

Società Salernitana di Storia Patria

RASSEGNA STORICA SALERNITANA

Nuova serie

XXXI/1 - n. 61

giugno 2014



LAVEGLIA & CARLONE

SOCIETÀ SALERNITANA DI STORIA PATRIA

Presidente: GIUSEPPE CACCIATORE

Consiglio direttivo: MARIA GALANTE (vicepresidente), SALVATORE CICENIA (segretario), VITTORIO SALEMME (tesoriere), GIUSEPPE CIRILLO, VALDO D'ARIENZO, MICHELA SESSA, PAOLA VALITUTTI, GIOVANNI VITOLO.

Sede: Biblioteca Provinciale di Salerno, via V. Laspro 1, 84126 Salerno.

Sito web: www.storiapatriasalerno.it; e-mail: biblioteca555p@libero.it

RASSEGNA STORICA SALERNITANA

Rivista semestrale della Società Salernitana di Storia Patria

Fasc. 61 1, 2014 (annata XXXI della Nuova Serie, LXXIII dalla fondazione) - ISSN 0394-4018

Direzione: GIOVANNI VITOLO (responsabile), GIANCARLO ABBAMONTE, GIUSEPPE ACOCELLA, SALVATORE CICENIA, VALDO D'ARIENZO, MARIA GALANTE, AMALIA GALDI, LUIGI ROSSI.

Comitato scientifico: AURELIO MUSI (presidente), CLAUDIO AZZARA, JEAN-PAUL BOYER, VERA VON FALKENHAUSEN, FABRIZIO LOMONACO, SEBASTIANO MARTELLI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, GIUSI ZANICHELLI.

Redazione: FRANCESCO LI PIRA (responsabile), VINCENZO CAPUTO, EMANUELE CATONE, GIUSEPPE MARINI, GIANLUCA SANTANGELO.

Tutti i contributi pubblicati nelle sezioni *Saggi e Documenti* sono sottoposti a due valutazioni anonime (*peer review*).

Abbonamento annuo € 30 (estero € 40); fascicolo singolo € 20; annate arretrate € 40; fascicoli arretrati € 25. Abbonamento sostenitore € 100. I versamenti vanno effettuati sul c/c postale 10506848 intestato a SOCIETÀ SALERNITANA DI STORIA PATRIA. IBAN per i bonifici: IT 39 R 07601152 00000010506848

Fascicolo stampato con il contributo del Ministero dei Beni Culturali.

© 2014 by LAVEGLIACARLONE s.a.s

via Guicciardini, 31 – 84091 Battipaglia – tel./fax 0828 342527

e-mail: lavegliaeditore@yahoo.it; sito Internet: www.lavegliacarlone.it

Stampato nel mese di settembre 2014 da Stampa Editoriale - Manocalzati (AV)

PREDICHE E SENTENZE A NAPOLI INTORNO AL 1300
IL MODELLO DEL LOGOTETA BARTOLOMEO DI CAPUA *

1. *Quis nos sacerdotes appellet*

«Qualcuno ci potrebbe chiamare sacerdoti»¹: l'orgogliosa formula di Ulpiano, in apertura al *Digesto*, conobbe un successo notevole nella "Europa del diritto comune", come la definisce Manlio Bellomo². L'osservazione del giureconsulto romano fu così spiegata da Accursio: «Come i sacerdoti procurano e preparano cose sacre, anche noi [lo facciamo], poiché le leggi sono sacratissime»³. La glossa dava al paragone tutta la sua ampiezza, andando oltre il significato originario.

La certezza di far cose sante era condivisa da "universitari" e giuristi, specialmente i giudici. I re *in primis*, da magistrati supremi, sentivano il peso di una responsabilità davvero religiosa⁴, e la colla-

* Ringrazio sentitamente la Professoressa Françoise Abram e il Professore Giovanni Vitolo per l'aiuto datomi nella redazione del presente articolo.
Abbreviazioni:

N: BIBLIOTECA NAZIONALE di NAPOLI, ms. VII E 2.

W: ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK, ms. 2132.

SCHNEYER: J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11 voll., Münster Westfalen 1969-1990.

Sermone 1: W, cc. 49v-51r; N, c. 193v a-b; SCHNEYER, vol. I, p. 421, n. 3.

Sermone 2: si veda l'appendice.

Sermone 3: W, cc. 57r-58v; N, cc. 194v b-195r b; SCHNEYER, vol. I, p. 422, n. 39.

Sermone 4: W, cc. 58v-60r; N, c. 195r b-v b; SCHNEYER, vol. I, pp. 422-423, n. 41.

Sermone 5: W, cc. 60v-61v; SCHNEYER, vol. I, p. 423, n. 43.

Sermone 6: N, cc. 191v b-192r a; SCHNEYER, vol. I, p. 420, n. 14.

¹ D. 1, 1, 1, 1, in *Digesta*, a cura di T. MOMMSEN-P. KRUEGER, Berlin 1963 (17^a ed.), p. 29.

² M. BELLOMO, *L'europa del Diritto Comune*, Roma 1988.

³ ACCURSIO, gl. *Sacerdotes*, ad D 1, 1, 1, 1, in *Corpus juris civilis*, 5 voll., Lyon, H. de la Porte, 1558-1560, vol. I, col. 12.

⁴ A. PERTILE, *Storia del diritto italiano*, Torino 1902 (2^a ed.), vol. VI/2, pp. 227-229; C. GAUVARD, «*De Grace especial*». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris 1991, vol. II, pp. 928-929.

borazione tra studiosi di diritto e sovrani era esaltata dalla sacralizzazione della giustizia e della norma, anche temporali.

Sei “prediche giudiziarie” di Bartolomeo di Capua, lette in occasione della pronuncia di sentenze, esemplificano quel contesto dandogli una rilevanza insolita. Modello di articolazione tra teoria e pratica, ogni sermone si accompagna ad una breve *contio* “profana”, che spiega le circostanze oggettive del giudizio, e al testo della sentenza. Essa è trascritta quasi integralmente, con un’unica eccezione in cui risulta invece mancante⁵. *Contiones* e sentenze consentono perciò di datare almeno approssimativamente cinque processi che si collocano durante il regno di Carlo II d’Angiò (1285-1309), al cui servizio era l’oratore, e in un arco temporale compreso al massimo tra il 1297 e il 1309. Il periodo è ridotto ma significativo, sia nella carriera del ministro sia nella storia del governo angioino. Intendiamo cioè la monarchia di Sicilia, più precisamente di Provenza-Napoli, soprattutto dopo i Vespri (1282). All’epoca delle prediche il Regno usciva da quella tragica vicenda anche attraverso uno sforzo di rinnovamento morale.

Da vassalli della Chiesa, legati ad essa a doppio filo e a dispetto di qualche attrito, nonché da capi dei guelfi e da Capetingi persuasi di una propria elezione divina, gli Angiò nutrivano un alto senso della propria missione provvidenziale e si ritenevano investiti del compito di ordinare la società in vista del fine ultimo. In linea con tale mandato, soprattutto i re Carlo II e Roberto (1309-1343), suo figlio, diedero al loro governo una dimensione ideologica, coinvolgendovi eminenti intellettuali. Giovava allo scopo lo Studio di Napoli che, pur non essendo una vera e propria università poiché dipendeva dal principe, fu tra i primi centri d’insegnamento superiore. Vi ricoprivano particolare importanza il diritto civile e la giurisprudenza nel suo complesso, discipline legate all’amministrazione degli Stati. Contemporaneamente letterati e giuristi dello *Studium* occupavano posti di rilievo nella *Curia*, anche se la formula “governo dei professori” appare esagerata per questa prima metà del Trecento. Alti funzio-

⁵ Sermoni 1-6 (non si possiede la sentenza del sesto).

nari rimasero, a quanto pare, insegnanti più o meno “attivi”: servire il re non impediva infatti di coltivare la scienza giuridica⁶.

Quella realtà è ben esemplificata dalla vita di Bartolomeo di Capua, il giurista che cominciò la propria attività professionale in veste di professore nello Studio napoletano. Da valente romanista, ha lasciato in particolare glosse relative alle *constitutiones* del *Liber Augustalis* di Federico II e ai *capitula* angioini. La sua attività pubblica spiegava bene tuttavia il suo interesse per la legislazione del Regno, che egli commentò quando era all’apice degli incarichi governativi. Protonotario dal 1290 e logoteta dal 1296, conservò fino alla morte nel 1328 quegli incarichi prestigiosi. Ricoprì la direzione effettiva della cancelleria al posto del cancelliere e fu, per ben trentotto anni, “primo ministro” di Carlo II e di Roberto. Nella raccolta di prediche in esame egli agiva in sostituzione del re o del suo vicario generale Roberto, prima che questi succedesse al padre, giudicando casi sottoposti alla loro attenzione. Poteva decidere in nome proprio, come fece tra il 1307 e il 1309 per un assassinio, con Francesco vescovo di Gaeta e confessore di Roberto e il *magister rationalis* Nicola da Summa⁷. Benché abitualmente la sentenza recasse il nome del re o del suo vicario, era tuttavia il logoteta a prepararla e pubblicarla. In altre parole, egli cooperava alla giustizia di competenza del monarca (ossia “riservata”) e ne diventava

⁶ G. M. MONTI, *L’età angioina*, in *Storia della Università di Napoli*, Napoli 1924, pp. 17-150; E. CORTESE, *Legisti, canonisti e feudisti: la formazione di un ceto medievale*, in *Università e società nei secoli XII-XVI*, Pistoia 1982, pp. 272-276; J.-P. BOYER, *Parler du roi et pour le roi. Deux “sermons” de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 79 (1995), pp. 193-248; ID., *Ecce rex tuus. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*, in «Revue Mabillon», 67 (1995), pp. 101-136; ID., *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. 561-607; ID., *Le droit civil entre studium et cour de Naples. Barthélemy de Capoue et son cercle*, in J.-P. BOYER-A. MAILLOUX-L. VERDON (a cura di), *La justice temporelle dans les territoires angevins*, Roma 2005, pp. 47-82.

⁷ Sermone 3, W, c. 57v-58r.

l'apologeta spingendosi fino a predicare. Benché laico, Bartolomeo di Capua predicò infatti frequentemente mentre occupava i vertici del potere. Sostenitore in prima persona del valore trascendentale dell'azione giuridica, si impegnò a mostrare la preminenza del re come giudice.

2. *Significati di una retorica*

Sono trentotto le prediche sicuramente di Bartolomeo di Capua giunte fino a noi, se integriamo nel novero due orazioni del figlio Giacomo. Il logoteta le scrisse o ebbe parte nella redazione; come minimo esprimevano il suo pensiero. Una trentanovesima è limitata a una rubrica. L'insieme è tramandato da due sermonari. Il primo, del Trecento, fu redatto in un ambiente di corte e poco dopo la morte del logoteta, o mentre lui era ancora vivente; ma è mutilo e tramanda testi mediocri. Il secondo manoscritto fu copiato sul precedente o su un modello comune. La trascrizione quattrocentesca è però di pessima qualità. In ogni caso e malgrado i limiti, i due codici costituiscono una silloge che presumeva di esemplificare l'attività oratoria del logoteta⁸.

Il primo posto per consistenza tocca a un gruppo di undici sermoni, ossia il 28% del totale, che segnarono momenti importanti della vita accademica in ambito giuridico. Nove sono panerigici di dottorandi in diritto civile, pronunciati durante i *conventus* per le loro promozioni. Due sono *accessus*, cioè introduzioni a *lectiones* di diritto romano, recitati da Giacomo di Capua. L'insieme entra

⁸ A. MIOLA, *Notizia d'un codice della Biblioteca nazionale di Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», 5 (1880), pp. 394-412; A. NITSCHKE, *Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 35 (1955), pp. 226-274; SCHNEYER, vol. I, pp. 419-424; J-P. BOYER, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV^e siècle*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*, Roma 1998, p. 131; ID., *Le droit civil*, cit. [6], pp. 56-57.

nella categoria degli “atti scolastici”, secondo l’espressione di Alfonso Maierù. Si predicava così in tutte le facoltà⁹.

Le pratiche accademiche si estendevano anche al giudizio, che rappresentava la conclusione naturale della scienza giuridica. Al secondo posto dopo l’esercizio accademico si collocava la retorica giudiziaria del logoteta, con il 15% delle composizioni superstiti.

Se consideriamo l’ammontare dei sermoni di aspetto giuridico, il legame tra predicazione e facoltà di giurisprudenza si rafforza sfiorando l’80% del *corpus*, con molti discorsi in relazione stretta con problemi di diritto, come ad esempio una perorazione davanti al tribunale pontificio¹⁰.

L’interesse didattico emerge anche dai sermoni di re Roberto. Egli predicò diffusamente e oggi ci sono pervenute più di 260 prediche¹¹. In questa raccolta s’incontrano anche allocuzioni “universitarie” in discipline diverse, diritto compreso. Nella reggia napoletana di Castel Nuovo il re affrontò anche il tema (*quaestio*) della differenza tra le due leggi: umana e divina. Va detto che la sedicente “disputa” era piuttosto un’orazione quasi sacra, che utilizzava la dottrina di Tommaso d’Aquino. Essa ribadiva comunque la vicinanza al mondo dei giureconsulti. Al minimo un sermone del re servì da premessa teorica all’emissione di una sua sentenza. Sicuramente le

⁹ A. MAIERÙ, *Gli atti scolastici nelle università italiane*, in L. GARGANO. LIMONE (a cura di), *Luoghi e metodi di insegnamento nell’Italia medioevale (secoli XII-XIV)*, Galatina 1989, pp. 285-287.

¹⁰ J.-P. BOYER, *Diplomatie, droit et prédication. Une réponse du logothète du royaume de Sicile aux ambassadeurs de Gênes (1303)*, in P. JANSEN (a cura di), *Entre monts et rivages. Les contacts entre la Provence orientale et les régions voisines au Moyen Âge*, Antibes 2006, pp. 133-159; ID., *Boniface VIII en juge des rois. Une harangue de Barthélemy de Capoue sur la succession de Hongrie*, in Z. KORDÉI. PETROVICS (a cura di), *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, Roma-Szeged 2010, pp. 79-100.

¹¹ W. GOETZ, *König Robert von Neapel (1309-1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen 1910; SCHNEYER, vol. V, pp. 196-219; D. N. PRYDS, *The King Embodies the Word. Robert d’Anjou and the Politics of Preaching*, Leiden-Boston-Köln 2000.

sue prediche giudiziarie furono più numerose, ma di rado si conoscono le circostanze dei suoi discorsi¹².

Il sovrano tuttavia volle essere predicatore a tutti gli effetti, facendo della predicazione accademica una parte accessoria della sua attività retorica. Di certo, il sapere che trapelava dai suoi sermoni attraversava tutto il campo dell'insegnamento universitario, ma erano le materie biblico-teologiche e filosofiche a dominare in modo assoluto. Il tutto si teneva insieme sulla base della concezione, di matrice tomista, della sacra dottrina come scienza¹³ e si inseriva in una corrente di predicazione dotta, ma non eccezionale. Molti chierici e predicatori, da ex allievi di una scuola superiore, avevano coltivato dal Duecento in poi in misura crescente un'oratoria erudita¹⁴. Essa inoltre contraddistingueva alcuni religiosi vicini alla corte napoletana, che si ispiravano anch'essi al tomismo. Essi indirizzavano alla monarchia e alla famiglia angioine sermoni che le celebravano. Si delineava così una coerente "pastorale" a favore della dinastia, in cui s'inserivano anche i discorsi di Bartolomeo di Capua¹⁵.

Il suo superamento delle consuetudini accademiche dei romanisti emerge dal patrimonio culturale al quale egli attingeva. Seguiva con determinazione i costumi dei predicatori "angioini". L'eloquenza giudiziaria riassume le sue scelte attraverso il quadro delle autorità menzionate nei sei sermoni, nelle *contiones* e nelle sentenze. I riferimenti si considerano, più avanti, nella forma in cui vengono riportati dal logoteta, perchè essi sono importanti per cogliere le sue in-

¹² J.-P. BOYER, *Une théologie du droit. Les sermons juridiques du roi Robert de Naples et de Barthélemy de Capoue*, in F. AUTRAND-C. GAUVARD-J.-M. MOEGLIN (a cura di), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris 1999, pp. 647-659.

¹³ M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957.

¹⁴ L.-J. BATAILLON, *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie*, Aldershot 1993, art. 9 (1^a ed. 1981); X. MASSON, *Une voix dominicaine dans la cité. Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Nicoluccio di Ascoli*, Rennes 2009, pp. 117-228.

¹⁵ BOYER, *Prédication*, cit. [8], pp. 127-157.

tenzioni; correggerli non servirebbe granchè ai fini degli obiettivi della ricerca.

Su circa 110 autorità, 97 (l'88%) sono estremamente familiari al teologo. 15 rimandano ad autori pagani, di cui 10 ad Aristotele. 81 (il 73%) appartengono al patrimonio culturale del cristianesimo. Si contano una citazione di Boezio, ma 64 della *Bibbia*, 2 della *Glossa ordinaria*, 12 dei Padri: Agostino, Girolamo, Gregorio (sotto il suo nome anche Isidoro), lo pseudo-Dionigi e uno pseudo-Crisostomo, ossia l'*Opus imperfectum in Matthaëum*. Si aggiungono due riferimenti a Tommaso, alla *Summa Theologiae*¹⁶. Si tratta di citazioni fatte tra il 1305 e il 1309, molto prima della canonizzazione del 1323. Eppure gli autori recenti si nominavano di rado nella scolastica¹⁷.

In compenso, i rinvii espliciti ai *Corpora juris* si fermano a 14. Una breve predica sulle tre forme della *inquietudo*, o turbativa, appoggia le sue tre parti su altrettante leggi romane¹⁸. È l'eccezione. Neanche le sentenze compensano le carenze. Al contrario, quasi sprovviste di referenze, esse offrono in cinque due autorità bibliche. Il rapporto tra una citazione di diritto canonico e 13 di diritto romano risponde alla natura dei processi, condotti da un'autorità temporale. Svela nondimeno un interesse del logoteta, che resta tuttavia in filigrana per mostrarsi meglio altrove.

In verità, la scienza nascosta del giurista trabocca dalle righe delle prediche e sentenze, ma quello che più importa è che avvenga in

¹⁶ Sermone 2, appendice, § 8; sermone 3, W, c. 57v (*Dicitur misericordia ex quo quod aliquis habet miserum cor super aliena miseria, et si quidem ista misericordia sit ex displicentia mali alterius, nominat motum appetitus [appetitum ms.] intellectivi et est virtus, si autem ex naturali inclinatione quis misereatur super aliquem, non est virtus sed passio, sicut notat Thomas in Secunda Secunde, XXX^a questione [TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, q. 30, a. 3, c., Milano, ed. Paulinae, 1988, p. 1229]*).

¹⁷ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1954 (2^a ed.), pp. 113-115.

¹⁸ Sermone 5, W, c. 61v (C. 7, 14, 5, in *Codex*, a cura di P. KRUEGER, Berlin 1954 (11^a ed.), p. 300; D. 48, 2, 18, in *Digesta*, cit. [1], p. 843; D. 43, 17, 3, 4, ivi, p. 739).

entrambi i diritti. In una certa misura, l'attenzione al diritto canonico aumentava il peso delle scienze sacre. Altrettanto "celata" era poi la sua cultura di teologo. In conclusione, il logoteta si richiamava ampiamente al patrimonio della scienza teologica, al tomismo aristotelico o meglio a san Tommaso, come al suo solito. Nell'intera raccolta delle sue orazioni parafrasava infaticabilmente il Dottore Comune, da cui traeva tra l'altro gran parte dei suoi rinvii ad Aristotele. Se normalmente taceva la sua fonte, faceva come si è visto anche eccezioni.

Al tempo dei commentatori, la scienza civilistica si interessò certamente di teologia e di filosofia. Dal Duecento si annettè sempre di più il diritto canonico. Un intreccio dei due diritti si verificò «nella vita giudiziaria concreta», come scrive Paolo Prodi¹⁹, ma nella teoria i civilisti rimasero più restii dei canonisti alla connessione sino al Quattro o al Cinquecento. Maggiori aperture ci furono tra i romanisti partenopei, che manifestarono interesse per una cultura larga e religiosa: soprattutto Andrea d'Isernia, luogotenente nel protonotariato di Bartolomeo di Capua²⁰. In ogni caso, le arditezze retoriche di quest'ultimo primeggiavano. Si allargavano alle allocuzioni accademiche, benché fossero destinate a civilisti. Persino le premesse alle lezioni sul *corpus* giustiniano, recitate dal figlio, facevano riferimento con discrezione al diritto civile²¹.

I sermoni giudiziari contenevano tuttavia, in genere, uno sconvolgente paradosso. Ci si sarebbe aspettato nei discorsi del logoteta il massimo rilievo per il diritto positivo, ma avveniva il contrario. Le prediche giudiziarie s'inserivano infatti tra le sue allocuzioni che ricalcavano di più la prassi clericale. La struttura andava di pari passo. Bartolomeo applicava con rigore le regole formali del "sermone

¹⁹ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, p. 129-132.

²⁰ CORTESE, *Legisti*, cit. [6], pp. 195-281; B. PARADISI, *Studi sul medioevo giuridico*, Roma 1987, vol. II, pp. 1113-1125; M. ASCHERI, *Diritto medievale e moderno*, Rimini 1991, pp. 101-155; D. QUAGLIONI, *À une déesse inconnue. La conception prémoderne de la justice*, Paris 2003, pp. 83-92, *passim*.

²¹ W, cc. 51r-52r, SCHNEYER, vol. I, p. 422, n. 33; BOYER, *Le droit civil*, cit. [6], pp. 58-69, 76-81.

moderno” o “tematico”, come si vede dal sermone pubblicato in appendice, di un classicismo pressoché perfetto.

In conformità con una confusione tra intelletto e spirito, i sermoni giudiziari fungevano da “protemi”, quei preliminari cioè con cui i predicatori cercavano per sé e per il proprio pubblico la grazia utile all’ammaestramento pastorale. Il ministro preparava a ricevere le disposizioni regali. In altri discorsi egli inseguiva uno schema simile. In ogni modo, predicando, elargiva parole sagge e sante a favore del regime angioino o dei suoi servitori. Non indulgeva a toni da professore. Gli stessi “atti scolastici” si configuravano come prediche politiche, considerato il legame tra lo Studio e la monarchia, per la quale Bartolomeo di Capua s’innalzava al rango d’ideologo in capo.

La predicazione giudiziaria dimostrava la propria importanza nelle scelte delle antologie come paradigma della sua retorica, ma anche come genere specifico. Al numero ragguardevole di sei casi pervenuti si aggiungono la copia quasi integra dei nesi sermone, *contio* e sentenza, e l’esemplificazione di un raggio d’azione. Vi sono tre cause penali e tre liti, con una casistica diversificata per ambedue le categorie.

Si rilevano due omicidi premeditati, perpetrati nell’ambito delle *élites* regnicole. Il protagonista del primo era l’ostiario e familiare del re e milite Corrado d’Acquaviva, della potente famiglia abruzzese omonima²². Egli era in conflitto col milite Carlo di Raiano, di un lignaggio secondario ma antico e notevole della stessa regione²³. Si contendevano nel «giustizierato (provincia) d’Abruzzo oltre il fiume Pescara», parte del *casale Trisinni*²⁴. Corrado e i suoi seguaci avevano ucciso il milite Oderisio di Raiano, fratello di Carlo. Il secondo

²² Sermone 1; riguardo a Corrado d’Acquaviva: S. MORELLI, *Per conservare la pace. I giustizieri del regno di Sicilia da Carlo I a Carlo II d’Angiò*, Napoli 2012, pp. 160-161, 171, 178, 190, 214, 280.

²³ Si veda: *Catalogus baronum*, a cura di E. JAMISON, in *Fonti per la storia d’Italia*, CI, Roma 1972, p. 245, n. 1195; I. WALTER, *Berardo di Raiano*, in M. GHISLABERTI *et al.* (a cura di), *Dizionario biografico degli italiani*, VIII, Roma 1966, pp. 788-789.

²⁴ Si veda *Sanctus Angelus in Trisinnio*, in Abruzzo, ma non identificato (*Catalogus*, cit. [23], p. 184, n. 1013).

assassinio si era verificato a Napoli, tra cittadini. Con i suoi complici il *dominus* Nicola de Saducco aveva tolto la vita all'abate Nicola di Madio, figlio di Martuccio, personaggio nobilitato nel 1285²⁵. La serie del penale si completa con un risarcimento richiesto alla comunità napoletana dopo una rapina compiuta ai danni di un nobile della città durante un tumulto²⁶. In siffatti casi, e qualora non s'individuasse il reo, vigeva nel Regno la responsabilità collettiva. Il logoteta rammentava l'obbligo in una sua glossa, con l'esempio per l'appunto di un furto a Napoli²⁷.

Quanto alle cause civili, una controversia coinvolgeva un esponente dell'alta nobiltà, Roberto d'Aunay, contro Carlo II. Pretendeva la prerogativa di concedere, al posto del re, l'investitura di taluni feudi, tra cui in questo specifico processo quello sito a Carinola, nella parte settentrionale della Pianura Campana. Si trattava di una questione di diritto feudale, di cui il monarca risultava l'ultimo giudice, anche quando egli era parte in causa, e malgrado avesse a sua volta il Santo Padre per signore. Un secondo conflitto riguardava una vendita con preteso patto di riscatto. Pietro Gaetani aveva ceduto Caserta al conte di Telesse, Bartolomeo Siginulfo, e poi aveva provato a riprendersi la proprietà, ma gli era imposto «silenzio perpetuo»²⁸. Si dirimeva in tal modo un problema importante di carattere politico. La terza lite era di altra natura. Si rendeva giustizia a una «vedova miserabile», che non otteneva da ventitré anni né la quarta (l'assegno maritale) né la restituzione della dote²⁹. Quantun-

²⁵ Sermone 3; riguardo a Martuccio di Madio si veda G. VITALE, *Élite burocratica e famiglia. Dinamiche nobiliari e processi di costruzione statale nella Napoli angioino-aragonese*, Napoli 2003, pp. 183-184.

²⁶ Sermone 6.

²⁷ R. TRIFONE, *La legislazione angioina*, Napoli 1921, p. CX; BARTOLOMEO DI CAPUA, gl. ad C. 8, 10, 6, in ID., *Glossa aurea*, Lyon, Haredes Iacobi Iuntae, 1556, p. 461.

²⁸ Sermone 5 (La sentenza, del 21 febbraio 1308, sopravvive in gran parte in un'altra copia con minime divergenze: S. POLLASTRI, *Les Gaetani de Fondi, recueil d'actes. 1174-1623*, Roma 1998, n. 110, pp. 225-228).

²⁹ Sermone 4; su dote e assegno maritale nel Regno, si veda TRIFONE, *La legislazione*, cit. [27], pp. CIC-CCVIII.

que l'attrice fosse stata moglie di un giudice di Brindisi e non appartenesse agli strati più bassi del popolo, non si trattava certo di una causa di grande rilevanza: le vedove erano infatti annoverate fra le «persone miserabili», in grado di scegliere il loro foro, come ricordava nelle sue chiose lo stesso Bartolomeo di Capua appoggiandosi al diritto romano, alla legislazione di Federico II e alla sua glossa ordinaria (di Marino da Caramanico³⁰). Risulta evidente che niente sfuggiva al retto giudizio del re.

Non si trascuravano i meriti della sua giustizia “riservata” in contesti particolarmente delicati. I sermoni giuridici e *in primis* i discorsi per le sentenze si avvicinavano a una predicazione e a una trattatistica sviluppatesi dal Due al Quattrocento e che esponevano la dottrina giuridica con il tramite, prima di tutto, della filosofia e della teologia. A carico perlopiù di chierici, si collocavano come avvisi ai governanti, ma raggiungevano perfino i sudditi. Fiorivano nell'Italia dei comuni, e in rapporto col loro sistema politico³¹. L'esempio comunale era uno stimolo, come necessità e come opportunità. La monarchia angioina presumeva di incarnare anche negli atti gli ideali condivisi e di infondere perciò più fiducia nelle proprie argomentazioni.

³⁰ C. 3, 14, 1, in *Codex*, cit. [18], p. 128; Const. 1, 38, 2, in *Constitutiones Frederici secundi*, a cura di W. STÜRNER, *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, in *MGH, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, Supplementum*, Hannover 1996, p. 193; MARINO DA CARAMANICO, gl. *Corporali praestito sacramento*, ad Const. 1, 38 (2), in *Constitutionum Regni Siciliarum libri III*, a cura di A. CERVONE, Napoli 1773 (ed. anast. Messina 1999), vol. I, p. 88; BARTOLOMEO DI CAPUA, in ANDREA D'ISERNIA, *Super Constitutionibus et glossis Regni Siciliae*, § *Statuimus*, gl. *Eligere*, gl. *In eadem [glossa praestito]*, ad Const. 1, 38 (2), *ivi*, p. 89-90.

³¹ R. M. DESSI, «*Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram*» (*Sagesse I, 1*). *Sermons et discours sur la justice dans l'Italie urbaine (XII^e-XIV^e siècle)*, in «*Rivista internazionale di Diritto Comune*», 18 (2007), p. 197-230; J. KRYNEN, *L'État de justice. France, XIII^e-XX^e siècle*, Paris 2009, vol. I, pp. 285-296, *passim*.

3. Oltre il diritto umano

Le esortazioni che si moltiplicavano verso le autorità civili si riassumevano più di tutto in richiami alla *iustitia*. Il proposito centrale non era lo *ius*, cioè il diritto inteso come l'insieme delle norme umane, ma la sua fonte superna. Argomentazioni filosofico-teologiche o esegetiche si armonizzavano con tale priorità.

Si ritrovava, in proporzione alla prevalenza della teologia "scientifica", nelle prediche e annesse sentenze di Bartolomeo di Capua. Con poche parole, indirizzate ai re in genere, condensava lo scopo a cui miravano i giudizi immediati della corona angioina: «La giustizia si deve imitare, poiché ognuno giudica bene ciò che conosce, come è detto nel primo libro delle *Etiche*». La *iustitia* era l'aspirazione centrale, che fosse propugnata apertamente o mediante alcune sue condizioni, per esempio quando il logoteta spiegava: «Conviene specialmente che il principe dichiari la verità». Se mai si distinguessero misericordia e giustizia, quest'ultima restava l'imprescindibile obiettivo: «Sempre davvero la misericordia, che sia esercitata nei confronti del bisognoso o del penitente, si deve praticare con la conservazione della giustizia, come dice Agostino nel nono libro della *Città di Dio*»³².

Possibile che stimolasse inoltre Bartolomeo di Capua una spitalità di corte, che conviveva un po' illogicamente con l'ascendente dei giuristi. Il comportamento di san Luigi, figlio di Carlo II, vescovo di Tolosa e francescano zelante, desta attenzione. Trascu-

³² Sermone 1, W, c. 49v (*Imitanda [inimitanda ms.] justitia quia unusquisque bene iudicat que cognoscit [congnoſcit ms.]*), *ut dicitur in primo Ethic[orum]* [ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, lib. I, cap. 1, 1094b, *Translatio Roberti Grosseteste*, a cura di R.-A. GAUTHIER, in *Aristoteles Latinus*, XXVI/I-3, Leiden-Bruxelles 1972, p. 143; TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. (16), II^a II^{ae}, q. 60, a. 1, arg. 1, p. 1343]; sermone 4, W, c. 58v (*Decet precipue principem profiteri veritatem*); sermone 3, W, c. 57v (*Semper enim misericordia, sive exerceatur erga indigentem sive penitentem, exercenda est cum conservatione iustitie, ut dicit Augustinus IX^o [X^o ms.] De Civitate Dei [lib. IX, cap. 5, a cura di B. DOMBART-A. KALB, in *CCSL*, XLVII, Turnhout 1955, p. 254]).*

rando dispense e incitamenti del papa, smise di ascoltare lezioni di diritto. Fece voto di non continuare, persuaso dalla malattia che tale studio dispiaceva a Dio, e il suo diniego si ritenne prova di santità³³. Una considerazione mistica della giustizia poteva indurre a diffidare del diritto. Almeno la sua ambivalenza s'illustrava nell'Alighieri. Rimproverava papi e cardinali perché badavano «solo ai *Decretali*». Tuttavia, il biasimo non gli impediva d'incontrare nel *Paradiso* sia Graziano sia Giustiniano, legislatore «per voler del primo amor»³⁴.

La precedenza della giustizia non imponeva di negare il diritto, giacché era una convinzione generale. La condividevano i principi, che non sognavano altro che “lo Stato di giustizia” secondo la formula di Jacques Krynén, e i giuristi, civilisti compresi³⁵. Difficilmente la *iustitia* non si sarebbe concretata nello *ius*, per chi amministrava. La soggezione dello *ius* alla *iustitia* non veniva meno nel diritto romano, che ricordava tale dipendenza per avviare le *Istituzioni* e il *Digesto*³⁶. Perciò non si annientava a vantaggio di una spiritualità. Al contrario, Accursio dichiarava inutile che il giurisperito leggesse teologia, perché «tutte queste cose si trovano nel *corpus* del diritto [romano³⁷]». Invero, come si verificò appieno con i commentatori, le scienze filosofiche e sacre confortarono con il loro progresso le certezze del diritto civile. Ci furono scambi reciproci, in cui filosofia e teologia “scientifica” s'arricchirono della cultura giuridica, come è stato sottolineato da Diego Quaglioni. In definitiva, la *iustitia* promuoveva lo *ius* anziché offuscarlo³⁸.

³³ *Processus Canonizationis Sancti Ludovici O. F. M.*, cap. 51, a cura dei Patres Collegii S. Bonaventurae et al., in *Analecta Franciscana*, VII, Quarrachi-Firenze 1951, pp. 18, 64, 105, 115.

³⁴ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso*, VI, 10-12, IX, 133-138, X, 103-105, XVIII, 115-117, a cura e con commento di A. M. CHIAVACCI LEONARDI, Milano 2011 (2ª ed.), pp. 161, 265, 288-289, 515.

³⁵ Krynén, *L'État de justice*, cit [31].

³⁶ Inst. 1, 1, 1, in *Institutiones*, a cura di P. KRUEGER, Berlin 1963 (17ª ed.), p. 1; D. 1, 1, 1, pr., in *Digesta*, cit. [1], p. 29.

³⁷ ACCURSIO, gl. *Notitia*, ad D 1, 1, 10, 2, in *Corpus juris civilis*, cit. [3], vol. I, col. 17; Id., gl. *Notitia*, ad Inst. 1, 1, 1, ivi, vol. V, col. 10.

³⁸ QUAGLIONI, *À une desse*, cit, *passim*.

Ognuno sa quanto san Tommaso dovesse allo *ius civile*, in particolare nella sua riflessione intorno a giustizia e normativa³⁹. Viceversa, l'interesse per le leggi umane sboccava nel loro inserimento in una teologia "giuridica". Sebbene per niente singolare, assunse con lui una limpidezza perfetta. A quanto dice, le leggi scritte lo sono «per la manifestazione dei due diritti», cioè positivo e naturale. Qualsiasi legge contraria al diritto naturale è un perversimento. Del resto, le leggi scritte non si possono scostare dallo *ius*, perché si giudica secondo loro, allorché il giudizio si definisce come «determinazione di quello che è giusto». Va da sé che *ius* e *iustum* coincidono: *ius sive iustum* scrive Tommaso. In breve, «il diritto è l'oggetto della giustizia⁴⁰».

Bartolomeo di Capua si appropria del principio nei suoi discorsi. Esprime il rapporto in senso contrario, ma il distacco prova il sommo grado dell'assimilazione. Per il dottorato del figlio Giacomo lo lodò di persona dichiarando: «Poiché [...] ha studiato senza interruzione dalla tenera età la scienza legale, il cui soggetto è la stessa giustizia [...], meritatamente si è assunto la sapienza di questa giustizia». Poco dopo, iniziando la lettura del *Digesto nuovo* con un sermone dettato dal padre, Giacomo di Capua celebrava «la legge umana il cui soggetto è la stessa giustizia⁴¹».

Si additava una distinzione risoluta tra *ius* e *iustitia*, che appoggiava nello stesso tempo un pieno riconoscimento del diritto positivo, compreso il romano. Sostenuto dall'acume di san Tommaso, quell'equilibrio s'incontra lungo la predicazione giuridica di Bartolomeo di Capua. Gli studi romanistici si definivano una «sapienza legale», attigua alla teologia⁴². L'*accessus*, suggerito da

³⁹ J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, Paris 1955.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], I^a II^{ae}, q. 95, a. 2, c., II^a II^{ae}, q. 57, a. 1, c., a. 2, c., q. 60, a. 5, c., ad 1^m, pp. 960, 1328-1329, 1346-1347.

⁴¹ W, cc. 56v-57r (*Cum Iacobus natus meus [...] ab annis teneris in scientia legali, cuius est subiectum ipsa iustitia, continue studuerit [...], merito sapientiam ipsius iustitiae suscepit*), SCHNEYER, vol. I, p. 422, n. 38; BOYER, *Le droit civil*, cit. [6], p. 79, § 6.

⁴² Ivi, pp. 64-69, 81, § 8.

suo padre, con cui Giacomo di Capua intraprendeva la lettura dell'*Inforziato* si faceva molto esplicito. Si appoggiava a un brano del secondo libro dei *Paralipomeni* (34, 14): «Il sacerdote Helcia scoprì il libro della legge del Signore». Di lì procedeva un parallelo eloquente:

«Sacerdote Helcia» si può dire il giureconsulto o legislatore, che è nominato «sacerdote» come all'inizio del *Digesto*, che «scoprì il libro della legge del Signore», cioè questo libro dell'*Inforziato* perso e poi scoperto e recuperato [...], che davvero può dirsi «libro della legge del Signore» in quanto, trattando delle ultime volontà, dispone l'uomo alla pietà e alle erogazioni per motivi pii⁴³.

Per verità, quando gli toccò provare la superiorità di giustizia ed equità sullo *ius*, Bartolomeo di Capua non trovò autorità migliore del *Codice* giustiniano: «In tutte le cause la ragione della giustizia e dell'equità supera quella del diritto stretto, come dice la legge “Piacque”, al titolo “Dei giudizi”»⁴⁴. La riverenza stessa per il diritto e, massimamente, per lo *ius civile* portava a sorpassarli. Meno riguardo sarebbe stato davvero inconcepibile da parte di un giusromanista esimio e alto ufficiale partenopeo. I due *Corpora iuris* e la giurisprudenza s'inserivano nel capitale ideologico e pratico suo e della monarchia.

La deferenza verso il diritto canonico si capisce subito, perché era conforme alla sudditanza almeno di facciata rispetto al papato, ma lo Studio regio di Napoli non diffondeva senza ragione un inse-

⁴³ W, c. 52r («*Helchias sacerdos*» potest dici iuris consultus seu legislator, qui «sacerdos» appellatur ut in principio Digestorum [D. 1, 1, 1, 1, in *Digesta*, cit. (1), p. 29], qui «repperit librum legis Domini», hunc scilicet librum *Infortiati* ammissum et preterea apertum et recuperatum ut notatur hic in rubrica *Solutio* matrimonio [ACCURSIO, gl. *Solutio* matrimonio quemadmodum, ad D. 24, 3, rubr., in *Corpus juris civilis*, cit. (3), vol. II, col. 1], qui vere potest dici «liber legis Domini», in quantum tractando de ultimis voluntatibus disponit hominem ad pietatem et erogationes in pias causas), SCHNEYER, vol. I, p. 422, n. 33.

⁴⁴ Sermone 2, appendice, § 7.

gnamento romanistico tra i primi dell'Occidente. Il governo angioino aveva trovato nel retaggio dei re di Sicilia un'appropriatezza del diritto civile; da Carlo I (1266-1285) ampliava quel recupero. I giuristi del ceto dirigente legittimavano una confisca uguagliando le prerogative del loro sovrano a quelle dell'imperatore. Marino da Caramanico, contemporaneo di Carlo I, coniava la formula risolutiva: «Qualunque cosa sia disposta riguardo al principe romano dalle leggi, cui [...] non si oppone provvedimento o consuetudine del Regno, l'adattiamo al re di Sicilia»⁴⁵.

Non si fuggivano i diritti dotti perché artefici di sudditanza, anche morale, ad autorità esterne. Copiando lo stesso *corpus* giustiniano, i giuristi di casa riconoscevano il loro re «sciolto dalle leggi», o lo chiamavano «legge animata»⁴⁶. Meno che mai si delineava una sua eccezionalità tra le monarchie⁴⁷. Di fronte al diritto civile o a ogni diritto secolare il monarca angioino era comunque in grado di annetterli, di plasmarli o di andare oltre. Si esaltava la premessa che teneva le briglie delle leggi temporali portando lo sguardo sopra lo *ius*.

⁴⁵ G. M. MONTI, *Dai Normanni agli Aragonesi*, Trani 1936, pp. 99-114; ID., *Il diritto comune nella concezione sveva e angioina*, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta*, Città di Castello 1938, vol. II, pp. 267-300; F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1951 (2^a ed.); R. D'ALELIO, *Concetto e funzione del diritto comune secondo i giuristi napoletani*, Napoli 1951; A. ROMANO, *Diritto comune e diritti particolari nel sistema normativo del Regnum Siciliae*, in «Schede Medievali», 14-15 (1988), pp. 29-40; MARINO DA CARAMANICO, *Proemium Glossatoris in Constitutiones Regni Siciliae*, § 19, a cura di CALASSO, *I glossatori*, cit. [45], p. 202.

⁴⁶ ANDREA D'ISERNIA, *Super Constitutionibus*, cit. [30], § *Item probato*, ad Const. 1, 99 (97) (*Princeps [est] legibus solutus*, si veda D. 1, 3, 31, in *Digesta*, cit. [1], p. 34), § *Et exponetur sic*, ad Const. 3, 26 (*Princeps [...] est lex animata*, si veda Nov. 105, 2, 4 [Auth. 4, 3], in *Novellae*, a cura di R. SCHOELL-G. KROLL, Berlin 1963 [8^a ed.], p. 507), pp. 169, 355; BOYER, *Une théologie du droit*, cit. [12], p. 659.

⁴⁷ E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1997 (1^a ed. 1957), pp. 87-192.

Certo, Bartolomeo di Capua non si limitava a magnificare la giustizia regale. Nell'invito a riparare una rapina, rivolto ai napoletani, li lusingava in tal modo: «Sono anche gli uomini di questa città provati in giustizia e fedeltà, loro che rendono a tutti i debiti e non chiedono cose ingiuste». Paragonava la probità dei cittadini alle parole dell'*Epistola ai Romani* (13, 7): «Rendete a tutti i debiti»⁴⁸. La lode si limitava tuttavia alla giustizia commutativa, di competenza dei sudditi. Il legame tra fedeltà e tale virtù mostrava che neanche quella si staccava dall'ascendente regale, che imponeva il risarcimento.

Invero, neppure i sermoni rivolti dal logoteta o dal figlio ai civilisti della Scuola si concentravano sulla normativa concreta. Esaminavano più volentieri di lui i principi oltre il diritto umano. L'essenza delle argomentazioni si compendia in un'allocuzione di *conventus*, con l'asserzione ispirata a san Tommaso: «L'umana ragione non basterebbe da sé per la direzione degli atti umani qualora non fossero retti dalla legge della divina sapienza». Le allocuzioni accademiche convergevano nella «prima giustizia ossia Dio», come si diceva in una di esse⁴⁹.

Era normalissimo che giurisperiti si appellassero a simili ideali. Esposti nello Studio reale di Napoli, si sviluppavano di nuovo in continuità con le pretese della monarchia in fatto di giustizia.

4. *Il proprio del principe*

Amare la giustizia è il proprio del principe per tre ragioni: primo, perché [la giustizia] gli è associata dalla natura per merito di una pro-

⁴⁸ Sermone 6, N, c. 191v b (*Sunt et homines civitatis ipsius in iustitia [iustitie ms.] et fidelitate [fidelitatis ms.] probati, reddentes omnibus debita nec petentes iniusta*).

⁴⁹ W, cc. 69v (*Propheta [...] petiit legem a Domino [...] quasi humana [huma ms.] ratio per se non sufficiat ad directionem humanorum actuum nisi per legem divine sapientie regulentur* [si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. (16), I^a II^{ae}, q. 93, a. 1, c., p. 949]), 42r (*prima iustitia scilicet Deus*), SCHNEYER, vol. I, pp. 421, 424, nn. 24, 51; BOYER, *Le droit civil*, cit. [6], pp. 78, 80-81, § 5, 8.

prietà speciale; secondo, perché gli è consigliata prudentemente dalle norme divine; terzo, perché è sostenuto sul trono dal suo rispetto.

Avviando il rigetto della domanda di Roberto d'Aunay, Bartolomeo di Capua iniziava così la dimostrazione metodica del teorema su cui poggiare la giustizia "riservata" degli Angiò⁵⁰. Si comprende a tal punto la sicurezza che pervadeva sentenze e prediche associate ad esse. In un altro sermone giudiziario il logoteta formulava pressappoco il medesimo principio, prendendo per tema le parole di san Girolamo: «Fare giudizio e giustizia è funzione propria dei re»⁵¹.

Simili asserzioni non confutavano l'impossibilità di credere che il monarca angioino avesse il monopolio della virtù di giustizia. Il contrasto si scioglie con le spiegazioni del Dottore Angelico sui due modi in cui si dice che una cosa conviene «propriamente» a un'altra. Si esclude «ogni estraneo alla natura del soggetto», oppure «ogni estraneo alla natura del predicato»: vale a dire che lo diminuisca o lo contraddica⁵². La seconda maniera conveniva alla giustizia del principe; restava nondimeno sostanziale. Senza di lei e integra, chi governasse non sarebbe stato principe o re in senso vero. Come rincarava il logoteta, era una «proprietà speciale» del re, cioè della "specie" dei regnanti.

Tale qualità, in quanto necessità insostituibile, partiva dalla natura. Proseguiva la predica contro Roberto d'Aunay: «Bisogna che il re in quanto re sia giusto [...]; quindi la giustizia gli è in qualche modo piacevole per natura, perché qualunque cosa è inclinata naturalmente al suo operato, secondo il Filosofo (Aristotele)». La sua posizione spingeva il re a perseguire la giustizia, ma non solo come

⁵⁰ Sermone 2, appendice, § 2-5.

⁵¹ Sermone 1, W, c. 49v-50r; GIROLAMO, *In Hieremiam prophetam*, lib. IV, cap. 35, 4, a cura di S. REITER, in *CCSL*, LXXIV, Turnhout 1960, p. 201; forse da Grat. 23, 5, 23, in *Corpus iuris canonici*, a cura di E. FRIEDBERG, Leipzig 1879, vol. I, col. 937.

⁵² TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 1^m, a cura di P. MANDONNET, Paris 1929, vol. I, pp. 195-196.

un istinto. Interveniva una sensibilizzazione al pregio della giustizia, che la stessa dimostrazione attestava.

Si associava palesemente allo stimolo della coscienza regale quando si raggiungeva il livello della grazia. A quella si riferiscono le «norme divine», il cui influsso è descritto come un invito a procedere con lucidità sulla via del giusto: «Gli è consigliato dalle regole divine, in quanto desiderabile e stimabile». Il buon re cristiano, come l'Angiò, consegue allora un compimento della giustizia, che si unisce alla saggezza. La fusione, d'altronde manifesta nell'insieme del sermone, si sostiene appunto con citazioni glossate del *libro della Sapienza*, creduto per giunta di Salomone. Riportando le parole: «O re dei popoli, amate la sapienza affinché regniate in perpetuo!», la predica precisa: «nell'amore della quale, la giustizia è inclusa». Il progresso nell'ordine della grazia non annulla la lezione della natura. Indica una subalternità, secondo una prospettiva conveniente a un tomista⁵³.

Lo conferma l'asserzione finale, in conseguenza dei primi due punti, che la giustizia è «desiderabile e amabile perché da lei uno si mantiene sul soglio». È convalidata da un verso dei *Salmi* che proclama: «Giustizia e giudizio [sono] il fondamento del suo soglio». Il richiamo a quest'autorità riassume da sé una virtù di giustizia prodotta tanto da una rivelazione quanto da uno sforzo maturo, che esamina i requisiti per la perennità di ogni regno. I sermoni giudiziari sintetizzavano l'intreccio tra mistica e politica, e contribuivano alla compiutezza della giustizia.

Non la staccavano dal giudizio. Oltre l'evidenza del rapporto, introducevano sentenze – e giudicare era la funzione centrale delle monarchie – ma non si fermavano lì. Il collegamento tra giustizia e giudizio era incerto quanto necessario. Bartolomeo di Capua l'esponeva nei particolari nella prolusione alla condanna di Corrado d'Acquaviva e dei suoi correi:

L'ufficio proprio dei re è fare giudizio e giustizia perché il solo giudizio, in quanto si ritiene qui come la determinazione esatta delle

⁵³ CHENU, *La théologie*, cit. [13], pp. 71-92.

cose giuste, non basta a meno che si faccia con la virtù di giustizia che dia la forma. Molti davvero fanno giudizio per vanagloria od onor maggiore da conseguire. E tali, benché facciano giudizio e determinino materialmente la giustizia, tuttavia non fanno giustizia per mezzo di un atto formalmente virtuoso, onde si dice al sedicesimo capitolo del *Deuteronomio*: «Inseguirai giustamente ciò che è giusto». Quindi fare giudizio e giustizia, vale a dire materialmente e formalmente, è necessario ai re per adempiere virtuosamente tale carica⁵⁴.

Sulle consuete orme di Tommaso d'Aquino il logoteta distingueva il giudicare senza aspirazione etica da quello che procedeva dall'*habitus* di giustizia, un desiderio risoluto e continuo del giusto. La gravità del proposito si confermava in un altro sermone, quando il processo si trasmutava in opera di verità. Quella, sulla base del Dottore Comune, si nominava una virtù, ossia la *veracitas*; promossa dall'*habitus*, si differenziava dalla semplice determinazione del vero⁵⁵. Non si dimentichi che dichiarare la verità conveniva soprattutto al principe. Un modello agostiniano della vera giustizia asso-

⁵⁴ Sermone 1, W, c. 50r (*Proprium officium regum est facere iudicium et iustitiam quia solum iudicium, prout assumitur hic pro recta determinatione iustorum, non sufficit nisi fiat cum virtute iustitie informantis. Multi quidem faciunt iudicium propter inanem gloriam vel maiorem onorem adipiscendum [ad dispiscendum ms.] et tales, licet faciant iudicium et iustitiam determinent materialiter, non tamen faciunt iustitiam per actum virtuosum formaliter, unde dicitur Deutero. XVI^o [20]: «Iuste quod iustum est persequeris». Est ergo necessarium regibus, ad virtuose implendum hoc officium, ut faciant iudicium atque iustitiam, scilicet materialiter et formaliter*); si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], II^a II^{ae}, q. 32, a. 1, ad 1^m, q. 60, a. 1, tit., c., ad 1^m, q. 63, a. 4, c., pp. 1233, 1343-1344, 1360.

⁵⁵ Sermone 4, W, c. 59r (*Veritas dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod veritate aliquid verum [dicitur], et sic veritas non est virtus [...], alio modo potest dici veritas qua quis verum dicit secundum quod per eam aliquis verax dicitur, et talis veritas sive veracitas necesse est quod sit virtus* [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. (16), II^a II^{ae}, q. 109, a. 1, c., p. 1538]).

ciata alla vera pace, con prevalenza della perfezione interiore, spiccava ma integrato nell'insegnamento di Tommaso sull'intenzione per determinare l'ultimo fine e i suoi mezzi intermedi e congruenti. Non veniva dunque meno la necessità del concreto, allorché ogni virtù includeva una disposizione per l'agire⁵⁶.

Un'autentica virtù del giudizio s'individuava al seguito della giustizia. Bartolomeo di Capua parlava così di «atto virtuoso di chi giudica»⁵⁷. Un riassunto delle tappe del vero virtuoso, equiparate al corso del giudizio, spiegava tutto in poche parole: «Questa verità deve essere prima concepita nella mente, secondo profferta dalla bocca, in terzo luogo compiuta nell'opera»⁵⁸. Il logoteta dettagliava altrove i momenti dell'*iter* processuale:

Quanto alla disposizione formale, bisogna che l'atto di chi giudica sia virtuoso nella considerazione retta, perché, quantunque egli stabilisca il giusto, se non lo valuta in base a uno stato d'animo risoluto, non c'è atto di giustizia formale [...]. In secondo luogo, l'atto di chi giudica deve essere virtuoso a proposito dell'esecuzione concreta nella manifestazione effettiva. Sebbene infatti qualcuno abbia un'intenzione retta per giudicare giustamente, è nondimeno necessario che decida il giusto nell'attuazione stessa e nella presentazione della causa [...]. In terzo luogo, l'atto di chi giudica deve essere virtuoso quanto all'uguaglianza ponderata nel dare il debito [...]. Se davvero il giudice ha da rendere il debito giusto a proposito di scambi, deve ridare l'uguale [...], o se attribuisce il debito in riguardo alle inflizioni di pene, deve similmente assegnare l'uguale, affinché non sia né severo né mite, né troppo rigido né troppo moderato, come dice la Legge: «Il giudice si deve preoccupare che non sia decisa qualche cosa più severa o più indulgente di quanto esige l'affare, e davvero non si deve ambire la fama della severità o della clemenza» [...]. Invece, quel giudice che non rende l'uguale e devia dalla destra o dalla sinistra porta nelle sue mani una stadera dolosa, di cui si scrive nei *Proverbi* al capitolo

⁵⁶ É. GILSON, *Le thomisme*, Paris 1997 (6^a ed.), pp. 314-328.

⁵⁷ Sermone 3, W, c. 57r.

⁵⁸ Sermone 4, W, c. 58v (*Debet autem hec veritas esse primo concepta in mente, secundo prolata in ore, tertio completa in opere*).

undicesimo: «La stadera dolosa è un'abominazione presso Dio, e il peso equo è la sua volontà»⁵⁹.

Si confermava l'impronta tomista con l'ordinamento dei fini e il contributo dell'intelletto alla volontà. La tutela continua della giustizia preveniva allora che il giusto giudizio fosse accidentale. Si palesava, a sua volta, come sostanziale alla monarchia. Ora, richiedeva equilibri. Effettivamente Tommaso rammentava che le virtù morali stavano nel mezzo⁶⁰. Ma l'avviso metteva l'accento sullo spartiacque della decisione.

5. Il giudizio

Al termine della lite mossa da Roberto d'Aunay, Bartolomeo di Capua individuava per sommi capi criteri che guidassero il rapporto della sentenza regia col diritto positivo:

⁵⁹ Sermone 3, W, cc. 57r-v (*Quantum ad formalem dispositionem in recta consideratione oportet esse virtuosum actum iudicantis, quia nisi ex certa consideratione mentis iudicet iustum, non est actus formalis iustitiae quamvis iustum decernat [...]. Secundo debet esse actus iudicantis virtuosus circa materiale executionem in reali exhibitione. Quamvis enim rectam intentionem quis habeat ad iuste iudicandum, tamen oportet quod in ipsa rei executione [exentia dub. ms.] et exhibitione iustum decernat [...]. Tertio debet esse actus iudicantis virtuosus quantum ad libratam equalitatem in debiti redditione [...]. Sive enim iudex habeat reddere debitum iustum circa commutationes, debet red[d]ere equale [...], sive reddat debitum circa inflictiones penarum, debet similiter equale reddere, ut non sit durus, non remissus, non nimis rigidus, non nimis equus, sicut Lex dicit [D. 48, 19, 11, in Digesta, cit. (1), p. 866]: «Respicendum est iudici ne quid [nequid ms.] durius [durus ms.] aut remissius [remissus ms.] constituatur quam causa deposcit: neque enim severitatis [severitas ms.] aut clementie gloria affectanda est» [...]. Ille autem iudex qui non red[d]it equale et declinat a dextris vel a sinistris portat stateram dolosam in manibus suis, de qua scribitur Prov. XI^o [1]: «Statera dolosa abhominatio est apud Deum, et pondus equum voluntas eius»).*

⁶⁰ GILSON, *Le thomisme*, cit. [56], p. 328.

Davvero questa equità, che si dice *epieikeia* secondo il Filosofo al quinto libro delle *Etiche*, è soprattutto opportuna a chi giudica per tre motivi: primo, affinché tolga la durezza della legge con la sua mitezza; secondo, affinché chiarisca l'indeterminazione della legge con la luminosa distinzione; in terzo luogo, affinché proclami con una viva interpretazione ciò che è indeciso nella legge⁶¹.

Pareggiata all'*aequitas* della dottrina romana, l'*epieikeia* era infatti desunta dal pensiero aristotelico sulla giustizia. Prima del Cinquecento i giuristi la conoscevano, ma non la chiamavano per nome⁶². Adunando sotto quella virtù le possibilità di affrancazione dalle leggi, il logoteta si ergeva tra le avanguardie. Certo, le sue audacie si presentavano in sermoni e in sintonia con un discorso prevalentemente filosofico e teologico. S'ispirava al Dottore Angelico per definire la stessa *epieikeia*. In tal modo, comunque, l'arbitrio del giudice concludeva il progetto di guardare oltre ogni diritto umano. Celebrando il dottorato di suo figlio Giacomo fra il 1303 e il 1307, probabilmente nel 1306, il logoteta raccoglieva in poche parole, mutate per l'appunto da Tommaso, la potenza del modello: «L'*epieikeia* [...] è la virtù al di là del giusto definito dalla legge [...]. La giustizia legale è diretta dall'*epieikeia*, che è la regola superiore degli atti umani». In capo alla giustizia legale, anch'essa di aristotelica memoria, l'*epieikeia*-equità dominava persino la suprema virtù politica, regolatrice del bene comune⁶³.

Va ammesso che Bartolomeo di Capua s'inseriva in una problematica non originale. Dal rinascimento giuridico all'illuminismo, non ci fu forse dibattito più ripetitivo di quello sulla facoltà o non per un giudice d'interpretare o di tralasciare le leggi⁶⁴. Le soluzioni

⁶¹ Sermone 2, appendice, § 6.

⁶² Ch. LEFEBVRE, *Épikie*, in R. Naz (a cura di), *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris 1953, col. 366.

⁶³ BOYER, *Le droit civil*, cit. [6], p. 69.

⁶⁴ P. G. CARON, «*Aequitas*» romana, «*miser cordia*» patristica ed «*epicheia*» aristotelica nella dottrina dell'«*aequitas*» canonica, Milano 1971; M.-F. RENOUX-ZAGAMÉ, «*Royaume de la loi*»: *équité et rigueur du droit selon la doctrine des parlements de la monarchie*, in «*Justices*», 9 (1998), pp. 17-38; KRYNEN, *L'État de justice*, cit. [31], pp. 139-190.

stabilite dal logoteta non si staccavano dalle opinioni del proprio tempo. Non impedivano un funzionamento ordinato dei tribunali, secondo regole prefissate. Da esse il sermone prevedeva soltanto un'emancipazione graduale, dettagliando le categorie d'equità o *epieikeia*.

L'interpretazione dell'«indeciso nella legge» favoriva una moderazione permessa dall'elasticità della norma. Non superava l'equità scritta. La «luminosa distinzione», davanti all'«indeterminazione della legge», rimediava alla sua generalità. La sospendeva quando un caso concreto e non previsto avrebbe reso l'applicazione assurda. Bartolomeo di Capua ricordava l'esempio famoso, venutogli da san Tommaso ma delineato in principio da Platone, delle armi affidate in deposito. La restituzione, prescritta genericamente, non si addiceva a un furioso o a un nemico della repubblica. Una simile eccezione spettava all'equità non scritta, ma non negava la legge. Al contrario, presupponeva un'analisi della *ratio legis*, dell'intento del legislatore. Solo all'ultimo livello dell'*epieikeia* ci si avviava verso lo scarto della legge, a vantaggio della misericordia. Essa s'individuava sotto il vocabolo di mitezza, ossia di *lenitas*. Si limitava tuttavia a cancellare la «durezza» di una disposizione. Anzi, Bartolomeo di Capua additava, per consentire tale indulgenza, una citazione del *Codice*. Per di più, quella diceva solo che «l'equità della giustizia» aveva il primato sul rispetto del «diritto stretto»⁶⁵.

La misericordia s'incontra, con nome proprio, in tre altri sermoni giudiziari del logoteta e nelle allegate sentenze. Attestano la sua importanza, che metteva in rilievo una bella citazione dell'*Epistola* di Giacomo (2, 13): «Giudizio senza misericordia a chi non fa misericordia». E nel *corpus* si rilevano concetti affini di compassione, di pietà o di carità. Eppure la misericordia non si confondeva con la sola equità, ma con valori a essa contigui. Rimandavano a un ambiente parimenti romanistico la clemenza, secondo Seneca, o la «molto umana modifica», in cui si disegnava l'umanità. Finalmente, in sinergia con l'incertezza dei suoi contorni, la misericordia si rive-

⁶⁵ Sermone 2, appendice, § 7-9.

lava sia un modo specifico di giudicare sia un atteggiamento opportuno in ogni giudizio⁶⁶.

La sua retrocessione in equità e, nondimeno, la sua presenza invadente non sorprendono, ma non erano sintomatiche di un civilista. Sintetizzando *aequitas* romana, misericordia cristiana ed *epieikeia*, il ministro andava al passo con la dottrina canonica. Ci si avvicinava secondo l'affinità condivisa da lui e dagli intellettuali angioini. Tale prossimità importava molto. Nutriva convinzioni in favore di una vigilanza continua sullo scarto fra lo *ius* e la giustizia piena. Il logoteta neanche si fermava lì.

Benché riducesse a equità la misericordia, le riconosceva un merito alquanto contraddittorio. Pareva fare a gara con la giustizia quando Bartolomeo di Capua sottolineava la necessità di «esercitare la giustizia mescolando la misericordia». Andrea d'Isernia, affermava altrettanto, commentando le costituzioni federiciane: «La misericordia ha bisogno della giustizia e viceversa», tant'è vero che Bartolomeo non parlava in nome proprio, ma dell'autorità regia⁶⁷. La detta misericordia era in auge quando risparmiava la vita a rei degni del boia, come accadde con i due omicidi riferiti tra i sermoni con sentenze del logoteta. Le pene si mutarono soprattutto in penitenze: in donazioni pie a Ordini mendicanti di Napoli e, in un caso, in due anni di crociata (normalmente di stanza a Cipro). Siffatta bene-

⁶⁶ Sermone 1, W, c. 50r («*Iudicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam*», *ut scribitur in secunda Epistula Iacobi [...]. Iudicium et iustitia sic sunt servanda et imitanda* [inimitanda ms.] *ut evitetur nimium persevera* [perseveram ms.] *districtio* [districtionem ms.] *et servetur perhumana* [perhumanam ms.] *modificatio* [modificationem ms.] [...]. *Et Seneca in primo Ad Neronem: «Nec promiscuam habere ac vulgarem clementiam oportet neque abscisam, nam tam omnibus ignoscere* [innoscere ms.] *crudelitas quam nulli; modum tenere debemus*» [Ad Neronem Caesarem de clementia, lib. I, cap. 2, 2, a cura di J. W. BASORE, *Seneca, Moral essays*, London-Cambridge (Mass.) 1963, vol. I, p. 364], *alias medium*).

⁶⁷ Sermone 3, W, c. 57v (*Debet namque iudex in iudicio [...] exercere iustitiam miscendo misericordiam*); ANDREA D'ISERNIA, *Super Constitutionibus*, cit. [30], § *Iustitiosos*, ad Const. 1, 58, (57, 2), p. 118.

volenza non si collegò soltanto alla misericordia o a un suo sinonimo. Persistettero inviti alla moderazione di tipo romano, come «l'umana compassione»; ma tutto sommato fu l'equità a divenire misericordiosa⁶⁸.

Lo slittamento verso la remissione dei peccati non sorprende più di tanto. Si ricordi ancora l'influsso sul pensiero angioino del modello religioso. Si osservi la pratica dei tribunali ecclesiastici con la sfumata distinzione tra i fori interno ed esterno. L'accostamento non era estraneo al "governo della grazia", che praticavano il papa per primo e finanche i principi secolari, secondo la dimensione sacrale della loro autorità⁶⁹. Ciononostante, l'idoneità del re di Sicilia al doppio esercizio della grazia e del risanamento spirituale s'individuava agevolmente, che operassero lui o i suoi delegati per così dire *a latere*.

Bartolomeo di Capua in realtà metteva la monarchia sulla scia del Dottore Comune, per cui giustizia e misericordia s'incontravano in tutte le opere di Dio. La misericordia sovrastava, benché senza opposizione⁷⁰. Il re angioino si trovava in posizione e in dovere di ispirarsi all'esempio superno, mediante la sua sapienza di persona e di corpo politico. Per l'appunto, i suoi commissari, incaricati di emendare uno dei due omicidi del nostro *corpus*, si obbligavano a non dimenticare la misericordia col pretesto della giustizia (assimilata nel brano all'effetto del giudizio):

Il profeta s'impegnò a cantare al Signore misericordia e giudizio in un salmo la cui perfezione di centesimo salmo, indicata dal suo numero, ci insegna ad amare misericordia e giudizio e a coltivarli, per

⁶⁸ Sermone 1, W, c. 50v (*Nos [...] habentes humane compassionis affectum*).

⁶⁹ PRODI, *Una storia della giustizia*, cit. [19], pp. 141-146; H. MILLET (a cura di), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e siècle)*, Roma 2003; A. FOSSIER, *La pénitencerie pontificale en Avignon (XIV^e siècle) ou la justice des âmes comme style de gouvernement*, in «Cahiers de Fanjeaux», 42 (2007), pp. 199-239.

⁷⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], I^a, q. 21, a. 3, ad 2^m, a. 4, pp. 118-119.

quanto l'imperfezione della nostra debolezza ci riesca [...]. Proprio come la regola della giustizia moltiplica il popolo nella pace, così pure la mitezza della misericordia conserva con la compassione l'individuo nel genere umano⁷¹.

Penetrata dall'intento divino, la monarchia rinunciava contro i criminali alla mera «severità del diritto» e non desiderava che solo «sia fatta vendetta per esempio». Mutando il condannato in «penitente», gli risparmiava un puro e inflessibile castigo temporale perché riparava al livello che valeva di più: morale e spirituale. Si riconciliava con Dio. Le sue elemosine assicuravano il «rimedio dei peccati» della vittima, forse non del tutto innocente nella controversia, bisognosa come minimo di soccorsi in un probabile purgatorio. Il trono placava ancora odi tra consorterie grazie alla sua temperanza, affinché il suo ardore «non si infuri senza ritegno» e la sua benevolenza «non perdoni più di quanto convenga». Queste parole, in nome di Carlo II, condensavano tutto:

Abbiamo fatto interamente in modo che, in seguito all'esecuzione di tale crimine, una soddisfazione devota si verifichi per la maestà divina lesa, [e] che parimenti all'onore del nostro governo, all'anima del defunto e ai vivi offesi una compensazione propiziatoria [...] arrivi prevalentemente⁷².

⁷¹ Sermone 3, W, c. 58r (*Misericordiam et iudicium cantare Domino propheta pollicitus est in psalmo [100, 1: Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine], cuius centesimi psalmi perfectio, que per eius numerum desig[n]atur [PIETRO LOMBARDO, Commentarium in Psalmos, Ps. 100, prol., PL 191, col. 899c.], misericordiam et iudicium amare nos instruit ipsaque colere quantum imperfectio nostre imbecillitatis [imbecibilitatis ms.] attingit [...]. Sicut enim iustitie regula populum [populus ms.] in pace multiplicat, sic et misericordie lenitas subiectum humani generis compassione conservat*).

⁷² Sermone 3, W, cc. 57v-58v; Sermone 1, W, cc. 50r, 51r (*Zelus ferveat ut immoderate non seviat, sic pietas leniat ut plus quam expedit non remittat [...]. Peregrimus ut lese magestati divine ex ipsius commissione facinoris satisfactio devota proveniat, honori nostri regiminis, defuncti anime, levisque vivis pariter placabilis compensatio [...] provise contingat*).

La lungimiranza regale portava dalla salvezza terrena a quella soprannaturale. Procurava un bene collettivo quanto individuale. La correzione dei delitti più gravi rivelava la potenza e l'opportunità dell'arbitrio regio. Ma quello irradiava ugualmente in affari civili. In tal modo, da vicario di suo padre, Roberto si pronunciava «tanto giustamente quanto misericordiosamente» in favore della «poveretta vedova»⁷³. Il giudizio di misericordia costituiva il punto estremo dell'equità-*epieikeia*, però era sempre a disposizione. Di rimando, le sue manifestazioni radicali non si staccavano dalla tensione del principe verso il giusto in qualsiasi processo.

Il fatto è che san Tommaso qualificava la misericordia «una certa pienezza di giustizia», benché distinguesse nel medesimo tempo i concetti. L'orizzonte di Bartolomeo di Capua e del governo angioino non era diverso, malgrado il contrasto retorico delle due virtù. La differenza svaniva quando la misericordia diveniva una condizione per imitare la giustizia. I re dovevano dispensare «giudizio e giustizia», ispirandosi a Isaia (16, 5): «Il trono sarà allestito nella misericordia, e sederà sopra quello nella verità [...] chi giudica»⁷⁴. Una lettera di Roberto, inclusa nelle sentenze trasmesse dal logoteta, chiariva una prospettiva di miglioramento che non lasciasse il quadro della giustizia: «Amiamo dunque la giustizia di cuore puro, tanto che nondimeno molto spesso la mitighiamo con l'interposizione dell'indulgenza principesca»⁷⁵. Comunque, la misericordia non si separava dal complesso dell'equità-*epieikeia*, capo della giustizia.

Quella si sottindeva talvolta come concepita dai giuristi e incompiuta. Lo suggeriscono qualche rapporto col giudizio e persino qualche confusione. Si evocavano anche le giustizie “naturali” di Aristotele. Bartolomeo di Capua esortava i principi alla loro padronanza come fondamenti, prima di coltivare l'equità-*epieikeia* fino alla misericordia, in veste di «lenità»:

⁷³ Sermone 4, W, c. 59v.

⁷⁴ Sermone 1, W, c. 50r.

⁷⁵ Sermone 3, W, c. 58r (*Amamus itaque puro corde iustitiam ut tamen illam sepius principalis lenitatis mitigemus obiectu*).

C'è davvero la giustizia legale, che è direttiva e [costituisce] una certa regola delle altre virtù morali, e si dice virtù generale; c'è la giustizia commutativa, che pareggia le parti disuguali, aggiustando e uguagliando a uno quel che si trova indebitamente in possesso di un altro; c'è la giustizia distributiva che ripartisce prudentemente gli onori e i premi secondo le condizioni e i meriti delle persone⁷⁶.

Insomma, si profilava una giustizia polisemica, non sempre assoluta, da perfezionare o riportare per gradi verso il suo ideale puro. Il filo rosso si palesava quando Bartolomeo di Capua, per descrivere il movimento verso il «bene o giusto», dichiarava: «Infatti essere secondo la ragione è il proprio dell'uomo, come dice Dionigi». Pressapoco per avviare il suo commento ai *Libri dei feudi*, Andrea d'Isernia scriveva, rinviano a Graziano: «Tutto quanto consiste di ragione è legge»⁷⁷. Si delineava un'antropologia della ragione, anzi una sua cosmologia, del resto scontata da parte vuoi di tomisti vuoi di giuristi⁷⁸.

La dialettica di norme e di autonomia, nel decidere, partiva dal diritto romano perché si reputava “ragione scritta”. Quindi non si rinnegava mai del tutto. *A fortiori*, la guida di prescrizioni naturali o sovranaturali non veniva meno. Invero, nessun giudizio scappava dalla gerarchia delle leggi. Lo facevano capire, sulla traccia del Dottore Angelico, la predicazione rivolta allo Studio napoletano dal logoteta o da suo figlio Giacomo e, in misura minore, le parole di re Roberto. Ogni sistema giuridico valido era partecipe del meccanismo universale della legge, ossia la «ragione retta» che partiva dalla «legge eterna [...], suprema ragione in Dio»⁷⁹.

⁷⁶ Sermone 2, appendice, § 5.

⁷⁷ Sermone 3, W, c. 57r (*Hominis enim proprium est secundum rationem esse, ut dicit Dyonisius* [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. (16), I^a II^{ae}, q. 71, a. 2, c., p. 850]); ANDREA D'ISERNIA, *Super feudis*, Napoli, S. Riessinger, 1477, n.n., *Prologus*, § *Omne quod ratione consistit*, da Grat. 1, 5, § 2, in *Corpus iuris canonici*, cit. [51], vol. I, col. 2.

⁷⁸ PRODI, *Una storia della giustizia*, cit. [19], pp. 138, 114.

⁷⁹ BOYER, *Le droit civil*, cit. [6], p. 58-64, 78-79, § 5-6.

Una simile visione si traduceva in un ossimoro. Arginava l'interpretazione delle leggi umane e la raccomandava. S'insegnava a Napoli la soluzione per il re: «Il principe [...], benché sia davvero slegato dalle leggi, vuole tuttavia vivere di leggi [...], a meno che desideri il contrario secondo una scienza certa». La romanistica imponeva al principe libero dalla legge anche il suo culto; ma dalla canonistica e dalle cancellerie papale e federiciana veniva lo sbocco della *certa scientia*⁸⁰.

In verità, la logica dell'interpretare non sembrava fermarsi al solo monarca. Torna opportuno notare che Andrea d'Isernia raccomandava la misericordia come principio comune del giudizio e che Bartolomeo di Capua insegnava l'*epieikeia* allo Studio di Napoli. Persino nei sermoni giudiziari succedeva che parlasse genericamente dei giudici e invitasse tutti loro alla valutazione del diritto positivo. Ci fu senza dubbio, nel novero dei giuristi napoletani, una corrente propensa ad ammettere un arbitrio abbastanza diffuso tra la magistratura.

D'altro canto, re Roberto si dichiarava sfavorevole. Esponeva la sua contrarietà di fronte alla corte nella sua lezione sugli strappi alle regole divine nel diritto umano. Quand'anche fossero inevitabili per rispondere alla debolezza umana, un magistrato non li avrebbe risolti di testa propria senza peccare. Ci voleva l'avallo delle disposizioni vigenti. Per giunta, predicando prima di sentenziare, Roberto diceva, sul giudizio svincolato dal diritto scritto: «Appartiene al re che è legge animata e che dirige la legge, principalmente secondo la legge della virtù d'*epieikeia*»⁸¹. Da «legge animata», se si preferi-

⁸⁰ ANDREA D'ISERNIA, *Super Constitutionibus*, cit. [30], § *Item probato*, ad Const. 1, 99 (97), p. 169, si veda Inst. 2, 17, 8, in *Institutiones*, cit. [36], p. 22; X 2, 25, 5, in *Corpus iuris canonici*, cit. [51], vol. II, col. 376; Const. 3, 4, 1, in *Constitutiones Frederici secundi*, cit. [30], p. 367; J. KRYNEN, «*De nostre certaine science...*», *remarques sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française*, in A. GOURON-A. RIGAUDIÈRE (a cura di), *Rennaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier 1988, p. 137.

⁸¹ BIBLIOTECA ANGELICA (Roma), Cod. Lat., ms. 150, c. 333v (*Iudex premissa [mala] licite potest permittere ex tenore legis, que permittere licite non posset absque peccato ex arbitrio sui ipsius iudicis*), SCHNEYER, vol. V, p. 202, n. 73; BOYER, *Une théologie du droit*, cit. [12], p. 659.

sce «sciolto dalle leggi», il monarca esercitava la plenitudine dell'*epieikeia*. Essa rappresentava il colmo della sua potenza giuridica, e sembrava ridotta a monopolio sovrano.

Ma Roberto non segnò una svolta. Accentuava un indirizzo al quale Bartolomeo di Capua aderiva dal regno precedente. Se induceva all'*epieikeia* i giusromanisti napoletani, proponeva loro un unico esempio di arbitrio, quello delle armi da non restituire a un folle malgrado la legge. Consentiva un distacco molto condizionale dal diritto positivo. Si rivolgeva inoltre a studiosi che per lo più esercitavano o avrebbero esercitato svariate deleghe regali. Quanto ai suoi sermoni giudiziari e alla sentenze accluse, qualche riflessione più ampia non impediva che vertessero sul dovere dei re. Illustravano anche con la pratica la pienezza dell'equità-*epieikeia* come attributo sovrano. Era l'autorità suprema a decidere esenzioni dal diritto positivo tanto radicali quanto opposte, in apparenza, al rispetto ostentato per legge o norma.

Da tale paradosso derivava lo stimolo forse più impellente a una loquacità, mediante prediche e sentenze, che contraddistingueva la corte angioina. Due motivi si sommavano per tacere, per pubblicare decisioni senza indugiare in spiegazioni. Diversi giuristi consigliavano al giudice di non motivare le sentenze, affinché scoraggiasse le contese. I canonisti la pensavano tuttavia in modo opposto⁸². Ma soprattutto, nelle sue lettere di remissione, il re di Francia si mostrava in genere poco propenso a rendere conto della sua grazia. Si percepiva piuttosto scesa dall'alto, contro natura⁸³. Nel modello propugnato da Bartolomeo di Capua, anche il principe si sarebbe difficilmente accontentato di proclamare il suo arbitrio.

Come diceva Andrea d'Isernia, qualunque cosa irrazionale si doveva respingere⁸⁴. La ragione inclusa nel diritto positivo si superava mediante una superiore. L'ambizione di giustizia necessitava di argomentazioni, secondo la sua logica e la sua immagine. Il regime

⁸² PERTILE, *Storia del diritto*, cit. [4], pp. 223-224.

⁸³ GAUVARD, «*De grace especial*», cit. [4], pp. 918-920.

⁸⁴ ANDREA D'ISERNIA, *Super feudis*, cit. [77], *Prologus*, § *Omne quod ratione consistit*.

si glorificava della sua attitudine a guidare verso la perfezione. Tale proposito si univa a quello che inseriva il giudizio in una prospettiva pastorale. Le due preoccupazioni s'incontravano con le raccomandazioni dei canonisti, quanto alla giustificazione delle decisioni. Il tutto convergeva nello sforzo di radunare la società intorno all'ideale proposto. In quel contesto una pedagogia urgeva di più quando i provvedimenti contraddicevano sia le aspettative dei sudditi sia i valori di cui la monarchia si gloriava.

Le prerogative pubbliche si rivelavano deboli per assicurare, in mancanza di un atto autentico, l'interesse della corona contro Roberto d'Aunay, malgrado la malafede di quel rappresentante della grande aristocrazia. Quella si doveva persuadere. Si metteva allora in scena una dottrina della regalità. Andava da una misericordia che la corona concedeva a sé stessa a una «scienza certa», che approfittava parimenti del modello ecclesiastico per autorizzare l'esonero dalle leggi umane⁸⁵. Le difficoltà giungevano al massimo quando la grazia infrangeva le regole naturali, negli indulti per omicidi. La monarchia era stata assalita dalle richieste: «Molti consanguinei e amici di quei prigionieri hanno incalzato il magnifico principe [e] signore Roberto, duca di Calabria [...], e alcuni del suo consiglio con un'insistenza abbondante e devota nella supplicazione»⁸⁶. La giustizia "riservata" si tradiva come quella dei potenti e raccomandati. Ci voleva un bel daffare, con un appello alle virtù regali più alte, per smorzare i rancori delle parti lese, i dissidi in seno alle *élites* e la loro indisciplina imperitura.

A fronte di un'impotenza parziale, si perseguiva almeno l'intenzione retta, che tanto primeggiava. Di là, si prospettava uno Stato di ragione a dispetto degli ostacoli, ma comunque agli antipodi della ragione di Stato.

⁸⁵ Sermone 2, appendice.

⁸⁶ Sermone 3, W, c. 58r (*Consanguinei et amici plures eorum captorum institerunt apud magnificum principem dominum Robertum, ducem Calabriae [...], et nonnullos de suo consilio cum multa et devota supplicationis i[n]stantia*).

6. *Potenzialità di un pensiero*

Occorre rammentare che circostanze e convenienze diverse inducevano a una duttilità del pensiero ostentato, mediante la giustizia “riservata”, da Bartolomeo di Capua e dalla monarchia angioina. Condensarlo in una tematica unica non è agevole. Nonostante la varietà degli argomenti, è pure manifesto che idee chiavi si evidenziavano attraverso sentenze e sermoni giudiziari.

Occupava senz’altro il primo posto la guida di una ragione luminosa e ispirata dall’alto, che caratterizzava *in primis* il monarca. Così, lui e i suoi ausiliari più stretti facevano da mediatori tra diritto positivo e norme superiori. Quindi, mosso dall’esempio divino, il re era misericordioso. Si mostrava in quel momento meno remissivo che conscio di una piramide degli scopi affidati ai principi, perché quella prospettiva non si fermava con le realtà temporali.

Certo, come diranno alcuni, il logoteta e la monarchia insegnavano che l’acqua era bagnata. Ripetevano teorie fin troppo note tra i giuristi della Scuola. Tuttavia le condizioni cambiavano molte cose. Creavano un’esemplarità singolare del sistema angioino. Oramai si misura quanto nel Regno scienza giuridica e teologia politica s’infiltravano nella pratica di governo e nella percezione dello Stato da parte dei sudditi. Essi dovevano valutare, nelle aspirazioni del potere regio, la centralità della giustizia. Si conferma che non era soltanto una prerogativa della regalità medievale, ma anche il suo proposito ultimo.

Traspariva indubbiamente un divario fra pretesa di far giustizia e necessità di trattare col corpo sociale, soprattutto con la nobiltà. Sebbene sensibili alle contingenze, discorsi e sentenze proponevano un’immagine della monarchia prospettando un’attuazione. Inducono ad attribuire qualche ruolo alle rappresentazioni nella genesi degli Stati: un fatto da notare nella controversia mai sopita con le analisi della storiografia di tipo positivistico.

JEAN-PAUL BOYER

Appendice

Bartolomeo di Capua
Rigetto di una pretesa di Roberto d'Aunay

Mss.: W, cc. 53r-54r; N, c. 194v a-b. Inventariato da: MIOLA, *Notizia*, cit. [8], p. 407; NITSCHKE, *Die Reden*, cit. [8], p. 257, n. 17, p. 261, n. 3; SCHNEYER, vol. I, p. 422, n. 35.

Si edita W, collazionato con N che si cita in rari casi, lasciando da parte innumerevoli sviste. Quando l'ortografia è incerta, si segue la più classica.

Pubblicata in nome di Carlo II, la sentenza è anteriore al 5 maggio 1309. Parla di Bartolomeo di Capua come logoteta. Lo divenne nel 1296. Si ricorda inoltre un soggiorno del re nella «Curia romana di Perugia». Si tratta della visita dal 21 febbraio al 17 aprile 1305, durante il conclave per la morte di Benedetto XI (A. KIESEWETTER, *Das Itinerar König Karls II. von Anjou [1271-1309]*, in «Archiv für Diplomatik Schriftgeschichte Siegel-und Wappenkunde», 43 [1997], pp. 251-252). Il giudizio avvenne probabilmente poco dopo, comunque nel periodo 1305-1309.

[c. 53r] Alius sermo quem fecit idem logotheta in sententia quam tulit in persona^(a) dicti regis contra dominum Robertum de Alneto¹ super quodam feudo sito in Caleno²

«Iustus Dominus iustitias^(b) dilexit, equitatem vidit vultus eius». Ps. [10, 8].

^(a) personam W, persona N. ^(b) iusticians W, iusticias N.

¹ Roberto d'Aunay apparteneva a una delle famiglie francesi più note del Regno, immigrata dal tempo di Carlo I: P. DURRIEU, *Les archives angevines de Naples, étude sur les registres du roi Charles I^{er} [1265-1285]*, Paris 1887, vol. II, p. 276; É.-G. LÉONARD, *Histoire de Jeanne I^{re}, reine de Naples, comtesse de Provence*, Monaco-Paris 1932, vol. I, p. 30, nota 4.

² Carinola (Caserta), *Calenum* secondo l'uso medievale (*Catalogus*, cit. [23], p. 150, nota 4).

[1]. Verba premissa Psalmiste loquentia de iustitia ex Celeste^(c) ac divine Maiestatis non possunt proprie adoprari ad aliquam quantumcumque preeminentem terrenam potestatem, quia sicut scriptum est *Iob III*^o [17]: «Numquid homo Dei» iustificatione comparabitur³? quasi di[cat] non; et Augustinus, *De libero arbitrio*: nulla ratio poterit ut factura factori, opus artificii^(d) comparetur⁴. Per quandam tamen metaphoricam locutionem illa possumus appropriare regibus et sublimioribus potestatibus⁵. Ipsi quidem ministri Dei sunt et qui resistit eorum potestatibus «Dei ordinationi resistit», ut legitur *Ad Romanos XIII* [2, 4]. Ipsi «deorum vice» fu[n]gentes «vite» sunt «necisque» arbitri, «qualem quisque^(e) sortem statumque habeat, in manu» eorum «positum est», sicut dicit Seneca in primo *Ad Neronem*⁶. Et ideo prelibate auctoritatis verba per quandam similitudinem convenienter adopra[n]tur ad principis potestatem.

[2]. Et quidem proprium est principis iustitiam diligere triplici ratione: primo quia propter quandam specialem proprietatem sibi connaturatur; secundo quia per divina[s] regulas consulte ei suadetur; tertio quia per eius observantias in solio substentatur.

[3]. Connaturatur namque ei per quandam specialem proprietatem, quia regem in quantum regem oportet esse iustum; *Ierem. XXIII*^o [5]: «Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet iudicium et iustitiam in terra⁷». Ergo naturaliter quodammodo est sibi diligibilis

^(c) ex celeste *W, N* (forse da correggere in: excelse, ma dub.). ^(d) artificii *W*, artificii *N*. ^(e) quisquis *W*, quisque *N*.

³ *Iob* 4, 17: *Numquid homo, Dei comparatione, iustificabitur?* (si capisce allora l'ablativo errato: *iustificatione*).

⁴ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium*, tract. 42, 10, a cura di R. WILLEMS, in *CCSL*, XXXVI, Turnhout 1954, p. 369.

⁵ Si veda *Rm* 13, 1 (*Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*).

⁶ SENECA, *Ad Neronem*, cit. [66], lib. I, cap. 1, 2, p. 356.

⁷ Si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], II^a II^{ae}, q. 50, a. 1, ad 1^m, p. 1308. Il santo dottore dichiara che prudenza e giustizia sono due virtù *maxime propriae regi*, e si appoggia sulla stessa citazione di Geremia.

iustitia, quia una quecumque res naturaliter inclinatur ad suam operationem secundum Philosophum⁸.

[4]. Secundo quia suadet sibi per divinas regulas tanquam appetibilis^(f) et diligibilis, sicut scribitur *Sapientie* primo [1]: Diligitis⁹ «iustitiam, qui iudicatis terram»; unde scribitur ibidem VI^(g) [22]: «Si delectamini in sedibus et sceptris, o reges^(h) populi, diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis», in cuius dilectione includitur ipsa iustitia, ut ibidem subiungitur [8, 7]: «Sobrietatem enim et iustitiam et virtutem docet», scilicet ipsa sapientia, «quibus in vita nichil est utilius hominibus».

[5]. Tertio est enim appetibilis et diligibilis quia per eam substentatur in solio: «Iustitia et iudicium firmamentum solii eius», secundum translationem Ieron[y]mi¹⁰; ubi attendendum est quod principes debent diligere iustitias in plurali, quasi plures sint iustitiae, quod verum est. Est quippe iustitia legalis, que est directiva et quedam regula aliarum virtutum moralium, et dicitur generalis virtus. Est iustitia commutativa, que adequat partes inaequales iustando et adequando uni quod est indebite apud alium. Est iustitia distributiva, que secundum condiciones et merita personarum providenter distribuit honores et premia. De quibus distinguit Philosophus in libro *Ethic[orum]*¹¹. Unde probabiliter dictum est in auctoritate proposita: «Iustus Dominus iustitias dilexit», et, quia ad rectum iudicium faciendum ubi iustitia deficit vel propter sui rigorem vel propter eius

^(f) appetentibus *W, N.* ^(g) VIII^o *W, VIII N.* ^(h) res *W.*

⁸ Infatti, secondo TOMMASO D'AQUINO, *Sententia super Metaphysicam*, lib. I, lect. 1, a cura di M.-R. CATHALA-R. M. SPIAZZI, Torino-Roma 1964 (1^a ed. 1950), p. 6, n. 3 (commento ad ARISTOTELE, *Metaphysica*, lib. I, cap. 1, 980a).

⁹ Sap 1, 1: *Diligite*.

¹⁰ Ps (H) 96, 2.

¹¹ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, lib. V, cap. 1-7, 1129a-1132b, *Translatio Roberti Grosseteste*, cit. [32], pp. 226-235. Bartolomeo di Capua non si servì direttamente dell'*Etica a Nicomaco*. Dalla definizione della «giustizia legale», si deduce che l'intermediario fu almeno in parte il Dottore Comune: si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], I^a II^{ae} q. 90, a. 1, c., II^a II^{ae}, q. 58, a. 5, c., a. 6, c., q. 61, a. 2, c., pp. 940, 1335-1336, 1349, ecc.

determinationem lege scripta non⁽ⁱ⁾ [c. 53v] comprehensa[m]^(j) necessaria est iudicanti equitas, subdit: «Equitatem vidit vultus eius».

[6]. Ipsa quidem equitas, que vocatur [epieikeia]^(k) secundum Philosophum V^o^(l) *Ethic[orum]*¹², est oportuna iudicanti precipue propter tria: primo ut legis rigiditatem auferat per^(m) sui lenitatem; secundo ut legis indeterminationem clarificet per lucidam distinctionem; tertio ut quod dubium est in lege declaret per vivam interpretationem.

[7]. Aufert quidem equitas legis rigiditatem per lenitatem sui, dum legis lator precipit: «In omnibus» causis «precipuum esse iustitie equitatisque quam stricti iuris rationem», sicut dicit lex *Placuit, De iudiciis*¹³.

[8]. Clarificat indeterminationem legis per lucidam distinctionem: dum lex indeterminate loquens⁽ⁿ⁾ statuit arma deponenti fore restituenda, sicut et quodlibet depositum restituendum est deponenti, si tamen deponens furiosus repetat vel compos mentis in offensionem rei publice, equitas iudicat non debere talibus deponentibus arma restitui, sicut notat Thomas in *Secunda Secunde*, CXVIII^a questione¹⁴.

[9]. Illud autem quod dubium est in lege declaratur per equitatis lucidam¹⁵ interpretationem^(o). Cum enim dubitatio occurrerit circa penam inferendam, interpretatur equitas quod pena sit minor, quia «pene potius sunt molliende^(p) quam exasperande», sicut dicit lex, *De penis, Interpretatione*¹⁶, et Seneca in primo *Ad Neronem*:

⁽ⁱ⁾ non, *ripetuto* W (c. 53v). ^(j) comprehensa W, N. ^(k) eypikya W. ^(l) III^o W, IIII N. ^(m) propter W, N. ⁽ⁿ⁾ loqueris W, loquens N. ^(o) interpretationem W. ^(p) demoliende W, N.

¹² ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, lib. V, cap. 14, 1137a-1138a, *Translatio Roberti Grosseteste*, cit. [32], p. 248-249.

¹³ C. 3, 1, 8, in *Codex*, cit. [18], p. 120.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], II^a II^{ae}, q. 120, a. 1, c., p. 1570 (origine dell'esempio: PLATONE, *Res Publica*, lib. I, 331c).

¹⁵ Capire *vivam*, come annunciato nel § 6.

¹⁶ D. 48, 19, 42, in *Digesta*, cit. [1], p. 869; *Corpus juris civilis*, cit. [3], vol. III, col. 1421.

«Quicquid equo plus est futurum, in^(q) humaniorem partem preponderet¹⁷».

[Contio]

[10]. Propter quod serenissimus princeps dominus noster rex Sicilie, dum committeret nobis causam¹⁸ que agebatur inter Curiam suam regiam et nobilem virum dominum Robertum de Alneto dominum Theani¹⁹ super quodam feudo in civitate Caleni posito, cuius collationem idem rex ad se petinere dicebat dicto domino Roberto contrarium asserente, auditis per nos^(r) iuribus utriusque partis et examinatis attente, quia per exempla duorum privilegiorum quondam^(s) Frederici imperatoris²⁰ manifeste constitit dicti feudi collatione[m] ad regiam Curiam rationabiliter pertinere, licet ipsa originalia non fuissent coram nobis producta cum haberi non potuerint procurante partis astutia^(t) sive casu, idem dominus rex, facta per nos sibi de hiis in presentia sui Consilii relatione sollempni, quia nos dicta originalia privilegia paulo ante motam litem predictam videramus, legeramus ad oculum^(u) et trascribi²¹ feceramus^(v) cum diligenti ascultatione²² cum prefatis exemplis per manus cuiusdam notarii Capuani²³, diligens iustitiam et concupiscens equitatem, licet de iuris rigore dictis exemplis fides non esset multorum iudicio adhibenda, contra eundem dominum Robertum in causa prefata prout infrascripta serie sententiam promulgavit.

^(q) et W. N. ^(r) nos, *omesso e aggiunto* W. ^(s) quidem W. ^(t) a iustitia W. ^(u) oculi W. ^(v) faceramus W.

¹⁷ SENECA, *Ad Neronem*, cit. [66], lib. I, cap. 2, 2, p. 364.

¹⁸ La trascrizione di N si ferma qua. Compendia il seguito con le parole: *et cetera*.

¹⁹ Teano (Caserta).

²⁰ Imperatore Federico II (1220-1250).

²¹ Cioè *transcribi*.

²² *Ascultatio*: da *ascultare*, comparare.

²³ Cioè di Capua (Caserta).

Forma dicte sententie late per eudem logothetam in persona dicti regis super prefato feudo

[11]. Karolus secundus Dei gratia rex Ierusalem et Sicilie, ducatus Apulie et principatus Capue, Provincie et Forkalquerii et Pedimontis comes, universis inspecturis²⁴ tenorem presentium tam presentibus quam futuris.

[12]. «Iustitiam colimus, boni et equi notitiam profitemur²⁵», sicque quod iustum iuste prosequimur, ut personis consideratis et causis non nunquam rigor iusti[ti]e vigeat, frequenter illum amica equitas suaviter leniat, interdum boni et equi conspectio ipsi per obicem se prudenter opponat, eius quippe rectus equitatis intuitus sic cum humanorum actuum superior regula et amabilis disciplina legalem iustitiam generalem virtutem utique dirigat et intentionem legis latoris attendens determinatum lege^(w) iustum deserat prudenter²⁶.

[13]. Sane gratis servitiis Landulfi Caraczuli²⁷ militis dilecti cambellani et familiaris nostri pridem in consideratione deductis, bona feudalia, que quondam Thomasius de Presenciano²⁸ miles in Caleno, Rocca Montis Dragonis²⁹ et eorum pertinensiis tunc tenebat, eidem Landulfo et suis heredibus certo modo concessisse retulimus si bona predicta per eiusdem Thomasii obitum absque legitimis liberis aut alias rationabiliter ad manus Curie nostre venirent, facta tunc nobis

^(w) legem *W*.

²⁴ Cioè *inspecturis*.

²⁵ *Iustitiam [...] profitemur*: D. 1, 1, 1, 1, in *Digesta*, cit. [1], p. 29.

²⁶ *Cum humanorum [...] prudenter*: centone del Dottore Angelico, si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, cit. [16], II^a II^{ac}, q. 58, a. 5, c., q. 120, a. 1, ad 1^m, a. 2, c., ad 1^m, pp. 1335, 1571.

²⁷ Landolfo Caracciolo, di una prestigiosa consortereria familiare del patriziato e della nobiltà urbana di Napoli, anche numerosa e divisa in diversi rami. Già distinta da Federico II, ricevette cariche importanti dagli Angiò (VITALE, *Élite burocratica*, cit. [25], *passim*).

²⁸ Tommaso da Presenzano: si veda la località di Presenzano (Caserta).

²⁹ Rocca di Mondragone (Caserta), vicinissima a Mondragone, a nord sul Petrino, oggi diruta.

informatione per aliquos quod ipsorum bonorum collatio ad nos legitime pertineret; dumque post concessionem ipsam prefatus Thomas rebus eximeretur humanis, morantibus nobis tunc in Curia Romana Perusii³⁰, mandavimus iusta formam nostre concessionis eiusdem prefato Landulfo iam dicta bona per nostras litteras assignari. Verum Robertus de Alneto miles familiaris et fidelis noster dilectus, tunc in comitiva nostra comorans, statim executioni dicti mandati nostri se patenter opposuit, asserens collationem eorundem bonorum feudaliū ad se pertinere^(x) de iure instansque suppliciter ut, donec huius rei sciretur veritas, executionem ipsam nostra serenitas retardaret. Nos autem petitiones nostrorum fidelium iustas maxime benigne recipientes auditu et causam iustitie eiusque petentis volentes discuti examinatione sollempni³¹, prefata executione suspensa, secretis Terre Laboris³² expresse mandavimus ut eorundem bonorum posses[s]ionem caperent illamque tamdiu in sequestro tenerent donec huiusmodi dubitation[i]s anfractum rationabilis decisio declararet [c. 54r]. Rede[un]tibus autem nobis in Regnum, ut sedaretur prefata dubietas et super illa questionis materia sopiretur, Bartholomeo de Capua militi logothete et prothonotario regni Sicilie domestico consiliario et familiari nostro [o]raculo³³ vive vocis commissione retulimus^(y) ut causam dubitationis et questionis huiusmodi summarie, de plano, sine strepitu, figura iudicii, porrectione libelli ac contestatione litis decideret sola veritatis negotii conspecta substantia ipsamque sua sententia terminaret. Auditis itaque super hoc atque provisus iuribus et allegationibus Curie nostre ac Roberti prefati per logothetam ipsum et examinatis attente, facta est nobis de toto negotio et processu habito super illo legitime relatio seriosa.

[14]. Et quia per exempla duorum privilegiorum quondam Frederici imperatoris coram logotheta pro parte ipsius Curie nostre

^(x) per tine *W.* ^(y) retolimus *W.*

³⁰ Perugia (Umbria).

³¹ Cioè *sollempni*.

³² Terra di Lavoro (Campania).

³³ *Oraculum* s'incontra per promulgazioni imperiali (A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, p. 610, voce *Oraculum*).

producta liquet apertius quod, inter prefata bona que dictus Thomasius tenuit, feudum quod fuit quondam Gerardi de Ripa quodque tenuit Robertus de Conca in Caleno et pertinensiis eius, per dictum imperatorem concessum postmodum quondam Ligorio Caraczulo Russo militi filio^(z) quondam Iohannis Caraczuli eiusdem cognominis³⁴, ad collationem nostram pertinet tanquam feudum existens in capite, motivis aliis in consideratione deductis, nullo per eundem Robertum probato vel allegato in contrarium cum effectu^(aa), habito super hoc cum deliberatione consilio, presente quoque magistro Andrea de Salle procuratore Fisci nostri atque patrono ac Roberto prefato, ex certa nostra scientia³⁵ sententialiter declarando proferimus et pronuntiando declaramus dictum feudum Gerardi de Ripa, quod idem Thomasius de Presenciano in Caleno et pertinensiis eius, sicut premittitur, tenuit et possedit, debere in capite a Curia nostra teneri ac proinde collationem^(bb) eius ad nos rationabiliter pertinere, super reliquis prefatis bonis condepnando³⁶ vel absolvendo nulla per nos pronuntiatione^(cc) peracta cum causa dicti feudi tantum in iudicium deducta fuerit coram logotheta prefato, et probatione^(dd) ac allegatione habit[is] super illo. Licet autem premissis privilegiorum exemplis tanquam non autenticatis legitime de rigore iuris non foret fides forsitan adhibenda, quia tamen paucis diebus elapsis antequam ipsius cause sumeretur initium idem logotheta originalia privilegia dicti Frederici, unde dicta fuerunt exempla transumpta, ad oculum viderat atque perlegerat, per manum Thomasii de Florica publici^(ee) civitatis Capuane notarii in quodam papiro illa transscribi faciens et postea serius asculatari, sicut ex sacramento prefatorum logothete atque notarii prestito in nostra presentia nobis constat, dictis originalibus privilegiis non presentatis in ipso iudicio cum subtracta

^(z) filii, *prima della correzione W.* ^(aa) effectum *W.* ^(bb) collectione *W.* ^(cc) pronuntiatione *W.* ^(dd) probationes *W.* ^(ee) publicis *W.*

³⁴ Giovanni e Ligorio Caracciolo, del ramo detto Rossi (VITALE, *Élite burocratica*, cit. [25], pp. 38, 103).

³⁵ *Certa nostra scientia*: si veda l'articolo, sopra.

³⁶ Cioè *condempnando*.

fuerint vel alio casu consumpta, ita quod ipsorum inspectio³⁷ non potuit apparere, et per boni et equi notitiam presidentibus maxime oportunam rationabili previsionem cernentes dictum logothetam apud nos et in toto regno Sicilie tante fore et exti[ti]sse hactenus auctoritatis et fidei quod in pluribus magnis et arduis ubi alias pluralis requiretur probatio soli creditur signo suo, predictis exemplis cum prefata cautela transcriptis fidem^(ff) decrevimus adhiberi. Et, quia legibus amica claritas principibus debet esse sodalis, singularia seu particularia bona prefati feudi, in reali executione presentis sententie et ipsorum assignatione facienda Landulfo prefato secundum nostre concessionis indultum, indagine convenienti premissa, distincte et lucide curabimus declarare, ut provisionis nostre presidium regalia iura sic protegat quod in subiectorum dispendia se indebite non convertat.

^(ff) fidei W.

³⁷ Cioè *inspectio*.