del 1915). Accenna alle aspirazioni francesi all'Impero anche Robert Folz, *L'idée d'empire en occident, du Ve au XIVe siècles*, Paris, Aubier, 1953, in particolare p. 148-149 (in questa luce, giustamente ricorda il soprannome di Filippo *Augusto*, e il fatto che Luigi VIII fosse salutato come un nuovo Carlo Magno), ma non va molto oltre. Ci fu forse un momento in cui quest'idea si ripresentò, nel 1313, ma un sano realismo « eut vite raison de cette pensée chimérique : l'affaire coûterait cher et rapporterait peu. Il y avait mieux à faire » (Jean Favier, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978, p. 425). Né mi pare infici questa generale conclusione la serietà con la quale si sarebbe posta, nel 1273-1274, la questione della candidatura imperiale in favore di Filippo III l'Ardito, forse legata all'avvenuta cessione del contado Venaissino al papa (nell'inverno del '74), e a un nuovo progetto di crociata : per ciò, vedi Chris Jones, « "...mais tot por le servise Deu" ? Philippe III le Hardi, Charles d'Anjou, and the 1273/74 Imperial Candidature », *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 34, 2003, p. 208-228. E la conclusione resta vera anche se quella della *translatio Imperii ad Gallos* resta un tema ideologico sottaciuto ma presente in filigrana nelle pagine di Vincenzo di Beauvais e di Guglielmo di Nangis, essenzialmente basato sull'eredità di Carlo Magno e sul confronto continuo tra l'indegnità degli imperatori tedeschi e il ruolo esemplare dei 'cristianissimi' re francesi quali difensori della Chiesa e della fede : per ciò, non posso che rimandare all'importante e ricco volume di Mireille Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle...*, cit., in particolare il paragrafo « La translation de l'Empire dans le champ du possible à partir d'Innocent IV », p. 484-488, e l'altro, « "Vacatio imperii" et perspective d'une translation en faveur du roi de France chez Vincent de Beauvais et Guillaume de Nangis », p. 676-692 (qui, p. 681-684, si veda anche l'analisi dell'appellativo di *rex christianissimus*). Ma della stessa si veda anche « Guillaume de Nangis et la translation de l'Empire aux rois de France », nel volume collettivo *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*. Travaux réunis par Françoise Autrand, Claude Gauvard et Jean-Marie Moeglin Paris, Publications de la Sorbonne [*Hist. Ancienne et médiévale* -59], 1999, p. 463-480.

E. FENZI

“Nolit Dominus ut unquam ascendat in cor nostrum ut aliquem Christianum sine manifesta causa impugnemus. Nec nos pulsat ambitio ; credimus enim dominum nostrum regem Galliae, quem linea regii sanguinis provexit ad sceptrum Francorum regenda, excellentiorem esse aliquo imperatore quem sola provehit electio voluntaria ; sufficit domino comiti Roberto fratrem esse tanti regis”.⁷²

Di fronte a un'affermazione come questa che subordina l'*electio voluntaria* alla dignità del sangue e insomma l'imperatore al re di Francia, non si potranno sopravvalutare gli ultimi, residuali scrupoli di alcuni – solo di alcuni – dei giuristi di Filippo il Bello, che prudentemente all'imperatore concederanno ancora un margine di preminenza sul piano meramente formale, *de jure* e non *de facto* (o, con le parole di Pierre d'Aurillac, *aptitudine sed non actu*), che di per sé rischiava di suonare persino provocatorio, alla luce dei rapporti di forza e della concreta pratica politica.⁷³

⁷² La citazione è da Matteo Paris, *Chronica*, III p. 626-627 [*Non voglia Iddio che noi ci auguriamo mai di attaccare un cristiano senza una buona ragione. Non siamo spinti dall'ambizione. Crediamo infatti che il nostro sovrano, il re di Francia, promosso al governo del regno di Francia da un lignaggio di sangue reale, sia superiore a ogni imperatore, il quale trae il suo potere da un'elezione volontaria. Al conte Roberto basta essere il fratello di un così grande re*]. Vedi Ernst Kantorowicz, *Federico II* [1927], Milano, Mondadori, 2000, p. 540 e 570-572 ; Le Goff, *San Luigi*, cit., p. 112. Ma vedi in particolare l'attento confronto di Jean Richard, « Federico II e san Luigi », nel volume collettivo *Federico II e il mondo mediterraneo*. A cura di Pierre Toubert e Agostino Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, 1994, p. 48-61.

⁷³ Vedi, per la persistenza di « scrupoli imperialistici » in Giacomo di Révigny e nel suo allievo Pietro de Belleperche, per nulla in linea con la linea maestra di Filippo il Bello, Ercole, *Da Bartolo all'Althusio*, cit., p. 164-167 e 189 s., e Francesco Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, Giuffrè, 1957, p. 31-32. Per Pierre d'Aurillac (Pietro Aureolo), vedi Paul Fournier, « La Monarchia de Dante et l'opinion française », nel *Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri 1321-1921. Bulletin du jubilé, n° 3, juillet 1921* [*Paris, A l'art catholique*], p. 147-174 : p. 165, e il saggio di Roberto Lambertini, « La monarchia prima della Monarchia : le ragioni del 'regnum' nella ricezione medioevale di Aristotele », in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante. Travaux du Centre d'Études Supérieures de la renaissance autour de Dante (1993-1998)*. Sous la direction de Bruno Pinchard. Avec la collaboration de Christian Trottmann, Paris, Champion, 2001, p. 39-75 : p. 61-64.

L'ossessione anti-francese che i versi di Dante lasciano trasparire ha, insomma, radici profonde, e del resto basta riandare al canto XX e XXXII 148-60 del *Purgatorio* per accertarsene. Con la differenza che nel nostro canto tale ossessione non è focalizzata sull'intera dinastia capetingia e angioina, né sul rapporto di sudditanza della Chiesa al re francese – la Puttana e il Gigante –⁷⁴ ma sulla oggettiva minaccia che il regno e la folta schiera dei suoi teorici costituivano verso quanto rimaneva di quell'ideologia del potere imperiale che Dante aveva posto al centro della sua visione.

6. Anche se in maniera assai leggera e quasi invisibile, questo feroce atteggiamento anti-francese continua anche nell'ultima sezione del canto, quella dedicata a Romeo di Villanova. Nell'immediato, tuttavia, Giustiniano introduce nel suo lungo discorso una sorta di intervallo per rispondere, seppur con notevole ritardo, alla seconda delle domande che gli erano state fatte : 'perché tu, anima beata, sei collocata proprio nel cielo di Mercurio' ? (V 127-9). La risposta è che il cielo di Mercurio accoglie spiriti certamente « buoni », ma « che son stati attivi / perché onore e fama li succeda » (v. 113-4), e dunque animati da una passione terrena che inevitabilmente ha indebolito il « vero amore » indirizzato al giusto fine della beatitudine celeste.⁷⁵ A questo dato di fatto Giustiniano sente di dover aggiungere una spiegazione ulteriore, rispondendo a una domanda che restava implicata nella sua prima risposta. Una domanda che Dante già aveva rivolto a Piccarda :

Ma dimmi : voi che siete qui felici,

⁷⁴ Sulle fonti bibliche e figurali dell'episodio, vd. Lino Pertile, *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei Cantici al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998, p. 203-25, il quale tra l'altro nota, p. 217, a proposito del baciarsi della puttana e del gigante che « La loro totale, empia perversione dell'originale testo sacro [l'incipit del Cantico dei Cantici] non potrebbe essere più blasfema e diabolica. È in effetti una specie di messa nera, l'atto più sacrilego di tutta la *Commedia* ».

⁷⁵ Parte di qui una serie di considerazioni di Francesco Furlan, « Il canto VI del *Paradiso* », *Studi danteschi*, LXXIII, 2008, p. 81-94 : p. 88-92, relative alla riflessione dantesca sulla gloria terrena, che per lo studioso avrebbe conosciuto un'evoluzione dagli anni dell'*Inferno* a quelli del *Paradiso*, ma che continua a lasciare « l'impressione della permanenza di un qualcosa di irrisolto, se non proprio di contraddittorio ; qualcosa che lo sforzo compiuto dal poeta, sforzo di fusione delle idealità terrene con le istanze della salvezza cristiana, non ha raccolto ». Sul motivo, Mazzoni, *Il canto VI*, cit., rinvia a Tommaso, *Summa*, II II *quaest.* 132, *De inani gloria*, che ovviamente ne illustra benissimo sia gli aspetti positivi che quelli negativi.

E. FENZI

desiderate voi più alto loco
per più vedere e per più farvi amici ?
III 64-66

E la spiegazione ch'egli ora dà nella sostanza è la stessa che abbiamo sentito in bocca a Piccarda : la felicità dell'anima beata consiste nel riconoscersi pienamente nella volontà divina, essendo

... formale ad esto beato *esse*
tenersi dentro a la divina voglia,
perch'una fansi nostre voglie stesse.
III 79-81⁷⁶

E Dante lo capisce benissimo : « Chiaro mi fu allor come ogne dove / in cielo è paradiso » (V 88-9). Ma Giustiniano su questa situazione già perfettamente definita nei suoi termini essenziali getta altra luce : la *sua* luce. Se Piccarda si abbandonava alla 'volontà' divina con felice e quasi immemore trasporto sentimentale, Giustiniano, in perfetta armonia con il personaggio, aderisce a quella medesima volontà vivendola come atto di 'giustizia'. Lui, Giustiniano, che della giustizia aveva fatto lo scopo, il destino della sua vita, la incontra infine e la realizza in sé, nella sua persona, per sempre e perfettamente, ora ch'è finalmente divenuto una creatura materiata di quella « viva giustizia » che l'aveva ispirato da vivo e che ora è la forma stessa della sua beatitudine celeste. È il legislatore-giudice che parla, e pesa razionalmente il rapporto tra meriti e premi, e gode della sentenza giusta ch'egli stesso avrebbe emesso e che di fatto non cessa di emettere, per tutti gli inconcepibili istanti della sua eterna felicità :

Ma nel commensurar d'i' nostri gaggi
col merto è parte di nostra letizia,
perché non li vedem minor né maggi.
(v. 118-20)

⁷⁶ Sul tema, vd. Paolo Fedrigotti, « Presenze tomiste e bonaventuriane nella concezione dantesca della beatitudine », *Studi danteschi*, LXXII, 2007, p. 141-213. Ma lo studioso, che ripetutamente rimanda alle parole di Piccarda (vd. in particolare p. 201-2), non prende in considerazione quelle di Giustiniano, perdendo così qualcosa, almeno per quello che riguarda Dante.

Egli dunque, insieme a tutte le anime beate a nome delle quali parla, è perfetto esempio di ciò che Piccarda aveva ben spiegato. Ma un esempio che va un poco oltre, e sottilmente mostra come la comune felicità paradisiaca sia appunto tale per tutti (« ogni dove / in cielo è paradiso »), ma anche diversa per tutti, dal momento che ogni beato la vive come vita della sua persona : come trionfo di quelle individuali qualità che nel mondo già garantivano della sua partecipazione al divino. Per Piccarda quelle legate alla carità ; per Giustiniano quelle legate alla giustizia. Con ciò Giustiniano – si badi – chiude anche una piccola falla che il discorso di Piccarda rischiava di lasciata aperta : quella, cioè, di intendere la beatitudine celeste come una indistinta, spersonalizzante immersione nella luce abbagliante della volontà divina. Mentre, al contrario, l'individualità non scompare ma piuttosto è esaltata, ed è proprio la diversità – spiega ancora l'imperatore, mediante una bellissima similitudine musicale – che 'componere' l'armonia complessiva del Paradiso, così come singole « dolci note » compongono una « dolce armonia ». E quasi a dare immediata prova delle diverse e dolci note che si fondono nel sublime concerto paradisiaco, ecco che Giustiniano, con un altro degli istantanei passaggi che caratterizzano il canto, dedica l'ultima parte del suo discorso, v. 127-142, alla lode di un'altra anima caratterizzata in maniera ancora diversa che sta nello stesso cielo di Mercurio : quella di Romeo di Villanova : « E dentro a la presente margarita / luce la luce di Romeo... ».

Il Romeo storico, barone di Vence, ministro e gran siniscalco dell'ultimo conte di Provenza, Raimondo Berengario, figlio di Alfonso II d'Aragona, morto nel 1245, è ben conosciuto. Personaggio di primo piano nella politica del tempo, nacque nel 1170 circa e morì alla fine del 1250 o all'inizio dell'anno successivo, sembra ancora nel pieno della sua fortuna, come testimonia anche il testamento, del 15 dicembre 1250.⁷⁷ Leggendaria è

⁷⁷ Si veda su di lui la bella voce di Emilio Bigi in *ED* IV, 1973, p. 1032-3. Leggo il testamento nell'opera secentesca di Pietro Gioffredo, *Storia delle Alpi Marittime*. Libri XXVI, Torino, Stamperia Reale, 1839, II, p. 407-16 : nel volume sono altre numerose notizie sul personaggio sul quale, specie per i suoi rapporti con Genova, vd. Arturo Ferretto, « Personaggi della *Divina Commedia* in Genova e nel Genovesato », in *Dante e la Liguria*, Milano, Treves, 1925, p. 50-87 : p. 82-87. In genere, di lui si ricorda il recupero di Nizza nel 1229 per conto del conte di Provenza, e l'aver fatto parte del convoglio di principi e porporati mandati da Gregorio IX a Roma per un Concilio che doveva condannare Federico II. Il convoglio fu attaccato e catturato presso l'isola del Giglio dalla flotta dello stesso Federico, ma Romeo non solo riuscì a fuggire, ma anche a catturare a sua volta una nave pisana che portò con sé in Provenza (sul noto episodio vd. Wolfgang

E. FENZI

dunque la versione della sua umile e sconosciuta origine e probabilmente romanzata quella delle vicende dell'ultima parte della sua vita raccolta da Dante (che ne resta in ogni caso il più antico testimone, mentre proprio attraverso di lui passeranno i racconti analoghi di Giovanni Villani e di Fazio degli Uberti),⁷⁸ secondo la quale, caduto in sospetto presso il signore per la sua amministrazione, se ne partì dalla corte « povero e vetusto » senza dare più notizia di sé. Entro la cornice leggendaria è però vero quanto è detto del matrimonio delle quattro figlie di Raimondo e di Beatrice di Savoia :

Quattro figlie ebbe, e ciascuna reina,
 Ramondo Beringhiere, e ciò li fece
 Romeo, persona umile e peregrina...
 (v. 133-5)⁷⁹

In gran parte per merito dell'abilità diplomatica di Romeo, infatti, Margherita sposò nel 1234 Luigi IX re di Francia ; Eleonora sposò nel 1236 Enrico III d'Inghilterra ; Sancia sposò nel 1243 Riccardo conte di Cornovaglia eletto nel 1257 re dei Romani e Imperatore di Germania ; Beatrice, infine, nel 1246 (dunque dopo la morte del padre) sposò Carlo I d'Angiò, che ereditò così la Provenza che da allora divenne di fatto parte

Stürner, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, Roma, Salerno Editrice, 2009, p. 910-5, con ampio repertorio di fonti).

⁷⁸ Giovanni Villani, *Nuova cronica*, VII 90, ed. Porta, I, p. 400-1 (prima di questa ed. gli studiosi rimandano a VI 90, mentre ora Porta, sulla base della redazione definitiva, scinde in due il libro I, sì che l'intera serie è aumentata di un'unità : vd. *Introduzione*, p. XII-XIII); Fazio degli Uberti, *Dittamondo* II 28, 88-97, ed. Corsi, p. 170 : « Io non so bene onde Romeo si mosse, / quando in Provenza venne al buon Ramondo / col mulo, col bordone e scarpe grosse. / Ma questo ti so dir : de' ben del mondo / tanto avanzar gli fece per suo senno / che fu per lui un Gioseppo secondo. / Al fin gl'invidiosi tanto fenno / che Ramondo li domandò ragione ; / e qual di Scipio, tal di lui t'impenno : / che sol sen gio col mulo e col bordone ». Basandosi sul nome, entrambi gli autori fanno di Romeo un 'romeo', cioè un pellegrino venuto e infine sparito nel nulla (Villani : « Arrivò in sua corte uno romeo che tornava da Sa·Iacopo, e udendo la bontà del conte Ramondo, ristette in sua corte [...] Il conte non volea si partisse ; per nulla volle rimanere, e com'era venuto, così se n'andò, che mai non si seppe onde si fosse, né dove s'andasse : avisossi per molti che fosse santa anima la sua »). Una dilatata versione del leggendario racconto è nel commento *ad loc.* di Francesco da Buti.

⁷⁹ È il caso di specificare che l'aggettivo *peregrina* non può che alludere all'originaria qualità di 'romeo' del personaggio, come farà in maniera più chiara il Villani, che addirittura lo priva del nome, come abbiamo appena visto (« uno romeo che tornava da Sa·Iacopo »).

Il volo dell'aquila : lettura di *Paradiso* VI

integrante del regno di Francia (vd. *Purg.* XX 61). Infine, dopo i versi appena citati, Giustiniano prosegue, concludendo insieme il suo lungo discorso e il canto :

E poi il mosser le parole bieche
 a dimandar ragione a questo giusto,
 che li assegnò sette e cinque per diece,
 indi partissi povero e vetusto ;
 e se 'l mondo sapesse il cor ch'elli ebbe
 mendicando sua vita a frusto a frusto,
 assai lo loda, e più lo loderebbe.

(v. 136-42)

Detto questo, si può subito anticipare che la 'figura' di Romeo quale Dante la tratteggia s'è prestata a varie sovrapposizioni che hanno contribuito ad arricchirne lo spessore simbolico. Ha cominciato, abbiamo appena visto, Fazio degli Uberti, che considera Romeo « un Gioseppo secondo », cioè il biblico Giuseppe, eccellente amministratore dei beni di Putifarre scacciato per le calunniose accuse della moglie (*Gen.* 39, 1-20), ma è facile continuare con Pier della Vigna che, vittima anch'egli dell'invidia delle corti, con il suo suicidio reagisce in maniera opposta a quella di Romeo che nella sventura si mantiene « giusto », mentre il suo orgoglioso dispetto « ingiusto fece me contra me giusto » (*Inf.* XIII 55-78) ; con Pierre de la Brosse, accusato (per Dante ingiustamente) di tradimento da Maria di Brabante e fatto impiccare da suo marito, Filippo III di Francia, nel 1278 (*Purg.* VI 19-24). E in maniera più leggera, per consonanza dei valori di umiltà, pietà, giustizia, e per la dimensione umana e personale nella quale l'*exemplum* li cala, si può aggiungere Traiano, e Provenzan Salvani (*Purg.* VI 109-42 e X 73-93).⁸⁰ Ma, evidentemente, la sovrapposizione più forte, quella che contribuisce allo speciale *pathos* dei versi e ch'è impossibile non leggere in trasparenza, è quella con Dante stesso, *exul immeritus* condannato a una vita di povertà lontano dalla patria che nella figura di Romeo proietta una parte di se stesso : basti il rimando, comune a tutti i commentatori, a *Conv.* I 3, 4, e a *Par.* XVII 55-60.⁸¹ Ma infine, occorre anche dire che questa 'giunta' ha suscitato

⁸⁰ Mineo, *Lettura*, cit., p. 89-93, che conduce una bella analisi dei versi dedicati a Romeo, scopre nell'esemplarità del personaggio anche « il carattere del tipo di Giobbe ».

⁸¹ Vd. tra altri Mazzoni, *Il canto VI*, cit., p. 209. Una rassegna di tutti i luoghi danteschi che confermano il rapporto è in Bellomo, *Contributo*, cit, p. 19-20. Ma lo studioso, che per la

E. FENZI

qualche perplessità per quelli che sono stati considerati i suoi incerti rapporti con il resto del canto, sì che tutti gli studiosi, direi, si sono sforzati di legarla ad esso il meglio possibile, finendo così per aiutarne in maniera determinante l'interpretazione. In questa sede non è tuttavia opportuno sollevare la spessa coltre dei giudizi e delle chiose che si sono utilmente depositate su questi versi: per ciò, la breve ma ottima 'voce' di Bigi sopra citata offre una guida sicura, e ad essa rimando. Non posso fare a meno, invece, di farla più pesante, quella coltre, aggiungendo qualche ulteriore considerazione che, per quanto posso ricavare dalla selva troppo fitta della bibliografia dantesca, spero possa suonare nuova, poco o tanto che sia.

Il primo punto sul quale mi sento di insistere l'ho anticipato: questa 'appendice' su Romeo è legata al filo anti-francese e anti-angioino che percorre la *Commedia* ed esplicitamente prolunga la polemica che abbiamo appena visto contro « Carlo novello » (si accetti o no l'allusione al giovane Carlo di Acaia morto a Montecatini, che a me pare di percepire) e contro i « gigli gialli » di Francia.⁸² E ciò non solo per il generale contesto provenzale-angioino che fa da sfondo alle vicende di Romeo, ma per qualcosa di assai preciso. L'opera grande e bella di Romeo, infatti, è stata « mal gradita », e

... i Provenzai che fecer contra lui
non hanno riso; e però mal cammina
qual si fa danno del ben fare altrui.
(v. 130-2)

Insomma, i Provenzali che si ritengono danneggiati dal « ben fare » altrui e che con la loro invidia hanno causato la rovina di Romeo, queste loro colpe le hanno pagate. Come? senza dubbio alcuno con la perdita della loro terra che l'ultima figlia del conte Raimondo portò in dote a Carlo I d'Angiò, fratello di Luigi IX, che l'aveva sposata « con forza e con menzogna » nel

parte che gli è dovuta accetta tale rapporto, sviluppa pure una serrata e assai giusta discussione contro il rischio di appiattare e infine annullare la figura di Romeo su quella di Dante (p. 22: « bisogna ammettere che le analogie tra Dante e i suoi personaggi non sono mai sufficienti ad eliminare l'alterità e l'autosufficienza ontologica e artistica di essi », ecc.)

⁸² Mattalia, *ad loc.*, ha colto il punto annotando che « nel sottofondo dell'episodio non è da escludere il proposito polemico di gettare indirettamente un'ombra sugli Angioini, dati i rapporti tra Carlo d'Angiò e la casata provenzale », e l'indicazione è accolta ma non sviluppata da Paratore, *Il canto VI*, cit., p. 72-3.

1246, come Dante denuncia in *Purg.* XX 61-5.⁸³ Sullo sfondo c'è dunque un reiterato atto d'accusa alla politica espansionistica del re di Francia, che alle spregiudicate strategie matrimoniali accoppiava l'uso della forza e dell'inganno. Matteo Paris racconta che, alla morte di Raimondo Berengario, nel 1246, Beatrice, la figlia più giovane alla quale il padre aveva lasciato in eredità la Provenza, fu rapita da un nobile che la voleva sposare, ma che ciò suscitò in particolare l'intervento di Luigi IX, « razione primogenitae, quam sibi matrimonio copulaverat », cioè in nome dell'autorità che gli proveniva dall'aver sposato Margherita, la primogenita del conte di Provenza. E più avanti specifica :

Quod cum rex Francorum cognovit [*la morte di Raimondo Berengario*], misit quingentos milites electos, armis et omnibus necessariis communitis, ad accipiendum seisinam comitatus Provinciae, razione primogenitae filiae comitis Provinciae, quam sibi matrimonio copulaverat ; cassum reputans et inane et quasi injuriosum dicti comitis testamentum.

Come ben si vede, il matrimonio del re con Margherita non è quella cosa così trascurabile che è sembrata a qualche storico, visto che proprio su di esso Luigi IX fonda il suo diritto a impugnare il testamento e la pretesa, immediatamente sostenuta con le armi, di assoggettare la regione al suo controllo. Quando poi viene a parlare del matrimonio di Carlo d'Angiò, Matteo Paris insiste in particolare su due cose : che esso è stato possibile per l'incredibile voltafaccia di Beatrice di Savoia, la vedova di Raimondo Berengario, la quale, « immemor juris, fidei et conventionis », tradisce i patti stretti con il re d'Inghilterra, e che vero regista dell'operazione è stato Luigi IX, al quale la madre consegna Beatrice affinché vada sposa a Carlo, « filiam [...] tradiderat, fratri suo Karolo maritandam ».⁸⁴

⁸³ In questi versi Vanossi vede una sorta di risposta polemica a quelli filo-angioini del *Roman de la Rose*, 6607-8, ed. Lecoy ; 6633-4 ed. Strubel (Luigi Vanossi, *Dante e il Roman de la Rose. Saggio sul Fiore*, Firenze, Olschki, 1979, p. 348 nota 137).

⁸⁴ Nell'ordine, le citazioni sono da *Matthaei Parisiensis monachi Sancti Albani Cronica majora*. Edited by Henry Richards Luard [*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 57], IV p. 404 ; p. 485 ; p. 505 [*Appena il re francese seppe della morte del conte, mandò cinquecento soldati scelti forniti di armi e di tutto il necessario per impadronirsi della contea di Provenza, motivandolo con il matrimonio che aveva stretto con la figlia maggiore (Margherita) del conte di Provenza, reputando decaduto, inutile e persino ingiurioso il testamento del detto conte*]. Una versione diversa, assai dura verso Carlo d'Angiò, dà

E. FENZI

Ho insistito su questo matrimonio sia per il valore che ha nel contesto più ampio dei giudizi danteschi, ma anche perché ne può nascere una piccola ma interessante precisazione. Dante elogia l'abilità diplomatica di Romeo, il quale ha ottenuto di fare delle quattro figlie del conte altrettante regine, ma nello stesso tempo condanna con estrema durezza la politica francese che tanto aveva puntato a fini espansionistici su due di quei matrimoni : ripeto, quello di Margherita con Luigi IX nel 1234, e quello di Beatrice con Carlo d'Angiò nel 1246 (e lasciamo pure che Dante riporti tutti i matrimoni agli anni in cui Raimondo era ancora in vita, mentre l'ultimo e decisivo, quello di Beatrice, avvenne un anno dopo la sua morte e contro le sue intenzioni). In breve, avremmo dunque una situazione analoga a quella di Costantino, fatto beato in Paradiso per le sue qualità e la sua buona fede, anche se le conseguenze non volute delle sue scelte hanno *distrutto* il mondo. Anche Romeo ha agito bene adempiendo scrupolosamente ai suoi doveri, ma le conseguenze della sua azione hanno pur esse prodotto quell'assetto del mondo che Dante aborre e di cui – questo è il punto – i versi medesimi a lui dedicati portano traccia, facendo corpo in particolare con la denuncia fatta nel *Purgatorio*, secondo la quale « la gran dota provenzale » era stata acquisita « con forza e con menzogna ».

Il secondo punto ha necessariamente a che fare con il grande discorso sulla giustizia, e anche in questo caso il filo che lega le vicende di Romeo al resto del canto è piuttosto robusto. Non che sia stato ignorato, naturalmente : tutti i lettori, seppur con varietà di impostazioni, vi hanno insistito, e tutti, dal più al meno, l'hanno fatto proiettando sulla figura di Romeo quella di Dante, che in un canto dedicato alla giustizia non può non richiamare attraverso il suo personaggio l'ingiustizia che l'ha condannato e rivendicare la propria innocenza e, soprattutto, l'alta e nobile considerazione del proprio intimo valore che ha trionfato e addirittura ha guadagnato dignità e forza nel dolore e nella povertà dell'esilio (si vedano in particolare le fini considerazioni di Torraca e Momigliano). È così, senza dubbio, e,

invece Bartolomeo di Novocastro, il quale scrive che, morto il conte Raimondo « dominus Carolus, velociori passu se conferens, dominam Blancam [*nomina per errore la madre di Luigi IX e dello stesso Carlo, Bianca di Castiglia, per Beatrice*] vi potius quam sponte suscepit in conjugem » [*il principe Carlo, muovendosi più velocemente, con la forza più che con il consenso prese in moglie Beatrice*] (Bartolomeo di Novocastro, *Historia sicula* [AA. 1250-1293]. A cura di Giuseppe Paladino, RR II SS, t. XIII p. III, Bologna, Zanichelli, 1921, cap. 6, p. 6). Per maggiori dettagli e altre testimonianze storiche, vd. Fenzi, « Tra religione e politica... », cit., p. 50-4.

rovesciando l'impostazione corrente che va da Romeo a Dante, è Dante che ci aiuta a capire Romeo facendoci intendere che ciò che ha valso il Paradiso a Romeo per un verso è l'umiltà con la quale ha sopportato la sventura, e per l'altro l'incrollabile, l'invincibile orgoglio del « giusto » : in definitiva, « il cor ch'elli ebbe », ove credo parziale la glossa : 'l'intimo del suo cuore, cioè l'amarezza sopportata'.⁸⁵ No : il « cor » è proprio la forza interiore di chi, « ben tetragono ai colpi di ventura » (*Par.* XVII 24), è oltre ogni amarezza. È invece il coraggio dello stoico, il coraggio che fa di lui un magnanimo.⁸⁶ E lo può fare perché anche il « cor » di Romeo è tempio di quella « viva giustizia » (Dante infatti, esemplarmente, lo dice « questo giusto ») che abita il petto di Giustiniano e delle altre anime che egli evoca attorno a sé : « Quindi addolcisce la viva giustizia / in noi... » (v. 121-2). In questo modo, è chiaro che più si irrobustisce il personaggio di Romeo, spostando l'ago dell'interpretazione dalla rassegnazione e dalla pazienza verso la magnanimità, tanto più si colma il presunto dislivello che taglierebbe in due il canto, e anche si risponde ai due interrogativi che Bellomo ha riassunto in questi termini : qual è il rapporto tra Giustiniano e Romeo, l'imperatore e la « persona umile e peregrina » ? E perché mai Romeo è destinato al cielo di Mercurio ?⁸⁷ In parte s'è risposto, credo. Se si guardano le cose dalla parte di Giustiniano, certo Traiano con la sua vedovella in qualcosa aiuta : ma sono convinto che nel nostro caso sia piuttosto da espellere l'immagine-modello dell'imperatore che si volge agli umili con cura e attenzione, tra l'altro del tutto inopportuna e fuori contesto tra le anime beate, dotate per definizione e sotto ogni rispetto di uguale dignità. Credo invece in un'altra via.

Sino a Romeo, a ben vedere, il discorso sulla giustizia ha viaggiato sulle ali dell'aquila : quindi, della guerra. Giustiniano ha lasciato la guerra a Belisario per dedicarsi ai codici, è vero, ma egli era, appunto, un imperatore e Belisario agiva per suo conto... E la lunga vicenda dell'Impero s'è mossa

⁸⁵ Così, *ad loc.*, il commento della Chiavacci Leonardi. Notevole il Landino : « el quale fu continente, giusto et sprezzatore di ricchezze, et d'animo franco et invicto ».

⁸⁶ Debbo dire che per vie indipendenti mi trovo di nuovo d'accordo con Bellomo, *Contributo*, cit., p. 22 s., che scrive : « La virtù che caratterizza Romeo è appunto la fortezza, altrimenti detta magnanimità », e precisa che il « cor » va inteso appunto nell'accezione di 'coraggio' (ma si vedano direttamente le sue pagine, ricche di altri rimandi e altre importanti osservazioni che non posso qui ripetere). Già Mariotti, del resto, *Il canto VI*, cit., p. 110, in polemica con Porena : « *Cor* del v. 140 significa unicamente 'coraggio', 'forza d'animo' », dichiarandosi anche contrario alle spiegazioni che « hanno l'aria delle mezze misure ».

⁸⁷ Bellomo, *Contributo*, cit., p. 19.

E. FENZI

per tutta la lunga serie delle guerre che Roma ha vinto con i suoi eroi repubblicani e con il ‘grifagno’ Cesare e con Augusto, ed è arrivata a Carlo Magno, detentore della forza che è stata necessaria per soccorrere la Chiesa, e la guerra è infine minacciosamente evocata negli « artigli » dell’aquila che sapranno ben straziare Guelfi e Angioini. Ecco, questo univoco ferreo binomio : giustizia-guerra che percorre il canto finalmente si allenta e propriamente si scioglie in Romeo. Non è più la forza che impone la giustizia, ma è la giustizia stessa – la « viva giustizia » – che è forza e dà forza. Giustiniano e gli altri condottieri rappresentano, nel dramma della storia, un concetto di Impero quale giustizia armata. Romeo, da solo, « povero e vetusto », è la giustizia disarmata nella più intensa e umana e personale delle sue accezioni, sconfitta e però invincibile. Possiamo concludere, dunque, dicendo che in un canto dedicato alla giustizia, una figura come la sua non poteva mancare.

Enrico FENZI