

Monasticum regnum

Religione e politica nelle pratiche di governo
tra Medioevo ed Età Moderna

a cura di

Giancarlo Andenna, Laura Gaffuri,
Elisabetta Filippini

LIT

INDICE

‘VORWORT’	VII
NICOLANGELO D’ACUNTO	
Persone, modelli culturali e simboli nella vita religiosa, politica e sociale tra medioevo ed età moderna	1
LAURA GAFFURI	
<i>Monasticum Regnum.</i> la <i>religio</i> politica medievale fra testo e contesto	9
GIANCARLO ANDENNA	
Ordini religiosi e attività diplomatica tra Milano e Napoli (secolo XV)	19
ELISABETTA FILIPPINI	
Potere politico e Ordini religiosi: la casata visconteo-sforzesca e la <i>domus</i> di Sant’Antonio di Milano	41
PAOLO COZZO	
Santi, principi e guerrieri. Modelli agiografici e strategie politiche nel ducato sabaudo di prima età moderna	85
LORENA BARALE	
Cerimonialità urbane tra religione e politica	97
FRANCESCO PANARELLI	
Vescovi e monasteri nella ascesa di una nuova realtà urbana: Matera XI-XIII secolo	119
CRISTINA ANDENNA	
“Francescanesimo di corte” e santità francescana a corte. L’esempio di due regine angioine fra XIII e XIV secolo	139
FULVIO DELLE DONNE	
Virtù cristiane, pratiche devozionali e organizzazione del consenso nell’età di Alfonso d’Aragona	181
INDICE a cura di ELISABETTA FILIPPINI	199

VIRTÙ CRISTIANE, PRATICHE DEVOZIONALI
E ORGANIZZAZIONE DEL CONSENSO
NELL'ETÀ DI ALFONSO D'ARAGONA

FULVIO DELLE DONNE

Antonio Beccadelli, il Panormita, nel proemio del quarto e ultimo libro del *De dictis et factis Alphonsi regis*, una delle opere che ha maggiormente contribuito alla genesi del 'mito magnanimo' di Alfonso d'Aragona¹, sintetizza e, quasi, tira le fila della rappresentazione di quel sovrano. La caratterizzazione che viene delineata serve, allo stesso tempo, a esaltarne e a legittimarlo intrinsecamente come signore destinato a guidare le sorti del Regno da poco conquistato. L'aragonese, così, viene rappresentato come un sovrano perfetto, capace di sommare in sé sia la suprema dignità derivante dall'appartenenza a un'antica stirpe, sia il possesso delle più alte virtù personali, la cui compresenza e coesione si verificano solo negli imperatori più illustri della storia.

Si inizia, dunque, con il richiamo alla grandezza dell'impero di Roma e dell'Italia:

consueverunt transmarinae provinciae sua quaeque Romae Italiaeque sufficere. Sicilia insularum celeberrima frumentum zucharumque, Sardinia coria ac caseum, vinum Corsica, Ebusus salem, atque aliae alia²

le province transmarine furono solite fornire a Roma e all'Italia le cose che producevano. La Sicilia, la più popolosa delle isole, frumento e zucchero, la Sardegna pelli e formaggio, la Corsica il vino, Ebuso (Ibiza) il sale, e le altre ancora altre cose.

Certo, l'assimilazione tra Roma e l'Italia sorprende, ma è spiegabile col ruolo che viene attribuito ad Alfonso, re dell'Italia meridionale, per il quale sono riconosciute come adeguate e giuste le più alte aspirazioni, come si comprende da quello che viene detto dopo.

¹ Cfr. G. FERRAÙ, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma 2001, che, alle pp. 43-80, dedica un capitolo alla "Nascita della leggenda 'magnanima': Facio e dintorni".

² Per il testo si segue prevalentemente l'edizione curata da M. VILALLONGA, contenuta in: Jordi de Centelles, *Dels fets e dits del gran rey Alfonso*, Barcelona 1990, pp. 250-252. Tuttavia, quell'edizione è stata controllata e corretta sulla base dell'edizione stampata a Basilea nel 1538 (ex officina Hervagiana), pp. 105-106. Questa *laus Hispaniae* del Panormita sembra trovare un modello diretto in Giannozzo Manetti, su cui cfr. S.U. BALDASSARRI, *Giannozzo Manetti e Alfonso il Magnanimo*, in: *Interpres* 29 (2010), pp. 43-95, specialmente alle pp. 53, 64 e 76.

Sola Hispania Romae atque Italiae imperatores ac reges dare solita est. At quales imperatores aut quales reges? Traianum, Adrianum, Theodosium, Arcadium, Honorium, Theodosium alterum

solo la Spagna fu solita fornire a Roma e all'Italia imperatori e re. Ma quali imperatori o quali re? Traiano, Adriano, Teodosio, Arcadio, Onorio, Teodosio II.

L'elenco degli illustri imperatori antichi chiarisce pienamente il messaggio, e serve a collocare Alfonso in una linea dinastica di indubbio rispetto.

Il gioco propagandistico che il Panormita sta portando avanti, con la sua opera storiografica in forma di *speculum principis*³, è sottile e ben studiato. Egli ricorda l'ascendenza iberica del celebrato, ma trascura quella effettiva, della dinastia di Trastámara, sostituendola con quella ideale, romana e, come abbiamo detto, italiana. Ovvero, sottace l'origine straniera, 'gotica' e, quindi, barbara, di Alfonso, per rilanciare quella italiana appunto, che si configura, implicitamente, non solo come 'locale', 'indigena', ma anche come 'suprema', così da legittimare non solo giuridicamente, ma soprattutto ideologicamente il sovrano. Infatti, Alfonso viene direttamente e immediatamente innestato nella linea degli antichi imperatori:

postremo Alfonso, virtutum omnium vivam imaginem, qui cum superioribus his nullo laudationis genere inferior extet, tum maxime religione, id est vera illa sapientia, qua potissimum a brutis animalibus distinguimur, longe superior est atque celebrior

e per ultimo Alfonso, viva immagine di tutte le virtù, che non solo non può essere considerato inferiore in nessun genere di lode a quegli antichi, ma è anche di gran lunga superiore e più lodevole soprattutto per la religione, ossia per quella vera sapienza per la quale ci distinguiamo in misura maggiore dagli animali bruti.

Dunque, Alfonso, non solo continua la grandezza degli antichi, ma la amplifica e la sublima grazie alle sue virtù, che possiede tutte, e, soprattutto, grazie alla sua religione, identificata immediatamente con la sapienza, ovvero con l'essenza più peculiare dell'uomo. E prosegue:

Christum etenim verum et singularem Deum sibi colendum unice delegit, sanctissima omnia eius mandata ac praecepta custodiens, neque remorantur eum perardua, ut sunt, regum negotia, quin quotidie diluculo surgens orationes, quas vulgo horas vocant, in interiore sacello genu flexus cum gemitu ac suspirio ad Deum ipsum effundat

infatti scelse di venerare unicamente il vero Cristo e il solo Dio, osservando tutti i suoi santissimi comandamenti e precetti, né gli oneri dei re, estremamente ardui, così come sono, lo trattengono dal pronunciare con gemiti e sospiri, quoti-

³ Cfr. FERRAÙ, Il tessitore di Antequera (come nota 1), pp. 40-41. Tuttavia, va ricordato che, nel proemio al secondo libro, afferma di non voler scrivere opera di storia, e per questo non segue l'ordine cronologico.

dianamente, alzandosi al primo sorgere del sole, le preghiere, che volgarmente si chiamano ore, allo stesso Dio, genuflesso nella cappella del suo palazzo.

Insomma, se dalle prime parole sembra che il confronto sia basato sulla contrapposizione tra antichi imperatori, pagani (pur se non tutti, in effetti, lo erano), quindi destinati all'errore, e Alfonso, cristiano, quindi nel giusto, successivamente viene introdotto uno slittamento, che sposta il senso di *religio* da 'fede religiosa' a 'pratica e osservanza devozionale'⁴, i cui caratteri e dettagli vengono ulteriormente scanditi.

Inde in templum prodiens, iam die lucescente quaternas missas (sic enim christiana⁵ mysteria vocamus) admiranda devotione quotidie auditque et videt. Ieiunia omnia nobis indicta inviolabiliter observat: Mariae Virginis vigiliis et quae septem gaudia appellant aqua dumtaxat et pane solo traducit, nonnunquam ne pane quidem⁶ aut aqua libata. Veneris praeterea ac sabbati quaque die in Christi Salvatoris ac Virginis matris reverentiam ieiunio affligitur.

Poi, andando in chiesa, fattosi ormai giorno, presta ascolto e assiste quotidianamente, con ammirevole devozione, alle quattro messe (così, infatti, chiamiamo i misteri cristiani). Rispetta inderogabilmente tutti i digiuni che ci sono prescritti: trascorre le veglie dedicate alla Vergine Maria e quelle che chiamano sette allegrerie a pane e acqua, e talvolta senza toccare neppure pane e acqua. Inoltre, ogni venerdì e ogni sabato si umilia col digiuno per riverenza verso il Cristo Salvatore e la Vergine Madre.

Dalle pratiche personali si passa poi alla protezione e al sostegno dei religiosi e delle chiese.

Cumque sit ipse in vestitu ceteroque cultu corporis moderatior, in excolendis tamen exornandisque sacerdotibus atque aris omnes omnium, qui unquam fuerint aut sunt, elegantias aut cultus excedit, auro, gemmis, margaritis, unionibus, toreumatis immensi precii omnia collucent ac micant. Qui vero musica in tota Europa insignes habentur, ingenti mercede arcessuntur quotidieque in templi choro Dei ac sanctorum laudes divinae officia concinentes audiuntur, lenta et bebetia⁷ corda, si qua adsunt, ad Dei amorem excitantes, excitata iam accedentes⁸ et inflammantes.

Ed essendo molto moderato nel vestire e nella restante cura del corpo, nell'onorare e ornare i sacerdoti e gli altari sopravanza ogni eleganza e abbellimento di chiunque vi sia mai stato o vi è, e ogni cosa luccica e risplende per oro,

⁴ È questo il senso in cui viene usato il termine anche negli altri passi in cui ricorre: I 7, I 51, II 4, II 24, II 48, III 42.

⁵ La lezione *christiana* è stata ritenuta più congrua rispetto a *christiani*, presente nell'edizione curata da VILALLONGA (come nota 2).

⁶ Nell'edizione curata da VILALLONGA (come nota 2) si legge *quid*.

⁷ È stata preferita questa lezione rispetto a *habentia*, presente nell'edizione curata da VILALLONGA (come nota 2).

⁸ Nell'edizione di VILALLONGA (come nota 2) si legge *accedentes*.

gemme, perle piccole e grandi, opere cesellate di enorme pregio. Quelli, poi, che, in tutta Europa, sono ritenuti insigni nella musica, vengono fatti venire con grande compenso, e ogni giorno, nel coro del tempio, vengono ascoltati mentre cantano le lodi di Dio e dei santi e gli uffici divini, destando all'amore di Dio gli animi fiacchi e deboli, se ve ne sono, accendendo e infiammando quelli già desti.

La conclusione a cui giunge il giudizio del Panormita è conseguente.

Verum enimvero ut eo revertar unde digressus sum, magna quidem vis Hispania est, adde etiam soli fertilitate, aeris salubritate, praeclaris urbibus, metallis⁹ et admirandis rebus merito illustris. Sed illius pace discerim, non Alfonsus ab Hispania laude censendus est, sed Hispania potius ab Alfonso, cuius gloriae et admirationi ne hoc quidem obstiterit, quod nostro saeculo natus est. Senescent quidem et haec, aureique saeculi reliquias extitisse posteritas eo maxime dicet et affirmabit, si ad dignitatem rerum, quod fore vaticinor, accesserit¹⁰ aliquando testis locuples oratio. Verum haec hactenus.

In verità, per tornare dove sono partito, la Spagna è certamente grande per gli uomini, ma anche giustamente illustre per la fertilità del suolo, per la salubrità dell'aria, per le splendide città, per le miniere e per le meravigliose cose. Ma dovrei dire per sua buona pace che non bisogna pensare che Alfonso prenda lode dalla Spagna, ma piuttosto che la Spagna la prenda da Alfonso, alla cui gloria e alla cui ammirazione non si opporrebbe neppure il fatto che è nato a vantaggio del nostro secolo. Invecchieranno certamente anche quelle cose che la posterità massimamente dirà e affermerà essere state reliquie dell'età dell'oro, se pure la parola ricca di testimonianze si avvicinerà una buona volta alla dignità delle cose, come prevedo che accadrà. Invero, questo basti per ora.

L'unione delle due linee di legittimazione politica, insomma, rende Alfonso degno della più alta lode e della più eccelsa gloria. Altrove, il Panormita spinge soprattutto sulla derivazione imperiale romana del sovrano aragonese, ma, in questo caso, egli ha tenuto a sottolinearne i caratteri religiosi, quelli che lo rendono un vero cristiano, scrupoloso osservante delle pratiche di fede. E per chiarire il senso del messaggio, il Panormita, dopo quel proemio, ricomincia la trattazione delle virtù di Alfonso, descritte in forma aneddotica, proprio con la rubrica *religiose*:

Igitur Alfonsi religionis admonitus illud aditiam, quod singulis annis per quadragesima pie et religiose facere consueverit. Die quidem dominicae cenae ad vesperum linteo percinctus LX pauperibus mendicis sordentibus humillime ac submisse suis manibus pedes lavat, lotos atque extersos pronus deosculatur. Post haec discumbentibus illis propinat ac ministrat, cenatos vero omnes dimittit cum pecunia et vestibus novis. Hac de re cum aliquando recitarentur litterae in

⁹ Nell'edizione curata da VILALLONGA (come nota 2) viene aggiunto *est*.

¹⁰ Si è preferito *accesserit* a *arcesserit*, contenuto nell'edizione curata da VILALLONGA (come nota 2).

*Venetorum senatu (aderam ego quidem regis legatus), nonnullos e patribus vidi pietate punctos a lacrimis minime temperasse*¹¹.

Dunque, richiamata alla mente la religione di Alfonso, mi sia consentito volgermi a ciò che ogni anno fu solito fare piamente e religiosamente durante la quaresima. Nel giorno della cena del Signore, verso sera, coperto da un telo, in maniera assai umile e sommessa lava con le sue mani i piedi a 60 poveri mendici e sporchi, e, lavati e asciugati, li bacia inchinandosi. Dopo queste cose, dà da mangiare e serve loro che sono seduti a tavola, e, dopo che hanno cenato, li congeda tutti con denaro e vesti nuove. Quando una volta, nel senato veneziano, venne letta una lettera che parlava di questo (ero presente io stesso come inviato del re), vidi che alcuni di quei padri, punti dalla pietà, a stento riuscirono a trattenere le lacrime.

Questa è la caratterizzazione che offre il Panormita: ci siamo limitati a riportarla e a commentarla brevemente. Tuttavia, per comprenderla meglio e in maniera più approfondita, abbiamo bisogno di contestualizzarla in maniera più specifica e dettagliata.

Nel momento in cui il Panormita andava componendo il *De dictis et factis Alphonsi regis*, ovvero negli anni intorno al 1450¹², si era da poco consumata un'aspra polemica che aveva visto contrapporsi, da un lato, Lorenzo Valla, e, dall'altro, Bartolomeo Facio, supportato dal Panormita¹³. Il piano dello scontro era quello del modo in cui doveva essere scritta la storia, in particolare quella che voleva assumersi il compito di descrivere le azioni del sovrano o della sua dinastia. La discussione, pertanto, ebbe come oggetto specifico i concetti di *elegantia* e di *decorum*: secondo Facio, questi elementi mancavano nei *Gesta Ferdinandi regis* di Valla. Dietro questa accusa si celava, probabilmente, l'intenzione di sottrarre a Lorenzo Valla il favore reale che egli si stava conquistando; ma essa costituì soprattutto l'occasione per definire le linee entro cui si sarebbe dovuta muovere la storiografia ufficiale alfonsina¹⁴. Dunque, alla ricerca e

¹¹ Panormita, *De dictis* (come nota 2), IV 1, p. 252.

¹² L'opera fu edita nel 1455, ma dovette avere una fase elaborativa lunga diversi anni. Cfr. G. RESTA, Beccadelli Antonio, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, 7, Roma 1965, p. 404; FERRAÙ, *Il tessitore di Antequera* (come nota 1), pp. 57-58.

¹³ Laurentius Valla, *Antidotum in Facium*, ed. M. REGOLIOSI, Patavii 1981, pp. 5-6 (I 1, 11-16) e 11 (I 2, 7) dice esplicitamente che alle spalle di Facio si nascondeva Panormita.

¹⁴ Cfr. soprattutto FERRAÙ, *Il tessitore di Antequera* (come nota 1), pp. xv ss., 8 ss.; M. REGOLIOSI nell'Introduzione alla sua edizione di Laurentius Valla, *Antidotum in Facium* (come nota 13), pp. xx-lxxxI, che traccia un ampio quadro delle rivalità tra Valla, da un lato, e Facio e Panormita dall'altro; nonché l'Introduzione di G. RESTA alla sua edizione di Antonius Panormita, *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, Palermo 1968, pp. 19 ss. e 30 ss.; G. ALBANESE, *Studi su Bartolomeo Facio*, Pisa 2000, pp. 48 ss. (questa parte del volume, intitolata "Storiografia come ufficialità alla corte di Alfonso il magnanimo. I 'Rerum gestarum Alfonsi regis libri X' di Bartolomeo Facio", contenente anche paragrafi scritti da D. PIETRAGALLA / M. BULLERI / M. TANGHERONI, è pubblicata anche in: *La corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo*, XVI Congresso internazionale di storia della corona d'Aragona (Napoli/Caserta/Ischia, 18-24 settembre 1997), Napoli 2000, vol. 2,

all'affermazione della *veritas*, così come proposto da Valla, venne a contrapporsi un ideale celebrativo, che assumendosi il compito di glorificare la dinastia aragonese, avrebbe percorso la strada dell'eliminazione del ricordo di tutto ciò che sarebbe potuto risultare sconveniente o inadatto alla dignità regia, ricorrendo all'espedito della *brevitas*. Insomma, secondo questo principio, non tutto il vero deve essere riprodotto dallo storiografo, perché esso potrebbe contrastare col verosimile: *non enim solum veram, sed etiam verisimilem narrationem esse oportet, si sibi fidem vindicare velit*, "infatti, conviene che la narrazione sia non solo vera, ma anche verosimile, se vuole essere degna di fede", afferma Facio nella seconda *Invectiva in Vallam*¹⁵.

Non è il caso di ripercorrere, qui, tutti i termini della questione¹⁶. Basti dire soltanto che il rifiuto valliano di una ricostruzione ideologizzata della figura del sovrano e le sue conseguenti rappresentazioni 'indecorose' e 'sconvenienti' dei rappresentanti della dinastia aragonese non potevano rientrare facilmente nel progetto propagandistico di Alfonso, che mirava all'esaltazione della sua dignità regia e della sua *magnanimitas*. Per cui l'opera sulle imprese di Ferdinando I segnò la fine della collaborazione tra Alfonso e Valla, lasciando campo libero al Panormita, destinato a divenire l'ispiratore della nuova linea storiografica del Regno. L'innovativa proposta storiografica di Lorenzo Valla, troppo distante dal sistema di valori che si andava consolidando presso la corte del nuovo sovrano aragonese, venne necessariamente accantonata, liberando spazio per la più gradita proposta riscontrabile nella linea tracciata dal Panormita e da Bartolomeo Facio. Una linea destinata a un grande successo, attestato soprattutto dalla diffusione manoscritta del *De dictis et factis* del Panormita e dei *Rerum gestarum libri* di Bartolomeo Facio.

Dunque, questo era il contesto teorico-letterario in cui si colloca l'opera del Panormita. Tuttavia, il panorama era ulteriormente arricchito, sotto il punto di vista ideologico-propagandistico sotteso alla produzione letteraria del tempo, dalla presenza della tradizione panegiristica. Infatti, il 20 maggio 1443, nel convento di San Giovanni a Carbonara di Napoli, Angelo *de Grassis*, vescovo di Ariano¹⁷ e poi di Reggio Calabria¹⁸, pronunciò un'orazione in onore di Alfonso

pp. 1223-1267); inoltre G.M. CAPPELLI, *El Humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Madrid 2007, pp. 213-215 e 223-224.

¹⁵ Bartolomeo Facio, *Invective in Laurentium Vallam*, ed. E.I. RAO, Napoli 1978, p. 96.

¹⁶ Cfr. soprattutto FERRAÛ, *Il tessitore di Antequera* (come nota 1), pp. 1-42; M. REGOLIOSI, *Riflessioni umanistiche sullo 'scrivere storia'*, in: *Rinascimento* 31 (1991), pp. 16-27; e l'Introduzione della stessa alla sua edizione di Laurentius Valla, *Antidotum in Facium* (come nota 13), pp. XXXIV-LXVII.

¹⁷ Angelo *de Grassis*, originario di Manfredonia, fu arcidiacono di Siponto e *scriptor* della sacra Penitenzieria fino a quando papa Eugenio IV lo nominò vescovo di Ariano, il 25 febbraio 1432, oppure il 27 aprile 1433: cfr. F. UGHELLI, *Italia sacra*, vol. 8, Venetiis 1721, col. 217; T. VITALE, *Storia della regia città di Ariano e sua diocesi*, Roma 1794, p. 203; P.B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz 1957, p. 853, che collocano quell'evento al 25 febbraio 1432; e C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, vol. 2, Monasterii 1914, p. 94; P.F. RUSSO, *Storia della archidiocesi di Reggio Calabria*, vol. 3, Napoli 1965, p. 150, che, invece, lo collocano al 27 aprile 1433. Sulla vita del personaggio, su cui, tuttavia, possediamo

il Magnanimo¹⁹, la cui impostazione e le cui tematiche si rifanno immediatamente alla tradizione panegiristica antica e tardo-antica. L'intero testo, infatti, è improntato sul modello della *Gratiarum actio* pronunciata nel 100 d. C. da Plinio il Giovane in onore di Traiano, e su quello di alcuni altri *Panegyrici Latini* del III e IV secolo d. C. che vennero raccolti e traditi insieme con l'orazione pliniana. Anzi, si può dire più precisamente che il discorso di Angelo *de Grassis* sia una sorta di centone costruito con pezzi presi da quei modelli, che vengono ricopiati quasi sempre parola per parola, senza che ne venga rivelata la fonte²⁰. Cosa, questa, che appare decisamente notevole, poiché la *Gratiarum actio* pliniana e gli altri *Panegyrici Latini*, nel momento in cui Angelo *de Grassis* pronunciò la sua orazione, erano quasi del tutto sconosciuti, e, in ogni caso, assolutamente ignoti ai letterati e agli eruditi attivi fuori dalle regioni dell'Italia settentrionale²¹. Per questo, evidentemente, il nostro Angelo dovette pensare di tessere il proprio discorso sulla fitta trama di citazioni letterali e non segnalate dei più antichi panegirici imperiali, che, tra l'altro, sembrano rimandare a una tradizione diversa da quella cosiddetta 'italica'²². A Napoli non c'era nessuno, in quel momento, che li avesse letti e che, quindi, potesse riconoscerli, neppure Lorenzo Valla²³.

scarse notizie, cfr. anche l'introduzione a *Angelus de Grassis, Oratio Panigerica dicta domino Alfonso*, ed. F. DELLE DONNE, Roma 2006.

- ¹⁸ Angelo fu eletto vescovo di Reggio Calabria il 30 aprile 1449, dopo la morte di Guglielmo, precedente vescovo di quella città, ma con la riserva di una pensione di 40 fiorini *favore Pauli, olim Archiepiscopi Rhegini*. Comunque, il successivo 6 agosto, la sua nomina non era stata ancora ratificata, perché in quella data continua a definirsi *archiepiscopus Rheginus electus*. Su quel seggio vescovile gli successe, poi, a partire dal 4 giugno 1453, Antonio de Ricci: probabilmente, Angelo era morto poco prima. Cfr. RUSSO, Storia di Reggio Calabria (come nota 17), vol. 3, p. 151; EUBEL, Hierarchia Catholica, vol. 2 (come nota 17), p. 222.
- ¹⁹ Il testo è edito in *Angelus de Grassis, Oratio Panigerica* (come nota 17).
- ²⁰ Sui centoni e la loro tecnica cfr. soprattutto G. POLARA, I centoni, in: *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 3, a cura di G. CAVALLO / P. FEDELI / A. GIARDINA, Roma 1990, pp. 245-275.
- ²¹ Solo nel 1433 furono scoperti, in una biblioteca di Magonza, da Giovanni Aurispa, che si trovava a Basilea per partecipare al Concilio, e, poi, vennero ricopiati intorno al 1436 dall'arcivescovo di Milano, Francesco Pizolpasso. Cfr. G. SUSTER, Notizia e classificazione dei codici contenenti il Panegirico di Plinio a Traiano, in: *Rivista di filologia e di istruzione classica* 16 (1888), pp. 511-512; R. SABBADINI, Spogli Ambrosiani Latini. Panegyrici Veteres, in: *Studi italiani di filologia classica* 11 (1903), pp. 263-67. Su Aurispa cfr. R. SABBADINI, Biografia documentata di Giovanni Aurispa, Noto 1890; R. SABBADINI, Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV, vol. 1, Firenze 1905, pp. 242-243; R. SABBADINI, Niccolò da Cusa e i conciliari di Basilea alla scoperta dei codici, in: *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei - Sc. Mor. Stor. Fil.*, ser. V, 20 (1911), pp. 31-33; E. BIGI, Aurispa Giovanni, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 4, Roma 1962, pp. 593-595.
- ²² Su tali problemi cfr. F. DELLE DONNE, Letteratura elogiativa e ricezione dei Panegyrici Latini nella Napoli del 1443: il panegirico di Angelo de Grassis in onore di Alfonso il Magnanimo, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 109/1 (2007), pp. 327-349.
- ²³ Solo al 25 ottobre del 1443 risale una lettera di Lorenzo Valla a Guarino Veronese, in cui chiedeva notizia su *orationem quandam Plinii, non dico eloquentem, sed admirabili eloquentia*. Ma le informazioni da lui possedute su quel testo dovevano essere molto vaghe e imprecise, dato che credeva fosse dedicato a Nerva e non a Traiano. Cfr. Laurentius Valla, *Epistole*, edd. O. BESOMI / M. REGOLIOSI, Padova 1984, p. 245. Sull'uso umanistico del panegirico pliniano cfr. anche F. TATEO, La storiografia umanistica nel Mezzogiorno d'Italia, in: *La storiografia*

Così, Angelo, stando al sicuro dalle accuse di plagio, avrebbe potuto dare, con poca fatica, l'impressione di essere un esperto conoscitore del latino antico.

Forse Angelo *de Grassis* non si rendeva ben conto della portata del messaggio che stava trasmettendo equiparando Alfonso ai Cesari antichi come Traiano o Teodosio. E la sua, in qualche modo, rappresentò una 'occasione mancata': probabilmente fu la sua vanagloria, che lo sollecitava a farsi riconoscere come esperto e abile oratore, riutilizzando – ma senza poterlo dichiarare – le espressioni dei più grandi panegiristi degli imperatori, gli impedì di inserirsi nel solco della propaganda che si stava organizzando a corte e che tendeva a riconoscere in Alfonso il resuscitatore degli antichi fasti romani.

L'occasione, invece, non se la lasciò sfuggire il più consapevole Panormita. Infatti, nella descrizione che abbiamo letto all'inizio, abbondano i riferimenti alla tradizione panegiristica. In primo luogo con il riferimento alla Spagna come terra di imperatori, già presente nel panegirico di Latino Pacato Drepanio pronunciato a Roma nel 389 in onore di Teodosio II²⁴. E dallo stesso panegirico deriva anche la lode delle virtù naturali della stessa terra, ricca di suoli fertili, miniere, nobili città²⁵. Queste tematiche, a dire il vero, erano state impiegate già nell'orazione di Angelo *de Grassis*, quindi potrebbero essere passate nell'opera del Panormita attraverso quella mediazione. Tuttavia, l'uso di un altro *tópos*, quello della terra che prende lode da colui che ha generato, e non il contrario, sembra rimandare al motivo su cui è imperniato il panegirico pronunciato nel 289 a Treviri da Mamertino in onore di Massimiano, che ha dato più di quanto ha ricevuto²⁶. Per cui non è da escludere una lettura diretta di quei testi da parte del Panormita.

Abbiamo detto che il Panormita è il principale artefice della propaganda alfonsina: una propaganda che tende in maniera particolare a rappresentare il sovrano aragonese come l'erede e il restauratore dei fasti dell'antichità. Ma fu senz'altro lo stesso Alfonso a segnare la strada che intendeva percorrere, celebrando la conquista di Napoli, avvenuta il 2 giugno 1442, con un solenne corteo trionfale organizzato a imitazione di quelli con cui venivano festeggiati gli imperatori romani²⁷. Insomma, i modelli che si volevano seguire erano prevalentemente quelli antichi, che si potevano ritrovare nelle opere degli autori clas-

grafia umanistica, Atti del Convegno AMUL (Messina, 22-25 ottobre 1987), vol. 1, a cura di A. DI STEFANO, Messina 1992, p. 513; G.M. CAPPELLI, Introduzione alla sua edizione di Giovanni Pontano, *De principe*, Roma 2003, p. L.

²⁴ Cfr. Pan. II [XII], 4, 5.

²⁵ Cfr. Pan. II [XII], 4, 4.

²⁶ Cfr. S. D'ELIA, Ricerche sui panegirici di Mamertino a Massimiano, in: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli* 9 (1960/61), pp. 271 ss.

²⁷ Per una descrizione dettagliata del trionfo di Alfonso cfr. soprattutto N.F. FARAGLIA, *Storia della lotta tra Alfonso V d'Aragona e Renato d'Angiò*, Lanciano 1908, pp. 329-335; e F. DELLE DONNE, *Storiografia e propaganda alla corte aragonese*, in: ID., *Politica e letteratura nel Mezzogiorno medievale*, Salerno 2001, pp. 147-177, nonché A. IACONO, *Il trionfo di Alfonso d'Aragona tra memoria classica e propaganda di corte*, in: *Rassegna storica salernitana* 51 (2009), pp. 9-57, da cui si possono ricavare ulteriore bibliografia e rimandi precisi alle fonti.

sici, greci e latini. Così il Panormita, nel proemio iniziale del *De dictis*, dichiarava di voler prendere ispirazione dall'opera con cui Senofonte aveva consacrato a eterna memoria le parole e le azioni di Socrate. Di conseguenza, il Panormita, componendo una simile opera in onore di Alfonso, lo equiparava, neanche tanto velatamente, al filosofo antico; e se Socrate un tempo era stato *oraculo Apollinis sapientissimus indicatus*, "giudicato dall'oracolo di Apollo il più sapiente", Alfonso, *sine controversia, regum principumque omnium, quos nostra aetas tulerit, et sapientissimus et fortissimus habe[tur]*, "senza dubbio è ritenuto il più sapiente e il più forte di tutti i re e principi che la nostra età abbia prodotto".

Ma perché Alfonso potesse essere proposto, di fatto, come specchio di tutte le virtù, che, in ultima analisi, sembrano derivare dalla *sapientia* – che, è bene ricordarlo, nel proemio del quarto libro viene equiparata alla *religio* –, c'era necessità di sgombrare preliminarmente il campo da ogni possibile dubbio che ne potesse inficiare la legittimità regia. Così il primo capitoletto dell'opera, rubricato col titolo *fortiter*, è evidentemente finalizzato proprio a questo. Conviene riportarlo per intero:

*Orabant equidem suppliciter Ioannae Neapolitanorum reginae oratores Alfonso, ut destitutae miseraeque reginae auxilium ferret. His refragabantur pene omnes regis consilarii durum et perquam anceps fore bellum dicitantes apud genus hominum armis exercitatum, industria atque opibus pollens potensque, et praesertim apud mulierem, ingenio mobili et incostanti. Tum rex, 'accepimus – inquit – Herculem etiam non rogatum laborantibus subvenire consuesse. Nos reginae, nos feminae, nos prope afflictas, nos demum tantopere roganti, si diis placeat, opem ferre dubitabimus? Grave quidem bellum suscepturos nos esse confiteor, verum eo praeclarius futurum. Quo sine labore et periculo nemo adhuc gloriam consecutus est'*²⁸.

I messi della regina di Napoli Giovanna pregavano supplicevolmente Alfonso di portare aiuto all'abbandonata e misera regina. Quasi tutti i consiglieri del re si opponevano affermando che sarebbe stata difficile e assolutamente incerta una guerra che avesse a che fare con una stirpe di uomini abituata alle armi, valorosa e potente per industria e per mezzi, e soprattutto con una donna, che è di animo mutevole e incostante. Allora il re disse: 'Abbiamo appreso che Ercole fu solito soccorrere coloro che tribolavano anche senza che gli venisse chiesto. E noi, invece, esiteremo a portare aiuto, se a Dio piace, a una regina, a una donna, a una afflitta, insomma a chi ci prega tanto? Confesso che quella che stiamo per intraprendere è una dura guerra, ma per questo sarà più illustre. Perciò nessuno finora ha mai conseguito la gloria senza fatica e senza pericolo'.

Quel capitolo, con cui prende inizio l'opera, intende spiegare icasticamente sia le ragioni dell'intervento in Italia meridionale, richiesto dalla regina e madre adottiva Giovanna II d'Angiò, sia quelle del successivo voltafaccia della sovrana, che, in quanto donna, è estremamente volubile e capricciosa. Ma esso vuole anche rappresentare immediatamente il sovrano come un nobile protettore di

²⁸ Il testo presente nella citata edizione curata da VILALLONGA (come nota 2), p. 78, è stato corretto nella punteggiatura, soprattutto anticipando l'inizio del discorso diretto.

deboli e indifesi, secondo il comportamento che veniva prescritto negli *specula principum*²⁹.

Dunque, nel momento stesso in cui il diritto di Alfonso a succedere sul trono di Giovanna è riconosciuto sul piano, per dir così, ‘estrinseco’, vengono introdotte anche le virtù che servono a legittimare il sovrano dal punto di vista delle qualità ‘intrinseche’. Quelle virtù che, poi, si fonderanno nella *magnanimitas*, che costituirà l’attributo peculiare di Alfonso e che già appare nell’opera di Panormita come connessa con l’*humanitas*, la *iustitia* e la *clementia*³⁰. L’obiettivo è quello di fornire soprattutto l’immagine di un re capace di competere con gli antichi uomini illustri dell’antichità, come Socrate, Cesare, Alessandro Magno³¹, o anche del mito, come Ercole, nella ricerca della gloria, da ottenere – come programmaticamente viene affermato nel momento in cui offre aiuto a Giovanna – attraverso il compimento di nobili imprese belliche, attraverso l’uso della sapienza, o attraverso la protezione di quei rinomati letterati e artisti che fecero di Napoli un importante polo di cultura umanistica³².

E, in questo contesto, come si colloca la celebrazione della *religio* alfonsina che abbiamo letto nel proemio al quarto libro del *De dictis*? È certamente difficile rispondere a questa domanda in maniera univoca. Forse il Panormita rispondeva a una sollecitazione che gli veniva dalla tradizione letteraria. Non è da escludere, pertanto, che nell’impostazione del discorso si possa rinvenire il richiamo a un filone encomiastico contiguo a quello dei *Panegyrici Latini*, elaborato dai primi autori cristiani. La descrizione della *religio* di Alfonso, infatti, sembra trovare un richiamo nelle orazioni consolatorie scritte da sant’Ambrogio e specialmente in quella, del 395, per la morte di Valentiniano II. In quell’orazione, Ambrogio insiste sull’austero regime di vita di Valentiniano, che fin da fanciullo ha assaporato la fatica, ha affrontato i pericoli, ha preferito imporsi il pesante giogo di un proposito irreprensibile piuttosto che perseguire una meta piacevole e piena di comodità come gli altri uomini (par. 9); egli ha preferito astenersi dai divertimenti della gioventù, dagli spettacoli circensi e dalla caccia (par. 15); osserva il digiuno (par. 16), è casto (par. 17) ed è *pius*, in

²⁹ Cfr., ad es., Hincmarus archiepiscopus Rhemensis, *Opuscula varia: De regis persona et regio ministerio*, in: *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne, 125, Parisiis 1875, col. 836.

³⁰ La *magnanimitas* appare quattro volte nelle rubriche del *De dictis*: nel cap. II 1, dove viene rappresentata come il contrario dell’*inhumanitas* e quasi come l’applicazione del precetto virgiliano *parcere subiectis et debellare superbos*; nei capp. II 31 e III 30, dove viene associata, nel titolo, alla *iustitia* e consiste nel ripudiare azioni crudeli e detestabili; e nel cap. III 24, dove viene unita alla *clementia* nella concessione del perdono.

³¹ Per Cesare Alfonso nutriva una venerazione che il Panormita, nel cap. II 12 del *De dictis*, definiva *religiosissima*, e che lo spingeva a collezionare sue monete o – come viene ricordato nel capitolo successivo – a non separarsi mai da una copia dei suoi *Commentarii*. Riguardo ad Alessandro, invece, nel cap. I 43, il Panormita ricorda che bastava la lettura delle sue imprese a guarirlo dalla malattia; e, nel proemio del terzo libro, afferma che intento di Alfonso era imitare Alessandro, che preferiva essere lodato per la sua sapienza piuttosto che per le sue imprese militari.

³² Cfr. Panormita, *De dictis* (come nota 2), II 67, pp. 186-190.

tutte le varie accezioni del termine (parr. 18-20, 28, 38)³³. Del resto, Valentiniano sembra aver perseguito l'*imitatio Christi*³⁴, in quanto, proprio come Cristo, *occidit itaque pro omnibus, quos diligebat*, “mori per tutti quelli che amava” (par. 35), o, come viene esplicitamente affermato, *orabat ergo dominus Iesus, et eius imitator Valentinianus orabat*, “pregava il signore Cristo, e pregava il suo imitatore Valentiniano” (par. 32)³⁵. Insomma, Ambrogio sembra mirare a sottolineare soprattutto le virtù cristiane del principe, che quasi non si distinguono da quelle del sacerdote, iniziando, così, un processo che culminerà con Venanzio Fortunato³⁶, e che, forse, era stato avviato già con la *gratiarum actio* pronunciata nel 379 da Ausonio in onore di Graziano, in cui vengono sottolineati soprattutto gli esempi di *bonitas* dell'imperatore, che visita e cura i malati ed i soldati feriti (par. 34), riesce a far mangiare chi prova nausea per il cibo, conforta ed aiuta i poveri, copre i nudi, offre ai malati tutto ciò di cui necessitano (par. 35). Valori ‘cristiani’ e ‘pagani’ si fondono e quasi si confondono nel celebrato, e non vi è distinzione tra essi, perché nel giro di pochi paragrafi, senza soluzione di continuità, Ausonio rammenta le molteplici abitudini e attitudini di Graziano: la pratica della preghiera (non passa giorno senza che abbia adorato il signore), e gli esercizi fisici e militari, come la corsa, la lotta, l'equitazione, il tiro con l'arco, il lancio del giavellotto³⁷; la purezza quasi ‘monacale’ dei suoi costumi, come la sua frugalità nel bere e nel mangiare (par. 14), e la sua abilità oratoria (par. 15)³⁸.

Insomma, anche l'Alfonso descritto dal Panormita, così come il Graziano di Ausonio e il Valentiniano di Ambrogio, è in possesso di virtù e di un rigore quasi ascetico che sembrano farlo confondere con un sacerdote. Ed è quindi possibile che il Panormita abbia trovato in quegli autori³⁹, o in quella tipologia

³³ Cfr. F.E. CONSOLINO, L'optimus princeps' secondo S. Ambrogio: virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio, in: Rivista Storica Italiana 96 (1984), pp. 1031-1032. Anche queste virtù vengono attinte dal canone dei tradizionali valori imperiali, perché vengono tutte utilizzate anche dai retori precedenti, ma esse acquistano nuove connotazioni in relazione a colui che si vuole rappresentare innanzitutto come *pignus ecclesiae* (par. 6), in perfetto accordo con la teoria ambrosiana dell'imperatore posto entro la Chiesa e non al di fuori o al di sopra di essa. Sulla concezione politica di Ambrogio cfr. H.F. VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin-Leipzig 1929, pp. 161 ss.; J.R. PALANQUE, Saint Ambroise et l'empire romain, Paris 1933; F. CECCHINI, Relazioni tra Chiesa e Stato secondo S. Ambrogio, Roma 1954.

³⁴ Cfr. CONSOLINO, L'optimus princeps' (come nota 33), pp. 1033 ss.

³⁵ Anche Teodosio, nell'orazione funebre di Ambrogio, imita Cristo nell'*humilitas*: *Humiliavit se Christus, ut omnes elevarit. Ipse ad Christi pervenit requiem, qui humilitatem fuerit Christi secutus*, “Cristo si umiliò per innalzare tutti. E pervenne al riposo di Cristo egli, che avrebbe seguito l'umiltà di Cristo” (De ob. Theod., 27).

³⁶ Cfr. F.E. CONSOLINO, Asceti e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI, Napoli 1979, pp. 23 ss.

³⁷ Queste doti, che Ausonio si compiace di sottolineare vengono, invece, rimproverate da Rufino (Hist., 2 13), perché lo distoglievano dagli interessi pubblici, e da Amm. Marcellino (31 10).

³⁸ Sulla prefigurazione delle virtù ‘cavalleresche’ che farebbero apparire Graziano più vicino ad un San Luigi che ad un Augusto o a un Traiano cfr. R. PICHON, Les derniers écrivains payennes, Paris 1906, p. 168.

³⁹ Sulla fortuna delle opere di Ambrogio cfr. P. CHERUBELLI, Sant'Ambrogio e la Rinascita. Fonti manoscritte, edizioni a stampa e iconografia del Santo nei secoli XIV, XV e XVI, in:

encomiastica, la sua ispirazione. Ma non sembra plausibile che un attento organizzatore del consenso come lui abbia risposto semplicemente a una mera sollecitazione dotta, senza una giustificazione contingente che permettesse di guidare la propaganda in una ben studiata direzione. I riferimenti alla *religio* di Alfonso, ovvero alle sue pratiche di fede che potremmo definire addirittura bigotte, sono troppo insistiti per non risultare significativi o sospetti. E se è così, evidentemente, sono finalizzati a rassicurare il lettore sulla 'ortodossia' del celebrato. Forse, in prima istanza, rispetto al papato, dal momento che Eugenio IV a lungo si era opposto all'impresa alfonsina, e, durante il Concilio di Basilea si era trovato a fronteggiare l'opposizione dell'aragonese, che aveva sostenuto l'antipapa Felice V⁴⁰. Ma, più probabilmente, soprattutto nei confronti di chi aveva scacciato dal trono di Napoli. La dinastia angioina, infatti, più di ogni altra seppe combinare la spiritualità individuale con l'agiografia politica⁴¹, e i suoi sovrani non si presentavano come semplici principi temporali, ma erano addirittura integrati alla stessa Chiesa gerarchica⁴². Non è da escludere, pertanto, che Alfonso, almeno inizialmente, sentisse il peso del confronto con chi lo aveva preceduto, e mirasse, quindi, a suggerire un'idea di continuità sovrapponendosi e sostituendosi ad esso, magari tentando di apparire uguale, oppure cercando di appropriarsi, anche fisicamente, delle sue insegne o dei suoi simboli. Ma proviamo a chiarire quanto abbiamo detto.

I sovrani angioini impressero un forte impulso alla creazione della immagine sacra della propria dinastia attraverso la santità dei propri rappresentanti, tanto che, probabilmente, nessuna famiglia reale medievale poteva vantare un egual numero di santi. Renato d'Angiò, l'ultimo avversario di Alfonso, ne poteva contare almeno sei tra i propri ascendenti: san Luigi di Francia, san Luigi di Tolosa, santa Isabella d'Ungheria, santa Edvige di Slesia, santa Margherita di Ungheria e santa Gertrude di Altenberg⁴³. Tra questi, un ruolo assai significa-

Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita, Milano 1940, pp. 571-592; sulla tradizione di Ausonio cfr. S. PRETE, Ricerche sulla storia del testo di Ausonio, Roma 1960; M.D. REEVE, Ausonius, in: Texts and Transmission, ed. L.D. REYNOLDS, Oxford 1983, pp. 26-28.

⁴⁰ Cfr. E. PREISWERK, Der Einfluß Aragons auf den Prozeß des Basler Konzils gegen Papst Eugen IV, Basel 1902; P. SARTORELLI, Eugenio IV nel vortice di eventi drammatici, Città del Vaticano 1990; F.W. BAUTZ, Eugen IV, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, vol. 1, Hamm 1990, coll. 1553-1555.

⁴¹ Cfr. N. JASPERT, Santos al servicio de la Corona durante el reinado de Alfonso el Magnánimo (1419-1458), in: La corona d'Aragona ai tempi di Alfonso (come nota 14), vol. 2, pp. 1839-1857: 1840.

⁴² Cfr. J.P. BOYER, Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309), in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 81 (1997), pp. 561-604: 591 ss. Cfr. anche G. VITALE, Ritualità monarchica, cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese, Salerno 2006, pp. 46 ss., che si sofferma sul concetto della legittimazione ecclesiastica attraverso la rappresentazione figurativa dei sovrani angioini in stola sacerdotale, ripresa probabilmente anche da Alfonso II in un gruppo scultoreo conservato al Bargello, verosimilmente opera di Benedetto da Maiano.

⁴³ Cfr. JASPERT, Santos al servicio (come nota 41), p. 1841; inoltre G. KLANICZAY, From sacral Kingship to Self-Representation: Hungarian and European Royal Saints, in: Continuity and Change. Political Institutions and Literary Movements in the Middle Ages, ed. E. VESTERGAARD, Odense 1986, pp. 61-86; ID., The Cult of Dynastic Saints in Central

tivo fu assunto, come vedremo, da san Luigi di Tolosa, il fratello di re Roberto d'Angiò. Nella linea dei sovrani aragonesi pure si tentò, soprattutto da parte di Pietro il Cerimonioso, di creare una simile immagine di santità dinastica, ma con risultati decisamente scarsi, tanto che, nonostante vari tentativi, essi non riuscirono nell'intento di far canonizzare alcuno dei propri rappresentanti⁴⁴.

Dunque, se, su questo piano, il confronto tra le due dinastie si presentava decisamente sbilanciato in favore degli angioini, Alfonso, durante la guerra di conquista del Regno, tentò di riequilibrare la situazione in vari modi. Il più eclatante e rappresentativo ebbe luogo il 19 novembre 1423. Mentre tornava in Aragona dopo aver lasciato Napoli, attaccò Marsiglia facendo bottino delle reliquie di san Luigi di Tolosa, per compiere evidentemente un'azione dimostrativa diretta innanzitutto contro Luigi III d'Angiò, che era stato scelto da Giovanna come nuovo successore in sostituzione del ripudiato Alfonso. Secondo il più antico dei suoi biografi, il protomedico regio Gaspare Pellegrino, la cui opera era già completa intorno al 1443, Alfonso fu spinto fortuitamente da una tempesta di fronte al porto di Marsiglia⁴⁵. Ma sappiamo che Gaspare Pellegrino mira, in ogni occasione, ad esaltare in chiave eroica il suo sovrano, liberandolo da ogni possibile ombra che – dato l'esito finale di quella impresa – ne possa oscurare la fama. Pertanto, concedendo credito allo storico ufficiale di Alfonso, Bartolomeo Facio, è da credere che l'attacco a Marsiglia non fu affatto casuale, ma premeditato e ben pianificato⁴⁶. Tuttavia, anche Bartolomeo Facio, nel momento in cui comincia a raccontare del modo in cui ci si impossessò della sacra preda, preferisce fare ricorso alla *brevitas*, così come l'abbiamo più su descritta,

Europe: Fourteenth-century Angevins and Luxemburghs, in: ID., *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Oxford 1990, pp. 111-129. Cfr. anche P. LEONE DE CASTRIS, *Arte di Corte nella Napoli angioina*, Firenze 1986, p. 100, per l'altare portatile del re Roberto con le immagini dei re santi ungheresi.

⁴⁴ Cfr. JASPERT, Santos al servicio (come nota 41), pp. 1841-1842.

⁴⁵ Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi primi regis*, ed. F. DELLE DONNE, Firenze 2007, p. 104, parr. II 293-295 (del testo è stata approntata anche una edizione con traduzione italiana, Roma 2012). La narrazione dell'attacco condotto da Alfonso contro Marsiglia, in Pellegrino, è molto ampia e dettagliata, cfr. pp. 104-107. Per la datazione dell'opera cfr. l'Introduzione, p. 13.

⁴⁶ Cfr. Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, ed. D. PIETRAGALLA, Alessandria 2004, p. 84: *namque statuerat ex itinere Massiliam oppugnare*, "infatti aveva deciso di attaccare Marsiglia lungo il percorso". Anche in Facio la descrizione dell'attacco è molto dettagliata e arriva fino a p. 92. Cfr. anche Jeronimo Zurita, *Anales de la corona de Aragon*, ed. A. CANELLAS LOPEZ, vol. 5, Zaragoza 1980, p. 596 (XIII 22), che prende le informazioni da Facio; e Thomas de Chaula, *Gestorum per Alphonsum Aragonum et Siciliae regem libri quinque*, ed. R. STARRABBA, Panormi 1904, p. 110, dove pure si parla di un attacco pianificato, la cui realizzazione viene descritta in maniera piuttosto particolareggiata, ma senza fare accenno alla successiva depredazione delle reliquie di san Luigi. Sulla presa di Marsiglia cfr. anche J.A. CID, *El romancero como la 'otra' historia. El asalto aragonés a Marsella (1423)*, in: *Actes del Colloqui sobre cançó tradicional* (Reus, settembre 1990), a cura di S. REBÉS, Abadía de Montserrat 1994, pp. 37-86, dove sono citate e discusse altre fonti, soprattutto catalane, nonché F. DELLE DONNE, *Le riscritture della storia: Alfonso il Magnanimo e la presa di Marsiglia nella storiografia coeva*, in: *Le scritture della storia*, a cura di F. DELLE DONNE / G. PESIRI, Roma 2012, pp. 111-138.

ovvero come espediente utile a sottacere tutto ciò che possa risultare sconveniente o inadatto alla dignità regia.

Ma vediamo cosa accadde, cogliendo l'occasione del confronto tra le fonti per comprendere meglio le differenti strategie di narrazione storica in chiave encomiastica. Partiamo dalla descrizione di Gaspare Pellegrino:

interdum vir religiosus sancti Iohannis militie, Uguetus de Pace nomine qui cum hostem impereret sancti Ludivici corpus mirificum ubi recondiderant, invenit; multis lapidibus preciosis margaritisque fulgentibus auroque obrizto bustum nobile coruscans curiose receptum, suo regi, veluti obstantum, munus advexit, licet vestem auream, quam velut ad extra ornaverant, ob cupidinem opum parte corroderant; ac rex Alfonsus numinis gracia arreptus gratulatur. Nuper celeberrime ac votive illud metuenda custodia iussit ad naves dirigere, aliisque sanctorum venerandis reliquiis simul eo acceptis⁴⁷.

Frattanto il religioso uomo dell'Ordine di San Giovanni che si chiamava Uguet de Pachs, cercando presso il nemico dove avevano riposto il miracoloso corpo di san Luigi, lo trovò; spinto dal desiderio, dopo aver recuperato il nobile busto, scintillante per le molte pietre preziose, per le luminose perle e per l'oro zecchino, lo diede in dono al re, come una reliquia miracolosa, sebbene avessero strappato in parte la veste dorata per il desiderio di quei beni che la ornavano esteriormente; e il re Alfonso, preso dalla grazia di quel santo, ne è riconoscente. Con grandissimo onore e pietà ordina di portare la reliquia sulle navi, con attenta custodia, insieme con le altre venerabili reliquie lì prese.

Qui, Pellegrino libera Alfonso da ogni responsabilità del *pium furtum*: non è lui a ordinare di cercare le sacre reliquie, limitandosi solo a riceverle in dono, quasi come fosse un suo pietoso dovere proteggerle dalla bramosia di chi ne aveva strappato gli ornamenti più preziosi, per custodirle in maniera adeguata a Valencia, dove – come l'autore ricorda con enfasi – vengono accolte con grandi festeggiamenti e solenni processioni⁴⁸. Tanto più che Pellegrino indirizza il lettore nella direzione voluta raccontando questo episodio immediatamente dopo aver sottolineato la *pietas* di Alfonso, che aveva proibito che venissero violate le vergini che si erano rifugiate nelle chiese⁴⁹.

Seguiamo adesso la versione fornita da Bartolomeo Facio, che scrisse la sua opera tra il 1450 e il 1455⁵⁰.

⁴⁷ Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi* (come nota 45), p. 107, parr. II 346-347.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 108-109, parr. II 355-364. Il solenne ingresso di Alfonso a Valencia, con la cerimonia della consegna delle reliquie di san Luigi alla cattedrale, avvenne il 10 febbraio 1424: cfr. A. SANTAMARÍA ARANDEZ, *Aportación al estudio de la economía de Valencia durante el siglo XV*, Valencia 1966, p. 52; S. CARRERAS ZACARÉS, *Ensayo de una bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo reino*, Valencia 1926, pp. 67-68.

⁴⁹ Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi* (come nota 45), p. 107, parr. II 343-345.

⁵⁰ Cfr. l'Introduzione a Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum libri* (come nota 46), pp. XIX-XXIII.

Postridie forte duo navales socii vestem qua divi Lodovici corpus induebatur et calicem quo is in sacris uti solebat, quod corpus pridie magna cura in ipso proelii ardore conquisitum non invenerat, ex praeda ad naves deportabant

il giorno dopo, due marinai portarono come bottino alle navi la veste che ricopriva il corpo di san Luigi e il calice che egli era solito usare nelle cerimonie: il corpo che, cercato accuratamente il giorno prima nello stesso ardore della battaglia, non era riuscito a trovare.

Interrogati da Alfonso, i marinai affermano che la tomba del santo era andata bruciata; ma il re sa che mentono: *putabat enim, id quod evenerat, corpus ipsum metu occultatum ne ab inventoribus aurum loculo circumpositum reddi oporteret*; “era convinto infatti – cosa che realmente era accaduta – che il cadavere fosse stato occultato per il timore di dover restituire l’oro che si trovava nel loculo”. Così Alfonso manda a chiamare un’altra persona che aveva partecipato al rinvenimento, e, sotto minaccia di morte, lo costringe a rivelare il luogo in cui si trovava il corpo del santo: *quod ubi agnovit, e vestigio eo profectus, corpus ipsum cum summa veneratione in rostratam qua ipse vehebatur deportari curavit*⁵¹; “quando lo venne a sapere, si precipitò lì e si diede cura di trasportare con grande venerazione il corpo nella nave sulla quale lui stesso viaggiava”. Dunque, dal racconto di Facio veniamo a sapere che i preziosi ornamenti di san Luigi non erano stati rovinati dall’incuria, ma erano stati alcuni soldati di Alfonso a depredarli; che era stato lo stesso Alfonso a mettersi a caccia delle reliquie, già nel corso del primo assalto, e ne aveva continuato le ricerche con pervicacia anche quando sembrava che erano state distrutte. Tuttavia, se Pellegrino ricordava con magniloquenza la solenne e festosa accoglienza che a Valenza era stata riservata al busto di san Luigi, Facio non fa menzione di ciò che avvenne dopo il suo trasferimento sulla nave, lasciando addirittura credere che esso era stato gettato in mare per scampare alla violenza di una tempesta: *subito exortus in adversum ventus adeo mare concitavit ut, dispulsis navibus, vel pretiosarum rerum iacturam fieri oportuerit*⁵²; “improvvisamente un vento contrario agitò il mare a tal punto che, disperse le navi, fu necessario sacrificare il prezioso carico”. Evidentemente, il suo intento era quello di dissimulare quale fosse per Alfonso l’importanza di quel bottino⁵³.

Anche il Panormita, nel suo *De dictis*, ricorda quel *sacrum furtum*, registrandolo in un capitolo che porta il titolo *moderate, fortiter, religiose* e in cui si comincia con il ricordo del valore di Alfonso, dimostrato nella conquista di Marsiglia.

Sed et illud longe admirabilius, quod opulentissima urbe vi potitus, nihil inde praeter divi Aloisi corpus deportaverit, indignum sane diiudicans tam venerabiles reliquias in urbe victa, direpta et incensa remanere debere. Illud quoque non omittendum: quod cum inde in Hispaniam enavigans asperrima maris tempestate iactaret, et nautae, et sacerdotes, et commilitones una omnes inclamarent Aloisi corpus velut periclitationis causam remittendum esse, illum in

⁵¹ Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum libri* (come nota 46), III 26-28, pp. 90-92.

⁵² *Ibidem*, III 31, p. 92.

⁵³ Non è da escludere, tuttavia, che, nel momento in cui Facio scriveva la sua opera, le strategie propagandistiche di Alfonso avessero preso un’altra direzione: cfr. *infra* la nota 59.

*proposito perstitisse, et aut sibi una cum Aloisio perdendum esse, aut in longe angustiore[m] D[omi]sque acceptiore[m] civitatem sanctissimi corporis reliquias conditurum asseverasse*⁵⁴.

Ma ciò fu di gran lunga più ammirevole, che, impadronitosi della ricchissima città, non portò via nient'altro che il corpo di san Luigi, considerando assolutamente indegno che reliquie tanto venerabili dovessero rimanere in una città vinta, predata e bruciata. E neppure questo è da omettere: che, poiché una violentissima tempesta lo colpì mentre navigava verso la Spagna, i marinai, i sacerdoti e i compagni, tutti insieme, gridavano che bisognava abbandonare il corpo di Luigi, in quanto era la causa del pericolo, ma che egli rimase saldo nel suo proposito, affermando che o sarebbe toccato di perdersi insieme con Luigi, o che avrebbe riposto le reliquie del santissimo corpo nella città di gran lunga più augusta e più accetta agli dei.

Dunque, il Panormita sottolinea con chiarezza il significato attribuito a quelle reliquie – unico bottino – da Alfonso, descrivendolo come addirittura disposto a sacrificare la sua vita pur di non abbandonarle. E, concludendo, assimila la *pertinacia* del re, che porta san Luigi a Valencia, alla sua *religio*, ovvero, come abbiamo visto, alle sue scrupolose pratiche di fede.

Ma perché Alfonso attribuiva tanta importanza alle reliquie di san Luigi? Il Panormita, quando afferma che il re aragonese non voleva lasciarle in una città sconfitta, ci fa capire che esse erano un bottino prezioso. Ma quanto prezioso? E in cosa consisteva il loro valore? Il furto di reliquie sacre costituisce una costante nella storia delle conquiste e delle guerre⁵⁵, ma, in questo caso, esso presenta un valore aggiunto. San Luigi fu il primo membro della casa napoletana degli Angiò ad essere elevato agli onori degli altari, e fu il fratello di un re. Impadronendosi, Alfonso non solo lanciava un messaggio di sfida al duca Luigi III d'Angiò, suo diretto concorrente al trono di Napoli, ma stabilizzava anche i propri legami con la dinastia angioina – già rafforzati dal punto di vista dinastico con l'adozione, sia pure contestata, da parte di Giovanna⁵⁶ –, concretizzandoli con la custodia di un suo santo rappresentante, poi approvata apostolicamente da Martino V nel 1427⁵⁷. Col possesso di quelle reliquie, delle quali si presentava come il più giusto e più opportuno custode, Alfonso si presentava come il vero detentore di ogni diritto dinastico, che poteva essere, per di più, rafforzato dalla venerazione della santità reale su cui gli angioini avevano poggiato buona parte delle proprie rivendicazioni e della propria legittimità. Il loro valore era ispirato, perciò, a un principio non solo di natura simbolico-politica, ma anche di tipo più concreto, di continuazione, o, come abbiamo già anticipato, di sovrapposizione con la precedente dinastia angioina. In questo modo,

⁵⁴ Panormita, *De dictis* (come nota 2), II 4, pp. 132-134.

⁵⁵ Cfr. soprattutto P.J. GEARY, 'Furta sacra'. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo, Milano 2000 (ed. or. Princeton 1990).

⁵⁶ È significativo che il coevo (all'incirca) cronista catalano Gauberto Fabricio Vagad, *Crónica de Aragón, Zaragoza 1499* (per Paul Hurus), p. CLXIXr, giustifichi il furto delle reliquie di san Luigi dicendo che fu "por honrrar aquel su pariente sancto".

⁵⁷ Cfr. K.A. FINK, *Martin V. und Aragón*, Berlin 1938, pp. 118-119, 131-132.

l'azione compiuta da Alfonso a Marsiglia era stata sì dimostrativa, ma tesa a chiarire che egli si sarebbe impossessato materialmente non solo del territorio del Regno, ma anche dei simboli della regalità che lo rappresentavano.

E se il furto delle reliquie di san Luigi avvenne, tutto sommato, all'inizio della guerra di conquista, Alfonso non mutò strategia neppure alla sua conclusione. Così, poco prima del trionfo celebrato a Napoli il 2 giugno 1443, Alfonso, dal 7 febbraio al 9 marzo, indisse il parlamento generale, in cui, tra le questioni principali, si definì la successione del figlio illegittimo Ferrante; e lo convocò nel convento francescano di San Lorenzo, ovvero nel luogo dove erano sepolti molti membri della famiglia reale angioina e che si configurava come il suo principale centro di venerazione dinastica⁵⁸. E, come per le reliquie di san Luigi, anche per il convento di San Lorenzo la presa di possesso avvenne in maniera non solo simbolica, ma anche materiale. Infatti, Alfonso ordinò che il carro usato nel suo trionfo, l'oggetto non solo simbolicamente ma anche concretamente più rappresentativo della sua vittoria, venisse posto all'ingresso della stessa chiesa, dove, pendente dal soffitto, rimase per più di un secolo. Così da chiarire in maniera definitiva e perentoria quale strada avrebbe percorso. Una strada che, poi, con il consolidamento del potere, l'avrebbe condotto ancora più avanti nella direzione della sovrapposizione, trasformando il più sottile principio di continuità in quello più identificabile e perentorio di sostituzione, riconoscibile, dal punto delle pratiche devozionali, nell'imposizione del culto di santi precedentemente trascurati dalla dinastia angioina, o venerati particolarmente dai nuovi signori, come quel san Giorgio, il patrono guerriero di Catalogna e Aragona, che fu posto in cima all'arco di trionfo del Castelnuovo, luogo simbolico del potere angioino⁵⁹.

⁵⁸ Cfr. JASPERS, Santos al servizio (come nota 41), p. 1841; inoltre, L. ENDERLEIN, Die Grablegen des Hauses Anjou in Unteritalien: Totenkult und Monumente, 1266-1343, Worms 1997.

⁵⁹ Accanto a san Giorgio sveltavano sant'Antonio, dal cui monastero partì il trionfo del 1443, e san Michele, l'arcangelo guerriero, la cui immagine fu usata come divisa araldica. Sul culto dei santi favoriti dalla dinastia aragonese cfr. soprattutto VITALE, Ritualità monarchica (come nota 42), pp. 186-224, e JASPERS, Santos al servizio (come nota 41), pp. 1839-1857, che, a p. 1844, fa notare come, al contrario di ciò che avvenne nel Regno di Napoli, nella penisola iberica la moglie di Alfonso, Maria di Castiglia, continuò a tenere viva la venerazione dei santi francescani. A dimostrazione della nuova linea imposta da Alfonso dopo la conquista, del resto, va ricordato che le reliquie di san Luigi di Tolosa – su cui, come abbiamo visto, fu giocata parte dello scontro propagandistico – non vennero mai traslate da Valencia in Italia.