

Direzione GINETTA AUZZAS
CARLO DELCORNIO
MANLIO PASTORE STOCCHI
Redazione ATTILIO BETTINZOLI
MARIA GOZZI
PIERMARIO VESCOVO
Direttore responsabile GIOVANNI GENTILE

Comitato scientifico Claude Cazalé Bérard (Paris X - Nanterre)
Robert Hollander (Princeton University)
Laura Lepschy Momigliano (University of London)
Marco Petoletti (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore)
Giuliano Tanturli (Università di Firenze)

Si collabora solo su invito. I manoscritti e i libri per recensione e quanto riguarda la Redazione vanno indirizzati a: «Studi sul Boccaccio», prof. Manlio Pastore Stocchi, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Campo S. Stefano 2945 – 30124 Venezia. Per contatti e informazioni rivolgersi a Carlo Delcorno (carlo.delcorno@unibo.it).

Casa Editrice LE LETTERE
Via Duca di Calabria, 1/1
50125 Firenze
Tel. (055) 2342710-2466911
www.lelettere.it

Abbonamenti e vendite LI.CO.SA.
Libreria Commissionaria Sansoni
Via Duca di Calabria, 1/1
50125 Firenze
Tel. (055) 64831
C.C.P. 343509
www.licosacom

Stampa ABC Tipografia
Via Majorana, 38/40 - Sesto Fiorentino

Abbonamenti: Italia € 100,00. Estero € 125,00.

Autorizzazione del Tribunale di Firenze n. 1716 del 3-9-1965
Periodico associato all'USPI - ISSN 0585-4997.

STUDI SUL BOCCACCIO

FONDATI E GIÀ DIRETTI DA VITTORE BRANCA

DIREZIONE: GINETTA AUZZAS, CARLO DELCORNIO,
MANLIO PASTORE STOCCHI

263161

Volume quarantesimo

*Editi sotto gli auspici
dell'Ente Nazionale Giovanni Boccaccio*

LE LETTERE - FIRENZE 2012

Si ringrazia per la gentile concessione delle immagini:

Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze su concessione del Ministero
per i Beni e le Attività Culturali

Biblioteca Statale Oratoriana dei Girolamini di Napoli

National Gallery, London

Victoria and Albert Museum, London

UNA MAPPA PER L'INVENTIO.
L'ETICA NICOMACHEA E LA PRIMA GIORNATA
DEL DECAMERON*

1. *L'ordine del discorso e l'atto della lettura*

La disposizione interna delle novelle della prima giornata è una delle più complesse – e per quanto ne so delle meno discusse¹ – del *Decameron*. Per i narratori, il modello che regola l'ordine di successione delle novelle è in divenire e ogni nuovo racconto può modificarne retrospettivamente il disegno e la scansione: Filomena, Dioneo, Fiammetta, tra i primi a raccontare, ne danno una lettura sempre diversa. Filomena, per esempio, individua uno scarto tematico tra la novella di Melchisedech, che sta per raccontare, e le due che la precedono:

Perciò che già e di Dio e della verità della nostra fede è assai bene stato detto, il discendere oggimai agli *avvenimenti* e agli *atti degli uomini* non si dovrà disdire: a narrarvi quella verrò, la quale udita, forse *più caute* diverrete *nelle risposte* alle quistioni che fatte vi fossero².

Dal suo punto di vista, la storia di Melchisedech chiude il ciclo delle «cose catoliche», sviluppato nei primi due racconti, e ne apre uno nuovo, che riguarda invece gli «avvenimenti» e gli «atti degli uomini».

* Desidero ringraziare Lucia Battaglia Ricci, Rita Sturlese, Sergio Zatti per aver discusso con me queste pagine, Lina Bolzoni e i suoi studenti per averne ascoltato una prima versione. Da tutti ho avuto buone domande e ottime idee.

¹ Tra i pochi interventi sulla *dispositio* interna della giornata segnalò quello di Giorgio Padoan (*Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978, p. 105), che individua nell'ordine di successione delle novelle un modello di *anticlimax*: dal vizio assoluto di Ciappelletto alla semplice leggerezza di Margherita.

² G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 1987, I, 3, 3. D'ora in poi *Decameron*. Salvo diversa indicazione, i corsivi sono sempre miei.

ni». È un'indicazione sulla *dispositio* interna della giornata fondata su una lettura selettiva della novella, che distoglie l'attenzione dal *tema* del racconto incastonato, per orientarla sulla sua *funzione* retorica. La parabola dei tre anelli mette in crisi l'autenticità della Rivelazione, perché, dice Melchisedech, una delle tre religioni monoteiste è senz'altro vera, ma Dio non ha dato agli uomini gli strumenti per riconoscerla; Filomena, però, non è interessata al senso di questo racconto, così poco organico alla «verità della nostra fede», e richiama l'attenzione delle sue compagne sulla novella-cornice, dalla quale, piuttosto, potranno imparare a essere «caute [...] nelle risposte»³.

A una lettura meno orientata sulla cornice di quella di Filomena, la storia del Saladino e del ricco ebreo, più che come una vera e propria cesura rispetto alle due precedenti, appare come una novella-cerniera, perché, mentre il quesito del Saladino riguarda la verità delle religioni monoteiste, l'apologo dei tre anelli che Melchisedech racconta in risposta avvia la serie narrativa delle «pronte risposte» o dei moti propriamente detti: distinti sia dalla prova di eloquenza di Ciappelletto sia dall'argomentazione paradossale di Abraam.

Dioneo, però, ha un punto di vista diverso: la seconda e la terza novella gli sembra riguardino temi analoghi, legati da un rapporto sistematico, che lui stesso si offre di articolare ulteriormente con il suo racconto.

[...] avendo udito che per li buoni consigli di Giannoto di Civignì Abraam aver l'anima salvata e Melchisedech per lo suo senno avere le sue ricchezze dagli agguati del Saladino difese, senza riprensione attender da voi intendo di raccontar brevemente con che cautela un monaco il suo *corpo* di gravissima pena liberasse. (*Decameron*, I, 4, 3).

Dioneo traccia una continuità tematica tra la novella che sta per raccontare e le due precedenti e isola la vicenda di Ser Cepparello, riconoscendo implicitamente solo a questa (e non alle prime due, come

³ Per Pamela Stewart (*The Tale of the Three Rings* (I.3), in *The "Decameron" First Day in perspective. Volume One of the "Lectura Boccacci"*, edited by E. Weaver, Toronto Buffalo London, The University of Toronto Press, 2004, pp. 89-112: 100-101), la funzione del commento nel *Decameron* non è esegetica, ma strutturale. Nel caso di I, 3, l'introduzione di Filomena dà rilievo a uno solo degli aspetti della narrazione, perché è volta più ad assicurare il passaggio verso le novelle che seguono, incentrate sull'abilità verbale dei protagonisti, che a chiarire i contenuti specifici del racconto stesso.

aveva fatto Filomena) la funzione di prologo: buoni consigli, senno e caute risposte salvano l'anima, le ricchezze e il corpo. Il potere salvifico dell'eloquenza si esercita sulle tre categorie di beni individuati nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*: i beni del corpo, i beni esteriori e quelli dell'anima. Dioneo, dunque, invita il lettore a riconoscere nella disposizione dei racconti la realizzazione di un modello tematico che rinvia alla filosofia morale.

La classificazione dei beni delineata dal narratore chiarisce, a ritroso, l'espressione usata da Filomena per definire l'ambito tematico della sua novella, «atti degli uomini», attirandola nella stessa costellazione lessicale di ascendenza aristotelica. Infatti, commentando l'*Etica Nicomachea*, Tommaso d'Aquino aveva spiegato che le virtù si esercitano sulle passioni e che queste a loro volta riguardano i beni del corpo (salute, forza fisica, bellezza), i beni esteriori (le ricchezze e gli onori) o gli «atti degli uomini», cioè i modi in cui gli uomini comunicano, scambiandosi informazioni o intrattenendosi con discorsi piacevoli⁴. Filomena dunque adotta un tecnicismo della filosofia aristotelica che suggerisce di interpretare i discorsi – tutti, anche i moti – come uno dei tre ambiti nei quali si esercita la virtù morale.

Attraverso la manipolazione del rapporto tra le novelle e il libro, microtesto e macrotesto, da parte dei narratori, la *dispositio* interna della giornata si diffrange in una pluralità di schemi e assume forme nuove man mano che la narrazione procede. Con la finzione di ora-

⁴ Si veda S. THOMAE AQUINATIS *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio P. Fr. R.M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964, p. 96: «Quae omnes <virtutes> sunt circa aliquas passionnes. Sed omnes passionnes animae respiciunt aliquod obiectum: quod quidem pertinet ad ipsam corporalem vitam, vel exteriora bona, vel ad *humanos actus*». D'ora in poi *In decem libros Ethicorum*. I corsivi sono sempre miei. È noto che Boccaccio possedeva l'*Etica Nicomachea* e che aveva copiato di suo pugno il commento di Tommaso; per una descrizione del codice si veda A. M. CESARI, *L'Etica di Aristotele del codice Ambrosiano A 204 inf.: un autografo del Boccaccio*, in «Archivio Storico Lombardo», XCIII-XCIV, 1968, pp. 69-100. Sulla presenza di motivi aristotelici e tomistici nel *Decameron* cfr. *ivi*, p. 88; F. BAUSI, *Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima giornata del "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XXVII, 1999, pp. 205-53; V. BRANCA, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul "Decameron"*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 15-16, 289-290; V. KIRKHAM, *The Sign of Reason in Boccaccio's Fiction*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 181-183; V. RUSSO, «Con le muse in parnaso». *Tre studi sul "Decameron"*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 16-26. Sulle fonti della tripartizione dei beni delineata da Dioneo cfr. anche R. MARTINEZ, *The Tale of the Monk and His Abbot* (I.4), in *The "Decameron" First Day in Perspective...*, cit., pp. 113-134: 116-117.

lità che la caratterizza, la cornice del *Decameron* mette in scena una ricezione in divenire del testo, nella sua totalità, e dei singoli microtesti. Le reazioni immediate della brigata, che ascolta via via quegli inserti di discorso diretto che sono le novelle, riproducono le dinamiche dell'atto di lettura, durante il quale il punto di vista di chi legge è costantemente mobile⁵. Il lettore integra e combina il punto di vista presente con le prospettive parziali che derivano dai segmenti di testo precedenti: il procedere della lettura implica una continua reinterpretazione delle pagine già lette⁶ e il significato complessivo dell'opera emerge (e si stabilizza) solo quando, a libro chiuso, tutti i punti di vista parziali possono essere integrati in un unico sistema. Il finale di un libro rappresenta un luogo di osservazione privilegiato proprio perché permette di dare forma e coerenza all'intero spazio del discorso. Nel *Decameron* solo il narratore di primo grado ha accesso fin dall'inizio alla dimensione del macrotesto nella sua completezza; i giovani della brigata, invece, come il lettore, lo vedono comporsi nel passaggio da una novella all'altra. La prospettiva sul *Decameron* come libro è dunque dinamica per i narratori di secondo grado e per il lettore; statica e corrispondente al punto di vista privilegiato dell'epilogo solo per il narratore di primo grado.

Nella prima giornata, però, dopo la quarta novella, i narratori non proporranno nuove partizioni e non indicheranno esplicitamente nuovi cicli narrativi. Ora il principio di classificazione riconosciuto si attesta sulla centralità del discorso e in particolare del motto, che infatti risponde degli aspetti retorico-formali di tutti i racconti successivi e assume occasionalmente anche un carattere tematico, quando i narratori ne commentano l'efficacia, come nell'introduzione della quinta novella e nel finale dell'ottava, o riflettono sui suoi aspetti retorico-stilistici, come per le osservazioni sulla *brevitas* dell'introduzione alla decima⁷. Adesso le novelle mettono in scena tipi umani dai comporta-

⁵ Per un concetto in parte analogo rinvio a G. BALDISSONE, *Il piacere di narrare a piacere*, in *Prospettive sul "Decameron"*, a cura di G. Barberi Squarotti, Torino, Tirrenia Stampatori, 1989, pp. 9-23: 13.

⁶ Si veda W. ISER, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna, il Mulino, 1987, p. 158.

⁷ Il tema religioso fa ancora una sporadica apparizione in I, 6, ma senza più alcuna implicazione teorica: non è più in questione la funzione mediatrice dei santi, come nella prima novella, né il «sostegno e fondamento» della religione cristiana, come nella seconda, né la verità delle religioni rivelate, come nel racconto incastonato della terza.

menti eccezionali, nei quali, però, un motto di spirito o la narrazione di un caso esemplare provocano quasi sempre un ravvedimento.

2. *I motti, i vizi e l'Etica Nicomachea*

In questa seconda sezione, le novelle 6-10 compongono un ciclo omogeneo, sia per i rimandi intratestuali sparsi nel corpo del testo – e soprattutto nelle introduzioni – sia per il reticolo intertestuale che le lega all'*Etica Nicomachea*.

Le novelle sesta, settima e ottava riguardano l'avarizia⁸. I paragrafi introduttivi delle ultime due insistono su questa continuità tematica e impegnano il lettore a interpretare i tre racconti come una serie coerente e unitaria, un vero e proprio polittico con i suoi pannelli concordi⁹. Boccaccio ha già accennato a questo tema nella prima novella della giornata – il trattato morale di Aristotele aperto e bene in vista sul suo tavolo¹⁰. Ma ora queste novelle lo sviluppano, mettendo in scena figure diverse di avari: un inquisitore che si appropria dei patrimoni degli inquisiti, ma dà ai poveri quello che «converrebbe [...]

⁸ Nella sesta il tema compare subito dopo il commento a I, 5, in coincidenza con l'inizio della narrazione vera e propria: «Né io altresì tacerò un morso dato da un valente uomo secolare a uno avaro religioso [...]» (*Dec.*, I, 6, 3); nelle altre due, è menzionato già nella rubrica: «Bergamino con una novella [...] onestamente morde una avarizia nuova venuta in messer Can della Scala» (*Dec.*, I, 7, 1); «Guiglielmo Borsiere con leggiadre parole trafugge l'avarizia di messer Erminio Grimaldi» (*Dec.*, I, 8, 1). Sul tema dell'avarizia nel *Decameron* cfr. C. PERRUS, *Libéralité et munificence dans la littérature italienne du Moyen Âge*, Pisa, Pacini, 1984, pp. 238-246.

⁹ «È per ciò che, come che bene facesse il valente uomo che lo inquisitore della ipocrita carità dei frati [...] trafisse, assai estimo più da lodare colui del quale, tirandomi a ciò la precedente novella, parlar debbo» (*Dec.*, I, 7, 4); «La precedente novella, care compagne, m'induce a voler dire come un valente uomo di corte similmente e non senza frutto, pugnesse d'un ricchissimo mercatante la cupidigia [...]» (*Dec.*, I, 8, 5).

¹⁰ Confronta *Dec.*, I, 1, 44-45: «[...] in avarizia hai tu peccato desiderando più che il convenevole o tenendo quello che tu tener non dovresti?» [...] «Padre mio, io non vorrei che voi guardasti perché io sia in casa di questi usurieri: io non ci ho a far nulla, anzi ci era venuto per [...] togli da questo abominevole guadagno [...]»»; ARISTOTELE, *Ethica ad Nicomachum*, in S. THOMAE AQUINATIS *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cit., p. 194 (d'ora in poi *Ethica ad Nic.* I corsivi sono sempre miei): «Qui quidem igitur in talibus appellationibus, puta parci tenaces cymbiles, omnes datione deficiunt. [...] Hi autem rursus secundum acceptionem superabundant in undique accipiendo et omne, puta illiberales operationes operantes et de meretricio pasti et omnes tales usurarii et in parvo et in multo. [...] Commune autem in ipsis turpis lucratio apparet».

dare al porco o gittar via»; due gran signori, un laico e un ecclesiastico, di solito magnifici, che rifiutano di ricevere onorevolmente due uomini di corte; un mercante che risparmia i suoi averi in modo indecoroso. Il manifestarsi dell'avarizia in forme e aspetti diversi corrisponde a una riflessione di Aristotele:

<Illiberalitas> Extenditur autem in multum et *multiforme* est. Multi enim modi videntur illiberalitatis esse. *In duobus enim existens: et defectu dationis et superabundantia acceptionis; non omnibus integra advenit, sed quandoque dividitur. Et hi quidem adeptione superabundant, hi autem dationem deficiunt.* (*Ethica ad Nic.*, p. 194).

Per Aristotele, l'avarizia può realizzarsi in molti modi: come difetto nel dare o come eccesso nel prendere; proprio per questo è un vizio multiforme. È raro che le due cose capitino assieme e che l'avarizia si presenti nella sua forma «integrata», come succede all'inquisitore di I, 6, che regala solo quello che getterebbe e guadagna con l'inganno e l'ingiustizia¹¹. Gli avari, del resto, sono anche ingiusti, come spiega l'*Etica Nicomachea*: «Sumatur autem iniustus quoties dicitur: videtur autem illegalis iniustus esse, et avarus et inaequalis». (*Ethica ad Nic.*, p. 243); «Alio modo dicitur iniustus avarus, qui vult plus habere de bonis». (*In decem libros Ethicorum*, p. 845). Le altre due novelle, invece, riguardano casi diversi di *defectus dationis*: Cane della Scala e l'abate di Cligni non danno a chi, quando e come sarebbe opportuno dare; mentre Erminio dei Grimaldi non spende il necessario al decoro della propria persona¹².

L'inquisitore ipocrita e avaro della sesta è anche il solo personaggio della giornata nel quale la comprensione del motto non provoca una conversione alla virtù: «[...] lo 'nquisitore sentendo trafiggere la

¹¹ Nella vicenda dell'inquisitore e del «valent'uomo» il motivo aristotelico della «turpis lucratio» è rafforzato da una citazione evangelica che evoca l'episodio della Passione in cui Giuda, seguito da una folla armata «cum gladiis et fustibus» (*Mt.*, 26, 47), fa arrestare Cristo per denaro. La citazione era topica nella letteratura patristica, in contesti che riguardavano l'avarizia. Si veda *Decameron*, I, 6, 6 (il corsivo è nel testo): «cum gladiis et fustibus impetuossissimamente corse a formargli un processo gravissimo addosso, avvisando non di ciò alleviamento di miscredenza nello inquisito ma empimento di fiorini nella sua mano ne dovesse procedere, come fece».

¹² Cfr. *Ethica ad Nic.*, p. 186: «Et liberalis dabit boni gratia et recte. Quibus enim oportet et quando et quaecumque oportet et alia quaecumque sequuntur et recte dationem».

lor brodaiuola ipocrisia tutto *si turbò* [...]. E per *bizzarria* gli comandò che quello che più gli piacesse facesse, senza più davanti venirgli». (*Decameron*, I, 6, 20). Il tratto psicologico che Emilia associa alla sua reazione è l'ira («per bizzarria», «tutto si turbò»), non la vergogna, come per gli altri antagonisti della giornata, dall'abate della quarta novella in poi¹³. Il comportamento dell'inquisitore, che non si corregge, ma manda libero il valentuomo solo per non vederselo più davanti, corrisponde a una considerazione di Aristotele sulla psicologia degli avari. Mentre dalla prodigalità si guarisce con l'avanzare dalla vecchiaia o sperimentando la miseria (come succede a Federigo degli Alberighi), l'avarizia è un difetto incurabile («illiberalitas autem insanabilis est»¹⁴). L'avarizia «integrata» dell'inquisitore è anche «insanabile», come voleva Aristotele.

Per contro, Boccaccio si preoccupa di motivare l'emendabilità degli altri avari della giornata. L'avarizia di Cane e dell'abate di Cligni, per esempio, non è un abito etico, ma è «nuova», insolita e improvvisa rispetto a un comportamento abitualmente liberale¹⁵; quella di messer Erminio, invece, si è consolidata in abito etico, ma non ha ancora spento le «favilluzze di gentilezza» nella sua anima:

Messere Erminio aveva già sentito come questo Guglielmo Borsiere era valente uomo; e pure *avendo in sé, quantunque avaro fosse, alcuna favilluzza di gentilezza, con parole assai amichevoli e con lieto viso il ricevette* [...]. (*Decameron*, I, 8, 12).

¹³ L'abate della quarta novella, per esempio, «dalla sua colpa stessa rimorso, *si vergognò* di fare al monaco quello che egli, si come lui, aveva meritato» (*Decameron*, I, 4, 22); «Come messer Erminio udì questa parola, così subitamente il prese una *vergogna* tale, che ella ebbe forza di fargli mutar animo quasi tutto in contrario [...]» (ivi, I, 8, 17); «La gentil donna, insieme con l'altre alquanto *vergognandosi*, disse [...]» (ivi, I, 10, 19). Se non proprio una virtù, la *verecondia* è una delle passioni connotate positivamente nella *Nicomachea*.

¹⁴ Cfr. *Ethica ad Nic.*, p. 194.

¹⁵ «Bergamino con una novella di Primasso e dell'abate di Cligni onestamente morde una *avarizia nuova* venuta in messer Can della Scala» (*Decameron*, I, 7, 1); «[...] *incontinentemente* gli corse nell'animo un pensiero cattivo e *mai non più* statovi: 'Vedi a cui io do mangiare il mio!'» (ivi, I, 7, 19); «Messer Cane [...] sorridendo gli disse: "Bergamino, assai acconciamente hai mostrati i danni tuoi, la tua virtù e la mia avarizia e quel che da me desideri: e *veramente mai più che ora per te da avarizia assalito non fui* [...]"» (ivi, I, 7, 27). L'insorgere dell'avarizia nei due signori è implicitamente motivato con la virtù di Primasso e Bergamino: il loro valore «rintuzza l'animo» di Cane e dell'abate nel fare loro onore, ossia li rende pusillanimi, piuttosto che propriamente avari; si veda ivi, I, 7, 24.

La metafora delle faville di gentilezza fa interagire in modo raffinato e complesso due diverse fonti: un'argomentazione di Dante sulla nobiltà (*Convivio*, IV, 20, 9) e un passaggio delle *Tusculanae*.

[...] a quelli che hanno intelletto, che sono pochi, è manifesto che nobilitate umana non sia altro che «seme di felicitate», messo da Dio ne l'anima ben posta [...]. Ché se le vertudi sono frutto di nobilitate, e felicitate è dolcezza per quelle comparata, manifesto è essa nobilitate essere semente di felicitate, come detto è¹⁶.

Dante riformula il concetto secondo il quale la disposizione alla virtù è naturale, che aveva letto nel primo libro della *Nicomachea*, collegando la definizione di nobiltà a questa disposizione originaria. Oltre che nella *Consolatio Philosophiae* (III, 6, v. 6) di Boezio, alla quale probabilmente rinvia il testo dantesco, la metafora dei semi della virtù è in *Tusculanae*, III, 1, 2:

Nunc <natura> *parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret*¹⁷.

Per Cicerone, i «semina [...] virtutum» sono innati nell'anima e se opportunamente coltivati conducono alla felicità: la beatitudine è l'esito di un processo naturale e perciò necessario e organico, che può essere interrotto solo da una corruzione di origine culturale della natura umana («malis moribus opinionibusque depravati»). Boccaccio riprende una delle metafore del testo ciceroniano, le faville, 'montandola' sul concetto dantesco: l'idea che la virtù germogli da un'originaria «gentilezza» e che perciò la nobiltà sia 'seme di felicità'. Se letta in questa prospettiva intertestuale, l'osservazione di Lauretta individua l'avarizia come un abito etico (uno dei *mali mores*) che normalmente corrompe la virtù naturale dell'anima.

¹⁶ D. ALIGHIERI, *Convivio*, in *Opere minori*, a cura di D. De Robertis e C. Vasoli, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, t. I, II, pp. 750-751. Sulla presenza del *Convivio* nel *Decameron* cfr. R. FERRERI, *Appunti sulla presenza del "Convivio" nel "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XIX, 1990, pp. 63-77.

¹⁷ CICERO, *Tusculanae disputationes*, texte établi par G. Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 2. I corsivi sono miei. È un testo che Boccaccio conosce e che cita nelle *Esposizioni sopra la Comedia* (G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in *Tutte le opere*, Milano, Mondadori, 1965, vol. VI, p. 197).

Nella settima novella, l'avarizia improvvisa dei due signori è il comportamento eccezionale rispetto a un abito etico non solo liberale, ma di solito magnifico¹⁸.

[...] messer Can della Scala, al quale *in assai cose fu favorevole la fortuna*, fu uno de' più *notabili* e de' più *magnifici* signori che dallo imperatore Federigo secondo in qua si sapesse in Italia. Il quale, avendo disposto di fare *una notabile e maravigliosa festa* in Verona, e a quella molta gente e di varie parti fosse venuta e massimamente uomini di corte di ogni maniera [...]. (*Decameron*, I, 7, 5-6).

<Primasso> [...] udì ragionare d'uno abate di Cligni, il quale si crede che sia *il più ricco prelato di sue entrate* che abbia la Chiesa di Dio dal Papa in fuori; e di lui udì dire maravigliose e *magnifiche* cose in *tener sempre corte* e non esser mai a alcuno, che andasse là dove egli fosse, negato né mangiare né bere, solo che quando l'abate mangiasse il domandasse. (*Decameron*, I, 7, 12).

L'osservazione di Filostrato sui patrimoni dei due signori, ma anche le azioni che attribuisce loro («tener corte», «fare una notabile e maravigliosa festa», accogliere forestieri e pellegrini) rinviano alle riflessioni di Aristotele sulla magnificenza, che nell'*Etica Nicomachea* seguono immediatamente i paragrafi dedicati all'avarizia e alla liberalità:

<Magnificentia> Decet autem et eos quibus talia <bona> praeexistunt per seipsos, vel per genitores, vel per quos ad ipsos transeunt, et nobiles et gloriosos et quaecumque talia: omnia enim haec magnitudinem habent et dignitatem. [...] Et *quaecumque ad communem magnifica sunt*. Puta si alicubi largiri quale oportere praeclare, vel trieris esse principium, vel etiam *convivare civitatem*. [...] Maxime quidem igitur talis magnificus, et in talibus sumptibus magnificentia. [...] Et si circa aliquid tota civitas studet vel qui in dignitatibus. Et *circa peregrinorum autem susceptiones et emissiones et dationes et retributiones*. (*Ethica ad Nic.*, p. 201).

D'altra parte, i pensieri dell'abate di Cligni, quando finalmente decide di ricevere Primasso come si addice al suo valore, richiamano la psicologia che Tommaso d'Aquino, commentando Aristotele, attribuisce al liberale:

'Deh questa che novità è oggi che nella anima m'è venuta, che avarizia, *chente sde-*

¹⁸ La magnificenza di Can Grande è già un motivo dantesco (*Paradiso*, XVII, vv. 85-88). Sul tema della magnificenza in questa novella cfr. F. BAUSI, *Gli spiriti magni...*, cit., p. 216, n. 40 e p. 222, n. 53.

gno, e per cui? Io ho dato mangiare il mio, già è molt'anni, a chiunque mangiar n'ha voluto, senza guardare se gentile uomo è o villano, o povero o ricco, o mercatante o barattiere stato sia, e a infiniti ribaldi con l'occhio me l'ho veduto straziare, né mai nell'animo m'entrò questo pensiero che per costui mi c'è entrato'. (*Decameron*, I, 7, 23).

Si autem praeter opportunum et bene habens contingat ipsum consumere, <liberalis> tristabitur. Moderate autem et ut oportet. (*Ethica ad Nic.*, p. 190).
[...] liberalis est bene communicativus in pecuniis, id est promptus ad hoc, quod pecunias suas quasi communes cum aliis habeat. Potest enim absque tristitia sustinere, quod aliquis ei in pecuniis iniurietur, eo quod non multum pecunias appetiatur. (*In decem libros Ethicorum*, p. 191).

Il moderato sdegno del liberale «si consumat aliquid quod non oportebat consumere» ha per termine di confronto il vizio che diverge per eccesso dalla liberalità e che consiste nello spendere «praeter opportunum». L'uomo virtuoso e liberale si rammaricherà, per quanto moderatamente, se occasionalmente il suo comportamento dovesse avvicinarsi a quello del prodigo. La stessa idea si legge in filigrana anche in un comportamento di messer Cane: «Ma nel pensier di messer Cane era caduto ogni cosa che gli si donasse vie peggio esser perduta che se nel fuoco fosse stata gittata [...]». (*Decameron*, I, 7, 7). In questo caso il termine di confronto è la *bannausia*, il vizio che diverge per eccesso dalla magnificenza:

Dicit ergo primo, quod ille qui superabundat in sumptibus magnis, qui vocatur bannausus quasi in fornace sua consumens, excedit magnificus [...] in expendendo praeter id quod oportet [...]. Puta quia facit nuptialia convivia histrionibus et comoedis [...]. (*In decem libros Ethicorum*, p. 203).

Il commento di Tommaso sembra lasciare una traccia sia sulla scelta della similitudine boccacciana tra donare agli indegni e gettare nel fuoco («quasi in fornace consumens») sia sull'allusione ai «ribaldi» dell'abate di Cligni («a infiniti ribaldi con l'occhio me l'ho veduto straziare»), che richiama l'accento agli «histriones et comoedi» del commento.

Anche per Erminio Grimaldi, l'avarizia assume la forma del *defectus dationis*, come per i due signori della settima, e i «difetti grandissimi» che messer Erminio Avarizia sopporta «per non ispendere» rinviano al tecnicismo aristotelico. Stavolta, però, il *defectus dationis* non si presenta come incapacità di donare ad altri, ma come ritrosia a spendere anche «nelle cose opportune alla [...] propria persona»:

E sì come egli di ricchezza ogni altro avanzava che italico fosse, così d'avarizia e di miseria ogni altro misero e avaro che al mondo fosse soperchiava oltre misura: per ciò che non solamente in onorare altrui teneva la borsa stretta, ma nelle cose opportune alla sua propria persona [...] sosteneva egli per non ispendere difetti grandissimi, e similmente nel mangiare e nel bere. Per la qualcosa, e meritamente, gli era de' Grimaldi caduto il soprannome e solamente messere Erminio Avarizia era da tutti chiamato. (*Decameron*, I, 8, 5-6)¹⁹.

Erminio appartiene a quel genere di avari che nuocciono a tutti e non fanno il bene di nessuno: neppure il proprio. I prodighi, aveva detto Tommaso, fanno il bene di molti e nuocciono solo a se stessi, ma l'avarò «[...] nulli prodest, in quantum deficit in dando, nec etiam prodest sibi ipsi in quantum deficit in expendendo» (*In decem libros Ethicorum*, p. 193).

Anche per questo l'avarizia di messer Erminio, non solo «avarò», ma anche «miserò», è connotata nel senso della viltà. Boccaccio chiarisce il rapporto tra questi due vizi nelle *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, forse rielaborando una suggestione dal *De officiis* ciceroniano:

Secondariamente il vizio dell'avarizia si mette in uomini cattivi e pusillanimità [...]. Metterassi l'avarò in una piccola casetta, e in quella, in continua dieta, per non spendere, dimorando [...] vestirà male e calzerà peggio, rifiuterà gli onori per non onorare, e, dove egli dovrebbe de' suoi acquisti esser signore, esso diventa de' suoi tesori vilissimo servo [...] e, brevemente, faccendosi de' beni della fortuna tristissima parte, quanto l'animo suo sia piccolo e misero manifestamente dimostra²⁰.

¹⁹ «Qui quidem igitur in talibus appellationibus, puta parci tenaces cymbiles, omnes datione deficiunt. [...] Horum autem et cymivenditor et omnis talis nominatus est ante a superabundantia eius quod est nulli utique dare». (*Ethica ad Nic.*, p. 194); «Et dicit, quod tales appellantur parci, eo quod parum expendunt, tenaces a defectu dationis quasi multum retinentes [...]». (*In decem libros Ethicorum*, p. 195).

²⁰ G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 81. I corsivi sono miei. Per il nesso tra avarizia e pusillanimità cfr. CICERONE, *De officiis*, I, XX, 68 (a cura di E. Narducci, Milano, Rizzoli, 1987, p. 135): «[...] nihil enim est tam angusti animi tamque parvi quam amare divitias, nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam continere [...]». Boccaccio preferisce sostituire i termini tecnici 'pusillanimità', 'pusillanimità' con i sinonimi: «vile», «viltà», «cattivo», «cattività»; cfr. F. BAUSI, *Gli spiriti magni...*, cit., p. 227, n. 62. La sinonimia di pusillanimità, viltà e miseria è attestata nelle *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 111: «L'anima tua è da viltate offesa: cioè occupata da tiepidezza e da pusillanimità, la quale non che le maggiori cose, ma eziandio quelle che a colui, nel quale ella si pone, convengono, non ardisce d'imprendere».

Uno dei motivi per i quali l'avarò è anche pusillanime è che egli «ri-fiuta gli onori per non onorare». Anche in questo caso il testo sembra nascere ed espandersi da una suggestione aristotelica: «Hi autem rursus propter timorem abstinent alienis, ut non facile ipsum quae aliorum accipere, quae autem ipsius alios non. Placet igitur eis, neque dare, neque accipere». (*Ethica ad Nic.*, p. 194).

Per il richiamo alla viltà, la novella di messer Erminio fa da cerniera narrativa rispetto alla successiva: quella del re di Cipro. «Misericordia» è anche il termine che denota il suo comportamento: «La qual cosa udendo la donna, disperata della vendetta, a alcuna consolazione della sua noia propose di voler mordere la *miseria* del detto re [...]». (*Decameron*, I, 9, 6).

Il re di Cipro, «di sì rimessa vita e da sì poco bene, che, non che egli l'altrui onte con giustizia vendicasse, anzi infinite con vituperevole viltà a lui fattene sosteneva [...]» (*Decameron*, I, 9, 5)²¹, riproduce il comportamento che Aristotele attribuisce ai pusillanimi, che rinunciano alle imprese e agli onori dei quali sono degni²². Non vendicare le offese nei modi opportuni è indegno di un re e proprio di un animo servile:

Et dicit quod ad servilem animum pertinet quod aliquis despiciat familiares suos et quod *sustineat* iniuriantes sibi, ita scilicet quod non repellat *iniurias* debito modo. Hoc enim consequitur ex defectu irae, quia per hoc redditur homo *piger* et *remissus* ad repellendum iniurias. (*In decem libros Ethicorum*, p. 223).

Boccaccio è un lettore attento: sa seguire le istruzioni dei suoi autori e afferrare i riferimenti a distanza. È così che ha combinato le osservazioni di Aristotele sulla viltà d'animo con un passaggio del commento tommasiano sull'ira e sul suo peso nell'esercizio della giustizia. Commentando il paragrafo sui pusillanimi, Tommaso aveva scritto che è vile chi non fa ciò che gli compete per ruolo pubblico o per virtù; alcune pagine dopo, ma stavolta nel paragrafo sull'ira, aveva ag-

²¹ «Qui autem minoribus quam dignus, pusillanimus, sive magnis, sive moderatis, sive parvis dignus existens, adhuc minoribus seipsum dignificet. Et maxime utique videtur si videatur magnis dignus» (*Ethica ad Nic.*, p. 206).

²² «Talis autem opinio videtur et deteriores facere. Singuli enim appetunt quae secundum dignitatem. Discedunt autem ab operationibus bonis, et ab inventionibus, ut indigni existentes. Similiter autem, et ab exterioribus bonis», tra i quali l'onore. (ivi, p. 216).

giunto che la prontezza nel vendicare le offese compete ai principi²³. Boccaccio ha messo in relazione i due passi, ed è questa interazione, attivata durante la lettura, a suggerirgli il nesso tra l'incapacità di vendicare le offese e la viltà, in base al quale egli seleziona, per questo luogo del *Decameron*, la novella 51 del *Novellino* e la riscrive per *amplificatio*. Il racconto del re di Cipro è dunque un testo-biblioteca, che nasce da suggestioni di lettura diverse e stratificate. La personale interpretazione dell'*expositio* di Tommaso, nata collegando due passaggi a distanza, diventa una griglia da applicare al repertorio narrativo tradizionale (il *Novellino* in questo caso) in modo da selezionarne un segmento, che poi può essere riscritto usando i materiali lessicali e tematici del testo di partenza, il commento all'*Etica Nicomachea*.

I temi e il lessico di Tommaso filtrano nel discorso di Elissa e restano ancora ben riconoscibili («non che egli l'altrui onte [...] vendicasse, anzi infinite [...] a lui fattene sosteneva», «*despiciat familiares suos* et quod *sustineat iniuriantes* sibi»; «di sì rimessa vita», «*piger* et *remissus*»). Anche la dittologia del commento «*piger* et *remissus*», smembrata da Elissa («di sì rimessa vita»), si ricompone appena un attimo dopo:

Il re, infino allora stato *tardo* e *pigro*, quasi dal sonno si risvegliasse, cominciando dalla *ingiuria* fatta a questa donna, la quale agramente vendicò, rigidissimo persecutore divenne di ciascuno che contro allo *onore* della sua corona alcuna cosa commettesse da indi innanzi. (*Decameron*, I, 9, 7)²⁴.

Forse è proprio la considerazione tommasiana sulla pigrizia, il difetto d'ira di chi rinuncia alle buone operazioni di giustizia, ad attivare la memoria letteraria di Boccaccio e a suggerirgli di mettere assieme il passaggio di Tommaso sull'ira e le osservazioni di Aristotele sui pusillanimi. Questi infatti, secondo Aristotele, ignorano se stessi, come

²³ «[...] pusillanimus, cum sit dignus bonis, privat seipsum ipsis quibus dignus est, dum scilicet non conatur *ad operandum* vel consequendum *ea quae sibi competere*nt». (*In decem libros Ethicorum*, p. 217). Per contro chiamiamo virili coloro che eccedono di poco nell'ira «[...] *quasi potentes, et aptos ad principandum propter promptitudinem ad vindictam*, quae competit principibus». (*In decem libros Ethicorum*, p. 224).

²⁴ «Huiusmodi autem ignorantia non contingit ex insipientia, quia insipientes non sunt dignis magnis; sed magis contingit ex quadam *pigrizia*, per quam contingit, quod nolunt magnis se ingerere secundum suam dignitatem». (*In decem libros Ethicorum*, p. 217).

i presuntuosi, non sono però «insipientes» come quelli, ma piuttosto «pigris»:

Et videtur malum habere aliquod ex non dignificare seipsum bonis. Sed et ignorare seipsum. Appeteret enim utique quibus dignus erat bona existentia. Sed non tamen insipientes tales videntur esse, sed magis pigris. (*Ethica ad Nic.*, p. 216)

Nella *Nicomachea*, il vizio dei pusillanimi si oppone per difetto alla grandezza d'animo, mentre la presunzione è il suo corrispettivo per eccesso: la decima novella verte su quest'ultima coppia. Prima di cominciare a raccontare la storia di Margherita dei Ghisolieri e di Maestro Alberto, tanto magnanimo da sentirsi degno di essere amato anche da vecchio²⁵, Pampinea esorta le sue compagne a tenere un comportamento conforme alla loro nobiltà d'animo, rispetto al quale quello di Margherita nella novella rappresenta un antimodello²⁶. È la stessa Margherita a definire presuntuosa la propria condotta: «Maestro, assai bene e cortesemente castigate n'avete della nostra *presuntuosa* impresa [...]» (*Decameron*, I, 10, 19). Con «presuntuoso» («praesumptuosus») Tommaso aveva tradotto il termine aristotelico «chaymus», che Roberto di Lincoln considerava in traducibile e che indica chi pecca per eccesso rispetto alla grandezza d'animo («[...] ille qui aestimat seipsum dignum magnis, cum sit indignus, vocatur chaymus, idest fumosus; quem possumus dicere ventosum, vel *praesumptuosum*»)²⁷.

Al contrario dei vili – pigri, ma non insipienti –, i presuntuosi sono anche sciocchi, perché non conoscono il proprio reale valore e cominciano imprese che non sono in grado di portare a termine; così, dove credevano di ottenere onori, ricevono vergogna: «Chaymi stolidi sunt. Et seipsos ignorant, et etiam clare. Nam quasi sint digni, res

²⁵ «[...] tanta fu la nobiltà del suo spirito, che essendo già del suo corpo quasi ogni natural caldo partito, in sé non schifò di ricevere l'amorose fiamme». (*Decameron*, I, 10, 10).

²⁶ «Per che, acciò che voi vi sappiate guardare [...] questa ultima novella [...] voglio ve ne renda ammaestrate, acciò che, come per nobiltà d'animo dall'altre divise siete, così ancora per eccellenza di costumi separate dall'altre vi dimostrate». (ivi, I, 10, 8). Sul personaggio di Margherita e sull'incapacità delle donne «moderne» di rispondere ai moti, rinvio a M. PICONE, *Le "merende" di maestro Alberto* (*Dec.*, I, 10), in «Rassegna europea della letteratura italiana», XVI, 2000, pp. 99-110: 104-105.

²⁷ Si veda *In decem libros Ethicorum*, p. 207.

eas aggrediuntur, quae honorantur, deinde redarguntur». (*Ethica ad Nic.*, p. 216). Margherita, che «non guardando cui motteggiasse, credendo vincer fu vinta» (*Decameron*, I, 10, 20), non è diversa²⁸. E Pampinea invita le sue compagne a misurare bene le proprie forze quando vorranno motteggiare:

È il vero che, così come nell'altre cose, è in questa da riguardare e il tempo e il luogo e con cui si favella, per ciò che talvolta avviene che, 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. (*Decameron*, I, 10, 7).

Anche le osservazioni della regina sulle donne «moderne», che credono di meritare onori per gli abiti e gli ornamenti del corpo e non per le virtù dell'anima richiamano un passaggio della *Nicomachea*:

Perciò che quella virtù che già fu nell'anime delle passate hanno le moderne rivolta in ornamenti del corpo; e colei la quale si vede indosso i panni più screziati e più vergati e con più fregi si crede dover essere da molto più tenuta e più che l'altre onorate [...]. (*Decameron*, I, 10, 5).

Qui autem sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur. Sine virtute enim perfecta non sunt haec. Despectores autem et iniuriatores, et talia habentes efficiuntur mali. Sine virtute enim non facile ferre moderate bonas fortunas. Non potentes autem ferre, et existimantes alios superexcellere, illos quidem contemnunt. [...] Et veste ornantur, et figura et talibus. Et volunt bonas fortunas manifestas esse ipsorum. Et dicunt de se ipsis, ut per haec honorandi. (*Ethica ad Nic.*, pp. 210-16)²⁹.

²⁸ L'intenzione di motteggiare Maestro Alberto da parte di Margherita e delle sue amiche è riconducibile alla psicologia che Tommaso attribuisce ai presuntuosi, i quali vogliono imitare i magnanimi, senza essere loro simili. Perciò invece di emularli nelle opere di virtù, li imitano nella tendenza a essere «despectores» (*In decem libros Ethicorum*, p. 211).

²⁹ Nel codice ambrosiano A 204 inf. Boccaccio ha segnato con una *manicula* questo punto: «Sine virtute enim non facile ferre moderate bonas fortunas» (c. <30>v.). Si veda anche *In decem libros Ethicorum*, p. 217: «Ponit actum huius vitii quod consistit in quadam exteriori magnificatione, in quantum scilicet magnificant seipsos. Primo quidem quibusdam exterioribus signis, dum scilicet ornatis utuntur vestibus, et etiam figura ornantur pompose incedentes [...]». Nella letteratura sui peccati capitali, gli ornamenti del corpo rappresentano «la forma specifica della vanagloria femminile» e sono talvolta messi in relazione con la naturale pusillanimità delle donne, che impedisce loro di eccellere in grandi imprese: cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Me-*

Il particolare vivace e 'realistico' sulle stoffe a righe e a fregi sembra in realtà espandersi direttamente da una suggestione del testo aristotelico.

3. Una mappa per l'inventio

Come si è visto, è possibile tracciare una mappa intertestuale non particolarmente complessa, ma piuttosto fitta, che lega la prima giornata del *Decameron* all'*Etica Nicomachea*. Ora possiamo chiederci quale direzione assuma la riscrittura del testo di Aristotele nel *Decameron* e quali sono i suoi effetti di senso.

Una prima osservazione mi sembra debba riguardare il rapporto tra *inventio* ed *elocutio*. Su questo versante, il trattato aristotelico funziona come un repertorio di motivi tematici già classificati, che possono essere impiegati per l'*inventio* e richiedono solo di essere riformulati attraverso gli strumenti dell'*ornatus*. Boccaccio si serve di alcuni nuclei tematici 'trovati' nella *Nicomachea* come di unità minime di contenuto, già pronte al riuso, e si limita a riscriverle in base alla retorica dell'*amplificatio*. La pigrizia del re di Cipri è un caso rappresentativo: il «pigri» della *Nicomachea* si sdoppia nella dittologia «tardo e pigro», secondo un programma di espansione lessicale del testo originario. L'*amplificatio* è realizzata con materiali lessicali di diretta ascendenza aristotelica o derivati dalle suggestioni di lettura della *Nicomachea*: il re di Cipri è «pigro», perché i pusillanimi recedono dalle imprese che competono al loro ruolo (e in questo caso la citazione è letterale), ed è «tardo», perché, secondo Tommaso, ciò che compete ai principi è vendicare le offese con prontezza (in questo caso invece Boccaccio rielabora il lemma «promptitudo» dell'originale per antitesi).

Sul piano narratologico e tematico, il rapporto tra i due testi diventa più complesso: Boccaccio tratta ancora la *Nicomachea* come uno strumento dell'*inventio*, stavolta però i contenuti del trattato

dioevo, Torino, Einaudi, 2000, p. 30. Secondo Millicent Marcus (*The Tale of Maestro Alberto* (I.10), in *The "Decameron" First Day in Perspective...*, cit., pp. 222-240: 229), il posto privilegiato che il bel parlare assume nella conversione dall'esteriorità alla nobiltà dei costumi, auspicata da Pampinea, può essere visto come una valorizzazione della *eutrapelia* aristotelica.

morale non sono semplicemente immessi nelle novelle, previa rielaborazione stilistica, ma funzionano come veri e propri *loci*, in grado di dare forma agli aspetti portanti del racconto ad almeno due livelli. Da una parte infatti l'*Etica Nicomachea* è 'sovraordinata' alle azioni dei personaggi e di conseguenza traccia alcuni snodi fondamentali della *fabula*: l'inquisitore della sesta novella acquista in modo iniquo e non elargisce in modo appropriato, perché l'avarizia, nell'interpretazione aristotelico-tomista, consiste nel turpe guadagno e nella mancata elargizione ed è uno dei tanti aspetti dell'ingiustizia; Can Grande e l'abate di Cligni accolgono i pellegrini, tengono corte, fanno feste grandi e meravigliose, perché questo richiede la magnificenza nel libro di Aristotele³⁰. La *Nicomachea* funziona come una mappa che orienta l'*inventio* e contribuisce a costruire o, quando si tratta di materiali narrativi già in circolazione, a selezionare una trama di eventi conforme al paradigma aristotelico da immettere nel *Decameron*. In questo senso, le cinque novelle nelle quali è più forte il rapporto intertestuale possono essere viste come una trascodificazione narrativa della prosa filosofica di Aristotele.

Dall'altra parte, in queste – e in altre – novelle, le argomentazioni di Aristotele sostituiscono un'indagine psicologica che nel *Decameron* è quasi del tutto assente. Boccaccio si occupa raramente di rendere esplicito il fondamento psicologico delle azioni dei suoi personaggi, ma il lettore della *Nicomachea* dovrebbe poter ricostruire, almeno per le ultime cinque novelle della prima giornata, le motivazioni dei diversi comportamenti e sapere, per esempio, che lo scatto d'ira dell'inquisitore (invece che il senso di vergogna degli altri antagonisti della giornata) si spiega con l'inemendabilità dell'avarizia e che i pensieri dell'abate di Cligni, quando decide finalmente di ricevere Primasso, sono dettati dalla sua liberalità, che gli permette di sopportare senza rammaricarsi eccessivamente che qualcuno lo offenda *in pecuniis*. Ciò consente di realizzare, attraverso la collaborazione attiva del lettore, una delle proprietà richieste dalla retorica della narrazione: la verosimiglianza. Le azioni dei personaggi risultano verosimili, sebbene non

³⁰ In modo analogo, Federigo degli Alberighi diventa «buon massai», perché, mentre l'avarizia è «insanabilis», dalla prodigalità è possibile guarire e spesso se ne guarisce con l'avanzare dell'età o avendo sperimentato la miseria: ««Prodigus» Bene sanabilis enim est et ab aetate et ab egestate. Et ad medium potest venire: habet enim quae liberalis». (*Ethica ad Nic.*, p. 192), proprio come succede a Federigo.

ne siano rese esplicite le motivazioni psicologiche, perché motivate implicitamente sulla base dell'enciclopedia aristotelico-tomista.

Infine, il trattato di Aristotele gioca un ruolo anche nella *dispositio* delle novelle – stavolta per un segmento più ampio della prima giornata, che va dalla quarta alla decima –, perché il loro ordine di successione rispecchia quello nel quale, nei libri III e IV dell'*Ethica Nicomachea*, si parla dei vizi e delle virtù che riguardano il desiderio erotico, le ricchezze, gli onori. Non era un ordine neutro né casuale, da quando Tommaso lo aveva dotato di senso, usando come griglia interpretativa la stessa classificazione aristotelica dei beni, con la quale Dioneo introduce la quarta novella³¹.

4. *Marchesati e monasteri: i desideri naturali*

La riproduzione speculare del sistema di classificazione aristotelico (e della *dispositio* dei libri III e IV della *Nicomachea*) induce il lettore del *Decameron* a interrogarsi retrospettivamente sulle novelle quarta e quinta, che raccontano storie di amori irregolari: il «peccato degno di gravissima punizione [...]» di un giovane monaco e del suo abate, il «folle amore» del re di Francia. Non che monaco, abate e re si comportino diversamente da molti altri personaggi del *Decameron*, per niente sanzionati da narratore e narratori, ma le loro azioni stavolta si presentano come «peccati», «colpe», degni di «punizione», «pena» e «gastigamento»³². I loro amori si colorano di una connotazio-

³¹ Secondo Tommaso (*In decem libros Ethicorum*, pp. 98-99), i vizi e le virtù descrivono un rapporto con le passioni e queste, a loro volta, sono riconducibili alla vita corporale dell'uomo, ai beni esteriori o agli atti umani. Alla prima categoria sono legati i vizi e le virtù che si esercitano sulle cose utili a conservare la vita, come il cibo o il sesso, che perpetua la specie. Altri, invece, interessano i beni esteriori: l'avarizia e la liberalità le ricchezze, la magnanimità gli onori. La *dispositio* dei libri III e IV della *Nicomachea* è dotata di senso, perché riproduce questo sistema di classificazione logico, e non convenzionale, che rende visibili le relazioni reciproche tra le diverse virtù.

³² Vedi *Decameron*, I, 4, 1: «Un monaco, caduto in peccato degno di gravissima punizione, onestamente rimproverando al suo abate quella medesima colpa, si libera dalla pena»; e I, 6, 2: «[...] essendo già stato da tutte commendato il valore e il leggiadro gastigamento della marchesana fatto al re di Francia [...]». Cok Van der Voort (*Convergenze e divaricazioni tra la Prima e la Sesta Giornata del "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XI, 1979, pp. 207-241: 226) osserva che nella rubrica di I, 4 per «ben quattro volte è sottolineata l'azione peccaminosa [...]».

ne negativa (I, 5) o quanto meno ambigua (I, 4), come accade in poche altre storie della raccolta boccacciana.

La rete intertestuale che lega la prima giornata al sistema aristotelico di classificazione delle virtù mette a fuoco una stretta continuità tematica tra queste due novelle e le successive, ma stavolta il ruolo dell'*Etica Nicomachea* nell'individuare i contenuti dei comportamenti umani rimane sullo sfondo. Nella quarta, è solo l'insistenza sulla giovinezza del monaco a richiamare la trattazione aristotelica sui vizi e sulle virtù che riguardano i piaceri erotici³³: «Fu in Lunigiana [...] un monistero [...], nel quale tra gli altri era un monaco giovane, il vigore del quale né la freschezza né i digiuni né le vigilie potevano macerare». (*Decameron*, I, 4, 4). Ma l'idea che il soddisfacimento del desiderio erotico fosse un'aspirazione naturale nella giovinezza era tradizionale anche nella letteratura sui peccati capitali³⁴.

Le osservazioni sulla capacità del giovane monaco di comportarsi in modo cauto e prudente durante l'esperienza soverchiante del piacere richiamano la psicologia delle passioni secondo Tommaso:

E mentre che egli, da troppa volontà trasportato, men cautamente con le scherzava [...]

Il monaco, ancora che da grandissimo suo piacere e diletto fosse con questa giovane occupato, pur nondimeno tuttavia sospettava [...] (*Decameron*, I, 4, 7 e 8).

Ci sono passioni, come alcuni piaceri del corpo – e quelli del tatto in particolare, più intensi e disordinati –, che possono impedire l'uso della ragione e in particolare i giudizi sulle azioni: per questo, dice Aristotele nella *Nicomachea*, «intemperantia maxime corrumpit prudentiam»³⁵. È un tratto che per Tommaso rappresenta efficacemente il pro-

³³ Cfr. *Ethica ad Nic.*, p. 174: «Putae quae <concupiscentia> cibi quidem naturalis. Omnis enim concupiscit quando indigens fuerit siccum vel umidum cibum. [...] Et lectum, inquit Homerus, iuvenis et crescens». Nel *Decameron* però, è la locuzione «concupiscentia carnale» a denotare il desiderio del giovane monaco: «[...] né prima veduta l'ebbe che egli fieramente assalito fu dalla concupiscentia carnale». (*Decameron*, I, 4, 5); per Tommaso (*Summa Theologiae*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, I IIae, qu. 77, a. 5, p. 888), la concupiscentia carnale non è il desiderio erotico in generale, ma solo l'«inordinatus appetitus» che caratterizza l'intemperanza.

³⁴ Si veda C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., p. 168.

³⁵ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., II IIae, qu. 153, a. 5, p. 1677; si tratta di una parafrasi di *Ethica ad Nic.*, p. 318: «Hinc et temperantiam hoc appellamus nomine sophrosynin, velut salvantem prudentiam. Salvat enim talem existimationem. Non

prium delle passioni e la loro autonomia rispetto alla ragione e alla volontà: se l'appetito sensitivo desidera con violenza qualcosa, l'attività delle facoltà superiori è paralizzata o impacciata³⁶. Dal disordine dell'intelletto e della volontà, provocato da un eccesso di desiderio o di piacere erotico, derivano per esempio le «figlie della lussuria»: «[...] *inconstantia*, *praecipitatio* [...], *affectus praesentis saeculi*»³⁷. E queste spiegano la psicologia dell'abate in preda agli «stimoli della carne»:

«Questo caso non avverrà forse mai più: io estimo ch'egli sia gran senno a pigliarsi del bene, quando Domeneddio ne manda altrui».

E così dicendo e *avendo del tutto mutato proposito* [...]. (*Decameron*, I, 4, 16-17).

Il tema aristotelico dei desideri naturali entra in gioco anche nella storia del re di Francia e della marchesa del Monferrato. L'amore di Filippo il Borno per la marchesa non solo è 'disavveduto', ma è anche «folle»³⁸. In genere, nel *Decameron*, i rari richiami espliciti alla *fol' amor* sono associati a vicende in cui l'amore compromette il rapporto di lealtà tra il signore e i suoi sottoposti; nel caso di I, 5, il re viene meno alle proprie responsabilità pubbliche, mettendo per un momento in secondo piano l'impresa della crociata.

enim omnem existimationem corrumpit, neque pervertit delectabile et triste [...].»

³⁶ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., II IIae, qu. 153, a. 5, p. 1677: «[...] quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediuntur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior [...] vehementer intendit suo obiecto [...], propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas». Cfr. anche *In decem libros Ethicorum*, p. 180.

³⁷ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., II IIae, qu. 153, a. 5, p. 1677 (il corsivo è mio). Per il tema delle passioni in San Tommaso cfr. C. CASAGRANDE, *Ragione e passione. Agostino e Tommaso d'Aquino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVII, 2008, pp. 421-434: 429.

³⁸ Cfr. *Decameron*, I, 5, 1: «La marchesana di Monferrato con un convito di galline e con alquante leggiadre parolette reprime il *folle amore* del re di Francia». Secondo Dante Della Terza (*La novella della marchesana di Monferrato* [*Decameron* I, 5], in *Tradizione ed esegesi. Semantica dell'innovazione da Agostino a De Sanctis*, Padova, Liviana, 1987, pp. 29-42: 34), la prima parte della novella, nella quale Filippo il Borno si innamora per fama della marchesa, è un omaggio alla convenzione cortese dell'*amor de lobn*, che però il comportamento successivo del re trasgredisce: il modello cortese infatti impegnerebbe l'amante in una tensione verso l'assoluto, coltivata attraverso la rinuncia e la contemplazione. Si veda anche A. RUFFINATTO, *Tutti gli uomini di Betsabea (da "Samuele" II al "Conde Lucanor" e al "Decameron")*, in *Studi di filologia medievale offerti a d'Arco Silvio Avalle*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1996, pp. 419-444: 438.

Oltre a quella del re e della marchesa, Fiammetta racconta anche un'altra storia di *fol' amor*: quella di Carlo d'Angiò e delle figlie di Neri degli Uberti («Il re Carlo vecchio, vittorioso, d'una giovinetta innamoratosi, vergognandosi del suo *folle pensiero*, lei e una sua sorella onorevolmente marita» (*Decameron*, X, 6, 1). Il richiamo alla *fol' amor* e l'analogia nelle vicende di Filippo il Borno e di Carlo I rendono le due novelle simmetriche. Nella seconda, però, l'idea che l'amore del re sia «folle» perché inappropriato al suo ruolo è esplicita:

[...] avendo riguardo che voi ancora siete con l'arme indosso nel regno nuovamente acquistato, tra nazioni non conosciute e piena d'inganni e di tradimenti, e tutto occupato di grandissime sollicitudini e d'alto affare, né ancora vi siete potuto porre a sedere: e intra tante cose abbiate fatto luogo al lusinghevole amore. Questo non è atto di re magnanimo anzi d'un pusillanime giovinetto. (*Decameron*, X, 6, 28-29).

Il re, dice Guido di Monforte, dovrebbe occuparsi delle imprese che riguardano il buon governo e si addicono alla sua carica. È un amore, il suo, che non rivela la nobiltà dell'anima (diversamente da quanto accade per i tanti 'cittadini' del *Decameron* – e per Maestro Alberto nella prima giornata), ma va considerato un atto «pusillanime»³⁹. Secondo Tommaso, sono pusillanimi coloro i quali rinunciano a intraprendere grandi imprese, pur essendone degni per buona disposizione naturale, saggezza o fortuna: è il caso dei re, i quali si trovano in una posizione di preminenza riguardo all'onore, il più alto dei beni esteriori, quello che si riceve come premio della virtù⁴⁰.

³⁹ Come osserva Della Terza (*La novella della marchesana di Monferrato*, cit., p. 39), oltre alla novella di re Carlo, Fiammetta racconta anche la storia di Riccardo Minutolo, assumendo in proprio i punti di vista diversi dei personaggi, secondo un criterio di appropriatezza: ciò che non è lecito nell'ambiente dell'aristocrazia feudale è legittimo nella società borghese napoletana. Così, mentre Filippo il Borno e Carlo d'Angiò devono confrontarsi con le proprie responsabilità di re, Riccardo può e deve seguire i suoi desideri giovanili e ottenere anche con l'inganno i favori dell'amata.

⁴⁰ Si veda THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., II IIae, qu. 133, a. 1, p. 1614: «Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quae inest ei, vel ex bona dispositione naturae, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna: quibus recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur». Cfr. inoltre *Ethica ad Nic.*, p. 206: «Virtutis enim praemium honor, et attribuitur bono». È un passaggio evidenziato con una *manicula* nel codice Ambrosiano A 204 inf. Su questo tema si veda F. BAUSI, *Gli spiriti maligni...*, cit., pp. 227-232.

Anche l'onore di Filippo il Borno richiede che egli si disinnamori «saviamente», come si era «disavedutamente» innamorato⁴¹. Il suo ruolo politico dovrebbe imporgli di occuparsi di altro e impedirgli di anteporre il piacevole all'onesto⁴², come fanno gli intemperanti:

Et inde est quod eius delectatio non regitur ratione, sed ducitur a concupiscentia, ut eligat delectabilia, et praecipue quae maxime sunt talia, supra alia bona quae sunt utilia vel honesta. Postponunt autem intemperati utile et honestum, ut delectationem assequantur. (*In decem libros Ethicorum*, p. 177).

La marchesa, invece, si preoccupa di due cose sole: ricevere il re decorosamente e tutelare il proprio onore; e ritiene la virtù un bene superiore alla bellezza, tanto da sminuirla con il paragone delle galline⁴³. Il motto della marchesa richiama indirettamente l'opposizione aristotelica tra desideri naturali e desideri individuali, che determina la giusta misura della temperanza. Nella *Summa Theologiae*, Tommaso spiega più analiticamente questa distinzione:

Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturae: in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit, in III Ethic. Alia vero, circa quae plurimum peccatur, sunt quaedam concupiscentiae incitamento, quae hominum curiositas advenit: sicut cibi curiose preparati, et mulieres ornatae⁴⁴.

Le donne, dice la marchesa, «quantunque in vestimenti e in onori al-

⁴¹ «[...] così come disavedutamente acceso s'era di lei, saviamente s'era da spegnere per onor di lui il male concetto fuoco» (*Decameron*, I, 5, 16).

⁴² «[...] e, finito il desinare, acciò che il presto partirsi ricoprisse la sua disonesta venuta, [...] a Genova se n'andò». (ivi, I, 5, 17). Per Tommaso (*Summa Theologiae*, cit., II IIae, qu. 145, a. 4, p. 1649), l'onestà è un aspetto della temperanza: «Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates». Sul tema dell'«onestà» nel *Decameron* cfr. P. CHERCHI, *L'onestate e l'onesto raccontare nel "Decameron"*, Firenze, Cadmo, 2004.

⁴³ D. DELLA TERZA, *La novella della marchesana di Monferrato*, cit., p. 34. Il motto della marchesa è fondato sullo scambio metaforico tra cibo e sesso, due domini contigui e affini, per Aristotele, gli stessi sui quali verte la temperanza; si veda *Ethica ad Nic.*, p. 174. Sulla contiguità dei due piaceri del tatto come motivazione della metafora della marchesa cfr. F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette. Studi sul "Decameron"*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 94.

⁴⁴ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, cit., II IIae, qu. 142, a. 2, pp. 1639-1640.

quanto dall'altre variino, tutte per ciò son fatte qui come altrove» (*Decameron*, I, 5, 15), proprio come le galline del suo banchetto. E la sua osservazione ricorda il riferimento di Tommaso alle «mulieres ornatae», oggetto di un desiderio eccitato dalla «curiositas» e non naturale. Sbagliare nei desideri naturali è difficile, scrive Aristotele, capita più spesso invece di comportarsi male circa i desideri individuali, riguardo ai quali, in genere, si tende a prendere piacere da cose dalle quali non si deve, quando non si deve e come non si deve. Gli intemperanti sbagliano in tutte queste circostanze, scegliendole senza discrezione: «disavedutamente»⁴⁵.

Ma non è solo «il folle amore del re di Francia» a essere reduplicato nel «folle pensiero» di un altro re; anche la storia del monaco e dell'abate si riflette in una novella collocata a distanza, questa volta nella nona giornata. Ora la vicenda è declinata al femminile: una giovane monaca è stata sorpresa con il suo amante; la badessa siede in capitolo per punirla, ma non si è accorta di aver indossato, nella fretta, le «brache» del prete che incontra di notte, invece del salterio dei veli. Penso che il doppio nesso tra I, 4-IX, 2 e I, 5-X, 6 illustri il principio aristotelico della relatività delle virtù morali, almeno di quelle che vertono sul rapporto tra gli uomini e i loro bisogni naturali: ciò che si addice a un cittadino è indecoroso per un re e ciò che è lecito a un giovane è meno accettabile per un vecchio⁴⁶. Infine, per i personaggi di I, 4 e di IX, 2, la forza della natura chiude ogni spazio etico, rendendo impossibile la libera scelta morale. Lo dice chiaramente la badessa di IX, 2, dopo essersi annodata la cuffia, «conchiudendo [...] impossibile essere il potersi dagli stimoli della carne difendere» (*Decameron*, IX, 2, 18). Non è così, invece, in I, 5 e in X, 6, dove la scelta etica può e deve aver luogo; ma questo comportamento si richiede ai re e, almeno per Carlo d'Angiò, è un comportamento pressoché eroico («Così adunque il magnifico re operò, il nobile cavaliere alta-

⁴⁵ Cfr. *Ethica ad Nic.*, p. 174; *In decem libros Ethicorum*, p. 175.

⁴⁶ Lucia Battaglia Ricci (*"Decameron": interferenze di modelli*, in *Autori e lettori di Boccaccio. Atti del Convegno internazionale di Certaldo [20-22 settembre 2001]*, a cura di M. Picone, Firenze, Franco Cesati, 2002, pp. 179-194: 186) interpreta la reduplicazione degli schemi narrativi come occasione per «meditare sulle infinite, molteplici varianti e possibilità [...] del vivere umano», collegandola alla formazione giuridica di Boccaccio. Si veda inoltre G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel "Decameron"*, Torino, Petrini, 1986, p. 202.

mente premiando, l'amate giovinette laudevolemente onorando e se medesimo *fortemente* vincendo». [*Decameron*, X, 6, 37]).

5. Tre prologhi in cielo

Per formulare almeno qualche ipotesi sugli effetti di senso dell'*Etica Nicomachea* nella prima giornata del *Decameron*, credo occorra partire da due considerazioni. La prima riguarda il rapporto tra le forme del comico e l'analisi dei costumi: è un nesso tradizionale, che percorre la riflessione greca e latina ed è attestato nei manuali di retorica⁴⁷. Per Boccaccio, l'umorismo ha sede in un qualche difetto morale, specie se questo non ci riguarda e possiamo osservarlo dall'esterno, *in vitro*. Lo dice Dioneo, quando gli tocca raccontare la novella scabrosa di Pietro di Vinciolo, alla fine della quinta giornata:

– Io non so se io mi dica che sia accidental vizio e per malvagità di costume ne' mortali sopravvenuto, o se pure è nella natura peccato, il rider più tosto delle cattive cose che delle buone opere, e specialmente quando quelle cotali a noi non pertengono. (*Decameron*, V, 10, 3)⁴⁸.

⁴⁷ I diversi tipi di motto della prima giornata e l'elogio della *brevitas* ricordano il paragrafo *de risu* dell'*Institutio oratoria*, che Boccaccio aveva forse potuto leggere, in un codice mutilo, proprio negli anni in cui componeva il *Decameron*; cfr. C. COULTER, *Boccaccio's Knowledge of Quintilian*, in «*Speculum*», XXXIII, 1958, pp. 490-496. Qualche suggestione poteva ricavare anche dalla *Retorica* di Aristotele: per esempio, l'idea che i moti inducano un apprendimento rapido e contrario alle aspettative dell'uditorio – come per molti dei 'motteggiati' della prima giornata – e proprio per questo siano piacevoli; cfr. ARISTOTELES, *Rhetorica*, traslatio Guillelmi de Moerbeka, edidit B. Schneider, in *Aristoteles latinus*, vol. XXXI, 1-2, Leiden, Brill, 1978, p. 302: «Sunt autem et que asteia plurima per metaforam et ex eo quod est ad ipsum decipi; magis enim fit palam quia didicit penes id quod est e contrario se habere, et videtur dicere anima 'tamquam vere, ego autem peccabam'».

⁴⁸ Vedi ARISTOTELES, *De arte poetica*, Guillelmo de Moerbeke interprete, edidit E. Valgimigli, in *Aristoteles latinus*, vol. XXXIII, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1953, p. 8: «Nam risile est peccatum aliquod et turpitudine non dolorosa et non corruptiva, puta mox risilis facies turpis aliqua et inversa sine dolore». La definizione aristotelica è ripresa da Quintiliano (*Institutio oratoria*, VI, 3, 8, a cura di A. Pennacini, Torino, Einaudi, 2001, p. 734), attraverso la mediazione di Cicerone: «Habet enim, ut Cicero dicit, sedem in deformitate aliqua et turpitudine: quae cum in aliis demonstrantur, urbanitas, cum in ipsos dicentis recidunt, stultitia vocatur». Sulle forme del comico nel *Decameron* cfr. G. SAVELLI, *Riso*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P. M. Forni, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 344-371.

Il riuso della *Nicomachea* nella prima giornata si spiegherebbe con la necessità di introdurre quelle «cattive cose» – vizi o difetti morali – che potevano supportare le forme del comico e sarebbe determinato da esigenze retorico-letterarie, piuttosto che da uno specifico interesse per i temi della filosofia morale e dell'etica. La prima giornata rimarrebbe la giornata dei bei moti – è anche questo naturalmente, ma non solo – e il *Decameron* il libro dell'intrattenimento mondano, dell'agonismo retorico e stilistico con i classici, della valorizzazione dell'*ingentum* e dell'arguzia elegante⁴⁹. È possibile, ma non si spiega allora perché la sesta giornata, dedicata esplicitamente ai moti, non preveda una intertestualità altrettanto fitta con il trattato di Aristotele.

La seconda considerazione riguarda la presenza dell'*Etica Nicomachea* in sezioni diverse del *Decameron*, che fa pensare che la riscrittura del trattato di Aristotele non sia occasionale. Alcuni anni fa, Francesco Bausi ha dimostrato che nella decima giornata il paradigma delle virtù è interamente definito sulla base del modello aristotelico⁵⁰. La situazione che Bausi delinea per la decima giornata è per certi versi simmetrica a quella della prima: nei due casi, il trattato di Aristotele non viene compendiato sistematicamente, ma riscritto solo nelle sezioni che riguardano l'avarizia, la pusillanimità e la presunzione e, per simmetria rovesciata, la magnanimità e la virtù connessa della magnificenza. Se si tiene conto di queste osservazioni, la presenza del trattato aristotelico nel *Decameron* non può essere vista come occasionale, perché in grado di dar forma a due zone marcate del testo: l'*incipit* e l'*explicit*. Ma il riuso della *Nicomachea* entra in gioco anche nelle riflessioni sull'ira di Tancredi nella quarta giornata, sulla prodigalità di Federigo degli Alberighi nella quinta, sull'amicizia nella novella di Tito e Gisippo⁵¹, o sul

⁴⁹ Per l'idea che nella prima giornata il motto sia funzionale alla riprensione dei vizi rinvio a V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, cit., p. 94; A. FONTES-BARATTO, *Le thème de la "beffa" dans le "Décaméron"*, in *Formes et significations de la "beffa" dans la littérature italienne de la Renaissance*, Paris, Université de la Sorbonne, 1972 (Centre de Recherche sur la Renaissance Italienne, 1), pp. 11-44: 39, n. 46 (che rimarca anche la funzione persuasiva del motto in direzione moral-comportamentale; cfr. p. 35) e C. VAN DER VOORT, *Convergenze e divaricazioni tra la Prima e la Sesta Giornata del "Decameron"*, cit., p. 227.

⁵⁰ Confronta F. BAUSI, *Gli spiriti magni...*, cit., si vedano, in particolare, le pp. 211-224.

⁵¹ Il comportamento di Federigo corrisponde alle osservazioni di Aristotele sui prodighi: cfr. *Decameron*, V, 9, 7; *Ethica ad Nic.*, p. 102. Per IV, 1 si veda V. RUSSO, «*Con le muse in parnasos*...», cit., pp. 16-26; per X, 8 cfr. V. KIRKHAM, *The Sign of Reason...*, cit., p. 243 e F. BAUSI, *Gli spiriti magni...*, cit., p. 237.

rapporto tra passioni, appetito e volontà nella vicenda di Lisa Puccini, la giovane protagonista di X, 7.

Penso che la funzione della *Nicomachea* nella prima giornata del *Decameron* debba essere letta alla luce delle prime tre novelle e del loro tema comune: la religione⁵². A me sembra che il tema sia sviluppato in tutte e tre le novelle in modo da rendere problematico il ruolo delle istituzioni che mediano il rapporto tra Dio e gli uomini. Dalla prima, per esempio, emerge l'idea che del giudizio di Dio nulla possiamo sapere e che la sua bontà, essendo infinita e di conseguenza insondabile, può esaudire le preghiere degli uomini anche in assenza di un mediatore (i santi) o in presenza di un falso mediatore (San Ciappelletto)⁵³. Nella seconda, la fede cattolica è ritenuta vera, proprio perché «coloro che d'essa ne deono dare e con l'opere e con le parole vera testimonianza» fanno il contrario, dimostrando che il fondamento e il sostegno della fede non risiede nelle istituzioni che mediano il rapporto tra Dio e gli uomini, ma nello Spirito Santo (la funzione mediatrice della Chiesa è resa esplicita dal testo, che alla prima occorrenza utile sottolinea che il Papa è «vicario di Dio in terra» e i cardinali «suoi fratelli»)⁵⁴. Nella terza infine si dice che una delle tre religioni monoteiste è senz'altro vera, ma Dio non ha fatto in modo che gli uomini potessero sapere quale, mettendo in crisi anche la funzione di mediazione della Scrittura e della Rivelazione.

Non solo gli uomini non hanno accesso alla sapienza divina, ma la loro distanza da Dio non può essere ridotta da alcuna istituzione:

⁵² Sulle novelle di «cose catoliche» cfr. F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette: studi sul Decameron*, Milano, Angeli, 1988, pp. 55-59. L'interpretazione delle prime tre novelle come ciclo omogeneo con funzione proemiale è sviluppata, in una prospettiva diversissima da quella qui proposta, in G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore. Vademecum per il lettore del "Decameron"*, Modena, Mucchi, 1997.

⁵³ Per una lettura analoga della novella si vedano K. FLASCH, *Boccace et la philosophie*, in "Ut philosophia poësis". *Questions philosophiques dans l'oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, textes réunis par J. Biard et F. Mariani Zini, Paris, Vrin, 2008, pp. 213-222; A. FONTES-BARATTO, *Le thème de la "beffa" dans le "Décaméron"*, cit., p. 38; L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, Roma, Salerno, 2000, p. 173; cfr. inoltre M. J. MARCUS, *Faith's Fiction: a Gloss on the Tale of Melchisedech ("Decameron", I, 3)*, in «Canadian Journal of Italian Studies», II, 1978-79, pp. 40-55: 41 e G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, cit., pp. 47 e 49, sebbene in una prospettiva interpretativa molto diversa da quella proposta in queste pagine.

⁵⁴ Confronta *Decameron*, I, 2, 10.

nessuna teologia, nessuna premessa metafisica certa può spiegare il mondo. Il Dio del *Decameron* è un *deus absconditus* molto simile a quello delineato negli stessi anni dalle teologie postscotiste. Ne consegue che ciò che definisce le azioni umane e il giudizio su di esse è il confronto degli uomini fra gli uomini⁵⁵. Da qui la funzione dell'*Etica Nicomachea*. Per Boccaccio, il trattato di Aristotele è una griglia interpretativa dei comportamenti umani che non rinvia a un sistema teologico o metafisico, ma si muove nella dimensione di incertezza e di instabilità che caratterizza gli individui e la loro storia:

Istud autem praeconfessum sit, quoniam omnis qui de operabilibus est sermo, *typo*, et non secundum certitudinem debet dici, quemadmodum et in principio diximus, quoniam sermones sunt expetendi secundum materiam. Quae autem in operationibus et quae conferentia, *nihil status habent* [...]. (*Ethica ad Nic.*, p. 73).

I discorsi, dice Aristotele, devono essere pensati in modo da corrispondere alla materia che trattano e Boccaccio aveva sottolineato questo passaggio nella sua copia del trattato aristotelico. Questo vale anche per il libro che il lettore ha in mano, l'*Etica Nicomachea*, che infatti parlerà delle operazioni degli uomini «*typo*», per modelli generali, tracciando solo alcune linee schematiche. Anche Filomena, nella terza novella, presenta il *Decameron* come un libro che riguarderà quegli «avvenimenti» e «atti degli uomini» dei quali non si può ragionare «secundum certitudinem»: «Perciò che già e di Dio e della verità della nostra fede è assai bene stato detto, il discendere oggimai agli *avvenimenti* e agli *atti degli uomini* non si dovrà disdire».

In anni recenti, Simone Marchesi ha indicato il secondo libro della *Retorica* di Aristotele come fonte del passaggio forse più discusso del Proemio del *Decameron*: «[...] intendo di raccontare cento novelle, o favole o parabole o istorie che dire le vogliamo». (*Decameron*, Proemio, 13)⁵⁶. Boccaccio cita alla lettera:

⁵⁵ Per una interpretazione in parte simile si vedano F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, cit., p. 59; L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, cit., p. 199: «[...] dichiarati inconoscibili i destini escatologici degli uomini in *Dec.*, I 1, e dichiarate indistinguibili tra loro le tre fedi praticate dal mondo noto in *Dec.*, I 3, le successive novantotto novelle si limiteranno a "descrivere" l'infinita «varietas morum» degli esseri umani [...].»

⁵⁶ S. MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, Firenze, Olschki, 2004, p. 6.

Primo quidem igitur de exemplo dicamus; simile enim inductioni exemplum, inductionis autem principium. *Exemplorum autem species due sunt*; una quidem enim species exempli est dicere *res prius gestas*; una autem quod ipse faciat. Huius autem unum quidem *parabola*, unum autem *fabule* – velut Esopice et Lybice⁵⁷.

La citazione mostra che le novelle del *Decameron* sono – tutte – *exempla*⁵⁸. Credo che una delle ragioni che può aver indotto Boccaccio a ritenere che l'*exemplum* fosse una forma di *sermo* appropriata a un ragionamento sugli «avvenimenti e atti degli uomini» sia il commento di Tommaso al passo dell'*Etica Nicomachea* che citavo sopra:

Et dicit, quod illud oportet primo supponere, quod omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, *idest exemplariter, vel similitudinarie, et non secundum certitudinem* [...]. Et hoc ideo, quia sermones sunt exquirendi secundum conditionem materiae [...]. Videmus autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus, et alia quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia. (*In decem libros Ethicorum*, p. 74).

Per Tommaso, l'instabilità strutturale delle operazioni umane comporta che su queste si possa argomentare solo discutendone per esemplari e per analogia («exemplariter, vel similitudinarie»). È una lettura di Aristotele condizionata probabilmente dalla riflessione medioe-

⁵⁷ ARISTOTELES, *Rhetorica*, cit., p. 256. I corsivi sono miei. Meno vicino alla lettera del testo boccacciano, CICERO, *De inventione*, I, XIX, 27, texte établi par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 83: «Ea <pars narrationis> quae in negotiorum expositione posita est tres habet partes: fabulam, historiam, argumentum. Fabula est in qua nec vera nec veri similes res continentur [...]. Historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota [...]. Argumentum est ficta res quae tamen fieri potuit».

⁵⁸ Sulla funzione esemplare delle novelle del *Decameron* si vedano: H. WEINRICH, *Tempus. La funzione dei tempi nel testo*, Bologna, il Mulino 2004², pp. 186-187: «A causa di questo legame con la cornice commentativa tutte le novelle acquistano il carattere tradizionale di "exempla". Esemplificano qualcosa che è già stato oggetto di commento e che a narrazione conclusa diverrà di nuovo oggetto di discussione»; V. BRANCA, C. DEGANI, *Studi sugli "exempla" e il "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XIV, 1983-84, pp. 178-208; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989 (Delcorno in particolare collega l'organizzazione del *Decameron* come libro alla struttura delle raccolte di *exempla*, ivi, p. 268); L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio». *Novellistica, omiletica e trattatistica nel primo Trecento*, in «Studi sul Boccaccio», XXVIII, 2000, pp. 105-124; EADEM, *Boccaccio*, cit., pp. 144-145; S. MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, cit., pp. 9 e 12.

vale sull'esegesi biblica: il greco «typo», per modelli generali, che Roberto di Lincoln non aveva tradotto, è interpretato non solo come «exemplariter», più vicino alla lettera del testo aristotelico, ma anche come «similitudinarie», per analogia. Il ragionamento analogico si oppone all'argomentazione «secundum certitudinem» e ne colma i vuoti, afferrando e chiarendo quello che questa non afferra, e riconducendo nel solco della ragione ciò che sfugge alla «necessitas», perché contingente e mutevole.

Sulla base di alcune riflessioni di Aristotele, Boccaccio poteva aver collegato l'«exemplariter» di Tommaso al genere dell'*exemplum*. Proprio nella *Retorica*, il libro che aveva citato nel prologo, poteva leggere che dei due mezzi di persuasione, l'*exemplum* e l'entimema, il primo è più adatto alla soluzione di tutte quelle questioni che richiedono la scelta di un corso d'azione (*Rhetorica*, 1368a) e per questa ragione è legato organicamente all'etica, che verte sul giudizio e sulla scelta. Per Aristotele, la forza persuasiva dell'*exemplum* risiede nella sua capacità di orientare la scelta etica, mettendo a confronto il passato e il presente: è un argomento di tipo analogico, una similitudine estesa che non rinvia necessariamente a un sapere categorico, ma riassume le azioni degli uomini «similitudinarie».

Anche Boccaccio valorizza l'*exemplum* non tanto perché consente di formulare una spiegazione di principio rispetto ai comportamenti umani, ma perché permette di mettere a confronto i casi singoli, i comportamenti particolari e di ragionare «similitudinarie» – come si addice alla loro varietà instabile – sulle scelte etiche degli uomini e sui loro effetti, sulla loro efficacia rispetto a un mondo dal quale Dio è lontano, dominato dalla fortuna e perciò enigmatico. Da qui la tendenza alla reduplicazione delle trame, alla loro disposizione in serie, per *schemata*⁵⁹. Nel *Decameron* l'*exemplum* è un laboratorio per spe-

⁵⁹ Confronta E. SANGUINETI, *Gli «schemata» del "Decameron"*, in *Studi di filologia e letteratura dedicati a Vincenzo Pernicone*, Genova, s.i.e., 1975, pp. 141-153. Della cospicua bibliografia dedicata all'*exemplum* medioevale mi limito a segnalare: C. BREMOND, J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, fasc. 40); *Les "exempla" médiévaux: nouvelles perspectives, études réunies par J. Berlioz et M.A. Polo de Beaulieu*, Paris, Champion, 1998; J. BERLIOZ, Introduction à STEPHANI DE BORBONE *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cura et studio J. Berlioz et J.-L. Eichenlaub, Turnhout, Brepols, 2002 (Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis CXXIV), pp. XV-LXXVII.

rimentare *in vitro* la varietà del reale, la sua fortunosa contingenza, senza che questa ci travolga, ma è anche un sapere sul tempo che ci lascia liberi di ripetere i successi del passato, senza cadere nel presente in errori già sperimentati da altri: è una scuola per apprendere senza danno.

MARIA PIA ELLERO

LE DUE REDAZIONI AUTOGRAFE DEL TRATTATELLO
IN LAUDE DI DANTE:
OSSERVAZIONI FONOMORFOLOGICHE¹

Introduzione

1. Nell'ambito della produzione boccacciana, il *De origine vita studiis et moribus viri clarissimi Dantis Aligerii Florentini poete illustris, et de operibus compositis ab eodem*, comunemente noto come *Trattatello in laude di Dante*, ha da tempo alimentato un vivace dibattito incentrato sul complesso nodo dei rapporti che legano le tre redazioni che noi possediamo, due delle quali autografe. Si tratta, com'è noto, di una versione più ampia di mano del Boccaccio, contenuta nel codice 104.6 della Biblioteca Capitolare di Toledo (d'ora in poi designata come *Trattatello*), e di due versioni ridotte, la più breve delle quali – ridotta di circa un terzo – è trascritta dal Certaldese nel codice Chigiano L V 176 della Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in avanti *Compendio*), mentre l'altra, non autografa, ci è pervenuta attraverso una tradizione manoscritta assai complessa. Sia nel codice Tolledano che nel Chigiano il testo autografo precede una silloge di opere dantesche², il cui allestimento – come già suggeriva Michele Bar-

¹ Sono grata alla prof.ssa Paola Manni per avermi seguito con tanta premura durante lo svolgimento di questo lavoro, che nasce dalla mia tesi di laurea con lei discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Chieti nell'anno accademico 2002-2003. Utili indicazioni mi sono state fornite anche dalla prof.ssa Monica Berté e dal prof. Maurizio Fiorilla, che ringrazio sentitamente insieme con la prof.ssa Lucia Bertolini, che mi ha assistito con generosità nella revisione delle bozze.

² Le opere dantesche comprese in entrambe le sillogi sono la *Vita Nuova*, la *Commedia* e quindici canzoni. Le fondamentali scoperte fatte dal De Robertis hanno infatti dimostrato l'originaria congiunzione del Chigiano L V 176 con il Chigiano L VI 213, il che porta ad includere nella silloge chigiana anche la *Commedia* dantesca. Cfr. D. DE ROBERTIS, *Il "Dante e Petrarca" di Giovanni Boccaccio*, Introduzione a *Il codice Chigiano L.V. 176 autografo di Giovanni Boccaccio*, Edizione fototipica, Roma-Firenze, Archivi Edizioni – Fratelli Alinari, 1974, pp. 7-72.