



Università degli Studi della Basilicata

Dottorato di Ricerca in

“Storia, culture e saperi dell’Europa mediterranea dall’antichità all’età moderna”

“PAROLE E FIGURE DELLA PASSIONE.
FONTI, TEMI E LESSICO DELL’AFFETTIVITÀ NEL *DECAMERON*”

Settore Scientifico-Disciplinare
“L-FIL-LET/10”

Coordinatore del Dottorato

Dottoranda

Prof. Aldo Corcella

Dott.ssa Miriam Pascale

Relatore

Prof.ssa Maria Pia Ellero

Ciclo XXXIV

A tutte le persone che amo,
stelle fisse della mia vita.

Essi eran tutti di frondi di quercia inghirlandati, con le man piene o d'erbe odorifere o di fiori; e chi scontrati gli avesse, niuna altra cosa avrebbe potuto dire se non: "O costor non saranno dalla morte vinti o ella gli ucciderà lieti".

(Dec., IX Introd., 4-5)

Indice

<u>Introduzione</u>	8
<u>Prima parte. COMPASSIONE</u>	26
<u>CAPITOLO PRIMO. <i>La fenomenologia della compassione nel Proemio del Decameron</i></u>	28
<u>1.1 Compatire. Rapporti di reciprocità tra autore e pubblico femminile</u>	28
<u>1.2. Cavalcanti, Boccaccio e il superamento degli «impedimenta delectationis»</u>	38
<u>1.3. Compassione e magnanimità</u>	45
<u>1.4. Compassione e humanitas. Una fonte patristica</u>	50
<u>1.4.1 «Umana cosa è avere compassione degli afflitti»</u>	50
<u>1.4.2 Il tramonto della compassione al tempo della «mortifera pestilenza»</u>	55
<u>CAPITOLO SECONDO. <i>L'uscio aperto della compassione. Alcuni aspetti macrotestuali di Decameron II 2 e VIII 7</i></u>	68
<u>2.1 Rinaldo e Rinieri: due personaggi a confronto.</u>	71
<u>2.2 In limine postis. Una metafora reificata</u>	77
<u>2.3 Decameron II 2 e VIII 7: un gioco di specchi</u>	82
<u>2.4. Le opinioni della brigata su compassione e crudeltà</u>	86
<u>CAPITOLO TERZO. <i>Compassione e sdegno. Fonti aristotelico-tomiste di Decameron VIII 7</i></u>	94

<u>3.1 Metamorfosi emotive</u>	94
<u>3.2 Le passioni dello scolare. La costruzione di un personaggio complesso</u>	97
<u>3.3 Sdegno e compassione. Boccaccio, Tommaso e la Rhetorica di Aristotele</u>	101
<u>3.4 Amore e misericordia: una nota sulla glossa di Dino del Garbo a Donna me prega</u>	115
<u>CAPITOLO QUARTO. Compassione e paura. La mozione degli affetti in Decameron V 8</u>	118
<u>4.1. Compassione e diletto nella quarta e nella quinta giornata del Decameron</u>	118
<u>4.2 «Maraviglia» e passioni tragiche</u>	125
<u>4.3 Nastagio e la mozione della paura</u>	133
<u>Seconda parte. INVIDIA</u>	141
<u>CAPITOLO QUINTO. Il mosaico dell'invidia nell'Introduzione alla quarta giornata del Decameron: le fonti</u>	143
<u>5.1 Venti d'invidia</u>	143
<u>5.2 Invidia e maldicenze</u>	154
<u>5.3 Nella fredda casa di Invidia</u>	158
<u>CAPITOLO SESTO. Per una fenomenologia dell'invidia. Fonti e intertesti di Decameron, X 3</u>	163
<u>6.1 L'invidia di Mitridanes: un'emozione competitiva</u>	165
<u>6.2 Invidia e odio</u>	172
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	178

Introduzione

I. La rappresentazione delle passioni nel Decameron: lo status quaestionis

La riscoperta del significato attribuito alle passioni e alla loro rappresentazione dalla cultura occidentale delle origini è un tema di grande interesse, sia in ambito filosofico sia nel campo degli studi filologici e letterari. Negli ultimi decenni, lo studio delle passioni è stato oggetto di importanti ricerche interdisciplinari, da quelle sulla natura dei fenomeni emozionali e sul loro ruolo nell'esperienza umana alla ricognizione sistematica delle classificazioni sviluppate dalla tradizione classica e cristiana¹. Nel campo degli studi classici, i numerosi interventi di Douglas Cairns e David Konstan hanno dato un contributo

¹ Sulla centralità del tema delle passioni nel campo degli studi filosofici, cfr. la pagina di presentazione dell'*European Philosophical Society for the Study of Emotions* (EPSSE): [EPSSE - Society for the Study of Emotions](http://www.epsse.org). Per un quadro complessivo delle teorie delle passioni nella storia della filosofia occidentale, I. ADINOLFI, L. CANDIOTTO, *Filosofia delle emozioni*, Genova, Il Melangolo, 2019; M. MENIN, *Il fascino dell'emozione*, Bologna, il Mulino, 2019; J. PLAMPER, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012; trad. it. *Storia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2018; K. OATLEY, *Emotions: A Brief History*, Malden (MA), Blackwell, 2004; trad. it. *Breve storia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2007; M.C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004; *Passioni, emozioni, affetti*, a cura di C. Bazzanella e P. Kobau, Milano, McGraw-Hill, 2002; R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

rilevante riguardo alla formazione concettuale delle emozioni nel mondo antico, indagandole anche alla luce delle classificazioni attuali².

Pure sul versante della medievistica, gli ultimi anni hanno visto un intensificarsi dell'interesse per questo tema. Senza contare gli ormai numerosi studi monografici dedicati alla ricerca diacronica su singole passioni³, si possono citare come testimonianze esemplari di tale interesse, da una parte, il recente lavoro di Valentina Atturo *Emozioni medievali. Bibliografia degli studi 1941-2014 con un'appendice sulle risorse digitali*, che raccoglie la bibliografia completa sul tema delle passioni nella letteratura medievale⁴; dall'altra, il volume curato da Carla Casagrande e Silvana Vecchio *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, una raccolta di saggi che fa il punto sugli studi sulle emozioni, disegnando un quadro teorico complessivo in un arco cronologico che va da Agostino a Tommaso⁵.

² Di David Konstan si segnalano *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006; *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; di Douglas Cairns, invece, si vedano *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London, Bloomsbury Academic, 2019; *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*, edited by D. Cairns, D.P. Nelis, Stuttgart, Steiner, 2016.

³ J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; trad. it. *La paura in occidente (secoli 14-18): la città assediata*, Torino, SEI, 1978; *Histoire de la vergogne*, sous la direction de D. Boquet, «Rives méditerranéennes», 31; *Shame Between Punishment and Penance. The Social Usages of Shames in the Middle Ages and Early Modern Times*, edited by B. Sère, J. Wettlaufer, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2013; E. PULCINI, *Invidia. La passione triste*, Bologna, il Mulino, 2011; *Il desiderio nel Medioevo*, a cura di A. Palazzo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014; M. BLAIS, *La colère selon Sénèque et selon saint Thomas*, «Laval théologique et philosophique», 20, 1964, pp. 247-290; *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, edited by B.H. Rosenwein, London, Ithaca, 1998.

⁴ V. ATTURO, *Emozioni medievali. Bibliografia degli studi 1941-2014*, Roma, Bagatti Libri, 2015.

⁵ C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2015; delle stesse autrici, cfr. S. VECCHIO, *Affetti e passioni nel pensiero medievale*, «Studia

Nel campo degli studi italianistici, le ricerche sulla rappresentazione letteraria delle passioni nel Medioevo hanno riguardato in particolare la grande stagione lirica duecentesca. Vanno ricordate in tale ambito le indagini confluite nell'opera «*Ragionar d'amore*». *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*. Secondo i ricercatori coinvolti nel progetto dedicato a «L'affettività romanza: lemmi e temi» (che ha contribuito alla realizzazione del *corpus* LirIO, consultabile in cd-rom e *on line*), il lessico dell'emotività lirica, inteso come «una speciale categoria linguistica e tematica», funziona da chiave di lettura per meglio comprendere lo sviluppo di quella stagione culturale: dall'esperienza della *fin'amor* trobadorica e la sua ricezione in area francese e iberica fino alla produzione lirica di Dante e Petrarca⁶.

Nel numero tematico di «Critica del Testo», 19, 2016, l'indagine si è poi estesa al romanzo medievale in versi dei secoli XII e XIII. Diversamente dalla lirica, il romanzo consente una più complessa e articolata esplorazione della dimensione emotiva dei personaggi: «Non

Romanica Posnaniensia», 45, 1, 2018, pp. 5-18; C. CASAGRANDE, *Ragione e passione. Agostino e Tommaso d'Aquino*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 87, 2008, pp. 421-434; C. CASAGRANDE, *Ragione e passioni: Agostino e Tommaso d'Aquino*, in *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, a cura di S. Bacin, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 181-191. Tra gli studi dedicati al tema dell'emotività nella cultura medievale, occorre inoltre segnalare D. BOQUET, P. NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris, Seuil, 2015; trad. it. *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma, Carocci, 2018; B.H. ROSENWEIN, *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; *Histoire des émotions, vol. I: De l'antiquité aux Lumières*, volume dirige par G. Vigarello, Paris, Seuil, 2016; I. SCIUTO, *Le passioni nel pensiero medievale*, in *Passioni, emozioni, affetti*, cit., pp. 19-36.

⁶ «*Ragionar d'amore*». *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*, a cura di A. Decaria, L. Leonardi, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2015, p. VII. Il *corpus* LirIO (*Lirica italiana delle origini*) è un repertorio di testi in versi afferenti non soltanto al genere lirico consultabile al sito dell'OVI (Opera del Vocabolario Italiano).

più l'Io (maschile) quasi esclusivamente al centro della scena, con un Tu il più delle volte di fatto inesistente e necessariamente stereotipato» – si legge nella premessa –, «ma un Tu e un Io dialetticamente e fisicamente ben presenti e agenti»⁷.

Per quanto non assunte come oggetto di ricerche sistematiche sulla rappresentazione delle emozioni, le opere di Dante e di Petrarca sono state il banco di prova di una serie di primi sondaggi riguardanti singole passioni, indagate su porzioni di testo significative, ma limitate. Tra i contributi più notevoli, occorre almeno citare gli interventi di Roberto Rea dedicati all'analisi semantica di ira e paura in alcuni canti dell'*Inferno* dantesco⁸; i saggi di Gioia Paradisi e di Loredana Chines sul tema delle passioni nella produzione letteraria in latino e in volgare di Petrarca⁹.

I «diversi aspetti dell'affettività e delle passioni nel medioevo romanzo, nella lirica toscana tra Due e Trecento e nella letteratura italiana medievale e rinascimentale» sono stati oggetto di studio dei contributi pubblicati, di recente, nei due fascicoli di «Griseldaonline»

⁷ R. ANTONELLI, A.P. FUKSAS, G. PARADISI, *Premessa*, «Critica del testo», *Le emozioni nel romanzo medievale in versi*, 19, 2016, pp. VII-XII, p. VII. Sul lessico della sensibilità nella lirica trobadorica e romanza, si vedano inoltre i saggi confluiti nel numero tematico di «Critica del testo», *Sensi, sensazioni, sentimenti*, 8, 1, 2005.

⁸ R. REA, *La paura della lupa e le forme dell'ira (lettura di Inferno VII)*, «Linguistica e letteratura», 1-2, 2016, pp. 79-110; ID., *L'ira: note sulla semantica di un'emozione complessa (e su alcune occorrenze dantesche)* in *A expresión das emocións na lírica románica medieval. Atti del convegno internazionale di Santiago de Compostela (10-12 marzo 2015)*, a cura di M. Brea, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2015, pp. 161-176; ID., *Psicologia e etica della paura nel primo canto dell'Inferno: la compunctio timoris*, «Dante Studies», 130, 2012, pp. 182-206.

⁹ G. PARADISI, *Materiali per una ricerca su Petrarca e le emozioni («spes seu cupiditas», «gaudium», «metus» e «dolor»)*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, a cura di P. Canettieri e A. Punzi, vol. 2, Roma, Viella, 2014, pp. 1239-1261; L. CHINES, *Petrarca e le passioni*, «Griseldaonline», 18, 2, 2019, pp. 20-28.

dedicati al tema delle passioni. Mentre, nel primo numero tematico, l'indagine sull'emotività è condotta con particolare riferimento all'opera di Matteo Maria Boiardo¹⁰, nei saggi confluiti nel secondo volume, la dimensione passionale è studiata in diacronia, a partire dalle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, passando per gli scritti di Petrarca e Boccaccio, fino alle *Considerazioni* di Alessandro Tassoni e al racconto moraviano *Il naso*¹¹.

Sono invece poco frequenti gli studi riguardanti il tema delle passioni nella prosa due-trecentesca in generale e, in particolare, nel *Decameron*, dove pure la rappresentazione degli stati emotivi può essere considerata una costante tematica. Una pregevole, ma parziale eccezione è *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina dal Cavalcanti a Boccaccio*, dove Natascia Tonelli illustra l'influenza letteraria della medicina medievale sulla scrittura dei grandi autori del Due-Trecento e sul linguaggio metaforico della passione amorosa, fino a ricondurre gli aspetti più peculiari della nostra cultura letteraria a questo sapere tecnico-scientifico, che, col suo tratto eminentemente filosofico, è spesso intervenuto nella progressiva formazione di una retorica delle passioni¹².

Alla rappresentazione letteraria delle emozioni nella prosa boccacciana è infine dedicato il recente saggio di Philippe Guérin *La passione, motore e freno nell'Elegia di madonna Fiammetta di Boccaccio*. Nel rievocare in *flashback* la sua tormentata storia d'amore, la protagonista-narratrice sperimenta l'intero campionato delle

¹⁰ «Griseldaonline», 18, 1, 2019, consultabile in *open access* al sito [V. 18 N. 1 \(2019\) | Griseldaonline \(unibo.it\)](#).

¹¹ «Griseldaonline», 18, 2, 2019 ([V. 18 N. 2 \(2019\) | Griseldaonline \(unibo.it\)](#)).

¹² N. TONELLI, *Fisiologia della passione: poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 201-221.

passioni umane, senza che ciò comporti alcun avanzamento del tempo narrativo. La messa in scena degli impulsi emotivi che turbano l'universo interiore di Fiammetta è infatti associata a una forma di narrazione – o per dirla con Guérin di «anti-narrazione» – che segue un andamento circolare, dove «passato, presente e futuro finiscono col ricoprirsi e confondersi»¹³.

L'idea che il *Decameron* metta in scena la vita morale dell'uomo, dei suoi costumi e, soprattutto, delle sue passioni è oggi ampiamente condivisa¹⁴. Lo scenario articolato e multiforme del libro di novelle consente a Boccaccio di mettere a frutto tutte le variabili emotive, accostandole ai più svariati tipi umani e a molteplici situazioni esperienziali. La mia indagine mira a scandagliare una parte di queste varianti e combinazioni, allo scopo di illustrare le modalità con cui Boccaccio si accosta all'immaginario collegato alle passioni, elaborato dalla tradizione letteraria precedente.

Per gli scopi della mia ricerca, sono stati molto importanti gli studi sull'intertestualità decameroniana condotti negli ultimi decenni, i quali hanno mostrato come l'interesse di Boccaccio per la riflessione su tematiche morali fosse già vivo nei primi anni napoletani¹⁵. Nel

¹³ P. GUÉRIN, *La passione, motore e freno nell'Elegia di madonna Fiammetta di Boccaccio*, «Griseldaonline», 18, 2, 2019, pp. 29-44, p. 39.

¹⁴ Si vedano, su questo tema, L. BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore, editore*, Ravenna, Longo Editore, 2013, p. 159; G. ALFANO, *Introduzione alla lettura del Decameron*, Roma-Bari, Edizioni Laterza, 2014, p. 183; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 86-88.

¹⁵ Il settore dell'intertestualità boccacciana è diventato, di recente, argomento di dibattito nel campo degli studi sullo scrittore. La discussione ha preso le mosse da alcune considerazioni di Quondam nell'Introduzione a G. BOCCACCIO, *Decameron*, Introduzione, note e repertorio di Cose (e parole) del mondo di A. Quondam, Testo critico e Nota al testo a cura di M. Fiorilla, Schede introduttive e notizia biografica di G. Alfano, Milano, BUR-Rizzoli, 2017² (I ed. 2013), in merito alla decisione di escludere dalle note il riferimento alle fonti delle novelle. Sull'importanza di

repertorio di testi con i quali Boccaccio si misura, accanto ai classici latini¹⁶, i libri di filosofia morale e, in particolare, le opere di Aristotele occupano infatti una posizione di rilievo¹⁷. Alla luce di queste ricognizioni, il *Decameron*, di solito concepito come un libro di puro intrattenimento, può essere fruito come una sorta di trattato, non sistematico, di morale pratica, un libro che mette in scena la casistica

identificare le fonti e gli intertesti del *Decameron*, ha invece insistito R. BRAGANTINI, *Ancora su fonti e intertesti del Decameron: conferme e nuovi sondaggi*, in *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, a cura di A.M. Cabrini, A. D'Agostino, Milano, Ledizioni, 2018, pp. 115-138. Lo scavo intertestuale è, per lo studioso, «passaggio ineliminabile di qualsiasi avvicinamento a un testo [...]; perché mai come nello studio di quei fenomeni si può registrare il rapporto che quel testo ha con la tradizione, e di conseguenza verificarne concretamente il progetto letterario e culturale» (Ivi, p. 115). Sui rischi connessi a un approccio di tipo formalistico alla ricerca intertestuale, riflette F. BAUSI, *Sull'utilità e il danno della ricerca delle fonti. Il caso del Decameron*, «Carte romanze», 7, 1, 2019, pp. 121-142, secondo il quale lo studio delle fonti decameroniane, e in particolare quelle filosofiche, richiede sempre una certa prudenza. L'interpretazione del *Decameron* come «un arduo 'trattato'» di filosofia morale è, a suo parere, una forzatura che non terrebbe conto dei modelli interpretativi proposti nella cornice (ivi, pp. 123-134).

¹⁶ Giuseppe Velli è stato uno dei primi a esplorare la memoria classica di Boccaccio; tra i suoi interventi sull'argomento, si vedano almeno: G. VELLI, *Memoria*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 222-248; ID., *Seneca nel Decameron*, ora in ID., *Petrarca e Boccaccio. Tradizione. Memoria. Scrittura*, Padova, Antenore, 1995, pp. 209-221. Sull'intertestualità senecana nel *Decameron*, cfr. anche E. FILOSA, L. FLORA, *Ancora su Seneca (e Giovenale) nel Decameron*, «Giornale storico della letteratura italiana», 175, 1998, pp. 210-219.

¹⁷ Sulla presenza di motivi aristotelici nel *Decameron* rinvio a V. BRANCA, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Firenze, Sansoni, 1990⁷, pp. 15-16, 289-290; F. BAUSI, *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 27, 1999, pp. 205-253; V. KIRKHAM, *The Sign of Reason in Boccaccio's Fiction*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 181-183; BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., pp. 157-172; M.P. ELLERO, *Federigo e il re di Cipro. Note su Boccaccio lettore di Aristotele*, «Modern Language Notes», 129, 1, 2014, pp. 180-191; S. BARSELLA, *Boccaccio, i tiranni e la ragione naturale*, «Heliotropia», 12-13, 2015-2016, pp. 131-163; B. BARBIELLINI AMIDEI, *Boccaccio e la «matta bestialità»*, in *Amore e follia nella narrativa breve dal Medioevo a Cervantes*, a cura di A.M. Cabrini, A. D'Agostino, Milano, Ledizioni, 2019, pp. 73-90.

infinita dei costumi degli uomini, ripercorrendone passioni, vizi e virtù¹⁸.

Per quanto riguarda Aristotele, Francesco Bausi e Maria Pia Ellero hanno rintracciato la presenza sistematica di filigrane aristotelico-tomistiche rispettivamente nelle giornate X e I del *Decameron*. Secondo entrambi, l'intertestualità aristotelica nelle giornate estreme del novelliere (dedicate alla disamina dei vizi e delle virtù) andrebbe letta come il segnale di un intento programmatico di incorniciare il libro entro blocchi tematici di argomento etico-morale¹⁹.

Nella raffigurazione dell'emotività umana, Boccaccio ricorre a strategie intertestuali in cui possono convergere le più diverse componenti culturali: dalla letteratura classica alla tradizione poetica in volgare, dalla trattatistica medievale medico-scientifica ai libri di filosofia morale di Aristotele e Tommaso. Occorre ora capire quali siano le modalità di citazione di Boccaccio e se alcuni di questi modelli ne abbiano condizionato la scrittura, anche sul piano ideologico, nella rappresentazione delle passioni.

¹⁸ Sull'interpretazione del *Decameron* come un libro morale *sui generis*, si veda BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., pp. 157-172. In quanto «racconti di vissuti reali», le novelle rappresentano un mezzo per la trasmissione di quei principi morali che, lungi dall'essere delle prescrizioni di condotta definitive, devono limitarsi a orientare le azioni umane (Ivi, pp. 158-159).

¹⁹ Cfr. BAUSI, *Gli spiriti magni*, cit., pp. 211-253; ID., *Leggere il Decameron*, cit., pp. 70-73; M.P. ELLERO, *Una mappa per l'inventio. L'Etica Nicomachea e la prima giornata del Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 40, 2012, pp. 1-30.

II. La rappresentazione dell'affettività nel Decameron: compassione e invidia

Nel cominciare questa ricerca, mi sono dunque chiesta quale fosse l'insieme dei riferimenti culturali che hanno definito l'interpretazione boccacciana dei fenomeni etici, in modo da rendere visibili gli innumerevoli modi di vivere le passioni che il *Decameron* offre al lettore.

I modelli che nel Medioevo regolano la rappresentazione concettuale delle emozioni risentono, come è noto, dell'influenza della tradizione filosofica classica. Da un lato, lo schema stoico dei quattro affetti fondamentali (desiderio, timore, gioia e dolore), noto all'Occidente latino attraverso le opere di Cicerone e di Seneca²⁰. In quanto «*perturbationes animi*», le passioni sono ritenute incompatibili con la saggezza e la felicità; da qui la connotazione eticamente negativa associata alle emozioni e l'urgenza di una loro repressione²¹. Dall'altro,

²⁰ Sul modello quadripartito delle emozioni, rinvio a T. BRENNAN, *The Old Stoic Theory of Emotions*, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, edited by J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998, pp. 21-70; S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 47-80.

²¹ Cfr. CICERO, *Tusculanae disputationes*, texte établi par G. Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1968, IV, 6: «est igitur Zenonis haec definitio, ut *perturbatio* sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio». Sulla concezione ciceroniana delle passioni come *perturbationes animi*, si vedano G. PETRONE, *La parola agitata. Teatralità della retorica latina*, Palermo, Flaccovio, 2004, pp. 13-25; M.T. MESSINA, *Passio e perturbatio: Cicerone, Varrone e Girolamo*, «ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano», 57, 1, 2004, pp. 253-268. Ferma restando la precisazione terminologica tra 'passioni', intese essenzialmente come una turbativa dell'animo, e 'emozioni', a cui si conferisce in genere una certa rilevanza anche dal punto di vista cognitivo, segnalo fin da ora che, nelle pagine che seguono, i due vocaboli saranno usati per lo più come sinonimi; si veda, a questo proposito, KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, cit., p. 3.

la lezione aristotelica sull'indifferenza morale delle passioni contenuta nel secondo libro dell'*Ethica Nicomachea*²², che in epoca medievale trova la sua espressione più ampia e sistematica nella seconda parte della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino²³. La ricezione medievale dei *libri morales* di Aristotele ha costituito un punto di svolta nella riflessione sul tema dell'affettività. Con i commenti di Alberto Magno e Tommaso all'*Ethica Nicomachea*, lo statuto eticamente neutro che Aristotele attribuisce alle passioni diventa un nodo teorico

²² Movimenti dell'anima cui fanno seguito piacere o dolore, le undici passioni elencate dallo Stagirita sono di per sé moralmente neutre. Gli uomini cioè non sono lodati o biasimati per l'insorgere di pulsioni naturali come rabbia o paura, ma per le modalità con le quali essi sperimentano tali impulsi. Soltanto in quest'ultimo caso, le passioni possono diventare materia degli abiti etici nei quali consistono i vizi e le virtù cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis (recensio pura)*, a cura di R.A. Gauthier, in *Aristoteles Latinus*, editioni curandae praesidet L. Minio-Paluello, Leiden-Bruxelles, E.J. Brill-Desclée de Brouwer, 1972, vol. 26, 1-3, II 4, 1105b 26-34; da ora in poi *Ethica Nicomachea*, i corsivi sono sempre miei. Sulla teoria aristotelica delle passioni, si vedano F. CALABI, *Passioni e virtù in Aristotele*, «Studi filosofici», 10-11, 1987-1988, pp. 5-37; C. OPPEDISANO, *Sensazioni e passioni in Aristotele*, «Rivista di estetica», 42, 2009, [online] 2015, (consultato il 17/07/2021): <http://journals.openedition.org/esterica/1848>.

²³ Tommaso, al quale si deve la sistematizzazione più articolata e organica della materia passionale – confluita nel trattato *De passionibus animae* contenuto nella seconda parte della *Summa theologiae* –, definisce le passioni come movimenti dell'appetito sensitivo che implicano una modificazione del corpo (THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae. Prima pars*, testo latino dell'edizione Leonina, traduzione italiana a cura dei frati domenicani, introduzione di G. Barzaghi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014, voll. 4, I^a II^{ae}, q. 22, a. 3, p. 249: «passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis»). Sulla classificazione tommasiana delle passioni, si vedano I. SCIUTO, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 73-93; ID., *Le passioni nel pensiero medievale*, cit., pp. 24-35; CASAGRANDE-VECCHIO, *Passioni dell'anima*, cit., pp. 147-162; C. CASAGRANDE, *Ragione e passioni: Agostino e Tommaso d'Aquino*, in *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, a cura di S. Bacin, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 181-191; EADEM, *Ragione e passione; Agostino e Tommaso d'Aquino*, cit.

fondamentale per una loro analisi sistematica²⁴, segnando una cospicua differenza rispetto alla dottrina stoica delle quattro perturbazioni dell'anima.

Dai riscontri da me effettuati, è emerso che il sistema di classificazione e analisi delle passioni pertinente per il *Decameron* può essere individuato nel *corpus* etico-morale aristotelico e tommasiano²⁵. Viceversa, è apparso privo di rilevanza il sistema stoico-agostiniano pertinente invece nelle opere di Petrarca²⁶.

Sulla scorta dello schema aristotelico delle passioni derivato dalla *Nicomachea* e dalla *Rhetorica*²⁷ si è ricavata una gamma di stadi

²⁴ Per la lunga attività esegetica di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino sul testo dell'*Etica Nicomachea*, confluita rispettivamente nei *Super Ethica commentum et quaestiones* e nei *Sententia Ethicorum libri*, si veda S. VECCHIO, *Il discorso sulle passioni nei commenti all'Etica Nicomachea: da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 17, 2006, pp. 93-119; ora in CASAGRANDE-VECCHIO, *Passioni dell'anima*, cit., pp. 113-145.

²⁵ Tracce dell'adesione boccacciana alla teoria aristotelico-tomistica delle passioni si trovano già nel *Teseida*, dove il Certaldese cita quasi alla lettera il passo della *Summa Theologiae* sulla distinzione tra appetito concupiscibile e appetito irascibile (THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., I^a II^{ae}, q. 23, a. 1, p. 251): «[...] è da sapere che in ciascuno uomo sono due principali appetiti, de' quali l'uno si chiama appetito concupiscibile, per lo quale l'uomo desidera e si rallegra d'aver le cose che, secondo il suo giudizio, o ragionevole o corrotto ch'egli sia, sono dilettevoli e piacevoli; l'altro si chiama appetito irascibile, per lo quale l'uomo si turba o che gli sieno tolte o impedito le cose dilettevoli, o perché quelle avere non si possano» (G. BOCCACCIO, *Teseida delle nozze di Emilia*, a cura di A. Limentani, in *Tutte le opere*, dirette da V. Branca, Milano, Mondadori, vol. 2, 1964, p. 454). Segnalo, inoltre, la nuova edizione G. BOCCACCIO, *Teseida delle nozze di Emilia*, critical edition by E. Agostinelli e W. Coleman, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2015.

²⁶ Come segnalano PARADISI, *Materiali per una ricerca su Petrarca e le emozioni*, cit. e CHINES, *Petrarca e le passioni*, cit., lo schema stoico dei quattro affetti fondamentali compare in molti luoghi dell'opera di Petrarca. Si veda, a questo proposito, la *Familiare* XVIII 14, 11-12, dove il poeta aretino colloca le *Tusculanae* in cima alla lista dei suoi *libri peculiare*s; cfr. S. RIZZO, *Un nuovo codice delle Tusculanae dalla biblioteca del Petrarca*, «Ciceroniana», 9, 1996, pp. 75-104, p. 75. Sulla presenza di motivi legati alla filosofia morale stoica nella produzione boccacciana, si veda M. PAPIO, *On Boccaccio's Debt to Stoicism*, «MLN», 134, S, 2019, pp. 152-166.

²⁷ Al contrario della *Nicomachea*, la *Rhetorica* non studia le emozioni in quanto oggetto di indagine autonomo, ma in base alla loro rilevanza retorica, ossia in

emotivi molto ampia, il cui spettro, secondo la cultura del tempo, esaurisce tendenzialmente l'esperienza emotiva dell'uomo. Nel *Decameron* essi sono messi in scena come fenomeni psicologici complessi che si realizzano in molti modi e in diverse circostanze di realtà. Con la mia ricerca, ho cercato di illustrare il lessico, la retorica, e la funzione narrativa dei fenomeni passionali nell'opera boccacciana, rintracciando le fonti che ne condizionano le modalità di rappresentazione.

È noto che la passione di gran lunga più rappresentata nel *Decameron* è l'amore. Essa è anche la sola cui sia riservata una rappresentazione sistematica e programmatica con le due giornate centrali del novelliere. Tuttavia, mi è parso opportuno non assumere questo tema come materia della mia analisi sia perché esso – come una sorta di caso esemplare di tutte le altre passioni – è rientrato da sempre tra i campi di indagine privilegiati della critica boccacciana sia perché richiederebbe uno studio a sé.

Oltre all'amore, altri impulsi, come la compassione, l'invidia, la paura, la vergogna sono ben rappresentati nella narrazione decameroniana, dove spesso intervengono a mutare il corso degli eventi. In passato, ho già avuto modo di lavorare sul tema dell'ira, sulla

quanto è possibile farle valere in un'assemblea o un'aula di tribunale. Nel sistema di classificazione proposto in questa sede, Aristotele seleziona sette coppie di passioni contrapposte (ira-mitezza; amore-odio; paura-ardimento; vergogna-impudenza; benevolenza-malvagità; compassione-sdegno; invidia-emulazione), descrivendone accuratamente le caratteristiche peculiari, le circostanze di realtà in cui esse hanno luogo, le sensazioni di piacere o di dolore suscitate nell'individuo, le persone e gli eventi che ne sono la causa. Sulla teoria delle passioni contenuta nel secondo libro della *Rhetorica* aristotelica, si vedano W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in ID., *Aristotle's Practical Side on his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-37; i contributi contenuti nel volume *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, a cura di B. Centrone, Pisa, Pisa University Press, 2015.

sua rappresentazione retorica, sul suo ruolo nelle dinamiche narrative, sulle fonti letterarie e filosofiche alle quali Boccaccio ha attinto²⁸. La ricerca che ho sviluppato durante il Dottorato, si è occupata, più in dettaglio, della rappresentazione letteraria della compassione e dell'invidia.

Questa coppia di passioni è stata selezionata sulla base di due criteri. Si è cercato, in primo luogo, di privilegiare quegli impulsi emotivi narrativamente rilevanti, che rivestono cioè un ruolo di preminenza nella costruzione diegetica dell'intreccio. Tra queste, sono state poi selezionate quelle passioni dotate di una certa consistenza nella dimensione metatestuale del libro di novelle, in quanto chiavi d'interpretazione del testo teoricamente implicate negli interventi d'autore. Gli stati emotivi oggetto di questo studio, infatti, non solo sono ampiamente rappresentati all'interno delle novelle, ma assumono un ruolo centrale anche nelle zone metatestuali del *Decameron*, ossia nel Proemio e nell'Introduzione alla quarta giornata. In questa prospettiva, le considerazioni sulla compassione e sull'invidia possono essere allora assunte come un veicolo per la riflessione che Boccaccio conduce sulla sua opera e sul proprio fare letterario.

Auspicio di poter proseguire in seguito la mia ricerca, lavorando alla rappresentazione di altri stati emotivi censiti, in questo caso, nelle sole novelle del *Decameron*. Mi sembra infatti che passioni come vergogna e paura non solo abbiano una ricorrenza molto ampia, ma arrivino ad assumere una vera e propria funzione narrativa, un ruolo importante

²⁸ La ricerca svolta per la tesi è confluita in parte in due articoli che mi permetto di citare: M. PASCALE, *Nella casa di Marte. Per una fenomenologia dell'ira nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 46, 2018, pp. 133-154, pp. 145-154; EAD., *La «camera oscura molto». Note su una metafora realizzata (Decameron III 6 e VII 8)*, «Italianistica», 48, 1, 2019, pp. 75-83.

nella costruzione del *plot*. La vergogna, per esempio, è una passione fortemente inibitoria, che trattiene i personaggi dal compiere azioni biasimevoli, con un possibile rallentamento del ritmo narrativo. Una situazione analoga può verificarsi quando il personaggio è preda della paura: egli, infatti, tende a essere guardingo, dilatando fortemente il tempo del racconto. Un'altra reazione possibile è viceversa l'impulso alla fuga, che detta un agire affrettato e precipita il pauroso alla ricerca di una via di scampo.

Se i narratori del *Decameron*, di primo e secondo grado, indulgono sulla rappresentazione di un dato stato emotivo è perché esso è anche in grado di stimolare e motivare le azioni dei personaggi, rendendole verosimili. In questo senso, la messa in scena delle passioni può essere assunta come uno degli artifici narrativi implicati nel realismo della prosa decameroniana²⁹.

Sul piano metodologico, la mia ricerca è partita da una ricognizione delle fonti pertinenti, per poi passare all'analisi stilistico-retorica e narratologica. Le trame intertestuali ricostruite nelle pagine che seguono mostrano come i *libri morales* di Aristotele fungono da griglia interpretativa dell'esperienza emotiva dell'uomo: da una parte, l'*Ethica Nicomachea*, un libro che Boccaccio leggeva e rileggeva fin dagli anni napoletani, trascrivendovi di suo pugno il commento di Tommaso³⁰;

²⁹ Sulla questione del realismo nel *Decameron*, cfr. M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, Roma, Editori Riuniti, 1984; P.M. FORNI, *Realtà/verità*, in *Lessico critico decameroniano*, cit., pp. 300-319; G. MAZZACURATI, *Rappresentazione*, in *Lessico critico decameroniano*, cit., pp. 269-299.

³⁰ Per la descrizione del codice contenente la traduzione latina dell'*Ethica Nicomachea* a lui appartenuto (oggi ms. Ambrosiano A 204 inf.), si vedano A.M. CESARI, *L'Etica di Aristotele del codice Ambrosiano A 204 inf.: un autografo del Boccaccio*, «Archivio Storico Lombardo», 93-94, 1966-1967, pp. 69-100; S. BARSELLA, *I "marginalia" di Boccaccio all'Etica nicomachea di Aristotele*, in *Boccaccio in America*, a cura di E. Filosa e M. Papio, Ravenna, Longo Editore,

dall'altra, il secondo libro della *Rhetorica*, la cui ricezione da parte del Certaldese si presenta ancora come una questione problematica³¹. Diversamente che per la *Nicomachea*, per la quale si fa riferimento al manoscritto ambrosiano fitto di annotazioni e postille autografe, non sappiamo se Boccaccio avesse conoscenza diretta della *Rhetorica* o se il trattato aristotelico gli fosse stato mediato da altri testi presenti nella sua biblioteca.

L'ampiezza dei riscontri testuali da me accertati sembra accreditare la prima ipotesi. Nel Proemio il secondo libro della *Rhetorica* assume un ruolo importante tanto per il *self-fashioning* dell'autore, quanto per la rappresentazione del pubblico delle donne innamorate, le destinatarie

2012, pp. 143-155; M. CURSI, M. FIORILLA, *Giovanni Boccaccio*, in *Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento*, a cura di G. Brunetti, M. Fiorilla, M. Petoletti, Roma, Salerno editrice, 2013, pp. 43-103, pp. 52-53; M. PETOLETTI, *L'Ethica Nichomachea di Aristotile con il commento di san Tommaso autografo di Boccaccio*, in *Boccaccio autore e copista*, catalogo della mostra tenutasi alla Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, 11 ottobre 2013-11 gennaio 2014, a cura di T. De Robertis, C.M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze, Mandragora, 2013, pp. 348-350.

³¹ La fortuna medievale della *Rhetorica* di Aristotele è oggi attestata dagli oltre cento manoscritti che ne tramandano la traduzione latina, in particolare quella di Guglielmo di Moerbeke, nonché dall'ampio numero di commenti redatti tra il XIII e il XIV secolo. Nella tradizione manoscritta, il trattato che il filosofo aveva dedicato alla persuasione, invece che a opere grammaticali o di retorica, veniva aggregato ai *libri morales* – e come tale interpretato – insieme all'*Ethica* e alla *Politica*. Su questi temi, cfr. J.J. MURPHY, *The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome on the Rhetoric of Aristotle*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1969, pp. 833-841; J.O. WARD, *Rhetoric in the Faculty of Arts at the Universities of Paris and Oxford in the Middle Ages: A Summary of the Evidence*, «Bulletin DuCange», 54, 1996, pp. 159-231, p. 217; C.F. BRIGGS, *Aristotle's Rhetoric in the Later Medieval Universities: A Reassessment*, «Rhetorica», 25, 3, 2007, pp. 243-268, pp. 245-246. Per la ricezione della *Rhetorica* in epoca medievale, rinvio a R. DE FILIPPIS, *La ricezione della «Retorica» nel Medioevo latino*, in B. Centrone (a cura di), *La «Retorica» di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, Pisa 2015, pp. 63-85; F. PAPI, *Per la retorica volgare nel Due e Trecento: tre volgarizzamenti inediti della Retorica di Aristotele*, in *Studi di filologia offerti dagli allievi a Claudio Ciociola*, a cura di L. D'Onghia, G. Vaccaro, Pisa, Edizioni ETS, 2020, pp. 289-308.

ideali del flusso passionale ‘motore’ dell’opera. Dal trattato aristotelico, Boccaccio preleva materiali tematici e lessicali anche per delineare la psicologia dello scolare, il protagonista della settima novella dell’ottava giornata; e la caratterizzazione come invidioso di Mitridanes, il quale è ritratto nel corso di un’acanita competizione per soppiantare Natan nella sua fama leggendaria e nelle iperboliche virtù (*Decameron*, X 3).

Dai mutamenti emotivi sperimentati dai personaggi di queste novelle, emerge che le passioni, in quanto fenomeni psichici repentini e mutevoli, possono determinare, di volta in volta, una ridefinizione delle opinioni e degli atteggiamenti, come insegnava Aristotele nella *Rhetorica*. È quanto accade, ad esempio, in *Decameron*, V 8, dove la paura indotta dalla visione della caccia infernale, oltre a dissipare la selvatichezza delle «ravignane donne», muta del tutto l’atteggiamento affettivo della bella e spietata figlia di Paolo Traversari. Per effetto della forza persuasiva della paura, la crudeltà e l’odio mostrati nei riguardi di Nastagio, che la ama senza essere ricambiato, in un solo istante, finiscono per tramutare in sentimenti di segno inverso. Sul piano diegetico, la conversione emotiva sperimentata dalla protagonista assume perciò un ruolo fondante nella curvatura di una vicenda con esito potenzialmente tragico in una storia risolta dal lieto fine matrimoniale.

Accanto ai libri di Aristotele, il regesto di fonti implicato nella rappresentazione decameroniana della compassione e dell’invidia include ulteriori tessere afferenti tanto all’ambito della letteratura classica quanto a quello della tradizione patristica. In riferimento a quest’ultimo filone culturale, ad esempio, il lavoro di ricerca ha consentito di individuare un nuovo intertesto per la celebre sentenza proemiale «Umana cosa è aver compassione degli afflitti» (*Dec.*,

Proemio, 2). Si tratta di un passaggio del terzo libro delle *Divinae institutiones* di Lattanzio Firmiano – un libro che, con ampi margini di ragionevolezza, si trovava nella disponibilità di Boccaccio – dove la compassione è presentata come un tratto che definisce la *humanitas*. Analogamente il rispecchiamento nell'altro da sé e nel suo dolore sotteso al sentimento della compassione si precisa, fin dalle primissime pagine del novelliere, come un aspetto costitutivo della dignità umana.

Per queste stesse ragioni, la pietà rientra tra le caratteristiche rese pertinenti dall'autore implicito per definire l'identità tanto del pubblico ideale cui è rivolto il *Decameron* («graziosissime donne [...] quanto voi naturalmente tutte siete pietose»: *Dec.*, I Introd., 2), quanto delle giovani donne della brigata. Come espressione di un aspetto fondante dell'*humanitas*, la compassione si delinea, in definitiva, come un tema portante del *Decameron*, il presupposto fondamentale dell'ideazione e della costruzione letteraria.

Nell'Introduzione alla quarta giornata, le considerazioni dell'Autore sull'invidia sono incastonate entro il più ampio discorso formulato contro le critiche che sono state mosse a lui e alle sue prime trenta novelle, facendone, di fatto, l'occasione per tornare a parlare del proprio scrivere e dell'intento programmatico di rivolgersi al pubblico femminile. L'idea che l'invidia non si accontenti di molestare chi si trova in alto stato, ma colpisce anche chi, come l'Autore, si impegna a evitarla, andando talvolta «pe' piani» e «profondissime valli», richiama una fitta rete di riferimenti intertestuali, tratti tanto da *auctores* latini quali Ovidio, Orazio e Valerio Massimo, quanto dalla *Commedia* dantesca. Secondo l'immaginario metaforico mobilitato da Boccaccio, che accosta le cime percosse dal vento dell'invidia a quelle forme letterarie comunemente ritenute più impegnate e solenni, le

considerazioni su tale passione, per quanto sviluppate entro topiche affermazioni di modestia, sono volte a esprimere il rifiuto programmatico di accostarsi alle tipologie di scrittura per eccellenza deputate a conferire onore e fama, e cioè alle forme alte della letteratura in latino e in volgare. Equiparando se stesso e la sua opera alla «minuta polvere» investita da una tempesta di vento, l'Autore sembra ribadire tali considerazioni. Come nel caso dei granelli di polvere, i quali possono essere portati in alto, ma mai più in basso di dove sono stati sollevati, le invidiose maldicenze rivolte contro lo scrittore difficilmente potranno determinare uno scadimento della sua opera, ma potranno bene collocarla al di sopra delle più vertiginose 'altezze' poetiche.

Prima parte

COMPASSIONE

Non ignara mali, miseris succurrere disco.

VIRGILIO, *Eneide*, I, 630

CAPITOLO PRIMO

La fenomenologia della compassione nel Proemio del Decameron

1.1 Compatire. Rapporti di reciprocità tra autore e pubblico femminile

Con l'appello all'umana compassione, Boccaccio apre il *Decameron*. Presentato come un tratto proprio dell'*humanitas*, questo sentimento è soprattutto richiesto a quanti hanno sperimentato l'altrui conforto³²:

³² Dell'ampia bibliografia sul Proemio del *Decameron*, mi limito a segnalare gli studi ai quali si è fatto riferimento in queste pagine: R. MERCURI, *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura italiana: storia e geografia. I. L'età medievale*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 229-455, pp. 399-411; ID., *Il Proemio del Decameron*, «Critica del testo», 14, 3, 2013, pp. 119-30; R. HOLLANDER, *The Decameron Proem*, in *The Decameron First Day in Perspective*, edited by E.B. Weaver, Toronto, University of Toronto Press, 2004, pp. 12-28; I. CANDIDO, *Ovidio e il pubblico del Decameron*, «Levia gravia», 15-16, 2013-2014, pp. 1-15; A. KABITZ, *The Proemio of the Decameron. Boccaccio's Hidden Dialogue with Scholasticism*, in *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Premodern World*, a cura di I. Candido, Berlino, De Gruyter, 2018, pp. 194-208. Sul motivo della compassione nel *Decameron* e, più in generale, nella produzione boccacciana, si vedano M. PAPIO, «Non meno di compassione piena che dilettevole»: *Notes on compassion in Boccaccio*, «Italian Quarterly», 37, 143-146, 2000, pp. 107-125; L. SURDICH, *Tra Dante e Boccaccio: qualche appunto sulla compassione*, in *Le passioni tra ostensione e riserbo*, a cura di R. Rutelli, L. Villa, Pisa, ETS, 2000, pp. 35-50; E.I. GIUSTI, *Dall'amore cortese alla comprensione. Il viaggio ideologico di Giovanni Boccaccio dalla Caccia di Diana al Decameron*, Milano, LED, 1999; A. RONCHETTI, *Reading like a woman: Gendering Compassion in the Elegia di Madonna Fiammetta*, in *Reconsidering Boccaccio. Medieval Contexts and Global Intertexts*, edited by O. Holmes and D.E. Stewart, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2018, pp. 109-127; O. HOLMES, *Decameron 5.8: from compassion to compliancy*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 22, 1, 2019, pp. 21-36; R. PSAKI, *Compassion in the Decameron*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 22, 1, 2019, pp. 37-58; G. ZAK, «Umana cosa è aver compassione». *Boccaccio, Compassion and the Ethics of Literature*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 22, 1, 2019, pp. 5-20.

Umana cosa è avere compassione degli afflitti: e come che a ciascuna persona stea bene, a coloro è massimamente richiesto li quali già hanno di conforto avuto mestiere e hannol trovato in alcuni; fra' quali, se alcuno mai n'ebbe bisogno o gli fu caro o già ne ricevette piacere, io sono uno di queglii. (*Dec.*, Proemio, 2)

A partire da questa premessa, il narratore del Proemio ripercorre le circostanze dolorose nelle quali ha potuto beneficiare in prima persona del sostegno di alcuni amici compassionevoli, stabilendo così un legame di *sympathia* con gli «afflitti», i destinatari del flusso passionale motore dell'opera³³. La focalizzazione del discorso è dunque concentrata sul rapporto di condivisione tra l'autore implicito, sensibile al dolore per esperienza diretta, e il suo pubblico, che vede la propria infelicità riflessa nelle pene raccontate dalla voce narrante. Sul piano formale, il rispecchiamento reciproco implicato nell'atto del 'compatire' impronta la costruzione stessa del Proemio, il quale risulta organizzato in due blocchi simmetrici³⁴: al racconto autobiografico dell'autore implicito, incentrato su una vicenda erotica particolarmente tormentata (*Dec.*, Proemio, 3-5) corrisponde la descrizione dello stato di infelicità delle donne innamorate, le quali si precisano come il pubblico ideale cui è destinato il testo letterario. (*Dec.*, Proemio, 6-13). Sono infine messi in luce gli effetti benefici che il libro – dono della compassione – si propone di suscitare («diletto delle sollazzevoli cose [...] e utile consiglio») e che rientrano nelle risposte del lettore programmate dall'*auctor* decameroniano (*Dec.*, Proemio, 14-15).

³³ Sulla costruzione dell'identità autoriale nel *Decameron* ha scritto S. BARSELLA, *Travestimento autorale e autorità narrativa nella cornice del Decameron*, in *Vested voices II: creating with transvestism: from Bertolucci to Boccaccio*, edited by F.G., Pedriali, R. Riccobono, Ravenna, Longo Editore, 2007, pp. 131-144.

³⁴ Sulla struttura bipartita del Proemio ha scritto HOLLANDER, *The Decameron Proem*, cit., pp. 17-19.

Ritengo che la rappresentazione boccacciana dell'esperienza dolorosa, sperimentata secondo modalità analoghe dall'autore e dal suo pubblico, richiami la riflessione aristotelica sulla compassione contenuta in *Rhetorica* II 8 (1385b 13-14)³⁵. Essa, scrive Aristotele, è una sensazione di dolore per un male che vediamo capitare a qualcuno, senza che questi ne abbia colpa: «Sit itaque misericordia tristitia quedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo eius qui indignus est sortiri». Le osservazioni del filosofo sulla disposizione d'animo dei soggetti inclini alla compassione consentono di motivare psicologicamente la reazione dell'io-narrante alla sofferenza amorosa delle donne-letterrici. La compassione, per Aristotele, tende a radicarsi soprattutto in «tales quales putant se pati forte et qui iam *passi sunt* et *evaserunt*», ossia in chi ritiene di poter patire un male analogo o in chi lo ha già patito ed è riuscito a liberarsene (*Rhet.*, II 8, 1385b 24-25). In altri termini, il dolore del compatito appare come un'esperienza emotiva che ci si può rappresentare nel passato o nel futuro.

Per ciò che, dalla mia prima giovinezza infino a questo tempo oltre modo essendo acceso stato d'altissimo e nobile amore, [...] nondimeno mi fu egli di *grandissima fatica* a sofferire, certo non per crudeltà della donna amata, ma per soverchio fuoco nella mente concetto da poco regolato appetito: il quale [...] più di *noia* che bisogno non m'era spesse volte sentir mi facea. Nella qual *noia* tanto refrigerio già mi porsero i piacevoli ragionamenti d'alcuno amico e le sue laudevole consolazioni, che io porto fermissima opinione per quelle essere

³⁵ ARISTOTELES, *Rhetorica*, traslatio Guillelmi de Moerbeka, edidit B. Schneider, in *Aristoteles latinus*, Brill, Leiden 1978, vol. XXXI, 1-2. D'ora in poi *Rhet.*, i corsivi sono sempre miei. Per il riuso boccacciano di motivi aristotelici tratti da *Rhetorica* II 8, si vedano M. PAPIO, «Non meno di compassione piena che dilettevole», cit., pp. 107–125; S. MARCHESI, *Intenzionalità tragica e intendimento comico in Decameron V 8*, «Humanistica», 4, 2, 2009, pp. 32-41, pp. 33-34.

avenuto che io non sia morto. [...] Ma quantunque cessata sia la *pena*, non per ciò è la memoria fuggita de' benefici già ricevuti, datimi da coloro a' quali per benivolenza da loro a me portata erano gravi *le mie fatiche*; né passerà mai, sì come io credo, se non per morte. E per ciò che la gratitudine, secondo che io credo, trall'altre virtù è sommamente da commendare e il contrario da biasimare, [...] ora che libero dir mi posso, e se non a coloro che me atarono, alli quali per avventura per lo lor senno o per la loro buona ventura non abisogna, a quegli almeno a' quali fa luogo, alcuno alleggiamento prestare. (*Dec.*, Proemio, 3-7)

Dichiarando di aver vissuto in prima persona un amore infelice, ma di essere riuscito infine a sottrarsene («ma quantunque cessata sia la pena»: *Dec.*, Proemio, 6; «ora che libero dir mi posso»: *Dec.*, Proemio 7; «liberandomi [Amore] da' suoi legami»: *Dec.*, Proemio, 15), l'autore si trova dunque nella condizione ideale affinché la compassione attecchisca³⁶. L'adesione emotiva da parte dell'io-narrante alle pene delle donne innamorate è perciò saldamente connessa all'intima e partecipata comprensione dei loro affanni, resa a sua volta possibile dal superamento di un'analogia situazione di difficoltà. Come condizione necessaria a 'patire' le pene dell'altro, l'esperienza funge sia da stimolo a soccorrere le donne infelici – un servizio reso all'altro cristianamente inteso – sia da requisito essenziale che rende l'autore capace di farlo.

³⁶ Viceversa, sono lasciate cadere tutte quelle situazioni emotive che, in base allo schema aristotelico, lo avrebbero reso impassibile verso l'altrui sofferenza, come quando, del tutto spacciati, non si ritiene di poter essere vessati da mali maggiori, oppure, felici al massimo grado, non si pensa che possa presentarsi una qualche sventura. Cfr. *Rhet.*, II 8, 1385b 20-23: «neque qui ex toto perierunt miserentur (neque enim amplius pati putant; passi enim), neque qui super felices esse putant, sed contumeliam faciunt; qui enim omnia putant adesse bona, palam quia et hoc non contingere pati nullum malum». Per una lettura analitica di *Rhetorica* II 8, si veda S. GASTALDI, *L'analisi aristotelica dell'ἔλεος nel cap. 8 del libro II della Retorica e il ruolo dell'ἔλεεινολογία nel discorso pubblico ateniese*, in *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, cit., pp. 201-219.

Coerentemente con la descrizione aristotelica riguardante le situazioni e i soggetti che suscitano la compassione («*quecumque enim tristium et dolorosorum corruptiva, omnia miserabilia, et quecumque interemptiva*»), l'amore doloroso da cui scaturisce lo stato di infelicità attribuito all'autore implicito si configura come un male, oltre che «contristativo», anche «corruptivo»; in altri termini, esso non si limita ad arrecare sofferenza, ma tende a diventare a tutti gli effetti un male 'distruttivo', tanto da rappresentare un pericolo mortale («io porto fermissima opinione per quelle essere avvenuto che io non sia morto»: *Dec.*, Proemio, 5)³⁷. Altri dettagli sul carattere particolarmente nocivo assegnato alla vicenda amorosa – che Amedeo Quondam nel commento ha invece interpretato in senso meramente retorico come una «topica esagerazione dell'innamorato» – credo possano emergere dal confronto con lo stato di infelicità attribuito alle donne-letterici:

Esse dentro a' dilicati petti, temendo e vergognando, tengono l'amorose fiamme nascose, le quali quanto più di forza abbian che le palesi coloro il sanno che l'hanno provate: e oltre a ciò, ristrette da' voleri, da' piaceri, da' comandamenti de' padri, delle madri, de' fratelli e de' mariti, il più del tempo nel piccolo circuito delle loro camere racchiuse dimorano e quasi oziose sedendosi, volendo e non volendo in una medesima ora, seco rivolgendo diversi pensieri, li quali non è possibile che sempre sieno allegri. E se per quegli *alcuna malinconia*, mossa da *focoso disio*, sopravviene *nelle lor menti*, in quelle conviene che con grave noia si dimori, se da nuovi ragionamenti non è rimossa: senza che elle sono molto men forti che gli uomini a sostenere; il che degli innamorati uomini non avviene, sì come noi possiamo apertamente vedere. Essi, se *alcuna malinconia o gravezza di pensieri* gli affligge, hanno molti modi da alleggiare o da passer quello, per ciò che a loro, volendo essi, non manca l'andare a torno, udire e veder molte cose,

³⁷ Cfr. A. QUONDAM, nota *ad locum*, in *Decameron*, cit., p. 128.

uccellare, cacciare, pescare, cavalcare, giocare o mercatare: de' quali modi ciascuno ha forza di trarre, o in tutto o in parte, l'animo a sé dal noioso pensiero rimuoverlo almeno per alcuno spazio di tempo, appresso il quale, con un modo o con altro, o consolazion sopravviene o diventa la noia minore. (*Dec.*, Proemio, 10-12)

Sia per l'innamoramento del narratore sia per quello che riguarda le lettrici, la rappresentazione della passione erotica si sviluppa attraverso l'impiego sistematico di materiali lessicali attinti, oltre che alla sfera semantica del dolore – come i lemmi chiave «noia» | «noioso»³⁸ e i sinonimi «affanno», «pena», «fatica» | «faticoso»³⁹ –, al campo semantico e metaforico del fuoco («per soverchio *fuoco* nella mente concetto», «il mio amore, oltre a ogn'altro *fervente*», «l'amorose *fiamme* nascose», «*focoso* disio»). Come è noto, l'idea che l'esperienza erotica possa condurre gli amanti a esiti infausti è un motivo di ascendenza ovidiana⁴⁰. Per quanto, nella sezione dedicata alle donne innamorate, il riferimento al nesso amore-morte non sia formulato esplicitamente, la coppia «malinconia» / «pensieri» correlata al «focoso disio» concorre alla messa a fuoco del carattere 'corruptivo' dell'esperienza erotica, indirizzandoci verso una tradizione culturale che pure era solita riferirsi a Ovidio come alla massima autorità in

³⁸ Sulla centralità del concetto di 'noia' nell'esordio del *Decameron*, cfr. HOLLANDER, *The Decameron Proem*, cit., p. 19.

³⁹ È inoltre significativo l'uso insistito dei lemmi «grave» | «gravezza», i quali denotano qualcosa di particolarmente spiacevole «che causa dolore o disagio»; la definizione è tratta dalla voce *grave* § 3 del TLIO, redatta il 12/12/2016.

⁴⁰ Per una ricognizione delle fonti ovidiane relative al nesso amore-morte, rinvio a P.M. FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 27-33; ID., *Parole come fatti. La metafora realizzata e altre glosse al Decameron*, Napoli, Liguori, 2008, pp. 5-7. Sull'intertestualità ovidiana nel Proemio del *Decameron*, si vedano, inoltre, HOLLANDER, *The Decameron Proem*, cit.; I. CANDIDO, *Ovidio e il pubblico del Decameron*, cit., pp. 1-15.

materia amorosa. I motivi tematici sviluppati dal narratore del Proemio – la malinconia e i pensieri – non sono pertinenti nella letteratura latina sull'*aegritudo amoris*, ma sono temi-chiave della trattatistica medico-scientifica sull'*amor hereos*, la malattia cerebrale nella quale si riteneva potesse degenerare la sofferenza amorosa⁴¹.

Rispetto agli «uomini innamorati», spiega l'autore, le «vaghe donne» descritte nel Proemio, se afflitte da «alcuna malinconia», hanno scarse possibilità di sottrarsi alla «grave noia» scaturita dal rimuginare dentro di sé diversi pensieri, distraendosi ad esempio con i *negotia* che già Ovidio elencava tra i *remedia amoris*, come «l'andare a torno, udire e veder molte cose, uccellare, cacciare, pescare, cavalcare, giocare o

⁴¹ Cfr. M.P. ELLERO, *L'appetito e il piacere. Fonti e intertesti di Decameron, X 7, «Levia Gravia»*, 15-16, 2013-2014, pp. 47-59, p. 49; EAD., *Lisa e l'aegritudo amoris. Desiderio, virtù e fortuna in Decameron II 8 e X 7*, in *Boccaccio 1313-2013*, a cura di F. Ciabattini, E. Filosa, K. Olson, Ravenna, Longo Editore, 2015, pp. 187-201, pp. 188-189. Sulla diffusione della trattatistica medica e sul rapporto con la letteratura medievale, si vedano B. NARDI, *L'amore e i medici medievali*, in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi Editore, 1966, pp. 238-267; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1993; M. CIAVOLELLA, *La «malattia d'amore» dall'antichità al Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1976; TONELLI, *Fisiologia della passione*, cit.; EAD., *Fisiologia dell'amore doloroso in Cavalcanti e Dante: fonti mediche ed enciclopediche*, in *Guido Cavalcanti laico e le origini della poesia europea nel VII centenario della morte, Atti del Convegno Internazionale (Barcelona, 16-20 ottobre 2001)*, a cura di R. Arqués, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 63-117, pp. 96-103. Per i richiami decameroniani alla tradizione medico-scientifica, cfr. TONELLI, *Fisiologia della passione*, cit., pp. 212-221; M. VEGLIA, *Ut medicina poesis. Sulla 'terapia' del Decameron*, in *Petrarca e la medicina, Atti del Convegno di Capo d'Orlando 27-28 giugno 2003*, a cura di M. Berté, V. Fera, T. Pesenti, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2006, pp. 201-228; M. CIAVOLELLA, *La tradizione dell'aegritudo amoris nel Decameron*, «Giornale storico della letteratura italiana», 147, 1970, pp. 496-517; M. RIVA, *Hereos/Eleos. L'ambivalente terapia del mal d'amore nel libro chiamato Decameron cognominato Galeotto*, «Italian Quarterly», 37, 143-146, 2000, pp. 69-106; ELLERO, *L'appetito e il piacere*, cit., pp. 47-49 e 52-59; EAD., *Lisa e l'aegritudo amoris*, cit., pp. 189-191.

mercatare»⁴². Analogamente a quanto Boccaccio poteva aver letto nei libri di medicina – dal *Liber canonis* di Avicenna al trattato *de amore heroico* di Arnaldo di Villanova, fino al *Lilium medicinale* di Bernardo di Gordon –, le donne-lettertrici sono afflitte da un’affezione malinconica (la «solicitude melancholica» della trattatistica medica) causata da una «continua meditatione» («seco rivolgendo diversi pensieri»)⁴³. Secondo i medici medievali, l’«assidua cogitatio» è all’origine di questo amore patologico («amor talis, videlicet qui dicitur heroicus, est vehemens et assidua cogitatio supra rem desideratam»)⁴⁴. Essa tende ad affliggere

⁴² Si vedano i passi ovidiani richiamati da HOLLANDER, *The Decameron Proem*, cit., p. 25. Come segnalano rispettivamente Nardi (*L’amore e i medici medievali*, cit., p. 252) e Tonelli (*Fisiologia della passione*, cit., pp. 215-6), i trattati di Halyabbas e di Guglielmo da Brescia citano analoghe soluzioni terapeutiche; cfr. VEGLIA, *Ut medicina poesis*, cit., p. 216. Interferenze di questo tipo erano frequenti nei libri di medicina del tempo: il *corpus* ovidiano (con particolare riferimento ai *Remedia amoris*) rientrava infatti tra le fonti principali della trattatistica sulla malattia d’amore; cfr. J.L. LOWES, *The Lovers Maladye of Hereos*, «Modern Philology», 11, 1913-1914, pp. 1-56, p. 53 e nota 2; CIAVOLELLA, *La «malattia d’amore»*, cit., pp. 102-106; M.F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1990, p. 15.

⁴³ B. GORDONII *Opus lilium medicinae*, apud Guilelmum Rouillium, Lugduni 1559, p. 216: «Et quia est in *continua meditatione*, ideo *solicitude melancholica* appellatur»; cfr. AVICENNA, *Liber canonis*, per Paganinum de Paganinis Brixiansem, Venetiis 1507; rist. anast. Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, lib. III, Fen I, cap. 24, c. 190v.: «Haec aegritudo est sollicitudo melancolica similis melancoliae in quohomo sibi iam induxit incitationem cogitationis suae super pulchritudinem quorundam formarum et figurarum quae insunt ei». Cfr. TONELLI, *Fisiologia dell’amore doloroso in Cavalcanti e Dante*, cit., pp. 83-84; ELLERO, *Lisa e l’aegritudo amoris*, cit., p. 188, cui rimando anche per il riferimento ad altre fonti mediche.

⁴⁴ ARNALDI DE VILLANOVA *Tractatus de amore heroico*, ed. M.R. McVaughn, in *Opera medica omnia*, vol. III, Barcelona, Edicion de la Universitat de Barcelona, 1995, pp. 43-54, p. 46. Secondo i medici medievali, l’*amor hereos* deriva da una disfunzione della *virtus aestimativa*, causata dall’imprimersi dell’immagine della cosa amata nella memoria. Ne consegue che il giudizio dell’erotomane, il quale considera l’oggetto di desiderio preferibile a qualunque altra cosa, risulti falsato; cfr. anche B. GORDONII *Opus lilium medicinae*, cit., p. 216: «Causa huius passionis est corruptio aestimativae, propter formam et figuram fortiter affixam». Nel *De amore* di Andrea Cappellano, la passione erotica è interpretata in modo analogo:

soprattutto chi, vivendo nell'ozio, non ha modo di sottrarsi al pensiero ossessivo e dunque alla follia e alla morte che da esso derivano: «nisi furie celeriter obvietur, *melancholiam* parit in posterum et ut saepe contingit properat in maniam et quod *gravius* est quam plurimum languent, inde *mortis periculum* incurrentes»⁴⁵.

Alla luce di questo legame interdiscorsivo con i trattati di medicina, il rischio di morte che l'*auctor* decameroniano dice di aver corso è tutt'altro che un'iperbole, ma un rischio reale e concreto dovuto alla degenerazione morbosa della passione erotica. Il soccorso dei «piacevoli ragionamenti» e delle «laudevolei consolazioni d'alcuno amico» è stato dunque salvifico. In modo analogo, le donne innamorate non sarebbero state in grado di sottrarsi, con le sole proprie forze, alla «malinconia o gravezza di pensieri», se questi ultimi non fossero stati rimossi da «nuovi ragionamenti». Poiché le donne non hanno accesso alle attività di svago concesse agli uomini, l'alternativa proposta dall'autore poggia sul potere consolatorio della letteratura, la sola occupazione che, distogliendole dal «noioso pensiero» alla radice dell'ossessione erotica, sarebbe in grado di alleviare le loro pene «per alcuno spazio di tempo, appresso il quale, con un modo o con un altro, o *consolazion* sopravviene o diventa la noia minore» (*Dec.*, Proemio,

«Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et *immoderata cogitatione*» (A. CAPPELLANO, *De amore*, a cura di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980, p. 6); sulla possibile dipendenza del trattato del Cappellano dalla letteratura medica, si vedano LOWES, *The Loveres Maladye of Hereos*, cit., p. 53; CIAVOLELLA, *La «malattia d'amore»*, cit., pp. 102-106; N. TONELLI, 'De Guidone de Cavalcantibus physico' (con una noterella su Giacomo da Lentini ottico), in *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*, a cura di I. Becherucci, S. Giusti, N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 459-508, p. 470.

⁴⁵ ARNALDI DE VILLANOVA *Tractatus de amore heroico*, cit., p. 53; cfr. B. GORDONII *Opus lilium medicinae*, cit., p. 217: «nisi hereosis succurratur, in maniam cadunt, aut moriuntur».

12)⁴⁶. Emerge, dunque, una estrema valorizzazione della parola – parlata e scritta –, la quale, già in sede di Proemio, si presenta come unica vera fonte di conforto e come unico *remedium* al dolore dei singoli⁴⁷.

Rispetto al modello medico-scientifico delineato dalla trattatistica del tempo, tuttavia, la rappresentazione della vicenda dolorosa raccontata dalla voce proemiale lascia cadere non solo i riferimenti a una sintomatologia fisica collegata all'amore ossessivo⁴⁸, ma anche l'idea che quest'ultimo sia sostenuto dai giudizi falsi prodotti dalla *vis aestimativa*; mentre è messo in risalto il motivo del desiderio smodato, inscritto entro lo spettro metaforico tradizionale del fuoco («aliquis philocaptus [...] *ardenter* concupiscit eam, et *sine modo et mensura*»⁴⁹; «*oltre modo* essendo *acceso* stato»: *Dec.*, Proemio, 3; «per *soverchio fuoco* nella mente concetto da *poco regolato appetito*»: *Dec.*, Proemio, 3; «il mio amore, *oltre* a ogn'altro *fervente*», *Dec.*, Proemio, 5).

⁴⁶ In base alle fonti mediche segnalate da TONELLI, *Fisiologia della passione*, cit., p. 217, anche la scrittura letteraria rientrerebbe tra i *remedia* atti a distogliere l'amante dall'ossessione erotica.

⁴⁷ Per il nesso tra compassione consolazione nel Proemio del *Decameron*, si veda T. BAROLINI, *A Philosophy of Consolation: the Place of the Other in Life's Transactions* («Se Dio m'avesse dato fratello o non me lo avessa dato»), in *Boccaccio 1313-2013*, cit., pp. 89-105.

⁴⁸ I *signa* che i trattati di medicina attribuiscono all'*amor hereos* sono vari e, in alcuni casi, difficili da rilevare: ai sintomi più facilmente percepibili come il tremore, il pallore e il battito cardiaco accelerato, si aggiungono la consunzione fisica e il mutismo ostinato. Cfr. B. GORDONII *Opus liliium medicinae*, cit., p. 217; ARNALDI DE VILLANOVA *Tractatus de amore heroico*, cit., pp. 52-52.

⁴⁹ B. GORDONII *Opus liliium medicinae*, cit., p. 216.

1.2. Cavalcanti, Boccaccio e il superamento degli «impedimenta delectationis»

Per i suoi caratteri disforici, eccessivi e potenzialmente distruttivi, l'amore rappresentato nel Proemio richiama alcuni temi sviluppati da Cavalcanti nella celebre canzone-trattato 'Donna me prega'⁵⁰. L'amore di cui si occupa la canzone di Guido è un'affezione dell'anima sensitiva, ossia di quella parte dell'anima che, secondo la teoria aristotelica, è esposta alle passioni e preposta a tutte le operazioni di immaginazione⁵¹. Questa passione, secondo il trattato cavalcantiano, non ricerca l'immediato piacere sensuale, ma, al contrario, mira a un bene arduo e di difficile conquista⁵². Si tratta infatti di una «scuritate» proveniente da Marte – e non da Venere –, che, inserendosi entro

⁵⁰ Per la presenza di motivi cavalcantiani nel Proemio decameroniano, si vedano RIVA, *Hereos/Eleos*, cit., pp. 70-73 e 79-82; BAUSI, *Leggere il Decameron*, cit., p. 47.

⁵¹ G. CAVALCANTI, *Rime*, a cura di R. Rea e G. Inglese, Roma, Carocci, 2011, XXVII, 15-6: «In quella parte – dove sta memora | prende suo stato». Secondo Aristotele (*De memoria et reminescencia*, II, 450a 12-14 in THOMAE DE AQUINO, *Sentencia libri de sensu et sensato cuius secundus tractatus est de memoria et reminescencia*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLV, Roma-Paris, Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, 1985), la memoria è una facoltà dell'anima sensitiva, adibita alla conservazione delle immagini catturate dai sensi (nel caso particolare della canzone cavalcantiana, l'immagine della donna amata).

⁵² Per questa interpretazione di amore-passione, si vedano l'introduzione a 'Donna me prega' di Inglese in CAVALCANTI, *Rime*, cit., pp. 147-149; G. INGLESSE, *L'intelletto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, pp. 3-55; di parere analogo B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 33. Sulla presenza di questo tema cavalcantiano nella produzione boccacciana, cfr. M.P. ELLERO, *Natura, desiderio e virtù tra Filocolo e Decameron. Aristotele e le corti d'amore*, in *Il dialogo creativo. Studi in onore di Lina Bolzoni*, a cura di M.P. Ellero et al., Lucca, Pacini Fazzi, 2017, pp. 379-395, pp. 383-384 e 393-394.

l'ambito di competenza dell'appetito irascibile, insorge contro le opposizioni fraposte tra il desiderio e la cosa amata⁵³.

Cavalcanti mette a frutto alcuni motivi derivati dalla speculazione tomista sulle passioni. Nel commento all'*Etica Nicomachea*, ad esempio, Tommaso d'Aquino spiega che «illae vero passionnes quae respiciunt bonum vel malum sub ratione *cuiusdam ardui*» si collocano entro la sfera della facoltà irascibile, in virtù della quale si è spinti a conseguire i propri beni «sub ratione *cuisdam altitudinis*»⁵⁴. Il nesso organico tra *arduitas* e 'altezza' dell'oggetto della passione stessa è reso pertinente anche in altri luoghi del *corpus* tommasiano. Nella quarta delle *Questiones disputatae de virtutibus*, in particolare, il bene sensibile cui mira la *virtus* irascibile è caratterizzato da una «*altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis*»⁵⁵. La

⁵³ CAVALCANTI, *Rime*, cit., XXVII, 16-17. Come emerge da alcuni testi coevi alla canzone cavalcantiana (cfr. INGLESE, *L'intelletto e l'amore*, cit., p. 18, n. 14), era opinione diffusa che Marte fosse il pianeta all'origine della *virtus irascibilis*, ossia della facoltà orientata a un bene arduo (THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, cit., I^a, q. 81, a. 2, p. 912: «Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod *eius obiectum est arduum*, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis»). Viceversa, si riteneva che la *virtus concupiscibilis* – la facoltà tendente al bene sensibile in senso assoluto e, più in particolare, al bene «delectabile secundum sensum» (THOMAE DE AQUINO *Sentencia Libri Ethicorum*, cit., pp. 90-91) – subisse invece l'influsso venusiano. Concetti analoghi si trovano anche nella chiosa al *Teseida* dedicata alla descrizione della casa di Marte: diversamente dall'appetito concupiscibile, «per lo quale l'uomo desidera e si rallegra d'averle le cose che [...] sono dilettevoli e piacevoli», la *vis* irascibile – spiega Boccaccio – fa in modo che «l'uomo si turbi o che gli siano tolte o impedito le cose dilettevoli, o perché quelle avere non si possano» *Glosse al Teseida*, cit., p. 464).

⁵⁴ THOMAE DE AQUINO *Sentencia Libri Ethicorum*, cit., pp. 90-91.

⁵⁵ THOMAE DE AQUINO *Questiones disputatae de virtutibus*, q. 4 a. 2 co; cfr., inoltre, THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae* I^a II^{ae} q. 46, a. 3 co, p. 437: «Passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt *bonum et malum cum quadam elevatione vel arduitate*». Su questi temi, si veda

distanza che separa il soggetto dalla cosa desiderata (gli «impedimenta delectationis») sollecita l'appetito irascibile ed è il tratto specifico che distingue le passioni che ricadono nel suo spettro.

Boccaccio conosceva la canzone dottrinale 'Donna me prega' e, nell'ampia glossa a *Teseida* VII, aveva suggerito di leggerla congiuntamente al commento del medico Dino del Garbo⁵⁶, un testo fitto di riferimenti non solo alla trattatistica scientifica sull'*amor hereos*, ma anche ai libri morali di Aristotele (tra cui la *Retorica*)⁵⁷. Come nella speculazione cavalcantiana, nel Proemio del *Decameron*,

R.A. GAUTHIER, *Magnanimitè. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 321-327.

⁵⁶ G. BOCCACCIO, *Glosse al Teseida*, cit., p. 464: «Il quale amore volere mostrare come per le sopradette cose si generi in noi [...] non è mio intendimento di farlo, perciò che troppa sarebbe lunga la storia: chi desidera di vederlo, legga la canzone di Guido Cavalcanti *Donna mi priega, etc.*, e le chiose che sopra vi fece Maestro Dino del Garbo». La ricezione boccacciana di 'Donna me prega' e della sua glossa si presenta come una questione controversa: Quaglio (*Prima fortuna della glossa garbiana a Donna me prega di Guido Cavalcanti*, «Giornale storico della letteratura italiana», 141, 1964, pp. 336-367, p. 348) ritiene che i richiami presenti nel *Teseida*, in quanto generici, non consentono di documentare una conoscenza circostanziata dei due testi da parte di Boccaccio, la quale viene invece fatta risalire alle opere della maturità, e più precisamente, alle *Genealogiae* e alle *Esposizioni*; di diverso parere Branca (*Giovanni Boccaccio. Profilo biografico*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 3-197, p. 32) e Surdich (*La cornice di amore. Studi sul Boccaccio*, Pisa, ETS, 1987, pp. 178-179), i quali segnalano la presenza di tracce cavalcantiane già nella prima produzione boccacciana. Sull'intera questione rinvio a I. TUFANO, *La Fiammetta di Boccaccio: una lettura cavalcantiana*, «La Cultura», 38, 2000, pp. 401-424.

⁵⁷ Per i richiami alla tradizione medico-scientifica rintracciabili nella canzone cavalcantiana, si veda TONELLI, *De Guidone de Cavalcantibus*, cit. pp. 484-508. Sui legami tra la cultura medica duecentesca e gli studi di filosofia morale, con particolare riferimento alle opere di Aristotele (*Ethica Nicomachea*, *Retorica* e *Politica*), cfr. N.G. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 73-75 e 82-83. Occorre inoltre ricordare il codice autografo Chig. L V 176, databile alla prima metà degli anni '60, sul quale Boccaccio ha annotato la canzone del Cavalcanti affiancata dal commento di Dino del Garbo; per una descrizione del manoscritto, cfr. S. BERTELLI, *La seconda silloge dantesca: gli autografi chigiani*, in *Boccaccio autore e copista*, cit., pp. 270-272; CURSI, FIORILLA, *Giovanni Boccaccio*, cit., pp. 48-49.

l'«altissimo e nobile amore» coltivato per lungo tempo dal narratore si manifesta come un bene arduo e di difficile conquista, nella misura in cui l'oggetto d'amore è di condizione sociale di gran lunga superiore a quella dell'amante: «forse piú assai che alla mia bassa condizione non parrebbe, narrandolo, si richiedesse» (§ 3). Alla luce dell'enciclopedia tomista delle passioni e della sua ricontestualizzazione cortese a opera di Cavalcanti, il desiderio erotico di cui è portatore l'*auctor* decameroniano può essere interpretato come un impulso non dell'appetito concupiscibile (com'è di solito l'appetito sensuale) ma dell'appetito irascibile, dal momento che è alimentato dall'eccellenza del suo stesso oggetto e dagli ostacoli che lo separano da esso.

Nel Proemio decameroniano, tuttavia, la condizione di infelicità del narratore non è imputabile – come pure si verifica talvolta nelle *Rime* cavalcantiane – alla «crudeltà della donna amata»⁵⁸, ma alla smoderatezza dell'appetito sensitivo («per *soverchio fuoco* nella mente concetto da *poco regolato appetito*», *Dec.*, Proemio, 3), che non gli concede di sentirsi appagato da alcuna condizione «convenevole», ossia appropriata ai soggetti e alle circostanze implicate nel legame amoroso. I motivi cavalcantiani confluiti in queste righe richiamano in particolare le stanze quarta e quinta della canzone-trattato: l'essenza dell'amore, spiega Guido, è rappresentata da un desiderio tanto smodato da non poter essere soddisfatto entro i limiti naturali della pulsione riproduttiva: «l'essere è quando – lo voler è tanto | ch'oltra misura – di

⁵⁸ Sulla caratterizzazione della donna cavalcantiana come crudele, si vedano, per esempio, CAVALCANTI, *Rime*, XVI, 7-11 e XVII, 1-8; cfr. inoltre la voce *crudeltà* in R. REA, *Cavalcanti poeta. Uno studio sul lessico lirico*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2008, pp. 250-253.

natura – torna» (*Rime*, XXVII, 43-44)⁵⁹. Il senso di frustrazione scaturito dall'inappagabilità del desiderio («poi non s'adorna di riposo mai», *Rime*, XXVII, 45) è il combustibile dal quale si alzano le fiamme dell'ira («destandos'ira la qual manda foco», *Rime*, XXVII, 52). L'«appetito furente» descritto da Guido non solo 'tira' l'amante verso l'oggetto del desiderio ma fa anche in modo che egli non se ne distolga, per quante sollecitazioni possa ricevere⁶⁰: «né mova – già, però ch'a lui si tiri, | e non si giri – per trovarvi gioco (*Rime*, XXVII, 54-5). Anche nel caso dell'*auctor* decameroniano, si può osservare come nessuno stimolo esterno sia riuscito a dissuaderlo dal coltivare immoderatamente la passione erotica:

Ma sì come a Colui piacque il quale, essendo Egli infinito, diede per legge incommutabile a tutte le cose mondane aver fine, il mio amore, oltre a ogn'altro fervente e il quale niuna forza di proponimento o di consiglio o di vergogna evidente, o pericolo che seguir ne potesse, aveva potuto né romper né piegare, per se medesimo in processo di tempo si diminuì in guisa, che sol di sé nella mente m'ha al presente lasciato quel piacere che egli è usato di porgere a chi troppo non si mette ne' suoi più cupi pelaghi navigando; per che, dove faticoso esser solea, ogni affanno togliendo via, dilettevole il sento esser rimaso. (*Dec.*, Proemio, 5)

La sola eccezione è rappresentata dai «piacevoli ragionamenti» e dalle «laudevole consolazioni», le quali, alleviando le sofferenze dell'autore, hanno fatto in modo che il tempo fluisse e che l'amore «dove faticoso esser solea, ogni affanno togliendo via» serbasse di sé il solo aspetto

⁵⁹ Cfr. CAVALCANTI, *Rime*, XXVII, 44, nota *ad locum*: «l'amore di cui qui si tratta è quello che va oltre il naturale desiderio sessuale».

⁶⁰ INGLESE, *L'intelletto e l'amore*, cit., pp.42-43. Per un'interpretazione analoga, E. FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Genova, il Melangolo, 1999, p. 58.

«dilettevole». Attraverso questa valorizzazione della dimensione temporale associata alla possibilità dell'amante di affrancarsi dal martirio amoroso, Boccaccio sembra allontanarsi ulteriormente dal modello cavalcantiano⁶¹. L'amore, per Guido, «non ha approdi o redenzioni possibili fuori di sé»⁶². Anche il più auspicabile – e al contempo inattuabile – degli scenari, ossia la conquista della *mercede* e la gioia dell'amore corrisposto⁶³, non può che essere soppiantato dall'angoscia connessa a una nuova accensione del desiderio per la stessa o un'altra donna, rivelandosi perciò soltanto «una temporanea fuoriuscita dall'appetito amoroso» (Inglese)⁶⁴. La passione erotica è vista in definitiva come un approdo alla morte («Di sua potenza segue spesso morte», *Rime*, XXVII, 35), non solo fisica ma anche morale, nonché come inevitabile rinuncia da parte dell'uomo a ciò che gli è proprio, vale a dire al conseguimento del bene sommo e della *felicitas* connessa all'attività intellettuale⁶⁵.

⁶¹ L'operazione di avvicinamento e presa di distanza dal modello cavalcantiano è messa in luce in BARSELLA, *Travestimento autoriale e autorità narrativa nella cornice del Decameron*, cit., p. 133.

⁶² FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti*, cit., p. 51.

⁶³ Nella lirica cavalcantiana, il termine *mercede* è solitamente declinato nel senso della 'pietà'; a titolo di esempio, cfr. CAVALCANTI, *Rime*, IX e XV. Si veda, su questo tema, R. ANTONELLI, *Cavalcanti o dell'interiorità*, «Critica del testo», 4, 1, 2001, pp. 1-22, pp. 9-10, n. 19.

⁶⁴ Cfr. INGLESE, *L'intelletto e l'amore*, cit., p. 46; di parere analogo, P. FALZONE, *Sentimento d'angoscia e studio delle passioni in Cavalcanti*, in *Les deux Guidi: Guinizzelli et Cavalcanti: mourir d'aimer et autres ruptures*, editè par M. Gagliano, P. Guerin e R. Zanni, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle [en ligne], 2016, (généré le 06 août 2020): <http://books.openedition.org/psn/7109>.

⁶⁵ La chiosa di Dino al verso «di sua potenza segue spesso morte» privilegia una lettura nel senso della morte fisica: «Nam adeo potest hec passio corpus alterare, quod multotiens inducit mortem» (DINO DEL GARBO, *Glossa a Donna me prega*, in FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti*, cit., pp. 86-174, p. 110). Negli ultimi anni, il passo cavalcantiano è stato oggetto di letture contrastanti: mentre Tonelli e Rea hanno accolto il commento garbiano, Inglese, sulla scorta di Nardi e Corti, ha preferito interpretarlo in chiave filosofica come morte 'spirituale' dell'innamorato, vale a dire come l'«interruzione di quella attività intellettuale che

Nel Proemio del novelliere, invece, l'infelicità determinata dall'*excessus amoris* non si presenta come una condizione irreversibile: chi, come l'*auctor* decameroniano, ha nutrito un amore immoderato può ancora aspirare a «quel piacere che egli [l'amore] è usato porgere a chi troppo non si mette ne' suoi più cupi pelaghi navigando» (*Dec.*, Proemio, 5). A consentire la mitigazione dell'eccesso passionale non è, come per Cavalcanti, la *mercé* della donna amata, bensì i discorsi consolatori «d'alcuno amico», le ricadute pratiche, potremmo dire, della loro compassione.

Come si è accennato nelle pagine precedenti in riferimento alla *Rhetorica* di Aristotele, l'uscita da una condizione di dolore da parte dell'io-narrante è la condizione necessaria perché egli assuma, in segno di gratitudine per i benefici ricevuti, un comportamento a sua volta compassionevole, del quale le «cento novelle, o favole o parabole o istorie» sono espressione. Chi ha sperimentato le ferite d'amore non solo può tornare a godere delle gioie a esso connesse («dove [l'amore] faticoso esser solea, ogni affanno togliendo via, *dilettevole* il sento esser rimaso»: *Dec.*, Proemio, 5), ma può anche rivelarsi particolarmente abile nello stabilire un legame empatico con gli afflitti. Un legame che, nel caso specifico del narratore del Proemio, si esplica nei «nuovi ragionamenti» con i quali egli vuole dare «sostentamento, o conforto [...] dove il bisogno apparisce maggiore» (*Dec.*, Proemio, 8).

è la sola vera *vita* dell'uomo». Su questi temi si vedano, TONELLI, *De Guidone de Cavalcantibus physico*, cit., p. 496; R. REA, *Cavalcanti poeta*, cit., p. 351; M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 28-29.

1.3. Compassione e magnanimità

Torniamo ancora per un momento alla vicenda erotica dell'autore rappresentato e, in particolare, al punto in cui si fa riferimento al sostegno ottenuto da qualche amico compassionevole: «Nella qual noia, tanto refrigerio già mi porsero i piacevoli ragionamenti d'alcuno amico e le sue laudevole consolazioni, che io porto fermissima opinione per quelle essere avvenuto che io non sia morto» (*Dec.*, Proemio, 4). La definizione aristotelica di compassione discussa nelle pagine precedenti permette di ricostruire le motivazioni che hanno spinto gli amici a soccorrere il narratore con i loro discorsi consolatori. Il male nel quale sarebbe incorso l'io-narrante è in primo luogo un'afflizione che lo 'contrista' più del necessario («più di noia che bisogno non m'era spesse volte sentir mi facea»), vale a dire una pena costituita dal desiderio di un bene arduo, senza che alcuna forma di appagamento sia possibile. Oltre che come un male «contristativo», l'*excessus amoris* si configura anche come un male «corruptivo» che lo espone letteralmente a un destino di morte («io porto fermissima opinione per quelle essere avvenuto che io non sia morto»).

In aggiunta alla connotazione dell'esperienza erotica come un male «contristativo» e «corruptivo», mi sembra tuttavia che gli amici dell'autore decameroniano abbiano tenuto conto anche di un terzo fattore: la compassione, dice Aristotele, è una sensazione di dolore per un male che vediamo capitare a qualcuno «qui indignus est» (*Rhet.*, II 8, 1385b 15). In altri termini, l'insorgere dell'impulso pietoso presuppone un male immeritato. Questo aspetto della compassione, credo, contribuisca a chiarire i motivi per i quali, nel *Decameron*, il giudizio di valore attribuito a un amore smodato e pertanto moralmente

sanzionabile, come quello nutrito dall'autore, resti positivo. L'essersi innamorato di un oggetto d'amore non «convenevole», perché di classe sociale diversa dalla propria non è del tutto stigmatizzato dagli amici, dal momento che tale moto passionale – tutto interno alla facoltà irascibile e al desiderio di eccellenza che la connota – può essere interpretato come un segnale di magnanimità⁶⁶. Nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, la *magnanimitas* aristotelica, vale a dire la virtù di chi intraprende grandi imprese o aspira a grandi onori essendone degno, «habet rationem magni vel ardui», ha di mira cioè quei soli onori che figurano come un bene arduo e difficile⁶⁷. L'autore implicito del *Decameron* è perciò «lodato e da molto più reputato» da «coloro che [sono] discreti», ossia da coloro che, mettendo in pratica il criterio aristotelico di *prepon*, sanno valutare ciò che conviene a ciascuno nelle diverse circostanze di realtà⁶⁸: in altre parole, il suo

⁶⁶ Cfr. CAVALCANTI, *Rime*, cit., XXVII, 49: «'n gente di valor lo più si trova». Diversamente da Fenzi (*La canzone d'amore di Guido Cavalcanti*, cit., p. 83), il quale parafrasa «[Amore] per lo più si trova in uomini di alta condizione sociale», Inglese (CAVALCANTI, *Rime*, cit., XXVII, 49, nota *ad locum*) ritiene che il sintagma «lo più» designi invece «'il grado massimo' della passione» e che, di conseguenza, Cavalcanti qui si stia riferendo «ai magnanimi (cui toccano le grandi passioni)». L'idea che gli spiriti magnanimi siano mossi dalle più grandi passioni è stata accolta da FALZONE, *Sentimento d'angoscia e studio delle passioni in Cavalcanti*, cit.; ELLERO, *Natura, desiderio e virtù tra Filocolo e Decameron*, cit., p. 394.

⁶⁷ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 129, a. 1, ad 1, pp. 1188-1189: «bonum vel malum [...] inquantum additur ratio ardui, sic pertinet ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet habet rationem magni vel ardui».

⁶⁸ Per il concetto di 'discrezione' inteso aristotelicamente come la capacità di valutare, di volta in volta, ciò che si addice a ognuno in base alle diverse situazioni, cfr. *Dec.*, V 9, 3: «ma perché apprendiate d'essere voi medesime, dove si conviene, donatrici de' vostri guiderdoni senza lasciarne sempre esser la fortuna guidatrice, la qual non discretamente ma, come s'aviene, smoderatamente il più delle volte dona»; *Dec.*, X 1, 6: «gli parve che esso ora a uno e ora a un altro donasse castella e città e baronie assai poco discretamente, sì come dandole a chi non valea». Su questo tema, si veda M.P. ELLERO, *Le leggi d'amore. A proposito di «Decameron»*, V 9, «Strumenti critici», 28, 3, 2013, pp. 363-381, pp. 365-366.

amore, in quanto «altissimo», «nobile» e di ardua conquista, è valutato come proporzionato alla sua grandezza d'animo.

Qualcosa di analogo vale per alcune delle novelle decameroniane, in cui si parla di amori che trascendono le differenze di classe. Un esempio è rappresentato dal palafreniere di *Dec.*, III 2, «uomo quanto a nazione di *vilissima condizione* ma per altro da *troppo più che da così vil mestiere*», innamoratosi «senza misura» della regina longobarda Teodolinda: «il *suo basso stato* non gli avea tolto che egli non conoscesse questo suo amore esser di *fuori d'ogni convenienza*, [...] pur seco si *gloriava* che *in alta parte* avesse allogati i suoi pensieri» (*Dec.*, III 2, 5-7). In *Dec.*, X 7, la caratterizzazione di Lisa Puccini, figlia di Bernardo speziale, come donna magnanima e il suo amore per re Pietro I d'Aragona appaiono saldati in un nesso organico. Secondo il musico Minuccio d'Arezzo, l'eccellenza dell'oggetto di desiderio – ossia l'«aver posto l'animo a sì gran re» – è l'aspetto che consente di valutare la vicenda erotica di Lisa, sebbene socialmente sconveniente⁶⁹, come un'«alta impresa» (*Dec.*, X 7, 16)⁷⁰. La magnanimità di Lisa si esplica dunque nell'aspirazione a un bene proporzionato al proprio valore ed è ciò che la renderà meritevole della compassione e degli onori di re Pietro. Riporto, di seguito, i passaggi che reputo più significativi: «e disse che di sì *valorosa giovane* si voleva *aver compassione*; e per ciò andasse da sua parte a lei e la confortasse» (*Dec.*,

⁶⁹ Cfr. *Dec.*, X 7, 6: «a niun'altra cosa poteva pensare se non a questo suo magnifico e alto amore; e quello che intorno a ciò più l'offendeva era il cognoscimento della sua *infima condizione*, il quale niuna speranza appena le lasciava pigliare di lieto fine»; *Dec.*, X 7, 40: «conobbi *male a me convenirsi sì alto luogo* l'ardore dello animo dirizzare».

⁷⁰ Per questa interpretazione del personaggio di Lisa, rinvio a ELLERO, Lisa e l'*aegritudo amoris*, cit., pp. 194-199.

X 7, 27)⁷¹; «*da più ogn'ora la reputava, e più seco stesso maladisce la fortuna che di tale uomo l'aveva fatta figliuola*» (*Dec.*, X 7, 35); «*valorosa donna, il grande amor che portato n'avete v'ha grande onore da noi impetrato*» (*Dec.*, X 7, 38).

La curvatura della tematica amorosa nel senso dell'onore, messa in risalto dal ricorso a materiali lessicali afferenti a questo secondo campo semantico («altissimo»; «nobile»; «lodato»; «da molto più reputato»), da una parte ha alle spalle la riflessione su amore e nobiltà d'animo interna all'esperienza stilnovista, dall'altra richiama l'ottavo libro della *Nicomachea*, dove Aristotele dice che «*amari autem prope esse videtur ei quod est honorari*»⁷². Se è vero che l'amore è assimilabile all'onore, il magnanimo non può fare altro che considerarsi degno di un amore che egli reputa eccellente. In questo quadro, anche un sentimento sconveniente come quello coltivato dal narratore del Proemio può svelare una nobiltà d'animo, cui la fortuna ha invece fatto corrispondere uno stato sociale ignobile, una «bassa condizione»⁷³. Ne consegue che le pene d'amore cui l'autore è sottoposto, fonte di dispiacere per quanti sono in grado di scorgere la gentilezza del suo spirito («coloro a' quali

⁷¹ In *Dec.*, X 7, 15, la vicenda di Lisa aveva suscitato in Minuccio una reazione emotiva analoga a quella attribuita a re Pietro: «*maravigliossi Minuccio dell'altezza d'animo di costei e del suo fiero proponimento e increbbenegli forte; e subitamente nello animo corsogli come onestamente la poteva servire*».

⁷² ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII 8, 1159a 16-7. Per lo sviluppo tematico del nesso amore-onore nelle novelle decameroniane, con particolare riferimento alle fonti aristotelico-tomiste, si vedano ELLERO, *Natura, desiderio e virtù tra Filocolo e Decameron*, cit., pp. 392-393.

⁷³ In modo analogo, l'amore dello stalliere per la regina Teodolinda e quello di Lisa Puccini per re Pietro sono presentati come un onore degno di lode: «*pur seco si gloriava che in alta parte avesse allogati i suoi pensieri*» (*Dec.*, III 2, 7); «*e appresso commendandoti di sì alta impresa, come è aver l'animo posto a così gran re ...*» (*Dec.*, X 7, 16); «*valorosa donna, il grande amor che portato n'avete v'ha grande onore da noi impetrato [...]: e l'onore è questo ...*» (*Dec.*, X 7, 38); cfr. ELLERO, *Natura, desiderio e virtù tra Filocolo e Decameron*, cit., pp. 392-394.

[...] erano *gravi le mie fatiche*», *Dec.*, Proemio, 6), lo rendono meritevole della loro compassione⁷⁴. A destare l'impulso pietoso, spiega ancora Aristotele in *Rhetorica* II 8, non sono soltanto i mali 'contristativi' e 'corruptivi', ma anche quelli determinati dall'arbitrio della sorte («quorum autem fortuna causa malorum», *Rhet.*, II 8, 1386a 12-13)⁷⁵.

Il tema della compassione collegato all'azione iniqua della fortuna è sviluppato, poche righe più avanti, in riferimento alla vicenda delle donne innamorate, alle quali è rivolto il «sostentamento, o conforto» del narratore proemiale:

Adunque, acciò che in parte per me s'amendi il *peccato della fortuna*, la quale dove *meno era di forza*, sì come noi nelle *dilicate* donne veggiamo, quivi più avara fu di sostegno, in soccorso e rifugio di quelle che amano [...] intendo di raccontare cento novelle, o favole o parabole o istorie che dire le vogliamo (*Dec.*, Proemio, 13)

La connotazione delle «vaghe donne» nel senso della debolezza («dentro a' *dilicati* petti [...] tengono l'amorose fiamme nascose») si configura come un «peccato della fortuna, la quale dove *meno era di forza*, sì come noi nelle *dilicate* donne veggiamo, quivi più avara fu di sostegno». Tra i molteplici mali che Aristotele, nel solito paragrafo della *Rhetorica*, ascrive alla fortuna, rientra anche la debolezza, la quale

⁷⁴ Trascrivo, di seguito, alcune corrispondenze tra i passaggi già menzionati del Proemio e la novella di Lisa Puccini: «maravigliossi Minuccio dell'altezza dello animo di costei e del suo fiero proponimento e *increbbenegli forte*» (*Dec.*, X 7, 15); «seco stesso *maladissee la fortuna* che di tale uomo l'aveva fatta figliuola» (*Dec.*, X 7, 35).

⁷⁵ ARISTOTELES, *Rhetorica* II 8, 1386a 12-13. In questa terza categoria, il filosofo annovera anche tutte quelle situazioni, nelle quali sopraggiunge un male «unde conveniebat bonum aliquod agere». Nel caso del Proemio del *Decameron*, alla magnanimità dell'autore implicito, che ha giudicato amabile un bene conforme al proprio valore, ha fatto seguito un male, e cioè le grandissime «fatiche» dettate dalla passione.

è spesso presentata, nel *Decameron*, come un tratto distintivo del genere femminile: «quorum autem fortuna causa malorum esse sine amicis, paucos habere amicos (propter quod et separari ab amicis et consuetis miserabile), confusio, debilitas, orbatio», *Rhet.*, II 8, 1386a 9-12). Con i «nuovi ragionamenti» elargiti «in soccorso e rifugio» delle donne innamorate, l'autore *agens* si propone dunque di contrastare l'azione iniqua della fortuna, la quale, quanto più la natura è debole, tanto più si mostra avara di occasioni e opportunità.

1.4. *Compassione e humanitas. Una fonte patristica*

1.4.1 «Umana cosa è avere compassione degli afflitti»

Secondo il modello ideale di *humanitas* delineato nelle prime righe del *Decameron*, aprirsi alla compassione, stabilendo un legame empatico con l'altro e con il suo dolore, è un tratto distintivo dell'uomo⁷⁶. Il motivo dell'umanità declinato nel senso della *benignitas* e della compassione⁷⁷ poteva essere arrivato a Boccaccio mediante molteplici

⁷⁶ Come ha osservato Amedeo Quondam (*Le cose (e le parole) del mondo*, in G. BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 1802), la compassione è «la più importante tra le “cose del mondo” che rendono umana la precaria vita delle donne e degli uomini»; su questo tema, si vedano T. BAROLINI, *The Wheel of the Decameron*, «Romance Philology», 36, 4, 1983, pp. 521-538, pp. 522-523; GIUSTI, *Dall'amore cortese alla comprensione*, cit., p. 131.

⁷⁷ Il nesso tra umanità e compassione, suggellato dalla celebre sentenza proemiale, emerge anche in altri luoghi del testo, denotando, in ciascuno, una benevola disposizione d'animo che si manifesta con atti liberali e pietosi; cfr. le novelle II 2, VIII 7, X 7, delle quali trascrivo le occorrenze più rappresentative: «La fante, divenutane *pietosa*, tornò alla donna e ogni cosa le disse. La quale similmente *pietà* avendone [...] La fante, di questa *umanità* avendo molto commendata la donna, andò e si gli aperse» (II 2, 25-26); «Lo scolare [...] noia sentiva movendolo la *umanità* sua a *compassion* della misera» (VIII 7, 80); «Il re, il quale *liberale* e *benigno* era, [...] divenne ancora più *pietosus*» (X 7, 30); «Questa *umanità* del re fu

canali⁷⁸. Uno di questi poteva essere rappresentato dalle *Divinae institutiones* di Lattanzio Firmiano, un libro che – secondo quanto documenta l’inventario della *parva libraria* di Santo Spirito – il Certaldese possedeva e da cui ha certamente attinto materiali utili alla stesura di opere della maturità, come le *Genealogiae deorum gentilium* e le *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*⁷⁹.

Nel libro III dedicato alla *falsa sapientia* dei filosofi, Lattanzio mette in luce l’infondatezza di gran parte dei loro assunti teorici. Ai fini del nostro discorso, appaiono rilevanti gli argomenti sviluppati contro la tesi stoica «quod inter vitia et morbos misericordiam ponit» attribuita a Zenone di Cizio. Assimilare la compassione a una ‘perturbazione’ dell’animo, spiega Lattanzio, equivale a privarsi dell’«adfectum quo

commendata assai e in grande onor fu attribuita allo speziale e alla figliuola» (X 7, 36).

⁷⁸ Come ha segnalato Veglia nella nota al testo (G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di M. Veglia, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 17), la sentenza che apre il *Decameron* richiama, oltre che una «diffusa sapienza popolare (“Solamen miseris socios habuisse malorum”)), anche un passo della *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne: «cum afflictis compati humanitas suggerat et diis placeant pietates humane» (GUIDO DE COLUMNIS, *Historia destructionis Troiae*, edited by N.E. Griffin, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1936, p. 77, versione on-line consultabile su [Guido de Columnis: Historia destructionis Troiae Pag 77 \(univr.it\)](#)). Sull’uso boccacciano di sentenze e proverbi popolari, con particolare riferimento all’*incipit* proemiale, si veda G. CHIECCHI, *Sentenze e proverbi nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 9, 1975-1976, pp. 119-168, pp. 162-163.

⁷⁹ Catalogate nell’inventario della *parva libraria* con segnatura IV 1, le *Divinae Institutiones* di Lattanzio rientrano tra gli 81 codici che, con ogni probabilità, appartennero a Boccaccio (A. MAZZA, *L’inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, «Italia medioevale e umanistica», 9, 1966, pp. 1-74, pp. 32 e 61-62). Sulla conoscenza del testo lattanziano da parte di Boccaccio, si veda A. HORTIS, *Studi sulle opere latine di Boccaccio*, Trieste, Libreria Julius Dase Editrice, 1879, pp. 472-473. Sulla presenza di altre fonti patristiche nel *Decameron*, cfr. S. BARSELLA, *Boccaccio and Humanism. A new Patristic Source of Proemio 14 and the Pestilence: Basil’s the Great’s Homil on Psalm 1*, «Studi sul Boccaccio», 32, 2004, pp. 59-79; EAD., *Il riso dei Padri: Il caso di madonna Filippa* (Dec., VI 7), «Italianistica», 4, 2, 2009, pp. 13-22.

ratio humanae vitae paene omnis continetur»⁸⁰. Diversamente dalle altre specie viventi che salvaguardano la propria incolumità mediante molteplici «naturalia munimenta», l'uomo, «inbecillior [...] quam ceterorum animalium», può contare sul «*miserationis adfectum*, qui plane vocatur *humanitas*, qua nosmet invicem *tueremur*» (*Divinarum Institutionum libri*, III, coll. 423-4).

Come strumento di difesa che spinge gli individui a proteggersi vicendevolmente, il sentimento della compassione è una delle peculiarità che meglio rappresenta l'*humanitas*, tanto che Lattanzio riteneva di poter considerare i due termini come quasi sinonimi. Una considerazione analoga a quella appena citata si trova all'inizio del sesto libro, dove la compassione – «vel *humanitas* nominatur» – è insieme baluardo essenziale per la conservazione biologica della specie umana e fondamento della vita associata («quod ea sola vitae communis continet rationem», *Divinarum Institutionum libri*, VI, 666). L'*humanitas* consiste allora nel legame che tiene unite le persone («summum igitur inter se hominum vinculum»), le quali, per effetto del sentimento pietoso, sono portate a stringere tra loro rapporti di reciproco sostegno («homo hominem *tueatur*, [...] *contraque omnia pericula et accipiat, et praestet auxilium*», *Divinarum Institutionum libri*, VI, 666).

In questo quadro, il rispecchiamento nell'altro da sé e nella sua condizione di bisogno si precisa come un aspetto fondante della dignità umana, senza il quale ci si priva del nome stesso di 'uomo'.

⁸⁰ LACTANTII *Divinarum Institutionum libri septem*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, t. VI, Parisiis, 1844, III, coll. 423-424. Da ora in poi *Divinarum Institutionum libri*; i corsivi sono miei. La fonte è stata segnalata da RONCHETTI, *Reading like a woman*, cit., p. 117.

Id autem ipsum bene facere quid sit, idem ipse praescribit: praestare auxilium depressis et laborantibus, inpertiri victum non habentibus. Deus enim quoniam pius est, animal nos voluit esse sociale: itaque *in aliis hominibus nos ipsos cogitare* debemus. Non meremur in periculo liberari, si non succurrimus, non meremur auxilium, si negamus. [...] Conservanda est igitur humanitas, si homines recte dici velimus, id autem ipsum, conservare humanitatem, quid aliud est quam diligere hominem, quia homo sit et idem quod nos sumus? [...] Quod qui non facit, hominis se appellatione despoliat quia, humanitas officium est necessitati hominis ac periculo subvenire. (*Divinarum Institutionum libri*, VI, coll., 667, 671)

Richiamando alla lettera il testo di Lattanzio, Isidoro di Siviglia descrive l'*humanitas* come una disposizione d'animo mista di amore e compassione («quod habeat circa homines *amorem et miserationis affectum*»)⁸¹. Nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, la citazione dalle *Etymologiae* di Isidoro è invece incardinata entro la riflessione di Macrobio sulle sette virtù annesse alla giustizia; tra queste, l'*humanitas* è l'operazione virtuosa che regola le relazioni con i più deboli («ad inferiores») e li soccorre nelle loro mancanze («per quam subvenitur eorum defectibus»)⁸². La menzione dell'*humanitas* è perciò collegata al motivo della *beneficentia* («beneficentia, quae hic

⁸¹ SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI, *Etymologyarum Libri XX*, in *Patrologia Latina*, cit., t. LXXXII, 1850, X, col. 379: «Humanus, quod habeat circa homines amorem et miserationis affectum; unde et humanitas dicta, qua nos invicem tuemur». Sulla conoscenza di Isidoro da parte di Boccaccio, si veda HORTIS, *Studi sulle opere latine di Boccaccio*, cit., pp. 472-473 e 488-489.

⁸² THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., II^a II^{ae}, q. 80, a. 2, p. 766: «humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur». Cfr. MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Milano, Bompiani, 2007, I, 8, 7: «de iustitia ueniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas».

vocatur humanitas»), che Tommaso, nella *quaestio* 31 della seconda parte, ha definito non solo come un atto rivolto a fare del bene agli altri, ma anche come l'effetto dell'amore che «mouet superiora ad *provisionem inferiorum*»⁸³.

Emerge, da queste fonti, una costellazione tematica ampia e articolata, che Boccaccio sviluppa lungo tutto il Proemio. In questa cornice, i confini semantici tra la coppia concettuale compassione-*humanitas* e i temi attigui della beneficenza, della cura e del soccorso, appaiono piuttosto sfumati. Come espressione dell'umana compassione, il *Decameron* è il *pharmakon* che l'autore intende somministrare agli «afflitti», in segno di riconoscenza per i «*benefici* già ricevuti» dagli amici, ossia da «coloro a' quali per *benivolenza*» erano state «gravi le [sue] fatiche» (*Dec.*, Proemio, 6-7). Se considerata «*secundum communem rationem boni*», si legge nella *Summa Theologiae*, la *beneficentia* può essere assimilata a un «*actus amicitiae*» ed è saldamente connessa alla *benevolentia* («per quam aliquis vult bonum amico»), di cui essa è l'attuazione pratica⁸⁴. I 'benefici' derivati dalla compassione si esplicano dunque nell'impulso, tanto degli amici quanto del narratore, ad agire in soccorso dei «bisognosi», alleviandone le pene: «ho meco stesso proposto di volere, [...] se non a coloro che me *atarono*, alli quali per avventura per lo lor senno o per la loro buona ventura non abisogna, a quegli almeno a' quali fa luogo, *alcuno alleggiamento prestare*» (*Dec.*, Proemio, 7). La premurosa

⁸³ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, q. 31, a. 2, p. 341: «*beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua mouet superiora ad provisionem inferiorum*»; cfr., inoltre, ivi, II^a II^{ae}, q. 31, a. 1, p. 339: «*beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui*».

⁸⁴ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, q. 31, a. 4, p. 344: «*Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae*».

sollecitudine dell'io-narrante si precisa allora come «sostentamento, o conforto che vogliam dire» nei confronti delle donne innamorate, le quali, oltre a essere sprovviste dei «naturalia munimenta» a protezione dalle asperità della vita, non hanno neppure accesso ai «molti modi», consentiti agli uomini, per «alleggiare o [...] passar» ciò che le affligge. Con le «cento novelle, o favole o parabole o istorie» raccontate «in soccorso e rifugio [delle donne] che amano», l'autore si propone perciò di ovviare a questa loro scarsità di mezzi e occasioni. E, come per Lattanzio, il rimedio deriva dalla compassione «qua nosmet invicem tueremur», ossia dal sentimento che partecipa alla definizione della dignità umana.

1.4.2 Il tramonto della compassione al tempo della «mortifera pestilenza»

Nell'introduzione alla prima giornata, il narratore del *Decameron* illustra le implicazioni psicologiche e comportamentali correlate all'esperienza traumatica della peste, rispetto alla quale si assiste innanzitutto al fallimento dell'umano ingegno («non valendo alcuno senno né umano provvedimento»)⁸⁵ e di qualunque pratica devozionale («né ancora umili supplicazioni non una volta ma molte e in processioni ordinate»: *Dec.*, I Introd., 9-10). Privata di ogni mezzo materiale e spirituale per fronteggiare la «mortifera pestilenza», la comunità fiorentina prova a gestire la sequela di eventi luttuosi aggrappandosi

⁸⁵ Sull'inadeguatezza del sapere umano a contrastare la diffusione della peste, cfr. K. FLASCH, *Poesia dopo la peste. Saggio su Boccaccio*, Roma, Laterza, 1995, pp. 53-57.

alla forza cieca del proprio istinto di sopravvivenza. La diffusione implacabile del morbo si accompagna infatti a «diverse paure e immaginazioni in quegli che rimanevano vivi, e tutti quasi a un *fine* tiravano assai *crudele*, ciò era di schifare e di fuggire gl'infermi e le lor cose; e così facendo, si credeva ciascuno a se medesimo salute acquistare» (*Dec.*, I Introd., 19). Tale reazione appare strettamente legata alle modalità di trasmissione della malattia:

E fu questa pestilenza di maggior forza per ciò che essa dagli infermi di quella per lo *comunicare insieme* s'avventava a' sani, non altramenti che faccia il fuoco alle cose secche o unte quando molto gli sono *avvicinate*. E più avanti ancora ebbe di male: ché non solamente *il parlare e l'usare* cogli infermi dava a' sani infermità o cagione di *comune morte*, ma ancora il *toccare* i panni o qualunque altra cosa da quegli infermi stata *tocca* o adoperata pareva seco quella cotale infermità nel *toccatore* trasportare. (*Dec.*, I Introd., 14-15)

Le relazioni interpersonali che normalmente si sviluppano all'interno di una comunità sociale («lo comunicare insieme»; «il parlare e l'usare»; «il toccare») sono ora presentate come fattore che alimenta il contagio⁸⁶. Esso tende a propagarsi mediante il contatto diretto con l'ammalato, «non altramenti che faccia il fuoco alle cose secche o unte quando molto gli sono *avvicinate*». Richiamando le considerazioni di Lattanzio, «lo *comunicare insieme*», ossia l'umana disposizione a stringere legami relazionali («*coniungi* [...] cum homine»), tende a essere percepito, in tempo di peste, come «cagione di *comune morte*». La vicenda fiorentina, in particolare, mostra come, rinunciando alla

⁸⁶ Secondo Veglia (“*Comunicare insieme*”. *Postilla sulla brigata del Decameron*, «*DNA – Di Nulla Academia*», 1, 1, 2020, pp. 71-78), «il modo, con il quale la peste semina morte in Firenze, è propriamente relazionale» e, in quanto tale, rischia di pregiudicare tutti quei legami che sono alla base della convivenza sociale.

vicinanza fisica e alla socialità, si è portati «tutti quasi a un fine [...] assai crudele», e cioè a evitare ogni altra occasione di prossimità affettiva, a cominciare dal «*pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur, [...] contraque omnia pericula et accipiat, et praestet auxilium*»⁸⁷.

Alcune righe più avanti, la condotta crudele assunta dai fiorentini per la paura del contagio è illustrata con maggiore ampiezza dal narratore:

Alcuni erano *di più crudel sentimento*, come che per avventura più fosse sicuro, dicendo niuna altra medicina essere contro alle pestilenze migliore né così buona come il *fuggir* loro davanti: e da questo argomento mossi, non curando d'alcuna cosa se non di sé, assai e uomini e donne *abbandonarono* la propria città, le proprie case, i lor luoghi e i lor parenti e le lor cose, e cercarono l'altrui o almeno il lor contado ... (*Dec.*, I Introd., 25)

La crudeltà, ossia l'indifferenza al dolore altrui, è per definizione la totale assenza di compassione⁸⁸. Se l'impulso pietoso presuppone una prossimità, fisica ed emotiva, all'altro e alla sua ferita, il «crudele sentimento», che nel caso specifico della Firenze vessata dalla peste è alimentato dalla paura del contagio, determina il movimento inverso di «schifare e di fuggire gl'infermi», fino a provocare la rottura di tutti i vincoli civili e familiari su cui poggia la società⁸⁹.

⁸⁷ Cfr. *Divinarum Institutionum libri*, VI, col. 666.

⁸⁸ Trascrivo, di seguito, la definizione tratta dalla voce *crudeltà* § 1 del TLIO, redatta il 24/07/2004: «disposizione d'animo di chi infligge altrui sofferenze o è indifferente alle sofferenze altrui». Sulla coppia oppositiva compassione-crudeltà nel racconto boccacciano della peste, si veda BAROLINI, *The Wheel of the Decameron*, cit., pp. 522-523.

⁸⁹ Come ha sottolineato Barberi Squarotti (*La "Cornice" del Decameron o il mito di Robinson*, in G. BARBERI SQUAROTTI, *Il potere della parola. Studi sul Decameron*, Napoli, Federico e Ardia, 1983, pp. 5-63, p. 5), «la principale figura che domina la descrizione della peste, nell'*Introduzione* del *Decameron*, è quella della dissoluzione della legge civile, delle regole primordiali di convivenza fra gli

Le osservazioni del narratore sulla pulsione egoriferita dei fiorentini a non curarsi «d’alcuna cosa se non di sé» sembrano evocare, ancora una volta, il testo lattanziano. Se gli uomini non agissero conformemente alla propria natura e si mostrassero crudeli alla stregua delle bestie («si homo ad conspectum alterius hominis *efferaretur*, quod facere videmus animantes quarum natura solivaga est»), leggiamo nel terzo libro delle *Divinae Institutiones*, «nulla esset hominum societas, nulla urbium condendarum vel *cura*, vel *ratio*». In questa prospettiva, «neque vita quidem satis tuta, cum et caeteris animalibus exposita esset imbecillitas hominum, et ipsi inter semetipsos belluarum more *saevirent*» (*Divinarum Institutionum libri*, III, col. 424). Le comunità, spogliate di tutti i vincoli civili, finirebbero allora per precipitare in un perenne ‘stato di natura’⁹⁰, analogamente a quanto avviene nel racconto boccacciano della Firenze appestata («era la reverenda autorità delle leggi, così divine come umane, quasi caduta e dissoluta tutta [...] per la qual cosa era a ciascun licito quanto a grado gli era d’adoperare»)⁹¹. Lo stato di «anarchia sociale»⁹² in cui è precipitata Firenze è frutto della scelta disperata («quasi non più viver dovesse») di «assai e uomini e donne» di «abbandonare la propria città, le proprie case, i lor luoghi e i

uomini, dei legami di società, di vita morale, dei doveri di famiglia, delle corrispondenze naturali di affetti».

⁹⁰ *Divinarum Institutionum libri*, III, col. 424: «Sic neque vita quidem satis tuta, cum et caeteris animalibus exposita esset imbecillitas hominum, et ipsi inter semetipsos belluarum more saevirent. Non minor in aliis dementia».

⁹¹ *Dec.*, I Introd., 23: «E in tanta afflizione e miseria della nostra città era la reverenda autorità delle leggi, così divine come umane, quasi caduta e dissoluta tutta per li ministri e essecutori di quelle, li quali, sì come gli altri uomini, erano tutti o morti o infermi o sì di famiglie rimasi stremi, che ufficio alcuno non potean fare; per la qual cosa era a ciascun licito quanto a grado gli era d’adoperare».

⁹² Si tratta di un’espressione di SURDICH, *La cornice di amore*, cit., p. 230. Cfr., inoltre, BRANCA, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, cit., pp. 37-38.

lor parenti e le lor cose». Se, da una parte, l'idea che la malattia possa propagarsi soltanto all'interno delle mura cittadine è qualificata come vana e illusoria⁹³, dall'altra, la 'collettivizzazione' dei beni privati rimasti incustoditi si fa espressione del «proponimento bestiale» di quanti ancora risiedono in città⁹⁴.

Oltre a sovvertire le comuni regole di convivenza («per che, quasi di necessità, cose contrarie a' primi costumi de' cittadini nacquerò tra coloro li quali rimanean vivi»: *Dec.*, I Introd., 31), lo scompiglio generato dalla peste rischia anche di corrompere tutti quei vincoli di solidarietà più naturali, i quali, abbiamo visto, sono anche i valori fondanti della dignità umana.

E come che questi così variamente oppinanti non morissero tutti, non per ciò tutti campavano: anzi, infermandone di ciascuna molti e in ogni luogo, avendo essi stessi, quando sani erano, essempro dato a coloro che sani rimanevano, quasi abbandonati per tutto languieno. E lasciamo stare che l'uno cittadino l'altro schifasse e quasi niuno vicino avesse dell'altro cura e i parenti insieme rade volte o non mai si visitassero e di lontano: era con sì fatto spavento questa tribolazione entrata ne' petti degli uomini e delle donne, che l'un fratello l'altro abbandonava e il zio il nepote e la sorella il fratello e spesse volte la donna il suo marito; e, che maggior cosa è e quasi non credibile, li padri e le madri i figliuoli, quasi loro non fossero, di visitare e di servire schifavano. (*Dec.*, I Introd., 27-8)

⁹³ *Dec.*, I Introd., 25: «[...] quasi l'ira di Dio a punire le iniquità degli uomini con quella pestolenza non dove fossero procedesse, ma solamente a coloro opprimere li quali dentro alle mura della lor città si trovassero, commossa intendesse, o quasi avvisando niuna persona in quella dover rimanere e la sua ultima ora esser venuta».

⁹⁴ *Dec.*, I Introd., 22: «ciascun, quasi non più viver dovesse, aveva, sì come sé, le sue cose messe in abbandono: di che le più delle case erano divenute comuni, e così l'usava lo straniero, pure che a esse s'avvenisse, come l'avrebbe il proprio signore usate; e con tutto questo proponimento bestiale sempre gl'infermi fuggivano a lor potere».

La disgregazione della società civile si accompagna a una perdita del senso di *humana societas*, che, secondo Lattanzio, si esprime soprattutto nel dare aiuto, allo scopo di poterne ricevere a propria volta: «retentio autem societatis est communitas, id est auxilium praestare, ut possimus accipere». L'istinto di autoconservazione dettato dalla paura, al contrario, recide tutti quei legami di reciprocità che sono alla base della vita associata: «si hac de causa sunt homines congregati, ut mutuis auxiliis inbecillitatem suam tuerentur, succurrendum est igitur homini qui egeat auxilio» (*Divinarum Institutionum libri*, VI, col. 670).

Emerge, dalle considerazioni di Lattanzio, l'idea che l'aggregazione civile risponda a un'inclinazione naturale dell'uomo, che, in base a un disegno divino ben preciso («Deus enim [...] *animal* nos voluit esse *sociale*»), è volta a compensare un'altrettanta naturale *egestas*, ossia una povertà connaturata ai limiti corporei del genere umano⁹⁵.

⁹⁵ Nel commento di Tommaso d'Aquino alla definizione aristotelica di uomo come ζῷον πολιτικόν (*Pol.* I 2, 1253a 1-3), la predisposizione alla socialità è concepita come una peculiarità correlata alla «natura hominis», vale a dire come ciò «quam habet post perfectionem generationis ipsius». Esito di un desiderio naturale negli individui, le comunità civili sono orientate a un duplice scopo: «est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes» (THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Politicorum*, I 1, 23-24, versione on-line consultabile su [Thomas de Aquino, Sententia libri Politicorum \(corpusthomisticum.org\)](http://corpusthomisticum.org)). Uno sviluppo analogo di questi temi si trova nel commento al primo libro dell'*Etica Nicomachea*, dove Tommaso spiega che l'uomo «naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum». (THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Ethicorum*, p. 4). Il primo nucleo sociale in cui ciascun individuo trova sostegno è la famiglia («moltitudo domestica»), dalla quale egli riceve gli *auxilia* «vitae necessaria»: «nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam». Dalle relazioni interne alla società civile, l'uomo ottiene invece quegli *auxilia* che gli consentono di «bene vivere»: «et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia».

Lasciando cadere la riflessione lattanziana sul tema dell'*egestas*, l'attenzione di Boccaccio mette invece a fuoco il ruolo che questi vincoli naturali di solidarietà svolgono nella tenuta dell'*humana societas*.

Nell'introduzione del *Decameron*, la situazione denunciata dal narratore dove «l'uno cittadino l'altro schifava e quasi niuno vicino aveva dell'altro cura e i parenti insieme rade volte o non mai si visitavano e di lontano» risulta aggravata dalla dissoluzione dei legami affettivi su cui poggia di norma l'unità familiare («l'un fratello l'altro abbandonava e il zio il nepote e la sorella il fratello e spesse volte la donna il suo marito; e, che maggior cosa è e quasi non credibile, li padri e le madri i figliuoli, quasi loro non fossero, di visitare e di servire schifavano»). Il progressivo accentuarsi della condizione di abbandono nella quale versano gli appestati assume un rilievo particolare all'interno del racconto boccacciano: da uno stadio iniziale in cui gli ammalati, seppure trascurati dai familiari, possono ancora contare sulla «carità degli amici (e di questi fur pochi)» o sull'«avarizia de' serventi», si passa alla loro totale incuria («abbandonati gl'infermi da' vicini, da' parenti e dagli amici e avere scarsità di serventi» (*Dec.*, I Introd., 28-9). Da questi atteggiamenti, «ne seguio la morte di molti che per avventura, se stati fossero atati, campati sarieno». Un elevato tributo di vite umane, dunque, che il narratore ritiene di dover ascrivere non solo alla «forza della pestolenza», ma anche al «difetto degli oportuni servigi, li quali gl'infermi aver non poteano». (*Dec.*, I Introd., 30).

All'atto disumano di «schifare e di fuggire gl'infermi», anche a costo di lasciarli morire privi di cure e di conforto, si aggiunge «la dissacrazione forzata del culto dei morti», la quale – ha evidenziato

Luigi Surdich – può essere considerata «la più violenta infrazione all'ordine morale e religioso»⁹⁶.

Era usanza, sì come ancora oggi veggiamo usare, che le donne parenti e vicine nella casa del morto si ragunavano e quivi con quelle che più gli appartenevano piagnevano; e d'altra parte dinanzi la casa del morto co' suoi prossimi si ragunavano i suoi vicini e altri cittadini assai, e secondo la qualità del morto vi veniva il chericato; e egli sopra gli omeri de' suoi pari, con funeral pompa di cera e di canti, alla chiesa da lui prima eletta anzi la morte n'era portato. Le quali cose, poi che a montar cominciò la ferocità della pestolenza, o in tutto o in maggior parte quasi cessarono e altre nuove in lor luogo ne sopravvennero. Per ciò che, non solamente senza aver molte donne da torno morivan le genti, ma assai n'eran di quegli che di questa vita senza testimonio trapassavano: e pochissimi erano coloro a' quali i pietosi pianti e l'amare lagrime de' suoi congiunti fossero concesse, anzi in luogo di quelle s'usavano per li più risa e motti e festeggiar compagnevole; la quale usanza le donne, in gran parte postposta la donnesca pietà, per salute di loro avevano ottimamente appresa. (*Dec.*, I Introd., 32-4)

Come evento collettivo inserito in una fitta rete di relazioni sociali, la ritualità funeraria ha risentito, gioco forza, dell'azione disgregante della peste⁹⁷. Per questa ragione, il trapasso del defunto, invece che in adunanze gremite di vicini e parenti, si svolgeva per lo più «senza

⁹⁶ Cfr. SURDICH, *La cornice di amore*, cit., p. 229.

⁹⁷ Sulla ritualità funeraria in epoca medievale, si vedano P. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente*, Milano, Rizzoli, 1978; ID., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Milano, Mondadori, 1992; M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Bari, Laterza, 1986. Sul tema della morte nel *Decameron*, con particolare riferimento all'Introduzione alla prima giornata, rinvio a J. USHER, *Boccaccio's "Ars Moriendi" in the Decameron*, «The Modern Language Review», 81, 3, 1986, pp. 621-632.

testimonio» e senza i «pietosi pianti e l'amare lagrime» con cui le donne, in special modo, erano solite esternare il proprio cordoglio⁹⁸.

In compenso, la «ferocità della pistolenza» ha dato avvio a una nuova – e spietata – pratica rituale, in base alla quale il dolore della separazione è stato soppiantato da «risa e motti e festeggiar compagnevole»⁹⁹. Per la «minuta gente» e per «gran parte della mezzana», la cessazione di questi riti solenni è pressoché totale. I loro cortei funebri sono officiati frettolosamente con sepolture praticate per lo più in fosse comuni. In altri termini, il timore che la decomposizione dei cadaveri potesse diventare fonte di contagio ha sovrastato qualsiasi atto di carità dovuta ai defunti, lasciati a languire senza alcun conforto umano o spirituale («mossi non meno da tema che la corruzione de' morti non gli offendesse, che da carità la quale avessero a' trapassati»: *Dec.*, I Introd., 38-9).

L'astenersi dalla compassione, ossia da ciò che costituisce uno dei caratteri fondanti della dignità umana, implica una quasi totale assimilazione tra uomini e bestie:

Né erano per ciò questi da alcuna lagrima o lume o compagnia onorati, anzi era la cosa pervenuta a tanto, che non altrimenti si curava degli uomini che morivano,

⁹⁸ Cfr. inoltre *Dec.*, I Introd., 35: «E erano radi coloro i corpi de' quali fosser più che da un diece o dodici de' suoi vicini alla chiesa acompagnato; de' quali non gli orrevoli e cari cittadini ma una maniera di beccamorti sopravvenuti di minuta gente (che chiamar si facevan becchini, la quale questi servigi prezzolata faceva) sotto entravano alla bara; e quella con frettolosi passi, non a quella chiesa che esso aveva anzi la morte disposto ma alla più vicina le più volte il portavano, dietro a quattro o a sei cherici con poco lume e tal fiata senza alcuno; li quali con l'aiuto de' detti becchini, senza faticarsi in troppo lungo officio o solenne, in qualunque sepoltura disoccupata trovavano più tosto il mettevano».

⁹⁹ Sullo sviluppo decameroniano del tema del riso, in rapporto a questo passaggio dell'Introduzione alla prima giornata, rinvio a E. FENZI, *Ridere e lietamente morire. Un'interpretazione del Decameron*, «Per leggere», 7, 12, 2007, pp. 121-150, p. 124.

che ora si curerebbe di capre. [...] per le sparte ville e per li campi i lavoratori miseri e poveri e le loro famiglie, senza alcuna fatica di medico o aiuto di servidore, per le vie e per li loro colti e per le case, di dì e di notte indifferentemente, non come uomini ma quasi come bestie morieno; per la qual cosa essi, così nelli loro costumi come i cittadini divenuti lascivi, di niuna lor cosa o faccenda curavano: anzi tutti, quasi quel giorno nel quale si vedevano esser venuti la morte aspettavano, non d'aiutare i futuri frutti delle bestie e delle terre e delle loro passate fatiche ma di consumare quegli che si trovavano presenti si sforzavano con ogni ingegno. (*Dec.*, I Introd., 41-4).

L'insistenza del narratore sulla decaduta cura del culto dei morti mira dunque a sottolineare gli effetti disgreganti sui riti civili prodotti dalla perdita di umanità. Rispetto alla paura che spinge gli uomini a «non curarsi d'alcuna cosa se non di sé», la disperazione della salvezza tende a legittimare comportamenti, oltre che sregolati e lascivi, anche incuranti di sé e dei propri beni. Ne deriva un abbruttimento generale della società umana come dei singoli individui, a fronte di un acquisto di razionalità da parte degli animali, i quali, non potendo contare su alcun tipo di «correggimento» umano, hanno imparato a provvedere da sé alle cure di cui necessitano¹⁰⁰.

La sovversione degli equilibri naturali e sociali su cui si regge la collettività civile è dunque totale ed è fortemente contestata da Pampinea, la voce più autorevole della brigata insieme a Panfilo,

¹⁰⁰ *Dec.*, I Introd., 45-46: «Per che adivenne i buoi, gli asini, le pecore, le capre, i porci, i polli e i cani medesimi fedelissimi agli uomini, fuori delle proprie case cacciati, per li campi, dove ancora le biade abbandonate erano, senza essere non che raccolte ma pur segate, come meglio piaceva loro se n'andavano; e molti, *quasi come razionali*, poi che pasciuti erano bene il giorno, la notte alle lor case *senza alcuno correggimento* di pastore si tornavano satolli».

nonché il primo personaggio del *Decameron* a prendere la parola¹⁰¹. Sebbene «aiutare e conservare e difendere» la propria vita pertenga al diritto naturale di ciascuno, osserva la narratrice, è inammissibile pensare di poterlo fare secondo i «disonesti esempli» impartiti dai fiorentini, i quali, «senza fare distinzione alcuna dalle cose oneste a quelle che oneste non sono, solo che l'appetito le cheggia, [...] quelle fare che più di diletto lor porgono» (*Dec.*, I Introd., 61). L'imminente trasferimento in contado auspicato da Pampinea, al contrario, deve attenersi alla norma etica che associa l'azione conveniente a un uso 'onesto' della ragione («a niuna persona fa ingiuria chi onestamente usa la sua ragione»: *Dec.*, I Introd., 53)¹⁰². L'osservanza di tale criterio razionale, spiega la donna, consente di distinguere il bene dal male e, più in particolare, di «giudicare ottimamente fatto che noi [...] uscissimo, e fuggendo come la morte i disonesti esempli degli altri onestamente a' nostri luoghi in contado [...] ce ne andassimo a stare, e quivi quella festa, quella allegrezza, quello piacere che noi potessimo,

¹⁰¹ Come ha sottolineato BARSELLA, *Travestimento autoriale e autorità narrativa nella cornice del Decameron*, cit., pp. 140-144, «nella seconda parte dell'Introduzione alla prima giornata [Pampinea] innesca il meccanismo intradiegetico assumendo un ruolo complementare e speculare rispetto a quello del narratore proemiale»; cfr., inoltre, T.C. STILLINGER, *The Place of the Title (Decameron, Day One, Introduction)*, in *The Decameron First Day in Perspective*, cit, pp. 29-56.

¹⁰² Come ha messo in rilievo Kurt Flasch (*Poesia dopo la peste*, cit., p. 62), Pampinea sa bene che «la ragione deve essere usata [...] "onestamente", in maniera moralmente lodevole, affinché essa diventi il criterio distintivo tra bene e male, tra ciò cui si tende e ciò che è da evitare». In questo senso, il discorso suasorio di Pampinea può essere visto come «la prima e la più importante enunciazione della [...] filosofia morale per donne», e cioè del progetto etico già annunciato dal narratore proemiale («cognoscere quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare»). Sulla dichiarazione d'impianto morale rintracciabile nel passo appena citato del Proemio, cfr. *ivi*, p. 26. Sul concetto di onestà nel *Decameron*, con particolare riguardo all'argomentazione di Pampinea, si veda P. CHERCHI, *L'onestade e l'onesto raccontare del Decameron*, Fiesole, Cadmo, 2004, pp. 90-91.

senza trapassare in alcuno atto il segno della ragione, prendessimo» (*Dec.*, I Introd., 65-66).

Il discorso di Pampinea mira a mettere in rilievo il discrimine che separa la condotta onesta della brigata dai «disonesti esempli» del resto dei fiorentini («e ricordivi che egli non si disdice più a noi l'*onestamente andare*, che faccia a gran parte dell'altre lo *star disonestamente*»: *Dec.*, I Introd., 72). Tra gli argomenti a supporto della sua tesi, la novellatrice sottolinea più volte come la decisione di lasciare la città non sia orientata a finalità crudeli: «E qui d'altra parte, se io ben veggio, noi non abandoniam persona, anzi ne possiamo con verità dire molto più tosto abbandonate: per ciò che i nostri, o morendo o da morte fuggendo, quasi non fossimo loro, sole in tanta afflizione n'hanno lasciate» (*Dec.*, I Introd., 69). Nessuna delle sue compagne, partendo, priverebbe parenti e amici delle proprie cure, dal momento che essi sono già morti o fuggiti¹⁰³. La rottura di quei legami che comunemente compongono la vita affettiva di ognuno finisce così per vanificare la stessa permanenza in città da parte delle donne della brigata, alle quali non resta che rendere testimonianza delle sfilze di cadaveri in attesa di sepoltura. L'effetto emotivo che questa situazione produce su Pampinea – sul quale avremo occasione di fermarci più avanti – è un senso di paura e di smarrimento, suscitato anche dalla dimensione spettrale in

¹⁰³ Cfr. anche *Dec.*, I Introd., 59: «e se alle nostre case torniamo, non so se a voi così come a me adivene: io, di molta famiglia, niuna altra persona in quella se non la mia fante trovando»; *Dec.*, I Introd., 59: «per le quali cose, e qui e fuori di qui e in casa mi sembra star male, e tanto più ancora quanto egli mi pare che niuna persona, la quale abbia alcun polso e dove possa andare, come noi abbiamo, ci sia rimasa altri che noi». Secondo Bàrberi Squarotti (*La "Cornice" del Decameron o il mito di Robinson*, cit., p. 26), le donne della brigata si trovano nella «condizione di chi non ha più nessuno dietro di sé, di chi si trova come abbandonato nell'isola deserta, e deve incominciare ogni istituzione da capo, riprendere l'esistenza alle radici».

cui è precipitato l'ambiente domestico: una casa abitata solo dalle ombre terrificanti dei congiunti ormai morti. La proposta avanzata da Pampinea è orientata al ripristino dei principi essenziali su cui si fonda la vita associata, più che a una vana e illusoria fuga dalla peste. Come ha recentemente osservato Marco Veglia, la missione della brigata non mira tanto a «evitare il contagio del morbo», quanto piuttosto a scongiurare le «conseguenze morali, erosive dei fondamenti dell'umana società». In questo senso, il *Decameron* può essere interpretato come «l'esito di un diverso contagio, vitale e civile, dal quale Boccaccio si attendeva il principio di un *novus ordo*, reso possibile [...] da un consapevole e lieto “comunicare insieme”»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ VEGLIA, “*Comunicare insieme*”, cit., pp. 77-78.

CAPITOLO SECONDO

L'uscio aperto della compassione.

Alcuni aspetti macrotestuali di Decameron II 2 e VIII 7

La coppia oppositiva compassione-crudeltà, già delineata nella descrizione di Firenze appestata, è sviluppata narrativamente nelle novelle II 2 e VIII 7, tra le quali è possibile tracciare una fitta rete di richiami intratestuali. Tramite questi rimandi a distanza, Boccaccio fa dialogare due vicende che, oltre a collocarsi in zone lontanissime del testo, non sembrano mostrare, a una prima lettura, punti di contatto evidenti.

Differente è anzitutto la situazione narrativa da cui prendono avvio le azioni dei rispettivi protagonisti, a loro volta connotati in modo assai diverso dai narratori Filostrato e Pampinea. La storia raccontata nella seconda giornata è incentrata sui «fortunosi casi» di Rinaldo d'Esti, un mercante che, accompagnatosi imprudentemente a un trio di banditi, viene dapprima derubato di tutti i propri averi, per poi recuperarli la mattina seguente, dopo aver trascorso la notte in compagnia di una bella vedova¹⁰⁵. L'attenzione di Filostrato, all'inizio del racconto, è tutta focalizzata sulla caratterizzazione di Rinaldo come «mercatante», senza ulteriori indicazioni di tipo anagrafico o psicologico¹⁰⁶. Il contenuto

¹⁰⁵ Per un recente studio sulla novella II 2, si veda L. CAMASSA, *Potere dei santi nel Decameron: nota sulla novella di san Giuliano (II 2)*, in *I luoghi e le forme del potere dall'antichità all'età contemporanea*, a cura di A. Araneo et alii, Potenza, Basilicata University Press, 2019, pp. 219-233.

¹⁰⁶ Come è illustrato in M.P. ELLERO, *Per un lessico dell'industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del Decameron*, «Lettere italiane», 69, 1, 2017, pp. 34-57, p. 37, la presentazione di Rinaldo è declinata nel senso della ricchezza,

informativo considerato rilevante nell'economia della storia è unicamente legato al viaggio d'affari, del quale il narratore non esita a fornire con precisione le coordinate spazio-temporali: «Era adunque, al tempo del marchese Azzo da Ferrara, un mercatante chiamato Rinaldo d'Esti per sue bisogne venuto a Bologna; le quali avendo fornite e a casa tornandosi, avvenne che, uscito di Ferrara e cavalcando verso Verona [...]» (*Dec.*, II 2, 4).

Fondata sul meccanismo di beffa e controbeffa, l'ottava novella della settima giornata – la più lunga del *Decameron* – verte invece sulla vendetta dello scolare Rinieri su una vedova di nome Elena, la quale lo ha beffato crudelmente, essendo da lui amata¹⁰⁷. Più ampia e articolata rispetto a quella di Rinaldo, la presentazione di Rinieri mette a fuoco una serie di informazioni circa l'età, lo *status* sociale, la provenienza

ossia di «ciò che hanno o non hanno in tasca, da come spendono e guadagnano i loro denari».

¹⁰⁷ Gli studi sulla novella VIII 7, dei quali ho tenuto conto, sono: G. ALMANI, *Alcune osservazioni sulla novella dello scolaro e della vedova*, «Studi sul Boccaccio», 8, 1974, pp. 137-145; M. LEONE, *Tra autobiografismo reale e ideale in «Decameron» VIII 7*, «Italia», 50, 2, 1973, pp. 242-265; M.J. MARCUS, *Misogyny as Misreading. A gloss on «Decameron» VIII 7*, «Stanford Italian Review», 4, 1, 1984, pp. 23-40; G. GUGLIELMI, *Una novella non esemplare del «Decameron»*, «Forum Italicum», 14, 1, 1980, pp. 32-55; L. MARCOZZI, *Passio e Ratio tra Andrea Cappellano e Boccaccio: la novella dello scolaro e della vedova («Decameron» VIII 7) e i castighi del «De amore»*, «Italianistica», 30, 1, 2001, pp. 9-32; M. PICONE, *L'arte della beffa: l'ottava giornata*, in *Introduzione al Decameron*, a cura di M. Picone, M. Mesirca, Firenze, Franco Cesati, 2004, pp. 203-225, pp. 219-225; M. PAPIO, «Non meno di compassion piena che dilettevole», cit., pp. 112-119; F.P. BOTTI, *Lo scolaro o della costruzione*, in ID., *Alle origini della modernità. Studi su Petrarca e Boccaccio*, Liguori, Napoli 2009, pp. 71-120; F. MARIANI ZINI, *La colère de l'étudiant*, in Ead., *L'économie des passions. Essai sur le «Décaméron» de Boccace*, Villeneuve d'Asqu, Presses universitaires du Septentrion, 2012, pp. 132-144; M. ZACCARELLO, «Lasciati i pensier filosofici da una parte». *Lettura di «Decameron» VIII 7*, in A. Andreoni et al. (a cura di), *Esercizi di lettura per Marco Santagata*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 173-182; T. BAROLINI, *The Scholar and the Widow: Corrupt Appetite and Moral Failure in Society's Intellectual Elite (VIII.7)*, in *The Decameron Eighth Day in Perspective*, edited by W. Robins, Toronto, University of Toronto Press, pp. 148-189.

geografica e il percorso di studi – sul quale avremo modo di ritornare nelle prossime pagine –: «avvenne in questi tempi un giovane chiamato Rinieri, nobile uomo della nostra città, avendo lungamente studiato a Parigi» (*Dec.*, VIII 7, 4).

Poco più avanti, la narratrice arricchisce la caratterizzazione del personaggio con nuovi particolari. Com'è frequente tra quanti hanno conoscenza delle «cose profonde», ma sono impreparati alle pratiche della vita quotidiana, il giovane intellettuale fiorentino finisce imbrigliato nei lacci della passione amorosa¹⁰⁸. L'oggetto di desiderio è la bella e vanesia Elena, «la quale [...], pensandosi che quanti più n'adescasse e prendesse col suo piacere, tanto di maggior pregio fosse la sua bellezza», finge di ricambiarne le attenzioni per prendersi gioco di lui (*Dec.*, VIII 7, 9).

La vanità della bella vedova è strettamente connessa alla sua presunzione, un tema costante nell'ampia presentazione del personaggio: «La giovane donna, la quale non teneva gli occhi fitti in inferno ma, quello e *più tenendosi che ella era*, artificiosamente movendogli si guardava dintorno e prestamente conosceva chi con diletto la riguardava» (*Dec.*, VIII 7, 8)¹⁰⁹.

Sul nesso causale tra la beffa ai danni di Rinieri e la presunzione della donna, la narratrice insiste più volte nel giro di pochissime righe. La doppiezza delle sue azioni è riprodotta anche al livello mimetico mediante l'inserzione nel narrato di segmenti di discorso diretto, nei quali sono riportate le sue reali intenzioni. Ridendo degli sguardi dello

¹⁰⁸ *Dec.* VIII 7, 6: «Ma come spesso avviene coloro ne' quali è più l'avvedimento delle cose profonde più tosto da amore essere incapestrati, avvenne a questo Rinieri».

¹⁰⁹ Si veda inoltre *Dec.*, VIII 7, 10: «[...] la donna, per la cagion già detta di ciò *seco stessa vanamente gloriandosi*, mostrava di vederlo assai volentieri».

scolare, Elena, con toni divertiti e frivoli, dice a sé stessa: «Io non ci sarò oggi venuta invano, ché, se io non erro, io avrò preso un paolin per lo naso»; o, «con le maggior risa del mondo», confida alla fantesca, sua complice: «Hai veduto dove costui è venuto a perdere il senno che egli ci ha da Parigi recato? Or via, diangli di quello ch'e' va cercando. Dira' gli, qualora egli ti parla piú, che io amo molto piú lui che egli non ama me» (*Dec.*, VIII 7, 12).

2.1 Rinaldo e Rinieri: due personaggi a confronto.

L'avventatezza con cui Rinaldo e Rinieri tessono le proprie relazioni può essere considerata il tratto comune tra le rispettive condotte, le quali risultano dettate da un errore di giudizio iniziale. Nel caso di Rinaldo, la falsa opinione riguardante il trio di banditi è determinata da una discrepanza tra realtà e apparenza, in ragione della quale coloro che «erano masnadieri e uomini di malvagia vita e condizione», «mercantanti parevano», nonché «uomini modesti e di buona condizione» (*Dec.*, II 2, 5). Dietro le «oneste cose e di lealtà» su cui vertono i loro discorsi si celano tutt'altri propositi, ben espressi nel commento di uno dei furfanti riguardo all'abitudine confidatagli da Rinaldo di recitare «un paternostro e una ave maria» a san Giuliano prima di ogni viaggio e di ricevere perciò «buono albergo» alla fine di ogni giornata¹¹⁰: «al bisogno ti fia venuto, ché, se fallito non ci viene, per mio avviso tu albergherai pur male» (*Dec.*, II 2, 11).

¹¹⁰ *Dec.*, II 2, 7-8.

Nel caso di Rinieri, invece, l'errore di giudizio, derivato dalla percezione falsata della bella vedova e dalla prefigurazione del piacere connesso al godimento dell'oggetto di desiderio¹¹¹, è reso esplicito dallo stesso scolare: «ma le tue lusinghe non m'adombreranno *ora* gli occhi dello 'ntelletto, *come già fecero le tue disleali promessioni*» (*Dec.*, VIII 7, 85). In seguito alla beffa, Rinieri riconosce come disordinata la propria passione erotica, la quale, determinando una perdita di controllo sulle operazioni intellettive, lo ha esposto agli inganni di Elena.

Sebbene inizialmente risultino calate in situazioni narrative assai diverse, le vicende successive di Rinaldo e di Rinieri finiscono per assumere un analogo andamento diegetico. Astutamente raggirati da chi hanno considerato degno di fiducia, si trovano entrambi a dover patire il freddo in una notte di pieno inverno. Dopo l'aggressione da parte dei banditi, Rinaldo, «a piè e in camiscia lasciato», si dirige verso Castel Guglielmo; qui, avendo trovata chiusa ogni via d'accesso, cerca di ripararsi dal gelo notturno sotto gli sporti delle mura cittadine (*Dec.*, II 2, 13-17). L'umiliante condizione cui è stato sottoposto il mercante («in camiscia e scalzo»), aggravata dalla fuga del proprio servo che lo priva anche del cavallo¹¹², è messa in rilievo per ben due volte da Filostrato, quasi a voler rimarcare lo stato di angoscia del suo personaggio. Poche righe più avanti, l'indugio descrittivo del narratore è tutto rivolto a

¹¹¹ *Dec.* VIII 7, 6: «[...] essendo egli un giorno per via di diporto andato a una festa, davanti agli occhi si parò questa Elena, vestita di nero sí come le nostre vedove vanno, piena di tanta bellezza al suo giudizio e di tanta piacevolezza quanto alcuna altra ne gli fosse mai paruta vedere; e seco estimò colui potersi beato chiamare al quale Idio grazia facesse lei potere ignuda nelle braccia tenere».

¹¹² *Dec.*, II 2, 14: «Il fante di Rinaldo veggendolo assalire, come cattivo, niuna cosa al suo aiuto adoperò, ma volto il cavallo sopra il quale era non si ritenne di correre sí fu a Castel Guiglielmo, e in quello, essendo già sera, entrato, senza darsi altro impaccio albergò».

illustrare gli effetti che l'avanzare delle tenebre notturne e la rigidità del clima hanno su Rinaldo, il quale,

[...] essendo il freddo grande e nevicando tuttavia forte, non sapendo che farsi, veggendo già sopravvenuta la notte, tremando e battendo i denti, cominciò a riguardare se da torno alcuno ricetto si vedesse dove la notte potesse stare, che non si morisse di freddo. Ma niun veggendone, per ciò che poco davanti essendo stata guerra nella contrada v'era ogni cosa arsa, sospinto dalla freddura, trottando si dirizzò verso Castel Guiglielmo, non sapendo perciò che il suo fante là o altrove si fosse fuggito, pensando, se dentro entrar vi potesse, qualche soccorso gli manderebbe Idio. Ma la notte obscura il sopraprese di lungi dal castello presso a un miglio: per la qual cosa sí tardi vi giunse, che, essendo le porti serrate e i ponti levati, entrar non vi poté dentro. Laonde, dolente e isconsolato piagnendo, guardava dintorno dove porre si potesse, che almeno addosso non gli nevicasse: e per avventura vide una casa sopra le mura del castello sportata alquanto in fuori, sotto il quale sporto diliberò d'andarsi a stare infino al giorno (*Dec.*, II 2, 15-17).

Se il calare della notte ha favorito il ladrocinio commesso dai tre malfattori («veggendo l'ora tarda [...] assalito lo il rubarono»: *Dec.*, II 2, 13), determinando la rottura dell'equilibrio narrativo iniziale, l'accentuarsi dell'oscurità aggrava ulteriormente la condizione di Rinaldo, riducendone i margini di azione. Boccaccio sviluppa questa situazione narrativa mediante una dilatazione del tempo del racconto volta a scandagliare le reazioni del protagonista alle avversità che lo colpiscono. Dopo il furto di merci e di denari, Rinaldo si mostra subito capace di reagire attivamente all'evento sfavorevole, provando prima a cercare «alcuno ricetto» nelle vicinanze; poi, non trovando riparo («per ciò che poco davanti essendo stata guerra nella contrada v'era ogni cosa arsa»), dirigendosi rapidamente verso il centro abitato più vicino. Rispetto al succedersi delle circostanze avverse, Rinaldo reagisce

mettendo in atto un corso d'azione che il narratore non accompagna con un commento emotivo particolarmente intenso; quand'anche i propri mezzi gli appaiano inadeguati, Rinaldo confida nella possibilità di ricevere un aiuto esterno: «pensando, se dentro entrar vi potesse, qualche soccorso gli manderebbe Idio».

La chiusura serale delle porte cittadine comporta invece un mutamento repentino dell'orizzonte interiore del personaggio, il quale, vedendosi sbarrato l'accesso alla città, cade preda della disperazione («*dolente e inconsolato* piagnendo, guardava dintorno dove porre si potesse»: *Dec.*, II 2, 17)¹¹³. Ora, lo scoraggiamento di Rinaldo è totale: la vista delle «porte chiuse» e dei «ponti levati», negandogli ogni possibilità oggettiva di salvezza, lo priva non solo di quell'ottimismo pragmatico che è proprio della mentalità mercantile, ma anche della sconfinata fiducia nel potere di san Giuliano di apparecchiargli «buono albergo»: «*tristo e dolente* si pose a stare, spesse volte dolendosi a san Giuliano, dicendo questo non essere della fede che aveva in lui» (*Dec.*, II 2, 17). È con questo stato d'animo che lo sventurato, trovato riparo sotto lo sporto di un'abitazione situata sopra le mura, si appresta a passare la notte su un giaciglio di paglia ammonticchiata ai piedi dell'uscio.

Si tratta della casa di «una donna vedova, del corpo bellissima», la quale, quella stessa sera, ha fatto preparare un bagno e una cena per il proprio amante, il marchese Azzo d'Este, signore di Ferrara. L'evento

¹¹³ In epoca medioevale, trovarsi al di là della cinta muraria dopo il calar della sera equivale, infatti, a essere tagliati fuori dal microcosmo cittadino per l'intero arco della nottata e, di conseguenza, a non poter beneficiare della rete di reciproco «sostentamento», sui cui naturalmente si fonda – abbiamo visto – la vita aggregata. Per uno studio sulle consuetudini legate alla vita notturna all'interno delle città medioevali, rinvio a S. MANTINI, *Per un'immagine della notte tra Trecento e Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano», 143, 4, 1985, pp. 565-594.

inatteso che impedisce a quest'ultimo di intrattenersi con lei per il resto della notte rappresenta la circostanza fortuita necessaria per lo scioglimento della vicenda. Trovandosi da sola nel bagno, che risulta poco distante dalla porta dove si è rannicchiato Rinaldo, la donna ha infatti modo di avvertire il «pianto» e del «tremito» provenienti dall'esterno.

L'immagine della «cicogna» cui è collegato per similitudine il battere dei denti del mercante («il quale pareva diventato cicogna»: *Dec.*, II 2, 22) traccia una linea di raccordo con la novella VIII 7 («quasi cicogna divenuto sí forte batteva i denti»: *Dec.*, VIII 7, 39), sul filo comune della memoria dantesca¹¹⁴. Scambiando per vere le lusinghe di Elena, lo scolare, «più che altro uom lieto», si reca a casa di lei per la notte; qui, invece di essere ricevuto dall'amata, è fatto rinchiudere all'interno del cortile innevato. Del tutto ignaro dell'inganno, Rinieri attende per l'intera nottata che l'incontro abbia luogo sotto gli sguardi divertiti della donna e del suo amante.

Il supplizio che egli è costretto a subire è per certi versi simile a quello patito da Rinaldo: sebbene non sia stato privato delle proprie vesti come il mercante di II 2, lo scolare non dispone di alcuna protezione contro il freddo e la neve («né aveva dove porsi a sedere né dove fuggire il sereno»: *Dec.*, VIII 7, 24); e, sospeso in uno stato di attesa e vana speranza, sobbalza a ogni minimo rumore, illudendosi che sia Elena

¹¹⁴ La similitudine tra lo stridore dei denti e il suono che fanno le cicogne battendo il becco è un motivo ovidiano (cfr. *Met.*, VI 97: «Ipsa sibi plaudat crepitante ciconia rostro») sviluppato da Dante in *Inferno* XXXII, 34-36 («livide [...] /| eran l'ombre dolenti ne la ghiaccia, /| mettendo i denti in nota di cicogna»); cfr. D. ALIGHIERI, *La divina Commedia. Inferno*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, vol. I, Milano, Mondadori, 2005, nota *ad locum*.

accorsa a riceverlo: «ciò che udiva credeva che uscio fosse che per lui dalla donna s'aprisse, ma invano sperava».

Dall'immagine degradata dell'intellettuale che pare danzare una «carola trita su per la neve [...] al suon d'un batter denti [...] per troppo freddo» (*Dec.*, VIII 7, 29) scaturisce il piacere quasi perverso della vedova, la quale intende farsi beffe dello scolare fino all'estremo. Scesa in compagnia dell'amante al pian terreno, finge di consolare il giovane che chiede di entrare, parlandogli al di qua dell'uscio. Ma in realtà continua a motteggiarlo sfacciatamente: «O sì, che io so che tu se' uno assiderato! [...] Già so io che elle [le neviccate] sono molto maggiori a Parigi»; «Questo non dee potere essere, se quello è vero che tu m'hai più volte scritto, cioè che tu per l'amor di me ardi tutto» (*Dec.* VIII 7, 33-37). Trascendendo i limiti dell'insolenza, la canzonatura nei confronti di Rinieri prende di mira non solo gli anni del soggiorno parigino ma anche la condotta assunta dopo il suo rientro a Firenze, dove – secondo i dettami dell'ideologia cortese – l'intellettuale finisce per riporre tutte le energie «a più caldi prieghi e a scriver lettere e a mandar doni» (*Dec.* VIII 7, 14). In questo contesto, la «mala notte» inflitta allo scolare non sembrerebbe tanto l'esito di una beffa scanzonata e gratuita, bensì farebbe 'volutamente' seguito al «fuoco [...] nel quale», dice la donna, «questo mio novello amante tutto il di mi scrivea che ardeva» (*Dec.* VIII 7, 28)¹¹⁵.

¹¹⁵ Sul freddo inflitto allo scolare, si vedano BOTTI, *Lo scolare o della costruzione*, cit., p. 77; F. TATEO, *Giovanni Boccaccio*, in *Storia generale della letteratura italiana*, II, a cura di N. Borsellino e W. Pedullà, Milano, Motta, 2004, pp. 429-574, p. 528. Una diversa lettura della beffa si trova invece in GUGLIELMI, *Una novella non esemplare del Boccaccio*, cit., pp. 40-41; secondo lo studioso, gli inganni di Elena sono invece connotati «dalla gratuità e dalla casualità più festosa».

2.2 In limine postis. *Una metafora reificata*

L'espedito della porta chiusa gioca un ruolo fondamentale per la riuscita dell'inganno di Elena: lo scolare, non potendo fare affidamento sulle proprie facoltà visive, considera vere le ragioni con le quali la donna, parlandogli «con voce sommessa da un pertugietto» insieme all'amante, giustifica la propria condotta. Ne deriva una percezione distorta della realtà, basata unicamente sulle dichiarazioni menzognere dell'amata. Come «strumento di godimento»¹¹⁶, per contro, la beffa giocata dalla vedova è incentrata prevalentemente sul piacere della visione di Rinieri umiliato: «“Andiancene in camera e da una finestretta *guardiamo* ciò che colui, di cui tu se' divenuto geloso, fa [...]”. Andatisene adunque costoro ad una finestretta e *veggendo senza esser veduti*» (*Dec.*, VIII 7, 20-21)¹¹⁷.

Ponendo una barriera alla naturale percezione visiva, la porta chiusa può essere avvertita come una rappresentazione simbolica del limite conoscitivo di Rinieri. Il diverso tasso di conoscenza della realtà associato ai personaggi coinvolti nella beffa, inoltre, è riconducibile alla diversa posizione che, secondo le coordinate spaziali alto-basso, essi occupano nella scena. Rispetto allo stato di vulnerabilità fisica ed emotiva dello scolare, l'«elevatezza posizionale» di Elena, oltre che il corrispettivo materiale del ruolo dominante assunto nella beffa, diventa

¹¹⁶ Sull'idea che la beffa di Elena allo scolare si muova entro un «rituale erotico [...] che ha per posta un appagamento del piacere» insiste GUGLIELMI, *Una novella non esemplare del Boccaccio*, cit., p. 35.

¹¹⁷ *Dec.*, VIII 7, 28-29: «“Deh! levianci un poco e andiamo a *vedere* se 'l fuoco è punto spento nel quale questo mio novello amante tutto il dí mi scrivea che ardeva”. E levati, alla finestretta usata n'andarono; e nella corte *guardando, videro* lo scolare fare su per la neve una carola trita [...]».

il presupposto che le consente di avere una prospettiva visiva, e di conseguenza conoscitiva, più ampia rispetto alla realtà esterna¹¹⁸.

Come ha osservato Marcozzi, la scena dello scolare in attesa davanti alla porta chiusa dell'amata richiama un'immagine topica dell'elegia latina¹¹⁹. In caso di rifiuto da parte della donna, l'*exclusus amator* rappresentato in tali testi non esita a trascorrere l'intera notte all'aperto, in modo da dimostrare la propria fedeltà e, al contempo, il proprio disappunto. Attuando una riscrittura di questo motivo tradizionale, Boccaccio inquadra il *topos* dell'amante messo alla porta entro la cornice tematica della beffa. Lo studente innamorato, infatti, non è respinto in modo esplicito dalla vedova, che invece gli fa credere, con chiaro intento derisorio, che presto sarà ricevuto in casa.

In questa prospettiva, è particolarmente significativo che il momento cruciale della beffa abbia avuto luogo proprio nei pressi dell'uscio chiuso, *pendant* reificato, oltre che dell'incontro amoroso andato a vuoto, anche della totale indifferenza di Elena alle pene dello scolare. La discordanza tra le aspettative erotiche dei due personaggi è infatti associata all'immagine della porta, la quale è tenuta ben serrata dalla donna («se ne scesero all'uscio: e quivi, senza aprir punto»: *Dec.*, VIII 7, 31), laddove Rinieri «invano sperava» che venisse aperta: «lo scolare, udendosi chiamare, lodò Idio, credendosi troppo bene entrar dentro, e

¹¹⁸ M. LEONE, *Tra autobiografismo reale e ideale in Decameron VIII 7*, cit., pp. 252-253; sull'uso simbolico di questa tecnica «posizionale» nella prosa decameroniana, rimando a G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, Torino, Petrini, 1958, pp. 78-94; F. CERRETA, *La novella di Andreuccio: Problemi di unità e d'interpretazione*, «Italice», 47, 1970, pp. 255-263.

¹¹⁹ Tra le fonti latine segnalate da MARCOZZI, *Passio e Ratio tra Andrea Cappellano e Boccaccio*, cit., p. 18, riporto, di seguito, un passaggio tratto dagli *Amores* di Ovidio pertinente in *Decameron*, VIII 7: «sine me ante tuos proiectum in limine postis | longa pruinosa frigora nocte pati» (*Amores*, II, 19, 20-23).

accostatosi all'uscio disse: "Eccomi qui, madonna: aprite per Dio, ché io muoio di freddo"». (*Dec.*, VIII 7, 32).

Se considerata in relazione al comportamento adottato dalla vedova di *Decameron*, II 2, la caratterizzazione di Elena come crudele, ossia priva di compassione per l'altrui sofferenza e particolarmente incline a procurarla, emerge con maggiore risalto. Rispetto alla vicenda dello scolare, lo stato in cui si trova il mercante di II 2, in preda a un pianto disperato e agli spasmi per il gran freddo, suscita infatti una diversa reazione emotiva non solo nella bella castellana, ma anche nella sua fantesca.

Era questo bagno vicino all'uscio dove il meschino Rinaldo s'era accostato fuori della terra; per che, stando la donna nel bagno, sentì il pianto e'l triemito che Rinaldo faceva, il quale pareva diventato una cicogna: laonde, chiamata la sua fante, le disse: "Va sú e guarda fuori del muro a piè di questo uscio chi v'è e chi egli è e quel ch'el vi fa". La fante andò e aiutandola la chiarezza dell'aere vide costui in camiscia e scalzo quivi sedersi, come detto è, tremando forte; per che ella il domandò chi el fosse. E Rinaldo, sì forte tremando che appena poteva le parole formare, chi el fosse e come e perché quivi quanto più breve poté le disse: e poi pietosamente la cominciò a pregare che, se esser potesse, quivi non lo lasciasse di freddo la notte morire. La fante, divenutane pietosa, tornò alla donna e ogni cosa le disse. (*Dec.*, II 2, 22-25)

Le impressioni acustiche innescate dal battere dei denti e dai gemiti provenienti dall'esterno, in prima istanza, inducono la vedova ad accertarsi per mezzo della fantesca dell'identità dello sconosciuto che ha cercato riparo davanti alla propria porta: «guarda [...] chi v'è e chi egli è e quel ch'el vi fa». Tale richiesta, cui seguirà risposta puntuale da parte di Rinaldo («chi el fosse e come e perché quivi quanto più breve

poté le disse»), sembra orientata a un'accorta valutazione delle circostanze fattuali, in ragione delle quali il mercante si trova in quella data situazione¹²⁰.

È significativo, perciò, che Filostrato descriva ancora una volta la condizione di sofferenza di Rinaldo, accentuandone gli aspetti pietosi. L'insistenza su particolari come il tremore continuo, il pianto disperato o l'essere rimasto «in camiscia e scalzo» contribuisce infatti a connotare lo stato del personaggio come un male degno di compassione, un male 'contristativo' e 'corruttivo' («pietosamente la cominciò a pregare che [...] quivi non lo lasciasse di freddo la notte *morire*»).

Il racconto della fante basta, da solo, a suscitare la compassione della vedova, la quale agisce in modo specularmente opposto rispetto a Elena: «similmente pietà avendone, ricordatasi che di quello uscio aveva la chiave, il quale alcuna volta serviva alle occulte entrate del marchese, disse: “Va e pianamente gli apri; qui è questa cena e non saria chi mangiarla, e da poterlo albergar ci è assai”» (*Dec.* II 2, 25).

Secondo una strategia retorica denominata da Forni «metafora realizzata»¹²¹, l'impulso dettato dalla compassione ad 'aprirsi' all'altro da sé e a prendersene cura è riconfigurato in un aspetto materiale della

¹²⁰ Nella dottrina aristotelica, questo momento valutativo è importante per la realizzazione della *medietas*, il criterio che consente di adottare la linea di condotta più appropriata ai diversi contesti. Sulle operazioni virtuose orientate secondo *medietas*, cfr. *Ethica Nicomachea*, II 5, 1106b 21-22: «Quando autem oportet et in quibus et ad quos et cuius gratia et ut oportet et medium et optimum, quod est in virtute».

¹²¹ La «poetica della realizzazione boccacciana» teorizzata da Forni consiste nello svolgimento in forma diegetica di frammenti metaforici o fraseologici, in modo da riconfigurare un artificio retorico, un elemento lessicale, un modo di dire in un aspetto 'reale' della trama; cfr. FORNI, *Parole come fatti*, cit.; ID., *Forme complesse del Decameron*, cit., pp. 72-106. Ho già avuto modo di occuparmi di un esempio decameroniano di metafora realizzata in un'altra sede (PASCALE, *La «camera oscura molto»*, cit.), alla quale mi permetto di rimandare per ulteriori considerazioni.

trama, un elemento del mondo abitato dai personaggi. Come espressione immediata della pietà per le peripezie di Rinaldo, l'apertura della porta da parte della vedova, oltre che un valore simbolico, assume anche un ruolo fondante nella costruzione narrativa della novella. Il fatto di aver trovato ospitalità in casa della donna comporta una significativa inversione di tendenza rispetto agli eventi iniziali. Intrecciandosi all'azione mutevole della fortuna, il sentimento della compassione funziona così da motore diegetico del racconto, concorre cioè a trasformare una vicenda sfavorevole, come quella capitata al mercante, in una storia con esito positivo¹²².

La 'beneficentia' nella quale concretamente si attualizza la compassione della vedova – vale a dire la spinta a recare soccorso ai bisognosi – non solo sottrae Rinaldo a una morte probabile, munendolo di vestiti nuovi, pasto e bagno caldi, («e tutto dalla caldezza di quello riconfortato da morte a vita gli parve esser tornato»: *Dec.*, II 2, 27), ma assume, alla fine del racconto, i contorni di una vera e propria «remunerazione erotica»¹²³.

La risposta del mercante al desiderio della vedova è declinata comicamente sotto l'aspetto della «gratitudine» per i «benefici già ricevuti», un tema, abbiamo visto, già declinato in chiave 'seria' dal narratore del Proemio¹²⁴: «Madonna, pensando che io per voi possa omai sempre dire che io sia vivo, a quello guardando donde torre mi

¹²² Sul ruolo della compassione nel tessuto narrativo della novella, si veda la nota al testo di Veglia (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 182).

¹²³ Sul rapporto tra la coloritura sensuale della novella boccacciana e la figura di san Giuliano, rinvio a CAMASSA, *Potere dei santi nel Decameron*, cit., pp. 223-225.

¹²⁴ *Dec.*, *Proemio*, 7: «e per ciò che la gratitudine, secondo che io credo, trall'altre virtù è sommamente da commendare e il contrario da biasimare, per non parere ingrato ho meco stesso proposto di volere, in quel poco che per me si può, in cambio di ciò che io riceveti, [...] a quegli almeno a' quali fa luogo, alcuno alleggiamento prestare».

faceste, gran villania sarebbe la mia se io ogni cosa che a grado vi fosse non m'ingegnassi di fare» (*Dec.*, II 2, 38). In questo senso, Rinaldo può rappresentare il rovescio comico dell'autore implicito del *Decameron*, sottratto alla morte dai discorsi consolatori degli amici («per quelle essere avvenuto che io non sia morto»: *Dec.*, *Proemio*, 4) e dunque pronto a ricambiare il beneficio ricevuto per mezzo della scrittura letteraria, consolando a sua volta le lettrici innamorate. In modo analogo, Rinaldo, grato per il beneficio ricevuto, si sente in dovere ricambiare la sua benefattrice, appagandone le pulsioni erotiche¹²⁵.

2.3 *Decameron II 2 e VIII 7: un gioco di specchi*

I richiami a distanza che legano la vicenda di Rinaldo d'Esti a quella dello scolare rinviano a quella strategia di 'messa in serie' delle novelle la cui importanza strutturale è stata messa in luce da Lucia Battaglia Ricci¹²⁶. Essa consiste nella riproduzione con pochissime varianti di uno stesso nucleo narrativo, allo scopo di richiamare l'attenzione del lettore sulla «problematicità dei vari casi offerti alla sua riflessione». Mettendo a frutto tutte le proprie possibilità creative, Boccaccio fa del *Decameron* «una complessa, sfaccettata, problematica – e perciò potenzialmente esaustiva – rappresentazione del vario vivere umano»¹²⁷.

¹²⁵ *Dec.*, II 2, 38: «e però contentate il piacer vostro d'abbracciarmi e di basciarmi, ché io abbraccerò e bascerò voi vie più che volentieri».

¹²⁶ BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., pp. 127-128; 132-133. Per un esempio di disposizione in serie di novelle in dialogo tra loro, cfr. PASCALE, *Nella casa di Marte*, cit., pp. 145-154.

¹²⁷ BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., p. 133.

Per quanto riguarda le novelle prese in esame in queste pagine, il rapporto di analogia si limita a una singola sequenza, rispetto alla quale è identico, in primo luogo, lo schema dei personaggi, che potremmo rappresentarci come una sorta di quadrilatero, i cui vertici sono costituiti rispettivamente dai protagonisti, dalle due avvenenti vedove, dai loro amanti e dalle loro fantesche, alle quali è affidata la funzione di mediatrici. È rappresentata in modo analogo anche la situazione di difficoltà in cui si trovano Rinaldo e lo scolare. Entrambi sono costretti a trascorrere una gelida notte invernale (nel caso del mercante, soltanto una parte di essa) davanti a una porta chiusa, la quale sembra vanificare ogni opportunità di sottrarsi a tale condizione. In questo curioso gioco di riflessi speculari tra novelle, Boccaccio tende a moltiplicare non solo elementi della *fictio* narrativa, ma anche materiali lessicali¹²⁸ e «invenzioni retoriche»¹²⁹. Tra queste, è opportuno segnalare, ancora una volta, la metafora reificata dell'uscio, il quale risulta aperto o chiuso, a seconda della caratterizzazione psicologica, compassionevole o crudele, associata al personaggio della vedova.

¹²⁸ Trascrivo, di seguito, le corrispondenze lessicali rilevate tra i due testi: «una donna vedova, del corpo bellissima quanto alcuna altra» (*Dec.*, II 2, 19); «una giovane del corpo bella [...] nominata Elena [...] rimasa del suo marito vedova» (*Dec.*, VIII 7, 4); «essendo il freddo grande e nevicando tuttavia forte [...] cominció a riguardare se da torno alcuno ricetto si vedesse dove la notte potesse stare, che non si morisse di freddo» (*Dec.*, II 2, 15); «era per avventura il dí davanti a quello nevicato forte, e ogni cosa di neve era coperta; per la qual cosa lo scolare [...] cominció a sentir piú freddo che voluto non avrebbe» (*Dec.*, VIII 7, 18); «la donna [...] sentí il pianto e 'l triemito che Rinaldo faceva, il quale pareva diventato una cicogna» (*Dec.*, II 2, 22); «quasi cicogna divenuto sí fortebatteva i denti» (*Dec.*, VIII 7, 39); «va sú e guarda fuori del muro a piè di questo uscio chi v'è [...] ricordatasi che di quello uscio aveva la chiave» (*Dec.*, II 2, 22); «Io voglio che noi andiamo insin giú all'uscio [...] e quivi, senza aprir punto» (*Dec.*, VIII 7, 31).

¹²⁹ BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., p. 133.

Emerge da queste considerazioni l'idea che la «questione morale»¹³⁰, su cui il lettore in questo caso è chiamato a riflettere, riguardi i temi etici della compassione e della crudeltà. Alla «granitica certezza del racconto esemplare o tradizionale», Boccaccio contrappone soluzioni narrative in grado di trasmettere i contenuti morali sotto varie prospettive¹³¹. Nel caso specifico delle novelle II 2 e VIII 7, la loro disposizione 'in serie' mostra come diversi atteggiamenti emotivi possono dare luogo a diversissime situazioni esistenziali.

Il valore positivo del corso d'azione attribuito alla vedova di *Decameron* II 2 è formulato da Boccaccio a un doppio livello. Da una parte, il giudizio sulle modalità con le quali la donna reca soccorso a Rinaldo è a carico della fantesca, che in ragione «di questa umanità» vediamo profondersi in lodi grandissime per la sua signora (*Dec.* II 2, 26). Il richiamo al tema dell'*humanitas* comporta una valorizzazione dell'atteggiamento emotivo della vedova, la quale si muove entro le coordinate concettuali formulate in apertura del *Decameron*. A orientarne la condotta benevola è la «compassione degli afflitti», quella «primaria "umana cosa"» che, sollecitando un'apertura empatica ai bisogni dell'altro, funge da sostegno indispensabile nella «precaria vita delle donne e degli uomini»¹³².

Dall'altra parte, le reazioni immediate della brigata davanti al finale erotico della novella di Filostrato consentono di assegnare alla condotta della vedova un'ulteriore sfumatura di senso: «né fu per ciò [...] la donna reputata sciocca che saputo aveva pigliare il bene che Idio a casa

¹³⁰ H.J. NEUSCHÄFER, *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, München, Fink, 1969, pp. 33-43; cfr., inoltre, BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., p. 128.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Le citazioni sono tratte dalla voce *compassione* del repertorio (*Le cose (e le parole) del mondo*, in G. BOCCACCIO, *Decameron*, cit., pp. 1792 e 1802.

l'aveva mandato»¹³³. Dal punto di vista delle novellatrici, l'incontro erotico con Rinaldo si presenta ora come un bene dispensato da Dio¹³⁴. In quest'ottica, l'opportunità di appagare i piaceri corporei può essere interpretata beffardamente come un mezzo con cui la provvidenza divina remunera il comportamento virtuoso della donna, la quale non ha esitato a soccorrere lo sfortunato mercante¹³⁵.

Si ricava, da queste considerazioni, che la compassione della vedova, assieme ai benefici che da essa derivano, può rivelarsi uno strumento in grado di contrastare i rovesci di fortuna, a causa dei quali circostanze favorevoli dovute al possesso di ricchezze, onori o qualità corporee, possono tramutarsi, improvvisamente, in occasioni di sventura¹³⁶. L'«umano» sentimento di pietà che ne deriva rientra allora a pieno titolo

¹³³ La vedova ascrive invece all'azione della fortuna l'occasione erotica che si è appena presentata: «con la sua fante si consigliò se ben fatto le paresse che ella, poi che il marchese beffata l'avea, usasse quel bene che innanzi l'aveva la fortuna mandato» (*Dec.*, II 2, 31). Sul tema della fortuna nel *Decameron*, cfr. V. CIOFFARI, *The Conception of Fortune in the Decameron*, «Italice», 17, 4, 1940, pp. 129-137, p. 129; S. ZATTI, *Il mercante sulla ruota: la seconda giornata*, in *Introduzione al Decameron* a cura di M. Picone, M. Mesirca, Firenze, Franco Cesati editore, 2004, pp. 79-98, p. 82.

¹³⁴ Per un'indagine più estesa sull'accostamento dell'azione divina all'ambito della tematica erotica, rinvio a CAMASSA, *Potere dei santi nel Decameron*, cit., pp. 230-233; cfr. ELLERO, *Per un lessico dell'industria*, cit., p. 41.

¹³⁵ Sul ruolo problematico della provvidenza divina nella seconda giornata, si veda F. CIABATTONI, *Decameron 2: Filomena's Rule between Fortune and Human Agency*, «Annali d'Italianistica», 31, 2013, pp. 173-196, p. 176.

¹³⁶ La merce sottratta a Rinaldo rientra tra quei beni che gli uomini in genere ricercano, e cioè ricchezze, onori e virtù. La classificazione proposta da Aristotele nel primo libro dell'*Etica Nicomachea* distingue i beni esteriori (come, ad esempio, ricchezze e onori) dai beni interiori, i quali si dividono a loro volta in beni del corpo e beni dell'anima. Rispetto a quelli compresi nella seconda categoria, i beni esteriori sono maggiormente esposti all'azione mutevole della fortuna. Per un'analisi più ampia sulle modalità con le quali lo schema aristotelico condiziona l'organizzazione interna della seconda giornata, si veda ELLERO, *Per un lessico dell'industria*, cit., pp. 34-43.

tra gli stati psicologici che, come ha mostrato Zatti, tendono talvolta a intrecciarsi con l'azione della fortuna¹³⁷.

2.4. *Le opinioni della brigata su compassione e crudeltà*

Dopo aver «riso molto» delle beffe raccontate nelle novelle precedenti¹³⁸, Pampinea sente di dover riformulare il tema prescelto, inquadrandolo in una nuova prospettiva. Con il suo discorso rivolto in particolare alle donne della brigata s'incarica di far luce sui rischi derivanti dal praticare l'«arte» della beffa: «Carissime donne, spesse volte avviene che l'arte è dall'arte schernita, e per ciò è *poco senno* il dilettersi di schernire altrui» (*Dec.* VIII 7, 3). Come era già stato detto da Pampinea stessa e da Elissa, è proprio degli insipienti farsi beffe degli altri, specialmente quando non si è soppesato il proprio valore in rapporto all'ingegno della vittima¹³⁹. Al contrario delle donne della VII giornata che si prendono gioco degli sciocchi mariti senza subire ritorsioni, l'ardua impresa nella quale ha deciso di imbarcarsi la nostra protagonista ha avuto un più infelice esito:

¹³⁷ ZATTI, *Il mercante sulla ruota*, cit., p. 90.

¹³⁸ Sul tema del riso, rinvio a G. SAVELLI, *Riso*, in *Lessico critico decameroniano*, cit., pp. 344-371; FENZI, *Ridere e lietamente morire*, cit.; e in particolare, di quest'ultimo saggio si veda, a pagina 17, il ragionamento sul significato del riso nella novella VIII 7.

¹³⁹ Sebbene in riferimento ai «leggiadri motti», Pampinea aveva già formulato un simile ragionamento: «credendo alcuna donna o uomo con alcuna paroletta leggiadra fare altrui arrossare, non avendo ben le sue forze con quelle di quel cotal misurate, quello rossore che in altrui ha creduto gittare sopra sé l'ha sentito tornare» (*Dec.*, I 10, 7). A due giornate di distanze, Elissa aveva invece esteso il discorso alle beffe: «Credonsi molti, molto sappiendo, che altri non sappi nulla, li quali spesse volte, mentre altrui si credono uccellare, dopo il fatto sé da altrui essere stati uccellati conoscono; per la qual cosa io reputo *gran follia* quella di chi si mette senza bisogno a tentar le forze dell'altrui ingegno». (*Dec.*, III 5, 3).

Così adunque alla stolta giovane adivenne delle sue beffe, non altramenti con uno scolare credendosi frascheggiare che con un altro avrebbe fatto, non sapendo bene che essi, non dico tutti ma la maggior parte, sanno dove il diavolo tien la coda. E per ciò guardatevi, donne, dal beffare, e gli scolari specialmente. (*Dec.*, VIII 7, 149)

Scegliendo come bersaglio della propria beffa chi possiede doti intellettuali superiori alle sue, Elena mostra di aver misurato male le proprie forze («non altramenti con uno scolare credendosi frascheggiare che con un altro avrebbe fatto»). Gli stessi temi riaffiorano nella storia, anch'essa raccontata da Pampinea, di Margherita dei Ghisolieri e di maestro Alberto. La situazione narrativa iniziale è molto simile a quella di VIII 7: un rispettabile medico, sebbene piuttosto in là con gli anni, non ha remore a «ricevere [...] l'amorose fiamme», dopo aver visto una «bellissima donna vedova» di nome Margherita (*Dec.*, I 10, 10). Il corteggiamento messo in atto dall'uomo secondo norme comportamentali derivate dalla ritualità cortese diventa oggetto di scherno da parte di Margherita e delle sue compagne, le quali, ritenendo inopportuno che la passione amorosa attecchisca in «uno umo, così antico d'anni e di senno», decidono di motteggiarlo¹⁴⁰. La vicenda di

¹⁴⁰ *Dec.*, I 10, 11-12: «E per questo [maestro Alberto] incominciò a continuare, quando a piè e quando a cavallo secondo che più in destro gli venia, la via davanti alla casa di questa donna. Per la qual cosa e ella e molte altre donne s'accorsero della cagione del suo passare e più volte insieme ne motteggiarono, di vedere uno umo, così antico d'anni e di senno, innamorato»; cfr. *Dec.*, VIII 7, 10: «il savio scolare [...], credendosi doverle piacere, la sua casa apparata, davanti v'incominciò a passare con varie cagioni colorando l'andate»; e *Dec.*, VIII 7, 12: «[Elena] con le maggior risa del mondo [...] disse: "Hai veduto dove costui è venuto a perdere il senno che egli ci ha da Parigi recato? Or via, diangli di quello ch'e' va cercando».

Margherita, che «non guardando cui motteggiasse, credendo vincer fu vinta»¹⁴¹, non è diversa da quella capitata a Elena.

Nel quarto libro della *Nicomachea*, Aristotele attribuisce questo peculiare abito etico ai presuntuosi, i quali sembrano a tutti degli sciocchi perché, sopravvalutando il proprio valore, intraprendono imprese che non riescono a condurre a termine¹⁴². Nella novella I 10, è Margherita stessa a connotare la sua condotta nel senso della presunzione: «Maestro, assai bene e cortesemente gastigate n'avete della nostra presuntuosa impresa» (*Dec.*, I 10, 19). In *Decameron* VIII 7, la caratterizzazione di Elena come presuntuosa è invece a carico di Pampinea¹⁴³: «quello e più tenendosi che ella era, [...] si guardava dintorno e prestamente conosceva chi con diletto la riguardava» (*Dec.*, VIII 7, 8); «per la cagion già detta di ciò seco stessa vanamente gloriandosi, mostrava di vederlo assai volentieri» (*Dec.*, VIII 7, 11).

Se i giovani della brigata hanno accolto con «grandissime risa» le novelle raccontate fino a quel momento¹⁴⁴, Pampinea si aspetta di

¹⁴¹ Sul personaggio di Margherita e sull'insipienza delle «donne moderne» incapaci di motteggiare, si veda M. PICONE, *Le "merende" di maestro Alberto* (*Dec.*, I, 10), «Rassegna europea della letteratura italiana», 16, 2000, pp. 99-110, pp. 104-105.

¹⁴² ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IV 9, 1125a 28-30. Per la presenza di motivi aristotelici e tomistici nella novella I 10, rinvio a ELLERO, *Una mappa per l'inventio*, cit., pp. 14-16.

¹⁴³ Sulla sciocchezza di Elena riporto cursoriamente le seguenti occorrenze: «La donna poco savia, senza pensare che se lo scolare saputa avesse nigromantia per sé adoperata l'avrebbe, pose l'animo alle parole [lo «sciocco pensiero»] della sua fante» (*Dec.* VIII 7, 48); «A cui la donna più innamorata che savia, rispose [...]» (*Dec.* VIII 7, 55); «La donna, [...] quantunque da sciocca speranza un poco riconfortata fosse [...]».

¹⁴⁴ Mi riferisco alle reazioni della brigata ai racconti delle giornate dedicate alle beffe: «Con grandissime risa fu la novella d'Emilia ascoltata» (*Dec.*, VII 2, 2); «[...] che l'avedute donne non ne ridessono, sembante facendo di rider d'altro» (*Dec.*, VII 3, 2); «Tanto era piaciuta la novella di Neifile, che né di ridere né di ragionar di quella si potevano le donne tenere» (*Dec.*, VII 9, 2); «le donne avevano tanto riso che ancora ridono» (*Dec.*, VIII 3, 2); «della quale molto si rise» (*Dec.*,

destare in loro una diversa reazione emotiva: «ma io intendo di farvi avere alquanto *compassione* d'una *giusta* retribuzione a una nostra cittadina renduta».

Gli stessi temi messi a fuoco inizialmente da Pampinea riaffiorano nelle prime impressioni del pubblico femminile, per il quale «gravi e noiosi erano stati i casi d'Elena a ascoltare [...], ma per ciò che in parte *giustamente* avvenutigli gli estimavano, *con più moderata compassione* gli avean trapassati» (*Dec.*, VIII 8, 2). A rendere meno intenso il sentimento di pietà è l'idea che Elena abbia in parte meritato la pena che le è stata inflitta.

Il comportamento dello scolare, invece, è giudicato dalle donne secondo un'ottica diversa da quella assunta da Pampinea nel presentare gli stessi eventi. Stigmatizzandolo come «rigido e costante fieramente, anzi crudele», il giudizio delle donne traccia una *climax* semantica che va dalla fermezza, con la quale Rinieri persegue il suo proposito di vendetta, alla totale assenza di pietà («anzi crudele»)¹⁴⁵.

Quando si appresta a raccontare la novella seguente, Fiammetta entra in aperta collisione con le linee programmatiche proposte da Pampinea: «per ciò che mi pare che alquanto trafitte v'abbia la severità dell'offeso scolare, estimo che convenevole sia con alcuna cosa più dilettevole *ramorbidare gl'innacerbiti spiriti*» (*Dec.*, VIII 8, 3). Incaricandosi di raddolcire gli animi con un racconto «più dilettevole», la narratrice non

VIII 6, 2); «Molto avean le donne riso del cattivello di Calandrino» (*Dec.*, VIII 7, 2).

¹⁴⁵ Ma già Elena tacciava Rinieri di crudeltà: «ma tu, *più crudele che ogni altra fiera*, come hai potuto sofferire di straziarmi a questa maniera? [...] Ora ecco, poscia che io veggio te star fermo nella tua *acerba crudeltà* né poterti la mia passione in parte alcuna muovere, con pazienza, mi disporrò alla morte ricevere» (*Dec.*, VIII 7, 127-129); su questo motivo all'interno della novella, cfr. PAPIO, «*Non meno di compassion piena che dilettevole*», cit., p. 116.

solo volge la narrazione verso temi più piacevoli, ma aggiunge un nuovo dato riguardo alla reazione delle donne alla novella appena raccontata: se poco prima si sono mostrate pietose nei riguardi di Elena, ora sono irritate (con «gl'innacerbiti spiriti»¹⁴⁶) dalla «severità» con la quale Rinieri la punisce spietatamente.

Fiammetta, del resto, non è nuova a un simile incarico. Già Filostrato aveva scelto di nominarla regina, ritenendola la più adatta a riavviare le fila del discorso dopo aver ragionato di una «*materia così fiera* come è quella della infelicità degli amanti»: «Io pongo a te questa corona sì come a colei la quale meglio dell'*aspra* giornata d'oggi, che alcuna altra, con quella di domane queste nostre compagne *racconsolar* saprai» (*Dec.*, IV Conc., 3); in modo analogo, da narratrice di *Decameron*, VIII 8 si impegna ora a consolare le compagne, dopo i «gravi e noiosi [...] casi di Elena»¹⁴⁷.

Oltre che con finalità consolatorie, la novella di Fiammetta è raccontata allo scopo di sconfessare la concezione di giusta vendetta che le giovani della brigata hanno desunto dalla vicenda dello scolare:

[...] intendo di dirvi una novelletta d'un giovane, il quale *con più mansueto animo* una ingiuria ricevette e quella *con più moderata operazion* vendicò; per la quale potrete comprendere che assai dee bastare a ciascuno se quale asino dà in parete tal riceve, senza volere, *soprabondando* oltre la convenevolezza della vendetta, ingiuriare, dove l'uomo si mette alla ricevuta ingiuria vendicare. (*Dec.*, VIII 8, 3)

¹⁴⁶ Nel TLIO il passo decameroniano compare sotto la voce *inacerbito* § 1: «che è in preda alla rabbia, alla collera».

¹⁴⁷ Su questo tema, si vedano R. HOLLANDER, *The struggle for control among the novellatori of the Decameron and the reasons for their return to Florence*, «Studi sul Boccaccio», 39, 2011, pp. 243-314, p. 262; BAUSI, *Leggere il Decameron*, cit., p. 164.

Affinché sia giusta, la vendetta dovrebbe limitarsi a pareggiare l'offesa, secondo il criterio dell'esatta equivalenza tra *passio* («con più mansueto animo *una ingiuria ricevette*») e *actio* («con più moderata *operazion* vendicò»), ossia il principio secondo il quale «la convenevolezza della vendetta» non può eccedere la misura dell'offesa. Al crudele perseverare di Elena nella beffa inflitta mesi prima, è fatto corrispondere un prolungamento dell'operazione ritorsiva. Il supplizio cui lo scolare sottopone la donna, in piena estate, contempla insieme il «fresco» della notte e il «caldo» torrido del giorno seguente.

Il tema della giusta vendetta, affrontato in termini diversi da Pampinea e Fiammetta, ritorna nella cornice introduttiva della novella VIII 9.

Assai bene, amoroze donne, si guadagnò Spinelloccio la beffa che fatta gli fu dal Zeppa; per la qual cosa non mi pare che agramente sia da riprendere, come Pampinea volle poco innanzi mostrare, chi fa beffa alcuna a colui che la va cercando o che la si guadagna. Spinelloccio la si guadagnò; e io intendo di dirvi d'uno che se l'andò cercando, estimando che quegli che gliele fecero non da biasimare ma da commendar sieno. (*Dec.*, VIII 9, 3)

Muovendo un'«altra critica, garbata ma non per questo meno evidente, alla novella della vedova e dello scolare» («come Pampinea volle poco innanzi mostrare»)¹⁴⁸, Lauretta, la regina della giornata, oltre a prendere partito per la forma di vendetta proposta da Fiammetta, sembra applicare un diverso criterio di giudizio alla vicenda di Rinieri, il quale, a suo parere, «se l'andò cercando». Viceversa, Zeppa non è «agragmente [...] da riprendere», poiché ha risposto con una controbeffa escogitata ai danni di chi «la va cercando o che la si guadagna»; maestro

¹⁴⁸ Cfr. VEGLIA, nota *ad locum*, in BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 990.

Simone invece «se l'andò cercando» a causa della sua sciocchezza («essendo pecora»), attirando su di sé la beffa di Bruno e Buffalmacco che la narratrice preannuncia di voler raccontare.

I riverberi narrativi della vicenda dello scolare si spingono oltre i confini dell'ottava giornata. Ed è proprio Lauretta a trarre nuovo spunto da essa, avvalendosi della libertà tematica concessa per quel giorno da Emilia:

Come costoro, savissime donne, che oggi davanti da me hanno parlato, quasi tutti da alcuna cosa già detta mossi sono stati a ragionare, così me muove la *rigida* vendetta, ieri raccontata da Pampinea, che fé lo scolare, a dover dire d'una *assai grave* a colui che la sostenne, quantunque non fosse per ciò *tanto fiera*. (*Dec.*, IX 8, 3)

I materiali lessicali usati dalla narratrice sembrano ricavati dalle reazioni del pubblico femminile al racconto di Pampinea (*Dec.*, VIII 8, 2): «me muove la *rigida* vendetta [...] che fé lo scolare» / «quantunque *rigido* [...] reputassero lo scolare»; «d'una [vendetta] *assai grave*» / «*gravi* e noiosi erano stati i casi d'Elena»; «*tanto fiera*» / «*costante fieramente*, anzi crudele». Il repertorio lessicale messo in gioco da Lauretta risulta particolarmente circoscritto e – come abbiamo visto – denota un comportamento inflessibile e privo di pietà¹⁴⁹.

Aperto a una pluralità di punti di vista, il dibattito morale sulla storia dello scolare e della vedova sembra destinato a non trovare soluzioni

¹⁴⁹ In questa sede, mi limito a segnalare la battuta che Ciaccio rivolge a Biondello, dopo che quest'ultimo è stato malamente battuto da Filippo Argenti: «A te sta oramai: qualora tu mi vuogli *così ben* dare da mangiare come facesti, io darò a te *così ben* da ber come avesti» (*Dec.*, IX 8, 32). Perciò, a una prima analisi, anche la beffa inflitta da Ciaccio e quella architettata in precedenza da Biondello sembrerebbero legate da un rapporto di corrispondenza.

definitive: condotta lungo l'arco di due giornate, la riflessione si diffrange nelle varie prospettive dei componenti della brigata, fino a spingere una stessa voce narrante a tracciare più livelli di lettura (come fa appunto Laretta). Non mi sembra che il *Decameron* contemplici casi di un'eguale molteplicità di considerazioni sollecitate da un solo racconto; anche sotto questo aspetto, la novella VIII 7 conferma la sua singolarità, raggiungendo toni particolarmente impegnati sul piano dottrinale e morale¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Cfr. BAUSI, *Leggere il Decameron*, cit., p. 63.

CAPITOLO TERZO

Compassione e sdegno.

Fonti aristotelico-tomiste di Decameron VIII 7

3.1 Metamorfosi emotive

Nel secondo libro della *Rhetorica*, Aristotele osserva che a causa delle passioni gli uomini «differiscono in rapporto ai giudizi»¹⁵¹. E poiché hanno il potere di far variare le disposizioni mentali degli uomini, i fenomeni passionali, già di per sé improvvisi e mutevoli, si rivelano efficaci strumenti di persuasione. Il mutamento emotivo determinato dall'insorgere della passione, in particolare, è correlato a impressioni sensoriali di piacere o di dolore («a esse (alle passioni) seguono dolore e piacere»), che, a loro volta, tendono a non fissarsi in modo statico. Per questa ragione, chi si trova in una data situazione emozionale, se adeguatamente sollecitato, può essere portato a provare passioni a essa contrarie.

Nel *Decameron*, 'metamorfosi' emotive di questo tipo sono diffusamente rappresentate e chiamano in causa un'ampia gamma di passioni. Nella novella X 2, per esempio, il discorso pronunciato da Ghino di Tacco, oltre a rivelarne la liberalità, modifica l'orizzonte

¹⁵¹ Traggio la traduzione da ARISTOTELE, *Retorica*, in ID., *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET, 2006, p. 226. Confronta la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke: «sunt autem passiones propter quascumque commoti differunt ad iudici ad quas sequitur tristitia et delectatio» (*Rhet.*, II 1, 1378a 22-23). Su questo passaggio del trattato aristotelico, si veda OPPEDISANO, *Sensazioni e passioni in Aristotele*, cit.: <http://journals.openedition.org/estetica/1848>.

interiore del suo interlocutore, dove impulsi affini come l'«ira e lo sdegno» finiscono per tramutarsi in un sentimento di segno inverso, ossia la benevolenza¹⁵². In modo analogo, l'atto di straordinaria liberalità, con il quale Natan è pronto a donare prima la propria vita poi il suo stesso nome a vantaggio di Mitridanes comporta, nell'animo di quest'ultimo, una conversione dell'ira e del furore in un intenso senso di vergogna¹⁵³. L'avidità di madonna Ambruogia, disposta a concedersi a Gulfardo in cambio di denaro, muta del tutto l'atteggiamento emotivo del soldato tedesco, che «quasi in odio transmuto il fervente amore» (*Dec.*, VIII 1, 8)¹⁵⁴. In *Dec.*, V 8, la paura suscitata dalla scena della caccia infernale, oltre a dissipare la selvatichezza delle «ravignane donne», innesca un rivolgimento dei sentimenti della giovane Traversari («avendo l'odio in amor tramutato»). Fino ad allora «cruda e dura e salvatica» nei confronti di Nastagio degli Onesti, la donna è ora persuasa a offrirsi a lui fuori dal matrimonio¹⁵⁵.

Conformemente a quanto abbiamo appena letto in *Rhetorica*, II 1, la connotazione decameroniana delle passioni nel senso della

¹⁵² *Dec.*, X 2, 24: «maravigliossi l'abate che in un rubator di strada fosser parole sì libere: e *piacendogli* molto, subitamente la sua ira e lo sdegno caduti, anzi in benivolenzia mutatisi»

¹⁵³ *Dec.*, X 3, 27: «Mitridanes, udita la voce e nel viso guardatolo, subitamente riconobbe lui esser colui che benignamente l'avea ricevuto e familiarmente accompagnato e fedelmente consigliato; per che di presente gli cadde il furore e la sua ira si convertì in vergogna».

¹⁵⁴ Cfr. inoltre *Dec.*, IV 9, 8: «e men discretamente insieme usando, avvenne che il marito se n'accorse e forte ne sdegnò, in tanto che il grande amore che al Guardastagno portava in mortale odio convertì»; *Dec.*, IV 8, 32: «quel cuore, il quale la lieta fortuna di Girolamo non aveva potuto aprire, la miseria l'aperse, e l'antiche fiamme risuscitatevi tutte subitamente mutò in tanta pietà».

¹⁵⁵ *Dec.*, V 8, 41: «E tanta fu la paura che di questo le nacque, che, acciò che questo a lei non avvenisse, [...] ella, avendo l'odio in amor tramutato, una sua fida cameriera segretamente a Nastagio mandò, la quale da parte di lei il pregò che gli dovesse piacer d'andare a lei, per ciò ch'ella era presta di far tutto ciò che fosse piacer di lui».

mutevolezza è messa in risalto dalla presenza di verbi afferenti a tale area semantica («mutare»; «convertire»; «transmutare»), ed è abbinata, in alcuni casi, all'uso di materiali lessicali che ne sottolineano l'aspetto repentino. In questi passaggi, la variazione emotiva sperimentata dai personaggi implica anche una ridefinizione del giudizio sui propri interlocutori, in base alla quale Ghino, per esempio, prima ritenuto «un rubator di strada», è giudicato uomo liberale e di valore, e di conseguenza degno dell'amicizia dell'abate di Clignì («per dover guadagnar l'amistà d'uno uomo fatto come omai io *giudico* che tu sii, io sofferrei di ricevere troppo maggiore ingiuria»: *Dec*, X 2, 25). In modo analogo, il passaggio dall'amore all'odio da parte di Gulfardo è legato a una sua riconsiderazione del valore di monna Ambruogia («isdegnato per la viltà di lei la quale egli *credeva* che fosse una valente donna»: *Dec*, VIII 1, 8).

Nella settima novella dell'ottava giornata, Boccaccio dà ampio spazio alla rappresentazione dell'universo interiore dello scolare, il quale, nel corso della storia, viene ripetutamente assalito da passioni contrastanti. Lo sdegno per la beffa crudele di Elena, come avremo modo di vedere, non solo è alla base di un suo rapidissimo disinnamoramento («sdegnato forte verso di lei, il lungo e fervente amor portatole subitamente in crudo e acerbo odio trasmutò»: *Dec*, VIII, 40), ma è anche un mezzo per tenere a freno impulsi contrari, come la compassione e il desiderio carnale.

La novella boccacciana rende pertinente anche un altro aspetto sviluppato nella *Rhetorica* aristotelica, e cioè l'idea che alcune passioni

tendano a escludersi reciprocamente¹⁵⁶. Tale principio vale non solo per le coppie di passioni opposte di cui Aristotele si serve per organizzare la sua trattazione, ma anche per tutti quegli impulsi rivolti a obiettivi contrastanti¹⁵⁷. Un caso emblematico è rappresentato dalla coppia ira-compassione, pertinente in *Dec.*, VIII 7, riguardo alla quale Aristotele spiega che chi è in preda all'ira o all'odio non può provare pietà per l'oggetto del proprio odio o della propria ira (*Rhet.*, II 8, 1385b 30-32).

3.2 Le passioni dello scolare. La costruzione di un personaggio complesso

Con la settima novella dell'ottava giornata, il canovaccio decameroniano sul quale di solito si innesta il contrasto tra beffatori e beffati conosce un eccezionale sviluppo narrativo. Come ha osservato Mario Baratto, la focalizzazione del discorso è tutta concentrata sullo scolare e mira a caratterizzarlo in senso individuale. Il tempo narrativo è dunque determinato, più che dalla catena di eventi raccontati con particolare ampiezza da Pampinea, dagli effetti che essi hanno nell'animo del personaggio.¹⁵⁸ Sono questi effetti emotivi infatti a modificare il corso della storia.

¹⁵⁶ Sul rapporto di reciproca esclusione tra passioni nella *Rhetorica* aristotelica, si veda C. RAPP, *L'arte di suscitare le emozioni nella Rhetorica di Aristotele*, «Acta philosophica», 14, 2, 2005, pp. 313-326, p. 320.

¹⁵⁷ Per esempio sono passioni contrastanti l'amore e l'invidia. Sebbene sia espressione di una connaturalità che spinge gli amanti a desiderare cose simili, l'amore difficilmente tramuta in invidia, bensì in emulazione (*Rhet.*, II 4, 1381b 10-17, 21-23).

¹⁵⁸ Per la centralità del personaggio dello scolare nella fictio narrativa, si veda BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, cit., pp. 148-152.

Se solitamente Boccaccio tende a non sviluppare le dinamiche interiori dei personaggi, mantenendo implicite le motivazioni psicologiche dei loro comportamenti¹⁵⁹, in questo caso, il Certaldese dedica ampio spazio alla caratterizzazione emotiva di Rinieri, con «un'attenzione al particolare e una volontà di comprensione dei sentimenti e degli stati d'animo [...] mai riscontrate prima d'ora nella letteratura europea».¹⁶⁰ Il profilo emotivo che l'autore assegna al personaggio dello scolare è, infatti, uno dei più complessi. Mentre tenta di realizzare il proprio disegno ritorsivo, l'animo del giovane è preso d'assalto da molteplici impulsi passionali, come l'ira, il desiderio erotico, la compassione.

Le pagine che seguono saranno dedicate alla trama intertestuale, intessuta di filigrane aristoteliche e tomiste, che è alla base della caratterizzazione psicologica del protagonista:

Avvenne che [...] un giovane chiamato Rinieri, nobile uomo della nostra città, avendo lungamente studiato a Parigi, *non per vender poi la sua scienza a minuto*, come molti fanno, ma *per sapere la ragion delle cose e la cagion d'esse*, il che ottimamente sta in gentile uomo, tornò da Parigi a Firenze; e quivi onorato molto sì per la sua nobiltà e sì per la sua *scienza* cittadinescamente viveasi. (*Dec.*, VIII 7, 5)

Gli studi condotti da Rinieri all'università di Parigi non sono orientati all'esercizio di una professione redditizia («non per vender poi la sua scienza a minuto»), ma alla conoscenza disinteressata della «ragion delle cose e la cagion d'esse». Concepita come *scientia rerum per*

¹⁵⁹ Cfr. ELLERO, *Federigo e il re di Cipro*, cit., p. 189.

¹⁶⁰ R. SHOLES-R. KELLOG, *La natura della narrativa* (ed. orig. 1966), Bologna, il Mulino, 1970, pp. 237-239.

causas, la sua formazione intellettuale si colloca sotto l'insegna della filosofia aristotelica e mira all'«avvedimento delle cose profonde»¹⁶¹, vale a dire a una valutazione razionale della realtà empirica attraverso la ricerca dei suoi principi primi e delle sue cause prossime¹⁶².

Ma come spesso accade a «coloro ne' quali è più l'avvedimento delle cose profonde più tosto da amore essere incapestrati», Rinieri, preso da un desiderio disordinato¹⁶³, si espone per inesperienza agli inganni della bellissima Elena, la quale, fingendo di ricambiarne i sentimenti, lo beffa crudelmente. La condotta imprudente dello scolare sembra richiamare il motivo del filosofo interamente votato all'esercizio della sapienza e, pertanto, meno attrezzato alle pratiche della vita quotidiana. È emblematico rispetto alla realizzazione di questo *topos* l'aneddoto grottesco diffuso dal *Lai d'Aristote*, e menzionato da Brunetto Latini nel *Tresor*, nel quale il filosofo più influente dell'Occidente medievale,

¹⁶¹ A Parigi, Rinieri avrebbe dunque scelto di frequentare la facoltà delle Arti, preferendo gli studi filosofici a discipline pratiche quali medicina e diritto. Su questo tema, si vedano L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari-Roma, Laterza, 1990; A. GHISALBERTI, *La filosofia e la teologia nelle università medievali*, «Vita e Pensiero», 5, 2002, pp. 481-492. Considerando che 'fare filosofia' nelle università medievali dei secoli XIII e XIV equivaleva a leggere, commentare e discutere i *libri naturales* e *morales* di Aristotele, potremmo aggiungere che Rinieri sia tornato a Firenze dopo un lungo «itinerario esegetico e speculativo» sull'intero *corpus aristotelicum* (BIANCHI, RANDI, *Le verità dissonanti*, cit., p. 19), per il quale, oltre che per la sua «nobiltà», gode di grande stima tra i suoi concittadini.

¹⁶² Si veda, a questo proposito, la definizione aristotelica della «scientia» come «sapiencia circa quasdam causas et principia» (ARISTOTELES, *Metaphysica*, I 1, 982a 2-3, *recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995, p. 14).

¹⁶³ La passione erotica, smodata e mal riposta, ha dunque determinato un'alterazione della *virtus aestimativa* che, come illustra la letteratura medica del tempo, spinge lo scolare ad anteporre i piaceri corporei a quelli elargiti dalla contemplazione filosofica («lasciati i pensier filosofici da una parte, tutto l'animo rivolse a costei»: § 10), in quanto la cosa amata è giudicata preferibile a qualunque altro pensiero. Su questo tema, cfr. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, cit., pp. 96-97.

sotto le spinte del desiderio erotico, cede alle lusinghe ingannevoli dell'avvenente Fillide, tanto da inginocchiarsi carponi e lasciarsi cavalcare da lei¹⁶⁴. In *Decameron*, VIII 7, 17 lo scolare, «messo in una corte [...] e dentro serratovi», viene a trovarsi in uno stato di soggezione analogo a quello che Fillide fa subire ad Aristotele. A dispetto degli studi appena completati, infatti, Rinieri diventa oggetto dei commenti divertiti della presuntuosa Elena, che, in compagnia del proprio amante, si compiace delle proprie abilità seduttive, abilità tali da «far carolare gli uomini senza suono di trombe o di cornamusa», ma con il solo accompagnamento del battito dei loro denti (*Dec.*, VIII 7, 29)¹⁶⁵.

Se nella prima parte della novella boccacciana risulta attivo il motivo del filosofo schernito, la controbeffa pianificata dallo scolare può essere vista, con un rovesciamento esatto del *topos*, come una vera e propria rivincita da parte dell'uomo di cultura: «così adunque alla stolta giovane addivenne delle sue beffe, non altramente con uno scolare credendosi frasccheggiare che con un altro avrebbe fatto, non sappiendo bene che essi, non dico tutti ma la maggior parte, sanno dove il diavolo tien la coda» (*Dec.*, VIII 7, 149)¹⁶⁶.

¹⁶⁴ H. DE ANDELI, *Il Lai di Aristotele*, a cura di M. Infurna, Roma, Carocci, 2005; sulla tradizione medievale della leggenda di Aristotele e Fillide, si veda R. DE CESARE, *Due recenti studi sulla leggenda di Aristotele cavalcato*, «Aevum», 31, 1, pp. 85-101. Cfr., inoltre, BRUNETTO LATINI, *Tresor*, a cura di P. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri, S. Vatteroni, Torino, Einaudi, 2007, pp. 580-583.

¹⁶⁵ Si veda anche il discorso divertito che la vedova rivolge alla fante, all'inizio del racconto: «Hai veduto dove costui è venuto a perdere il senno che egli ci ha da Parigi recato?» (*Dec.*, VIII 7, 12).

¹⁶⁶ Cfr. inoltre *Dec.*, VIII 7, 90-91: «insegnerotti adunque con questa noia che tu sostieni che cosa sia lo schernir gli uomini che hanno alcun sentimento e che cosa sia lo schernir gli scolari; e darotti materia di giammai più in tal follia non cader, se tu campi».

3.3 Sdegno e compassione. Boccaccio, Tommaso e la Rhetorica di Aristotele

Per gli scopi della mia analisi, conviene mettere ora a fuoco il momento in cui lo scolare si accorge di essere stato beffato. La resipiscenza di Rinieri si accompagna a una repentina riorganizzazione del proprio paesaggio interiore, nel quale non solo l'amore è soppiantato dall'odio, ma anche il desiderio di vendetta finisce per prevalere sulla pulsione erotica:

[...] sdegnato forte verso di lei, il lungo e fervente amor portatole subitamente in crudo e acerbo odio transmutò, seco gran cose e varie volgendo a trovar modo alla vendetta, la quale ora molto più desiderava che prima d'esser con la donna non avea disiato. (*Dec.*, VIII 7, 39-40)

Per la riuscita del suo piano ritorsivo, lo scolare sceglie inoltre di dissimulare l'ira e, «dentro il suo odio *servando*, vie più che mai si mostra innamorato della vedova sua» (*Dec.*, VIII 7, 45). Con riferimento alla dottrina aristotelica delle passioni, l'ira è presentata come un moto dell'appetito sensitivo, che solitamente si sottrae al dominio della ragione¹⁶⁷. Non è questo il caso di Rinieri, il quale, «si come savio», raffrena la «non temperata volontà» e, diversamente che con gli impulsi della passione erotica, non consente alla brama di vendetta di ostacolare le operazioni razionali: «Lo scolare isdegnoso, si

¹⁶⁷ Come si legge nel settimo libro della *Nicomachea* (*Ethica Nicomachea*, VII 7, 1149a 29-31), l'iracondo solitamente non ascolta i dettami della ragione e perciò si precipita a realizzare la vendetta. Sul tema dell'ira nel *Decameron*, si veda V. RUSSO, «*Con le muse in Parnaso*». *Tre studi su Boccaccio*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 13-30; mi permetto inoltre di rinviare al mio *Nella casa di Marte*, cit., pp. 133-154.

come savio [...] serrò dentro al petto suo ciò che la non temperata volontà s'ingegnava di mandar fuori (*Dec.*, VIII 7, 42)¹⁶⁸. Pampinea stabilisce così un legame organico tra la saviezza dello scolare e lo sdegno, il quale può essere interpretato come una sorta di passione razionalizzata e dunque incanalata entro i confini della *mesotes* aristotelica.

Il giudizio di valore positivo attribuito dalla narratrice alla reazione dello scolare emerge anche dal fatto che quest'ultimo non è connotato come 'adirato' – termine che solitamente denota lo stato emotivo dell'iracondo – ma come «sdegnato forte». Questa scelta lessicale richiede una riflessione di ordine semantico, che un passo delle *Esposizioni* può aiutarci a formulare: «E mostra [...] l'autore una spezie d'ira, la quale non solamente non è peccato ad averla, ma è meritorio a saperla usare»¹⁶⁹. L'elogio che Virgilio rivolge a Dante nella palude stigia («Alma sdegnosa, / benedetta colei che 'n te s'incinse!»: *Inf.* VIII, 44-45) è reinterpretato con riferimento esplicito al paragrafo del IV libro dell'*Etica Nicomachea* sulla mansuetudine¹⁷⁰. Secondo il commento boccacciano, lo sdegno è una specie d'ira sottoposta al controllo razionale (l'«alma sdegnosa» farà solamente quanto la «ragione ordinerà»: *Esp.*, VIII, 1 49), vale a dire equivale alla *bona ira*

¹⁶⁸ La coppia antitetica «serrò dentro/ mandar fuori» ricalca l'operazione di controllo che lo scolare attua sulla volontà, la quale, ostacolando una moderazione dell'ira, come prima reazione spingerebbe l'appetito irascibile a sfogarsi violentemente. Appetizione deliberata posta nella ragione, la volontà riveste perciò un ruolo primario nel fondare la virtù morale, riconducendo l'impulso passionale dall'ambito eticamente neutro degli appetiti naturali a quello volontario della responsabilità morale; cfr. ELLERO, *Libertà e necessità nel Decameron*.

¹⁶⁹ Seguo G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, cit., 1965, vol. 6; da qui in poi *Esp.*

¹⁷⁰ «[...] la quale virtù, cioè sapere usare questa specie d'ira, Aristotile nel III dell'*Etica* chiama "mansuetudine"» (*Esp.*, VIII, 1 48-49, p. 457).

degli «animi [...] ordinati e ben disposti e savi», di chi «giustamente adirandosi e quanto si conviene servando l'ira, mostra lo sdegno della sua nobile anima» (*Esp.*, VIII, 1 56)¹⁷¹. Una simile specializzazione semantica della coppia *sdegno/sdegnoso* è documentabile anche nel *Decameron*. Come reazione emotiva propria di un animo nobile, lo sdegno assume nella maggior parte delle novelle in cui è tematico una connotazione positiva¹⁷².

Rinieri, che ha continuato nel frattempo a «servare» la propria ira, riesce a soddisfare il desiderio di vendetta soltanto quando la «poco savia» Elena, abbandonata dall'amante, si affida scioccamente alle arti negromantiche millantate dallo scolare (*Dec.*, VIII 7, 46-48). Su indicazione di lui, nell'ora del primo sonno, si reca da sola presso la riva dell'Arno, dove si immerge sette volte con in mano un'immagine di stagno rappresentante l'amante; poi, ancora nuda, si sposta su una torricella disabitata.

Davanti allo spettacolo della nudità di Elena, la coscienza dello scolare diventa la sede di uno scontro tra passioni, una sorta di «psicomachia» che l'intellettuale continua a controllare razionalmente:

¹⁷¹La tradizione patristica attribuiva all'ira virtuosa la denominazione di *bona ira*, contrapponendola alla *mala ira*. Sul doppio registro dell'ira e sulla sua rilettura in senso aristotelico da parte di Tommaso, si vedano S. VECCHIO, *Ira mala/ ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, «Doctor seraphicus: bollettino d'informazioni del centro di studi bonaventuriani», 45, 1998, pp. 41-62; C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati capitali nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 55-58 e 66-70. Ho approfondito questi temi in *Nella casa di Marte*, cit., pp. 135-139.

¹⁷²Di seguito, le attestazioni più rappresentative: «da che giusto sdegno un poco m'ha trasviata più che io non credetti» (*Dec.*, I 8, 11); «Giannotto, [...] avendo più animo che a servo non s'apparteneva, sdegnando la viltà della servil condizione [...]» (*Dec.*, II 6, 32); «una gentil donna [...] d'altezza d'animo [...] dotata [...] non potendo lo sdegno dell'animo porre in terra» (*Dec.*, III 3, 5-6); «d'altra mi trae giustissimo sdegno preso per la tua gran follia» (*Dec.*, IV 1, 29).

[...] e passandogli ella quasi allato così ignuda e egli veggendo lei con la bianchezza del suo corpo vincere le tenebre della notte e appresso riguardandole il petto e l'altre parti del corpo e vedendole belle e seco pensando quali infra piccol termine dovean divenire, sentì di lei alcuna compassione; e d'altra parte lo stimolo della carne l'assalì subitamente e fece tale in piè levare che si giaceva e confortavalo che egli da guato uscisse e lei andasse a prendere e il suo piacer ne facesse: e vicin fu a essere tra dall'uno e dall'altro vinto (*Dec.*, VIII 7, 66-67).

Per quanto suscitate da motivazioni diverse, la compassione e il desiderio erotico determinano nello scolare un'esitazione momentanea a proseguire la vendetta («e vicin fu a essere tra dall'uno e dall'altro vinto»). La coesistenza quasi simultanea dei due impulsi è sollecitata dalla vista del bel corpo della donna («passandogli ella quasi allato così ignuda [...] riguardandole il petto e l'altre parti del corpo e vedendole belle») e dalla prefigurazione della pena nella quale incorrerà di lì a poco («seco pensando quali infra piccol termine dovean divenire»), secondo uno schema a chiasmo, nel quale la fenomenologia della pulsione erotica occupa le estremità del periodo, mentre all'impulso pietoso sono riservate le sezioni centrali. La presenza di sintagmi verbali coordinati polisindeticamente e l'uso di materiali lessicali attinti al campo semantico della percezione visiva («veggendo»; «riguardandole»; «vedendole») riproducono lo sguardo analitico dello scolare con un movimento progressivo dal generale («la bianchezza del suo corpo») al particolare del «petto e l'altre parti del corpo».

Per non correre il rischio di una rinuncia alla vendetta, Rinieri si sottopone a un processo di persuasione interiore – una specie di ‘training autogeno’ *ante litteram* potremmo dire – realizzato richiamando alla memoria l'offesa ricevuta e la considerazione del proprio valore: «nella memoria tornandosi chi egli era e qual fosse la

'ngiuria ricevuta e perché e da cui, e per ciò nello sdegno raccessosi e la compassione e il carnale appetito cacciati, stette nel suo proponimento fermo» (*Dec.*, VIII 7, 68).

Facendo in modo che la memoria dell'offesa ridesti lo sdegno momentaneamente attenuato dalla compassione e dalla pulsione erotica, Rinieri, con il rigore del filosofo morale, mostra non solo di conoscere a fondo i meccanismi dell'emotività umana, così come venivano descritti nei trattati sulle passioni che lo scolare potrebbe aver studiato a Parigi, ma anche di saperne attuare i contenuti teorici, in modo da realizzare una «assai intera vendetta».

Nella *quaestio de effectibus irae* del trattato sulle passioni contenuto nella *Summa Theologiae*, ad esempio, lo studente potrebbe aver letto che l'ira è un moto dell'appetito sensitivo che tende di per sé ad attenuarsi col tempo, proprio come accade ai ricordi collegati a eventi passati: «Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae»¹⁷³. La soluzione a una delle obiezioni iniziali della *quaestio* («dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod tempus quietat iram») introduce un ulteriore dato sulla natura della passione («ira autem causatur ex *memoria iniuriae illatae*»), richiamando esplicitamente il nesso tra ira e memoria pertinente nella novella boccacciana («nella memoria tornandosi [...] qual fosse la 'ngiuria ricevuta [...] e per ciò nello sdegno raccessosi»).

Rinieri si sforza perciò di rievocare la passata esperienza in un viaggio controllato tra i ricordi sedimentati nella memoria. Secondo i

¹⁷³ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, qu. 48, a. 2, p. 454.

procedimenti codificati dall'antica *ars memoriae*¹⁷⁴, potremmo rappresentarci la sua coscienza come uno spazio fisico che egli ripercorre a ritroso: un palazzo mentale ordinato secondo categorie aristoteliche e occupato dal ricordo di «chi egli era e qual fosse la 'ngiuria ricevuta e perché e da cui». Sulla base della *medietas* aristotelica¹⁷⁵, secondo la quale l'azione virtuosa è quella che si realizza per le ragioni opportune e nei confronti di chi la merita, lo scolare rappresenta nella propria mente la serie di impressioni che in principio lo aveva spinto a desiderare una giusta vendetta. L'atto calcolato, con il quale egli riaccende la propria ira reiterando il ricordo dell'offesa, si collega al duplice intento di reprimere il desiderio carnale e la compassione e di riaffermare il disegno ritorsivo. La *psicomachia* tra lo sdegno e le passioni antagoniste, ossia il desiderio erotico e la compassione, si risolve, per il momento, a svantaggio di queste ultime¹⁷⁶. Rinieri lascia quindi che Elena si diriga verso la torricella e che qui sia sottoposta per 'contrapasso', oltre che al fresco di una notte estiva, anche al caldo torrido del giorno seguente¹⁷⁷.

Ma la compassione ritorna ad assalirlo quando, con un lungo discorso, Elena tenta di convincere lo scolare a non perseguire ulteriormente la

¹⁷⁴ Della cospicua bibliografia sull'arte della memoria, mi limito a segnalare F.A. YATES, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972; P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, il Mulino, 1983; M.J. CARRUTHERS, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹⁷⁵ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, II 5, 1106b 21-22.

¹⁷⁶ Una volta dominate queste pulsioni, il comportamento dello scolare risulta connotato nel senso della *continentia* aristotelica, vale a dire lo stato abituale proprio di chi, non lasciandosi agire dalle spinte dettate dalla passione erotica, persiste nella scelta che ritiene corretta («rectae electioni immanet»; «stette nel suo proponimento fermo»: *Ethica Nicomachea*, VII 10, 1151b 2-3).

¹⁷⁷ Sulla simmetria rovesciata tra le due beffe, si vedano ALMANZI, *Osservazioni sulla novella dello scolare*, cit., pp. 142-143; LEONE, *Tra autobiografismo reale e ideale*, cit., p. 252; BAUSI, *Leggere il Decameron*, cit., pp. 63-64.

sua vendetta. Il discorso della donna fa appello, in prima istanza, alla capacità della compassione di attenuare l'adesione emotiva dell'interlocutore al progetto ritorsivo, ossia tratta la compassione come un antidoto all'ira¹⁷⁸. Il turbamento interiore suscitato dalle parole della donna è in parte analogo a quello provocato poco prima dalla vista della sua nudità:

[...] con fiero animo *seco la ricevuta ingiuria rivolgendo e veggendo piagnere e pregare*, a un'ora aveva *piacere e noia* nell'animo: piacere della vendetta la quale più che altra cosa desiderata avea, e noia sentiva movendolo la umanità sua a compassion della misera; ma pur, non potendo la *umanità* vincere la *fierezza dell'appetito*, rispose [...]. (*Dec.*, VIII 7, 80)

Lo sforzo mnemonico, con il quale lo scolare richiama alla mente le vicende passate («rivolgendo»), riesce di nuovo a contenere l'impulso emotivo provocato dalla sollecitazione dei sensi («veggendo»): se la compassione è destata dalla vista della donna che piange e lo implora, ad alimentare la sua ira – l'«appetito» di vendetta – è ancora la memoria della «ricevuta ingiuria». Le due passioni non possono coabitare a lungo nella coscienza di Rinieri, perché orientate per natura verso direzioni opposte. Le scelte stilistiche di Boccaccio sembrano sottolineare questa loro inconciliabilità: la cifra retorica dell'intero passo è l'antitesi tra la brama di vendetta e la benevolenza («*fierezza dell'appetito*» / «*umanità*»), la percezione di dati esteriori e la rielaborazione interiore

¹⁷⁸ Del lungo discorso persuasivo di Elena, riporto, di seguito, le battute più significative: «Rinieri, sicuramente, se io ti diedi la mala notte, tu ti se' ben di me vendicato, [...] senza che io *ho tanto pianto* e lo 'nganno che io ti feci e la mia sciocchezza che ti credetti, che meraviglia è come gli occhi mi sono in capo rimasi. E per ciò io ti *priego* [...] che ti basti per vendetta della ingiuria la quale io ti feci quello che infino a questo punto fatto hai» (*Dec.*, VIII 7, 77-8). Per un'analoga interpretazione della compassione, si veda PAPIO, «*Non meno di compassion piena che dilettevole*», cit., p. 117.

(«*seco* la ricevuta ingiuria *rivolgendo*» / «*veggendo* piagnere e pregare»), gli effetti che gli impulsi contrastanti hanno sul protagonista («piacere» / «noia»).

Nel passaggio citato, mi sembra che Boccaccio arrivi anche a recuperare la definizione ‘tecnica’ dei due stati affettivi, pur entro la retorica della narrazione novellistica. Alla definizione dell’ira è riconducibile il nesso tra realizzazione della vendetta e piacere («piacere della vendetta la quale più che altra cosa desiderata avea») teorizzato nella *Nicomachea* («punitio enim quietat impetum irae, *delectationem* [...] *faciens*») ¹⁷⁹. Per quanto riguarda la pietà, alla quale si fa solo un breve cenno nel trattato morale ¹⁸⁰, credo si possa ipotizzare che Boccaccio attinga alla *Rhetorica* ¹⁸¹, dove la compassione è vista come un impulso emotivo opposto a una fattispecie dell’ira, ossia lo sdegno.

Come è noto, il secondo libro della *Rhetorica* è dedicato allo studio delle passioni e, perciò, è diffusamente citato nella *Summa theologiae*. Per definire l’ira e la compassione, Tommaso trascrive anche i passi

¹⁷⁹ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IV 11. Lo stesso assunto è richiamato, con riferimento esplicito al quarto libro del trattato, in *Esp.*, VII, 2 111: «Dico adunque che, secondo che ad Aristotile pare nel IIII dell’Etica, che l’ira [...] è un *disordinato appetito di vendetta*».

¹⁸⁰ Aristotele tratta della compassione in un solo luogo della *Nicomachea*, includendola nella lista di passioni stilata nel secondo libro del trattato (*Ethica Nicomachea*, II 4, 1105b 23).

¹⁸¹ In epoca medievale lo studio della *Rhetorica* di Aristotele si accompagnava a quello della filosofia morale. Nei *curricula* delle facoltà delle Arti perciò, il trattato che il filosofo aveva dedicato alla persuasione veniva annoverato tra i *libri morales* – e come tale interpretato – insieme all’*Etica* e alla *Politica*. Si vedano a questo proposito MURPHY, *The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome on the the Rhetoric of Aristotle*, cit.; WARD, *Rhetoric in the Faculty of Arts at the Universities of Paris and Oxford in the Middle Ages*, cit., p. 217; BRIGGS, *Aristotle’s Rhetoric in the later Medieval universities*, cit., pp. 245-246.

aristotelici che interessano ai fini del nostro discorso¹⁸². Vediamo le concordanze con il testo decameroniano:

<i>Rhetorica</i> , II 2,	<i>Summa Theologiae</i> , I ^a II ^{ae} , 46-47	<i>Dec.</i> , VIII 7, 80
<p>Sit autem ira appetitus [...] punitio[n]is [...] et ad omnem iram sequi aliquam delectationem a spe puniendi</p> <p>[...] punitio enim quietat impetum irae, delectationem [...] faciens (<i>Ethica Nicomachea</i>, IV 12)</p>	<p>Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., ira est appetitus [...] punitio[n]is</p> <p>[...] ira semper est cum spe: unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus, in II Rhetoric.</p>	<p>seco la ricevuta ingiuria rivolgendo [...] aveva [...] piacere della vendetta la quale più che altra cosa desiderata avea, [...] ma pur, non potendo [...] vincere la fierezza dell'appetito</p>
<i>Rhetorica</i> , II 8	<i>Summa Theologiae</i> , II ^a II ^{ae} , 30	<i>Dec.</i> , VIII 7, 80
<p>Sit itaque misericordia tristitia quedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo.</p>	<p>Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo.</p>	<p>veggendo piagnere e pregare, [...] noia sentiva movendolo la umanità sua a compassion della misera</p>

Come nei passi di Aristotele e Tommaso, anche nel *Decameron*, l'ira è un «appetito» di «vendetta» che, quando è in procinto di realizzarsi, procura «piacere» in chi ne è affetto; la compassione è invece un

¹⁸² ARISTOTELES, *Rhet.*, II 2, 1378a 31-1378b 3-4 e II 8, 1385b 13-14.

sentimento di dolore («noia sentiva») per l'altrui miseria, vale a dire per un male che arreca sofferenza («veggendo piagnere e pregare»).

Anche la coppia oppositiva compassione/sdegno, pertinente nella novella boccacciana, sembrerebbe un motivo derivato dalla *Rhetorica*: tra i soggetti poco inclini a lasciarsi muovere a pietà, Aristotele annovera «qui [...] in virilitatis passione sunt, puta in ira aut audacia [...] neque in contumeliativa dispositione»¹⁸³. La compassione è un impulso emotivo che non attecchisce in coloro che hanno subito o intendono infliggere un'offesa, in quanto predisposti verso «passiones virilitatis», come l'ira.

Una precisazione di Tommaso sui soggetti immeritevoli di compassione consente infine di richiamare tale discorso entro il perimetro tematico della giusta vendetta proposto in principio da Pampinea (*Dec.*, VIII 7, 3): se è stata commessa una colpa volontaria,

¹⁸³ Per quanto non si tratti di una citazione esplicita, Tommaso parafrasa *Rhet.*, II 8, 1385b 30-33: «illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quae sunt quaedam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum» (*Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, qu. 30, a. 2, p. 334). In questa cornice teorica, Tommaso inquadra, poche righe più avanti, la citazione biblica «Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor» (Prov. 27, 4). Nella sezione *de ira* della *Summa vitiorum*, al quale potrò solo accennare in questa sede, Peraldo propone una diversa lettura del passo biblico: l'ira non solo priva l'uomo del bene della misericordia, ma finisce anche per intralciare l'esercizio della vera giustizia (GUILIELMI PERALDI *Summae virtutum ac vitiorum*, studio et opera Rodolphii Clutii, t. II, Parisiis, apud Ludovicum Boullenger, 1646, pp. 353-354). Secondo Carlo Delcorno, Boccaccio conosceva la *Summa* peraldiana, opera che ebbe un'ampia diffusione nel Medioevo e che fu nota anche a Guittone, a Brunetto Latini e a Dante; cfr. C. DELCORNO, *Gli scritti danteschi del Boccaccio*, in *Dante e Boccaccio*, a cura di E. Sandal, Roma-Padova, Antenore, 2006, pp. 109-137, pp. 122-125; ID., *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 210; M. CORTI, *Le fonti del Fiore di virtù e la teoria della nobiltà nel Duecento*, «Giornale storico della letteratura italiana», 136, 1959, pp. 1-82, pp. 63-82.

come nel caso della beffa di Elena, «non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi»¹⁸⁴.

E in effetti, il richiamo a questi motivi di derivazione aristotelico-tomistica aiuta anche a spiegare perché nelle novelle dedicate al tema della beffa e, in particolare, nel racconto oggetto di queste pagine, le azioni dei personaggi non sono mai dettate dal sentimento della compassione – ricordo che neppure Elena si mostra pietosa verso lo scolare¹⁸⁵. La «fierezza dell'appetito» di Rinieri, ossia l'insensibilità dell'ira alle pene altrui¹⁸⁶, finisce infatti per soffocare anche l'ultimo residuo della passione 'antagonista'. Alcune pagine più avanti, la vista del corpo di Elena «tutto riarso dal sole» e la «debolezza» fisica e psicologica manifestata da «gli umili suoi prieghi» ridestano nello scolare ancora «un poco di compassione» (*Dec.*, VIII 7, 124), «ma non per tanto», dal momento che l'impulso pietoso indotto dall'osservazione diretta della pena è ora diventato più facile da reprimere rispetto alla sua iniziale prefigurazione («seco pensando quali infra piccol termine dovean divenire»).

Da questi primi riscontri testuali, emerge che i materiali lessicali con i quali è descritto l'universo interiore dello scolare derivano in maniera circostanziata dalla *Rhetorica* di Aristotele. In particolare, Boccaccio

¹⁸⁴ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, qu. 30, a. 1, p. 332.

¹⁸⁵ PAPIO, «*Non meno di compassion piena che dilettevole*», cit., p. 116. Sebbene la novella annoveri il maggior numero di occorrenze lessicali tratte dal campo semantico della compassione, le azioni dei suoi personaggi – non solo di Elena e Rinieri, ma anche dell'amante e della fantesca, entrambi complici della donna – non sono mai dettate da questo sentimento, che invece impronta le reazioni emotive delle giovani della brigata, destinatarie del racconto insieme al lettore. Nell'ambito più generale delle giornate dedicate al tema della beffa, la novella VIII 7 rappresenta la sola eccezione: da una prima ricognizione lessicale è infatti emerso che, nelle giornate settima e ottava, i lessemi impiegati da Boccaccio per esprimere la compassione contano in tutto una sola occorrenza (*Dec.*, VII 7, 20).

¹⁸⁶ Traggio la definizione dalla voce *fiercezza* § 2 del TLIO, redatta il 22/06/2011.

sembra inquadrare le osservazioni aristoteliche sull'ira e la compassione entro la cornice teorica del trattato *de passionibus* di Tommaso. Per dare forma alla psicologia dello scolare, egli ha infatti collegato materiali derivati da Aristotele, come la definizione degli impulsi opposti di sdegno e compassione, alle riflessioni tommasiane sulle cause dell'ira e sul ruolo della memoria nel manifestarsi della passione. Possiamo dunque ipotizzare che Boccaccio ne avesse una conoscenza diretta o il testo aristotelico gli era stato mediato dalla *Summa theologiae*? Il trattato di Tommaso era certo ben noto a Boccaccio all'altezza cronologica del *Decameron*, ma va ricordato d'altra parte che Simone Marchesi ha individuato una citazione puntuale di *Rhetorica* II, 20 nel Proemio del *Decameron*, e più precisamente nell'auto-definizione dell'opera, facendola risalire a una conoscenza diretta del testo da parte di Boccaccio, riconducibile, nell'ipotesi dello studioso, alla traduzione latina contenuta nel manoscritto Laurenziano 13.sin.6 degli inizi del XIV secolo, un codice che potrebbe essere stato nella disponibilità di Boccaccio¹⁸⁷. Secondo Marchesi, inoltre, la *Rhetorica* aristotelica aveva fornito anche la cornice teorica del progetto di volgarizzamento della quarta decade di

¹⁸⁷ Cfr. S. MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 6-16. Per una descrizione del manoscritto Laur. Plut. 13.sin.6, si vedano G. LACOMBE, *Aristoteles Latinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955, pp. 939-940; C. DAVIS, *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 107, 5, 1963, pp. 399-414, p. 401. Ulteriori informazioni sul manoscritto laurenziano si trovano in G. BRUNETTI, S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. Russo, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 21-55. Un'altra versione latina della *Rhetorica* circolante a Napoli, a cui Boccaccio poteva avere accesso, è quella attribuita a Bartolomeo da Messina, del quale è nota la fervida attività di traduttore dal greco al latino presso la curia di re Manfredi; cfr. U. ECO, 2. *L'Aristotele latino*, «Doctor virtualis», 3, 2004, pp. 9-26, p. 9.

Tito Livio, che, in base alle recenti indagini di Giuliano Tanturli¹⁸⁸, pare ragionevole attribuire alla penna di Boccaccio¹⁸⁹. Nel *Proemio del volgarizzatore*, oltre che un rimando esplicito al primo libro della *Rhetorica* («secondo che Aristotele vuole nel primo della Rettorica sua»), Marchesi ha rintracciato un richiamo al paragrafo aristotelico sull'*exemplum*, dal quale alcuni anni dopo Boccaccio avrebbe tratto anche la definizione decameroniana del genere novella.

Se, come credo, l'argomentazione di Marchesi è fondata, occorrerebbe ammettere che Boccaccio conoscesse il trattato di Aristotele già negli anni '40¹⁹⁰. Ciò induce a ipotizzare l'esistenza di un canale di trasmissione ancora tutto da indagare, riguardante la figura di Dionigi da Borgo Sansepolcro¹⁹¹, al quale Ossinger attribuiva un

¹⁸⁸ Rispetto alle posizioni di Giuseppe Billanovich e Maria Teresa Casella a sostegno della paternità boccacciana dei volgarizzamenti delle decadi terza e quarta di Livio sul testo latino corretto e integrato da Petrarca nel ms. Harley 2493 della British Library, Giuliano Tanturli, con tutte le precauzioni del caso, attribuisce a Boccaccio soltanto la quarta Deca. Tra le motivazioni che hanno spinto il filologo verso tale ipotesi, vi è la disparità di conoscenze, di stile e metodo di traduzione dei due volgarizzamenti. Cfr. G. TANTURLI, *Volgarizzamenti e ricostruzione dell'antico. I casi della terza e quarta Deca di Livio e di Valerio Massimo, la parte del Boccaccio (a proposito di un'attribuzione)*, «Studi medievali», 27, 2, 1986, pp. 811-888, pp. 811-839; ID., *Il volgarizzamento della quarta Deca di Tito Livio*, in *Boccaccio autore e copista*, cit., pp. 125-126; G. BILLANOVICH, *Il Petrarca, il Boccaccio e le più antiche traduzioni in italiano delle Decadi di Tito Livio*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 130, 3, 1953, pp. 311-317; M.T. CASELLA, *Nuovi appunti attorno al Boccaccio traduttore di Livio*, «Italia medioevale e umanistica», 4, 1961, pp. 77-129, in seguito confluito in EAD., *Tra Boccaccio e Petrarca. I volgarizzamenti di Tito Livio e Valerio Massimo*, Padova, Antenore, 1982.

¹⁸⁹ S. MARCHESI, *Fra filologia e retorica: Petrarca e Boccaccio di fronte al nuovo Livio*, «Annali d'italianistica», 22, 2004, pp. 361-374.

¹⁹⁰ Secondo la Casella (*Nuovi appunti attorno al Boccaccio*, cit., pp. 115-117), l'opera di volgarizzamento delle decadi liviane andrebbe collocata entro i limiti cronologici 1338-1346.

¹⁹¹ Su Dionigi, mi limito a segnalare M. MOSCHELLA, s. v. *Dionigi da Borgo Sansepolcro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1991, vol. 40, pp. 194-197, con bibliografia; i saggi del

commento della *Rhetorica* oggi perduto¹⁹². Presente a Napoli e in contatto con Boccaccio dalla fine del 1337, Dionigi potrebbe aver introdotto il giovane allievo alla lettura della sua glossa o della *Rhetorica* stessa¹⁹³. La scarsità di dati oggettivi sul *corpus* di commenti attribuito a Dionigi – con la significativa eccezione del commento a Valerio Massimo – e su un possibile ciclo di lezioni che egli tenne a Napoli¹⁹⁴, non consente al momento di spingerci al di là del piano ipotetico.

volume miscelaneo *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, a cura di F. Suitner, Città di Castello, Petrucci Editore, 2001.

¹⁹² J.F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana historica, critica et chronologica*, Inglostadii et Augustae Vindelicorum, 1785 pp. 167-168. Sull'attribuzione a Dionigi di un commento alla *Retorica*, si vedano inoltre MOSCHELLA, *Dionigi da Borgo Sansepolcro*, cit., p. 196; M. LAPIDGE *et al.*, *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2009, vol. 3.1, p. 87; C.H. LOHR, *Medieval latin Aristotle commentaries*, «Traditio», 23, 1967, pp. 313-413, p. 397; M. OLDONI, *Dionigi alla corte di re Roberto*, in *Dionigi da Borgo Sansepolcro*, cit., pp. 105-113, p. 112.

¹⁹³ Segnalo, inoltre, che il *De regimine rectoris* di Paolino Veneto, «uno dei primi maestri di Boccaccio» (BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle*, cit., p. 141), accoglie il volgarizzamento della sezione della *Rhetorica* aristotelica dedicata allo studio delle passioni; cfr. PAPI, *Per la retorica volgare nel Due e Trecento*, cit. p. 301.

¹⁹⁴ Non è certo che Dionigi abbia insegnato presso lo studio generale di Napoli, in quanto non si dispone dei registi dell'Ordine agostiniano relativi a quel periodo. È invece molto probabile che in quegli anni egli abbia continuato a dedicarsi allo studio e al commento dei classici: pare infatti che la forma definitiva del commento ai *Factorum et dictorum memorabilium* risalga proprio al periodo del suo soggiorno napoletano. Cfr. MOSCHELLA, *Dionigi da Borgo Sansepolcro*, cit., pp. 195-196; A.B. Langeli, *Un agostiniano del Trecento, Dionigi da Borgo Sansepolcro*, cit., pp. 1-11, p. 1.

3.4 Amore e misericordia: una nota sulla glossa di Dino del Garbo a Donna me prega

Per quanto non sia questa la sede per uno studio sugli effetti psicologici della passione erotica sviluppati nella novella, mi limito ad aggiungere che le dinamiche dell'innamoramento di Rinieri risentono, a mio parere, dell'influenza della tradizione medico-filosofica medievale, con particolare riferimento al commento di Dino del Garbo alla canzone dottrinale «Donna me prega» di Cavalcanti¹⁹⁵. Il regesto di fonti implicato nella caratterizzazione emotiva dello scolare andrebbe così ad arricchirsi di una nuova tessera afferente al campo della medicina.

Nella glossa alla canzone cavalcantiana Dino cita un passaggio dal secondo libro della *Rhetorica*, che abbiamo visto usare anche nel *Decameron*: «Secundum enim quod apparet per Aristotilem, II^o *Recthorice*, misericordia est tristari et compati de malo alterius, quoniam illud malum habet ille indigne»¹⁹⁶. Il contesto interpretativo entro il quale si colloca la citazione riguarda il rapporto tra amore e misericordia e si presenta in parte simile a quello della novella VIII 7, dove si riflette sulla relazione oppositiva tra compassione e sdegno¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Sono note d'altra parte le competenze filosofiche dei *magistri* della facoltà bolognese di medicina, competenze documentate, oltre che dal volgarizzamento attribuito a Taddeo Alderotti di una versione abbreviata della *Nicomachea*, anche dalle citazioni, diffuse lungo l'intera glossa di Dino, dai *libri naturales e morales* di Aristotele; cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and his pupils*, cit., 82-83. Sul rapporto tra Boccaccio e la cultura bolognese, si veda M. VEGLIA, *Nota sulla cultura 'bolognese' del Boccaccio, dal Decameron alle Esposizioni*, in ID., *Il corvo e la sirena. Cultura e poesia del Corbaccio*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 43-58.

¹⁹⁶ DINO DEL GARBO, *Glossa a Donna me prega*, cit., p. 133.

¹⁹⁷ Commentando il verso «Che solo di costui nasce merzede» (CAVALCANTI, *Rime*, cit., XXVII, 70), Dino fa dialogare il passo aristotelico sulla compassione e sui

L'amore di cui si occupa la canzone di Guido, abbiamo visto, mira a un bene perfetto e di difficile conquista. Come «scuritate» suscitata da Marte, la passione amorosa si colloca infatti entro lo spettro della *virtus irascibilis*, la quale insorge contro gli ostacoli frapposti tra il desiderio e la cosa amata¹⁹⁸. Nel caso della novella dello scolare, la dinamica iniziale dell'innamoramento è molto simile a quella descritta nella canzone cavalcantiana. Orientato verso un bene eccellente e difficile, secondo il giudizio falsato dello scolare, l'amore di Rinieri si presenta come un impulso dettato dall'appetito irascibile: «conoscendo che le *gran cose e care* non si possono *senza fatica* acquistare, seco diliberò del tutto di porre ogni pena e ogni sollecitudine in piacere a costei, acciò che per lo piacerle il suo amore acquistasse» (*Dec.*, VIII 7, 7). La presuntuosa Elena non ricompensa questo impulso con il suo amore, ma con una beffa crudele.

soggetti che sono degni di riceverne con il nesso cavalcantiano tra passione amorosa e speranza di mercè: «Secundum enim quod apparet per Aristotilem, II° *Recthorice*, misericordia est tristari et compati de malo alterius, quoniam illud malum habet ille indigne. Nunc autem dictum est prius quod in hac passione amoris est multa tristitia et multa angustia, que angustia et tristitia oriuntur ex hoc quod amans non coniungitur rei amate. Et ideo amans appetit ut res amata misereatur ei, ut scilicet compatiatur ei de tristitia et angustia quam habet ex ipsa, et quod res amata cogitet quod illud habet indigne» (DINO DEL GARBO, *Glossa a Donna me prega*, cit., p. 133). L'impossibilità di congiungersi all'oggetto desiderato, spiega Dino, condanna l'amante a un immeritato stato di «angustia et tristitia» al quale soltanto la pietà dell'amata può dare sollievo. In questa prospettiva, l'ottenimento della mercede equivarrebbe non solo alla vittoria sugli ostacoli che separano gli amanti, ma anche al compimento del desiderio stesso. È questo uno scenario inattuabile nella poesia cavalcantiana, dove il compenso erotico ricevuto in virtù del servizio amoroso – ha sottolineato Inglese – è l'amore stesso, «in un circolo vizioso di doglia e morte» (cfr. CAVALCANTI, *Rime*, cit., XXVII, 62: «Consiegue merto – spirto ch'è punto»). Su questi temi, si vedano INGLESE, *L'intelletto e l'amore*, cit., pp. 45-6; NARDI, *Dante e la cultura medievale*, cit., p. 33.

¹⁹⁸ CAVALCANTI, *Rime*, cit., XXVII, 17-8. Sulla presenza di questo tema cavalcantiano nella produzione di Boccaccio, cfr. ELLERO, *Natura, desiderio e virtù tra Filocolo e Decameron*, cit., pp. 383-4 e 393-4. Sul nesso ira / amore nella *Fiammetta*, si vedano SURDICH, *La cornice di amore*, cit., p. 182; TUFANO, *La Fiammetta di Boccaccio*, cit., pp. 418-422.

Diversamente che per Cavalcanti, la «fuoriuscita dell'amante dall'appetito amoroso»¹⁹⁹ appare come un proposito realizzabile per lo scolare; e a determinarla è lo sdegno indotto dalla considerazione dell'«ingiuria» ricevuta dalla «malvagia femina [...] in premio del [suo] grande amore» (Dec., VIII 7, 50).

La stessa fonte è impiegata per costruire contesti narrativi diversi: da un lato, le dinamiche relative all'innamoramento dello scolare, il quale desidera conseguire un bene avvertito come proporzionato al proprio valore; dall'altro, la fuoriuscita dall'esperienza erotica da parte dell'amante, quando si accorge di aver assegnato il proprio amore a un'amata indegna. Il bene arduo e difficile al quale guarda l'appetito irascibile è adesso l'«assai intera vendetta» e gli ostacoli che Rinieri è chiamato a superare con grande dispendio emotivo sono le esitazioni dettate dalle passioni antagoniste.

¹⁹⁹ INGLESE, *L'intelletto e l'amore*, cit., p. 46.

CAPITOLO QUARTO

Compassione e paura.

La mozione degli affetti in Decameron, V 8

4.1. Compassione e diletto nella quarta e nella quinta giornata del Decameron

A pochi racconti dalla fine della giornata dedicata ai felici amori, Filomena si appresta a narrare «una novella non meno di *compassion* piena che *dilettevole*», la quale, per i suoi potenziali effetti sulla brigata, sembra di fatto spostare l'asse del discorso verso la tematica tragica sviluppata nella giornata precedente (*Dec.*, V 8, 3).

Un rapporto di reciproca esclusione tra 'compassione' e 'diletto' era stato formulato da Fiammetta nel preambolo della novella IV 1: «Fiera materia di ragionare n'ha oggi il nostro re data, pensando che, dove per *rallegrarci* venuti siamo, ci convenga raccontar l'altrui lagrime, le quali dir non si possono, che chi le dice e chi l'ode non abbia *compassione*» (*Dec.*, IV 1, 2). Per esplicita indicazione di Fiammetta, la prima narratrice della giornata riservata agli amori sventurati nonché regina di quella successiva, il tema delle amoroze «lagrime» assegnato dal re Filostrato è dunque «fiera materia da ragionare»²⁰⁰, ossia un argomento

²⁰⁰ Sul tema delle lacrime come organicamente connesso alla compassione, con particolare riferimento al *Decameron*, si veda E. CURTI, «Le sue lacrime con le mie mescolando». *Lacrime amoroze tra Boccaccio e Bembo*, «Heliotropia», 11, 1, 2014, pp. 110-119, pp. 105-110; per uno studio tematico sul pianto nel *Decameron*, cfr. inoltre, S. NOBILI, *Il senso delle lacrime. Una teoria del pianto nel Decameron*,

tanto gravoso da suscitare la «compassione» del novellatore di turno e del suo uditorio²⁰¹. Il racconto di «pietosi accidenti, anzi sventurati», a suo giudizio, contravviene inoltre al requisito del ‘diletto’ («dove per *rallegrarci* venuti siamo»), il quale – come è noto – riveste un ruolo centrale nel novelliere, accanto ai criteri dell’‘utile’ e dell’‘onesto’²⁰².

Di parere analogo è Dioneo, il quale, dopo che «le miserie degl’infelici amori raccontate [...] hanno già contristati gli occhi e ’l petto» suoi e delle compagne, intende avvalersi del proprio privilegio narrando una novella «alquanto più *lieta* e migliore» di quelle precedenti, in modo da fornire un «buono indizio» per il tema della giornata seguente (*Dec.*, IV 10, 3). È ben riconoscibile, in queste righe, un richiamo a *Purgatorio*, I, 16-18: «a li occhi miei ricominciò *diletto*, | tosto ch’io uscì’ fuor de l’aura morta | che m’avea *contristati* li occhi e ’l petto», dove assume rilievo il rapporto oppositivo tra il senso di oppressione generato dall’atmosfera infernale e il «diletto» procurato dalla vista del cielo e dal ritorno in un ambiente propriamente terrestre²⁰³.

La Conclusione della quarta giornata si apre con la medesima citazione dantesca, quasi a suggellare l’uscita da quell’«inferno del

«Italianistica», 42, 2, 2013, pp. 169-180, ora in EAD., *La consolazione della letteratura. Un itinerario fra Dante e Boccaccio*, Ravenna, Longo Editore, 2017, pp. 129-148.

²⁰¹ Per quanto non trovi spazio nel tessuto narrativo delle novelle della quarta giornata, la compassione appare come un tratto distintivo delle reazioni emotive che queste infelici storie suscitano nell’uditorio femminile della brigata. Sul ‘recupero’ del tema della compassione nella quarta giornata del *Decameron*, si vedano BAROLINI, *The Wheel of the Decameron*, cit., p. 527 e PAPIO, «*Non meno di compassion piena che dilettevole*», cit., p. 110.

²⁰² Sul rapporto tra onesto, utile e diletto, si veda CHERCHI, *L’onestade e l’onesto raccontare del Decameron*, cit.

²⁰³ La citazione purgatoriale è segnalata da Branca (G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 2014, p. 570) e da Veglia (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 566).

dolore», per usare una bella espressione di Veglia²⁰⁴: «se le prime novelle li petti delle vaghe donne avevano *contristati*, questa ultima di Dioneo le fece ben tanto *ridere*, [...] che esse si poterono della *compassione* avuta dell'altre *ristorare*» (*Dec.*, Concl. IV, 1-2). La descrizione del mutamento emotivo che l'«ultima novella di Dioneo» ha prodotto nelle donne della brigata è interamente giocata sull'antitesi tra il sentimento di profonda tristezza («li petti [...] avevano *contristati*») causato dalle «prime novelle»²⁰⁵ e il sollievo espresso dal riso («le fece ben tanto ridere») che in un certo senso va a risarcirle della compassione per l'altrui infelicità²⁰⁶. Nell'immagine delle giovani donne che tornano a ridere delle «sollazzevoli cose», credo si possa intravedere anche un'allusione al sollievo di Dante alla vista del «bel pianeto che d'amar conforta» e che «faceva tutto rider l'oriente» (*Purg.*, I, 19-20). Come Venere, il pianeta che induce all'amore, «già fa presagire l'alba» con il suo 'riso'²⁰⁷, così le risate suscitate dal 'venereo'

²⁰⁴ BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 566, n. 6. Con le storie luttuose della quarta giornata del *Decameron*, «l'aura morta» e il senso di afflizione che ne deriva sono tornati ad affacciarsi nella vita della brigata, dopo la tragica esperienza della «mortifera pestilenza» (*Dec.*, I Introd., 8).

²⁰⁵ La sola eccezione è rappresentata dalla novella di Frate Alberto, con la quale la narratrice Pampinea, avendo compreso «per la sua [stessa] affezione» la condizione emotiva delle compagne, ha tentato di risollevarle «con risa e con piacer» i loro animi «pieni di compassione» (*Dec.*, IV 2, 7).

²⁰⁶ Come sottolinea Alfano, la novella raccontata da Dioneo comporta «il rovesciamento di una Giornata in cui ha prevalso il tono elevato e l'esito tragico, facendola culminare in una risata liberatoria: quasi un farmaco, un contravveleno per tutta la tristezza accumulatasi nel corso delle novelle precedenti» (G. ALFANO, Scheda introduttiva a *Decameron IV*, in BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 684).

²⁰⁷ Cfr. CHIAVACCI LEONARDI, nota *ad locum*, in DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Purgatorio*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 2005, vol. 2; il commento è stato consultato nella versione elettronica disponibile nel database *Dartmouth Dante Project* (ultima data di consultazione: 9/02/2022).

Dioneo possono essere considerate «buono indizio» dei trionfi dell'amore lieto a cui sarà riservata la giornata seguente²⁰⁸.

La prospettiva auspicata precedentemente da Dioneo trova immediata realizzazione nella decisione di Filostrato di designare Fiammetta come prossima regina, «sì come a colei la quale meglio dell'aspra giornata d'oggi, che alcuna altra, con quella di domane [...] *racconsolar* saprà» le sue compagne²⁰⁹. Conformemente alle attese generali, l'asse tematico della narrazione è spostato verso vicende erotiche che, «dopo alcuni fieri o sventurati accidenti», abbiano un felice esito²¹⁰. A differenza di quanto è accaduto con Filostrato, l'orizzonte tematico proposto da Fiammetta riesce subito a riscuotere il consenso degli altri narratori della brigata, come mostrano, ad esempio, le premesse di Panfilo ed Emilia alle novelle V 1 e V 2.

Molte novelle, dilette donne, a dover dar principio a così *lieta giornata* come questa sarà, per dovere essere da me raccontate mi si paran davanti: delle quali una più nell'animo me ne piace, per ciò che per quella potrete comprendere non solamente il *felice fine* per lo quale a ragionare incominciamo, ma quanto sian sante,

²⁰⁸ Dei dieci giovani della brigata, Dioneo il 'lussurioso' (da Dione, la madre di Venere) incarna i valori del piacere e della forza incontrastata dell'amore sensuale. Sul legame tra Venere e la figura di Dioneo, si veda I. CANDIDO, *Carte d'identità dei narratori decameroniani*, «Griseldaonline», 19, 2, 2020, pp. 228-229.

²⁰⁹ Sulla funzione della narratrice Fiammetta nella cornice del *Decameron*, cfr., CANDIDO, *Carte d'identità dei narratori decameroniani*, cit., p. 231. Sulla genesi del mito di Fiammetta nella produzione boccacciana, si veda M. SANTAGATA, *Boccaccio indiscreto. Il mito di Fiammetta*, Bologna, il Mulino, 2019.

²¹⁰ Sulla quinta giornata del *Decameron*, si vedano L. BIAGINI, L. LAPINI, M. B. TORTORIZIO, *Sulla giornata V del Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 7, 1973, pp. 159-177; M. ZACCARELLO, *Il «lieto fine» come cardine strutturale: la quinta giornata*, in *Introduzione al Decameron*, cit., pp. 141-161; I. TUFANO, *Sulla V giornata del Decameron*, in *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, a cura di P. Borsa, P. Falzone, L. Fiorentini, S. Gentili, S. Stroppa, N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 453-457.

quanto poderose e di quanto ben piene le forze d'Amore, le quali molti, senza saper che si dicano, dannano e vituperano a gran torto. (*Dec.*, V 1, 2)

Oltre a presentare «il felice fine» delle imprese erotiche che si è in procinto di raccontare come condizione strutturale di «così lieta giornata»²¹¹, il discorso di Panfilo mira a valorizzare «le forze d'Amore», mostrando quanto esse siano «sante, [...] poderose e [...] di quanto ben piene», in opposizione alle censure che «a gran torto» sono generalmente rivolte a tali forze.

Una valorizzazione degli amori felici si trova, inoltre, nella premessa di Emilia alla novella V 2, dove è resa, ancora una volta, pertinente la coppia oppositiva formata dal «diletto» e dall'«afflizione» derivanti dall'esperienza erotica, rispetto alla quale la preferenza della narratrice ricade esplicitamente a favore del primo: «e per ciò che amare merita più tosto *diletto* che *afflizione* a lungo andare, con molto mio maggior piacere della presente materia parlando ubidirò la reina, che della precedente non feci il re» (*Dec.*, V 2, 3).

L'introduzione di *Decameron* V 8, al contrario, appare subito centrata sull'«intenzionalità tragica» che Filomena intende assegnare alla sua narrazione²¹². Fin dalle prime righe, la vicenda di Nastagio degli Onesti – un ricchissimo giovane di Ravenna che ama, non riamato, una

²¹¹ A questo proposito, si veda ZACCARELLO, *Il «lieto fine» come cardine strutturale: la quinta giornata*, cit., pp. 141-143; e con particolare riferimento alle novelle V 8 e V 9, cfr. R. FLEMING, *Happy ending? Resisting Women and the Economy of Love in Day Five of Boccaccio's Decameron*, «Italice», 70, 1, 1993, pp. 30-45.

²¹² Traggo l'espressione dal titolo del saggio di MARCHESI, *Intenzionalità tragica e intendimento comico in Decameron V 8*, cit., p. 31.

fanciulla appartenente all'antica e nobile casata dei Traversari – sembra, infatti, orientata verso un «potenziale esito luttuoso»²¹³.

Rispetto ai «crudeli ragionamenti» della quarta giornata, l'infelicità amorosa di Nastagio è imputabile non tanto all'opposizione dei familiari dell'amata alla relazione tra i due giovani, quanto alla «crudeltà» e al disprezzo che la donna stessa mostra di avere nei riguardi del suo spasimante. Nella presentazione particolareggiata della «giovinetta amata» da Nastagio sono messi bene a fuoco i tratti caratteriali che sono alla base di questo suo fare altezzoso: «tanto *cruda e dura e salvatica* gli si mostrava [...], forse per la sua singular bellezza o per la sua nobiltà sì *altiera e disdegnosa* divenuta, che né egli né cosa che gli piacesse le piaceva» (*Dec.*, V 8, 6).

Secondo l'analisi psicologica proposta dalla narratrice, l'alterigia della giovane Traversari, dovuta alla consapevolezza della propria condizione sociale ed eccezionale bellezza, la induce ad assumere un atteggiamento scontroso e ostile verso Nastagio, malgrado gli innumerevoli tentativi da parte di quest'ultimo di conquistarla con «opere [...] grandissime, belle e laudevole» (*Dec.*, V 8, 6).

Il caso particolare rappresentato dalla Traversari e dalla sua spietata durezza nei confronti dell'amante costituisce l'illustrazione esemplare

²¹³ Ivi, p. 32. Gli studi sulla novella presi in considerazione, in queste pagine, sono: C. SEGRE, *La novella di Nastagio degli Onesti: i due tempi della visione*, in ID., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 87-96; G. SINICROPI, *La cagna, la mula, la menade e Nastagio degli Onesti*, «Comunità», 42, 1988, pp. 380-429; B. GUTHMÜLLER, *Inferno cristiano e mitologia di Amore in Dec. V 8*, «Rassegna europea di letteratura italiana», 25, 2005, pp. 9-21; M. PICONE, *La civiltà cavalleresca in due novelle del Decameron (V.8 e V.9)*, «Rassegna europea di letteratura italiana», 32, 2008, pp. 38-56; I. TUFANO, *Il dittico cavalleresco: Nastagio e Federigo (Dec. V 8 e 9)*, «Per Leggere», 39, 2020, pp. 8-20, ora in EAD., *Boccaccio e il suo mondo. Studi e letture sul Decameron*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, pp. 187-202.

del modello di comportamento che, secondo quanto indicava Filomena nel preambolo, andrebbe invece evitato.

Amabili donne, come in noi è la pietà commendata, così ancora in noi è dalla divina giustizia rigidamente la crudeltà vendicata: il che acciò che io vi dimostri e materia vi dea di cacciarla del tutto da voi, mi piace di dirvi una novella non meno di compassion piena che dilettevole. (*Dec.*, V 8, 3)

La pietà che le donne riservano ai propri amanti, abbiamo visto, è sempre valutata positivamente dai componenti della brigata, rientrando nel complesso delle caratteristiche e dei comportamenti che sono richiesti al genere femminile²¹⁴.

Affinché la «donesca pietà» sia assunta come un valore universalmente valido e condiviso, la novella V 8 si incarica di mostrare come la «crudeltà», per contro, sia «dalla divina giustizia rigidamente [...] vendicata». Per farlo Filomena propone al proprio pubblico due figure emblematiche, ossia l'algida e spietata Traversari amata da Nastagio e la donna «fiera e crudele» che, insieme a Guido degli Anastagi, è protagonista della scena della caccia infernale ambientata nella pineta di Classe²¹⁵.

²¹⁴ In accordo con quanto dichiarato dal narratore di primo grado («*graziosissime donne, meco pensando riguardo quanto voi naturalmente tutte siete pietose*»: *Dec.*, I Introd., 2), la compassione è dunque riconosciuta anche dalla brigata come un tratto costitutivo dell'identità femminile; cfr. i casi esemplari di *Decameron*, II 2 e VIII 7, dei quali abbiamo già avuto modo di occuparci nel secondo capitolo.

²¹⁵ È bene ricordare, a questo proposito, che la novella è una riscrittura parodica di un *exemplum* attestato nei manuali per predicatori, a partire dai *Flores* di Elinando, ripreso da Vincenzo di Beauvais e tradotto da Jacopo Passavanti, dove si narra la vicenda di un carbonaio, diventato, come Nastagio, spettatore inconsapevole di una spaventosa caccia ultraterrena. A differenza che nella novella V 8, il modello comportamentale che viene stigmatizzato in questi testi è rappresentato dall'eccessiva arrendevolezza femminile alle relazioni adulterine; cfr. SEGRE, *La novella di Nastagio degli Onesti*, cit., pp. 87-90.

4.2 «Maraviglia» e passioni tragiche

Il senso di afflizione scaturito dall'atteggiamento della donna amata è sopportato con fatica da Nastagio, il quale, vedendosi trattato con ripugnanza e disprezzo, arriva a provare «più volte [...] disidero d'uccidersi». Dopo aver respinto il pensiero suicida, «molte volte» egli tenta di adottare, come possibile soluzione, quella «di doverla [la Traversari] del tutto lasciare stare, o se potesse d'averla in odio come ella aveva lui. Ma invano tal proponimento prendeva [...]» (Dec., V 8, 7-8). Su consiglio di parenti e amici, allarmati dall'eventualità che il tenore di vita dispendioso del giovane innamorato lo conduca allo stremo delle sue sostanze e della sua stessa vita, Nastagio accetta di ritirarsi a Classe, una località poco distante da Ravenna.

La pineta nella quale Nastagio, in un venerdì di inizio maggio, si addentra per una passeggiata solitaria, mentre è intento a misurarsi con il «pensiero della sua crudel donna», è uno scenario di dantesca memoria («per la pineta in su 'l lito di Chiassi»: *Purg.*, XXVIII, 20), declinato ora da Boccaccio come luogo di 'amorosa' meditazione²¹⁶.

[...] egli entrato in pensiero della sua crudel donna, comandato a tutta la sua famiglia che solo il lasciassero per più poter pensare a suo piacere, piede innanzi piè se medesimo trasportò pensando infino nella pineta. E essendo già passata

²¹⁶ Nella glossa di Benvenuto da Imola, la pineta di Classe fa da sfondo anche alle passeggiate di Dante, il quale, secondo una suggestione del commentatore, sarebbe stato solito «deambulare *solitarius specularando* per litus maris adriaci»; cfr. [Dartmouth Dante Project: View Commentary](#) (ultima data di consultazione: 14/02/2022).

presso che la quinta ora del giorno e esso bene un mezzo miglio per la pigneta entrato, non ricordandosi di mangiare né d'altra cosa, subitamente gli parve udire un grandissimo pianto e guai altissimi messi da una donna; per che, rotto il suo dolce pensiero, alzò il capo per veder che fosse e maravigliossi nella pigneta veggendosi. (*Dec.*, V 8, 13-14)

La passeggiata di Nastagio nella pineta classense assume la forma di una vera e propria parentesi meditativa («*entrato in pensiero*»; «*rotto il suo dolce pensiero*»), la quale è marcata, in apertura, dal «pensiero della sua crudel donna» e, in chiusura, dal «grandissimo pianto e guai altissimi» emessi da un'indistinta voce femminile. Sul piano stilistico, la *cogitatio* ossessiva è messa in rilievo delle ripetizioni in poliptoto («pensare» | «pensando») e in figura etimologica («pensiero» | «pensare»; «pensando» | «pensiero»), disposte secondo uno schema a chiasmo e suggellate dalla coppia ossimorica «pensiero della [...] crudel donna»/«il suo dolce pensiero».

Nel corso di questo incedere pensoso, l'innamorato rifugge qualsiasi contatto con la realtà esterna, dimenticando anche di soddisfare quei bisogni indispensabili alla sopravvivenza («comandato a tutta la sua famiglia che solo il lasciassero»; «non ricordandosi di mangiare né d'altra cosa»). È tanto più intensa perciò la sua reazione di meraviglia («maravigliossi»), quando, destato da urla e lamenti femminili, prende coscienza di trovarsi dentro la pineta, diventata teatro di una terribile visione²¹⁷.

²¹⁷ L'idea che la visione possa trarre origine dall'«intensità del 'pensiero', rivolto all'assente» è un motivo topico della letteratura medievale (M. PICONE, *La civiltà cavalleresca in due novelle del Decameron* (V.8 e V.9), «Rassegna europea di letteratura italiana», 32, 2008, pp. 38-56, p. 47. Su questo tema, inoltre, si veda M. STANESCO, «*Entre sommeillant et esveillé*». *Un jeu d'errance du chevalier médiéval*, «Le Moyen Age», 11, 1984, pp. 401-432. Sull'ora meridiana come

«Una bellissima giovane ignuda, scapigliata, e tutta graffiata dalle frasche e da' pruni, piagnendo e gridando forte mercé», tenta disperatamente di sfuggire all'inseguimento di una muta di cani da caccia (*Dec.*, V 8, 15-16). La scena è debitrice innanzitutto del canto XIII dell'*Inferno*, dove sono puniti i violenti contro se stessi e contro il proprio patrimonio²¹⁸. C'è dunque un contatto molto stretto tra la colpa punita nel girone dantesco e la vicenda di Nastagio, il quale, per il suo stile di vita dispendioso, si è trovato a un passo dal suicidio e dalla dissipazione dei propri averi²¹⁹. Nella scena infernale, Dante diventa spettatore della tremenda battuta di caccia cui sono sottoposti gli scialacquatori²²⁰, una sorta di prefigurazione, per così dire, della pena che poteva essere inflitta a Nastagio, se fosse rimasto a Ravenna. Di dantesca memoria sono anche i «due grandi e fieri mastini»²²¹, i quali braccano la donna ai fianchi «duramente». L'inseguimento si conclude con il «cavalier bruno, forte nel viso crucciato» che, dopo aver raggiunto la sua preda, la minaccia «con parole spaventevoli e villane» (*Dec.*, V 8, 16).

momento canonico delle manifestazioni soprannaturali, cfr. R. CALLOIS, *I demoni meridiani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.

²¹⁸ Sull'intertestualità dantesca all'interno della novella V 8, rinvio a A. BETTINZOLI, *Per una definizione delle presenze dantesche nel Decameron. I registri ideologici, lirici e drammatici*, «Studi sul Boccaccio», 13, 1981-1982, pp. 267-326, pp. 305-310; SINICROPI, *La cagna, la mula, la menade e Nastagio degli Onesti*, cit.; GUTHMÜLLER, *Inferno cristiano e mitologia di Amore in Dec. V 8*, cit., pp. 12-14.

²¹⁹ GUTHMÜLLER, *Inferno cristiano e mitologia di Amore in Dec. V 8*, cit., pp. 12-13.

²²⁰ Cfr. *Inf.* XIII, 111-117: «[...] quando noi fummo d'un romor sorpresi, | similmente a colui che venire | sente 'l porco e la caccia a la sua posta, | ch'ode le bestie, e le frasche stormire. Ed ecco due da la sinistra costa, | nudi e graffiati, fuggendo sì forte».

²²¹ *Inf.* XXXIII, 31-36: «Con cagne magre, studiose e conte | [...] e con l'agute scane | mi pareo lor veder fender li fianchi».

La reazione emotiva che la fuga disperata della donna davanti allo spietato inseguimento del cavaliere genera in Nastagio è complessa e sfaccettata.

Questa cosa a un'ora *maraviglia e spavento* gli mise nell'animo e ultimamente *compassione* della sventurata donna, dalla qual nacque disidero di liberarla da sì fatta angoscia e morte, se el potesse. Ma senza arme trovandosi, ricorse a prendere un ramo d'albero in luogo di bastone e cominciò a farsi incontro a' cani e contro al cavaliere. (*Dec.*, V 8, 17-18)

La scena surreale della quale Nastagio è spettatore suscita in lui un'intensa commozione d'animo, caratterizzata, in prima battuta, da una commistione di paura e «maraviglia», vale a dire da una sorta di timoroso e incredulo sgomento concepito in circostanze imprevedute, le quali si mostrano, come in questo caso, orribili, eccezionali e inattese²²². Si tratta di un impulso emotivo strettamente legato all'esperienza sensoriale, e in particolare alla percezione visiva, come mostra l'uso reiterato del verbo *vedere* per designare le azioni del protagonista («maravigliosi [...] *veggendosi*»; «*vide* venire [...] una bellissima giovane ignuda»; «le *vide* a' fianchi due grandi e fieri mastini»; «*vide* venire [...] un cavalier bruno»)²²³.

²²² Per questa interpretazione della meraviglia, con particolare riferimento all'opera di Dante, si veda G. BONALDI, *Maraviglia e timore. Un percorso attraverso i monstra dell'Inferno dantesco*, «Studi e (testi) italiani», 37, 1, 2016, pp. 125-143.

²²³ Riguardo al nesso tra meraviglia e visione, non è un caso che il significato etimologico del vocabolo latino *admirari* e del verbo greco *thaumàzein* contenga il riferimento alla sfera sensoriale della vista; cfr., a questo proposito, BONALDI, *Maraviglia e timore*, cit., p. 130; J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 6; V. ATTURO, «*Così la mente mia, tutta sospesa, / mirava fissa, immobile, e attenta*». *Genesi e articolazioni dell'ad-miratio dantesca*, (Pd. 33, 94-99), «Critica del testo», 13, 1, 2010, pp. 59-107, p. 69.

Il nesso organico tra paura e meraviglia è discusso da Tommaso nel quarto articolo della *quaestio* 41 della *Summa Theologiae*, dove sono elencate le sei specie di timore. Rientrano tra questi tipi particolari di «*admiratio*», ossia quella «*quae est de malo magno*», e di «*stupor*», cioè quello che abbia per oggetto un «*malo insolito*»²²⁴. In modo analogo, nel *Decameron*, l'oggetto della meraviglia e dello spavento di Nastagio è connotato nel senso della grandezza, dell'eccezionalità e della ferocia: una donna nuda – e dunque in una condizione che rappresenta il massimo grado della vulnerabilità – «*duramente*» e «*crudelmente*» inseguita da «*due grandi e fieri mastini*» e da un cavaliere scuro, «*forte nel viso crucciato*» in groppa a un cavallo nero.

Ne risulta, per Nastagio, l'impressione che la «*sventurata donna*», in lacrime e implorante mercè, si trovi in una situazione di estremo rischio per la propria vita. Alla meraviglia e alla paura iniziali, si aggiunge allora il sentimento della compassione, tanto più intenso rispetto agli altri due, in quanto è in grado di indurre il protagonista all'azione, rendendolo particolarmente ardito: «*dalla qual [compassione] nacque desiderio di liberarla da sì fatta angoscia e morte, se el potesse. Ma senza arme trovandosi, ricorse a prendere un ramo d'albero in luogo di bastone e cominciò a farsi incontro a' cani e contro al cavaliere*» (*Dec.*, V 8, 17-18). In quanto desiderio di sottrarre la donna a un male avvertito come 'contristativo' e 'corruttivo' («*sì fatta angoscia e morte*»), la compassione funge, in questo caso, da vero e proprio 'antidoto' alla paura, la quale, al contrario, avrebbe spinto Nastagio alla fuga.

²²⁴ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, qu. 41, a. 4, ad. 4, p. 409: «[...] dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito».

Il riferimento alla meraviglia, alla paura e alla compassione per descrivere la reazione affettiva di Nastagio alla terribile scena della caccia infernale richiama, inoltre, la riflessione sulla mimesi tragica contenuta nella *Poetica* di Aristotele. Uno degli scopi fondamentali della tragedia, spiega il filosofo, è infatti quello di suscitare nello spettatore sentimenti di paura e compassione: «est igitur tragoedia imitatio actionis studiosae et perfectae, [...] per misericordiam et timorem concludens talium purificationem» (*Poetica*, I 6, 1449b 24-28)²²⁵. L'effetto emotivo che la rappresentazione di casi terribili e pietosi è in grado di produrre sul pubblico può essere ulteriormente accresciuto per mezzo dello stupore legato a un fenomeno inaspettato²²⁶.

Quoniam autem non solum perfectae actionis est imitatio, sed et terribilis et miserabilis, haec autem fiunt et maxime et magis quando facta fuerunt praeter opinionem secus invicem. Nam quod mirabile sic habet magis quam si a casu et fortuna, haec mirabilissima videntur, quaecumque tamquam idoneae videntur factae esse [...]. (*Poetica*, I 9, 1452 a 2-7)

²²⁵ ARISTOTELES, *De arte poetica: Interprete Guillelmo de Moerbeka*, edidit Erse Valgimigli, reviserunt praefationem indicibusque instruxerunt Aetius Franceschini et Laurentius Minio Paluella, in *Aristoteles Latinus*, vol. 33, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953; da ora in poi *Poetica*. La fonte è stata segnalata da MARCHESI, *Intenzionalità tragica e intendimento comico in Decameron V 8*, cit., p. 33.

²²⁶ Nel contesto della teoria aristotelica, la meraviglia, in quanto reazione affettiva generata dall'ignoranza delle cause di un dato fenomeno, è organicamente connessa alla conoscenza (cfr. *Metaphysica*, I 2, 982b, 12), e dunque al desiderio di colmare la «lacuna intellettuale aperta dall'imprevisto» (S. GASTALDI, «Eikos» e «thaumaston» nella *Poetica* di Aristotele, in *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, a cura di D. Lanza e O. Longo, Firenze, Olschki, 1989, pp. 85-100, p. 96.). Su questo tema, cfr. P. PINOTTI, *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in *Il meraviglioso e il verosimile*, cit., pp. 29-55; E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Milano, BUR Rizzoli, 1986, p. 9.

Nel contesto della ‘tragica’ vicenda amorosa di Nastagio, la sequenza della caccia infernale che «squarcia la scena come una apparizione sorta subitamente dalla terra» (Momigliano)²²⁷ è allora interpretabile, in senso aristotelico, come *thaumaston*, vale a dire come un evento terribile e insieme «mirabile» con la funzione di sollecitare la reazione emotiva del pubblico, il quale è spinto a rispecchiarsi nelle passioni che agitano il protagonista della novella.

Per evitare che lo slancio compassionevole di quest’ultimo interferisca con lo svolgimento della caccia, il «cavalier bruno» si vede costretto a svelare la propria identità. Nastagio arriva così a fare la conoscenza del conterraneo e suicida per amore Guido degli Anastagi, la cui storia risulta essere «‘tecnicamente’ una tragedia»²²⁸. L’orribile scena alla quale Nastagio sta per assistere è la macabra punizione infernale che Guido è condannato a infliggere alla donna amata in vita. Costei era stata nei riguardi del giovane innamorato così crudele, da indurlo al suicidio. Perciò, per l’eternità, i due dannati diventano gli attori di una caccia feroce, destinata ogni volta a concludersi con l’uccisione della donna da parte di Guido, che le strappa infine il cuore e lo dà in pasto ai cani (*Dec.*, V 8, 21-27).

La reazione di Nastagio al colloquio con il dannato è caratterizzata da un alto grado di intensità emotiva: «tutto *timido* divenuto e quasi non avendo pelo addosso che arricciato non fosse, tirandosi adietro e riguardando alla misera giovane, cominciò *pauroso* a aspettare quello che facesse il cavaliere» (*Dec.*, V 8, 28). Rispetto alla compassione che

²²⁷ Il commento del Momigliano alla scena della caccia infernale è citato da VEGLIA, nota *ad locum*, in BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 666.

²²⁸ MARCHESI, *Intenzionalità tragica e intendimento comico in Decameron V 8*, cit., p. 31.

aveva spinto il giovane a lanciarsi audacemente in difesa della donna, la paura generata dal racconto di Guido, lo porta ad assumere un atteggiamento inverso («cominciò a *farsi incontro*»; «*tirandosi indietro*») e pone il personaggio, e di conseguenza il lettore, in una condizione di sbigottita attesa.

Con un apparente spreco rappresentativo da parte di Filomena, segue una seconda sequenza descrittiva, nella quale l'orrenda uccisione della «misera giovane» è messa in scena con ampiezza e ricchezza di particolari²²⁹. L'insistenza con cui sono sottolineati gli aspetti più macabri della visione è legata al desiderio della narratrice di conferire alla raffigurazione tragica della caccia infernale una più intensa carica emotiva. Con uso sapiente di una figura che nei manuali di retorica assume il nome di ipotiposi o *evidentia*, Filomena fa in modo che il suo racconto, vivido e dettagliato, sia avvertito come un fatto concreto e reale, atto a sollecitare non tanto le capacità astrattive del lettore, quanto la sua percezione sensoriale. Ne deriva uno spiegamento di immagini mimeticamente efficace, e perciò verosimile, in grado di mobilitare le passioni come se queste fossero frutto di un'esperienza reale.

In questo modo, il pubblico è indotto a introiettare, per una seconda volta, la reazione che la vista della pena inflitta alla donna suscita in Nastagio, «il quale, avendo queste cose vedute, gran pezza stette tra *pietoso e pauroso*» (*Dec.*, V 8, 32). L'adesione emotiva ottenuta mediante la mimesi di paura e compassione assume, sia per Nastagio

²²⁹ *Dec.*, V 8, 29-30: «il quale [Guido], finito il suo ragionare, a guisa d'un cane rabbioso con lo stocco in mano corse addosso alla giovane, la quale inginocchiata e da' due mastini tenuta forte gli gridava mercé, e a quella con tutta sua forza diede per mezzo il petto e passolla dall'altra parte. Il qual colpo come la giovane ebbe ricevuto, così cadde boccone sempre piagnendo e gridando: e il cavaliere, messo mano a un coltello, quella aprì nelle reni, e fuori trattone il cuore e ogni altra cosa da torno, a' due mastini il gittò, li quali affamatissimi incontanente il mangiarono».

che per il lettore, una funzione catartica, in quanto consente a entrambi di purificare siffatte emozioni («per *miserericordiam et timorem concludens talium purificationem*»: *Poetica*, I 6, 1449b 27-28).

Come osserva Marchesi, la «gran pezza», ossia l'arco temporale in cui il protagonista resta sospeso tra pietà e paura, corrisponde alla durata necessaria «per portare a compimento la catarsi delle due passioni»²³⁰. La liberazione prodotta dalla catarsi tragica rappresenta inoltre uno snodo narrativo decisivo per lo svolgimento dell'intreccio della novella, la quale, da storia compassionevole a tragico esito, può ora volgere verso il lieto fine matrimoniale caratteristico della quinta giornata.

4.3 Nastagio e la mozione della paura

Lo stato di sospensione emotiva provocato dalla visione della caccia infernale è seguito da un'analisi riflessiva, grazie alla quale Nastagio capisce di poter piegare questo macabro rituale a proprio vantaggio («dopo alquanto gli venne nella mente questa cosa dovergli molto poter valere, poi che ogni venerdì avvenia»: *Dec.*, V 8, 32). Decide quindi di allestire un banchetto nella pineta di Classe per il venerdì successivo, in modo che anche la giovane Traversari, il padre e tutte le donne sue parenti possano assistere alla tragica scena. La disposizione dei tavoli prevista per il convito ricorda la forma di una platea teatrale, della quale la donna amata dovrà occupare una postazione privilegiata per la visione di quella che può essere interpretata come una vera e propria

²³⁰ MARCHESI, *Intenzionalità tragica e intendimento comico in Decameron V 8*, cit., p. 33.

rappresentazione drammatica *sui generis*, di cui Nastagio è ora scenografo e insieme regista²³¹.

Oltre che sulla cadenza ciclica dell'apparizione (ogni venerdì nello stesso luogo), l'efficacia del piano che avrebbe dovuto consentire a Nastagio di cambiare le sorti di questo amore travagliato fa leva sul rapporto di rispecchiamento tra la propria vicenda erotica e quella di Guido, entrambe rese dolorose dalla «fierezza e crudeltà» delle rispettive amate²³². Ma una cospicua differenza rispetto alla triste storia del giovane Anastagi, il quale per il suo suicidio è condannato all'eterno inseguimento di colei che tanto aveva amato mentre era in vita e che adesso odia, è rappresentata dal fatto che Nastagio è ancora in grado di evitare, per se stesso e per la propria amata, le potenziali conseguenze tragiche della situazione iniziale.

Il suo disegno strategico consiste allora nel porre questo epilogo possibile 'davanti agli occhi' della Traversari, in modo da indurla a modificare radicalmente il proprio atteggiamento e a orientarlo in direzione di una più pietosa e amorevole condotta. Una sorta di reificazione dell'effetto di presenza, potremmo dire, grazie al quale Nastagio si aspetta di poter 'agire' concretamente sull'emotività della donna, secondo quanto prescrivevano i manuali di retorica, e anche la *Rhetorica* aristotelica, a proposito della mozione degli affetti²³³.

²³¹ *Dec.*, V 8, 36: «Nastagio fece magnificamente apprestar da mangiare e fece le tavole mettere sotto i pini dintorno a quel luogo dove veduto aveva lo strazio della crudel donna; e fatti metter gli uomini e le donne a tavola, sì ordinò, che appunto la giovane amata da lui fu posta a seder di rimpetto al luogo dove doveva il fatto intervenire»; cfr. SEGRE, *La novella di Nastagio degli Onesti*, cit., p. 90.

²³² Sulla fitta rete di somiglianze tra Nastagio e Guido, la giovane Traversari e «crudel donna» protagonista della visione, cfr. SEGRE, *La novella di Nastagio degli Onesti*, cit., pp. 90-93.

²³³ Cfr. RAPP, *L'arte di suscitare le emozioni nella Rhetorica di Aristotele*, cit.

Nel corso del banchetto, il rito della caccia infernale si ripete nei tempi e secondo i modi previsti, provocando in tutti i commensali un forte turbamento.

Di che maravigliandosi forte ciascuno e domandando che ciò fosse e niuno sappiendol dire, levatisi tutti diritti e riguardando che ciò potesse essere, videro la dolente giovane e' l cavaliere e' cani; né guari stette che essi tutti furon quivi tra loro. Il romore fu fatto grande e a' cani e al cavaliere, e molti per aiutare la giovane si fecero innanzi; ma il cavaliere, parlando loro come a Nastagio aveva parlato, non solamente gli fece indietro tirare ma tutti gli spaventò e riempì di maraviglia; e facendo quello che altra volta aveva fatto, quante donne v'aveva (ché ve ne aveva assai che parenti erano state e della dolente giovane e del cavaliere e che si ricordavano dell'amore e della morte di lui) tutte così miseramente piagnevano come se a se medesime quello avesser veduto fare. (*Dec.*, V 8, 37-39)

Le emozioni suscitate nel pubblico dalla scena brutale della caccia sono le medesime che abbiamo visto per Nastagio. Riporto, di seguito, le concordanze tra le due zone del testo.

<p>[...] subitamente gli parve udire un grandissimo pianto e guai altissimi messi da una donna; [...] <i>maravigliossi</i> nella pigneta veggendosi. (<i>Dec.</i>, V 8, 14)</p>	<p>[...] il romor disperato della cacciata giovane da tutti fu cominciato a udire. Di che <i>maravigliandosi forte</i> ciascuno e domandando che ciò fosse e niuno sappiendol dire, levatisi tutti diritti e riguardando che ciò potesse essere [...]. (<i>Dec.</i>, V 8, 37)</p>
<p>Questa cosa a un'ora <i>maraviglia</i> e <i>spavento</i> gli mise nell'animo e ultimamente <i>compassione</i> della sventurata donna, dalla qual nacque</p>	<p>Il romore fu fatto grande e a' cani e al cavaliere, e molti <i>per aiutare la giovane</i> si fecero innanzi; (<i>Dec.</i>, V 8, 38)</p>

<p><i>disidero di liberarla</i> da sì fatta angoscia e morte, se el potesse. [...] cominciò a <i>farsi incontro</i> a' cani e contro al cavaliere. (<i>Dec.</i>, V 8, 17-18)</p>	
<p>Nastagio, udendo queste parole, tutto <i>timido</i> divenuto e quasi non avendo pelo addosso che arricciato non fosse, tirandosi adietro e riguardando alla misera giovane, cominciò <i>pauroso</i> a aspettare quello che facesse il cavaliere; (<i>Dec.</i>, V 8, 28)</p>	<p>[...] ma il cavaliere, parlando loro come a Nastagio aveva parlato, non solamente gli fece indietro tirare ma tutti gli <i>spaventò</i> e riempie di <i>maraviglia</i>; (<i>Dec.</i>, V 8, 38)</p>

Timoroso sgomento generato da un evento inaspettato e inquietante, la meraviglia («*maravigliandosi forte*») induce i convitati ad alzarsi da tavola e a interrogarsi sulla provenienza delle urla disperate che avvertono provenire dal folto della pineta. All'arrivo della donna in lacrime, nuda e piena di graffi, con i cani e il cavaliere bruno alle calcagna, gli spettatori impietositi sono istintivamente portati a farsi «innanzi», a seguire cioè il naturale impulso a soccorrere la sventurata. Come è accaduto a Nastagio, la «maraviglia» e la paura sollecitate dal discorso esplicativo di Guido sulla propria identità e sulle ragioni della caccia soprannaturale mettono invece un freno all'impulso attivo dettato dalla compassione, determinando un atteggiamento speculare e opposto: «*gli fece indietro tirare*».

La reazione simpatetica che l'uccisione della donna²³⁴ suscita nel pubblico femminile è caratterizzata da un gradiente di intensità ancora maggiore: «quante donne v'aveva [...] tutte così miseramente

²³⁴ La cui descrizione, per ovvie ragioni di economia narrativa, è questa volta sostituita da una formulazione sintetica: «facendo quello che altra volta aveva fatto» (*Dec.*, V 8, 39).

piagnevano come se a se medesime quello avesser veduto fare». Per il rapporto di parentela che lega molte commensali alla «dolente giovane» e al «cavaliere»²³⁵, la loro compassione si spinge fino alla totale identificazione nella condizione dei due dannati (*Dec.*, V 8, 39). Come abbiamo già visto più volte, la compassione è infatti un sentimento doloroso causato da un male che ci si può aspettare di subire o che si vede capitare a persone care: «sit itaque misericordia tristitia super apparenti malo corruptivo vel contristativo [...], quod sive ipse expectat se passarum sive *aliquem suorum*» (*Rhet.*, II 8, 1385b 13-16).

La visione delle sorti oltremondane di Guido degli Anastagi e della donna crudele da lui amata produce sulla giovane Traversari l'effetto emotivo previsto da Nastagio.

Ma tra gli altri che più di spavento ebbero, fu la crudel giovane da Nastagio amata, la quale ogni cosa distintamente veduta avea e udita e conosciuto che a sé più che a altra persona che vi fosse queste cose toccavano, ricordandosi della crudeltà sempre da lei usata verso Nastagio; per che già le pareva fuggire dinanzi da lui adirato e avere i mastini a' fianchi. (*Dec.*, V 8, 40)

Rispetto al resto della platea dei convitati, «la crudel giovane da Nastagio amata» è non solo la spettatrice più coinvolta emotivamente dalla paura, ma anche l'unica a non manifestare apertamente la propria compassione, neppure per colei che in fondo rappresenta un vero e proprio doppio di se stessa. Ciò che, a una prima lettura, potrebbe sembrare un segno dell'indole spietata della Traversari, richiama, in realtà, un particolare aspetto del rapporto tra compassione e paura. Dal

²³⁵ *Dec.*, V 8, 39: «[...] ché ve ne aveva assai che parenti erano state e della dolente giovane e del cavaliere e che si ricordavano dell'amore e della morte di lui».

confronto delle definizioni che ne dà la *Rhetorica* aristotelica, emerge come i due impulsi emotivi presentino alcuni punti di contatto.

<p>Sit itaque misericordia <i>tristitia</i> super apparenti <i>malo corruptivo vel contristativo</i> eius qui indignus est sortiri, quod sive ipse expectat se passarum sive aliquem suorum. (<i>Rhet.</i>, II 8, 1385b 13-16)</p>	<p>Sit itaque timor <i>tristitia</i> quedam vel turbatio ex fantasia futuri <i>mali aut corruptivi aut contristativi</i> [...] (<i>Rhet.</i>, II 5, 1382a 21-22)</p>
--	--

Entrambe le passioni comportano una sensazione dolorosa («tristitia») per un male capace di distruggere e di arrecare sofferenza. Ne deriva allora che uno stesso oggetto, «corruptivo» o «contristativo», possa sollecitare sia paura che compassione. «*Timenda sunt quecumque*», ha infatti scritto Aristotele, «in aliis facta aut futura *miserabilia* sunt» (*Rhet.*, II 5, 1382b 26-28). Se, in genere, tutte le cose temibili che accadono ad altri o stanno per verificarsi sono anche compassionevoli, non stupisce che la terribile pena cui sono sottoposti Guido e la sua «crudel donna» abbia suscitato in quasi tutti gli spettatori sentimenti di paura e di pietà. Fa eccezione «la crudel giovane da Nastagio amata», la quale, per lo stato emotivo attribuitole dalla narratrice, rientra tra quelle persone che, «*timentes valde*», non sono in grado di provare compassione: «*non enim miserentur*», spiega lo Stagirita, «*stupefacti propter intendere proprie passioni*» (*Rhet.*, II 8, 1385b 34-35).

Il grave turbamento generato dalla prefigurazione della ‘propria passione’, per il quale «già le pareva fuggire dinanzi da [Nastagio]

adirato e avere i mastini a' fianchi» a causa della sua crudeltà, è all'origine di un mutamento emotivo repentino.

E tanta fu la paura che di questo le nacque, che, acciò che questo a lei non avvenisse, prima tempo non si vide, il quale quella medesima sera prestatò le fu, che ella, avendo l'odio in amor tramutato, una sua fida cameriera segretamente a Nastagio mandò, la quale da parte di lei il pregò che gli dovesse piacere d'andare a lei, per ciò che ella era presta di far tutto ciò che fosse piacer di lui. (*Dec.*, V 8, 41)

Conformemente alle attese di Nastagio, la paura indotta dalla messa in scena della caccia infernale implica una completa riorganizzazione del paesaggio interiore della giovane Traversari («avendo l'odio in amor tramutato»), tanto da renderla propensa a offrirsi all'amato fuori dal matrimonio. Un'eventualità respinta in modo categorico da Nastagio, il quale si dice desideroso di accettare l'offerta della sua donna soltanto «sposandola per moglie».

Sul piano della *fictio* narrativa, la conversione dell'odio in amore avvenuta sotto l'impulso della paura funziona inoltre da motore diegetico della novella, consente cioè di volgere, con inversione decisa e fulminea, una vicenda «non meno di compassion piena che dilettevole» con esito potenzialmente tragico – secondo la presentazione iniziale della narratrice – in una storia risolta dal lieto fine matrimoniale. L'idea che la paura assuma un ruolo narrativamente rilevante per lo scioglimento del *plot* è, d'altronde, resa esplicita dalla stessa Filomena alla fine del racconto: «e non fu questa *paura cagione* solamente di questo *bene*, anzi sì tutte le ravignane donne paurose ne divennero, che sempre poi troppo più arrendevoli a' piaceri degli uomini furono che prima state non erano» (*Dec.*, V 8, 44). La paura

suscitata dalla tragica vicenda di Guido degli Anastagi ha l'effetto di modificare l'atteggiamento non solo della figlia di Paolo Traversari ma di «tutte le ravignane donne», condizionandone le scelte e le opinioni.

Seconda parte

INVIDIA

Un moi féroce, c'est là tout l'envieux.

V. HUGO, *L'homme qui rit*

CAPITOLO QUINTO

Il mosaico dell'invidia nell'Introduzione alla quarta giornata del Decameron: le fonti.

5.1 Venti d'invidia

Dopo le prime tre giornate, l'Autore del *Decameron* torna a parlare del proprio scrivere e a chiarire l'impegno programmatico di rivolgersi al pubblico ideale delle donne innamorate²³⁶. La momentanea sospensione della storia portante risponde all'esigenza dell'io-narrante di replicare alle critiche che gli sono state rivolte in seguito alla diffusione incontrollata delle trenta novelle iniziali²³⁷. Il fronte dei detrattori è sfaccettato: alcuni reputano deplorabile il taglio filogino con il quale risulta impostato il discorso letterario; oppure, ritengono che la filoginia

²³⁶ Della bibliografia sull'Introduzione alla quarta giornata, mi limito a segnalare gli studi dei quali ho tenuto conto in queste pagine: R. RAMAT, *L'introduzione alla «quarta giornata»*, in ID., *Saggi sul Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 50-69; C. CASSIANI, *Boccaccio e le favole dei poeti. A proposito dell'Introduzione alla IV giornata*, «Filologia antica e moderna», XXII-XXIII, 41-42, 2012-2013, pp. 163-172; I. CANDIDO, *Il "pane tra le favole" o del Convivio di Boccaccio: l'Introduzione alla Quarta Giornata*, «Heliotropia», 12-13, 2015-2016, pp. 51-85; R. BRAGANTINI, *Per un diverso Decameron*, «Revista de Italianística», 24, 2015, pp. 6-33, pp. 17-20; M. VEGLIA, *Boccaccio «lector in fabula» e le novelle del Decameron*, «Italianistica», 46, 2, 2017, pp. 15-27, pp. 21-25.

²³⁷ Una protodiffusione del *Decameron* limitata alle prime tre giornate è stata ipotizzata da G. PADOAN, *Sulla genesi e la pubblicazione del Decameron*, ora in ID., *Boccaccio, le Muse il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978, pp. 93-121, per poi essere avvalorata, con prove documentarie, da V. BRANCA, *Tradizione delle opere di Giovanni Boccaccio. Un secondo elenco di manoscritti e studi sul testo del Decameron con due appendici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, p. 123; M. CURSI, *Il Decameron: scrittore, scrivente, lettori. Storia di un testo*, Roma, Viella, 2007, pp. 56-59.

stessa sia sconveniente in un uomo di età matura qual è l'autore del *Decameron*; secondo altri, sarebbe più appropriato scrivere opere che consentano di «starsi con le Muse in Parnaso»; o, meglio ancora, badare a guadagnarsi il pane; altri, infine, non esitano a tacciare lo scrittore di non aver riportato fedelmente la realtà fattuale degli eventi narrati. (*Dec.*, IV Introd., 5-7).

Prima ancora di elencare i giudizi negativi circolanti sul conto suo e della sua opera, l'autore individua il sentimento, da cui ritiene essi abbiano avuto origine: l'invidia. Contrariamente all'opinione che ha avuto modo di maturare sia sulla scorta di fonti autorevoli sia in base alla propria esperienza, egli si accorge ora che l'invidia non si accontenta di perseguire chi si trova in alto stato, ma colpisce anche chi si impegna a evitarla, andando talvolta «pe' piani» e «profondissime valli».

Carissime donne, sì per le parole de' savi uomini udite e sì per le cose da me molte volte e vedute e lette, estimava io che lo 'mpetuoso vento e ardente della 'nvidia non dovesse percuotere se non l'alte torri o le più levate cime degli alberi: ma io mi truovo della mia estimazione ingannato. Per ciò che, fuggendo io e sempre essendomi di fuggire ingegnato il fiero impeto di questo rabbioso spirito, non solamente pe' piani ma ancora per le profondissime valli mi sono ingegnato d'andare. (*Dec.*, IV Introd., 2-3)

Secondo una tradizione antica e consolidata che mette d'accordo cultura classica e speculazione teologica di età medioevale, l'invidia è dolore per il bene degli altri e, più in particolare, il suo oggetto è quel bene che, collocandosi al vertice di una data scala di valori, è in grado

di ledere le pretese di eccellenza dell'invidioso: è nella sua natura dunque colpire chi è eminente in un qualche ambito²³⁸.

L'idea che «il fiero impeto di questo rabbioso spirito» si abbatta solo sulle più alte vette – fino a quel momento, un dato pressoché evidente per l'autore – richiama com'è noto alcuni versi dei *Remedia amoris* di Ovidio: «Summa petit livor; perflant altissima venti, | summa petunt dextra fulmina missa Iovis» (*Remedia amoris*, 369-370)²³⁹. Il poemetto erotico-didascalico può essere considerato uno dei modelli di riferimento non solo delle considerazioni sull'invidia che abbiamo appena letto, ma anche – osserva Forni – dell'intera «parentesi polemico-ragionativa», con la quale l'autore del *Decameron* risponde ai suoi detrattori²⁴⁰. Il passaggio ovidiano appena citato si trova infatti anch'esso nel corpo centrale dell'opera, e, più precisamente, nella parte in cui il *praeceptor amoris*, interrompendo per un momento lo svolgersi

²³⁸ Per la concezione dell'invidia nella cultura medioevale, rinvio a CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 36-53; M. VINCENT-CASSY, *L'envie au Moyen Age*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 35, 2, 1980, pp. 253-271; sul motivo dell'invidia nella tradizione culturale occidentale si veda PULCINI, *Invidia. La passione triste*, cit.

²³⁹ La fonte è segnalata da FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, cit., p. 66; C. LAZZARINI, *La parola alla difesa. I Remedia amoris di Ovidio nell'Introduzione alla IV Giornata del Decameron*, «Maia», 66, 2, 2014, pp. 399-406; CANDIDO, *Il "pane tra le favole" o del Convivio di Boccaccio*, cit., p. 52. Sull'intertestualità ovidiana nelle opere di Boccaccio, si vedano J.L. SMARR, *Ovid and Boccaccio. A Note on Self-Defense*, «Mediaevalia» 13, 1987, pp. 247-255; R. HOLLANDER, *The Proem of the Decameron. Boccaccio between Ovid and Dante*, in *Miscellanea di Studi Danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, Napoli, Federico & Ardia, 1993, pp. 423-438; L. ROSSI, *Presenze ovidiane nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 21, 1993, pp. 125-137; MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, cit., pp. 17-27; M. LABATE, *Padri e figlie. Suggestioni ovidiane in una novella di Boccaccio* (*Decameron* 5, 7), «Dictynna», 3 2006, pp. 235-254; A. BARCHIESI-P. HARDIE, *The Ovidian Career Model. Ovid, Gallus, Apuleius, Boccaccio*, in *Classical Literary Careers and Their Receptions*, edited by P. Hardie and H. Moore, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 59-88.

²⁴⁰ FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, cit., p. 66.

del discorso, si difende dalle censure mosse ai suoi libelli a causa della licenziosità della loro Musa (*Remedia amoris*, 361-362).

Sia nei *Remedia* sia nel *Decameron*, le cime percosse dal vento dell'invidia sono metafora di quelle forme letterarie comunemente ritenute più impegnate e solenni, e cioè il genere epico, nel caso della fonte ovidiana, e le forme alte della letteratura in latino e in volgare, per quanto riguarda Boccaccio. Appaiono invece rovesciate di segno nel novelliere le posizioni sostenute da Ovidio rispetto al proprio modello letterario di riferimento. Se Ovidio, pur volendo prenderne ironicamente le distanze, non esita a misurarsi con le maggiori *auctoritates* della tradizione epica, Omero e Virgilio²⁴¹, le considerazioni dell'autore del *Decameron* sull'invidia si sviluppano invece entro topiche affermazioni di modestia²⁴², volte a esprimere il rifiuto programmatico di accostarsi alle forme di scrittura per eccellenza deputate a conferire onore e fama, e dunque più suscettibili di sollecitare invidia malevola. Il poeta di Sulmona, viceversa, oltre a opporre con risolutezza l'ampia risonanza di cui già gode il suo nome al «*livor edax*» dei censori, non ha remore a ostentare il suo crescente desiderio di gloria²⁴³.

Recenti studi dedicati allo scavo intertestuale di questa sezione del testo boccacciano hanno mostrato come, in questo passaggio iniziale del «proemio al mezzo del *Decameron*»²⁴⁴, abbiano giocato un ruolo

²⁴¹ *Remedia amoris*, 365-368: «*Ingenium magni livor detractat Homeri; | [...] Et tua sacrilegae laniantur carmina linguae, | pertulit huc victos quo duce Troia deos.*»

²⁴² Sul *topos modestiae* nell'Introduzione alla quarta giornata, cfr. ALFANO, *Introduzione alla lettura del Decameron di Boccaccio*, cit., p. 44.

²⁴³ *Remedia amoris*, 389-393: «*Rumpere, Livor edax; magnum iam nomen habemus, | maius erit, tantum, quo pede coepit, eat. | [...] Nam iuvat et studium famae mihi crevit honore.*»

²⁴⁴ Per l'interpretazione dell'Introduzione alla quarta giornata come «proemio al mezzo», cfr. MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, cit., pp. 17-20.

anche alcune suggestioni derivate dalla *Commedia*²⁴⁵. Per l'immagine del «vento» che tende a «percuotere [...] l'alte torri o le più levate cime degli alberi», è possibile infatti che Boccaccio abbia tenuto conto del canto XVII del *Paradiso*²⁴⁶, e in particolare dei versi in cui Cacciaguida esorta Dante *agens* a riferire la propria «visiōn» senza alcuna reticenza, anche quando ciò comporti la menzione in negativo di personalità note e potenti: «Questo tuo grido farà *come vento*, | che le più alte cime più percuote; | e ciò non fa d'onor poco argomento» (*Par.*, XVII, 133-135).

Sia l'Introduzione alla quarta giornata che la terzina dantesca instaurano dunque un rapporto di intertestualità con la fonte ovidiana²⁴⁷.

²⁴⁵ Sulla presenza di tracce dantesche nell'Introduzione alla quarta giornata del *Decameron*, si vedano FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, cit., pp. 67-68; MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, cit., pp. 33-36. Con particolare riferimento a *Paradiso*, XVII, cfr. S. MARCHESI, Sic me formabat puerum: *Horace's Satire I, 4 and Boccaccio's Defense of the Decameron*, «Modern Language Notes», 116, 1, 2001, pp. 1-29, pp. 23-24; CANDIDO, *Il "pane tra le favole" o del Convivio di Boccaccio*, cit., pp. 52-53.

²⁴⁶ Situato al centro della terza cantica, l'ultimo canto del trittico dedicato a Cacciaguida dà indicazioni importanti riguardo al «nucleo originario da cui nasce l'invenzione del poema», il quale è a sua volta saldamente intrecciato al «significato storico della vita dell'autore come egli la comprese» (A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto XVII*, in DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Paradiso*, commento di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991, consultabile in formato digitale sul sito [Dartmouth Dante Project: View Commentary](#); ultima data di consultazione: 17/01/2022). Le letture del canto delle quali ho tenuto conto sono A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso XVII*, in *Filologia e critica dantesca. Studi offerti a Aldo Vallone*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 309-327; G. BRUGNOLI, *Letture di Paradiso XVII*, in ID., *Studi danteschi*, vol. 2, Pisa, ETS, 1998, pp. 121-139; M. PAPIO, *Dante's Re-Education of Conscience (Paradiso XVII)*, «Lectura Dantis», 18-19, 1996, pp. 91-110; R. AMBROSINI, *Sul messianismo di Dante. A proposito del canto XVII del Paradiso*, «L'Alighieri», 18, 2001, pp. 1-24; G. LEDDA, *Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità. Una lettura di Paradiso XVII*, «L'Alighieri», 36, 2010, pp. 87-113; S. SARTESCHI, *Profezia e retorica: lettura di Paradiso XVII*, «Letteratura italiana antica», XVIII, 2017, pp. 337-352; R. MOROSINI, *Tempo, profezia e destino annunciato: per una lettura del canto XVII del Paradiso*, «Letteratura italiana antica», 21, 2020, pp. 201-213.

²⁴⁷ Il riscontro tra la terzina dantesca e i *Remedia amoris* di Ovidio è segnalato da BRUGNOLI, *Letture di Paradiso XVII*, cit., pp. 128-129. Secondo Ledda (*Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità*, cit., p. 109), il nesso tra

I punti di contatto tra i tre testi sono, in primo luogo, di ordine lessicale. L'espressione metaforica impiegata da Boccaccio («lo 'mpetuoso *vento* e ardente della *'nvidia* [...] dovesse *percuotere* se non l'*alte* torri o le più *levate cime* degli alberi»), da una parte, riproduce il modello latino, dove troviamo accostato il concetto di invidia al vento che spira con maggior vigore verso le altezze più elevate («*summa petit livor; perflant altissima venti*»); dall'altra, è corredata di prelievi lessicali, ampi e ben visibili, da *Paradiso* XVII («come *vento*, | che le *più alte cime* più *percuote*»).

A differenza che nella rielaborazione boccacciana, tuttavia, nel discorso che Dante fa pronunciare al proprio avo non solo è lasciato cadere ogni riferimento al tema dell'invidia, ma anche il valore morale attribuito all'immagine ovidiana del vento appare rovesciato di segno. Il grido d'accusa levato contro i potenti del mondo, infatti, può essere interpretato come una metafora dell'opera futura del poeta, il cui scopo primario è quello di lasciare alle generazioni venture un «vital nodrimento» che sia anche uno strumento di ammaestramento morale. Solo se è conforme alla verità, spiega Cacciaguida, il racconto delle sorti oltremondane di uomini 'storicamente' identificabili, sebbene «molesto al primo gusto», può diventare un mezzo di ammaestramento morale, assimilabile, di conseguenza, a una sostanza nutritiva indispensabile alla vita (*Par.*, XVII, 130-131)²⁴⁸.

l'immagine del vento e la forza travolgente della parola rinvia invece all'immaginario biblico.

²⁴⁸ Per la funzione etico-pedagogica assegnatale dall'investitura profetica di Cacciaguida, dunque, la missione dantesca di divulgare le rivelazioni apprese durante il viaggio nell'Aldilà «non fa d'onor poco argomento». Oltre all'alto valore letterario attribuito alla propria opera, emergono da queste battute le aspettative di gloria che Dante ripone in essa, tanto da sperare di vedersi concedere il ritorno a Firenze grazie alla sua fama di poeta (*Par.*, XXV, 1-4: «se mai continga che 'l poema sacro | [...] vinca la crudeltà che fuor mi serra»).

Confrontando il passaggio dell'Introduzione alla IV giornata con i testi di Ovidio e Dante, la rielaborazione boccacciana presenta, tuttavia, un diverso grado di dettaglio. Il riferimento alle 'sommità' colpite in maggior misura dalle raffiche, letterali e metaforiche, del vento, resta generico tanto nei *Remedia amoris* quanto nel *Paradiso* dantesco; nel *Decameron*, invece, esso viene ad arricchirsi con nuovi particolari: «lo 'mpetuoso vento e ardente della 'nvidia non dovesse percuotere se non *l'alte torri o le più levate cime degli alberi*».

Ciò che, a una prima lettura, potrebbe apparire una semplice precisazione linguistica, realizzata da Boccaccio allo scopo di particolareggiare un concetto astratto, racchiude in realtà richiami circostanziati al carne II, 10 di Orazio (vv. 5-12)²⁴⁹:

Auream quisquis mediocritatem
diliget, tutus caret opsoleti
sordibus tecti, caret invidenda
sobrius aula.
Saepius *ventis agitur ingens*
pinus et *celsae* graviore casu
decidunt *turres* feriuntque summos
fulgura montis.

C'è una significativa consonanza, documentata da precisi riscontri lessicali, tra le considerazioni sull'invidia poste a premessa della quarta giornata del *Decameron* e l'ode oraziana: «*ventis agitur ingens | pinus et celsae* [...] | *decidunt turres*»; «lo 'mpetuoso vento [...] dovesse *percuotere se non l'alte torri o le più levate cime degli alberi*». Oltre a

²⁴⁹ ORAZIO, *Le Odi*, in *Opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, Torino-Novara, UTET-De Agostini, 2013, pp. 252-253.

ricalcare la costellazione semantica della lirica di Orazio, il testo boccacciano rende pertinente l'idea che il tenersi lontano dalle sublimi vette della perfezione possa essere un antidoto efficace contro l'invidia. In questo senso, la scelta di applicare il registro stilistico più 'basso' alla materia novellistica, in prosa e in volgare fiorentino, nascerebbe programmaticamente dall'intento dell'autore di adeguarsi alla norma comportamentale oraziana: «le presenti novelle», dice, «non solamente in fiorentin volgare e in prosa scritte per me sono e senza titolo, ma ancora in istilo umilissimo e rimesso quanto il più si possono» (*Dec.*, IV Introd., 3)²⁵⁰.

La preferenza accordata alle forme espressive che, secondo la medievale *rota Vergilii*²⁵¹, sono proprie dell'*humilis stylus* si mostra in ogni caso una condizione insufficiente a preservare l'opera e lo scrittore dai fieri assalti di «questo rabbioso spirito»: «né per tutto ciò l'essere da cotal vento fieramente scrollato, anzi presso che diradicato e tutto da' morsi della 'nvidia esser lacerato, non ho potuto cessare» (*Dec.*, IV Introd., 4).

²⁵⁰ Come ha osservato Fedi (*Il 'regno' di Filostrato. Natura e struttura della IV giornata del Decameron*, «MLN», 102, 1, 1987, pp. 39-54, p. 46), il testo boccacciano pare richiamare, oltre che la classificazione dei *genera orationis* elaborata dalla retorica classica, l'epistola a Cangrande della Scala: «*remissus est modus et humilis, qui locutio vulgaris, in qua et mulierculae communicant*» (DANTE ALIGHIERI, *Epistola XIII*, 31, a cura di L. Azzetta, in ID., *Le opere*, vol. 5, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti e M. Rinaldi, Introduzione di A. Mazzucchi, pp. 273-487, pp. 364-366). Sul significato di 'humilis' e 'remissus' nell'epistola, rinvio a L. JENARO-MACLENNAN, «*Remissus est modus et humilis*» (*Epistle to Cangrande, § 10*), «Lettere Italiane», 31, 3, 1979, pp. 406-418. Cfr., inoltre, *Esp., Accessus*, 19: «lo stilo comico è *umile* e *rimesso* [...]; quello che della presente opera dire non si può, per ciò che, quantunque in volgare scritto sia, nel quale pare che comunichino le feminette, egli è nondimeno ornato e leggiadro e sublime».

²⁵¹ Sulla *rota Vergilii* e la dottrina medievale degli stili, si veda P.V. MENGALDO, s.v. *Stili, dottrina degli*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 5, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 435-438.

Alla luce di questi raffronti testuali, si può affermare che le osservazioni iniziali dell'autore a proposito del sentimento dell'invidia riprendono puntualmente materiali tematici e lessicali messi a fuoco nei versi di Orazio. Poco note, tuttavia, sono le modalità con le quali il carne II, 10 sia potuto entrare negli orizzonti di lettura di Boccaccio²⁵². Guardando all'inventario della *parva libraria* di Santo Spirito, infatti, soltanto alcune tra le opere del poeta venosino – l'*Ars poetica*, le *Satire* e le *Epistole* – sono parte di un codice (oggi Laurenziano 34.5) che probabilmente si trovava nella disponibilità del Certaldese²⁵³.

La familiarità con porzioni più ampie del *corpus* oraziano da parte di quest'ultimo è, tuttavia, documentata, dallo *Zibaldone Magliabechiano*

²⁵² Secondo Padoan (commento a BOCCACCIO, *Esposizioni*, cit., p. 828, n. 134), «le *Odi* (con gli *Epodi*)» dovevano essere presenti nella biblioteca di Boccaccio. A differenza di quanto avviene con altri autori classici, la bibliografia sui rapporti di Boccaccio con l'opera di Orazio non è cospicua. Si vedano a questo proposito, le ricerche più recenti di S. BENEDETTI, *Boccaccio lettore di Orazio*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. Russo, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 107-129; MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, cit., pp. 36-66; R. HOLLANDER, «Utilità» in *Boccaccio's Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 15, 1985-1986, pp. 215-233, pp. 215-216 e n. 2; ID., *The proem of the Decameron: Boccaccio between Ovid and Dante*, cit., p. 435. Sulla ricezione delle opere oraziane in età medievale, cfr. C. VILLA, *La tradizione medioevale di Orazio*, in *Atti del Convegno di Venosa: 8-15 novembre 1992*, Venosa, Osanna, 1993, pp. 193-202; R. HOLLANDER, *Boccaccio's Dante and the Shaping Force of Satire*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, pp. 159-163 e *passim*. Con particolare riferimento a Dante, si vedano G. BRUGNOLI, R. MERCURI, s.v. *Orazio Flacco, Quinto*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 4, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 173-180; R. MERCURI, *Il canone della Commedia*, in ID., *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, cit., pp. 273-278; C. VILLA, *Dante lettore di Orazio*, in *Dante e la «bella scola» della poesia*, a cura di A.A. Iannucci, Ravenna, Longo, 1993, pp. 87-106; EAD., s.v. *Dante Alighieri*, in *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998, pp. 189-190.

²⁵³ Inventariato al quinto posto del secondo banco della biblioteca di Santo Spirito, il manoscritto duecentesco contenente le opere di Orazio figura nel gruppo di testimoni che Antonia Mazza, con ragionevoli margini di sicurezza, ha ritenuto siano stati di proprietà di Boccaccio (MAZZA, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito*, cit., pp. 20, 60). Per una descrizione del Laur. Plut. 34.5, si veda CURSI, FIORILLA, *Giovanni Boccaccio*, cit., pp. 55-56.

(il ms. Banco Rari 50 della Biblioteca Nazionale di Firenze), dove Boccaccio copiò di suo pugno alcuni *excerpta* tratti, oltre che dai testi sopra citati, anche dagli *Epodi* e dal quarto libro delle *Odi*²⁵⁴. Tenendo conto dell'ordine sequenziale in cui sono stati trascritti gli estratti (partendo dal quarto libro delle *Odi*, si prosegue con *Epodi*, *Ars Poetica* e *Satire*) e della caduta del bifoglio che avrebbe dovuto precedere la pagina contenente la prima serie di citazioni si ha ragione di credere – come osserva Benedetti – che nelle carte mancanti figurasse almeno un blocco di passi scelti dai primi tre libri dei *Carmina*²⁵⁵. In assenza di testimonianze manoscritte che ne attestino la conoscenza diretta²⁵⁶,

²⁵⁴ Le trascrizioni autografe di Boccaccio si presentano come liste di nomi tratti dalle opere di Orazio, corredati, nella maggior parte dei casi, dell'indicazione del verso o del suo *incipit*. Per una descrizione delle carte del manoscritto contenenti le citazioni oraziane, rinvio a BENEDETTI, *Boccaccio lettore di Orazio*, cit.; la scheda di F. DI BENEDETTO, in VI *Centenario. della morte di Giovanni Boccaccio*. Mostra di manoscritti, documenti e edizioni, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 22 maggio-31 agosto 1975. I, *Manoscritti e documenti*, a cura di E. Casamassima, Certaldo, 1975, n. 102, p. 147. Sul ms. Banco Rari 50, si vedano CURSI, FIORILLA, *Giovanni Boccaccio*, cit., p. 51; G. POMARO, *Memoria della scrittura e scrittura della memoria: a proposito dello Zibaldone Magliabechiano*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio Memoria, scrittura, riscrittura*. Atti del Seminario internazionale di Firenze-Certaldo (26-28 aprile 1996), a cura di M. Picone e C. Cazalé Bérard, Firenze, Franco Cesati, 1998, pp. 259-279; A.M. COSTANTINI, *Studi sullo Zibaldone Magliabechiano*. I, *Descrizione e analisi*, «Studi sul Boccaccio», 7, 1973, pp. 21-58; per la bibliografia pregressa sul manoscritto, cfr. la *Bibliografia degli Zibaldoni di Boccaccio (1976-1995)*, Roma, Viella, 1996, pp. 47-57.

²⁵⁵ BENEDETTI, *Boccaccio lettore di Orazio*, cit., pp. 109-110; cfr., inoltre, POMARO, *Memoria della scrittura e scrittura della memoria*, cit., pp. 264-266.

²⁵⁶ La conoscenza dei versi 9-12 dell'ode oraziana II, 10, d'altra parte, potrebbe essere stata mediata a Boccaccio da un passaggio dei *Synonyma* di Isidoro di Siviglia, II, 89: «Alta arbor a ventis fortius agitatur, et rami ejus citius in ruina confringuntur; excelsae turres graviori casu procumbunt. Altissimi montes crebris fulminibus feriuntur». La fonte patristica è consultabile tramite la biblioteca digitale di testi latini *Corpus Corporum* dell'Università di Zurigo (<http://mlat.uzh.ch/index.php?app=browser&text=8219>). Un'ipotesi analoga è prospettata da G. BRUGNOLI, s.v. *Isidoro*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 521-522, in riferimento alla ricezione dell'Orazio lirico da parte di Dante. Sulla conoscenza delle opere del Venosino da parte di Isidoro, si veda, infine, N. MESSINA, *Le citazioni classiche nelle*

risulta tuttavia difficile ricostruire le coordinate cronologiche e i canali di ricezione, entro cui Boccaccio abbia potuto avere accesso alle principali opere dell'Orazio lirico²⁵⁷.

Del bagaglio di conoscenze sull'invidia, riguardo alle quali l'*auctor* ha dichiarato di aver dovuto mutare opinione, la sentenza «sola la miseria è senza invidia nelle cose presenti» mantiene invece saldo il suo statuto di verità.

Né per tutto ciò l'essere da cotal vento fieramente scrollato, anzi presso che diradicato e tutto da' morsi della 'nvidia esser lacerato, non ho potuto cessare; per che assai manifestamente posso comprendere quello esser vero che sogliono i savi dire, che sola la miseria è senza invidia nelle cose presenti. (*Dec.*, IV Introd., 4)

Come segnalano i commentatori, il testo boccacciano richiama il quarto libro dei *Fatti e detti memorabili* di Valerio Massimo, uno degli autori del Certaldese: «nulla tam modesta foelicitas est, quae malignitas dentes vitare possit» (IV 7, *ext.* 2)²⁵⁸. Conformemente a quanto si legge

Etymologiae di Isidoro di Siviglia, «Archivos Leoneses», 68, 1980, pp. 205-265, p. 218.

²⁵⁷ Sulla ricezione boccacciana di Orazio satiro, si dispone invece di maggiori informazioni. Oltre a fare riferimento al manoscritto Laurenziano 34.5 conservato nella biblioteca di Santo Spirito, è possibile richiamare i lavori sull'intertestualità oraziana di MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, cit., pp. 36-66, con particolare riguardo alla *Satira* I, 4.

²⁵⁸ La fonte è segnalata da Branca (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 460), e da Veglia (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 455). Boccaccio poteva avere accesso al testo di Valerio Massimo, grazie a un commento attribuito a Dionigi da Borgo San Sepolcro, censito nell'inventario della biblioteca di Santo Spirito con segnatura VIII 1. Di questo libro, che, nell'ipotesi di MAZZA, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito*, cit., pp. 54-55, potrebbe corrispondere al manoscritto C 208 inf., oggi conservato all'Ambrosiana di Milano, «Boccaccio ottenne copia (alla morte dell'autore?), a Napoli, dove Dionigi si recò forse negli ultimi mesi del 1338». Sui richiami al commento di Dionigi nelle opere boccacciane della maturità, come le *Genealogiae* e le *Esposizioni*, cfr. G. DI STEFANO, *Dionigi da Borgo S. Sepolcro, amico del Petrarca e maestro del Boccaccio*, «Atti della Accademia delle scienze

in quest'ultima *auctoritas*, le critiche alle prime trenta novelle da parte dei detrattori dimostrano che non è possibile proteggersi dai morsi dell'invidia, assumendo un comportamento umile e dimesso²⁵⁹, dal momento che «sola miseria caret invidia»²⁶⁰.

5.2 Invidia e maldicenze

Il tema delle critiche malevole dettate dall'invidia assume un ruolo centrale nell'autodifesa di Boccaccio. Nel seguito del passo che si è

di Torino. Classe di scienze morali storiche e filologiche», 96, 1961-1962, pp. 272-314.

²⁵⁹ Commentando *Purg.*, XIII, 118-123, Benvenuto da Imola pare selezionare le medesime fonti di *Dec.*, IV Introd., 4, combinando il testo di Valerio Massimo con la sentenza latina citata da Boccaccio: «et tamen nulla est tam humilis fortuna, quae non malignitatis dentibus mordeatur; sed sola miseria caret invidia»; traggio il commento dal database *Dartmouth Dante Project* (<https://dante.dartmouth.edu>, ultima data di consultazione: 29/12/2021). È bene segnalare, in questa sede, che l'interprete di Dante è autore anche di una *Expositio super Valerio Maximo*, la quale può essere considerata la sua ultima fatica esegetica (L.C. ROSSI, «*Benevenutus de Ymola super Valerio Maximo*». *Ricerca sull'Expositio*, «*Aevum*», 76, 2, 2002, pp. 369-423.) Su Benvenuto da Imola, mi limito a segnalare i recenti volumi L. FIORENTINI, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologna, il Mulino, 2016; D. PANTONE, *Benvenuto da Imola dantista in progress. Un'analisi genetica del Comentum*, Milano, Led, 2014. Sul rapporto tra Boccaccio e Benvenuto, si vedano L.C. ROSSI, *Il Boccaccio di Benvenuto da Imola*, in *Dentro l'officina di Giovanni Boccaccio: studi sugli autografi in volgare e su Boccaccio dantista*, a cura di S. Bertelli e D. Cappi, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 2014, pp. 187-244; A. COTTIGNOLI, *Echi del Boccaccio biografo ed esegeta di Dante in Benvenuto da Imola*, in *Fra biografia ed esegesi: crocevia danteschi in Boccaccio e dintorni*, a cura di E. Pasquini, Ravenna, Longo, 2014, pp. 21-40.

²⁶⁰ Come norma universale generalmente accettata, la sentenza – molto diffusa tra gli autori tardo-latini e medievali – secondo la quale soltanto una condizione di indigenza rende esenti dall'invidia ricorreva in libri di ampia circolazione, dalle *Sententiae* di Isidoro di Siviglia ai *Sermones de diversis* di Bernardo di Chiaravalle, fino alle *Quaestiones disputatae de malo* di Tommaso d'Aquino, solo per citarne alcuni. Segnalo, infine, che la citazione è presente anche nel capitolo CVI *de invidia active* del *De remediis utriusque fortune* di Petrarca: «de quorum altero dictum est, miseriam solam invidia carere».

appena letto, per designare le censure formulate da lettori moralisti e intransigenti, l'*auctor* continua a valersi dell'immaginario metaforico dell'invidia derivato dai testi di Ovidio, di Orazio e di Valerio Massimo: «da cotanti e da così fatti *soffiamenti*, da così *atroci denti*, da così *aguti*, valorose donne, mentre io ne' vostri servigi milito, sono sospinto, molestato e infino nel vivo trafitto» (*Dec.*, IV Introd., 4). Con la metafora dei «soffiamenti» di «questo rabbioso spirito», da cui dice di essere insistentemente «sospinto», l'io-narrante allude a tutte le maldicenze diffuse sul suo conto. Per la loro malignità, tali insinuazioni sono paragonate a denti aguzzi che, con i loro morsi, lo straziano crudelmente e «nel vivo»²⁶¹.

Secondo Veglia, i «morditori» di Boccaccio sono associati metaforicamente ai «*canes*» di *Mt* 7,6, incapaci di comprendere «il valore di ciò che è presentato loro innanzi»²⁶². L'invidioso, d'altronde, è etimologicamente colui che non sa vedere correttamente (lat. *invidus* da *in-videre*). L'inettitudine da cui deriva il suo nome si traduce nella conseguente corruzione della facoltà del giudizio, in ragione della quale la persona consumata dall'invidia ha una visione distorta della realtà e, di conseguenza, non è in grado di distinguere il bene dal male²⁶³.

²⁶¹ Cfr. *Dec.*, IX 3, 2: «la giovane monaca aveva con lieta uscita tratta de' morsi delle *invidiose* compagne».

²⁶² Oltre alla citazione evangelica, Veglia (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 456, n. *ad locum*) segnala il commento di Agostino a questo passo («nolite dare sanctum canibus»). A proposito dell'immagine dei cani, si legge infatti che i loro assalti sono dettati dal solo scopo di dilaniare la preda, alla quale non è concesso di restare illesa; cfr. *De sermone Domini in monte* (II 20, 68). Sui «morditori» del *Decameron*, si veda anche M. PICONE, *Autore/narratori*, in *Lessico critico decameroniano*, cit., pp. 34-59, p. 43.

²⁶³ Sulla cecità, etimologica e metaforica, dell'invidia, si veda CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 38-41. A questo proposito, occorre inoltre ricordare l'incontro di Dante con la schiera degli invidiosi di *Purgatorio* XIII, 47-72. Vestite di un cilicio e con le palpebre cucite, le anime penitenti brancolano nel buio sostenendosi l'un l'altra come mendicanti ciechi. Dell'ampia bibliografia sul

All'origine di questo capovolgimento dell'ordine delle cose, che induce l'invidioso a considerare il bene degli altri come un male per se stesso, c'è il timore di non vedere riconosciuta la propria posizione di eccellenza. Nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, lo stato d'animo che si manifesta alla vista del bene degli altri è descritto come un senso di 'tristezza' dettato dall'errata convinzione che «bonum alterius [...] est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae»²⁶⁴. In altri termini, l'invidioso si rattrista delle gratificazioni altrui, perché, ai suoi occhi, esse rappresentano «un ostacolo per il bene cui egli tiene più di ogni altra cosa: essere considerato superiore agli altri, godere della gloria della preminenza, ricevere la lode che spetta al migliore»²⁶⁵.

Oltre che mettere a fuoco le dinamiche psicologiche da cui ha origine l'invidia, la *quaestio* tomista aiuta a comprendere meglio le ragioni che hanno spinto l'autore del *Decameron* a evitare le più elevate vette della poesia, ossia quei generi letterari che in maggior misura avrebbero garantito onore e gloria. Citando un passaggio della *Rhetorica* aristotelica, Tommaso spiega infatti che il sentimento dell'invidia tende per lo più ad attecchire nei contesti fattuali «in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse»²⁶⁶.

canto, mi limiterò a segnalare le letture più specificamente focalizzate sul tema dell'invidia: D. PIROVANO, *Il livido colore dell'invidia. Lettura di Purgatorio XIII*, «Rassegna di studi danteschi», 2017, 17, pp. 18-65; M. MOCAN, *Il livore dell'invidia e la luce della sapienza: lettura di Purgatorio XIII*, «L'Alighieri», 46, 2015, pp. 61-85; F. SPERA, *I canti degli invidiosi nel Purgatorio dantesco*, «Studi e problemi di critica testuale», 90, 1, 2015, pp. 209-228; M. VOLPI, *Dante tra superbia e invidia: lettura del canto XIII del Purgatorio*, «Rivista di studi danteschi» 12, 2, 2012, pp. 326-360; R. PESCATORI, *Dante e l'invidia*, «Viator», 41, 2010, pp. 259-268.

²⁶⁴ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, p. 400; cfr. CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 40-41.

²⁶⁵ CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., p. 40.

²⁶⁶ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, p. 400. Per la citazione aristotelica segnalata da Tommaso, cfr. *Rhet.*, II 10, 1388a 1-2.

Per alleviare la sofferenza derivante dal confronto con i successi altrui, l'invidioso, presto o tardi, è mosso dall'impulso di limitare, se non addirittura minare del tutto, questo intollerabile eccesso di gloria. Le soluzioni da lui adottate possono essere molteplici: da forme di aggressione brutali, come il tradimento, il furto, l'omicidio, a pratiche più subdole volte a screditare la fama e il prestigio della persona invidiata. Nella capillare classificazione elaborata da Gregorio Magno nei *Moralia in Job*, l'invidia – secondo dei sette peccati capitali – è all'origine di una sfilza di filiazioni viziose²⁶⁷: «de invidia, odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, afflictio autem in prosperis nascitur». In merito alla lista delle *filiae invidiae* tratta da Gregorio, Tommaso aggiunge che l'invidioso attenta all'altrui reputazione in due modi diversi: «in occulto, et sic est susurratio; vel manifeste, et sic est detractio»²⁶⁸.

Tenendo conto di questa cornice teorica familiare a Boccaccio, si può ipotizzare che le livide critiche dei «riprensori» siano in realtà legate alla capacità del *Decameron* di assurgere all'alta torre dell'eccellenza poetica, per effetto della stessa leggerezza di cui si vestono le sue «novellette».

[...] dico che dallo aiuto di Dio e dal vostro, gentilissime donne, [...] con esso procederò avanti, dando le spalle a questo vento e lasciandol soffiare; per ciò che

²⁶⁷ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job. Libri XXIII-XXXV*, cura et studio M. Adriaen, Turnholti, Brepols, 1985, XXXI, XLV, 88, p. 1610. Gregorio Magno ha avuto un ruolo fondante nella costruzione del sistema dei sette peccati capitali. Tra gli elementi di novità introdotti da Gregorio rispetto al modello originario di Cassiano, è opportuno ricordare l'ingresso dell'invidia – considerata, fino a quel momento, una semplice filiazione della superbia – nel settenario dei vizi capitali. A questo proposito, si veda CASAGRANDE - VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 36-38.

²⁶⁸ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 4, ad. 3, p. 406.

io non veggio che di me altro possa avvenire, che quello che della minuta polvere avviene, la quale, spirante turbo, o egli di terra non la muove, o se la muove, la porta in alto, e spesse volte sopra le teste degli uomini, sopra le corone dei re e degli imperadori, e talvolta sopra gli alti palagi e sopra le eccelse torri la lascia; delle quali se ella cade, più giù andar non può che il luogo onde levata fu. (*Dec.*, IV Introd., 40)

Coerentemente con le considerazioni iniziali sull'invidia, l'autore paragona se stesso e la propria opera alla «minuta polvere», che, se investita da una tempesta di vento²⁶⁹, può non lasciarsi sollevare affatto da terra, o viceversa può essere portata in alto e, da qui, ricadere «sopra le teste degli uomini, sopra le corone dei re e degli imperadori, e talvolta sopra gli alti palagi e sopra le eccelse torri». Ciò che non può succederle, invece, è andare più in basso di dove è stata sollevata. In modo analogo, i critici invidiosi che hanno preso di mira lo scrittore difficilmente potranno determinare, con le loro calunnie, uno scadimento della sua opera, ma tutt'al più potranno collocarla al di sopra delle più vertiginose 'altezze' poetiche.

5.3 Nella fredda casa di Invidia

Presentate da Boccaccio come frutto dell'invidia attribuita ai suoi «riprensori», le maldicenze circolanti intorno alle «novellette» del *Decameron* si esplicano in forma di critiche malevole, atte a denigrare l'integrità morale del loro autore. Rientra tra queste l'accusa di

²⁶⁹ Come segnala Branca (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 496, n. *ad locum*), la «minuta polvere» sollevata da «spirante turbo» è un'immagine dantesca («come la rena quando turbo spira»: *Inf.*, III, 30).

interessarsi troppo alle donne e di ingegnarsi più del dovuto di piacere a propria volta. Attendendo a riprensioni di questo tipo «come persone che i piaceri né la virtù della naturale affezione né sentono né conoscono» (*Dec.*, IV Introd., 32), i censori rivelano un'insensibilità a impulsi che sono naturali per tutti gli altri uomini. Una tale insensibilità è tanto poco consona alla natura umana da indurre l'autore a non darsi cura di simili censori più del necessario²⁷⁰. In questo modo, sono messi a tacere gli attacchi dei critici malevoli, a proposito dei quali, alla fine del discorso di autodifesa, leggiamo: «e se essi riscaldar non si possono, *assiderati* si vivano, e ne' lori diletta, anzi appetiti corrotti standosi, me nel mio [...] lascino stare» (*Dec.*, IV Introd., 42).

La caratterizzazione dei «morditori» come «assiderati» contiene, oltre che un chiaro riferimento alla loro innaturale 'freddezza' erotica, un richiamo implicito all'immaginario metaforico dell'invidia. Secondo un uso codificato da modelli autorevoli quali Ovidio, Boezio e Dante,

²⁷⁰ La replica a tale imputazione fa leva, da una parte, su attività erotiche («gli amorosi baciarsi e i piacevoli abbracciarsi e i congiugnimenti dilettevoli»: *Dec.*, IV Introd., 30) e «ornata» virtù femminile di cui generalmente si dovrebbe avere esperienza; dall'altra, sulla forza naturale dell'appetito concupiscibile, al quale chiunque appartenga alla specie umana – finanche il «romitello [...] senza sentimento» dell'*exemplum* delle papere – è naturalmente disposto. Nelle battute finali del suo discorso, l'autore insiste sull'interpretazione dell'amore come una legge di natura, che impone a tutti di essere catturati dal desiderio erotico: «[...] per ciò che io conosco che altra cosa dir non potrà alcuna con ragione, se non che gli altri e io, che vi amiamo, naturalmente operiamo. Alle cui leggi, cioè della natura, voler contastare, troppe gran forze bisognano, e spesse volte non solamente in vano ma con grandissimo danno del faticante s'adoperano» (*Dec.*, IV Introd., 41). Sul tema del desiderio naturale nell'Introduzione alla quarta giornata, cfr. ELLERO, *Libertà e necessità nel Decameron*, cit., pp. 396-397. L'idea che l'insensibilità verso i piaceri riconducibili alla «naturale affezione» sia avulsa dalla natura umana è un motivo derivato da Aristotele. Tutti gli uomini – spiega il filosofo – sono sensibili, in quanto animali sensitivi, al piacere sessuale, rispetto al quale si può sbagliare soltanto in base alla quantità, ossia esserne sollecitati troppo o troppo poco. A questo proposito, cfr. ELLERO, *Libertà e necessità nel Decameron*, cit., p. 396.

freddo e rigidità sono generalmente associati alla raffigurazione di un sentimento che gela i cuori di chi ne è affetto.

In apertura del mito di Aglauro raccontato nel secondo libro delle *Metamorfosi*, Ovidio descrive l'invidia come una casa senza sole, intorpidita dal gelo, nella quale non avvampa mai il fuoco: «Domus est [...] | sole carens, [...] | tristis et ignavi plenissima frigoris, et quae | igne vacet semper»²⁷¹. Analogamente, nel canto XIII del *Purgatorio*, la livida «petraia» del girone degli invidiosi appare come «un ambiente irrigidito»²⁷², al quale fa vivo contrasto il sole che, ancora alto nel cielo, illumina e riscalda il resto del mondo (*Purg.*, XIII, 9, 19)²⁷³. Il rapporto che lega l'invidia al colore livido della fredda pietra della seconda cornice è così motivato da Francesco da Buti, con particolare richiamo a un passo della *Consolatio philosophiae* di Boezio («verum insita

²⁷¹ PUBLIO OVIDIO NASONE, *Metamorfosi*, testo a fronte a cura di P. Bernardini Marzolla, con un saggio di I. Calvino, Torino, Einaudi, 2015, II, 761-764). Il mito di Aglauro è richiamato da Dante tra gli esempi di invidia punita di *Purgatorio* XIV («Io sono Aglauro che divenni sasso»: *Purg.* XIV, 139); cfr. F. URSINI, *Lo sguardo di Aglauro da Ovidio a Dante*, «Studi italiani di filologia classica», 15, 2, 2017, pp. 167-194.

²⁷² A.K. CASSELL, *Il sapore dell'amore: i canti dell'invidia*, in *Studi americani su Dante*, a cura di G.C. Alessio e R. Hollander, introduzione di D. Della Terza, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 165-183, p. 166; sul senso di freddezza attribuito alla livida pietra del girone, cfr., inoltre, PIROVANO, *Il livido colore dell'invidia*, cit., pp. 22-23.

²⁷³ Secondo Chiavacci Leonardi (DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, 2, Milano, Mondadori, 1994, n. *ad locum*), il «dolce lume» che illumina e riscalda il mondo può riferirsi alla forza dell'amore, [...] la qualità opposta a questo peccato». Confronta la lettura di PIROVANO, *Il livido colore dell'invidia*, cit., p. 18 e n. 2, supportata da una citazione di Alberto Magno: «il sole, alto nel cielo, rappresenta la carità al sommo grado». Interpreta diversamente Reggio (DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, 2, Milano, Mondadori, 2002, n. *ad locum*), secondo il quale «nonostante la solennità dell'apostrofe, qui Virgilio si riferisce solamente al sole come "lo maggior lume de la natura" (*Pd.* X, 28) senza sovrasensi».

summi | forma boni livore carens»: III, IX, 5-6): «la invidia è fredda, perch'è contraria a la carità, e lo freddo fa l'omo livido»²⁷⁴.

Nelle *Esposizioni* al canto XIII dell'*Inferno*, le considerazioni di Boccaccio riguardo a «la meretrice che mai da l'ospizio / di Cesare non torse li occhi putti» (*Inf.*, XIII, 64-65) sono inquadrare entro la lunga glossa alla descrizione ovidiana della dimora di Invidia²⁷⁵.

[...] nel petto dello 'nvidioso, non luce mai sole né vi spira alcun vento, cioè non v'entra mai alcuna cognizione di verità né buon consiglio né parole salutifere d'alcuno, ma sempre è pieno di tristizia ed è freddissimo, sì come quello nel quale stare non può alcun caldo di carità. (*Esp.*, XIII, 1 50)

Entro l'orizzonte tematico delineato dal testo boccacciano, si intrecciano alcuni dei motivi sviluppati nel regesto di fonti che abbiamo appena passato in rassegna. Analogamente alla casa di Invidia e alla fredda e livida pietra descritta in *Purgatorio* XIII, il «petto dello 'nvidioso» è sempre «freddissimo», giacché «non luce mai sole» e «alcun caldo di carità» riceve. Ciò significa, fuor di metafora, che l'invidia non consente di avere percezioni veritiere, di prendere

²⁷⁴ La chiosa di Buti è tratta da [Dartmouth Dante Project: View Commentary](#) (ultima data di consultazione: 3/01/2022). Come notano gli antichi commentatori, 'livido', ossia «di colore plumbeo scuro, tendente al verdastro o al nero» (definizione tratta dalla voce *livido* § 1 del TLIO, redatta il 30/12/2013), è il colore proprio dell'invidia, la quale è chiamata anche 'livore'; cfr. A. LANCI, s.v. *Livore*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, p. 677. Mentre, nella *Commedia*, i termini 'livido' e 'livore' presentano rispettivamente cinque e due occorrenze, Boccaccio, nel *Decameron*, non ricorre mai a questi lessemi per indicare il sentimento dell'invidia.

²⁷⁵ Come osserva Padoan (commento a BOCCACCIO, *Esposizioni*, cit., p. 949, n. 51), l'esposizione boccacciana, affiancata al commento al brano delle *Metamorfosi*, risulta «inutile all'esegesi del passo dantesco».

decisioni ragionevoli o di articolare parole benevole nei confronti di nessuno (come nel caso dei lividi «morditori» del *Decameron*).

CAPITOLO SESTO

Per una fenomenologia dell'invidia.

Fonti e intertesti di Decameron, X 3

Nella giornata finale del *Decameron* dedicata alla magnificenza, «chiarezza e luce di ciascun'altra virtù» (*Dec.*, X 1, 2)²⁷⁶, prende posto il racconto esemplare di Natan, anziano e ricco nobiluomo del Catai che, essendosi speso nel fare «onori» e grandissime cortesie, gode di fama leggendaria da levante a ponente. La rinomanza dei suoi costumi raggiunge il giovane e altrettanto ricco Mitridanes, generando in lui sentimenti di emulazione e di invidia (*Dec.*, X 3, 7)²⁷⁷.

Fin dalla rubrica, il tema dell'invidia è messo in relazione con la straordinaria «cortesia» di Natan.

Mitridanes, *invidioso* della *cortesia* di Natan, andando per ucciderlo, senza conoscerlo capita a lui e, da lui stesso informato del modo, il truova in un boschetto come ordinato avea; il quale riconoscendolo si vergogna e suo amico diviene. (*Dec.*, X 3, 1)

²⁷⁶ Nell'espressione usata da Neifile per indicare la magnificenza, BAUSI (*Gli spiriti magni*, cit., pp. 207-211) ha rintracciato un richiamo puntuale alla definizione aristotelica di magnanimità, la virtù in grado di condurre tutte le altre al sommo grado di perfezione. In questo modo, il lettore è portato a inquadrare le novelle della giornata entro la cornice teorica tracciata nell'*Etica Nicomachea*. A questo proposito, occorre inoltre ricordare che, nella letteratura volgare delle origini, i lessemi *magnificenza* e *magnanimità* sono percepiti come equivalenti e dunque intercambiabili; cfr. V. COLETTI, *Il vocabolario delle virtù nella prosa volgare del '200 e dei primi del '300*, «Studi di Lessicografia Italiana», 6, 1984, pp. 5-48, pp. 22-24.

²⁷⁷ Tra i contributi critici dedicati alla novella, si vedano G. MAZZOTTA, *The World at Play in Boccaccio's Decameron*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 249-253; S. ZATTI, *Il dono perverso di Natan. (Decameron X 3)*, «Intersezioni», 19, 1, 1999, pp. 25-38; F.P. BOTTI, *La novella di Natan e Mitridanes e la X giornata del Decameron*, «Esperienze letterarie», 42, 2, 2017, pp. 3-23.

Una lettura attenta della novella permette di osservare che la vicenda narrata da Filostrato, oltre a presentare il maggior numero di attestazioni lessicali correlate alla sfera semantica dell'invidia in tutto il *Decameron*²⁷⁸, consente anche di delineare un modello di comportamento fattuale che Boccaccio associa all'invidioso. Come ha sottolineato Bausi, infatti, l'ultima decade del novelliere è dedicata alla trattazione sistematica non solo delle virtù correlate alla realizzazione della magnanimità/magnificenza, ma anche dei vizi a esse contrapposti²⁷⁹. Nel caso specifico della novella X 3, il racconto delle imprese di Natan, nelle quali trova espressione la sua magnanimità²⁸⁰, è saldamente connesso alla descrizione delle dinamiche psicologiche alla base della condotta viziosa di Mitridanes.

Dal ritratto delineato da Filostrato, emerge che Natan possiede gran parte dei beni che gli uomini in genere ricercano, e cioè virtù, fama e ricchezze. La magnifica esistenza di Natan possiede dunque le

²⁷⁸ La novella X 3 raccoglie circa un quarto delle occorrenze complessive dei lessemi *invidia / invidioso* nel *corpus* decameroniano (A. BARBINA, *Concordanze del Decameron*, Firenze, Giunti, 1969, vol. 1, p. 1000).

²⁷⁹ BAUSI, *Leggere il Decameron*, cit., pp. 71-73.

²⁸⁰ Per esplicita indicazione del narratore, il personaggio di Natan incarna, in prima istanza, la liberalità, ossia la virtù di chi è ben disposto a spendere e a donare, e dunque a beneficiare il prossimo («[...] forse non meno meravigliosa cosa vi parrà l'udire che uno, per *liberalità* usare a un altro che il suo sangue, anzi il suo spirito, desiderava, cautamente a dargliele si disponesse»: *Dec.*, X 3. 3). Continuando a leggere il testo, si scopre che Natan è anche «uomo di legnaggio nobile e ricco senza comparazione», di «animo grande e liberale e desideroso che fosse per opera conosciuto», che «con piacevolezza e con festa chiunque andava e veniva faceva ricevere e onorare» (*Dec.*, X 3, 5-6). La connotazione di Natan come magnanimo – «avendo l'animo grande» – è esplicitamente definita dalla sua aspirazione agli onori più grandi e alle imprese più illustri, come richiede la pratica della magnanimità per Aristotele. Il riferimento ai nobili natali e alla ricchezza eccezionale implica che Natan, oltre che liberale e magnanimo, sia anche 'magnifico', ossia spenda opportunamente anche grandissime somme di denaro. Su questi temi, rinvio a BAUSI, *Gli spiriti magni*, cit., pp. 217-220.

caratteristiche essenziali per suscitare l'altrui invidia, la quale è, per definizione, «tristitia de prosperitate alicuius boni». Nella tassonomia aristotelica delle passioni contenuta nel secondo libro della *Rhetorica*, l'invidia appartiene alla categoria degli impulsi emotivi riguardanti i beni di fortuna, accanto a zelo, sdegno e compassione²⁸¹. Le passioni di cui si occupa Aristotele in queste pagine sono interpretate come sensazioni di piacere o di dolore alla buona e cattiva sorte altrui. In particolare, la *tristitia* nella quale consiste l'invidia ha per oggetto tutte quelle condizioni che rappresentano casi di buona sorte («et quecumque eufortunia sunt, fere circa omnia invidia est»), come quelle azioni per le quali di solito si ottengono fama e onori (*Rhet.*, II 10, 1388a 1-3).

6.1 *L'invidia di Mitridanes: un'emozione competitiva*

Dopo aver presentato Natan e le sue iperboliche virtù, Filostrato dedica particolare indugio alla caratterizzazione di Mitridanes come invidioso, invertendo l'ordine di successione con il quale i due personaggi sono stati introdotti dal narratore di primo grado nella rubrica.

E essendo egli già d'anni pieno, né però del corteseggiar divenuto stanco, avvenne che la sua fama agli orecchi pervenne d'un giovane chiamato Mitridanes, di paese non guari al suo lontano; il quale, sentendosi non meno ricco che Natan fosse, divenuto della sua fama e della sua virtù invidioso, seco propose con maggior liberalità quella o annullare o offuscare. E fatto fare un palagio simile a quello di Natan, cominciò a fare le più smisurate cortesie che mai facesse alcuno altro a chi

²⁸¹ Si vedano, su questo tema, L.M. CASTELLI, Φθόνος: πάθος, ἥθος, *Perception of Desert and the Place of Envy in Rhet. II*, in *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, cit., pp. 221-248, pp. 221-223; A. FUSSI, *L'invidia, le emozioni competitive, la speranza. Platone, Aristotele e Plutarco*, in *Emozioni, corpi, conflitti*, a cura di V. Fiorino, A. Fussi, Pisa, Edizioni ETS, 2016, pp. 3-22, pp. 14-16.

andava o veniva per quindi; e senza dubbio in piccol tempo assai divenne famoso. (*Dec.*, X 3, 7-8)

In accordo con quanto è già stato detto nel capitolo precedente in riferimento a questa passione, l'oggetto dell'invidia di Mitridanes è rappresentato dalla fama e dalla virtù di Natan. Muovendo dalla consapevolezza di essere tanto ricco quanto Natan («sentendosi non meno ricco che Natan fosse»), il giovane si sforza di sbaragliare il proprio rivale in magnificenza e liberalità, facendosi costruire un palazzo del tutto identico – anche nel numero delle porte – a quello di Natan, e concedendo «le più smisurate cortesie che mai facesse alcuno altro a chi andava o veniva» presso la sua corte.

Nel secondo libro della *Rhetorica* di Aristotele, la reazione di dolore per il bene altrui, nella quale consiste l'invidia («quidem est invidia tristitia quedam super bona actione apparente dictorum bonorum circa similes»: *Rhet.*, II 10, 1387b 23-24), ha come bersaglio quelle persone che l'invidioso ritiene simili a sé sotto alcuni aspetti:

[...] invidiebunt quidem enim tales quibus sunt aliqui similes aut videntur; similes autem dico secundum genus, secundum cognationem, secundum staturam, secundum habitum, secundum opinionem, secundum ea que existunt» (*Rhet.*, II 10, 1387b 25-28)²⁸².

Il filosofo menziona esplicitamente quello degli averi («ea que existunt») tra gli ambiti in cui un rapporto di parità di condizione può far scattare un sentimento di invidia. La percezione di una certa

²⁸² Il passaggio della *Rhetorica* è menzionato da Tommaso in una delle obiezioni iniziali della *quaestio 36 de invidia* della *Summa Theologiae*, dove la «similitudo» è presentata come «causa invidiae»; cfr. THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, arg. 2, p. 399.

similitudo tra sé e l'altro in un dato ambito è una premessa necessaria affinché questa passione nasca e attecchisca. A partire da una simile percezione, infatti, l'attenzione dell'invidioso si rivolge a tutti quei contesti in cui la propria condizione di inferiorità emerge con maggiore evidenza. Per esempio, a tutte quelle azioni

[...] in quibus enim amant esse in opinione et amantes honorari in operibus et appetunt opinionem, [...] et maxime que ipsi aut appetunt aut oportere se habere putant, aut quorum possessione in modico ipsi excellunt aut in modico deficiunt. (*Rhet.*, II 10, 1388a 1-5)

Si osservi che il desiderio, proprio dell'invidioso, di modificare a ogni costo una situazione di svantaggio avvertita come del tutto inaccettabile riguarda prevalentemente l'ambito della reputazione e degli onori. Boccaccio sembra tenerne conto quando circoscrive l'invidia di Mitridanes alla «fama» di Natan: «divenuto della sua fama e della sua virtù invidioso, seco propose con maggior liberalità quella o annullare o offuscare» (*Dec.*, X 3, 7). Con il riferimento alla «virtù», la competizione ingaggiata da Mitridanes può essere ascritta, d'altra parte, all'ambito dello zelo consistente nel rattristarsi per la mancanza di un bene che invece un altro possiede²⁸³. Rispondendo allo scopo di imitare abito e azioni virtuose, i comportamenti che questo tipo di emulazione mobilita non sono perciò necessariamente malevoli²⁸⁴. In questo senso,

²⁸³ Si riporta, di seguito, la definizione aristotelica di *zelus*: «si enim est zelus tristitia quedam super apparenti presentia bonorum honorabilium et contingentium sibi accipere preter similes natura» (*Rhet.*, II 11, 1388a 30-32).

²⁸⁴ Sul discrimine che distingue l'invidia dall'emulazione, ha ragionato Tommaso in uno degli articoli della *questio* 36: «potest aliquis tristar de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus». Se l'oggetto di desiderio è rappresentato da «bona honesta», lo zelo sarà allora un sentimento lodevole. Nel caso in cui l'emulazione

sembra quasi che Boccaccio renda subito pertinente la duplice accezione in cui, come vedremo più avanti, è possibile interpretare la condizione emotiva di Mitridanes, la quale appare, fin da ora, come sospesa tra bene e male, emulazione e invidia²⁸⁵.

Il sentimento dell'invidia ha dunque origine in genere dal prestigio di cui l'altro gode e può dare luogo a rivalità più o meno velate. Il nesso tra invidia e competizione è ben evidenziato da Tommaso, nella *quaestio* 36 della *Summa Theologiae*, che, in maniera esplicita rispetto ad Aristotele, individua nella «gloria» altrui l'oggetto privilegiato dell'invidia: «invidia est de gloria alterius in quantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se aequare vel praeferre in gloria»²⁸⁶. In modo analogo, Mitridanes, ritenendo la fama e la virtù di Natan comparativamente superiori alle sue, intraprende un vero e proprio agone emulativo, allo scopo di cancellare o quanto meno attenuare, con la sua «maggior liberalità», il divario che lo separa dal rivale.

Tuttavia le «smisurate cortesie» rivolte a chiunque si presenti alla sua porta non sono l'esito, come per Natan, di un abito etico virtuoso proprio di chi agisce «boni gracia et recte», ma di un livido impulso che mira ad annullare gli altrui meriti²⁸⁷. In questo senso, esse non

invece riguardi i «bona temporalia», essa potrà essere o non essere peccaminosa, e pertanto andrà valutata con maggiore cautela (*Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, ad. 2, p. 402). Su questo tema, si veda CASAGRANDE, VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., pp. 41-42.

²⁸⁵ Nell'ambito del paradigma aristotelico-tomistico, anche l'invidia – una passione che, a una prima analisi, può apparire in ogni caso malvagia – può dare luogo ad «azioni positive miranti all'emulazione e al superamento dei propri limiti» (CALABI, *Passioni e virtù in Aristotele*, cit., p. 9).

²⁸⁶ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, ad. 2, p. 400.

²⁸⁷ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IV 2, 1120a 23-24. La fonte aristotelica è segnalata da BAUSI, *Gli spiriti magni*, cit., pp. 220-221.

rispondono all'ideale aristotelico di *mesotes* cui devono conformarsi l'abito e l'azione virtuosi, dal momento che non sono concesse per le ragioni opportune e a luogo e tempo debiti. La differenza che distingue il comportamento di Natan da quello di Mitridanes può essere allora individuata nelle motivazioni che li animano. Le «smisurate cortesie» dispensate da quest'ultimo, infatti, non sono realizzate «bone et boni gracia», ossia per finalità di virtù, ma per invidia, e cioè per il desiderio di «annullare o offuscare» i meriti del rivale.

È inoltre particolarmente significativo che, nella descrizione della reazione emotiva di Mitridanes, non siano stati selezionati materiali lessicali riconducibili alla sfera semantica della magnanimità. In altri termini, Mitridanes può competere con Natan in cortesie e in spese sfarzose, ma non è in grado di emularne la grandezza d'animo. È infatti difficile, dice Aristotele, essere un uomo magnanimo, dal momento che la magnanimità, per essere considerata propriamente tale, deve apparire come un ornamento di tutte le altre virtù²⁸⁸.

Qui autem sine virtute talia habent, neque iuste magnis se ipsos dignificant neque recte magnanimi dicuntur; sine virtute enim perfecta non sunt haec. Despectores autem et iniuriatores et talia habentes mala efficiuntur; sine virtute enim non facile ferre moderate bonas fortunas. Non potentes autem ferre et existimantes alios superexcellere, illos quidem contemnunt, ipsi autem quodcumque utique contingent operantur. Imitantur enim magnimum non similes existentes; hoc autem operantur in quibus possunt, quae quidem igitur secundum virtutem non operantur, contemnunt autem alios. (*Ethica*, IV 8, 1124a 27-1124b 5)

Senza virtù, non è facile disporre dei beni dispensati dalla sorte (nel caso di Mitridanes, ricchezze e fama) in modo moderato. Per far fronte

²⁸⁸ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IV 8, 1124a 1-4.

a tale incapacità, questi ‘aspiranti’ magnanimi non possono fare altro che imitare le imprese di quanti sono davvero nobili di spirito: «hoc autem operantur in quibus possunt». In questo modo, tuttavia, «secundum virtutem non operantur, *contemnunt* autem alios». È quanto accade a Mitridanes, quando, con un moto di fastidio, fa notare a una vecchia mendicante la propria insistenza nel chiedere l’elemosina²⁸⁹.

L’esaltazione della «liberalità (...) meravigliosa» di Natan da parte della donna obbliga il giovane a prendere atto della propria incapacità emulativa. La reazione emotiva che ne deriva è raccontata nei particolari dalla narratrice:

Mitridanes, udite le parole della vecchia, come colui che ciò che della fama di Natan udiva diminuito della sua estimava, in rabbiosa ira acceso cominciò a dire: “Ahi lasso a me! Quando aggiungerò io alla liberalità delle gran cose di Natan, non che io il trapassi come io cerco, quando nelle piccolissime io non gli posso avvicinare? Veramente io mi fatico invano, se io di terra nol tolgo: la qual cosa, poscia che la vecchiezza nol porta via, convien senza alcuno indugio che io faccia con le mie mani” (*Dec.*, X 3, 11)

In questo caso, la connotazione di Mitridanes come invidioso è resa da un’ampia perifrasi («come colui che ciò che della fama di Natan udiva *diminuito* della sua *estimava*»), nella quale è possibile riconoscere una citazione letterale dalla *Summa Theologiae* di Tommaso: «bonum alterius *aestimatur* ut malum proprium in quantum

²⁸⁹ *Dec.*, X 3, 9: «Ora avvenne un giorno che dimorando il giovane tutto solo nella corte del suo palagio, una femminella entrata dentro per una delle porte del palagio gli domandò limosina e ebbela; e ritornata per la seconda porta pure a lui, ancora l’ebbe e così successivamente insino alla duodecima; e la tredicesima volta tornata, disse Mitridanes: “Buona femina, tu se’ assai sollicita a questo tuo dimandare” e nondimeno le fece limosina». Come spiega Aristotele in *Ethica Nicomachea* IV 2, 1120a 24-30, essere liberali «secundum virtutem» equivale a donare «delectabiliter vel sine tristitia». In base a quanto emerge dall’episodio della vecchiarella, Mitridanes, al contrario, dona «triste» e in modo forzato; cfr. BAUSI, *Gli spiriti magni*, cit., p. 221.

est *diminutivum* propriae gloriae vel excellentiae»²⁹⁰. Oltre a ricalcare il medesimo contenuto concettuale della fonte tomista, l'operazione di riscrittura attuata da Boccaccio si avvale, da una parte, di forme lessicali caratterizzate da contiguità semantica («fama»; «gloria»); dall'altra, di veri e propri prestiti («diminuimento»; «diminutivum» e «estimava»; «aestimatur»). Il termine *diminuimento* è, tra l'altro, voce di conio boccacciano con due sole attestazioni, semanticamente molto marcate, nel *Decameron* e nelle *Esposizioni*²⁹¹.

Anche il segmento di discorso diretto con cui il personaggio dà sfogo ai propri sentimenti può essere ricondotto a una riflessione di Tommaso a proposito dell'invidia. Dalla frustrazione della propria aspirazione all'eccellenza – spiega nella stessa *quaestio* – l'invidioso deriva quel senso di *tristitia* nel quale, abbiamo visto, consiste il suo vizio: «si frustraretur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur»²⁹². In modo analogo, il discorso concitato e violento di Mitridanes rende manifeste la rabbia e la frustrazione nel vedere vanificato ogni sforzo di primeggiare su Natan in liberalità e magnificenza²⁹³. L'ideale di virtù rappresentato dall'anziano rivale è infatti avvertito come lontanissimo

²⁹⁰ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, co., p. 400.

²⁹¹ Cfr. *Dec.*, X 3, 43: «mi pare esser molto certo che le mie opere sarebbon *diminuimento* della fama di Natan»; *Esp.*, IV, 1 133: «sentendo già per lo *diminuimento* del sangue le parti inferiori divenir fredde»; *Esp.*, VII, 2 128: «dal quale impedimento seguita la debolezza e il *diminuimento* delle forze vitali». I dati sono ricavati dal *corpus* TLIO, consultato il 4/02/2022.

²⁹² Ivi, II^a II^{ae}, q. 36, a. 1, ad. 3, p. 401. Ne deriva che gli «amatores honoris» presentano una maggiore predisposizione all'invidia («Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi»: *ibidem*).

²⁹³ Se confrontiamo la caratterizzazione di Mitridanes con il ritratto dell'invidioso tracciato da CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., p. 42, potremo interpretare il personaggio boccacciano come «un superbo deluso nella sua volontà di eccellenza, un arrogante frustrato dall'eccesso di gloria altrui, un orgoglioso che si vuole superiore agli altri e che si addolora se vede che costoro sono riconosciuti migliori di lui», un presuntuoso, nel lessico aristotelico, frustrato nella sua aspirazione a onori massimi dei quali non è degno.

e impossibile da emulare²⁹⁴. Da questo tipo di considerazioni trae alimento la «rabbiosa ira» di Mitridanes, la quale non solo rappresenta il culmine della parabola viziosa che lo riguarda, ma ne provoca anche il risvolto violento rappresentato dal tentato omicidio del rivale, approfondendo ulteriormente il divario rispetto alla straordinaria virtù di Natan²⁹⁵.

6.2 Invidia e odio

È ora Natan in persona – non soltanto la sua fama e la sua virtù – a essere avvertito da Mitridanes come un ostacolo al conseguimento di quei beni che il giovane ambizioso desidera per se stesso. Come spiega Tommaso ragionando sulle passioni intese al male altrui sulla scorta dello schema gregoriano delle *filiae invidiae* che abbiamo già ricordato, una delle filiazioni dell'invidia – nonché la più colpevole («odium proximi est ultimum in progressu peccati») – è l'odio²⁹⁶. Considerando che questo trae origine dalla *tristitia* e che l'invidia non è altro che una forma di tristezza per il bene altrui, è possibile che il bene del prossimo

²⁹⁴ Il tema del conflitto generazionale tra giovani e vecchi che lo sfogo di Mitridanes mette in rilievo rovescia l'idea avanzata da Aristotele nella *Rhetorica* che «senes iunioribus [...] invident», come di solito accade a coloro che, avendo speso molto per conseguire una data cosa, invidiano quanti riescono a farlo con poca fatica (*Rhet.*, II 10, 1388a 22-24). Il passaggio aristotelico è citato da THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 36, a.1, ad. 4, p. 401.

²⁹⁵ Sulla base della *quaestio* tommasiana dedicata all'iracondia, è possibile stabilire almeno un punto di contatto tra i due peccati capitali, vale a dire il comune desiderio di danneggiare l'altro da cui entrambi i vizi traggono origine. Tuttavia, diversamente dall'iracondo, il quale è indotto a cercare il male altrui per motivi di vendetta, l'invidioso «appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae» (THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 158 a. 4 co., p. 1422). Per questa ragione, dice Tommaso, l'invidia è vizio più grave dell'ira.

²⁹⁶ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 34, a. 6 co., p. 390.

risulti odioso. Ne consegue che «ex invidia oritur odium»²⁹⁷, il quale, in questo contesto specifico, si configura come desiderio dell'invidioso di danneggiare, o peggio ancora eliminare del tutto, la persona invidiata.

Con le intenzioni omicide indotte dall'azione combinata di ira e invidia, il giovane si reca presso il palazzo del rivale, dove è ricevuto e onorato dallo stesso Natan, che però non gli rivela la propria identità. Quando scopre il «fiero proponimento» di Mitridanes, il vecchio non cerca in alcun modo di opporsi. Rimanendo coerente con la propria linea di condotta che è insieme liberale e magnanima, Natan – etimologicamente, 'colui che dà' – porta alle estreme conseguenze le qualità designate dal proprio nome.

L'atto di straordinaria liberalità, con il quale egli è pronto a donare prima la propria vita poi il suo stesso nome²⁹⁸ a vantaggio di Mitridanes, è legato a un diverso modo di valutare l'invidia del suo giovane antagonista:

Mitridanes, nobile uomo fu il tuo padre, dal quale tu non vuoi degenerare, sí alta impresa avendo fatta come hai, cioè d'essere liberale a tutti; molto la invidia che alla virtù di Natan porti commendo, per ciò che, se di così fatte fossero assai, il mondo, che è miserissimo, tosto buon diverrebbe» (*Dec.*, X 3, 20).

L'attenzione di Natan mette a fuoco le motivazioni psicologiche alla base della reazione affettiva di Mitridanes, mentre lascia sullo sfondo la curvatura aggressiva del sentimento e gli esiti violenti che essa è sul

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ Sulla base dei richiami evangelici presenti nel testo, Veglia assegna alla figura di Natan, pronto a donare la propria stessa vita, «uno spessore cristologico» (BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 1130, n. 48). Sul significato etimologico del nome 'Natan', cfr. ZATTI, *Il dono perverso di Natan*, cit., p. 33.

punto di assumere. La natura dell'oggetto desiderato, che a suo parere equivale a una virtù (l'«essere liberale a tutti»), consente infatti di associare un giudizio di valore positivo al corso d'azione tenuto dal giovane emulo («sí alta impresa»). Secondo il punto di vista del magnanimo Natan, dunque, la condizione emotiva sottesa al comportamento di Mitridanes non può essere rubricata come livore malevolo, ma come zelo e pertanto non è percepito come del tutto stigmatizzabile.

La novella si conclude con un'agnizione di tipo romanzesco. Recatosi nel boschetto indicato dallo stesso Natan, Mitridanes, è pronto ad aggredirlo, finché non si accorge di avere davanti lo stesso uomo incontrato il giorno prima, al quale aveva confessato il proprio disegno omicida. Il momento dell'agnizione coincide con la resipiscenza da parte di Mitridanes, accompagnata da una vera e propria 'metamorfosi' emotiva («di presente gli cadde il furore e la sua ira si convertí in vergogna»: *Dec.*, X 3, 27). L'ira, che tanto ha influito nell'inasprimento della componente aggressiva dell'invidia, cede il posto alla vergogna dettata dalla consapevolezza di aver nutrito sentimenti inopportuni verso chi «benignamente l'avea ricevuto e familiarmente accompagnato e fedelmente consigliato» (*Dec.*, X 3, 27)²⁹⁹.

A questo mutamento emotivo, segue il riconoscimento da parte di Mitridanes del carattere irrazionale e immotivato della propria invidia («niuna ragione avendo»), dalla quale ha avuto origine il desiderio perverso di appropriarsi non soltanto della «fama» e della «virtù» di

²⁹⁹ Per descrivere l'atteggiamento di Natan nei confronti di Mitridanes, Boccaccio ha selezionato materiali lessicali entro il campo semantico dell'amicizia («familiarmente»; «fedelmente») e della benevolenza («benignamente»; «ricevuto»; «accompagnato»; «consigliato»); cfr. *Rhet.*, II 7, 1385a 17-25.

Natan, ma del suo stesso «spirito». Il repentino ravvedimento, reso possibile dall'uscita dalla condizione di cecità, mentale e morale, dettata dall'invidia («gli occhi m'ha aperto dello 'ntelletto, li quali misera invidia m'avea serrati»: *Dec.*, X 3, 28-29), è messo in risalto dall'uso insistito del verbo 'conoscere' e dei suoi derivati: «subitamente *riconobbe* lui esser [...]»; «manifestamente *conosco* [...] la vostra liberalità» (*Dec.*, X 3, 28); «tanto più mi *cognosco* debito alla penitenza» (*Dec.*, X 3, 29).

Mentre Mitridanes si aspetta di essere debitamente sanzionato per la gravità delle sue colpe, Natan, dal canto suo, resta fermo nell'idea che occorra valorizzare la componente emulativa dell'invidia del giovane, piuttosto che quella aggressiva.

Figliuol mio, alla tua impresa, chente che tu la vogli chiamare *o malvagia o altrimenti*, non bisogna di domandar né di dar perdono, per ciò che non *per odio* la seguivi ma *per potere essere tenuto migliore*. [...] Né ti vergognare d'avermi voluto uccidere *per divenir famoso*, né credere che io me ne maravigli» (*Dec.*, X 3, 30-32).

Le ragioni che hanno orientato il corso d'azione intrapreso da Mitridanes («non *per odio* la seguivi ma *per potere essere tenuto migliore*») si presentano come un fattore che separa e dirime un'«impresa [...] malvagia» da un'«alta impresa».

Un passaggio della *Summa Theologiae* che abbiamo già avuto modo di leggere può fungere da griglia interpretativa anche per queste considerazioni di Natan. Ragionando su quale sia il peccato più grave tra ira, odio e invidia, Tommaso dice che, sebbene queste passioni siano legate dal comune desiderio dell'altrui male, non sono ugualmente colpevoli a causa della diversità delle loro motivazioni psicologiche:

l'odio è più grave dell'invidia perché l'uno desidera il male altrui in quanto male, l'altra desidera il male altrui ritenendo di ricavarne un bene (un incremento di fama o di eccellenza)³⁰⁰.

Diversamente dall'invidia, dunque, che «appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae» («né ti vergognare d'avermi voluto uccidere *per divenir famoso*»), l'odio induce a volere il male di una persona, «absolute». In questa cornice teorica, Mitridanes desidera il «sangue» e lo «spirito» del vecchio rivale, non perché lo ritenga di per sé odioso («per odio») e dunque meritevole di ricevere quel male, ma «sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria».

Dal punto di vista di Natan, le azioni di Mitridanes non sono motivate dall'odio ma dal desiderio di eccellere in fama e in virtù, ossia da una passione meno colpevole dell'odio. La soluzione narrativa scelta da Boccaccio, con la conversione dell'invidia in vergogna e la definitiva rinuncia alla folle aspirazione di appropriarsi della vita del liberale e magnifico signore, sembrerebbe accordare credito a questa interpretazione³⁰¹.

Il racconto si conclude con il rifiuto perentorio da parte di Mitridanes dello scambio d'identità proposto da Natan. Il discorso con il quale il

³⁰⁰ THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 158 a. 4 co., p. 1422: «ex parte mali quod appetit, convenit peccatum irae cum illis peccatis quae appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio, sed odium appetit absolute malum alicuius, in quantum huiusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae; sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustae vindictae. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira, quia peius est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni; et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiae».

³⁰¹ *Dec.*, X 3, 39: «Mitridanes, vergognandosi forte, disse: “Tolga Iddio che così cara cosa come la vostra vita è, non che io, da voi dividendola, la prenda, ma pur la disideri, come poco avanti faceva; alla quale non che io diminuissi gli anni suoi ma io l'aggiugnerei volentier de' miei”».

giovane argomenta la propria posizione in merito all'opportunità di accettare questo dono estremo si presenta come un rovesciamento della situazione emotiva iniziale, quando la «fama di Natan [...] diminuiamo della sua estimava».

Se io sapessi così bene operare come voi sapete e avete saputo, io prenderei senza troppa diliberazione quello che m'offerete; ma per ciò che egli mi pare esser molto certo che le mie opere sarebbon diminuiamo della fama di Natan, e io non intendo di guastare in altrui quello che in me io non so acconciare, nol prenderò. (*Dec.*, X 3, 43)

Avvertendo come sconveniente l'eventualità di intraprendere un'impresa della quale non si ritiene del tutto degno, Mitridanes dà prova di comportarsi, per la prima volta, in maniera propriamente virtuosa. A suo parere, infatti, lo scambio d'identità prospettato da Natan implicherebbe un «diminuiamo della fama» che opportunamente spetterebbe a quest'ultimo in ragione della sua virtù. Contrariamente a quando era mosso dall'invidia, Mitridanes non intende pregiudicare un bene che appartiene a un altro, senza poterne perfezionare, con i suoi soli mezzi, le condizioni. Al «fiero proponimento» di uccidere il proprio rivale, subentra allora l'«alto e grande proponimento» di esercitare in modo debito la virtù.

BIBLIOGRAFIA

I. Opere di Boccaccio

- BOCCACCIO G., *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 2014.
- *Decameron*, Introduzione, note e repertorio di Cose (e parole) del mondo di A. Quondam, Testo critico e Nota al testo a cura di M. Fiorilla, Schede introduttive e notizia biografica di G. Alfano, Milano, BUR-Rizzoli, 2017² (I ed. 2013).
- *Decameron*, a cura di M. Veglia, Milano, Feltrinelli, 2020.
- *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, Mondadori, Milano.
- vol. I, *Profilo biografico; Caccia di Diana*, a cura di V. Branca; *Il Filocolo*, a cura di A.E. Quaglio, 1967.
- vol. II, *Filostrato*, a cura di V. Branca; *Teseida delle nozze di Emilia*, a cura di A. Limentani; *Comedia delle ninfe fiorentine*, a cura di A.E. Quaglio, 1964.
- vol. III, *Amorosa Visione*, a cura di V. Branca; *Ninfale fiesolano*, a cura di A. Balduino, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di P.G. Ricci, 1974.
- vol. IV, *Decameron*, a cura di V. Branca, 1976.
- vol. V/1, *Rime*, a cura di V. Branca; *Carmina*, a cura di G. Velli; *Epistole e Lettere*, a cura di G. Auzzas; *Vite*, a cura di R. Fabbri; *De canaria*, a cura di M. Pastore Stocchi, 1992.
- vol. V/2, *Elegia di madonna Fiammetta*, a cura di C. Delcorno; *Corbaccio*, a cura di G. Padoan; *Consolatoria a Pino de' Rossi*, a cura di G. Chiecchi; *Buccolicum carmen*, a cura di G. Bernardi Perini; *Allegoria mitologica*, a cura di M. Pastore Stocchi, 1994.
- vol. VI, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, 1965.
- vol. VII-VIII, *Genealogiae deorum gentilium*, a cura di V. Zaccaria; *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, et de diversis nominibus maris*, a cura di M. Pastore Stocchi, 1998.

vol. IX, *De casibus virorum illustrium*, a cura di P.G. Ricci, V. Zaccaria, 1983.

vol. X, *De mulieribus claris*, a cura di V. Zaccaria, 1967.

- *Elegia di Madonna Fiammetta*, Introduzione e note di F. Ermani, Milano, Garzanti, 2010.
- *Teseida delle nozze di Emilia*, critical edition by E. Agostinelli e W. Coleman, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2015. V.
- *Caccia di Diana*, a cura di I. Iocca, Roma, Salerno, 2016.

II. Fonti antiche e medioevali

ALIGHIERI D., *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, voll.3, Milano, Mondadori, 2002.

- *La divina Commedia*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, voll. 3, Milano, Mondadori, 2005.
- *Commedia*, revisione del testo e commento di G. Inglese, voll. 3, Roma, Carocci, 2016.
- *Epistola a Cangrande*, a cura di L. Azzetta, in ID., *Le opere*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti e M. Rinaldi, vol. 5, Salerno, Roma 2016.
- *Convivio*, a cura di M. Santagata, canzoni a cura di C. Giunta, Milano, Mondadori, 2019.
- *Vita Nova*, a cura di L.C Rossi, introduzione di G. Gorni, Milano, Mondadori, 2016.

ARISTOTELES, *De arte poetica: Interprete Guillelmo de Moerbeka*, edidit Erse Valgimigli, reviserunt præfationem indicibusque instruxerunt Aetius Franceschini et Laurentius Minio Paluello, in *Aristoteles Latinus*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, vol. 33.

- *Ethica Nicomachea translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis (recensio pura)*, a cura di R.A. Gauthier, in *Aristoteles Latinus*, editioni curandae preasidet L. Minio-Paluello, Leiden-Bruxelles, E.J. Brill-Desclée de Brouwer, 1972, vol. 26.

- *Rhetorica*, traslatio Guillelmi de Moerbeka, edidit B. Schneider, in *Aristoteles latinus*, Brill, Leiden 1978, vol. 31, 1-2.
- *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET, 2006.
- ARNALDI DE VILLANOVA *Tractatus de amore heroico*, ed. M.R. McVaughn, in *Opera medica omnia*, vol. III, Barcelona, Edicion de la Universitat de Barcelona, 1995.
- AVICENNA, *Liber canonis*, per Paganinum de PaganinisBrixiensem, Venetiis 1507; rist. anast. Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- CAPPELLANO A., *De amore*, a cura di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980.
- CAVALCANTI G., *Rime*, a cura di R. Rea e G. Inglese, Roma, Carocci, 2011.
- CICERO, *Tusculanae disputationes*, texte établi par G. Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- DE ANDELI H., *Il Lai di Aristotele*, a cura di M. Infurna, Roma, Carocci, 2005.
- DE COLUMNIS G., *Historia destructionis Troiae*, edited by N.E. Griffin, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1936.
- GORDONII B. *Opus liliium medicinae*, apud Guilelmum Rouillium, Lugduni 1559.
- GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job. Libri XXIII-XXXV*, cura et studio M. Adriaen, Turnholti, Brepols, 1985.
- LACTANTII *Divinarum Institutionum libri septem*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, t. VI, Parisiis, 1844, III, coll. 423-424.
- LATINI B., *Tresor*, a cura di P. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri, S. Vatteroni, Torino, Einaudi, 2007.
- SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI, *Etymologyarum Libri XX*, in *Patrologia Latina*, cit., t. LXXXII, 1850.
- MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Milano, Bompiani, 2007.
- ORAZIO, *Le Odi*, in *Opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, Torino-Novara, UTET-De Agostini, 2013.
- OVIDIO NASONE P., *Metamorfosi*, testo a fronte a cura di P. Bernardini Marzolla, con un saggio di I. Calvino, Torino, Einaudi, 2015.
- PERALDI G. *Summae virtutum ac vitiorum*, studio et opera Rodolphii Clutii, t. II, Parisiis, apud Ludovicum Boulenger, 1646.

- THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLVII, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1969.
- *Sententia libri de sensu et sensato cuius secundus tractatus est de memoria et reminescencia*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLV, Roma-Paris, Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- *Sententia libri Politicorum*, versione on-line consultabile su [Thomas de Aquino, Sententia libri Politicorum \(corpusthomisticum.org\)](http://Thomas.de.Aquino.Sententia.libri.Policorum.corpusthomisticum.org).
- *Summa theologiae*, testo latino dell'edizione Leonina, traduzione italiana a cura dei frati domenicani, introduzione di G. Barzagli, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014, voll. 4.

III. Letteratura secondaria

- VI *Centenario. della morte di Giovanni Boccaccio*. Mostra di manoscritti, documenti e edizioni, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 22 maggio-31 agosto 1975. I, *Manoscritti e documenti*, a cura di E. Casamassima, Certaldo, 1975.
- ADINOLFI I., CANDIOTTO L., *Filosofia delle emozioni*, Genova, Il Melangolo, 2019.
- Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, edited by B.H. Rosenwein, London, Ithaca, 1998.
- AGAMBEN G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1993.
- ALFANO G., *Introduzione alla lettura del Decameron*, Roma-Bari, Edizioni Laterza, 2014.
- ALMANZI G., *Alcune osservazioni sulla novella dello scolaro e della vedova*, «Studi sul Boccaccio», 8, 1974, pp. 137-145.
- AMBROSINI R., *Sul messianismo di Dante. A proposito del canto XVII del Paradiso*, «L'Alighieri», 18, 2001, pp. 1-24.
- ANTONELLI R., *Cavalcanti o dell'interiorità*, «Critica del testo», 4, 1, 2001.

- ARIÈS P., *Storia della morte in Occidente*, Milano, Rizzoli, 1978.
- *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Milano, Mondadori, 1992.
- ATTURO V., «*Così la mente mia, tutta sospesa, / mirava fissa, immobile, e attenta*». *Genesi e articolazioni dell'ad-miratio dantesca*, (Pd. 33, 94-99), «*Critica del testo*», 13, 1, 2010, pp. 59-107.
- *Passione negata, redenta, riscritta. Boccaccio e le emozioni di Didone*, «*Critica del testo*», 16, 3, 2013, pp. 211-240.
- *Emozioni medievali. Bibliografia degli studi 1941-2014*, Roma, Bagatti Libri, 2015.
- BALDI A., *La retorica dell'exemplum nella novella di Nastagio*, «*Italian Quarterly*», 32, 1995, pp. 17-28.
- BARBIELLINI AMIDEI B., *Boccaccio e la «matta bestialità»*, in *Amore e follia nella narrativa breve dal Medioevo a Cervantes*, a cura di A.M. Cabrini, A. D'Agostino, Milano, Ledizioni, 2019, pp. 73-90.
- BÀRBERI SQUAROTTI G., *Il potere della parola. Studi sul Decameron*, Napoli, Federico e Ardia, 1983.
- BARCHIESI A., HARDIE P., *The Ovidian Career Model. Ovid, Gallus, Apuleius, Boccaccio*, in *Classical Literary Careers and Their Receptions*, edited by P. Hardie and H. Moore, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 59-88.
- BAROLINI T., *The Wheel of the Decameron*, «*Romance Philology*», 36, 4, 1983, pp. 521-538.
- *The Scholar and the Widow: Corrupt Appetite and Moral Failure in Society's Intellectual Elite (VIII.7)*, in *The Decameron Eighth Day in Perspective*, edited by W. Robins, Toronto, University of Toronto Press, pp. 148-189.
- BARSELLA S., *Boccaccio and Humanism. A new Patristic Source of Proemio 14 and the Pestilence: Basil's the Great's Homil on Psalm 1*, «*Studi sul Boccaccio*», 32, 2004, pp. 59-79.
- *Travestimento autorale e autorità narrativa nella cornice del Decameron*, in *Vested voices II: creating with transvestism: from Bertolucci to Boccaccio*, edited by F.G., Pedriali, R. Riccobono, Ravenna, Longo Editore, 2007, pp. 131-144.

- *Il riso dei Padri: Il caso di madonna Filippa* (Dec., VI 7), «Italianistica», 4, 2, 2009, pp. 13-22.
 - *La parola icastica: strategie figurative nelle novelle del Decameron*, «Italianistica», 38, 2, 2009, pp. 91-102.
 - *I “marginalia” di Boccaccio all’‘Etica nicomachea’ di Aristotele*, in *Boccaccio in America*, a cura di E. Filosa e M. Papio, Ravenna, Longo Editore, 2012, pp. 143-155.
 - *Boccaccio, i tiranni e la ragione naturale*, «Heliotropia», 12-13, 2015-2016, pp. 131-163.
- BATTAGLIA S., *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, Liguori, 1965.
- BATTAGLIA RICCI L., *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del Trionfo della morte*, Roma, Salerno Editrice, 1987.
- *Boccaccio*, Roma, Salerno Editrice, 2000.
 - *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore, editore*, Ravenna, Longo Editore, 2013.
 - *L’Omero di Boccaccio*, «Studi sul Boccaccio», 46, 2018, pp. 51-84.
- BAUSI F., *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 27, 1999.
- *Leggere il Decameron*, Bologna, il Mulino, 2017.
 - *Sull’utilità e il danno della ricerca delle fonti. Il caso del Decameron*, «Carte romanze», 7, 1, 2019, pp. 121-142.
- BENEDETTI S., *Boccaccio lettore di Orazio*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d’autore*, a cura di E. Russo, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 107-129.
- BETTINZOLI A., *Per una definizione delle presenze dantesche nel Decameron. I registri ideologici, lirici e drammatici*, «Studi sul Boccaccio», 13, 1981-1982, pp. 267-326.
- BEVILACQUA M., *L’amore come “sublimazione” e “degradazione”: il denudamento della donna angelicata nel Decameron*, «La rassegna della letteratura italiana», 79, 3, 1975, pp. 415-432.
- BIAGINI L., LAPINI L., TORTORIZIO M.B., *Sulla giornata V del Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 7, 1973, pp. 159-177.

- BIANCHI L., RANDI E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari-Roma, Laterza, 1990.
- Bibliografia degli Zibaldoni di Boccaccio (1976-1995)*, dati raccolti da C. Aresti [et al.] ed elaborati da F. Bianchi e A. Magi Spinetti, Roma, Viella, 1996.
- BILLANOVICH G., *Il Petrarca, il Boccaccio e le più antiche traduzioni in italiano delle Decadi di Tito Livio*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 130, 3, 1953, pp. 311-317.
- BLAIS M., *La colère selon Sénèque et selon saint Thomas*, «Laval théologique et philosophique», 20, 1964, pp. 247-290.
- BODEI R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- BOLOGNA C., *Fisiologia del Disamore*, «Critica del testo», 4, 1, 2001, pp. 59-87.
- BONALDI G., *Maraviglia e timore. Un percorso attraverso i monstra dell'Inferno dantesco*, «Studi e (testi) italiani», 37, 1, 2016, pp. 125-143.
- BOQUET D., NAGY P., *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris, Seuil, 2015; trad. it. *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma, Carocci, 2018.
- BOTTI F.P., *Alle origini della modernità. Studi su Petrarca e Boccaccio*, Liguori, Napoli 2009.
- *La novella di Natan e Mitridanes e la X giornata del Decameron*, «Esperienze letterarie», 42, 2, 2017, pp. 3-23.
- BOYDE P., *Perception and Passion in Dante's Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BRAGANTINI R., *Dall'allegoria all'immagine: durata e metamorfosi di un tema (per la novella VIII 7 del Decameron)*, «Studi sul Boccaccio», 13, 1983, pp. 200-216.
- *Appunti sull'ordine dei racconti e l'organizzazione testuale del Decameron*, in *Boccaccio in America*, a cura di E. Filosa, M. Papio, Ravenna, Longo Editore, 2012, pp. 175-190.
- *Per un diverso Decameron*, «Revista de Italianística», 24, 2015, pp.6-33, pp. 17-20.

- *Ancora su fonti e intertesti del Decameron: conferme e nuovi sondaggi*, in *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, a cura di A.M. Cabrini, A. D'Agostino, Milano, Ledizioni, 2018, pp. 115-138.
- *Testi e vicende del Trecento. Letture ed esegesi di Dante, Petrarca, Boccaccio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019.
- *I colori delle passioni nella narrativa dei primi secoli*, in *I colori del racconto*, a cura di L. Sacchi, C. Zampese, Milano, Ledizioni, 2020, pp. 51-67.
- *Il Decameron e il Medioevo rivoluzionario di Boccaccio*, Roma, Carocci, 2022.
- BRANCA V., *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Firenze, Sansoni, 1990⁷.
- *Tradizione delle opere di Giovanni Boccaccio. Un secondo elenco di manoscritti e studi sul testo del Decameron con due appendici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991.
- BRENNAN T., *The Old Stoic Theory of Emotions*, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, edited by J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998, pp. 21-70.
- BRIGGS C.F., *Aristotle's Rhetoric in the Later Medieval Universities: A Reassessment*, «Rhetorica», 25, 3, 2007, pp. 243-268.
- BRUNETTI G., GENTILI S., *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. Russo, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 21-55.
- BRUNI F., *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, il Mulino, 1990.
- *Testi e chierici del medioevo*, Genova, Marietti, 1991.
- BRUGNOLI G., s.v. *Isidoro*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 521-522.
- *Lettura di Paradiso XVII*, in Id., *Studi danteschi*, vol. 2, Pisa, ETS, 1998, pp. 121-139.
- BRUGNOLI G., MERCURI R., s.v. *Orazio Flacco, Quinto*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 4, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 173-180.
- CADIOLI L., «*Semper timens amat*». *Ragioni 'politiche' del timor amoroso nel De amore di Andrea Cappellano*, «Critica del testo», 12, 2-3, 2009, pp. 23-37.

- CAIRNS D., *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London, Bloomsbury Academic, 2019.
- CALABI F., *Passioni e virtù in Aristotele*, «Studi filosofici», 10-11, 1987-1988, pp. 5-37.
- CALLOIS R., *I demoni meridiani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.
- CAMASSA L., *Potere dei santi nel Decameron: nota sulla novella di san Giuliano (II 2)*, in *I luoghi e le forme del potere dall'antichità all'età contemporanea*, a cura di A. Araneo et alii, Potenza, Basilicata University Press, 2019, pp. 219-233.
- CANDIDO I., *Ovidio e il pubblico del Decameron*, «Levia gravia», 15-16, 2013-2014, pp. 1-15.
- *Boccaccio umanista. Studi su Boccaccio e Apuleio*, Ravenna, Longo, 2014.
 - *Il “pane tra le favole” o del Convivio di Boccaccio: l'Introduzione alla Quarta Giornata*, «Heliotropia», 12-13, 2015-2016, pp. 51-85.
 - *«Legere quod scripserunt primi, scribere quod legant ultimi». Itinerari della lettura (e della scrittura) tra Petrarca e Boccaccio*, in *C'è un lettore in questo testo? Rappresentazioni della lettura nella letteratura italiana*, a cura di G. Rizzarelli, C. Savettieri, Bologna, il Mulino, 2016.
 - *Carte d'identità dei narratori decameroniani*, «Griseldaonline», 19, 2, 2020, pp. 228-229.
- CARRAI S., *Boccaccio e i volgarizzamenti*, Roma-Padova, Antenore, 2016.
- *Boccaccio volgarizzatore*, in *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.). Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di S. Bischetti, M. Lodone, C. Lorenzi e A. Montefusco, Berlin, De Gruyter, 2020, pp. 355-367.
- CARRUTHERS M.J., *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CASAGRANDE C., *La donna custodita*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Bari, Laterza, 1990, pp. 88-128.
- *Il peccato di far ridere. Derisione, turpiloquio, stultiloquio e scurrilità nei testi teologici e pastorali del secolo XIII*, in *Il sorriso dello spirito. Riso e*

- comicità nella cultura religiosa dell'Occidente*, Modena, Banca popolare dell'Emilia Romagna, 2000, pp. 77-105.
- *Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni*, in *Agostino di Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, a cura di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 65-75.
 - *Ragione e passione. Agostino e Tommaso d'Aquino*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 87, 2008, pp. 421-434.
 - *Ragione e passioni: Agostino e Tommaso d'Aquino*, in *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, a cura di S. Bacin, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 181-191.
 - *Retorica delle passioni. La preghiera tra anima e corpo*, in *Body and Spirit in the Middle Ages: Literature, Philosophy, Medicine*, edited by G. Gubbini, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, pp. 271-284.
- CASAGRANDE C., VECCHIO S., *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 1987.
- *I sette vizi capitali. Storia dei peccati capitali nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000.
 - *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 2015.
- CASELLA M.T., *Nuovi appunti attorno al Boccaccio traduttore di Livio*, «Italia medioevale e umanistica», 4, 1961, pp. 77-129.
- *Tra Boccaccio e Petrarca. I volgarizzamenti di Tito Livio e Valerio Massimo*, Padova, Antenore, 1982.
- CASSATA L., *Tra paura e speranza (il canto I dell'Inferno)*, «Linguistica e letteratura», 22, 1997, pp. 11-54.
- CASSELL A.K., *Il sapore dell'amore: i canti dell'invidia*, in *Studi americani su Dante*, a cura di G.C. Alessio e R. Hollander, introduzione di D. Della Terza, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 165-183.
- CASSIANI C., *Boccaccio e le favole dei poeti. A proposito dell'Introduzione alla IV giornata*, «Filologia antica e moderna», XXII-XXIII, 41-42, 2012-2013, pp. 163-172.

- CERRETA F., *La novella di Andreuccio: Problemi di unità e d'interpretazione*, «Italice», 47, 1970, pp. 255-263.
- CESARI A.M., *L'Etica di Aristotele del codice Ambrosiano A 204 inf.: un autografo del Boccaccio*, «Archivio Storico Lombardo», 93-94, 1966-1967, pp. 69-100.
- CIABATTONI F., *Decameron 2: Filomena's Rule between Fortune and Human Agency*, «Annali d'Italianistica», 31, 2013, pp. 173-196.
- CIAVOLELLA M., *La tradizione dell'aegritudo amoris nel Decameron*, «Giornale storico della letteratura italiana», 147, 1970, pp. 496-517.
– *La «malattia d'amore» dall'antichità al Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1976.
- CIOFFARI V., *The Conception of Fortune in the Decameron*, «Italice», 17, 4, 1940, pp. 129-137.
- CHERCHI P., *L'onestade e l'onesto raccontare del Decameron*, Fiesole, Cadmo, 2004.
- CHIAVACCI LEONARDI A.M., *Paradiso XVII*, in *Filologia e critica dantesca. Studi offerti a Aldo Vallone*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 309-327.
- CHINES L., *Petrarca e le passioni*, «Griseldaonline», 18, 2, 2019, pp. 20-28.
– *Filigrane. Nuovi tasselli per Petrarca e Boccaccio*, Roma-Padova, Antenore, 2021.
- CHINNICI V., *Volte d'invidia: Aglauro e il paradigma dell'invidioso. A margine di Ov. Met. 2,737 ss.*, «Pan», 20, 2002, pp. 105-116.
– *Passioni retoriche a confronto: invidia vs. misericordia*, «Paideia», 62, 2007, pp. 1-15.
- CHIECCHI G., *Sentenze e proverbi nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 9, 1975-1976, pp. 119-168.
– *Nell'arte narrativa di Giovanni Boccaccio*, Firenze, Olschki, 2017.
- COLETTI V., *Il vocabolario delle virtù nella prosa volgare del '200 e dei primi del '300*, «Studi di Lessicografia Italiana», 6, 1984, pp. 5-48.
- CORTI M., *Le fonti del Fiore di virtù e la teoria della nobiltà nel Duecento*, «Giornale storico della letteratura italiana», 136, 1959.
– *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.

- COSTANTINI A.M., *Studi sullo Zibaldone Magliabechiano. I, Descrizione e analisi*, «Studi sul Boccaccio», 7, 1973, pp. 21-58.
- COTTIGNOLI A., *Echi del Boccaccio biografo ed esegeta di Dante in Benvenuto da Imola*, in *Fra biografia ed esegesi: crocevia danteschi in Boccaccio e dintorni*, a cura di E. Pasquini, Ravenna, Longo, 2014, pp. 21-40.
- «Critica del testo», *Sensi, sensazioni, sentimenti*, 8, 1, 2005.
- «Critica del testo», *Le emozioni nel romanzo medievale in versi*, 19, 2016.
- CURSI M., *Il Decameron: scritture, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Roma, Viella, 2007.
- *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*, Roma, Viella, 2013.
- CURSI M., FIORILLA M., *Giovanni Boccaccio*, in *Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento*, a cura di G. Brunetti, M. Fiorilla, M. Petoletti, Roma, Salerno editrice, 2013, pp. 43-103.
- CURTI E., «*Le sue lacrime con le mie mescolando*». *Lacrime amorose tra Boccaccio e Bembo*, «Heliotropia», 11, 1, 2014, pp. 110-119.
- DE CESARE R., *Due recenti studi sulla leggenda di Aristotele cavalcato*, «Aevum», 31, 1, pp. 85-101.
- DECARIA A., *Lessico delle emozioni e lessico familiare nei poeti toscani tra Due e Trecento*, in «*Ragionar d'amore*». *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*, a cura di A. Decaria e L. Leonardi, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 175-200.
- DELCORNO C., *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989.
- *Gli scritti danteschi del Boccaccio*, in *Dante e Boccaccio*, a cura di E. Sandal, Roma-Padova, Antenore, 2006.
- DAVIS C., *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 107, 5, 1963, pp. 399-414.
- DELUMEAU J., *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; trad. it. *La paura in occidente (secoli 14-18): la città assediata*, Torino, SEI, 1978.

- DE MEIJER P., *Le trasformazioni del racconto nel Decameron*, in Atti del convegno di Nimega sul Boccaccio, a cura di C. Ballerini, Bologna, Pàtron Editore, 1976, pp. 279-300.
- DE MONTICELLI R., *La furia e le ragioni del cuore. Dante, Tommaso e la fenomenologia delle passioni*, in *Filosofi d'oggi per Dante*, a cura di N. Ancarani, Ravenna, Longo Editore, 2005, pp. 169-188.
- Il desiderio nel Medioevo*, a cura di A. Palazzo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014.
- DI STEFANO G., *Dionigi da Borgo S. Sepolcro, amico del Petrarca e maestro del Boccaccio*, «Atti della Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali storiche e filologiche», 96, 1961-1962, pp. 272-314.
- Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, a cura di F. Suitner, Città di Castello, Petrucci Editore, 2001.
- ECO U., 2. *L'Aristotele latino*, «Doctor virtualis», 3, 2004, pp. 9-26.
- Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*, edited by D. Cairns, D.P. Nelis, Stuttgart, Steiner, 2016.
- ELLERO M.P., *Una mappa per l'inventio. L'Etica Nicomachea e la prima giornata del Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 40, 2012, pp. 1-30.
- *Le leggi d'amore. A proposito di «Decameron», V 9*, «Strumenti critici», 28, 3, 2013, pp. 363-381.
- *L'appetito e il piacere. Fonti e intertesti di Decameron, X 7*, «Levia Gravia», 15-16, 2013-2014, pp. 47-59.
- *Federigo e il re di Cipro. Note su Boccaccio lettore di Aristotele*, «Modern Language Notes», 129, 1, 2014, pp. 180-191.
- *Lisa e l'aegritudo amoris. Desiderio, virtù e fortuna in Decameron II 8 e X 7*, in *Boccaccio 1313-2013*, a cura di F. Ciabattini, E. Filosa, K. Olson, Ravenna, Longo Editore, 2015, pp. 187-201, pp. 188-189.
- *Natura, desiderio e virtù tra Filocolo e Decameron. Aristotele e le corti d'amore*, in *Il dialogo creativo. Studi in onore di Lina Bolzoni*, a cura di M.P. Ellero et al., Lucca, Pacini Fazzi, 2017, pp. 379-395.
- *Per un lessico dell'industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del Decameron*, «Lettere italiane», 69, 1, 2017, pp. 34-57.

- *Libri pittori e libri parlanti. Lettura e immaginazione nelle allocuzioni all’opera di Boccaccio: dal Filocolo all’Elegia di Madonna Fiammetta, «Heliotropia»*, 16-17, 2019-2020, pp. 55-81.
- FALZONE P., *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Bologna, il Mulino, 2010.
- *Sentimento d’angoscia e studio delle passioni in Cavalcanti*, in *Les deux Guidi: Guinizelli et Cavalcanti: mourir d’aimer et autres ruptures*, edité par M. Gagliano, P. Guerin e R. Zanni, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle [en ligne], 2016, (généré le 06 août 2020): <http://books.openedition.org/psn/7109>.
- *Purgatorio XVIII, o del buon uso degli affetti*, «Bollettino di Italianistica», 14, 1, 2017, pp. 46-70.
- FEBVRE L., *La sensibilità e la storia. Come ricostruire la vita affettiva di un tempo?* in *Problemi di metodo storico*, a cura di F. Braudel, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 23-43.
- FEDI R., *Il ‘regno’ di Filostrato. Natura e struttura della IV giornata del Decameron*, «MLN», 102, 1, 1987, pp. 39-54.
- FENZI E., «*Costanza de la ragione*» e «*malvagio desiderio*» (V.N., XXXIX, 2): *Dante e la donna pietosa*, in *La gloriosa donna de la mente. A commentary on the Vita Nuova*, edited by V. Moleta, Firenze-Perth, Olschki-Dept. of Italian, The University of Western Australia, 1994, pp. 195-224.
- *La canzone d’amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Genova, il Melangolo, 1999.
- *Ridere e lietamente morire. Un’interpretazione del Decameron*, «Per leggere», 7, 12, 2007, pp. 121-150.
- FIDO F., *Il sorriso di messer Torello (Decameron, X, 9)*, «Romance Philology», 23, 1969, pp. 153-171.
- *Dante personaggio mancato del Decameron*, in *Boccaccio: secoli di vita. Atti del Congresso Internazionale: Boccaccio 1975, Università di California, Los Angeles*, a cura di M. Cottino-Jones, E.F. Tuttle, Ravenna, Longo, 1977, pp. 177-189.
- *Il regime delle simmetrie imperfette. Studi sul «Decameron»*, Milano, Franco Angeli, 1988.

- FILOSA E., *Tre studi sul De mulieribus claris*, Milano, LED, 2012.
- FILOSA E., FLORA L., *Ancora su Seneca (e Giovenale) nel Decameron*, «Giornale storico della letteratura italiana», 175, 1998, pp. 210-219.
- FIorentini L., *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologna, il Mulino, 2016.
- FIORINELLI G., *A proposito di alcune postille boccacciane nell'Ambrosiano A 204 inf.*, «Heliotropia», 16-17, 2019-2020, pp. 107-168.
- «Amore è di tre maniere». *Echi dell'VIII libro dell'Ethica Nicomachea nella novella di Ghismonda e nel Boccaccio*, «Carte romanze», 8, 1, 2020.
- FLASCH K., *Poesia dopo la peste. Saggio su Boccaccio*, Roma, Laterza, 1995.
- FLEMING R., *Happy ending? Resisting Women and the Economy of Love in Day Five of Boccaccio's Decameron*, «Italica», 70, 1, 1993, pp. 30-45.
- FORNI P.M., *Forme complesse nel Decameron*, Firenze, Olschki, 1992.
- *Parole come fatti. La metafora realizzata e altre glosse al Decameron*, Napoli, Liguori, 2008.
- FORTENBAUGH W., *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in Id., *Aristotle's Practical Side on his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-37.
- FORTI F., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977.
- FUKSAS A., *Ire, Peor and their Somatic Correlates in Chrétien's de la Chartette*, in *Emotions in Medieval Arthurian Literature*, edited by F. Brandsma, C. Larrington, C. Saunders, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2015, pp. 67-85.
- FUSSI A., *L'invidia, le emozioni competitive, la speranza. Platone, Aristotele e Plutarco*, in *Emozioni, corpi, conflitti*, a cura di V. Fiorino, A. Fussi, Pisa, Edizioni ETS, 2016, pp. 3-22.
- GASTALDI S., «Eikos» e «thaumaston» nella Poetica di Aristotele, in *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, a cura di D. Lanza e O. Longo, Firenze, Olschki, 1989, pp. 85-100.
- GAUTHIER R.A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951.
- GENTILI S., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura*, Roma, Carocci, 2005.
- GETTO G., *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, Torino, Petrini, 1958.

- GIUSTI E.I., *Dall'amore cortese alla comprensione. Il viaggio ideologico di Giovanni Boccaccio dalla Caccia di Diana al Decameron*, Milano, LED, 1999.
- GHISALBERTI A., *La filosofia e la teologia nelle università medievali*, «Vita e Pensiero», 5, 2002, pp. 481-492.
- GRIMALDI E., *Il privilegio di Dioneo. L'eccezione e la regola nel sistema «Decameron»*, Salerno, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.
- «Griseldaonline», *Passioni*, 18, 1, 2019, consultabile in *open access* al sito [V. 18 N. 1 \(2019\) | Griseldaonline \(unibo.it\)](#).
- «Griseldaonline», *Passioni*, 18, 2, 2019, consultabile in *open access* al sito [V. 18 N. 2 \(2019\) | Griseldaonline \(unibo.it\)](#).
- GUÉRIN P., *La passione, motore e freno nell'Elegia di madonna Fiammetta di Boccaccio*, «Griseldaonline», 18, 2, 2019, pp. 29-44.
- GUGLIELMI G., *Una novella non esemplare del «Decameron»*, «Forum Italicum», 14, 1, 1980, pp. 32-55.
- GUTHMÜLLER B., *Inferno cristiano e mitologia di Amore in Dec. V 8*, «Rassegna europea di letteratura italiana», 25, 2005, pp. 9-21.
- Histoire des émotions, vol. I: De l'antiquité aux Lumières*, volume dirigé par G. Vigarello, Paris, Seuil, 2016.
- Histoire de la vergogne*, sous la direction de D. Boquet, «Rives méditerranéennes», 31.
- HOLMES O., *Decameron 5.8: from compassion to compliancy*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 22, 1, 2019, pp. 21-36.
- HOLLANDER R., *Boccaccio's Two Venuses*, New York, Columbia University Press, 1977.
- «Utilità» in *Boccaccio's Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 15, 1985-1986, pp. 215-233.
- *The Proem of the Decameron. Boccaccio between Ovid and Dante*, in *Miscellanea di Studi Danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, Napoli, Federico & Ardia, 1993, pp. 423-438.
- *Boccaccio's Dante and the Shaping Force of Satire*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997.

- *The Decameron Proem*, in *The Decameron First Day in Perspective*, edited by E.B. Weaver, Toronto, University of Toronto Press, 2004, pp. 12-28.
- *The struggle for control among the novellatori of the Decameron and the reasons for their return to Florence*, «Studi sul Boccaccio», 39, 2011, pp. 243-314.
- HORTIS A., *Studi sulle opere latine di Boccaccio*, Trieste, Libreria Julius Dase Editrice, 1879.
- INGLESE G., *L'intelletto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 2000.
- JENARO-MACLENNAN L., «*Remissus est modus et humilis*» (*Epistle to Cangrande*, § 10), «Lettere Italiane», 31, 3, 1979, pp. 406-418.
- KABITZ A., *The Proemio of the Decameron. Boccaccio's Hidden Dialogue with Scholasticism*, in *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Premodern World*, a cura di I. Candido, Berlino, De Gruyter, 2018, pp. 194-208.
- KIRKHAM V., *The Word, the Flesh, and the Decameron*, «Romance Philology» 4, 1987, pp. 127-149.
- *The Sign of Reason in Boccaccio's Fiction*, Firenze, Olschki, 1993.
- KONSTAN D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- KNUUTTILA S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- LABATE M., *Padri e figlie. Suggestioni ovidiane in una novella di Boccaccio (Decameron 5, 7)*, «Dictynna», 3 2006, pp. 235-254.
- LANCI A., s.v. *Livore*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, p. 677.
- LACOMBE G., *Aristoteles Latinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande e G. Fioravanti, Bologna, il Mulino, 2016.
- LAPIDGE M. et al., *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2009, vol. 3.1.

- La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, a cura di B. Centrone, Pisa, Pisa University Press, 2015.
- LAVAGETTO M., *Oltre le usate leggi. Una lettura del Decameron*, Torino, Einaudi, 2019.
- LAZZARINI C., *La parola alla difesa. I Remedia amoris di Ovidio nell'Introduzione alla IV Giornata del Decameron*, «Maia», 66, 2, 2014, pp. 399-406.
- LEDDA G., *Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità. Una lettura di Paradiso XVII*, «L'Alighieri», 36, 2010, pp. 87-113.
- LE GOFF J., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- LEONE M., *Tra autobiografismo reale e ideale in «Decameron» VIII 7*, «Italica», 50, 2, 1973, pp. 242-265.
- LINES D.A., *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002.
- LOHR C.H., *Medieval latin Aristotle commentaries*, «Traditio», 23, 1967, pp. 313-413.
- LOWES J.L., *The Lovers Malady of Hereos*, «Modern Philology», 11, 1913-1914, pp. 1-56.
- MANNI P., *La lingua di Boccaccio*, Bologna, il Mulino, 2016.
- MANTINI S., *Per un'immagine della notte tra Trecento e Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano», 143, 4, 1985.
- MARCHESI S., *Sic me formabat puerum: Horace's Satire I, 4 and Boccaccio's Defense of the Decameron*, «Modern Language Notes», 116, 1, 2001, pp. 1-29.
- *Fra filologia e retorica: Petrarca e Boccaccio di fronte al nuovo Livio*, «Annali d'italianistica», 22, 2004, pp. 361-374.
- *Stratigrafie decameroniane*, Firenze, Olschki, 2004.
- *Intenzionalità tragica e intendimento comico in Decameron V 8*, «Humanistica», 4, 2, 2009, pp. 32-41.

- MARCOZZI L., *Passio e Ratio tra Andrea Cappellano e Boccaccio: la novella dello scolare e della vedova («Decameron» VIII 7) e i castighi del «De amore»*, «Italianistica», 30, 1, 2001, pp. 9-32.
- *Dante, la paura e il dolore: Lettura di Inferno XVI*, «L’Alighieri», XLI (2013), pp. 83-113.
- MARCUS M.J., *Misogyny as Misreading. A gloss on «Decameron» VIII 7*, «Stanford Italian Review», 4, 1, 1984, pp. 23-40.
- MARIANI ZINI F., *L’économie des passions. Essai sur le «Décaméron» de Boccace*, Villeneuve d’Asqu, Presses universitaires du Septentrion, 2012.
- MAZZA A., *L’inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, «Italia medioevale e umanistica», 9, 1966, pp. 1-74.
- MAZZOTTA G., *The World at Play in Boccaccio’s Decameron*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- MENETTI E., *Dopo Boccaccio. Il mondo senza compassione*, in *Boccaccio e i suoi lettori. Una lunga ricezione*, a cura di G. M. Anselmi, G. Baffetti, C. Delcorno, S. Nobili, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 289-306.
- MENGALDO P.V., s.v. *Stili, dottrina degli*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 5, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 435-438.
- MENIN M., *Il fascino dell’emozione*, Bologna, il Mulino, 2019.
- MERCURI R., *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura italiana: storia e geografia. I. L’età medievale*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 229-455.
- *Pusillanimi e magnanimi alle soglie dell’Inferno*, «Linguistica e letteratura», 33, 1-2, 2008, pp. 1-48.
- *Il Proemio del Decameron*, «Critica del testo», 16, 3, 2013, pp. 119-130.
- MESSINA M.T., *Passio e perturbatio: Cicerone, Varrone e Girolamo*, «ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell’Università degli studi di Milano», 57, 1, 2004, pp. 253-268.
- MESSINA N., *Le citazioni classiche nelle Etymologiae di Isidoro di Siviglia*, «Archivos Leoneses», 68, 1980, pp. 205-265.
- MOCAN M., *Il livore dell’invidia e la luce della sapienza: lettura di Purgatorio XIII*, «L’Alighieri», 46, 2015, pp. 61-85.

- MORAVIA A., *L'uomo come fine*, Milano, Bompiani, 1964.
- MOROSINI R., *Il mare salato: il Mediterraneo di Dante, Petrarca e Boccaccio*, Roma, Viella, 2020.
- *Tempo, profezia e destino annunciato: per una lettura del canto XVII del Paradiso*, «Letteratura italiana antica», 21, 2020, pp. 201-213.
- MOSCHELLA M., s. v. *Dionigi da Borgo Sansepolcro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1991, vol. 40, pp. 194-197.
- MOUSSY C., *Invidiam Facere: un problème de polysémie*, in *Aere perennius: en hommage à Hubert Zehnacker*, edited by J.Champeaux, M.Chassignet, Parigi 2006, p.638.
- MURPHY J.J., *The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome on the Rhetoric of Aristotle*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1969, pp. 833-841.
- NARDI B., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi Editore, 1966.
- *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- NEUSCHÄFER H.J., *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, München, Fink, 1969.
- NOBILI S., *Il senso delle lacrime. Una teoria del pianto nel Decameron*, «Italianistica», 42, 2, 2013, pp. 169-180.
- *La consolazione della letteratura. Un itinerario fra Dante e Boccaccio*, Ravenna, Longo Editore, 2017.
- NUSSBAUM M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004.
- OATLEY K., *Emotions: A Brief History*, Malden (MA), Blackwell, 2004; trad. it. *Breve storia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2007.
- OPPEDISANO C., *Sensazioni e passioni in Aristotele*, «Rivista di estetica», 42, 2009, [online] 2015.
- OSSINGER J.F., *Bibliotheca Augustiniana historica, critica et chronologica*, Inglostadii et Augustae Vindelicorum, 1785.
- PADOAN G., *Mondo aristocratico e mondo comunale nell'ideologia e nell'arte di Giovanni Boccaccio*, «Studi sul Boccaccio», 2, 1964, pp. 81-216.
- *Boccaccio, le Muse il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978.

- PANTONE D., *Benvenuto da Imola dantista in progress. Un'analisi genetica del Comentum*, Milano, Led, 2014.
- PAPI F., *Sulla semantica della cortesia. Riflessioni su una definizione dantesca*, «Italianistica», 44, 2, 2015, pp. 209-222.
- *Compagnevole per natura. L'animale politico (e il regime politico) nelle traduzioni del De regimine principum*, «Philosophical Readings», 10, 3, 2018, pp. 186-196.
 - *Per la retorica volgare nel Due e Trecento: tre volgarizzamenti inediti della Retorica di Aristotele*, in *Studi di filologia offerti dagli allievi a Claudio Ciociola*, a cura di L. D'Onghia, G. Vaccaro, Pisa, Edizioni ETS, 2020, pp. 289-308.
- PAPIO M., *Dante's Re-Education of Conscience (Paradiso XVII)*, «Lectura Dantis», 18-19, 1996, pp. 91-110.
- «*Non meno di compassion piena che dilettevole*»: *Notes on compassion in Boccaccio*, «Italian Quarterly», 37, 143-146, 2000, pp. 107-125.
 - *On Boccaccio's Debt to Stoicism*, «MLN», 134, S, 2019, pp. 152-166.
- PARADISI G., *Materiali per una ricerca su Petrarca e le emozioni («spes seu cupiditas», «gaudium», «metus» e «dolor»)*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, a cura di P. Canettieri e A. Punzi, vol. 2, Roma, Viella, 2014, pp. 1239-1261.
- PASCALE M., *Nella casa di Marte. Per una fenomenologia dell'ira nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 46, 2018, pp. 133-154.
- *La «camera oscura molto». Note su una metafora realizzata (Decameron III 6 e VII 8)*, «Italianistica», 48, 1, 2019, pp. 75-83.
- Passioni, emozioni, affetti*, a cura di C. Bazzanella e P. Kobau, Milano, McGraw-Hill, 2002.
- PASTORE R., *Sacralità dell'erotismo e funzionalità narrativa nella V giornata del Decameron*, in *Letteratura e critica: Studi in onore di Natalino Sapegno*, a cura di W. Binni et alii, Roma, Bulzoni, 1977, vol. 4, pp. 59-79.
- PESCATORI R., *Dante e l'invidia*, «Viator», 41, 2010, pp. 259-268.
- PETOLETTI M., *L'Ethica Nichomachea di Aristotile con il commento di san Tommaso autografo di Boccaccio*, in *Boccaccio autore e copista*, catalogo

- della mostra tenutasi alla Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, 11 ottobre 2013-11 gennaio 2014, a cura di T. De Robertis, C.M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze, Mandragora, 2013, pp. 348-350.
- *Boccaccio, the Classics, and the Latin Middle Ages*, in *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*, edited by I. Candido, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 226-243.
- *Boccaccio e i classici*, in *Verso il centenario del Boccaccio. Presenze classiche e tradizione biblica*, a cura di M. Ballarini, G. Frasso, Roma, Bulzoni Editore, 2014, pp. 179-191.
- PETRONE G., *La parola agitata. Teatralità della retorica latina*, Palermo, Flaccovio, 2004.
- PICONE M., *Le “merende” di maestro Alberto* (Dec., 1, 10), «Rassegna europea della letteratura italiana», 16, 2000, pp. 99-110.
- *Boccaccio e la codificazione della novella. Letture del Decameron*, a cura di N. Coderey, C. Genswein, R. Pittorino, Ravenna, Longo, 2008.
- *La civiltà cavalleresca in due novelle del Decameron* (V.8 e V.9), «Rassegna europea di letteratura italiana», 32, 2008, pp. 38-56.
- PINOTTI P., *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in *Il meraviglioso e il verosimile*, cit., pp. 29-55.
- PIROVANO D., *Aspetti della metafora nel Decameron*, «ACME», 44, 2, 1991, pp. 53-74.
- *Il livido colore dell’invidia. Lettura di Purgatorio XIII*, «Rassegna di studi danteschi», 2017, 17, pp. 18-65.
- PLAMPER J., *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012; trad. it. *Storia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2018.
- Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande, S. Vecchio, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2009.
- POMARO G., *Memoria della scrittura e scrittura della memoria: a proposito dello Zibaldone Magliabechiano*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio Memoria, scrittura, riscrittura*. Atti del Seminario internazionale di Firenze-Certaldo

- (26-28 aprile 1996), a cura di M. Picone e C. Cazalé Bérard, Firenze, Franco Cesati, 1998, pp. 259-279.
- PRETE A., *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- R. PSAKI, *Compassion in the Decameron*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 22, 1, 2019, pp. 37-58.
- PULCINI E., *Invidia. La passione triste*, Bologna, il Mulino, 2011.
- «Ragionar d'amore». *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*, a cura di A. Decaria, L. Leonardi, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2015.
- QUAGLIO A.E., *Prima fortuna della glossa garbiana a Donna me prega di Guido Cavalcanti*, «Giornale storico della letteratura italiana», 141, 1964, pp. 336-367.
- QUINTO R., *Il timor reverentialis nella lingua della scolastica*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 48-49, 1990, pp. 103-143.
- *Per la storia del trattato tomistico De passionibus animi. Il timor nella letteratura teologica fra il 1200 e 1230ca*, in “Thomistica”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, edited by E. Manning, Supplementa, 1, Leuven, Peeters Pers, 1995, pp. 35-87.
- QUONDAM A., *Un altro errore d'autore nel Decameron («rossa divenuta come rabbia», VIII 7 120)?*, «Storie e linguaggi», 2, 1, 2016, pp. 23-53.
- RAMAT R., *Saggi sul Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- RAPP C., *L'arte di suscitare le emozioni nella Rhetorica di Aristotele*, «Acta philosophica», 14, 2, 2005, pp. 313-326.
- REA R., *Cavalcanti poeta. Uno studio sul lessico lirico*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2008.
- *Psicologia e etica della paura nel primo canto dell'Inferno: la compunctio timoris*, «Dante Studies», 130, 2012, pp. 182-206.
- *La paura della lupa e le forme dell'ira (lettura di Inferno VII)*, «Linguistica e letteratura», 1-2, 2016, pp. 79-110.
- *L'ira: note sulla semantica di un'emozione complessa (e su alcune occorrenze dantesche) in A expresión das emocións na lírica románica medieval. Atti del convegno internazionale di Santiago de Compostela (10-12 marzo*

- 2015), a cura di M. Brea, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2015, pp. 161-176.
- RIVA M., Hereos/Eleos. *L'ambivalente terapia del mal d'amore nel libro chiamato Decameron cognominato Galeotto*, «Italian Quarterly», 37, 143-146, 2000, pp. 69-106.
- RIZZO S., *Un nuovo codice delle Tusculanae dalla biblioteca del Petrarca*, «Ciceroniana», 9, 1996, pp. 75-104.
- RONCHETTI A., *Reading like a woman: Gendering Compassion in the Elegia di Madonna Fiammetta*, in *Reconsidering Boccaccio. Medieval Contexts and Global Intertexts*, edited by O. Holmes and D.E. Stewart, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2018, pp. 109-127.
- ROSENWEIN B.H., *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- ROSSI L., *Presenze ovidiane nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 21, 1993, pp. 125-137.
- ROSSI L.C., «*Benevenutus de Ymola super Valerio Maximo*». *Ricerca sull'Expositio*, «Aevum», 76, 2, 2002, pp. 369-423.
- *Il Boccaccio di Benvenuto da Imola*, in *Dentro l'officina di Giovanni Boccaccio: studi sugli autografi in volgare e su Boccaccio dantista*, a cura di S. Bertelli e D. Cappi, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 2014, pp. 187-244.
- ROSSI P., *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, il Mulino, 1983.
- RUSSO V., *Timor, audacia e fortitudo nel canto II dell'Inferno*, «Filologia e letteratura», 11, 1965, pp. 391-408, e quindi in ID., *Sussidi di esegesi dantesca*, Napoli, Liguori, 1975, pp. 9-32.
- «*Con le muse in Parnaso*». *Tre studi su Boccaccio*, Napoli, Bibliopolis, 1983.
- SANGUINETI E., *Il chierico organico. Scritture e intellettuali*, a cura di E. Risso, Milano, Feltrinelli, 2000.
- SANTAGATA M., *Boccaccio indiscreto. Il mito di Fiammetta*, Bologna, il Mulino, 2019.
- *Boccaccio. Fragilità di un genio*, Milano, Mondadori, 2019.

- SARTESCHI S., *Profezia e retorica: lettura di Paradiso XVII*, «Letteratura italiana antica», XVIII, 2017, pp. 337-352.
- SCHOLES R., KELLOG R., *La natura della narrativa* (ed. orig. 1966), Bologna, il Mulino, 1970.
- SCIUTO I., *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 73-93.
- SEGRE C., *La novella di Nastagio degli Onesti: i due tempi della visione*, in ID., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 87-96.
- SEVERINO E., *La filosofia contemporanea*, Milano, BUR Rizzoli, 1986.
- SIGNORINI M., *Considerazioni preliminari sulla biblioteca di Giovanni Boccaccio*, «Studi sul Boccaccio», 39, 2011, pp. 367-395.
- SINICROPI G., *La cagna, la mula, la menade e Nastagio degli Onesti*, «Comunità», 42, 1988, pp. 380-429.
- SIRAISSI N.G., *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Shame Between Punishment and Penance. The Social Usages of Shames in the Middle Ages and Early Modern Times*, edited by B. Sère, J. Wettlaufer, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2013.
- SMARR J.L., *Ovid and Boccaccio. A Note on Self-Defense*, «Mediaevalia» 13, 1987, pp. 247-255.
- SPERA F., *I canti degli invidiosi nel Purgatorio dantesco*, «Studi e problemi di critica testuale», 90, 1, 2015, pp. 209-228.
- STANESCO M., «Entre sommeillant et esveillé». *Un jeu d'errance du chevalier médiéval*, «Le Moyen Age», 11, 1984, pp. 401-432.
- STILLINGER T.C., *The Place of the Title (Decameron, Day One, Introduction)*, in *The Decameron First Day in Perspective*, cit, pp. 29-56.
- SURDICH L., *La cornice di amore. Studi sul Boccaccio*, Pisa, ETS, 1987.

- «Ragione» e «volontà»: *Giovanni Boccaccio e la linea dell'elegia*, in *Studi di filologia e letteratura offerti a Franco Croce*, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 33-63.
 - *Tra Dante e Boccaccio: qualche appunto sulla compassione*, in *Le passioni tra ostensione e riserbo*, a cura di R. Rutelli, L. Villa, Pisa, ETS, 2000, pp. 35-50.
 - *La 'compassione': tra Dante e Boccaccio*, in *Lectura Dantis Lupiensis*, vol. 6, Ravenna, Longo, 2017, pp. 43-60.
- TANTURLI G., *Volgarizzamenti e ricostruzione dell'antico. I casi della terza e quarta Deca di Livio e di Valerio Massimo, la parte del Boccaccio (a proposito di un'attribuzione)*, «Studi medievali», 27, 2, 1986, pp. 811-888.
- TATEO F., *Giovanni Boccaccio*, in *Storia generale della letteratura italiana*, II, a cura di N. Borsellino e W. Pedullà, Milano, Motta, 2004, pp. 429-574.
- TONELLI N., *'De Guidone de Cavalcantibus physico' (con una noterella su Giacomo da Lentini ottico)*, in *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*, a cura di I. Becherucci, S. Giusti, N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 459-508.
- *Stilistica della malinconia: Vita Nova XXIII-XXV e Un di si venne a me Malinconia*, «Tenzione», 4, 2003, pp. 241-263.
 - *Fisiologia dell'amore doloroso in Cavalcanti e Dante: fonti mediche ed enciclopediche*, in *Guido Cavalcanti laico e le origini della poesia europea nel VII centenario della morte, Atti del Convegno Internazionale (Barcelona, 16-20 ottobre 2001)*, a cura di R. Arqués, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 63-117.
 - *Fisiologia della passione: poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 201-221.
- TRIONE F., *Paura del senso e timore di Dio: Misticismo nella Divina Commedia*, «Dante Studies», 129, 2011, pp. 187-216.
- TUFANO I., *La Fiammetta di Boccaccio: una lettura cavalcantiana*, «La Cultura», 38, 2000, pp. 401-424.
- *Il dittico cavalleresco: Nastagio e Federigo (Dec. V 8 e 9)*, «Per Leggere», 39, 2020, pp. 8-20.

- *Sulla V giornata del Decameron*, in *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, a cura di P. Borsa, P. Falzone, L. Fiorentini, S. Gentili, S. Stroppa, N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 453-457.
- *Boccaccio e il suo mondo. Studi e letture sul Decameron*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021.
- URSINI F., *Lo sguardo di Aglauro da Ovidio a Dante*, «Studi italiani di filologia classica», 15, 2, 2017, pp. 167-194.
- VECCHI GALLI P., *Padri. Boccaccio e Petrarca nella poesia del Trecento*, Roma-Padova, Antenore, 2012.
- VECCHIO S., *Ira mala/ ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, «Doctor seraphicus: bollettino d'informazioni del centro di studi bonaventuriani», 45, 1998, pp. 41-62.
- *Il discorso sulle passioni nei commenti all'Etica Nicomachea: da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 17, 2006, pp. 93-119.
- *Affetti e passioni nel pensiero medievale*, «Studia Romanica Posnaniensia», 45, 1, 2018, pp. 5-18.
- VEGLIA M., *Il corvo e la sirena. Cultura e poesia del Corbaccio*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998.
- *La vita lieta. Una lettura del Decameron*, Ravenna, Longo Editore, 2000.
- *Ut medicina poesis. Sulla 'terapia' del Decameron*, in *Petrarca e la medicina, Atti del Convegno di Capo d'Orlando 27-28 giugno 2003*, a cura di M. Berté, V. Fera, T. Pesenti, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2006, pp. 201-228.
- Messer Decameron Galeotto. Un titolo e una chiave di lettura*, «Heliotropia», 8-9, 2011-2012, pp. 99-112.
- *La strada più impervia. Boccaccio fra Dante e Petrarca*, Roma-Padova, Editrice Antenore, 2014.
- *Boccaccio «lector in fabula» e le novelle del Decameron*, «Italianistica», 46, 2, 2017, pp. 15-27.
- *“Comunicare insieme”. Postilla sulla brigata del Decameron*, «DNA – Di Nulla Academia», 1, 1, 2020, pp. 71-78.

- VELLI G., *Seneca nel «Decameron»*, «Giornale storico della Letteratura Italiana», 168, 1991, pp. 321-334.
- *Petrarca e Boccaccio. Tradizione. Memoria. Scrittura*, Padova, Antenore, 1995.
- VILLA C., *Dante lettore di Orazio*, in *Dante e la «bella scola» della poesia*, a cura di A.A. Iannucci, Ravenna, Longo, 1993, pp. 87-106.
- *La tradizione medioevale di Orazio*, in *Atti del Convegno di Venosa: 8-15 novembre 1992*, Venosa, Osanna, 1993, pp. 193-202.
- *Dante Alighieri*, in *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998, pp. 189-190.
- VINCENT-CASSY M., *L'envie au Moyen Age*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 35, 2, 1980, pp. 253-271.
- VOLPI M., *Dante tra superbia e invidia: lettura del canto XIII del Purgatorio*, «Rivista di studi danteschi» 12, 2, 2012, pp. 326-360.
- VOVELLE M., *La morte e l'Occidente*, Bari, Laterza, 1986.
- WACK M.F., *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1990.
- WARD J.O., *Rhetoric in the Faculty of Arts at the Universities of Paris and Oxford in the Middle Ages: A Summary of the Evidence*, «Bulletin DuCange», 54, 1996, pp. 159-231.
- YATES F.A., *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972.
- ZACCARELLO M., «*Lasciati i pensier filosofici da una parte*». *Lettura di «Decameron» VIII 7*, in A. Andreoni et al. (a cura di), *Esercizi di lettura per Marco Santagata*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 173-182.
- ZAMPONI S., PANTAROTTO M., TOMIELLO A., *Stratigrafia dello Zibaldone e della Miscellanea Laurenziani*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura. Atti del Seminario internazionale di Firenze-Certaldo (26-28 aprile 1996)*, a cura di M. Picone, C. Cazalé Berard, Firenze, Franco Cesati Editore, 1998, pp. 181-258.
- ZAK G., «*Umana cosa è aver compassione*». *Boccaccio, Compassion and the Ethics of Literature*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 22, 1, 2019, pp. 5-20.

ZATTI S., *Il dono perverso di Natan. (Decameron X 3)*, «Intersezioni», 19, 1, 1999, pp. 25-38.

IV. Opere di consultazione generale

BARBINA A., *Concordanze del Decameron*, Firenze, Giunti, 1969, voll. 2.

BATTAGLIA S., *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, voll. 21, 1961-2002.

CONTINI G., *Letteratura italiana delle origini*, Firenze, Sansoni Editore, 2006.

Corpus Corporum dell'Università di Zurig, consultabile su URL: <http://mlat.uzh.ch/index.php?app=browser&text=8219>.

[Dartmouth Dante Project: View Commentary.](#)

Dizionario biografico degli italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, voll. 100, 1988-2020.

Enciclopedia dantesca, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, voll. 6, 1970-1984.

Enciclopedia oraziana, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, voll. 3, 1996-1998.

Lessicografia della Crusca in rete, versione on-line consultabile su URL: <http://www.lessicografia.it>.

Lirica Italiana delle origini (LirIO), versione on-line consultabile su URL: <http://www.lirioweb.ovi.cnr.it>.

Tesoro della Lingua Italiana delle Origini (TLIO), versione on-line consultabile su URL: <http://www.ovi.cnr.it> oppure <http://www.vocabolario.org>.