



Università degli Studi della Basilicata

Dottorato di ricerca in
Storia, culture e saperi dell'Europa mediterranea
dall'antichità all'età contemporanea

Dio, l'oscurità e il talento.

Le novelle di «cose cattoliche» del Decameron

Settore scientifico-disciplinare
L-FIL-LET/10

Coordinatore del dottorato

Prof. Aldo Corcella

Dottorando

Dott. Lelio Camassa

Relatori

Prof. Fulvio Delle Donne

Prof.ssa Maria Pia Ellero

CICLO XXXIII

INDICE

- P. 4 INTRODUZIONE. NOVELLE ‘RELIGIOSE’ IN UN LIBRO (ANCHE) MORALE**
- p. 5 Il *Decameron* come ‘trattato morale’
- p. 10 Il *Decameron* e il tema (non più) trascurato della religione
- p. 15 Prima di proseguire...
-
- P. 17 CAPITOLO I. LA BIBBIA NELLE NOVELLE DI «COSE CATHOLICHE» DEL *DECAMERON***
- p. 20 Citazioni letterali, prestiti lessicali, riscritture
- p. 26 La Bibbia, la liturgia, le raccolte di *exempla*: citazioni indirette?
- p. 30 Contiguità tematiche
- P. 36 Il “Nuovo Testamento” del *Decameron*
-
- P. 41 CAPITOLO II. «QUIS ENIM COGNOVIT SENSUM DOMINI?». «BENIGNITÀ» E GIUSTIZIA IN *DECAMERON*, I 1**
- p. 41 La novella di ser Cepparello da Prato: lo *status quaestionis*
- p. 46 Gli uomini e la grazia di Dio
- p. 50 Santi e santificazioni *inter nos*: la santificazione *voce populi* nel Medioevo
- p. 77 *Fides pro miraculo*
- p. 79 «Quis enim cognovit sensum Domini?»
-
- P. 83 CAPITOLO III. «NON ENIM VOS ESTIS QUI LOQUIMINI». L’«UOMO IDIOTA» E LA CONVERSIONE DEL «GRAN MAESTRO»**
- p. 86 «Non enim vos estis qui loquimini»: lo Spirito Santo in *Decameron*, I 2
- p. 96 «molto avveduto era»: la conversione di Abraam
- p. 101 Appendice. Le versioni del racconto della conversione paradossale del giudeo.
-
- P. 103 CAPITOLO IV. «PETITE, ET DABITUR VOBIS». L’AMORE DI DIO IN *DECAMERON*, I 3**
- p. 105 Una retorica dell’attenuazione
- p. 109 Melchisedech, narratore e *sacerdos*
- p. 113 «Petite, et dabitur vobis»
- p. 122 Appendice. Le versioni ‘a-confessionali’ della parabola degli anelli
-
- P. 124 CAPITOLO V. «NON TENTABIS DOMINUM DEUS TUUM». LA PUNIZIONE (DIVINA) IN *DECAMERON*, II 1**
- p. 126 Il ‘lombardo’ e il «tedesco»: due santi popolari

p. 138 «Non tentabis Dominum Deus tuum»: la «reverenza» a Dio in II 1

**P. 144 CAPITOLO VI. «DIGNA FACTIS RECIPIMUS». FEDE DEI
SEMPLICI E REMUNERAZIONE DIVINA IN *DECAMERON*, II 2**

- p. 145 La *vita Iuliani* come fonte di *Decameron*, II 2
p. 150 Vedove, ospiti ed amori: la riscrittura boccacciana della *vita Iuliani*
p. 155 La *simplicitas* di Rinaldo e la remunerazione divina
p. 160 «Soghignando si ragionava»: il commento della brigata
p. 164 «Digna factis recipimus»
p. 168 Appendice. La *vita Iuliani* di Paolino Veneto

**P. 170 CAPITOLO VII. «OMNI ENIM HABENTI DABITUR, ET
ABUNDABIT». MASETTO E LA RETRIBUZIONE DI CRISTO**

- p. 172 Masetto e il talento della giovinezza
p. 179 Il destino narrativo delle spose di Cristo

P. 189 CAPITOLO VIII. UN *ITINERARIUM IN HOMINEM*

- p. 189 I connettivi espliciti
p. 191 I temi ricorrenti
p. 199 I tratti retorico-formali

**P. 203 APPENDICE. IL BEATO ARRIGO AI TEMPI DI BOCCACCIO:
LA VITA HENRICI IN *DECAMERON*, II 1 E IN ALCUNE
SCRITTURE COEVE**

- p. 203 *Decameron*, II 1
p. 205 L'*Historia de Spaletto* e il *Liber certarum historiarum*
p. 207 Ferreto de' Ferreti e l'*Historia rerum in Italia gestarum*
p. 210 Pietro da Baone, l'agiografo ufficiale: la *Vita Beati Henrici
Baucenensis*
p. 214 *Historia*, *Decameron* e *Vita* a confronto
p. 216 *Decameron* e *Historia*: un raffronto testuale
p. 218 Il complesso rapporto fra *Decameron* e *Vita*
p. 223 Conclusioni: una possibile fonte per *Decameron*, II 1 e un dialogo
complesso

P. 227 BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

NOVELLE ‘RELIGIOSE’ IN UN LIBRO (ANCHE) MORALE

Il ciclo di “novelle di «cose cattoliche»”, oggetto di questo lavoro, è stato individuato da Franco Fido in un suo studio del 1988. Si tratta di un gruppo organico di sei novelle (I 1, I 2, I 3, II 1, II 2, III 1), il quale travalica il rigido confine imposto dalle singole Giornate e dove appare centrale l’argomento religioso¹. La denominazione del ciclo, dovuta ancora a Fido, è tratta dall’affermazione di uno dei narratori, Filostrato, il quale, accingendosi a narrare la storia di Rinaldo d’Esti, un mercante devoto a san Giuliano Ospitaliere, annuncia che racconterà «una novella di cose cattoliche e di sciagure e d’amore in parte mescolata» (II 2, 3).

Conviene lasciare la parola direttamente a Fido, per cogliere le caratteristiche salienti del ciclo:

quello che non può essere casuale è l’articolarsi, attraverso le sei che dicevo, di un discorso di teologia morale:

- impossibilità di sapere se un uomo sia salvato o dannato, e in qual modo Dio intenda servirsene (Ciappelletto);
- impossibilità di giudicare la religione dal comportamento dei suoi ministri (Abraam);
- per converso, rispettabilità di ogni religione purché sia sinceramente creduta e ispiratrice coi suoi precetti di un comportamento onesto e generoso (Melchisedech);

¹ F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 57-59. Si veda inoltre L. SURDICH, *Boccaccio*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 64-66. Il legame fra le prime tre novelle del ciclo è stato rilevato, oltre che da Fido e Bausi (*Leggere il Decameron*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 37-45), anche da altri studiosi (ad esempio, M. P. ELLERO, *Una mappa per l’inventio. L’Etica Nicomachea e la Prima Giornata del Decameron*, in «Studi sul Boccaccio», XL, 2012, pp. 1-30, p. 26; G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d’amore. Vademecum per il lettore del «Decameron»*, Modena, Mucchi, 1997, pp. 45-106).

- miracolo di sant'Arrigo dimostratosi falso solo per la casuale presenza in chiesa di due fiorentini che riconoscono il "miracolato" (Martellino);
- supposta compiacenza di san Giuliano che procura a un suo devoto non solo alloggio e cena, ma anche una piacevole notte d'amore, facendosi così *mezzano* nel senso più comune della parola (Rinaldo d'Esti);
- felice bigamia delle monache, spose spirituali di Cristo e compagne naturali del furbo ortolano (Masetto)².

L'intuizione di Fido costituisce il punto di partenza per questo lavoro, che si propone di svilupparla e approfondirla. Nello stesso tempo, ritengo che la discussione sulle nostre sei storie non possa prescindere da due questioni tornate di recente attuali nell'ambito degli studi sul *Decameron*, ossia l'interpretazione del libro boccacciano in chiave morale e l'esame del tema della religione nelle cento novelle. Facciamo, allora, il punto su questi due argomenti.

1. Il Decameron come 'trattato morale'

Quando, negli anni '70, Boccaccio, ormai quasi sessantenne, ricopia di proprio pugno il *Decameron*, sceglie una veste editoriale diversa da quella che ci si aspetterebbe per un libro di novelle destinato alle donne innamorate, recluse nel «piccolo circuito delle loro camere» (Proemio, 10). Infatti, il modello prescelto dall'autore, nel codice autografo Hamilton 90, è quello del libro di studio universitario, caratterizzato da dimensioni considerevoli (le carte misurano mm. 371x266), da una «complessa organizzazione del sistema di paragrafazione e delle maiuscole» e da un peculiare rapporto fra i margini e lo specchio di scrittura³. Considerando tanto

² F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, p. 58 (corsivo originale).

³ Per una descrizione del codice Hamilton 90, M. CURSI, *Il Decameron: scritture, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Roma, Viella, 2007, pp. 161-164, con bibliografia pregressa. Importanti, a riguardo, gli studi di L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio e il libro di novelle*, in EAD., *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore editore*, Ravenna, Longo, 2013, pp. 27-56; E. CASAMASSIMA,

l'esperienza del Certaldese quale editore di opere proprie e altrui quanto il fatto che anche i primi testimoni del *Decameron* a noi giunti presentano una forma-libro simile a quella dell'Hamilton 90, dobbiamo concludere che la sua scelta di dare (da sempre) al *Decameron* la veste editoriale di un libro da banco sia stata consapevole e meditata⁴. Boccaccio, dunque, persino nella fase finale del suo percorso intellettuale, quella in cui accorda maggiore (se non unico) rilievo alla letteratura di tono 'alto' e in lingua latina, continua a concepire il *Decameron* come un'opera «degnata di entrare nei ripiani alti della biblioteca»⁵.

Tuttavia, la forma-libro scelta dall'autore-editore non è l'unico elemento su cui gli studiosi fondano l'idea che il *Decameron* sia, oltre che un libro di intrattenimento, anche un «trattato morale» *sui generis*, o meglio «un trattato di comportamento costruito con cento novelle»⁶. Anche altri segnali, stavolta di ordine testuale, rivelano questa *facies* del *Decameron*. Tra questi, c'è l'indicazione di genere contenuta nel Proemio, dove Boccaccio stesso, in veste di narratore di primo grado, annuncia programmaticamente: «intendo di raccontare cento novelle, o favole o parabole o istorie» (13). Su questa breve ma importantissima stringa di testo è stato scritto molto⁷.

Dentro lo scrittoio del Boccaccio. I codici della tradizione, in A. ROSSI, *Il Decameron. Pratiche testuali e interpretative*, Bologna, Cappelli, 1982, pp. 253-260 (pp. 258-259).

⁴ L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio e il libro di novelle*, pp. 42-43. Nel sistema di produzione libraria medievale, «forma del libro e forma dell'opera sono realtà strettamente connesse nella coscienza dei produttori, oltre che dei fruitori, e la forma-libro è sentita come un tratto significativo del sistema-testo» (EAD., *Boccaccio*, Roma, Salerno editrice, 2000, p. 126).

⁵ Ivi, p. 55. Infatti, la stessa forma-libro, all'incirca nel medesimo periodo (fine anni '60), è scelta da Boccaccio per le dotte e ideologicamente 'impegnate' *Genealogiae deorum gentilium* (E. CASAMASSIMA, *Dentro lo scrittoio del Boccaccio*, p. 259). Sull'argomento, cfr. anche L. BATTAGLIA RICCI, *Leggere e scrivere novelle fra '200 e '300*, in *La novella italiana. Atti del Convegno di Caprarola (19-24 settembre 1988)*, a cura di S. Bianchi, Roma, Salerno editrice, 1989, tomo II, pp. 629-655, pp. 640-655.

⁶ L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio». Novellistica, omiletica e trattatistica nel primo Trecento, in *Favole parabole istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno di Pisa (26-28 ottobre 1998)*, Roma, Salerno editrice, 2000, pp. 31-53, p. 41. Cfr. anche V. KIRKHAM, *Morale*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P. M. Forni, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 249-268.

⁷ Per ora, mi limito a segnalare V. BRANCA, nota 1 a Proemio, 13, in *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 2014 (d'ora innanzi, 'ed. Einaudi'; ove non diversamente indicato, le note di Branca si intendono tratte dal vol. I), p. 9; P. STEWART, *Retorica e mimica nel «Decameron» e nella commedia del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1986 e S. SARTESCHI, *Valenze lessicali di «novella», «favola», «istoria» nella cultura volgare fino a Boccaccio*, in *Favole parabole istorie*, pp. 85-108;

Mi interessa però mettere in rilievo l'ipotesi di Marchesi, il quale vede in questo passaggio un «sottile ma difficilmente eludibile rimando» alla *Retorica* di Aristotele e, in particolare, alla definizione dell'*exemplum* quale argomento probatorio⁸. Il Filosofo, infatti, individua tre «sotto-specie» dell'«esempio», ovvero, nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, le *res gestae*, le *parabulae* e le *fabulae*; tale articolazione tripartita è ripresa da Boccaccio nel Proemio, con riferimento alla novella, da vedersi, sembra, come *exemplum*. Per Marchesi, questo richiamo proemiale ad Aristotele precisa anche il «sostrato ideologico» del *Decameron*, ovvero la sua dimensione morale. Piuttosto che essere proposta al lettore in «un'organica struttura dogmatica», essa è veicolata da novelle che hanno una morale «simile a quella dell'esempio retorico» e fondata sull'«incontro dei soggetti con la realtà». Diversamente dall'*exemplum*, tuttavia, le novelle decameroniane problematizzano la *moralisatio*, ed è attraverso questo processo di sviluppo e sostituzione dell'*exemplum* retorico che esse si fanno «strumento di una più efficace (perché più concreta) pedagogia»⁹.

Boccaccio stesso, in un altro importante passaggio del Proemio, avverte il lettore che le sue novelle forniscono, generalmente, dei modelli di comportamento:

delle quali [novelle] le già dette donne, che queste leggeranno, *parimente diletto* delle sollazzevoli cose in quelle mostrate e *utile consiglio* potranno pigliare, in quanto potranno cognoscere quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare: le quali cose senza passamento di noia non credo che possano intervenire¹⁰.

un regesto della vasta bibliografia a riguardo si trova in S. MARCHESI, *Favole, parabole, istorie: teoria letteraria e pratica dei generi nella cornice esterna del Decameron*, in ID., *Stratigrafie decameroniane*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 1-30.

⁸ S. MARCHESI, *Favole, parabole, istorie*, p. 4 e ss.

⁹ Ivi, pp. 10-14.

¹⁰ Tutte le citazioni del *Decameron* sono tratte da G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla e G. Alfano, Milano, Rizzoli, 2013 (d'ora in poi, 'ed. Rizzoli'; salvo diversa indicazione, i corsivi in corpo di citazione sono miei). Boccaccio insiste anche altrove sul tema dell'*utile*. «E quantunque il mio sostentamento, o conforto che vogliam dire, possa essere e sia a' bisognosi assai poco, nondimeno parmi quello doversi più tosto porgere dove il bisogno apparisce maggiore, sì perché *più utilità* vi farà e sì ancora perché più vi fia caro avuto» (Proemio, 8); «e chi *utilità* e frutto ne vorrà [trarre dalle novelle], elle nol negheranno, né sarà mai che *utile* e oneste sien dette o tenute,

In questo passaggio, debitore dell'*Ars poetica* di Orazio¹¹, nell'esplicitare l'intenzione programmatica del *Decameron*, l'autore ne sottolinea il carattere *utile* (oltre che «dilettevole») e specifica in cosa esso consista, ossia nel riconoscere «quello che sia da *fuggire* e che sia similmente da *seguire*». È improbabile si tratti di una dichiarazione di circostanza, data la stretta contiguità con una citazione che presenta le cento novelle come altrettanti *exempla*.

Nello stesso passaggio, Boccaccio utilizza anche un'espressione stereotipata («quello che sia da *fuggire* e che sia similmente da *seguire*»), ma può essere utile osservare che la stessa formulazione topica corrispondeva alla definizione *vulgata* di *exemplum*: si veda, ad esempio, quanto scrive il grammatico latino Festo (II secolo d.C.): «*exemplum est quod sequamur aut vitamus*»¹². Difficile dire se Boccaccio avesse presente questa definizione; va osservato, tuttavia, che il *comma* 14 del Proemio rende pertinente proprio il carattere esemplare delle novelle boccacciane.

Esse, dunque, non escludono affatto la componente didattico-educativa, tipica della narrazione esemplare¹³. Il *Decameron* stesso, di conseguenza, appare «un trattato

se a que' tempi o a quelle persone si leggeranno per cui e pe' quali state son raccontate» (Concl. X, 14).

¹¹ L'ovvio riferimento è a ORAZIO, *Ars poetica*, 343-344 in ID., *Epistole e Ars poetica*, a cura di U. Dotti, Milano, Feltrinelli, 2008: «Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, / lectorem delectando pariterque monendo» (si noti, in particolare, la ripresa lessicale indicativa di «parimente»/«pariter», in Proemio, 14). Sono oramai assodati i rapporti fra la precettistica oraziana dell'*Ars poetica* e i passaggi metaletterari del *Decameron* (Proemio, Concl. X e Intr. IV): P. M. FORNI, *Realtà/verità*, in *Lessico critico decameroniano*, pp. 300-319, pp. 301-302; ID., *Parole come fatti. La metafora realizzata e altre glosse al Decameron*, Napoli, Liguori, 2008, pp. 123-125; L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, Roma, Salerno editrice, 2000, pp. 191-193 ed EAD., «Una novella per esempio», p. 38; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 29-30; 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.

¹² Cfr. *ad vocem* in FESTUS, *De verborum significatu*, a cura di W. M. Lindsay e A. Thierfelder, in *Glossaria Latina*, a cura di J. W. Pirie e W. M. Lindsay, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, p. 198 (corsivi miei). Il passaggio è segnalato in V. BRANCA, C. DEGANI, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, in «Studi sul Boccaccio», XIV (1983-84), pp. 178-207, p. 184).

¹³ I rapporti fra novella decameroniana ed *exemplum* possono essere efficacemente riassunti con una formula di Vittore Branca, secondo il quale «l'*exemplum* è sempre novella, come la novella è sempre esempio, perché l'esemplarità – come dichiararono già Boccaccio e Cervantes – è appannaggio ineludibile della narrativa» (V. BRANCA, C. DEGANI, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, p. 184; sul tema, cfr. anche C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 7-22). Le parole proemiali di Boccaccio fanno intendere che «diletto» e «utile consiglio» abbiano la stessa

di comportamento costruito con cento novelle»¹⁴, tanto in virtù della *forma codicis* quanto del suo contenuto. Il libro, «tenuto insieme da un “ragionare” che localmente non esita ad assumere – se anche si tratta di tendenza espressamente tenuta sotto controllo – movimenti di predica e/o di trattato filosofico», per bocca di una «onesta brigata» di giovani narratori offre «ai lettori insegnamenti e massime comportamentali» e «vuole insegnare a fuggire il male e a seguire il bene», per quanto questo insegnamento «non sia offerto in modo apodittico e dogmatico», ma attraverso il filtro del «diletto»¹⁵.

Neppure la letteratura esemplare di argomento religioso (con il suo corredo di modalità comunicative e strategie retoriche) pare estranea al *Decameron*. Soprattutto negli ultimi quaranta anni, infatti, la critica ha messo in luce le affinità fra la novella boccacciana e l'*exemplum* omiletico-agiografico, un racconto edificante, con cui i predicatori fornivano modelli comportamentali ai fedeli. Questo tipo di *exemplum* è diffuso nel tardo Medioevo e la sua fortuna, fra Due e Trecento, è ampiamente documentata da *specula*, *summae* e raccolte più e meno sistematiche¹⁶. L'influenza

rilevanza; del resto, anche l'*exemplum* due-trecentesco, non esclude la «recherche de la *delectatio* de l'auditoire» (J. LE GOFF, *L'exemplum et la rhétorique de la prédication aux III^e et XIV^e siècles*, in *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini (Trento e Rovereto, 3-5 ottobre 1985)*, a cura di E. Franceschini, C. Leonardi, E. Menestò, Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini, Firenze, La Nuova Italia, 1988, pp. 3-29, p. 15 e p. 8). Secondo l'anonimo autore tardoquattrocentesco del *Magnum speculum exemplorum* (una *collectanea* di *exempla* tratta da diverse *auctoritates*, come Agostino, Girolamo, Beda, ecc.), 'diletto' e 'utile' sono tra le prerogative del genere esemplare: «*exempla mentem efficacius movent, memoriae firmiter haerent, intellectui facilius lucent, delectant auditum, fovent affectum, remouent taedium, vitam informant, mores instruunt, et dum sua novitate sensum permulcent, odiosam praedicatorum somnolentiam fugant*» (*Magnum speculum exemplorum*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Haeredum Joan Wilhelmi Friessem, 1718, *Prologus collectoris*, s.n.p. ma p. 2). Come si nota, i concetti di *delectare auditum* e *removere taedium* possono essere accostati ai passaggi del Proemio in cui Boccaccio invita i lettori del *Decameron* a prendere «diletto delle sollazzevoli cose» e a «passare [scacciare] la noia».

¹⁴ L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio», p. 41. Cfr. anche F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 97.

¹⁵ F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 97 (vedi in generale tutto il capitolo 4, *Un libro morale (ma non troppo)*, pp. 77-110).

¹⁶ I rapporti tra il genere dell'*exemplum* religioso e il *Decameron* sono stati indagati da L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio»; EAD. In *Toscana, prima del canone. La novella tra Novellino e Decameron*, in *La forma breve del narrare. Novelle, contes, short stories*, a cura di L. Innocenti, Pisa, Pacini, 2013, pp. 33-63; EAD., *Exemplum e novella*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti*

dell'*exemplum* sulle novelle boccacciane è evidente soprattutto nel largo utilizzo dei «verbi tecnici» della predicazione, come *mostrare e dimostrare*, usati dai narratori (anche dal licenzioso Dioneo) nei loro preludi alle novelle, e nell'insistenza «sull'ammaestramento, sull'utilità» da trarre dalle novelle¹⁷. Battaglia Ricci, inoltre, ha mostrato distesamente che le novelle decameroniane hanno una «funzione esemplificativa e probatoria molto simile a quella che è affidata, nei testi di tipo predicatorio, trattatistico e precettistico, ai racconti che siamo soliti indicare col nome di *exempla*»¹⁸.

2. *Il Decameron e il tema (non più) trascurato della religione*

La presenza nel *Decameron* di motivi tematici connessi alla sfera della speculazione religiosa, il modo in cui sono rappresentati e il loro rilievo narrativo pongono questioni di una certa importanza. La riflessione su di essi, infatti, non si esaurisce nell'analisi delle singole novelle o di gruppi di novelle, ma coinvolge anche

tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI. Atti del seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001), a cura di G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze, Olschki, 2003, pp. 281-299. Si vedano inoltre S. SARTESCHI, *Valenze lessicali di «novella», «favola», «istoria»*; V. BRANCA, *L'«exemplum», il Decameron e Jacopo da Varazze*, in *Jacopo da Varagine. Atti del I convegno di studi (Varazze, 13 – 14 aprile 1985)*, a cura di G. Farris, B. T. Delfino, Centro Studi Jacopo da Varagine, Cogoletto, SMA, 1987, pp. 209-222; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294 e pp. 7-22; V. BRANCA, C. DEGANI, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, p. 184).

¹⁷ L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio», pp. 33-34; P. M. FORNI, *Realtà/verità*, p. 304; V. BRANCA, C. DEGANI, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, pp. 187-188.

¹⁸ L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio», p. 44 e pp. 48-53. Per la studiosa, nella serie terminologica di Proemio 13, la presenza del termine *parabola* pare supplire alla mancanza di *esempio*: è ragionevole credere che *parabola* (stando alle *Genealogiae*, sinonimo di *exemplum*) compaia in luogo di *esempio* perché quest'ultimo è un termine troppo «compromesso» con la letteratura religiosa e con la predicazione, per essere chiamato in causa in un'opera anche di «diletto» come il *Decameron*; cfr. a riguardo L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio», p. 50 e nota 30. D'altro canto, attribuire una funzione esemplare alla novella pare ormai una prassi consolidata ai tempi di Boccaccio: in effetti, già Francesco da Barberino, nel suo *Reggimento e costumi di donna* del 1320, utilizzava le novelle «per esempio» (L. BATTAGLIA RICCI, «Una novella per esempio», p. 44 e S. SARTESCHI, *Valenze lessicali di «novella», «favola», «istoria»*, pp. 92-93).

l'interpretazione complessiva del capolavoro di Boccaccio¹⁹. Per fare un solo esempio, immagini e figure afferenti al tema religioso giocano un ruolo primario nella lettura morale del *Decameron* avanzata da Branca, a partire da un'indicazione di Ferdinando Neri, e ripresa recentemente da Bausi²⁰. Branca vede nel libro un percorso ascensionale, secondo «lo schema fissato per la “comedia” dalla più autorevole tradizione medievale, da Ugucione da Pisa e da Giovanni di Garlandia a Dante»²¹. Agli estremi di questo percorso, si trovano due poli antitetici e ben individuabili: su quello ‘negativo’, si colloca il «piggior uomo forse che mai nascesse» Ciappelletto, *figura Iudae*, che campeggia nella prima novella della centuria; sul polo ‘positivo’ troviamo Griselda, la paziente e virtuosa protagonista dell'ultimo racconto, assimilata da Branca alla Vergine Maria.

Al contrario, una seconda linea interpretativa, emersa con forza a partire dagli anni '70 del XX secolo e tuttora predominante, esclude storicamente la religione dal novero dei fattori decisivi per l'interpretazione del libro (e, anzi, la relega a tema che Boccaccio tratta di sfuggita e quasi accidentalmente). Secondo questa interpretazione, il *Decameron* sarebbe un libro il cui senso ultimo risiederebbe nell'esaltazione del potere della ‘parola’ e dell'arte del ‘bel parlare’²². Tale posizione, sicuramente feconda

¹⁹ Per un'ampia rassegna più ampia delle interpretazioni del *Decameron*, specialmente fra Otto e Novecento, e per le considerazioni sui principali punti di forza e di debolezza di alcune interpretazioni del *Decameron*, rimando al contributo ancora utile (per quanto non più recente) di G. PETRONIO, *I volti del «Decameron»*, in *Boccaccio: secoli di vita. Atti del Congresso Internazionale: Boccaccio 1975. Università di California, Los Angeles, 17-19 ottobre 1975*, a cura di M. Cottino-Jones e E. F. Tuttle, Ravenna, Longo, 1977, pp. 107-124.

²⁰ Cfr. almeno V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, introduzione di F. Cardini, Milano, Rizzoli, 2010, pp. 126-134; F. NERI, *Il disegno ideale del Decameron*, in ID., *Storia e Poesia*, Torino, Chiantore, 1936, pp. 53-60; M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, Vicenza, Neri Pozza, 1970, pp. 16; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 21-26.

²¹ V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, p. 41. Per Bausi, nel *Decameron* l'andamento ‘ascensionale’ non può essere «lineare» come quello della *Commedia*, sia per «il diverso genere letterario dei due testi», sia perché il libro di Boccaccio «è il risultato dell'assemblaggio di pezzi almeno in parte scritti precedentemente e tali che, pur inseriti in un organismo compatto e a questo scopo probabilmente rimaneggiati, mantengono comunque, a differenza dei canti della *Commedia*, una loro autonomia» (F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 24 e p. 26).

²² P. D. STEWART, *La novella di Madonna Oretta e le due parti del Decameron*, in «Yearbook of Italian Studies», 3 (1973), pp. 27-40; G. ALMANZI, *Literature and Falsehood*, in ID., *The Writer as a Liar*, London and Boston, Routledge & Kegan, 1975, pp. 19-62; H. J. NEUSCHÄFER, *Boccaccio und der begin der novella*, Monaco, Fink, 1969; C. CAZALÉ BÉRARD, *La strategia della parola nel*

e originale, non rende giustizia tuttavia alla complessità anche tematica del *Decameron* e, al contempo, imprigiona il capolavoro di Boccaccio entro costruzioni teorico-interpretative di matrice contemporanea e contemporaneistica: un problema non da poco, se si considera che non solo queste ultime rischiano di privare il libro della sua precipua identità, ma anche che difficilmente potevano rientrare nell'orizzonte culturale di un intellettuale del Trecento (sia pure proteso verso l'incipiente Umanesimo), se non al prezzo di forzature del testo²³.

Generalmente, sia la *facies* più 'speculativa' delle novelle decameroniane, sia i temi della religione e della religiosità popolare, soprattutto nel recente passato, non hanno goduto di grande fortuna presso gli studiosi del *Decameron*, a eccezione di Branca e pochi altri. Spesso sono stati trattati in maniera marginale o hanno ricevuto minore attenzione rispetto ai grandi argomenti del libro, come l'amore, la fortuna e la natura²⁴. Solo a partire dalla fine degli anni '70, la tematica religiosa, in tutte le sue

Decameron, in «Modern Languages Notes», CIX/1 (1994), pp. 12-26; M. PICONE, *Il macrotesto e La prima giornata*, in *Introduzione al Decameron*, a cura di M. Picone e M. Mesirca, Firenze, Franco Cesati Editore, 2004, pp. 9-31 e pp. 57-78; ID., *Boccaccio e la codificazione della novella*, Ravenna, Longo, 2008, in particolare *Gioco e/o letteratura* (pp. 51-65); R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, Roma, Bulzoni, 2017, pp. 31-37 e pp. 159-160. Emblematici della rilevanza accordata da Boccaccio al potere della 'parola' sarebbero il fatto che il libro cominci con la strabiliante prestazione retorica in confessione del «piggioro uomo» mai nato, Ciappelletto, e che presenti al suo centro una 'metanovella' sull'arte della narrazione (quella di madonna Oretta, VI 1).

²³ Cfr. G. PETRONIO, *I volti del «Decameron»*, pp. 122-124, a proposito delle interpretazioni struttural-formalistiche del *Decameron*. Aggiungo che, nel lungo ed inesaurito dibattito ermeneutico sul libro boccacciano, si rileva anche la posizione di chi, pur ritenendo condivisibile la posizione branchiana, rileva una sostanziale impossibilità di «*reductio ad unum* del materiale novellistico» decameroniano (L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, Roma, Salerno editrice, 2000, pp. 148-149). È certo ragionevole ammettere che «l'opera rimane esposta alla controversia, alla discussione» e non è possibile, in fin dei conti, inquadrare la grande vastità della materia trattata entro un unico disegno ideale (F. BRUNI, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 234-288, p. 273; L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, pp. 148-149; P. M. FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 22-26). Da segnalare, a proposito, anche l'intervento di Fido: «è difficile immaginare che dietro ogni ingranaggio di tale macchina ci sia un calcolo preciso, un'intenzione programmatica dell'autore, alla Borges o alla Calvino. Sembra più verosimile che Boccaccio, montando il materiale novellistico di cui si trovava a disporre nell'organismo proporzionato e coerente delle dieci giornate, obbedisse anche a una specie di sicuro istinto narrativo, o se vogliamo architettonico, per cui certe armoniose e significative risposdenze dell'opera, senza essere casuali, saranno "naturali" un po' come le eleganti forme geometriche che ammiriamo in una conchiglia marina» (F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, p. 105).

²⁴ Cfr., a proposito, G. PADOAN, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978, p. 46: «nel *Decameron* il mondo del soprannaturale e del miracoloso è assente (...). E nel capolavoro

sfaccettature (quella teologica e quella folklorica su tutte), ha iniziato a essere sistematicamente approfondita grazie ai lavori di Iannace e O' Cuilleainain²⁵. Questi studi 'pionieristici', innanzitutto, hanno avuto il merito di problematizzare la presenza di alcune questioni 'teologiche' e della religiosità popolare nel libro di novelle e, al contempo, di riconsiderare la religiosità di Boccaccio, a lungo e (oggi possiamo dirlo) a torto considerato un novelliere esclusivamente impegnato nella costruzione di un libro di puro intrattenimento, volutamente allineato sui canoni della letteratura bassa e sulle sue precipue forme di rappresentazione del mondo²⁶.

Certo, è innegabile che nel *Decameron* emergano con forza la rappresentazione ironica di alcuni fenomeni di religiosità popolare e una critica, spesso caustica, rivolta a parte delle istituzioni ecclesiastiche²⁷. Tuttavia, negli ultimi anni, la critica ha dimostrato che, nel suo libro, Boccaccio riserva alla riflessione sulla religione uno spazio che, per quanto contenuto, non è di secondo piano quanto a importanza. Bausi, ad esempio, sostiene che le novelle di apertura del libro (I 1, I 2, ma anche I 3), pur se «sotto il mantello della comicità, toccano anche questioni teologiche di grande rilievo

boccacciano assenti sono pure apostoli, santi e profeti, grandi predicatori (c'è invece la loro caricatura, frate Cipolla); né vi compare il mondo della seconda vita»; e più recentemente G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, pp. 75-76: «Dio è soltanto ospite di riguardo nel *Centonovelle*: gli si fanno gli onori, ma le vere ragioni della sua presenza sono estetiche. Egli diventa infatti il modello della genialità del pensiero, configurando ora il paradosso, ora la lettura ironica del mondo».

²⁵ Ad oggi, l'unico studio sistematico sul tema della religione nel *Decameron* è quello di C. O' CUILLEANAIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio's Decameron*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984. Cfr. inoltre F. M. JANNACE, *La religione di Boccaccio*, Roma, Trevi, 1977; J. H. POTTER, *God, Church, Society in the Decameron*, in ID., *Five frames for the Decameron*, Princeton, Princeton University press, 1992, pp. 41-67; M. PAPIO, *Boccaccio: Mytographer, Philosopher, Theologian*, in *Boccaccio in America. 2010 International Boccaccio conference. American Boccaccio Association, UMass Amherst (April 30-May 1)*, a cura di E. Filosa e M. Papio, Ravenna, Longo, 2012, pp. 123-142; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 37-45. Altri riferimenti bibliografici nelle pagine seguenti di questo lavoro.

²⁶ Emblematiche, a tal proposito, le parole di Padoan (*Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, p. 57): «quella del Boccaccio non sarebbe una religiosità profonda: del tutto aliena da problemi di metafisica, senza alcun vivo interesse per l'al di là».

²⁷ Basti, per ora, rimandare a I. TUFANO, *Parodie agiografiche, devozione popolare, satira antifratesca nel Decameron*, in *Eredità medievali. La narratio brevis e le sue declinazioni in area romanza. Atti del IV seminario internazionale di studio (L'Aquila, 29-30 novembre 2017)*, in «Spolia», numero speciale (2018), a cura di L. Spetia, L. Core e T. Nocita, pp. 122-142.

e mostrano sia l'interesse di Boccaccio per simili argomenti, sia la sincerità della sua fede cristiana»²⁸.

L'attenzione alla tematica religiosa ha inoltre consentito alla critica di approfondire lo scavo intertestuale relativo alle singole novelle, facendo emergere fonti e suggestioni nuove, provenienti da un settore ancora inesplorato o poco sondato della biblioteca di Boccaccio, come quello relativo alla letteratura teologica, omiletica e agiografica²⁹. Le indagini sui rapporti fra il *Decameron* e la letteratura religiosa del Due-Trecento hanno permesso, inoltre, di cogliere nuove sfumature del lavoro boccacciano di rielaborazione delle fonti, specie nel campo della riscrittura parodica e del rovesciamento ironico del testo modello.

Negli ultimi anni, inoltre, si è avviato un filone di ricerca che guarda alla Bibbia come fonte del *Decameron* (anche mediata dal filtro della letteratura religiosa patristica e medievale)³⁰. Si tratta di prime e incoraggianti ricerche, e tuttavia ancora si fatica ad avviare un'analisi sistematica in quest'ambito, che sembra prospettare nuovi e stimolanti scenari per la comprensione del libro di novelle.

²⁸ F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 39 (con bibliografia pregressa). È ragionevole ammettere che, se nel resto del libro le tematiche 'alte' e teologiche sono solamente sfiorate o affrontate «in una prospettiva pratica», ciò è da imputarsi alla *facies* 'ricreativa' della novella e alla natura anche di intrattenimento del *Decameron* (ivi, p. 44). Su questi temi, vedi anche M. VEGLIA, *Leggere il Decameron: la "moltitudine delle cose" e il "ragionevole occhio" del lettore*, in G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di M. Veglia, Milano, Feltrinelli, 2020 (d'ora in poi, 'ed. Feltrinelli'), pp. 1275-1288 (pp. 1280-1285).

²⁹ C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294; ID., *Studi sugli exempla e il Decameron. II – Modelli esemplari in tre novelle (I 1, III 8, II 2)*, in «Studi sul Boccaccio», XV (1985-86), pp. 189-214; V. BRANCA, *L' "exemplum", il Decameron e Jacopo da Verrazze*, pp. 209-222.

³⁰ L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, in EAD., *Scrivere un libro di novelle*, pp. 134-156; EAD., *La Bibbia nelle opere di Giovanni Boccaccio. Primi appunti*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, a cura di G. Melli e M. Sipione, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 305-324; C. DELCORNO, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo* e L. BATTAGLIA RICCI, *A Firenze, tra Dante e san Paolo*, entrambi in *Verso il centenario del Boccaccio. Presenze classiche e tradizione biblica*, a cura di M. Ballarini e G. Frasso, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2014, rispettivamente alle pp. 3-26 e 73-88; R. BRAGANTINI, *Premesse sull'ascolto decameroniano (con primi appunti sul codice biblico nel Decameron)*, in «Filologia e critica», XXVIII (2003), pp. 23-40; C. DELCORNO, *Vittore Branca tra letteratura religiosa e commento al "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XXXV (2007), pp. 1-24; ID., *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294; ID., *Ironia/parodia in Lessico critico decameroniano*, pp. 162-191; ID., *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, in «Studi sul Boccaccio», XLVII (2019), pp. 159-180; M. PETOLETTI, *Boccaccio, Giovanni in Dizionario biblico della letteratura italiana*, diretto da M. Ballarini, Milano, ITR, 2018, pp. 148-159.

3. *Prima di proseguire...*

A partire dalle più recenti interpretazioni del *Decameron* e dalle ultime acquisizioni nell'ambito dello scavo intertestuale, il mio lavoro si propone di tentare un'analisi del ciclo di «cose cattoliche», soprattutto alla luce del contesto storico-letterario e filosofico-teologico dei primi decenni del Trecento. Quest'ultimo risulta pertinente nel libro boccacciano, sia pure attraverso il filtro deformante di due aspetti costitutivi della narrazione decameroniana, ossia la componente educativo-didascalica dell'*utile* e quella ludico-ricreativa del *dulce*/«diletto», prospettati dall'autore del Proemio al lettore.

Proprio per queste ragioni, preferisco parlare, in relazione al *Decameron*, più che di un «discorso di teologia morale» (come scrive Fido), di una 'riflessione' teologica o religiosa, espressione che pare meglio evidenziare l'ovvia asistematicità con la quale Boccaccio affronta le questioni più squisitamente teologiche in un 'libro Galeotto', organizzato per microtesti autonomi e di breve respiro. Essa inoltre mi sembra più appropriata al tipo di esposizione del ciclo di «cose cattoliche», dove sono sviluppati in successione motivi teologico-speculativi che, per quanto coerenti fra loro (come vedremo), non sono e non possono essere tesi ad affrontare metodicamente questioni di carattere speculativo.

Le pagine che seguono sono così organizzate:

- il capitolo I è dedicato a una ricognizione delle fonti bibliche (già note o di nuova acquisizione) nelle novelle «cattoliche» del *Decameron*. Ritengo che una simile operazione sia propedeutica a una più corretta lettura delle sei storie del ciclo. Essa, infatti, fornisce un quadro sufficientemente accurato dei libri della Scrittura più presenti all'autore delle novelle «cattoliche», e

consente di individuare alcune delle fonti primarie con cui Boccaccio dialoga nel ciclo e che orientano la sua riflessione;

- i capitoli dal II al VII trattano ciascuno una delle novelle di «cose catoliche». In ognuno di essi, propongo un'interpretazione del racconto, alla luce del suo sviluppo tematico, delle fonti scritturali, degli apparati introduttivo e conclusivo (presentazione da parte del narratore di turno, reazioni e commenti della brigata);
- il capitolo VIII mette in luce le costanti tematiche e formali del ciclo e i connettivi espliciti che collegano le novelle che ne fanno parte.

CAPITOLO I

LA BIBBIA NELLE NOVELLE DI «COSE CATHOLICHE» DEL *DECAMERON*

Dovendo occuparci della riflessione religiosa che si dipana nelle sei novelle «di cose cattoliche», credo sia opportuno, preliminarmente, effettuare un sondaggio delle tracce che le Scritture possono aver lasciato in questi racconti. Tale sondaggio, lungi da ogni pretesa di completezza, ritengo possa fornire spunti di riflessione utili per meglio comprendere il «discorso teologico» boccacciano e, forse, indicare quali libri o passaggi biblici Boccaccio avesse maggiormente presenti, nella redazione delle sei novelle di nostro interesse.

Negli ultimi anni, la ricerca sui rapporti di intertestualità fra la produzione boccacciana e la Bibbia ha segnato alcune significative nuove acquisizioni, forse grazie anche a un intensificarsi degli studi su Boccaccio, in occasione del centenario della sua nascita. Tuttavia, molto ancora c'è da fare in un ambito che, se si eccettuano gli studi più e meno recenti di Battaglia Ricci, Bragantini, Delcorno e Petoletti, resta ancora in parte inesplorato¹.

Basando le loro conclusioni prevalentemente sulle opere giovanili (*Filocolo* e *Amorosa Visione* su tutte) e su quelle latine di Boccaccio (*Genealogiae*, in particolare), gli studiosi sono concordi sulla grande familiarità dell'autore con il Testo Sacro.

¹ L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, in EAD., *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore, editore*, Ravenna, Longo, 2013, Parte Seconda, cap. VI, pp. 134-156; EAD., *La Bibbia nelle opere di Giovanni Boccaccio. Primi appunti*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, a cura di G. Melli e M. Sipione, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 305-324; C. DELCORNO, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo* e L. BATTAGLIA RICCI, *A Firenze, tra Dante e san Paolo*, entrambi in *Verso il centenario del Boccaccio. Presenze classiche e tradizione biblica*, a cura di M. Ballarini e G. Frasso, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2014, rispettivamente alle pp. 3-26 e pp. 73-88; R. BRAGANTINI, *Premesse sull'ascolto decameroniano (con primi appunti sul codice biblico nel Decameron)*, in «Filologia e critica», anno XXVIII, 2003, pp. 23-40; C. DELCORNO, *Vittore Branca tra letteratura religiosa e commento al "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XXXV, 2007, pp. 1-24; ID., *Exemplum e letteratura*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 265-294; ID., *Ironia/parodia*. I corsivi sono sempre aggiunti, salvo diversa indicazione; ID., *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*; M. PETOLETTI, *Boccaccio, Giovanni*, pp. 148-159.

Battaglia Ricci afferma che per Boccaccio la Bibbia è stata certo non «un modello di riferimento per la scrittura», bensì «un grande serbatoio da cui attingere storie, temi e espressioni»². Pur rilevando che la conoscenza delle Scritture poteva derivargli dalla «continua pratica – anche orale e liturgica – di quella tradizione, sia dalla sua personale esperienza di canonista e di chierico con cura d’anime», la studiosa non esclude «controlli diretti sui testi sacri di volta in volta utilizzati» da parte di Boccaccio³.

Per Delcorno, lo scrittore è stato, «fin dal primo tirocinio letterario, in un rapporto di familiarità con la Sacra Scrittura, per lo più reverente ma talvolta scherzoso, indispensabile ad ogni modo alla sua immaginazione letteraria»⁴. La sua attenzione per la Bibbia si manifesta, secondo Delcorno, nell’importanza che Boccaccio accorda «da una parte, alla serie di personaggi biblici esemplari, dall’altra ai grandi quadri della storia sacra»⁵. Nell’indagare l’uso boccacciano degli «strumenti fondamentali dell’esegesi biblica medievale» a fini poetico-letterari, lo studioso ha rinvenuto echi e suggestioni del Libro Sacro, sinora mai rilevati, nelle due novelle liminari del *Decameron* (I 1 e X 10)⁶.

Tenendo conto dei dati acquisiti sinora dalla critica, tenterò di proseguire lo scavo intertestuale nelle fonti bibliche di Boccaccio, limitatamente al ciclo delle novelle di «cose cattoliche» del *Decameron*. In generale, nel libro

² L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, pp. 136 e 141.

³ L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, p. 141. Quanto alle *Genealogiae*, in merito alla difesa boccacciana della poesia, Battaglia Ricci scrive che «per Boccaccio l’interesse è teso ad esaltare, seppur in modo non sistematico, i tratti squisitamente “letterari” presenti nella Bibbia» (EAD., *A Firenze, tra Dante e san Paolo*, p. 85).

⁴ C. DELCORNO, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo*, p. 3. Di parere analogo Petoletti (*Boccaccio, Giovanni*, p. 158), il quale conclude la sua ampia ricognizione delle fonti bibliche nell’opera boccacciana affermando che il Testo Sacro «è un libro che accompagna la carriera di Boccaccio scrittore dalle prime e acerbe prove fino alle opere erudite della maturità e della vecchiaia».

⁵ Ivi, p. 4. Nel suo contributo, Delcorno si sofferma principalmente sul *Filocolo* e sull’introduzione alla Giornata IV del *Decameron*, ma esamina (anche se in misura minore) pure il *Trattatello in laude di Dante*, il *De casibus* e il *De mulieribus claris*.

⁶ C. DELCORNO, *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*.

si registra la più originale modalità di utilizzazione della Bibbia: l'assunzione, tanto in funzione parodico-comica che seria, di filigrane narrative, di motivi o di schemi conoscitivi presenti nei libri sacri per la costruzione delle sue novelle⁷.

Le tipologie di allusioni alle Scritture finora rilevate vanno dalla citazione all'allusione, dalla suggestione tematica all'«affioramento di modelli di comportamento codificati dalla Bibbia per costruire storie che si richiamano nel testo o per tracciare profili di donne e di uomini» da mettere in scena nelle novelle⁸. Tuttavia, a fronte di un regesto di rimandi tematici relativamente ampio, resta piuttosto scarna la recensione delle citazioni vere e proprie: non fanno eccezione le novelle di «cose cattoliche», dove, a fronte di alcuni rimandi tematici, sono stati sinora evidenziati pochissimi casi di prelievi (anche lessicali) dalla Bibbia⁹.

Nelle pagine che seguono, comincerò col registrare queste ultime occorrenze, distinguendo i casi in cui è possibile rilevare una maggiore aderenza di Boccaccio al testo biblico, schedati nel primo paragrafo, da quelli in cui il contatto testuale appare meno immediato, dei quali tratterà il secondo paragrafo. Dedicherò infine un terzo paragrafo ai richiami tematici più generali.

Credo sia opportuno premettere che, per quanto alcune tra le coincidenze lessicali e tematiche rilevate risultino molto precise, non mi sentirei di affermare con certezza che si tratti sempre e soltanto di citazioni dirette. Sappiamo, infatti, che «le presenze bibliche nella scrittura di Boccaccio sono state anche mediate dalla tradizione esegetica sacra e/o da intermediari più o meno fabulosi, comprese le agiografie», come

⁷ L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, p. 146.

⁸ Ivi, p. 147 (così anche per M. PETOLETTI, *Boccaccio, Giovanni*, p. 156). Le novelle decameroniane elencate da Battaglia Ricci sono quelle di Griselda (X 10), Frate Alberto (IV 2), Lisabetta da Messina (IV 5), Ciappelletto (I 1), Guido Cavalcanti (VI 9), Paganino da Monaco (II 10), Calandrino (VIII 3 e IX 3), Ghismonda (IV 1), Alatiel (II 7); cfr. ivi, p. 146-148, anche per la bibliografia pregressa. Delcorno mette in relazione l'apologia dell'Introduzione alla Giornata IV alle *Hebraicae quaestiones* e al *Prologus galeatus* di san Girolamo (C. DELCORNO, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo*, pp. 20-26). Anche Intr. V, 5 («e essendosi la reina a seder posta pro tribunali») pare vicino a Matteo, 27 19 («Sedente autem illo pro tribunali»).

⁹ Cfr. soprattutto le note di Branca alle novelle del ciclo (*Decameron*, ed. Einaudi); indicherò altri contributi a riguardo nel corso del saggio.

osservano Battaglia Ricci e Delcorno¹⁰, né bisogna sottovalutare l'influenza che, anche in questo ambito, potrebbero aver avuto gli *exempla*, la predicazione o altre *auctoritates* nell'ambito della letteratura religiosa (Agostino, Tommaso, Bernardo, per citare solo i casi più noti)¹¹.

1. Citazioni letterali, prestiti lessicali, riscritture

Partiamo dalle occorrenze in cui il testo delle novelle risulta lessicalmente vicino a quello biblico, a cominciare dagli esempi rintracciabili nelle novelle I 1 e II 1: per queste novelle, infatti, non sono stati individuati un modello o un antecedente letterario ben precisi e, per questa ragione, sarà forse meno probabile che i punti di tangenza con la Bibbia risalgano all'influenza di una fonte 'intermedia'.

A proposito di I 1, 52¹², Branca annota che la domanda del frate confessore a Ciappelletto «hai tu mai testimonianza falsa detta contra alcuno» rimanda al Decalogo di *Exodus*, 20 16: «Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium»¹³; inoltre, la definizione del protagonista come «il peggiore uomo forse che mai nascesse» (I 1, 15) è presentata dallo studioso come un'eco delle parole che Gesù riferisce a Giuda: «Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille» (*Matteo*, 26 24 e *Marco*, 14

¹⁰ L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, p. 142 e C. DELCORNO, *Vittore Branca tra letteratura religiosa e commento al "Decameron"*, p. 21.

¹¹ Bragantini ha dimostrato che, con ogni probabilità, tramite il filtro di un sermone di san Bernardo sia giunto a Boccaccio un passo di *Lamentationes* (3 27-28) che è alla base di II 7, 23 («o propose di calcare la miseria della sua fortuna») (R. BRAGANTINI, *Premesse sull'ascolto decameroniano*, pp. 29-30).

¹² «La novella trasse probabilmente origine da narrazioni e da dicerie venute dalla Francia sulla mala vita e le male arti dei prestatori italiani; e il B., insieme ad altre inventate o derivate da suggestioni letterarie, le attribuì a un personaggio realmente esistito»; cito da *Decameron*, I 1, 1 (ed. Branca) e nota *ad locum* 1. Cfr. anche G. ALFANO, *Scheda introduttiva a Decameron*, I 1 (ed. Rizzoli), p. 142: «Questa dimensione storica spiega anche l'originalità della novella, che non risulta tratta da fonti o modelli precedenti».

¹³ Le citazioni del testo biblico si intendono tratte da <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html> (06/20); i corsivi, ove non indicato, si intendono sempre miei.

21)¹⁴. Delcorno rileva, per I 1, 3 («Manifesta cosa è che, sì come le cose temporali tutte sono transitorie e mortali, così in sé e fuor di sé esser piene di noia, d'angoscia e di fatica e a infiniti pericoli soggiacere»), la memoria biblica di *Psalmodum*, 90 (89) 10: «Dies annorum nostrorum sunt septuaginta anni / (...) et maior pars eorum labor et dolor»¹⁵. Bragantini infine individua nell'esordio di Panfilo un rimando a una sentenza paolina di *Ad Colossenses*, 3 17¹⁶:

Convenevole cosa è, carissime donne, che ciascheduna cosa la quale l'uomo fa, dallo ammirabile e *santo nome di Colui*, il quale di tutte fu facitore, le dea principio. Per che, dovendo io al vostro novellare, sì come primo, dare cominciamento, intendo da una delle *sue maravigliose cose* incominciare, acciò che, quella udita, la nostra speranza in Lui, sì come in cosa impermutabile, si fermi e sempre *sia* da noi *il suo nome lodato*. (I 1, 2)

Et *omne quodcumque facitis* in verbo aut in opera, *omnia in nomine Domini Iesu* gratias agentes Deo Patri per ipsum. (*Ad Colossenses*, 3 17)

Alla fonte neotestamentaria indicata da Bragantini, aggiungerei l'*incipit* del salmo 105 (104), con il quale il passo decameroniano appena citato (I 1, 2) presenta singolari concordanze tematico-lessicali:

Confitemini Domino et invocate *nomen eius*, / annuntiate inter gentes opera eius. / Cantate et psallite ei, / meditamini in omnibus *mirabilibus eius*. / *Laudamini* in

¹⁴ Cfr. V. BRANCA, nota 1 a I 1, 52 e nota 5 a I 1, 15, in *Decameron*, (ed. Einaudi), p. 63 e p. 54. Se l'osservazione di Branca è ineccepibile da una prospettiva tematica, non sono però certo che l'espressione boccacciana sia debitrice al Vangelo dal punto di vista lessicale.

¹⁵ C. DELCORNO, *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, pp. 178-180. Lo studioso inoltre accosta I 1, 28-29 e *Luca*, 16 3-4 e 8, basandosi sulla ricorrenza di alcuni motivi tematici e su «la voluta ripetizione del verbo *fare*».

¹⁶ R. BRAGANTINI, *Ancora su fonti e intertesti del Decameron*, in *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, a cura di A.M. Cabrini e A. D'Agostino, Milano, Ledizioni, 2018, pp. 115-138 (p. 119). Per Bragantini (ivi, p. 120), tuttavia, non è da escludere per I 1, 2 l'influenza di un passo del *De consolatione Philosophiae* (III 9, 32-33) di Boezio: «“Sed cum, ut in Timaeo Platoni, inquit, nostro placet, in minimis quoque rebus divinum praesidium debeat implorari, quid nunc faciendum censes, ut illius summi boni sedem repperire mereamur?”. “Invocandum, inquam, rerum omnium patrem, quo praetermisso nullum rite fundatur exordium”» (il testo di Boezio da *La consolazione della Filosofia*, a cura di C. Moreschini, Novara, Utet De Agostini, 2014).

nomine sancto eius, / laetetur cor quaerentium Dominum. (Psalmorum, 105 (104), 1-3).

Il contesto tematico dei due passi è analogo, essendo definito in entrambi i casi dall'invito incipitario a invocare il «santo nome» di Dio («invocate *nomen eius*»)¹⁷. Una prima concordanza lessicale fra i due testi consiste nella menzione delle «sue [di Dio] meravigliose cose»/«*mirabilibus eius*», dalle quali il narratore boccacciano intende cominciare e sulle quali il salmista si propone di meditare. Inoltre, anche l'espressione «sia il suo nome lodato» può valere come traduzione letterale di «*laudamini in nomine sancto eius*»¹⁸. In questo contesto di affinità tematico-lessicale, il passo boccacciano sembra svilupparsi per *amplificatio* a partire dai versi iniziali del salmo, come confermerebbe, sul piano strutturale, la *dispositio* degli elementi che abbiamo evidenziato: in entrambi i passi si rileva, all'inizio, la menzione del nome di Dio; poi, il richiamo alle sue meraviglie; infine, la lode del suo nome.

Ancora nel preambolo di I 1 (per il quale Delcorno segnala la spia di una memoria biblica nel verbo *discendere*, ravvisabile in un contesto simile anche nell'*Epistula Iacobi*, 1 17¹⁹), Panfilo afferma che la «benignità» di Dio, «verso noi di pietosa liberalità pieno», agisce in modo che

La quale [grazia] a noi e in noi non è da credere che per alcun nostro merito discenda, ma dalla sua propria benignità mossa (...). (...) E nondimeno Esso, al quale niuna cosa è occulta, più alla purità del pregator riguardando che alla sua ignoranza o allo essilio del pregato, così come se quegli fosse nel suo cospetto beato, essaudisce coloro che 'l priegano. (I 1, 4-5).

Alcuni di questi motivi (la «benignità», la purezza della fede del devoto, la «grazia» divina) sono ripresi nella conclusione del narratore:

¹⁷ Si tratta, però, di un'espressione diffusa nella Bibbia, cfr., ad esempio, Luca, 1 49: ««[fecit mihi magna, qui potens est,] et sanctum nomen eius»»

¹⁸ Potrebbe forse avere un qualche rilievo la consonanza fonica dei due incipit «Convenevole cosa»/«Confitemini».

¹⁹ «Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio» (*Epistula Iacobi*, 1 17); cfr. C. DELCORNIO, *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, p. 178.

E, se così è, grandissima si può la *benignità* di Dio conoscere verso noi, la quale non al nostro errore ma alla *purità della fè* riguardando, così facendo noi nostro mezzano un suo nemico, amico credendolo, ci essaudisce, come se a uno veramente santo per mezzano della sua *grazia* ricorressimo. E per ciò, acciò che noi per la sua *grazia* nelle presenti avversità e in questa compagnia così lieta siamo sani e *salvi* servati (...). (I 1, 90-91).

Le parole iniziali e conclusive di Panfilo richiamano quelle che san Paolo rivolge agli efesini: «*Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei donum est: non ex operibus, ut ne quis gloriatur*» (*Ad Ephesios*, 2 8-9). Tanto nella novella quanto nell'epistola paolina, la *grazia* ricade sugli uomini non a causa delle loro opere, ma per la loro fede. Un concetto simile, come segnala Delcorno, si trova nell'epistola *Ad Titum*, «un testo che si imponeva alla memoria dei fedeli» anche perché era «enunciato a Natale nella Messa dell'Aurora»:

Cum autem *benignitas* et *humanitas* apparuit salvatoris nostri Dei, *non ex operibus* iustitiae, *quae fecimus nos*, sed secundum *suam misericordiam* salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit super nos abunde per Iesum Christum salvatorem nostrum, ut iustificati *gratia* ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae (*Ad Titum*, 3 4-7)²⁰.

Oltre alla vicinanza tematica tra i tre brani citati, non sorprendente se si pensa che quella paolina era la posizione ufficiale della Chiesa in materia di *Grazia*, merita di essere rilevata, sul piano lessicale, la ricorrenza del lemma *benignità/benignitas*²¹ (e del suo sinonimo *miserecordia*) e il richiamo alla *grazia* in coincidenza col riferimento alle *opere/merito*. Analogamente, in I 1, 4 e *Ad Titum*, 3 4-5, è poi il giro sintattico basato sulla strategia retorica della *correctio*: «La quale [*grazia*] a noi e in noi non è da credere che *per alcun nostro merito* discenda, ma dalla sua propria *benignità* mossa»/«*non ex*

²⁰ Cfr. anche C. DELCORNIO, *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, p. 178.

²¹ Paolo pare adoperare *benignitas* e *bonitas* come termini semanticamente differenti, come dimostra la ricorrenza di entrambi nell'elenco dei frutti dello Spirito Santo: «Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, longanimitas, *benignitas*, *bonitas*, fides, mansuetudo, continentia» (*Ad Galatas*, 5 22-23).

operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit».

Passiamo ora a II 1, la storia trevigiana del buffone Martellino che si finge «attratto» e simula la propria guarigione miracolosa «sopra santo Arrigo». A fronte dell'assenza di precisi rimandi lessicali al noto episodio evangelico del paralitico risanato, è possibile segnalare alcune concordanze con altri luoghi della Scrittura²². Per raccontare l'accorrere dei devoti trevigiani alla salma santa e miracolosa, cui sono accostati i malati nella speranza di essere risanati, Boccaccio scrive:

quello [il corpo di sant'Arrigo] a guisa d'un corpo santo nella chiesa maggior ne portarono, menando quivi *zoppi*, attratti e *ciechi* e *altri* di qualunque infermità o difetto impediti, quasi tutti dovessero dal tocco di questo corpo divenir sani.
(II 1, 5)

Il passaggio è prossimo a *Matteo*, 15 30, dove si parla proprio della guarigione miracolosa di malati affetti da diverse malattie: «Et accesserunt ad eum turbae multae habentes secum *claudos*, *caecos*, debiles, mutos et *alios* multos et proiecerunt eos ad pedes eius, et curavit eos». Oltre che nella comune presenza dell'enumerazione, in parte necessitata dal contesto tematico, i due testi concordano parzialmente nel contenuto semantico dei membri dell'*enumeratio*: «zoppi»/«claudos», «ciechi»/«caecos» e «altri»/«alios multos», cui, nel *Decameron*, segue una perifrasi relativa al possibile risanamento degli infermi («quasi tutti dovessero dal tocco di questo corpo divenir sani»), mentre nel Vangelo si dice semplicemente che Gesù «curavit eos»²³.

²² La vicenda del paralitico guarito da Gesù è in *Matteo*, 9 1-8; *Marco*, 2 2-12; *Luca*, 5 17-26; *Actus Apostolorum*, 9 32-35 e 14, 8-10. Per II 1, secondo Branca «non si conosce alcun antecedente di questa novella» (II 1, 1 e nota *ad locum* 3, p. 132, in ed. Branca), cfr. anche G. ALFANO, *Scheda introduttiva a Decameron*, II 1: per il racconto «manca una fonte diretta» (ed. Rizzoli, p. 285).

²³ Tuttavia, ho avuto modo di riscontrare la vicinanza lessicale tra il passo decameroniano, il brano di *Matteo* e l'*Historia rerum in Italia gestarum*, cronaca del noto preumanista vicentino Ferreto de' Ferreti († 1337), che poteva essere pervenuta a Boccaccio durante i suoi viaggi in Veneto nei primi anni '50, nell'appendice filologica di questo lavoro. Ferreto dedica una sezione piuttosto ampia alla vita di sant'Arrigo e utilizza un'espressione molto simile a quella boccacciana, in un contesto narrativo del tutto simile a quello di *Decameron*, II 1, 5 (la guarigione dei malati): «qui vero ceci loripedesve aut quovis nature defectu membrorum vicio torquebantur» (p. 218, rr. 11-12; per il testo

Un ulteriore punto di tangenza lessicale raccorda la novella II 1 e l'episodio dello zoppo risanato da Pietro in *Actus Apostolorum* (3, 1-11). Negli *Atti*, Luca afferma che, dopo la guarigione dell'infermo, «*concurrit omnis populus ad eos [Petrum et Iohannem] ad porticum*» (*Actus Apostolorum*, 3 11). Appaiono in tutto simili le scelte lessicali di Boccaccio, che così descrive l'accorrere dei trevigiani alla casa in cui è morto sant'Arrigo: «*e concorso tutto il popolo della città alla casa nella quale il suo corpo giacea (...)*» (II 1, 5).

Appare più arduo il tentativo di individuare un eventuale rapporto intertestuale con la Bibbia riguardo alle novelle I 2, I 3 e II 2, per le quali la letteratura secondaria ha messo in luce numerosi e diffusissimi antecedenti da cui Boccaccio potrebbe aver attinto. Per questi racconti, dunque, non è possibile escludere del tutto che le reminiscenze del Testo Sacro non siano mediate da altri testi, come ad esempio i due *exempla* di Etiènne de Bourbon accreditati come fonti di I 2 e I 3²⁴, o le fonti agiografiche che testimoniano la leggenda di san Giuliano Ospitaliere per II 2, estremamente nota e diffusa anche a livello orale²⁵. Si tratta, in questi casi, di una tradizione letteraria e folklorica, in parte a sua volta debitrice alla Bibbia.

Leggiamo ora l'introduzione a I 2 della narratrice Neifile, la quale intende

dimosttrarvi quanto questa medesima *benignità* di Dio, *sostenendo pazientemente* i difetti di coloro li quali d'essa ne deono dare e con l'opere e con le parole vera testimonianza, il contrario operando, di sé argomento d'infalibile *verità* ne dimostri, acciò che quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo.
(I 2, 3)

dell'*Historia*, ho fatto ricorso a *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, a cura di C. Cipolla, in *Fonti per la storia d'Italia*, 43, Tipografia del Senato Palazzo Madama, Roma, 1914, vol. II, pp. 216-220).

²⁴ Segnalo inoltre che, data la ampissima tradizione della parabola degli anelli, è possibile che per I 3 Boccaccio abbia attinto a precedenti geograficamente e cronologicamente più vicini, come *Novellino*, LXXIII e *L'Aventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizzamenti due-trecenteschi*, nuova edizione annotata a cura di C. Lorenzi, Pisa, ETS, 2010, chiose al Libro Terzo, (qqq) 1-8, pp. 323-324 (sulla parabola dei tre anelli, si veda, fra gli altri, M. PENNA, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medioevo*, Torino, Rosenberg e Seller, 1953).

²⁵ La bibliografia a riguardo è molto vasta e nota; cfr. almeno le note di *Decameron* (ed. Branca) a I 2, I 3, II 2.

Il motivo tematico della pazienza divina richiama l'epistola *Ad Romanos*, 9 22-23:

Quod si volens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam, *sustinuit in multa patientia* vasa irae aptata in interitum; et ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.

Il «sostenendo pazientemente» del *comma* I 2, 3 (assente nelle fonti accreditate, da quel che ho potuto vedere) cita quasi alla lettera il «sustinuit in multa patientia» paolino²⁶.

Nell'epistola paolina, l'espressione è utilizzata dall'Apostolo per argomentare che Dio può scegliere di *sustinere* i «vasa irae» destinati alla perdizione e dimostrare così attraverso loro, *e contrario*, la sua «potentia». Non sarà dunque errato leggere anche una contiguità tematica fra il passaggio paolino in questione e il brano di I 2: la novella, infatti, per ammissione della narratrice, è incentrata proprio sul paradosso per cui «li difetti di coloro» che dovrebbero testimoniare la «benignità» di Dio, «il contrario operando», ce ne dimostrano l'«infallibile verità».

2. La Bibbia, la liturgia, le raccolte di exempla: citazioni indirette?

Le novelle «catoliche» presentano anche passaggi in cui i rimandi diretti alla Bibbia appaiono forse meno immediati rispetto ai casi discussi nel paragrafo precedente, ma per i quali non escluderei del tutto un'influenza diretta del Testo Sacro. Ad esempio, in I 1, Ciappelletto prega il frate di confessarlo generalmente *in articulo*

²⁶ In *Exodus*, 34 6, fra gli attributi che accompagnano il lemma «Dominus», c'è *patiens*: «Dominus, Dominus Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax»; e così anche in *Psalmorum*, 86 15: «Et tu, Domine, Deus miserator et misericors, patiens et multae misericordiae et veritatis». Nelle citazioni da *Exodus* e *Psalmorum*, a Dio sono accostati i concetti di *patientia* e *veritas*, gli stessi resi pertinenti da Neifile, insieme a «benignità»/misericordia di Dio. Il passaggio paolino segnalato a testo è ripreso anche da Pietro Olivi in una sua operetta ascetica, *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis* (in R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1950, appendice I, pp. 274-278, p. 278, rr. 13-14), diffusa diffusa fra 'spirituali' e beghini in area provenzale (un ambiente vicino, come vedremo, a quelli frequentati da Boccaccio a Napoli e, forse, a Firenze): «Item gratias tibi ago, Domine Ihesu Christe, quia *in tanta pascientia sustinuisti me*». Per la diffusione delle operette ascetiche di Olivi, cfr. R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, cap. II, pp. 33-54, pp. 46-49.

mortis per evitare che gli vada a perdizione l'anima, «la quale il mio Salvatore ricomperò col suo *prezioso sangue*» (I 1, 35). Come fonte di quest'ultimo passaggio, Branca indica un versetto del *Te Deum* («quos pretioso sanguine redemisti»)²⁷, ma affiancherei a questo riscontro la *I epistula Petri*, 1 18-19:

scientes quod non corruptilibus argento vel auro *redempti estis* de vana vestra conversatione a patribus tradita, sed *pretioso sanguine* quasi Agni incontaminati et immaculate Christi,

dove compaiono gli stessi materiali lessicali del *Te Deum*: «prezioso sangue»/«pretioso sanguine»; «redempti estis», «redemisti»/«ricomperò»²⁸. Si tratta, tuttavia, di formulazioni linguistiche particolarmente fortunate sia nella letteratura religiosa, sia nella liturgia, le quali non permettono dunque di stabilire con sicurezza un rapporto di discendenza diretta.

Sempre durante la confessione, Ciappelletto lamenta al frate di aver visto gli uomini «non *servare i comandamenti* di Dio» (I 1, 48). La stessa espressione è utilizzata da Gesù, in risposta all'uomo che gli chiede come conseguire la vita eterna: «Si autem vis ad vitam ingredi, *serva mandata*» (*Matteo*, 19 17)²⁹; in particolare, potrebbe inquadrarsi nell'ottica di una dipendenza dal testo biblico l'uso di «servare», nell'accezione di *osservare/obbedire*, invece che in quella di *custodire/mantenere*, più consueta nel *Decameron*³⁰.

Merita qualche considerazione anche la dittologia «fondamento e sostegno», che ricorre due volte nel discorso finale di Abraam giudeo a Giannotto:

E per quello che io estimi, con ogni sollecitudine e con ogni ingegno e con ogni arte mi pare che il vostro pastore e per conseguente tutti gli altri si procaccino di

²⁷ V. BRANCA, nota 2 a I 1, 35, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 59.

²⁸ Per «ricomperò» nell'accezione di «riscattò», si veda A. QUONDAM, nota a I 1, 35, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 208.

²⁹ I «mandata» sono chiaramente i *mandata Dei* («Non homicidium facies, non adulterabis, non facies furtum, non falsum testimonium dices, honora patrem et matrem et diliges proximum tuum sicut teipsum», *Matteo*, 19 18-19).

³⁰ Per «servare» nell'accezione di *osservare*, cfr. I 1, 48 e nota *ad locum* (ed. Rizzoli). Nell'accezione di *custodire*, II 7, 103: Alatiel ha «per servare la sua onestà, grandissimo disagio sofferto lungamente», ma anche, ad esempio, II 8, 62-63; III 5, 20; IV 6, 23; IV 10, 39.

riducere a nulla e di cacciare del mondo la cristiana religione, là dove essi *fondamento e sostegno* esser dovrebbero di quella. (...) meritamente mi par discernere lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di vera e di santa più che alcuna altra, *fondamento e sostegno*. (I 2, 25-26)³¹

Il lemma «fondamento» si trova nell'*incipit* dell'*exemplum* di Etienne de Bourbon, considerato fonte di *Decameron*, I 2: «Fides est firmum et stabile *fundamentum* Ecclesie, immo omnium bonorum, per Christum, quem *in edificio* substernit»³². Tuttavia, l'espressione «fondamento e sostegno», che Abraam enfatizza ripetendola due volte a distanza di poche righe, sembra richiamare da vicino l'epistola paolina *I Ad Timotheum*, 3 14-15: «Haec tibi scribo sperans venire ad te cito; si autem tardavero, ut scias quomodo oporteat in domo Dei conversari, quae est ecclesia Dei vivi, *columna et firmamentum* veritatis».

L'analogia metafora edilizia, le scelte terminologiche afferenti alla medesima sfera semantica (appunto, quella edile, con «firmamentum» che potrebbe essere tradotto sia da «fondamento» sia da «sostegno»), l'uso della dittologia e la sua collocazione in posizione privilegiata (sempre in clausola) stabiliscono un legame forte tra due i testi. Anche il contesto tematico è affine, poiché, in entrambi i brani, si parla della Chiesa e della «verità» della fede cristiana. Non escluderei, perciò, che l'epistola paolina e l'*exemplum* medievale abbiano interagito nella memoria letteraria di Boccaccio. Inoltre, per I 2 sarà ancora una metafora, quella celebre del 'pastore' come guida dei cristiani, ad attrarre la nostra attenzione: Giannotto definisce il papa «pastor principale» (I 2, 15), una locuzione che sembra echeggiare la *I epistula Petri*, 5 4, dove Cristo è chiamato «princeps pastorum», espressione che compare in quest'unico luogo evangelico.

³¹ Branca (I 2, 25 e nota *ad locum* 3, p. 76, ed. Branca) suppone che «l'immagine edilizia», cui fa riferimento Abraam giudeo, possa derivare da *Matteo*, 16 18: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalent adversum eam».

³² ETIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques légendes et apologues, publiés pour la société de l'histoire de France par A. Lecoy de la Marche*, Parigi, Henry Loones, 1877, *Quatrième Partie: Du Don de Force*, 338, p. 287.

Rinvia a un uso topico in contesti narrativi analoghi il verbo *distendere*³³, che descrive la finta guarigione di Martellino in II 1: «cominciò (...) a far semblante di *distendere* l'uno de' diti e appresso la mano e poi il braccio, e così tutto a venirsi *distendendo*» (II 1, 13). Tale uso topico nella letteratura giografica medievale potrebbe tuttavia derivare dalla memoria di un testo evangelico, che non escludo possa aver interagito dirattamente con la novella II 1. Si tratta della guarigione di un uomo «habens manum aridam», raccontato nei medesimi termini in *Matteo*, 12 9-14 e in *Marco*, 3 1-6: «[Iesus] dicit homini: “*Extende manum*”. Et *extendit*, et restituta est manus eius» (*Marco*, 3 5)³⁴. La duplice ripetizione del verbo, tuttavia, sembrerebbe avvicinare più direttamente il testo boccacciano alla fonte neotestamentaria.

Anche in II 2, la novella di Rinaldo d'Esti, si avverte una possibile memoria del testo biblico, nel momento in cui la vedova che abita a Castel Guglielmo «sente *il pianto e 'l triemito* che Rinaldo faceva, il quale pareva diventato una cicogna» fuori dalla sua porta (II 2, 22). La similitudine fra Rinaldo e la cicogna, come è stato dimostrato, è un'eco ovidiana (*Metamorphoseon*, VI 97: «crepitante ciconia rostro»), giunta a Boccaccio tramite la mediazione di Dante³⁵. Ma il pianto e il tremore di Rinaldo sembrano ricalcare un'espressione che ricorre in alcuni passi del Vangelo di Matteo: «ibi erit *fletus et stridor dentium*» (*Matteo*, 8 12³⁶). Possiamo infatti accettare che «stridor» e «triemito», alludendo entrambi al battito dei denti, siano semanticamente molto vicini.

³³ Si confronti, per restare in un contesto narrativo analogo a quello boccacciano, l'*Historia* di Ferreto de' Ferreti dove, al momento della guarigione dei paralitici, leggiamo: «e quibus nonnulli torturis doloreque magno affecti, distenta virtute huius membra» (p. 219, rr. 1-2) e, poco più avanti: «vidimus namque, atque percepimus, multos dolore magno querentes lesa nimium crura precibus iustis extendi» (p. 220, rr. 8-10).

³⁴ Analoga la versione dell'episodio in *Matteo*, 12 13: «“*Extende manum tuam*”. Et *extendit*, et restituta est sana sicut altera». Anche *Luca*, 6 10: «“*Extende manum tuam*”. Et *fecit*; et restituta est manus eius».

³⁵ *Inferno*, XXXII, 34-36: «livide, insin là dove appar vergogna / eran l'ombre dolenti ne la ghiaccia / mettendo i denti in nota di cicogna», cfr. V. BRANCA, nota 6 a II 2, 22, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 147; *Inferno*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991 (I edizione Oscar classici febbraio 2005), XXXII, 36 e nota *ad locum*, da cui traggio anche la citazione ovidiana.

³⁶ Cfr. anche *Matteo*, 8 12, 13 42, 22 13, 24 51 e 25 30.

3. *Contiguità tematiche*

Sul piano delle ricorrenze tematiche, la letteratura secondaria ha segnalato numerosi punti di contatto fra le novelle di «cose cattoliche» e la Bibbia. Riguardo a I 1, per esempio, Valesio afferma che «la testualità che fa genealogicamente da sfondo a questa novella» può essere identificata nella «teoretica evangelica quale essa si esplica a proposito della figura del pubblicano o gabelliere o appaltatore»³⁷. Valesio si riferisce, in particolare, all'episodio evangelico di Gesù e Zaccheo, il quale, come Ciappelletto, è un gabelliere e un uomo dal fisico minuto (*Luca*, 19 1-10).

A proposito delle tre preghiere dei masnadieri con cui si accompagna Rinaldo d'Esti, ovvero il «*Dirupisti*», la «*Ntemerata*» e il «*Deprofundi*» (II 2, 12), Delcorno osserva che tutte «suggeriscono immagini di violenza, costrizione, sopraffazione oppure, nel caso dell'*Intemerata*, alludono ad antichi esempi mariani che riguardano banditi e rapinatori protetti dalla Vergine»³⁸. Lo studioso accosta rispettivamente il *Dirupisti* a *Psalmorum*, 116 (114-115) 16³⁹: «*Dirupisti vincula mea*», e il *Deprofundi* a *Psalmorum*, 130 (129) 1: «*De profundis clamavi ad te, Domine*».

Le acquisizioni di Delcorno forniscono ulteriori spunti di riflessione sulla novella, in un luogo della quale mi sembrano pertinenti proprio alcuni dei temi dei salmi 116 (114-115) e 130 (129). Dopo che Rinaldo, devoto di san Giuliano, è stato derubato e spogliato dai masnadieri, il narratore Filostrato racconta che il protagonista, «rimaso in camiscia e scalzo» sotto le intemperie, trova un riparo di fortuna dove rifugiarsi (II 2, 15-17). Qui, «tristo e dolente si pose a stare, spesse volte dolendosi a san Giuliano, dicendo questo non essere della fede che aveva in lui» (II 2, 17). Nel punto più basso della sua parabola, quando cioè rischia di morire assiderato, Rinaldo si lamenta con san Giuliano per il pessimo trattamento che l'Ospitaliere sembra riservargli («spesse volte dolendosi a san Giuliano»), ma senza rinnegare la sua fede in

³⁷ P. VALESIO, *Sacro in Lessico critico decameroniano*, pp. 372-418, pp. 411-412.

³⁸ C. DELCORNO, *Ironia/parodia*, p. 184; cfr. anche ID., *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294.

³⁹ *Psalmorum*, 116 racchiude 114 1-9; 115 10-19.

lui⁴⁰. Subito dopo, dice Filostrato, «Ma san Giuliano, avendo a lui riguardo, senza troppo indugio gli apparecchiò buono albergo» (II 2, 18): per il protagonista, dunque, non tarderà ad arrivare il «buono albergo», «come egli aspettava».

Il ‘dolersi’ del fedele sofferente e la fiducia da lui riposta in Dio (in san Giuliano, nel nostro caso) sono temi che ritroviamo nel versetto 10 del salmo 116 (114-115): «Credidi, etiam cum locutus sum: “Ego humiliatus sum nimis”» (laddove la situazione dell’essere umiliati, ossia prostrati, sarebbe richiamata nel lamento del dolente Rinaldo) e nei versetti incipitari (1-2) del salmo 130 (129): «De profundis clamavi ad te, Domine: / Domine, exaudi vocem meam. / Fiant aures tuae intendentes / in vocem deprecationis meae». Il contesto narrativo della novella permette, in effetti, di associare l’infelice e pericolosa condizione del derubato Rinaldo sia all’*humiliatio* del fedele del salmo 116 (114-115) 10, sia alle ‘profondità’ da dove il devoto invoca Dio, nel salmo 130 (129) 1. Rinaldo inoltre continua ad aver fede, a «credere» in san Giuliano anche nel momento di maggiore difficoltà, esattamente come il salmista nei due testi biblici.

Se si ritiene corretta questa lettura, allora il *Dirupisti* e il *De profundis* sembrano ricoprire una duplice funzione nell’economia della novella II 2. Da un lato, la «minacciosa gragnuola di *incipit* latini» proferita dai masnadieri, insieme alla *Ntemerata*, sancisce il loro tentativo (fallimentare, a conti fatti) di sopraffare Rinaldo e ridicolizzare la sua devozione per san Giuliano⁴¹. Dall’altro, però, proprio dal contenuto dei due salmi citati dai briganti pare giungere il messaggio di fiducia in Dio (e, di riflesso, nell’Ospitaliere, suo mezzano) in funzione del quale Rinaldo riceve il «buon albergo» e la restituzione del maltolto. Insomma, l’arma con cui i masnadieri insultano san Giuliano e vogliono intimidire Rinaldo sembra rivoltarsi contro loro stessi.

⁴⁰ Il verbo «aveva» all’imperfetto (e non al trapassato prossimo) fa infatti supporre che Rinaldo non abbia perso la fede in san Giuliano.

⁴¹ Circa l’abitudine di Rinaldo di recitare il paternostro di san Giuliano ogni mattina, dice un masnadere: «Io similmente ho già molto camminato e mai nol dissi, quantunque io l’abbia a molti molto udito già commendare, né giammai non m’avenne che io per ciò altro che bene albergassi; e questa sera per avventura ve ne potrete avvedere chi meglio albergherà, o voi che detto l’avete o io che non l’ho detto. Bene è il vero che io uso in luogo di quello il *Dirupisti* o la *Ntemerata* o il *Deprofundis*, che sono, secondo che una mia avola mi solea dire, di grandissima virtù» (II 2, 12).

Ritorniamo adesso al citato racconto dello zoppo risanato in *Actus Apostolorum* (3, 1-11), per un passo del quale abbiamo già messo in luce una concordanza lessicale con *Decameron*, II 1 e che mi pare prossimo a quest'ultima novella anche per la ricorrenza di altri motivi. La finta guarigione dell'«attratto» Martellino è così narrata da Neifile:

Martellino, essendo tutta la gente attenta a veder che di lui avvenisse, stato alquanto, cominciò, come colui che ottimamente fare lo sapeva, a far semblante di distendere l'un de' diti e appresso la mano e poi il braccio, e così tutto a venirsi distendendo. Il che veggendo la gente, sì gran romore in lode di santo Arrigo facevano, che i tuoni non si sarieno potuti udire. (II 1, 13)

Queste, invece, le parole di Luca in merito allo zoppo sanato:

Et apprehensa ei manu dextera, allevavit eum; et protinus consolidatae sunt bases eius et tali, et exsiliens stetit et ambulabat; et intravit cum illis in templum, ambulans et exsiliens et laudans Deum. Et vidit omnis populus eum ambulantem et laudantem Deum, cognoscebant autem illum quoniam ipse erat, qui ad eleemosynam sedebat ad Speciosam portam templi, et impleti sunt stupore et exstasi in eo, quod contigerat illi. (*Actus Apostolorum*, 3 7-10).

In entrambi i racconti il canovaccio narrativo è molto simile: un infermo che guarisce (l'«attratto» e il «claudus») al contatto con un corpo santo (Arrigo e Pietro); all'evento miracoloso segue la lode e lo stupore del popolo. Una comparazione più puntuale fra i due testi, però, evidenzia la serie delle varianti boccacciane. In primo luogo, l'infermo degli *Atti* guarisce a partire dalla parte bassa del suo corpo (piedi e caviglie), mentre Martellino fa finta di essere risanato dalla punta del dito della mano (Neifile, mediante la *climax* narrativa, enfatizza la bravura di attore del protagonista). *In secundis*, in II 1 è il popolo trevigiano a far «sì gran romore in lode di santo Arrigo», mentre negli *Atti* è del risanato che si dice «laudans Deum». Infine, nella novella il popolo giubilante loda Arrigo e non Dio (che nel *Decameron* sappiamo essere l'artefice dei miracoli

impetrati per intercessione dei santi⁴²), al contrario di quanto accade negli *Atti*, in cui il risanato rivolge le sue lodi a Dio e non a Pietro. Tuttavia, non va dimenticato il carattere topico dei motivi appena elencati, sostanzialmente comuni a buona parte delle guarigioni descritte nei Vangeli e nella letteratura religiosa medievale.

Anche il motivo tematico dell'agnizione dell'infermo da parte degli astanti merita qualche riflessione. Boccaccio indugia, per tre volte in poche righe, su un verbo in particolare: *cognoscere*, lo stesso degli *Atti*, dove i presenti «*cognoscebant autem illum quoniam ipse erat, qui ad eleemosynam sedebat*»:

era per avventura un fiorentino vicino a questo luogo, il quale molto bene *conoscea* Martellino, ma per l'esser così travolto quando vi fu menato non l'avea *conosciuto*; il quale, veggendolo ridirizzato e *riconosciutolo*, subitamente cominciò a ridere (II 1, 14).

A differenza che negli *Atti*, però, in II 1 Martellino, che a Treviso nessuno conosce, è riconosciuto da un solo presente: un suo concittadino fiorentino. Anche gli esiti dell'agnizione dell'infermo sono diametralmente opposti: «stupor» ed «extasis» nel Nuovo Testamento, furore e rabbia da parte del popolo trevigiano «il quale fermamente [Martellino] avrebbe ucciso», nella novella (II 1, 20).

Come si è visto, per la terza narrazione decameroniana, quella in cui è incastonata la parabola degli anelli, non ho trovato sicuri prestiti lessicali dal Libro Sacro. Il solo richiamo alla Bibbia sembra essere il nome del protagonista, Melchisedech⁴³, che, come segnala Branca, era «frequente fra gli ebrei» e le cui origini sono da rintracciare nel Vecchio Testamento, dove a questo nome risponde il re di

⁴² Cfr. almeno I 1, 5: «Eso [Dio], al quale niuna cosa è occulta, più alla purità del pregator riguardando che alla sua ignoranza o allo essilio del pregato, così come se quegli fosse nel suo cospetto beato, essaudisce coloro che 'l priegano» (cfr. anche I 1, 90).

⁴³ Sul nome del protagonista di I 3, cfr. anche il recente R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, pp. 45-47: «Il richiamo a Melchisedek, che benedice il patriarca Abramo e rappresenta, in senso paolino, una cifra cristologica, potrebbe voler evocare l'unità e la trascendenza comune ai monoteismi, il Verbo che aduna in sé le religioni, il Lògos che lega le fedi abramitiche come anelli di un'unica catena» (p. 46).

Salem⁴⁴. Tale personaggio è molto studiato dagli esegeti, poiché «nella sua stessa persona sintetizza l'autorità sacerdotale e il potere regale»⁴⁵. Infatti, nell'unico episodio veterotestamentario in cui appare (*Genesi*, 14 18-20), Melchisedek accoglie Abramo con pane e vino e lo benedice, dopo la campagna militare di Chedorlòmèr⁴⁶. In *Ad Hebraeos*, 7 1-17, Paolo parla distesamente del re di Salem, riassumendo e commentando l'episodio del *Genesi*; l'Apostolo, inoltre, tesse le lodi di Melchisedek, una vera e propria *figura Christi*⁴⁷. Il Melchisedek genesiaco è anche menzionato da Dante: «per ch'un nasce Solone e altro Serse, / altro Melchisedèch e altro quello / che, volando per l'aere, il figlio perse» (*Paradiso*, VIII 124-126). Ricordando il sacerdote biblico insieme al legislatore Solone, al re Serse e all'«artefice» Dedalo, Dante lo associa a una delle «quattro attività principali nella comunità civile» (oltre al governo, alla guerra e alle arti), ossia la religione⁴⁸.

Occorre segnalare tuttavia che, sempre in *Ad Hebraeos*, Paolo esplicita anche il significato del nome 'Melchisedek': «qui interpretatur *rex iustitiae*, deinde autem et rex Salem, quod est rex pacis» (*Ad Hebraeos*, 7 2)⁴⁹. In I 3, il 're di giustizia' Melchisedech è invece un usuraio. Stando a Tommaso d'Aquino, l'usura è propriamente un peccato contro la giustizia: «(...) *accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum*: quia venditur id quod non est, per quod manifeste

⁴⁴ Cfr. I 3, 6 e nota *ad locum* (ed. Branca); cfr. *Indice dei principali nomi propri in La Bibbia*, a cura di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Milano, san Paolo, 1987, *ad vocem*; N. D'ANNA, *Melchisedek. Il mistero di una figura biblica*, Torino, Il leone verde, 2014 (con bibliografia progressiva), p. 28; R. PANIKKAR, *Meditazione su Melchisedek*, in ID., *Religione e religioni. Opera omnia*, Milano, Jaca Book, 2011, vol. 2, pp. 171-186.

⁴⁵ N. D'ANNA, *Melchisedek*, pp. 66-67.

⁴⁶ *Genesi*, 14 18-20; Melchisedek è citato anche in *Psalmodium*, 110 4: «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech».

⁴⁷ *Ad Hebraeos*, 7 3-4: «sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens, assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum. Intuemini autem quantus sit hic, cui et decimam dedit de praecipuis Abraham patriarcha». In *Ad Hebraeos*, 5 6-10, Paolo dice che Cristo stesso, per volere di Dio, diventa «sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech» e «appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech».

⁴⁸ Cfr. *Paradiso*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1994, VIII 124-126 e note.

⁴⁹ L'etimologia paolina è suffragata e spiegata distesamente da N. D'ANNA, *Melchisedek*, cap. I, pp. 12 e ss.

inaequalitas constituitur, quae *iustitiae contrariatur*»⁵⁰. Ecco allora che il nome ‘Melchisedech’ attribuito al personaggio boccacciano assume una coloritura ironica⁵¹, rendendo complesso (e suggestivo) il rapporto di interdiscorsività che sembra legare l’usuraio di I 3 al suo omonimo biblico. Il suo nome, infatti, da un lato, evoca un personaggio di sacerdote, un sapiente tanto nel Vecchio quanto nel Nuovo Testamento, conferendo autorevolezza al «savio» giudeo decameroniano; dall’altro, il richiamo all’usura (atto «iniustum» per Tommaso) rovescia ironicamente l’etimologia paolina di «rex iustitiae».

È notevole infine che il solo episodio biblico in cui è citato Melchisedek sia proprio quello della sua benedizione al ben più noto patriarca Abramo. Non mi sembra improbabile che, in due novelle «catoliche» contigue (I 2 e I 3), le scelte onomastiche boccacciane per i protagonisti ebrei, Abraam e Melchisedech, siano dettate dalla memoria dell’episodio biblico del quale Abramo e Melchisedek sono coprotagonisti, tanto più che nelle fonti indagate sinora per I 2 e I 3, non compaiono personaggi di nome Abraam o Melchisedech⁵². Per utilizzare un’espressione di Delcorno, il patriarca e il re sacerdote possono essere annoverati nella «serie di personaggi biblici esemplari». Il riferimento a questa categoria di personaggi della Scrittura è una delle strategie con cui si manifesta «l’attenzione a quel libro» da parte di Boccaccio⁵³.

⁵⁰ T. D’AQUINO, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Editiones Paulinae, editio prior 1962, editio altera paululum emendata 1988, secunda secundae, q. 78, art. I.

⁵¹ Ricordo tuttavia che l’«avaro» Melchisedech è «veramente savio uomo» e, alla fine, serve «liberamente» il Saladino (I 3, 7 9 18).

⁵² Sia nella narrazione di *Genesi*, 14 18-20, sia nell’analisi paolina dell’episodio veterotestamentario, i due personaggi sono significativamente collegati l’uno all’altro: infatti, l’Apostolo, commentando in *Ad Hebraeos* l’episodio dell’incontro fra il primo Patriarca e la *figura Christi* del re di Salem, argomenta «la superiorità del sacerdozio di Cristo su quello levitico degli ebrei» (è questo il tema centrale della lettera, cfr. *Ad Hebraeos*, 6 19 e nota *ad locum* in La Bibbia, p. 1835). Inoltre, secondo D’Anna, il Melchisedek genesiaco «si rivela come il vero e proprio protagonista del Patto di Alleanza che legherà indissolubilmente Abramo a Dio e consentirà che proprio da Abramo possa iniziare la Storia della Salvezza» (N. D’ANNA, *Melchisedek*, p. 75).

⁵³ C. DELCORNO, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo*, p. 4. Abraam e Melchisedech sono anche due dei nomi di persona citati nella lettera *Ad Hebraeos*, un testo che Boccaccio avrebbe potuto facilmente consultare come una sorta di repertorio onomastico per ricavare una denominazione per i ‘suoi’ giudei.

D'altro canto, l'affinità tematica e la contiguità testuale dei due racconti decameroniani suggerisce legami solidi (e forse non ancora del tutto indagati) tra le due novelle.

4. Il 'Nuovo Testamento' del Decameron

Dal sondaggio condotto in queste pagine e tenendo conto dei risultati emersi in altri contributi critici sull'intertestualità biblica boccacciana, emerge il seguente regesto di fonti⁵⁴:

1. Vecchio Testamento: *Genesi*, 14 18-20, ripreso da *Ad Hebraeos* 7 1-17 (I 3); *Exodus*, 20 16 (I 1); *Psalmorum*, 90 (89) 10 (I 1); 105 (104) 1-3 (I 1); 116 (114-115) 16 e 130 (129) 1 (II 2).
2. Nuovo Testamento: *Matteo*, 19 17 (I 1); 15 30 (II 1); formulazione presente in *Matteo*, 8 12, 13 42, 22 13, 24 51, 25 30 (II 2); *Matteo*, 26 24 o *Marco*, 14 21 (I 1); *Matteo*, 12 13 o *Marco* 3 5 (II 1); *Luca*, 16 3-4 e 8 (I 1); 19 1-10 (I 1); *Actus Apostolorum*, 3 1-11 (II 1); *Ad Romanos*, 9 22-23 (I 2); *Ad Ephesios*, 2 8-9 (I 1); *Ad Colossenses*, 3 17 (I 1); *I ad Timotheum*, 3 14-15 (I 2); *Ad Titum*, 3 4-7 (I 1); *Ad Hebraeos*, 7 1-17 (riprende l'episodio di *Genesi*, 14 18-20) (I 3); *Epistula Iacobi*, 1 17 (I 1); *I epistula Petri*, 1 18-19 (I 1); 5 4 (I 2).

Da questa prima indagine, possiamo comunque ricavare qualche conclusione (sebbene inevitabilmente provvisoria). La presenza del Nuovo Testamento è quantitativamente e qualitativamente più cospicua rispetto a quella del Vecchio. In

⁵⁴ Ho escluso le occorrenze riportate in nota. Inoltre, segnalo qui altre due espressioni, tratte dagli incipit di I 1 e I 2. Si tratta del già esaminato comma I 1, 2: «sempre sia da noi il suo nome lodato» per il quale non ho rinvenuto un riscontro lessicale preciso nella Bibbia ma che, per la forma, è simile a una giaculatoria (una formula con funzione conclusiva delle litanie o delle preghiere), *laudetur nomen eius semper*. Si veda anche I 2, 3: «la benignità di Dio non guardare a' nostri errori», vicina alle comuni formulazioni derivanti dalla liturgia. Boccaccio, alla pari dei testi sacri, «come per ogni cristiano del medioevo» doveva di certo fare «continua pratica» della liturgia (L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, p. 141).

effetti, in linea di massima, i rimandi a quest'ultimo (eccettuato forse il caso di *Psalmorum*, 105 (104) 1-3), sono meno caratterizzati⁵⁵: si pensi, ad esempio, agli *incipit* dei salmi *Dirupisti* e *De profundis* citati dai masnadieri di II 2, molto diffusi anche nella tradizione orale e, nel contesto narrativo della novella, piegati in modo da alludere «furbescamente alla vita brigantesca»⁵⁶. Ancora, la citazione del Decalogo sulla falsa testimonianza (*Exodus*, 20 16), al tempo di Boccaccio come oggi, non richiede una conoscenza diretta del Testo Sacro, in quanto patrimonio comune anche ai poco acculturati. Neanche l'onomastica dei due giudei, Abraam e Melchisedech, a rigore implicherebbe un'allusione diretta al Vecchio Testamento: infatti, l'episodio che li vede protagonisti, sebbene narrato nel *Genesi*, è ripreso e commentato nell'epistola paolina.

Al contrario, i rimandi al Vangelo e all'epistolario neotestamentario mi sembra testimonino, in generale, una conoscenza diretta del testo. Fanno forse eccezione i pochi casi in cui a essere citate sono espressioni frequenti nel Vangelo (e, forse, divenute di uso comune anche nella lingua quotidiana), che non consentono dunque di inferire un ricorso diretto e puntuale al testo evangelico nella stesura dei racconti boccacciani: mi riferisco, ad esempio, al «santo nome» di Dio (*Psalmorum*, 105 1-3, ma anche *Luca*, 1 49) o al «fletus et stridor dentium» (reiterato da Matteo e vicino a II 2, 22), locuzioni che Boccaccio potrebbe facilmente aver appreso dalla liturgia. A fronte della cospicua presenza dei Vangeli di Matteo e Marco e di quella consistente di alcune fra le più note epistole neotestamentarie, non ho rintracciato concordanze rilevanti riconducibili al Vangelo di Giovanni, al resto dell'epistolario apostolico e all'*Apocalisse*.

Nonostante il numero limitato di racconti qui analizzati, è ragionevole ipotizzare che la situazione qui riscontrata possa essere estesa all'intero *Decameron*⁵⁷. La

⁵⁵ Si consideri anche, ad esempio, che i possibili richiami a *Exodus*, 34 6 e *Psalmorum*, 86 15 (sul concetto di Dio *patiens* e *verax*) rimanderebbero al testo biblico in modo molto generico.

⁵⁶ C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, p. 283.

⁵⁷ Si vedano L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*; EAD., *A Firenze, tra Dante e san Paolo*; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294; ID., *Ironia/parodia*; ID., *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo*.

tendenza a privilegiare i Vangeli e le epistole paoline, infatti, era diffusa presso gli scrittori del tardo Medioevo⁵⁸. Per quanto riguarda il Centonovelle, inoltre, essa mi pare suffragata anche dal regesto delle memorie e delle citazioni bibliche nel *Decameron*, effettuato di recente da Petoletti. Se ho visto bene, a fronte di un sostanziale equilibrio generale nell'opera boccacciana di echi e riprese dall'Antico e dal Nuovo Testamento, per il *Decameron* Petoletti registra, fra corrispondenze testuali e comunanze tematiche, 5 rimandi all'Antico Testamento e 15 al Nuovo⁵⁹. Si tratta di numeri che ricalcano quelli a cui siamo giunti con l'analisi delle novelle di «cose cattoliche», da cui risultano 5/6 rimandi all'Antico testamento e 16/17 al Nuovo⁶⁰.

Le osservazioni di Battaglia Ricci e Delcorno in merito all'utilizzo boccacciano della Bibbia nella produzione giovanile e latina (riportate all'inizio di queste pagine) trovano ampia conferma anche nelle novelle «cattoliche»: ne è forse una prova convincente il rimando all'episodio di Abraam e Melchisedech (con o senza il filtro di san Paolo), che dimostra l'uso boccacciano della Bibbia come un «serbatoio», in questo caso di «esemplari» personaggi⁶¹. Oltre a riscrivere in chiave comico-parodica i temi biblico-evangelici (un dato ormai assodato dall'esegesi decameroniana), Boccaccio tende a ricontestualizzare il lessico delle Scritture, come indica la nostra analisi. Alcune delle occorrenze che si sono segnalate sembrano presupporre, inoltre, un richiamo non

⁵⁸ La presenza del Nuovo Testamento nelle opere letterarie è «uno degli avvenimenti di maggior spicco dei secoli XI-XIII», e consiste nel «ritorno in primo piano della materia evangelica nelle pratiche delle comunità religiose, di quelle dei monaci, dei canonici e dei chierici, di quelle delle parrocchie e delle confraternite dei laici» e, in particolare, alla «forte presenza dei riferimenti al Vangelo di Matteo [e di Marco], che seguono a breve distanza quelli tratti dai Salmi, dal Cantico dei Cantici e dalla Lettera ai Romani, tra il IX e il XIII secolo», negli scritti dell'epoca (G. LOBRICHON, *Gli usi della Bibbia, in Lo spazio letterario del Medioevo*, a cura di W. Berschin, E. Campanile, F. Cardini, S. Avalle D'Arco, D. Frioli, A. Ghisalberti, S. Graciotti, I. Gualandri, L. Holtz, G. Lobrichon, M. Mancini, C. Moreschini, M. Oldoni, A. Petr, Roma, Salerno editrice, 1992, vol. I: *La produzione del testo*, tomo I, pp. 523-562, p. 548). Secondo Battaglia Ricci, secondo cui i molteplici rimandi boccacciani alla Scrittura hanno la loro origine nella consuetudine religiosa, proprio perché la narrazione evangelica (almeno, nel Duecento) era centrale «nelle pratiche delle comunità» (

⁵⁹ M. PETOLETTI, *Boccaccio, Giovanni*, pp. 154-156.

⁶⁰ In questo calcolo, tanto nel contributo di Petoletti quanto nel mio, ho contato come singola l'occorrenza di una medesima espressione, se questa ritorna più volte nello stesso scritto o se è utilizzata da più di un evangelista/scrittore neotestamentario.

⁶¹ L. BATTAGLIA RICCI, *La Bibbia di/per Boccaccio*, p. 136 e C. DELCORNO, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo*, p. 4.

mediato alla Bibbia, aperta probabilmente sullo scrittoio dell'autore durante la redazione delle novelle di «cose cattoliche». Tra queste: l'elaborato *incipit* di I 1, per il quale le coincidenze lessicali, tematiche e sintattiche con *Psalmorum*, 105 (104) 1-3 non appaiono casuali; la contiguità tematico-lessicale fra I 2 e *Ad Romanos*, 9 22-23.

Se alcune occorrenze documentano, come si diceva, una riscrittura comico-parodica di nuclei scritturali, come spesso accade nel *Decameron* per la letteratura religiosa in generale⁶², hanno una coloritura critica le affermazioni di Abraam giudeo riguardo ai corrotti chierici di Roma, i cui comportamenti sarebbero più adatti a «cacciare del mondo la cristiana religione, là dove essi fondamento e sostegno esser dovrebbero di quella», soprattutto se lette alla luce dell'antecedente paolino di *I ad Timotheum*, 3 1-15: qui, infatti, l'Apostolo discute le buone qualità richieste a vescovi e diaconi⁶³. E direi sottilmente venata di uno scetticismo di fondo la descrizione (in termini simili a quelli adoperati da *Matteo*, 15 30) della devozione dei fedeli trevigiani, intenti a portare i loro malati presso la spoglia di sant'Arrigo, conclusa da una notazione ambigua: «quasi tutti dovessero dal toccamento di questo corpo divenir sani» (II 1, 5).

Infine, i riferimenti alla Bibbia rintracciati negli *incipit* delle novelle I 1 e I 2 non assumono coloriture ironiche o parodiche, ma tendono a connotarsi come riprese in chiave 'seria' della materia scritturale. Infatti, introducendo I 1, al *comma 2* Panfilo pare limitarsi a riprendere la terminologia e i temi di *Psalmorum*, 105 (104) 1-3 (oltre che di *Ad Ephesios*, 2 8-9 e *Ad Titum*, 3 4-7), senza la vena di comicità che, invece,

⁶² Cfr. C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294. Limitandomi a citare solo un caso emblematico fra quelli schedati, è evidente che la finta guarigione di Martellino che «fa semblante di distendere l'uno de' diti e appresso la mano e poi il braccio, e così tutto a venirsi distendendo» (II 1, 13) ha un effetto comico sul lettore, che è a conoscenza della messinscena.

⁶³ Cfr. *I ad Timotheum*, 3 2-13: «Oportet ergo episcopum esse irreprehensibilem, unius uxoris virum, prudentem, ornatum, hospitem, doctorem, non vinolentum, non percussorem sed modestum, non litigiosum, non cupidum, suae domui bene praepositum, filios habentem in subiectione cum omni castitate (...). Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab his, qui foris sunt, ut non in opprobrium incidat et laqueum Diaboli. Diaconos similiter pudicos, non bilingues, non multo vino deditos, non turpe lucrum sectantes, habentes mysterium fidei in conscientia pura. Et hi autem probentur primum, deinde ministrant nullum crimen habentes (...) Diaconi sint unius uxoris viri, qui filiis suis bene praesint et suis domibus; qui enim bene ministraverint, gradum sibi bonum acquirunt et multam fiduciam in fide, quae est in Christo Iesu».

caratterizza il resto della novella⁶⁴. La medesima considerazione può riferirsi all'*incipit* di I 2. il riferimento della narratrice alla «pazienza» di Dio nei confronti dei suoi ministri e all'«infallibile verità» della «benignità» divina, paradossalmente dimostrata *e contrario* proprio dalla corruzione del clero, mira a fars sì «che quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo». Sono gli stessi argomenti in base ai quali l'infedele Abraam decide di convertirsi, diventando «buono e valente uomo e di santa vita» (I 2, 29). In questo modo, le due novelle incipitarie del *Decameron*, comiche e paradossali ma anche impegnate su questioni religiose tutt'altro che lievi, «induttivamente dimostrano la verità di un discorso religioso», fondandosi su fatti che la finzione letteraria di Boccaccio presenta come «fatti certi o presentati come tali»⁶⁵.

⁶⁴ Può essere utile, in questo senso, leggere le parole finali del narratore: «E per ciò, acciò che noi per la sua grazia nelle presenti avversità e in questa compagnia così lieta siamo sani e salvi servati, lodando il suo nome nel quale cominciata l'abbiamo, Lui in reverenza avendo, ne' nostri bisogni gli ci raccomandremo sicurissimi d'essere uditi» (I 1, 91).

⁶⁵ Lo stesso criterio è alla base degli *exempla*, per cui rimando a C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, p. 267.

CAPITOLO II

«QUIS ENIM COGNOVIT SENSUM DOMINI?». «BENIGNITÀ» E GIUSTIZIA IN *DECAMERON*, I 1

1. *La novella di Cepparello da Prato: lo status quaestionis*

La celebre prima novella del *Decameron* narra della falsa confessione di ser Cepparello, un notaio pratese che Panfilo definisce come «il piggioro uomo forse che mai nascesse»¹. Questi, recatosi in Borgogna, dove nessuno lo conosceva, per esigere crediti su incarico di Musciatto Franzesi, ed essendosi comportato «benignamente» e «mansuetamente», secondo un costume che gli era sempre stato estraneo, con una falsa confessione in punto di morte non solo salva dall'ignominia i due usurai che lo ospitano, ma, raggirando un «santo e valente frate», viene acclamato 'santo' a furor di popolo dai borgognoni, i quali dicono che molti miracoli si verificano grazie a lui².

Com'è noto, la bibliografia riguardante la novella e la figura del suo protagonista è quasi tanto vasta quanto quella che verte sull'intero Novelliere; renderne ragione in poche pagine sarebbe perciò riduttivo. La rassegna si limita perciò a dare conto delle principali tendenze interpretative, prestando particolare attenzione agli studi incentrati sul tema religioso. Letta in funzione del macrotesto, la novella ha dato origine a due

¹ La pertinenza e la centralità del sacramento, nonché della sua mistificazione, sono evidenti già nella rubrica: «Ser Cepparello con una *falsa confessione* inganna un santo frate e muorsi; e, essendo stato un pessimo uomo in vita, è morto reputato per santo e chiamato san Ciappelletto».

² Rispettando l'*usus* di Boccaccio, anch'io mi avvarrò della duplice denominazione del protagonista, che l'autore stabilisce sulla base della nuova 'identità' che egli assume trasferendosi in Borgogna. Parlerò di 'Cepparello' quando mi riferirò al notaio prima del suo trasferimento; utilizzerò 'Ciappelletto' quando vorrò riferirmi alla sua vita borgognona o al suo processo di canonizzazione *voce populi*. Quando Panfilo, nella conclusione di I 1, tornerà a parlare di 'Cepparello' non più in relazione solo alla sua vita borgognona, adotterò nuovamente questa denominazione. Credo che tale scelta meglio rispetti la lezione del testo, che segue la tripartizione suddetta riguardo al nome del notaio: è infatti probabile che si tratti di una precisa scelta stilistica dell'autore.

principali linee esegetiche: quella riconducibile prevalentemente a Neri e a Branca³, che leggono la confessione di Ciappelletto in chiave morale e religiosa, e quella, oggi più diffusa, attribuibile agli studiosi che, a partire dagli anni '70, spesso traendo spunto dalla lezione di Croce, hanno propeso per un approccio metaletterario. In quest'ottica, pur con le ovvie differenze di interpretazione, la novella è stata avvertita come una manifestazione esemplare dell'arte del linguaggio e/o letta come un'implicita valorizzazione del potere della parola⁴.

Per quanto l'importanza degli aspetti retorici sia innegabile nell'economia della novella, ritengo che il limite di questa interpretazione risieda nel suo a-storicismo di fondo. A mio avviso, essa appare più dettata dall'interesse, tutto novecentesco, per la teoria della letteratura e per il metalinguaggio, che da quella che chiamerei, con Eco, l'*intentio operis*. Questo tipo di lettura lascia sullo sfondo il tema teologico della novella che, per quanto in un contesto ironico, insiste esplicitamente sull'azione di Dio *ad extra*⁵.

³ F. NERI, *Il disegno ideale del Decameron*; V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, pp. 126 e ss., ma cfr. anche F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Milano, European Book, 1982, pp. 242-259. Per un'interpretazione morale della novella, si veda anche G. BARBERI SQUAROTTI, *Il potere della parola. Studi sul «Decameron»*, Napoli, Federico & Ardia, 1983, pp. 5-63.

⁴ B. CROCE, *Il Boccaccio e Franco Sacchetti*, in ID., *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, Laterza, 1967; G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, Torino, Petrini, 1958, pp. 34-77 (in particolare, p. 77); P. D. STEWART, *La novella di Madonna Oretta*; G. ALMANI, *Literature and Falsehood*, pp. 24-38; L. RUSSO, *Lecture critiche del Decameron*; H. J. NEUSCHÄFER, *Boccaccio und der Beginn der Novella*; G. ALMANI, *Introduzione a G. BOCCACCIO, La novella di Ser Ciappelletto*, Venezia, Marsilio, 1992, pp. 9-60, pp. 21-25; M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 293-302; S. GROSSVOGEL, *What do we really know of ser Ciappelletto*, in «Il Veltro», XL/1-2 (1996), pp. 133-137; G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, Modena, Mucchi, 1997, cap. II, pp. 45-76; M. PICONE, *La prima giornata*; ID., *Boccaccio e la codificazione della novella*, Ravenna, Longo, 2008, in particolare i saggi *Gioco e/o letteratura* (pp. 51-65) e *Ciappelletto, l'antisanto* (pp. 81-88); A. D'AGOSTINO, *Volto, maschera e icona di ser Ciappelletto*, in *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, a cura di P. Beltrami, M. G. Capusso, F. Cigni, S. Vatteroni, Pisa, Pacini, 2007, pp. 493-518; I. TUFANO, *Boccaccio e la letteratura religiosa: la Prima e la Seconda Giornata del Decameron*, in «Critica del Testo», XVI/3 (2013), numero monografico *Boccaccio autore e lettore*, pp. 185-207; R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, pp. 31-37 e pp. 159-160.

⁵ Si aggiunga che, se il *Decameron* non fosse che un grande esempio di letteratura ludica, un semplice *divertissement* letterario, non sarebbero poche le difficoltà di integrarvi coerentemente i temi delle Giornate più impegnative da un punto di vista etico (la IV, V e X, dove campeggiano i motivi dell'amore eroico, della magnanimità e in generale la riflessione sulla virtù). Piuttosto, anche concedendo che Ciappelletto incarni alcuni aspetti dell'arte retorica boccacciana, probabilmente questi andrebbero individuati esclusivamente nella *vis comica* e nell'intelligenza artistica, in funzione

Un interesse autentico per i temi religiosi di *Decameron*, I 1 emerge nel lavoro di Padoan, *Il Boccaccio le Muse il Parnaso e l'Arno*. Secondo lo studioso, Boccaccio porrebbe in risalto l'aspetto più prettamente comico della religiosità popolare: «Oggetto dell'aperto sorriso dell'autore» sarebbero «il linguaggio, untuoso e falsamente umile, di sagrestia, la solennità» della processione in onore di Ciappelletto e «il popolino superstizioso, bigotto e credulone»⁶. Ne consegue che, per Padoan, «quella del Boccaccio non sarebbe una religiosità profonda: del tutto aliena da problemi di metafisica, senza alcun vivo interesse per l'al di là»⁷.

Per contro, nel suo contributo alla questione, Jannace riconosce «al poeta un sentimento religioso vivo e profondo e una costante preoccupazione religiosa, anche se a volte questo profondo sentimento sembra dimenticato e prevale la parte di un uomo amorale e scettico»⁸. La studiosa rimarca anche i temi religiosi della novella I 1, osservando che, nel finale, l'autore riprende sia il motivo della devozione popolare sia il problema del pentimento finale di Ciappelletto, e spingendosi ad affermare che «il poeta condanna la faciloneria dei religiosi e la superficialità dei devoti poiché gli uni e gli altri trattano poco seriamente le cose di Dio, mentre dovrebbero vigilare per evitare simili errori»⁹.

Un'ampia disamina della novella incentrata sui suoi temi specificamente religiosi si trova nello studio di O' Cuilleain¹⁰. Tenendo presente l'interpretazione di Almansi, lo studioso fornisce una lettura controcorrente della novella di Ciappelletto, una lettura che legittima la confessione menzognera del protagonista. Secondo O' Cuilleain, infatti, il notaio non sarebbe più reprimibile per aver mentito al frate, essendo venuto meno il segreto confessionale sia a causa dei due usurai che ascoltano di nascosto la confessione stessa, sia perché Ciappelletto avrebbe la certezza che il

delle quali è possibile spiegare il suo ruolo privilegiato di protagonista della novella inaugurale (e non certo nel progetto intellettuale che sta alla base dell'intero *Decameron*).

⁶ G. PADOAN, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, p. 57.

⁷ Ivi, pp. 54-63.

⁸ F. JANNACE, *La religione di Boccaccio*, p. 67.

⁹ Ivi, p. 71 e p. 73.

¹⁰ C. O' CUILLEANAIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio's Decameron*.

confessore è pronto a divulgare i suoi peccati (come effettivamente farà)¹¹. O' Cuilleanain fa del protagonista una sorta di salvatore disinteressato che mente in punto di morte per il bene altrui¹².

Potter vede nella novella di Ciappelletto la rappresentazione di un uso perverso della santità, che viceversa avrebbe, nelle intenzioni di Boccaccio, una funzione di rifondazione sociale. La novella «points out the failure of the religious system to perform its proper functions from a civic point of view»¹³: la desacralizzazione della Chiesa e del sistema dei santi, in cui per Potter consiste il contenuto rivoluzionario del Centonovelle, non deriverebbe da una mancanza di sentimento religioso da parte di Boccaccio, ma «from his awareness that the institution in its current state has forfeited its sanctity through its own behavior and must now be either genuinely reformed or cleared out»¹⁴.

Una interpretazione particolarmente innovativa e perspicua di *Decameron*, I 1 è quella di Kurt Flasch. Guardando alla novella nella prospettiva della filosofia morale del basso Medioevo, Flasch accorda grande considerazione all'aspetto 'religioso' del racconto, leggendo in funzione di questo l'utilizzo dello strumento artistico-retorico, della 'parola', da parte di Boccaccio. La tematica teologica sarebbe declinata a fini didattici¹⁵: «“Rendere accorti” gli uomini (...) è uno dei compiti che Boccaccio affida alla poesia» e, in quest'ottica, la prima novella illustrerebbe che «non ci si può fidare

¹¹ Ivi, pp. 169-170.

¹² *Ibidem*. Valesio, invece, prende le mosse da due motivi tematici che emergono nell'*incipit* della narrazione, ossia il momento di incertezza e disagio nel quale si trova il notaio, quando Musciatto gli offre l'incarico, e il suo svolgerlo «mansuetamente» in Borgogna, dove nessuno lo conosce: ciò determina l'inizio di un processo di conversione che parte dalle cose terrene per poi ascendere a quelle celesti, e che avrebbe come fonte evangelica la vocazione del gabelliere raccontata nel Vangelo di Matteo. In quest'ottica, Ciappelletto assurgerebbe al ruolo di salvatore, che sacrifica sé stesso e abbandona ogni speranza di salvezza ultraterrena, peccando persino in fin di vita solo per salvare i suoi ospiti (P. VALESIO, *Sacro*, p. 411). Completamente diverso il parere di V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, pp. 198-201 e pp. 432-435: per lo studioso, la falsa confessione del protagonista è imputabile al desiderio di Ciappelletto di non mettere a rischio il dominio dei banchieri italiani in Borgogna. Sui rapporti fra la confessione di Ciappelletto e la 'geografia morale' dell'*Inferno*, cfr. S. MARCHESI, *Fiction with Fiction: Confessing to Dante in Decameron I.1*, in «Quaderni d'Italianistica», 38/2 (2017), pp. 157-177.

¹³ J. H. POTTER, *God, Church, Society*, p. 53.

¹⁴ Ivi, pp. 41-67, p. 54.

¹⁵ K. FLASCH, *Poesia dopo la peste*, Bari, Laterza, 1995, pp. 75-101.

delle parole»¹⁶. Il discorso dello studioso, uno dei pochi a considerare attentamente tutta la premessa teologica di Panfilo e il tema della santità, culmina nell'ipotesi che «la novella insegni, in maniera esemplare, l'unico modo in cui sia ancora possibile a questo punto l'unità di poesia e saggezza: lasciando aperta la dimensione di ciò che è occulto e attraverso la cultura poetica, etica e politica dell'apparente»¹⁷. Poiché l'anima degli uomini rientra nella sfera dell'inaccessibile, è impossibile per la Chiesa (impersonata dal santo frate di I 1) arrogarsi la pretesa di saper leggere entro di essa¹⁸.

In un suo recente contributo, Canova ha sostenuto l'ipotesi della presenza di un disegno divino di fondo nella nostra novella¹⁹. Per lo studioso, «l'intervento divino guida le azioni di tutti i personaggi in relazione a Ciappelletto secondo un ordine prestabilito che lo trasforma in strumento al servizio di Dio»²⁰. La novella lascerebbe dunque trasparire

un progetto (occulto) che induce Ciappelletto a comportarsi 'benignamente' e 'mansuetamente' con la popolazione (affinché nessuno abbia niente da ridire dopo la sua morte), ma restituendolo, fuori da quel contesto (diciamo tra le mura di casa), alla sua natura di peccatore. E tutto ciò avviene senza che il personaggio ne abbia consapevolezza²¹.

Su posizioni del tutto diverse, la lettura di Millicent Marcus, che vede nel rifiuto autoriale di interpretare la volontà di Dio il tema principale della novella I 1 («The arrogance of any pretension to incarnate divine Providence in literature is really the subject of this story»²²), e quella di Fido, per il quale è rilevante la posizione incipitaria riservata alla storia del losco notaio, specie in connessione con le novelle che

¹⁶ Ivi, p. 82 e p. 81.

¹⁷ Ivi, p. 90.

¹⁸ Ivi, pp. 98-101; sulla sospensione del giudizio in I 1, cfr. anche L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, pp. 172-173.

¹⁹ M. CANOVA, *Ciappelletto e il progetto di Dio: lettura di Decameron I 1*, in «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 17 (2000), pp. 9-32.

²⁰ Ivi, p. 18.

²¹ Ivi, p. 17.

²² M. MARCUS, *Allegory of Form: Literary self-consciousness in the Decameron*, Saratoga, Anma Libri, 1979, pp. 11-26.

seguono²³. Le sue osservazioni illuminanti conciliano l'interpretazione di Ciappelletto-peccatore con quella di Ciappelletto-artista.

Infine, prendendo in considerazione il legame sussistente fra le prime tre novelle della Giornata I, Girardi osserva che la mancanza di «chiarezza o primazia di valori assoluti» nel *Decameron* rende impossibile «districare ideologicamente (...) la fitta trama d'incertezza e di conflitto che avvolge la fallace 'opinione' del genere umano»²⁴. E afferma che, nel caso della nostra novella, il «problema teologico dell'onnipotenza di Dio (...) può essere con novellistica leggerezza lasciato nelle grigie aule della scolastica, perché sia dato posto ad un più accattivante piacere dell'ascolto 'divertito' e di un riso non pregiudicato dall'amara incongruità dell'attore negativo», ossia Ciappelletto²⁵.

2. *Gli uomini e la grazia di Dio*

Nonostante le letture dedicate alla novella incipitaria del *Decameron* siano numerosissime, il commento 'teologico' del narratore Panfilo è quasi sempre passato come in secondo piano rispetto agli altri spunti di riflessione offerti dalla storia di Ciappelletto. La premessa e le conclusioni del narratore sono invece centrali per l'argomento di questo lavoro. Per tale motivo, dedicherò ad esse un'analisi quanto più possibile approfondita. L'ampio commento di Panfilo a I 1 prende posto nell'*incipit* e nell'*explicit* della narrazione, i quali illustrano ed esaltano la grandezza e l'onnipotenza di Dio²⁶. L'apertura del racconto è riservata a un preambolo che coniuga una funzione

²³ F. FIDO, *The tale of Ser Ciappelletto*, in *The Decameron First Day in Perspective*, a cura di E. Weaver, Toronto, University of Toronto Press, 2004, pp. 59-76 e ID., *Il regime delle simmetrie imperfette*, pp. 57-59. Il collegamento fra le prime tre novelle della Giornata I è stato osservato anche da V. SKLOVSKIJ, *Lettura del Decameron*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 201-209.

²⁴ R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, p. 33.

²⁵ Ivi, p. 33. Girardi tuttavia non mette in discussione la coscienza religiosa dell'uomo Boccaccio (ivi, pp. 35-37).

²⁶ Nel suo *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno* (pp. 45-46), Padoan scrive: «Nel *Decameron* il mondo del soprannaturale e del miracoloso è assente (...). Non che l'idea della vita ultraterrena sia ignorata (si pensi alle meditate parole che commentano la volontaria dannazione di Ciappelletto), ma

pro forma (la «convenevole» dedica a Dio) con quello che è presentato come il tema fondamentale della novella: le «maravigliose cose» di Dio:

Convenevole cosa è, carissime donne, che ciascheduna cosa la quale l'uomo fa, dallo ammirabile e santo nome di Colui, il quale di tutte fu facitore, le dea principio. Per che, dovendo io al vostro novellare, sì come primo, dare cominciamento, intendo da una delle sue *maravigliose cose* incominciare, acciò che, quella udita, la nostra speranza in Lui, sì come in cosa impermutabile, si fermi e sempre sia da noi il suo nome lodato. (2)²⁷

Su Dio, Panfilo riferisce poche ed essenziali informazioni: che il suo nome è «ammirabile e santo», che Egli è «facitore» di ogni cosa e che è «impermutabile»; nozioni, in effetti, che non richiedono una particolare competenza teologica per essere formulate o comprese. Il discorso di Panfilo eleva di poco il suo tono quando il narratore definisce la materia del suo racconto come una delle Sue «meravigliose cose», la quale ha il compito di confermare la «nostra speranza in Lui», ente «impermutabile», e conclude con la tradizionale lode del suo nome.

A partire dal *comma* 3, Panfilo rende pertinenti temi di complessità senz'altro maggiore:

Manifesta cosa è che, sì come le cose *temporali* tutte sono *transitorie e mortali*, così *in sé e fuor di sé* esser piene di *noia, d'angoscia e di fatica* e a *infiniti pericoli* soggiacere; alle quali senza niuno fallo né potremmo noi, che *viviamo mescolati in esse* e che *siamo parte d'esse*, durare né ripararci, se *spezial grazia* di Dio *forza e avvedimento* non ci prestasse. (3)

Mediante il riferimento alla transitorietà del mondo che si oppone alla «impermutabilità» di Dio, il narratore mira a sottolineare che la contingenza è per

l'interesse batte tutto, quasi esclusivamente, su questa vita, la terrena». Per una lettura più vicina a quella di queste pagine, rimando invece a M. VEGLIA, *Note esegetiche a Decameron* (ed. Feltrinelli), I 1, pp. 84-85; cfr. anche ID., nota 5 a I 1, 2, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), p. 74 e ID., *Leggere il Decameron: la "moltitudine delle cose"*, pp. 1280-1286.

²⁷ La piccola ed indiretta invocazione rappresenta uno scarto rispetto al *topos* classico dell'invocazione alla Musa o al Nume tutelare, affinché guidi nella stesura dell'opera la mano dell'autore (nel nostro caso, la voce della brigata novellante).

l'uomo una condizione dolorosa: il male, la «noia», deriva dalla «transitorietà e mortalità» delle cose «temporali». Fra le strategie retoriche adoperate per marcare questo concetto, emergono soprattutto la *climax* dei tre attributi delle 'cose temporali' («temporali», «transitorie», «mortali»), l'*anticlimax* dei tre sostantivi afferenti alla sfera semantica del 'male' («di noia, d'angoscia e di fatica») e l'iperbole che chiude la proposizione, «a *infiniti* pericoli».

A causa di questa poco rassicurante condizione nella quale gli uomini si trovano immersi, il narratore si dice convinto che l'uomo non «*durerebbe*» né si «*riparerebbe*», se l'intervento di Dio non andasse in suo soccorso. Panfilo afferma che Egli dona la sua «spezial grazia» all'uomo, consentendogli così di opporre resistenza alle forze distruttrici che lo circondano. Questa 'grazia' consiste nella concessione di «forza e avvedimento», facoltà che permettono agli uomini rispettivamente di resistere, ossia «durare», e di difendersi, cioè «ripararsi»²⁸.

Panfilo, quindi, concepisce un Dio che si interessa alle vicende umane e conferisce agli uomini gli strumenti per fronteggiare le asperità della vita temporale. Se ne deduce che all'uomo rimanga un certo margine di autonomia nell'azione, se non proprio una totale libertà: la grazia infatti non ripara *direttamente* l'uomo contro i «pericoli» delle «cose temporali», ma gli «presta» soltanto i mezzi utili per difendersi da essa. Tocca all'uomo fare in modo di 'ripararsi' e resistere ai pericoli della contingenza, mentre Dio osserva dall'alto²⁹: una prospettiva, questa, spesso trascurata dalla critica passata e in cui non è difficile vedere, *in nuce*, l'idea di una dignità accordata all'uomo, *faber fortunae suae*.

Ma su quali basi Egli sceglie di conferire «spezial grazia» agli uomini? La grazia, spiega Panfilo,

²⁸ A. QUONDAM, nota a I 1, 3, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 199.

²⁹ A quest'altezza del testo, in questo senso, e in questo soltanto, il *Decameron* ammette una 'distanza' fra Dio e i suoi figli. Non di questa idea G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, pp. 49-50 e 89, il quale ritiene che il centro tematico del discorso di Panfilo sia «l'idea della lontananza di Dio» dal mondo degli uomini, con la conseguente «visione di un'umanità abbandonata a sé stessa». Ma la prolungata insistenza del narratore di secondo grado sulla relazione fra Dio e l'uomo (solo nell'introduzione alla novella, ben quattro *commata*, 3-6) pare andare nella direzione inversa.

a noi e in noi non è da credere che per alcun nostro merito discenda, ma dalla sua propria benignità mossa e da prieghi di coloro impetrata che, sì come noi siamo, furon mortali, e bene i suoi piaceri mentre furono in vita seguendo ora con Lui eterni son divenuti e beati. Alli quali noi medesimi, sì come a procuratori informati per *esperienza* della nostra fragilità, forse non audaci di porgere i *prieghi nostri* nel cospetto di tanto giudice, delle cose le quali a noi reputiamo oportune gli porgiamo.

(4)

Le parole di Panfilo sono concettualmente molto vicine a quelle di san Paolo: «*Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei donum est: non ex operibus, ut ne quis gloriatur*» (*Ad Ephesios*, 2 8-9; il narratore toccherà più avanti il tema della fede, pertinente nell'epistola paolina³⁰). Esse, inoltre, mettono in rilievo la natura mortale comune ai devoti e ai santi procuratori, i quali egualmente «furon mortali» e, tuttavia, «mentre furono in vita» hanno seguito i «piaceri» di Dio, divenendo con Lui «eterni» e «beati».

Questi «procuratori» umani hanno un rapporto privilegiato tanto con Dio quanto con gli uomini; in particolare, con questi ultimi condividono la passata «fragilità» e l'«esperienza» di questa fa di essi degli intermediari «più vicini e più accessibili» ai mortali, un tramite idoneo per trasmettere a Dio le loro preghiere³¹. Come osserva Vauchez, era in questi stessi termini di familiarità e vicinanza che il Medioevo concepiva il legame fra i santi e i loro devoti, a partire dalla seconda metà del Duecento: un legame quasi affettivo, nato da «una libera scelta e una disposizione del cuore»³². Nello stesso periodo, nelle formule con cui si invocava l'aiuto dei santi iniziano a

³⁰ Si veda anche «*finis autem praecepti est caritas, de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*» (*I Ad Timotheum*, 1 5) e ancora «*Iuvenilia autem desideria fuge, sectare vero iustitiam, fidem, caritatem pacem cum his, qui invocant Dominum de corde puro*» (*II Ad Timotheum*, 2 22).

³¹ A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 144: in effetti, nel Due-Trecento, era molto raro che ci si rivolgesse direttamente a Dio in preghiera (*ibidem*). A tal proposito, il Certaldese diverge da una delle sue *auctoritates*, Agostino. Forte delle parole di san Paolo, l'autore delle *Confessiones* afferma che la *gratia* di Dio opera «per Iesum Christum e non tramite i santi. Fra i molti luoghi delle *Confessiones* in cui questo tema si palesa (si vedano *Confessiones*, X e VIII, V 12 (traggo le citazioni delle *Confessiones* da AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2012/13; d'ora in avanti, solo *Confessiones*).

³² A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 464-465.

spesseggiare i riferimenti a Cristo e a Dio, raggiungendo talora anche gradi di complessità teologica notevoli: di tutto ciò il *Decameron* pare dare testimonianza³³.

3. Santi e santificazioni inter nos: la santificazione voce populi nel Medioevo

Per meglio comprendere il discorso di Panfilo, può essere utile riassumere quanto conosciamo dei processi di santificazione e delle funzioni attribuite ai santi in quegli anni cruciali del Trecento, processi e funzioni che sin dalla rubrica sono centrali nella novella di «san Ciappelletto». Indugerò, in particolare, sugli aspetti pertinenti nel racconto boccacciano: il processo di santificazione *voce populi* dei laici (come appunto Ciappelletto), i criteri per la santificazione, il ruolo del notaio (riflettere su questa figura chiave nell'indagine sulla vita dei candidati alla santificazione può essere interessante, considerato che Ciappelletto era notaio), l'effettiva facoltà umana di riconoscere un santo, la concezione della santità.

3.1 – La santificazione popolare nel Medioevo: cenni storici

Al termine della novella, Panfilo descrive il processo di santificazione popolare di Ciappelletto, un laico divenuto santo diremmo 'per acclamazione': a lui, quale mezzano divino, i borgognoni rivolgono le loro preghiere. Fra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento, la santificazione *voce populi* era spesso il primo passo per la canonizzazione vera e propria³⁴. Di solito, la *vox populi*, le istituzioni cittadine e il vescovo del luogo in cui il canonizzando era morto si facevano promotori dell'*iter* giuridico con il quale un santo popolare, chierico o laico, veniva ufficialmente riconosciuto dalle autorità ecclesiastiche. A partire dalla loro iniziativa, la Chiesa sottoponeva l'opinione popolare a un esame che via via «assunse la forma di una procedura giudiziaria»³⁵.

³³ Ivi, p. 465.

³⁴ Ivi, pp. 41-52.

³⁵ Ivi, p. 43.

In genere, il vescovo, dopo aver raccolto «un corredo sufficiente di suppliche presentate da personalità influenti e dalle autorità locali» laiche ed ecclesiastiche, presentava a Roma un'istanza con cui richiedeva un'inchiesta sulla *sanctitas* del proprio candidato alla canonizzazione. Poteva anche accadere (e spesso accadeva) che i postulanti svolgessero di propria iniziativa alcune inchieste preliminari, allegandone i risultati alle suppliche indirizzate alla Curia romana e cercando di mostrare che «sulla tomba del servo di Dio avvenivano parecchi miracoli»³⁶. Successivamente, il papa inviava sul posto tre commissari, i quali erano incaricati di «informarsi sulla vita e i miracoli del candidato», di redigere, con l'aiuto di alcuni notai, gli *articuli interrogatorii* (o *capitula generalia*) delle deposizioni e di trasmettere i dati raccolti a Roma. Lo studio degli incartamenti, in genere eseguito dai cardinali, poteva durare anche molti anni; al termine dell'esame, il papa emetteva la sua sentenza in un concistoro.

Vaucher sottolinea che, in particolare tra il 1270 e il 1330, ovvero nel periodo in cui sarebbe da collocare cronologicamente la vicenda di I 1³⁷ (e quella di II 1, con il beato Arrigo da Bolzano, morto nel 1315), la Santa Sede respinse con fermezza le sempre più frequenti richieste di canonizzazione scaturite dalla *vox populi*³⁸. Spesso, tali richieste provenivano dai nuovi ordini religiosi (soprattutto dai Frati Minori), ma in generale tutta «la Chiesa medievale e anche i semplici fedeli si credevano autorizzati a pronunciarsi sul destino *post mortem* delle creature umane»³⁹. Nel Trecento, in particolare, si era affermata la tendenza a privilegiare quali intercessori divini quei personaggi il più possibile vicini ai fedeli, nel tempo e nello spazio, tanto che (osserva Vaucher) «quando i fedeli dovevano optare tra due intercessori, ad avere la meglio spesso fu quello vissuto in tempi più recenti». Questi era oggetto di una «*specialis affectio*» per la sua vicinanza temporale e perché, si pensava, 'bisognoso' di crearsi una

³⁶ Ivi, p. 45.

³⁷ V. BRANCA, nota 1 a I 1, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 49.

³⁸ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 63.

³⁹ Ivi, p. 59.

sua personale ‘cerchia’ di fedeli, per cui avrebbe dato maggior ascolto alle preghiere dei singoli⁴⁰.

Vediamo ora come Panfilo, nella parte finale di I 1, presenta il processo di santificazione *voce populi* del suo protagonista: esso è davvero molto simile ai tanti che avevano luogo nell’Europa Occidentale durante il periodo che ci interessa⁴¹. Sulla base di cronache e agiografie coeve, Vauchez li descrive così: «nel ribollire di una generale ressa tumultuosa c’era chi strappava gli abiti del defunto, chi gli strappava i capelli e le unghie; e coloro poi che non riuscivano ad accostarsi al cadavere cercavano almeno, tra le spintonate, di far toccare al cadavere oggetti che poi conservavano come se fossero dei talismani»⁴².

Nel XIII-XIV secolo, il declinante prestigio della Santa Sede, assieme alla sua estrema prudenza in materia di canonizzazioni (che mettevano in gioco la «responsabilità» e l’«infallibilità» della Chiesa⁴³), aveva avuto a tutta una serie di conseguenze anche nell’ambito dei processi di santificazione. Mi riferisco, ad esempio, alla sempre maggiore rilevanza dei vescovi rispetto alla nascita dei nuovi culti (i quali, ad esempio, potevano vietare di sotterrare il corpo del defunto⁴⁴) e alla consuetudine di deporre le salme ‘sante’ in «tombe di pietra»⁴⁵: esattamente come accade nel finale di

⁴⁰ Ivi, p. 81.

⁴¹ Ivi, pp. 57-59. Sulla figura di ‘san’ Ciappelletto, si veda anche C. DELCORNO, *Studi sugli exempla e il Decameron*.

⁴² A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 199.

⁴³ Ivi, p. 62: «I papi e il loro *entourage*, dalla fine del secolo XIII in poi, mostrarono la tendenza a fare della canonizzazione dei santi un momento applicativo della dottrina sull’infallibilità papale, dottrina che allora nelle alte sfere della Chiesa conosceva un fervido consenso. (...) Stando così le cose si comprende perché mai la Santa Sede abbia mostrato sempre meno fretta nel canonizzare dei santi, dato che, ad ogni canonizzazione, vedeva messa in gioco la sua responsabilità più o meno come quando doveva pronunciare una definizione dogmatica in materia di fede. La necessità di pronunciarsi solo a ragion veduta e con piena conoscenza di causa spiega, quindi, il sempre maggior appesantimento della procedura, la sollecitudine di far interrogare un numero elevato di testi e l’esame minuzioso delle loro deposizioni da parte della Curia».

⁴⁴ Con «l’afflosciarsi del prestigio della Santa sede», i vescovi, già responsabili «in tempo normali» della «disciplina del culto reso ai santi», potevano autorizzare la registrazione quotidiana dei miracoli di un certo santo in appositi *libri miraculorum* (redatti per mano di un notaio o di un ecclesiastico), accordare indulgenze a chi si fosse recato in pellegrinaggio presso chiese o cappelle dove riposavano le reliquie dei santi in questione (ivi, p. 57).

⁴⁵ *Ibidem*. In merito ai voti, Vauchez nota anche «il ruolo importante che aveva la cera», proprio come riferisce Boccaccio: si portavano al santo *ex voto* «sotto forma di ceri che avevano lunghezza e anche

I 1, in cui il valente frate, grazie al suo sermone, accende la devozione per il nuovo ‘santo’, facendo sì che la spoglia del notaio sia ospitata in un’arca di marmo, appena dopo la sua morte.

Alla notizia della morte di Ciappelletto, il confessore «mostra» ai propri confratelli «creduli» che il defunto è «stato *santo* uomo, secondo che per la sua confessione concepito avea» (83), e li convince a «riceverne» la salma, forte della speranza che la sua spoglia sarebbe divenuta strumento di «molti miracoli»⁴⁶. Il santo frate riesce anche ad accendere la devozione dei compaesani: «con le sue parole alle quali era dalla gente della contrada data intera fede»,

il peso della persona che aveva fatto il voto o notiamo pure gli ex-voto che rappresentavano la parte del corpo malato e guarito» (ivi, p. 461).

⁴⁶ Secondo Valesio (*Sacro*, p. 397), la confessione di Ciappelletto «(...) rappresenta il rovesciamento di un motivo folklorico presente nella tradizione favolistica ed epica medievale: quello dell’individuo che, condannato a morte, per guadagnar tempo e rinviare il momento dell’esecuzione, si getta a confessare una lunghissima lista di peccati (...)». La confessione è stata analizzata da molte autorevoli voci. I critici hanno spesso visto in essa un gioco espressivo sottile e stupefacente e un esemplare modello di stile per i membri della brigata. Talora, essa è stata letta come una parodia dei modelli agiografici medievali da cui è desunta o su cui è costruita (nel caso di I 1, la parodia boccacciana non manca di coinvolgere, oltre agli *exempla* e alle già citate *legenda*, anche le *artes praedicandi* e le *summae confessorum*: F. BRUNI, *Boccaccio*, pp. 338-339; C. DELCORNO, *Ironia/parodia*, p. 180; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, p. 269); solo in rari casi la si è correlata a temi teologici. Fra gli studiosi che hanno riflettuto sulla confessione di Ciappelletto, mi limito a ricordare G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, pp. 53-69; L. RUSSO, *Ser Ciappelletto*, in ID., *Lecture critiche del Decameron*, pp. 51-72; M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 293-302 e C. O’ CUILLEANAIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio’s Decameron*, cap. 5 ‘Confession’, pp. 148-176; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-276; ID., *Studi sugli exempla e il Decameron*; M. CANOVA, *Ciappelletto e il progetto di Dio*; G. ALMANZI, Introduzione a G. BOCCACCIO, *La novella di Ser Ciappelletto*; P. CHERCHI - S. SARTESCHI, *L’innocentia di ser Ciappelletto*, in «Studi sul Boccaccio», XXXVIII (2010), pp. 57-68; E. PASQUINI, *La santità nella letteratura italiana del Trecento*, in *Santi e santità nel secolo XIV, Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987)*, a cura della Società internazionale di studi francescani e del Centro di Studi Francescani dell’Università degli Studi di Perugia, Napoli, ESI, 1989, pp. 25-53; ID., *Confessione e penitenza nella novellistica*, in ID., *Fra Due e Quattrocento. Cronotopi letterari in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 249-270, pp. 257-260; M. CONETTI, *Il collasso dell’ordine giuridico e il diritto naturale nel Decameron*, in «Heliotropia» 12-13 (2015-16), pp. 105-130, pp. 110-112. Non mi sembra infine si possa ravvisare nella confessione di Ciappelletto l’oltraggio ‘artistico’ nei confronti dell’ignaro frate o di Dio: la stessa rubrica di I 1 si limita ad asserire che ser Cepparello «inganna un santo frate», senza specificare il fine di tale inganno (edonistico, egoistico o altruistico; non così per M. PICONE, *Gioco e/o letteratura*, p. 65: «l’interpretazione istrionica di Ciappelletto, da strumentale che era all’inizio (togliere dall’imbarazzo i due usurai fiorentini), diventa nel corso del suo svolgimento gratuita, fine a sé stessa, insomma gioco purissimo»).

sì il mise nel capo e nella divozion di tutti coloro che v'erano, che, poi che fornito fu l'ufficio, con la maggior calca del mondo da tutti fu andato a basciargli i piedi e le mani, e tutti i panni gli furono indosso stracciati, tenendosi beato chi pure un poco di quegli potesse avere: e convenne che tutto il giorno così fosse tenuto, acciò che da tutti potesse essere veduto e visitato. Poi, la vegnente notte, in una arca di marmo seppellito fu onorevolmente in una cappella: e a mano a mano il dì seguente vi cominciarono le genti a andare e a accender lumi e a adorarlo, e per conseguente a botarsi e a appiccarvi le immagini della cera secondo la promession fatta (86-87).

In altri termini, Boccaccio non sembra aver inventato nulla riguardo alle pratiche devozionali descritte (o presupposte) nella sua novella. Esse erano diffuse in quell'epoca, in cui i fedeli tributavano indifferentemente gli stessi onori ai santi canonizzati e a quelli non canonizzati (quale nei fatti è Ciappelletto)⁴⁷. L'entusiasmo dei borgognoni, culminante nella santificazione *voce populi* di Ciappelletto, riflette le consuetudini trecentesche. Il loro 'santo' è infatti oggetto delle stesse pratiche solitamente rivolte ai santi canonici, come il tentativo impossessarsi di una reliquia (o anche solo di toccarne la salma) e il formulare voti. Il racconto di Panfilo sulla santificazione *voce populi* ha dunque tratti tutt'altro che iperbolici o irrealistici. A rendere comico il finale di I 1 sono, piuttosto, altri fattori: la conoscenza, da parte del lettore, delle menzogne di Ciappelletto e della sua vita pregressa, che avrebbero lasciato pensare a un esito diametralmente opposto rispetto a quello che la novella realizza; la facilità con cui i devoti («valente frate» compreso) possono commettere errori di valutazione in questioni di tipo religioso.

3.2 – I criteri per la santificazione nel Due-Trecento

Il 'realismo' della novella boccacciana si spinge fino a riprodurre persino i più esteriori fra i criteri medievali per la santificazione, nel periodo di nostra pertinenza.

⁴⁷ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 57: «si arrivò, alla fine del Medioevo, ad una situazione paradossale: da un lato era ovunque compresa la differenza fra *sancti* e *beati* e nessuno contestava, in linea di principio, la superiorità dei santi canonizzati su quelli che canonizzati non erano. Ma poi, nel culto locale, troviamo che onori più o meno equivalenti erano spesso resi agli uni e agli altri indifferentemente».

Sappiamo per esempio che, tra XI e XIV secolo, la *fama sanctitatis* poteva poggiare su tratti del tutto estrinseci, come ad esempio l'avvenenza fisica interpretata come segno di perfezione spirituale⁴⁸, o viceversa la bruttezza, giudicata come un segnale dell'elezione divina in quanto «indizio di una vita trascorsa nei patimenti e nelle privazioni»⁴⁹. Dell'aspetto di Cepparello non sappiamo, se non che egli era «piccolo di persona», ma anche su questa rapidissima descrizione fisica del notaio può aver agito la suggestione delle agiografie di san Francesco, le quali lo ritraevano esile nella persona e riportavano che, per tale ragione, egli si faceva chiamare Francesco Piccolo o Francesco Piccolino⁵⁰.

Un altro di questi tratti, che a noi lettori distanti e appartenenti a un'epoca 'laicizzata' può apparire estrinseco e che invece poteva risultare decisivo nei processi di canonizzazione era la *gratia lacrimarum*, un carisma che, tra Due e Trecento, veniva considerato decisivo nei processi di canonizzazione. Le lacrime, già definite da Agostino «acceptabile sacrificium tuum [di Dio]»⁵¹, sono «prova d'amore verso Dio». Esse sono spesso provocate dalla «meditazione sulla *memoria* di Cristo»⁵², ricordato a più riprese da Ciappelletto, ai *commata* 35 47 60 76. Come si ricorderà, ancor prima di

⁴⁸ Ivi, p. 436: «Tra gli indizi che furono considerati rivelatori dell'esistenza di una *virtus* fin da quando il santo era in vita, i più evidenti furono quelli che riguardavano il suo aspetto fisico. (...) i servi di Dio vengono ivi qualificati come creature di una splendente beltà e questa era interpretata come indizio di un'alta perfezione» (cfr. anche ivi, nota 26).

⁴⁹ Ivi, p. 439.

⁵⁰ Su questo tema, rimando a P. VALESIO, *Sacro*, p. 399. Valesio inoltre collega la descrizione fisica di Ciappelletto a quella di Zaccheo (*Luca*, 19 1-10), un ricco pubblicano che svolge un mestiere simile a quello del quale è incaricato Ciappelletto e che, a causa della sua statura, è costretto a salire su un sicomoro per vedere il passaggio di Gesù. Oltre che un'imitatio Zacchei, il personaggio convertito e reso buono da Cristo, Valesio vede in Ciappelletto una *imitatio Christi*, secondo un antico conceit teoretico per il quale Gesù, che si è fatto carico di tutti i peccati della terra, è anche il più grande peccatore che mai vi abbia messo piede: proprio come Ciappelletto il quale, benché grande peccatore, è capace di esporsi al sacrificio estremo per salvare i suoi ospiti (P. VALESIO, *Sacro*, p. 411 e p. 408).

⁵¹ *Confessiones*, VIII, XII 28.

⁵² A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 439-440. Aggiunge lo studioso: «dalla seconda metà del Duecento, la *fama sanctitatis* di un servo di Dio non aveva modo di espandersi se egli non aveva avuto il dono delle lacrime (...). Insomma, le lacrime erano un indizio che un'anima era esente da quella 'aridità interiore', la quale, secondo gli autori spirituali del tempo, rappresentava la prima tappa del cammino che portava al peccato», pp. 440-441. Panfilo ritorna sul motivo del 'pianto' per ben sei volte in pochi commata (dal 65 al 71, anche per bocca del penitente: 65, «piagner forte»; 67, «piango come voi vedete»; 69: «piagnendo forte»; 71, «pur piagnea», «piagnendo» e «ricominciò a piagner forte»), di cui tre connesse all'avverbio «forte»

rivelare il più inconfessabile dei suoi peccati inconfessabile (aver ‘bestemmiato’ la sua mamma da «piccolino», I 1, 65-74), Ciappelletto scoppia in un lungo pianto diretto. Il particolare è poi richiamato durante la messa funebre, quando il santo frate, dal pulpito, ha cura di ricordare ai fedeli che egli ha confessato «piangendo» (85) un peccato insignificante, come la ‘bestemmia’ rivolta alla mamma da bambino.

Oltre che in numerose agiografie, il motivo del pianto indotto dal pentimento e dall’execrazione dei peccati ricorre nella *Commedia*: come Ciappelletto, anche Dante, al momento della sua *confessio oris* nel XXXI canto del *Purgatorio*, si profonde in un pianto incontrollato, dopo che Beatrice ha rievocato la sua storia e le sue colpe passate («sì scoppia’ io sottesso grave carco, \ fuori sgorgando lagrime e sospiri, \ e la voce allentò per lo suo varco», *Purgatorio*, XXXI 19-21)⁵³. In *Decameron*, I 1, il rapporto con eventuali fonti (agiografiche o letterarie) si configurerebbe come un rovesciamento parodico del *topos* del peccatore convertito *in articulo mortis*: in effetti, al contrario di Dante, di Manfredi e di Buonconte (e di Dante stesso nell’episodio purgatoriale), Ciappelletto piange «come colui che il sapeva troppo ben fare quando volea».

3.3 – Il notaio d’invenzione

Come si è accennato, i notai rivestivano un ruolo importante proprio nei processi di canonizzazione ufficiali nel Medioevo. Il loro compito, nient’affatto secondario, consisteva nel raccogliere e nel trascrivere le testimonianze sulla vita e sui miracoli del

⁵³ Non escluderei, per la *confessio* di Ciappelletto, anche l’influenza degli episodi di Manfredi e Buonconte, rispettivamente in *Purgatorio*, III 118-123: «Poscia ch’io ebbi rotta la persona / di due punte mortali, io mi rendei, / piangendo, a quei che volontier perdona. / Orribili furon li peccati miei; / ma la bontà divina ha sì gran braccia, / che prende ciò che si rivolge a lei» (e due terzine presuppongono sia il tema della *gratia lacrimarum*, sia quello della bontà di Dio che accoglie anche i grandi peccatori pentiti) e *Purgatorio*, V 107 (le citazioni della *Commedia* si intendono tratte dall’edizione a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1994). Anche in *Decameron*, I 1, la bontà di Dio risulta tanto maggiore quanto più scellerata è stata la vita di Ciappelletto (come per Manfredi) e quanto meno visibile sarebbe il suo eventuale ravvedimento (come per Buonconte). Infine, sappiamo che, nel Due-Trecento, gli ultimi istanti di vita di un uomo (anche del più devoto) erano quelli decisivi per la sua *fama sanctitatis*: «nulla era deciso fino all’ultimo istante e fino a che un servo di Dio non era spirato, tutto il senso della sua vita poteva essere rimesso in discussione da una parola o un atteggiamento equivoco» (A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 527).

canonizzando. Questi documenti venivano poi analizzati e valutati nell'*iter* che portava alla canonizzazione⁵⁴:

l'atto notarile può definirsi prova 'privilegiata' poiché gode della *publica fides*. In altri termini, l'atto redatto dal notaio è in grado di dare, circa i fatti e le dichiarazioni in esso raccolte e testimoniate, una certezza ed un'attendibilità straordinarie, poiché la testimonianza del notaio circa fatti accaduti in sua presenza è di per sé inattaccabile⁵⁵.

Il Ciappelletto boccacciano è, come tutti sanno, un notaio. Si trattava, nel XII-XIV secolo come oggi, di una figura di garante, la cui *bona fides* è «un (...) connotato stabile, di per sé qualificante»⁵⁶. Nel basso Medioevo, in particolare, egli è depositario «di competenze tecnico-giuridiche con ambizioni di oggettività scientifica, l'agente ideale di nuovi valori e visioni del mondo, in palese contrasto con la credulità diffusa del volgo»⁵⁷.

Nella presentazione del protagonista di I 1, Panfilo si preoccupa di mettere in rilievo, per prima cosa, che ser Cepparello da Prato svolge l'attività di notaio («essendo notaio», 10)⁵⁸. Così facendo, il narratore richiama implicitamente alla mente del lettore tutte le informazioni che tale carica evoca nell'immaginario medievale, prima fra tutte la *bona fides*. Il nostro notaio è però un uomo malvagio (il «piggior» mai nato), tanto che Musciatto Franzesi, uno dei consiglieri più ascoltati e spregiudicati di Filippo il

⁵⁴ A. B. ROMAGNOLI, *Agiografi e notai*; C. CAROSI, *Il documento notarile, prova privilegiata in materia di eventi straordinari e miracolosi. La madonna bianca di Portovenere (1399)*, in *Notai, miracoli e culto dei santi*, pp. 73-96; G. ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana*, p. 117.

⁵⁵ C. CAROSI, *Il documento notarile*, p. 75.

⁵⁶ G. ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma, Bardi, 1963, p. 117. È inoltre possibile che nell'immaginario trecentesco e boccacciano fosse presente anche la figura letteraria di un altro notaio, ser Brunetto Latini, ricordato amorevolmente da Dante fra i sodomiti in *Inferno*, XV.

⁵⁷ «è al notariato che compete – quasi carisma stesso della categoria – la titolarità a produrre testimonianze irrecusabili» (A. B. ROMAGNOLI, *Agiografi e notai. Due stili a confronto tra vite e processi di canonizzazione*, in *Notai, miracoli e culto dei santi, Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002)*, a cura di R. Michetti, Milano, A. Giuffrè editore, 2004, pp. 203-234, p. 206).

⁵⁸ Si veda anche a M. CODEBÒ, *Scomodi compagni di banco: scrittori e notai fra Boccaccio e Manzoni*, in «Italice», 84/2-3 (2007), pp. 187-198.

Bello (1268-1314), sceglie proprio lui per riscuotere alcuni crediti dai borgognoni, tradizionalmente «riottosi» e «di mala condizione e misleali» (8).

La *descriptio Ciappelletti* (10-15) è minuziosa; la funzione che essa riveste nell'economia dell'intreccio è stata messa in luce da molta letteratura secondaria sull'argomento⁵⁹. Per quanto mi è noto, però, sembra essere sfuggito finora che ben tre dei sei commata totali in cui questa descrizione si sviluppa sono dedicati proprio al modo in cui Ciappelletto svolge la sua professione, come a segnalare che la sua cattiva condotta professionale del protagonista non è meno biasimevole della sua condotta morale e personale. Concentriamoci sulla prima. Cepparello prova

grandissima *vergogna* quando uno de' suoi strumenti, come che pochi ne facesse, fosse altro che *falso* trovato; de' quali tanti avrebbe fatti di quanti fosse stato richesto, e quegli più *volentieri* in dono che alcuno altro grandemente salariato (10).

Una perversa predilezione per la falsità è il primo punto focale della *descriptio*, aggravata dal fatto che Cepparello preferisce stilare un atto mendace gratuitamente piuttosto che uno veritiero essendo remunerato. Ma la sua pessima condotta come notaio, ancora prima che come uomo, è suggerita dall'inciso «come che pochi ne facesse». Sia pure con qualche ambiguità sintattica⁶⁰, l'inciso «come che pochi ne facesse» riferito a «strumenti», sembra suggerire che Ciappelletto non abbia molto lavoro per le mani; d'altro canto, non si spiegherebbe altrimenti come mai, alla proposta di lavoro di Musciatto, si dice che egli «*scioperato* si vedea e *male agiato* delle cose del mondo» (18). Il lettore è quindi indotto a imputare questa scarsità di lavoro all'inaffidabilità del personaggio e al suo gusto perverso per la menzogna, tratti su cui Panfilo indugia.

⁵⁹ Fra gli altri, J. USHER, *A 'ser' Cepparello constructed from Dante fragments (Decameron I 1)*, in «The Italianist», 23 (2003), pp. 181-192; A. D'AGOSTINO, *Volto, maschera e icona di ser Ciappelletto*; P. VALESIO, *Sacro*; G. ALMANZI, *Introduzione a La novella di Ser Ciappelletto*, pp. 9-60. Si vedano poi i classici G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, pp. 43-48; L. RUSSO, *Ser Ciappelletto*, pp. 58-61; M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 293-294; G. ALMANZI, *Introduzione a La novella di Ser Ciappelletto*, pp. 9-60.

⁶⁰ Verrebbe da chiedersi, infatti, se Ciappelletto fa pochi strumenti in assoluto o se ne faccia pochi che non siano trovati falsi.

Secondo il procedimento retorico della *expolitio*, il narratore dettaglia e specifica in cosa consista la corruzione degli «strumenti» notarili di cui Ciappelletto si diletta:

Testimonianze *false* con sommo *diletto* diceva, richiestò e non richiestò; e dandosi a quei tempi in Francia a' saramenti grandissima *fede*, non curandosi fargli *falsi*, tante quistioni *malvagiamente* vincea a quante a giurare di dire il *vero* sopra la sua *fede* era chiamato (11).

L'attività di notaio di Cepparello si realizza mediante testimonianze menzognere e spergiuri di ogni sorta, questi ultimi tanto più perniciosi quanto più, in Francia, il giuramento è ritenuto *a priori* indizio di *bona fides*. Sul piano delle strategie retoriche, colpisce il ricorrere, per ben due volte e a breve distanza, del lemma *falso*⁶¹. Lo accompagna la locuzione modale «con sommo diletto». Sul piano tematico, questo nesso richiama l'accostamento *falso-volentieri* del *comma* precedente. Ancora, è notevole la duplice ricorrenza della parola «fede», in diafora. La figura veicola un'antitesi: il termine è riferito, da un lato, alla fiducia incondizionata dei francesi nei «saramenti» e, dall'altro, alla malafede disonesta di Ciappelletto nel giurare il falso.

A conclusione di questa parte della *descriptio*, Panfilo menziona il piacere del notaio nel seminare discordia: «Aveva *oltre modo piacere*, e forte vi studiava, in commettere tra amici e parenti e qualunque altra persona *mali e inimicizie e scandali*, de' quali quanto maggiori *mali* vedeva seguire tanto più *d'allegrezza* prendea» (12). Il *comma* è costruito su una sorta di chiasmo semantico, giocato sulla omogeneità della coppia *piacere-allegrezza* e sulla ripetizione di *mali-mali* (cattiverie-conseguenze dannose). Uno dei membri di questo chiasmo (quello centrale), inoltre, si dilata in una *climax* («*mali e inimicizie e scandali*). La strutturazione retorica complessiva della *descriptio* mette in rilievo alcuni concetti chiave, anche mediante la ripetizione lessicale: grazie ad essa, acquistano rilievo la malafede di Ciappelletto, il piacere perverso che egli trae dalla menzogna, la sua gratuita propensione al male, prerogative

⁶¹ Ma vale la pena ricordare che, oltre a ritornare nei due periodi consecutivi del *comma* 11, il lemma era già stato richiamato nel capoverso precedente (10).

personali sulle quali Panfilo sembra richiamare l'attenzione del lettore, anche mediante l'organizzazione formale del suo discorso.

Ancora prima che il «piggioro uomo forse che mai nascesse», dunque, Cepparello è un pessimo notaio. Tuttavia, la sua professione è irrilevante nell'economia narrativa della novella: qualunque fosse stato il suo mestiere, purché egli fosse «scioperato» e «male agiato», la vicenda non avrebbe patito stravolgimenti. Della sua professione notarile, infatti, si fa menzione solo al momento della *descriptio*⁶². Inoltre, di tutti i personaggi storici accostati al Ciappelletto boccacciano nessuno era notaio⁶³: né il primo grande santo laico della Penisola, il *mercator* Omobono da Cremona⁶⁴; né Scaglia Tifi, fiduciario dei sovrani francesi, agente in Borgogna e «grande campione del primo felice dinamismo mercantile»⁶⁵; né Cepperello Dietaiuti da Prato, secondo documenti francesi risalenti alla fine del 1200 ricettore di decime e taglie per conto di Filippo il Bello e di Bonifacio VIII, anche in Borgogna, e ancora vivo nel 1304⁶⁶.

Queste osservazioni sulla *descriptio* e sulla figura del Cepparello 'storico' paiono suggerire l'ipotesi che la novella veicoli un interessante paradosso. Attribuendo a Ciappelletto la carica di notaio, per un atto di libera invenzione, Boccaccio ci presenta il caso *sui generis* di un notaio pessimo e bugiardo che non solo fa strumenti «falsi»

⁶² Certo, il suo essere notaio intensifica l'effetto di comicità della novella nei lettori medievali, a causa della contraddizione tra l'attesa di verità, collegata alla carica notarile, e le menzogne di Ciappelletto dice persino *in articulo mortis*.

⁶³ È quanto osservano K. FLASCH, *Poesia dopo la peste*, p. 78 e G. ALMANZI, *Introduzione a La novella di Ser Ciappelletto*, p. 25.

⁶⁴ C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 271-273. Si veda anche A. RICCI, *Omobono da Cremona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/omobono-da-cremona_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/omobono-da-cremona_(Dizionario-Biografico)/>) (11/20).

⁶⁵ Anch'egli, come Ciappelletto, è protagonista di una vicenda edificante: infermato a morte, dopo aver dettato un testamento devoto, fu trasportato a Besançon, nella Chiesa del Santo Spirito, dove attese la morte fra i monaci oranti, sdraiato nudo su una lastra di pietra, con le mani incrociate sul petto e con lo sguardo volto al cielo (V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, p. 201).

⁶⁶ V. BRANCA, nota 1 a I 1, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 49. Usher evidenzia, inoltre, alcune coincidenze del Cepparello-personaggio col ser Brunetto dantesco, mentre Rossi indica nella figura di Renart dell'eponimo *Roman*, un possibile antecedente della figura del nostro notaio (J. USHER, *A 'ser' Cepparello constructed from Dante fragments*, pp. 181-192; L. ROSSI, *Ironia e parodia nel Decameron: Da Ciappelletto a Griselda*, in *La novella italiana*, vol. I, pp. 365-405). Si veda anche G. PAOLI, *Documenti di ser Ciappelletto*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», V (1885), pp. 329-369.

per diletto, ma falsifica addirittura la *propria* stessa santificazione: egli, infatti, mente in confessione e (sebbene non sia possibile penetrare il «giudicio di Dio») di certo è santo nell'opinione dei borgognoni. Lo svilimento della dignità notarile del protagonista di I 1, realizzata attraverso la *descriptio*, getta dubbi sull'affidabilità generale dei notai, sulla loro *bona fides* e sui loro strumenti: un implicito e ironico screditamento dell'intera casta notarile e, conseguentemente, del suo ruolo decisivo nei processi di canonizzazione. In altri termini, l'invenzione di Cepparello notaio induce maliziosamente il lettore a una presa di distanza ironico-critica, riguardo a tutti i processi di santificazione popolare, o almeno a quelli dei nuovi santi 'laici'. Questa osservazione ci tornerà utile più avanti, quando dovremo occuparci della vicenda di Sant'Arrigo.

3.4 – *Un sanctus mirabilis in vita?*

Dei notai, dunque, non ci si può fidare. Ma, riguardo al riconoscimento dei santi, i fedeli non possono fare affidamento neanche su un «santo e valente frate», il quale può essere raggirato, come già anticipa la rubrica: «Ser Cepparello con una falsa confessione *inganna* un santo frate». Il valente frate infatti cade involontariamente in un errore di valutazione, i cui esiti sono quelli ben noti, narrati nel passaggio finale della vicenda. Egli infatti, dopo che i monaci e «tutto il popolo» in processione conducono il corpo del 'santo' alla chiesa del convento, comincia candidamente

della sua vita, de' suoi digiuni, della sua virginità, della sua semplicità, e innocenza e santità meravigliose cose a predicare, tra l'altre cose narrando quello che ser Ciappelletto per lo suo maggior peccato piangendo gli avea confessato, e come esso appena gli avea potuto metter nel capo che Idio gli ele dovesse perdonare (85)⁶⁷.

Della confessione di Ciappelletto il frate fa un uso 'didattico': quasi ansioso di «offrire ai laici dei modelli di condotta che essi potessero direttamente imitare»⁶⁸, egli presenta

⁶⁷ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 518-520. Le parole del confessore riferiscono un profilo edificante ma convenzionale, simile a quegli elenchi di virtù che, dalla metà del Duecento, si affiancavano alla ricostruzione dei momenti principali della vita di un santo.

⁶⁸ Ivi, p. 83.

il protagonista come un modello esemplare⁶⁹. Da questo punto di vista, il frate segue le indicazioni provenienti dalla Chiesa romana, che negli ultimi secoli del Medioevo orientò i criteri di definizione della santità in una nuova direzione. Per riconoscere un santo, non si badava più esclusivamente all'efficacia dei suoi miracoli, ma si dava rilievo anche alla sua biografia (il santo doveva essere *mirabilis in vita et in miraculis*)⁷⁰. E anche Panfilo, del resto, insiste sullo stesso tema: sono santi coloro che hanno seguito «bene i suoi [di Dio] piaceri mentre furono *in vita*» (4).

Tuttavia, riguardo alla vita di Ciappelletto il santo frate si inganna, nonostante il rigore con cui ha confessato il suo (falso) penitente. Stando così le cose, la novella rovescia ironicamente il criterio ecclesiastico di valutazione della santità in base alla condotta di vita del canonizzando, evidenziandone i limiti proprio in funzione dell'errore in cui perfino un «santo e valente frate», «gran maestro in Iscrittura» e «molto venerabile uomo» può cadere. È illuminante, a questo proposito, la riflessione di Flasch: «il narratore continua a sottolineare come il frate confessore tragga da ciò che vede delle conclusioni su quello che *non si può vedere*», decretando la fallibilità del sistema di ricerca della santità incentrato sulle testimonianze riguardanti la vita del canonizzando⁷¹. Insomma, né la *bona fides* dei notai, né la valentia di un buon frate possono essere fonte di certezze per i fedeli, in materia di santi.

3.5 – I miracoli divini mostrati «per» Ciappelletto

Ciò che però sembra innegabile, almeno agli occhi dei borgognoni, è l'effettivo verificarsi dei miracoli, che essi «affermano Idio aver mostrati *per* lui [Ciappelletto]» (88). La novella, con l'annesso commento di Panfilo sulla funzione mediatrice dei

⁶⁹ I fedeli borgognoni, tuttavia, sono ben lontani da questo modello ideale. E infatti la menzione della contrizione di Ciappelletto, al ricordo della bestemmia alla sua mamma da piccolino, offre al frate l'occasione per una durissima invettiva: «“E voi, maladetti da Dio, per ogni fuscello di paglia che vi si volge tra' piedi bestemmate Idio e la Madre e tutta la corte di Paradiso”» (85).

⁷⁰ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 535.

⁷¹ K. FLASCH, *Poesia dopo la peste*, pp. 97-101, p. 100. Flasch si basa sui *commata* 33, 36, 44, 68 e 72, «dove egli [il frate] sostiene di vedere il pentimento del peccatore». Sembra essere questa, d'altro canto, la prospettiva dei narratori, in particolare di Neifile, che, infatti, introducendo la novella seguente (I 2), afferma: «Mostrato n'ha Panfilo nel suo novellare la benignità di Dio non guardare a' nostri errori quando da cosa *che per noi veder non si possa* procedano» (3).

santi, sembra richiamare implicitamente un dibattito teologico che vede confrontarsi due posizioni distinte circa il ruolo dei santi nell'azione miracolosa di Dio *ad extra*. I sostenitori della prima (e più diffusa) ritenevano che Dio concedesse grazie miracolose ai devoti che gli si rivolgevano nel nome di un santo, *a causa* dei meriti del santo stesso (*propter sanctum*), per esempio dei suoi patimenti in vita⁷². Tuttavia abbiamo appena visto, con Flasch, che questa concezione appare implicitamente rigettata in *Decameron*, I 1, poiché la vita peccaminosa di un uomo può essere facilmente mistificata anche *in articulo mortis* e celata persino agli occhi di un ottimo confessore. La seconda posizione (che secondo Vauchez era minoritaria rispetto alla prima), invece, sosteneva che l'azione miracolosa di Dio a vantaggio dei fedeli si realizzasse *attraverso* il santo («per» *sanctum*, volendo usare la preposizione adoperata da Boccaccio), il quale è quindi un semplice intermediario della grazia divina⁷³. Secondo quest'ultima concezione, inoltre, l'agire divino è «subordinato alla pratica delle virtù morali, della penitenza, della preghiera da parte dei supplicanti»⁷⁴. Sono concetti che Panfilo rende pertinenti nel suo commento 'teologico' alla novella di Ciappelletto, quando racconta che i borgognoni «affermano» di ricevere miracoli da Dio «per lui», ovvero «grazie alla sua intercessione»⁷⁵, presentando così il santo come un «procuratore» della grazia, e quando sottolinea che Dio concede miracoli guardando ai «prieghi nostri», alla «puretà del pregator» e «della fé», e non all'eventuale «essilio» del pregato.

Secondo Vauchez, la concezione del miracolo *per sanctum* era una posizione alquanto «isolata», essendo diffusa quasi esclusivamente presso le «beghine provenzali e i loro confessori francescani»⁷⁶. A testimonianza di ciò, lo studioso riporta un

⁷² A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 466.

⁷³ Ivi, p. 467.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ A. QUONDAM, nota a I 1, 88, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 218.

⁷⁶ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 467 e nota 35. Sui beghini, si veda il classico, R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*; rimando anche ad A. VAUCHEZ, *Santa Chiara e i movimenti religiosi femminili del suo tempo*, in ID., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella, 2003, pp. 99-124 (pp. 115-118). La concezione della santità a cavallo tra Duecento e Trecento, anche in seno allo stesso francescanesimo, era tutt'altro che univoca. Si veda, ad esempio, G. POTESTÀ, *Ideali di santità secondo Ubertino da Casale e Angelo Clareno*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, pp.

documento riguardante la beata Delfina di Puimichel (1284-1360), una nobildonna provenzale vissuta a stretto contatto con gli ambienti della spiritualità francescana⁷⁷. Il documento, redatto da un canonico della città provenzale di Apt⁷⁸, riporta una definizione dell'intercessione dei santi attribuita a Delfina, assunta da Vauchez come «caso-limite» della concezione dei miracoli *per sanctum*, in area provenzale:

Tuncque domina predicta [Delfina] cum magna affabilitate recepit eosdem [dictos homines], alloquendo eis verba admonitoria: quomodo deberent ponere spem in Deo et non in creaturis, quia sancti non possunt nisi quantum Deus dat gratiam orandi pro nobis. “Ideo agite penitentiam et confitemini peccata vestra; declinate a malo et facite bonum. Et sic sancti astringentur ad orandum et impetrandum pro vobis quod petitis”⁷⁹.

103-137: per Ubertino, la santità è sostanzialmente *imitatio Christi* e «non richiede la sanzione del miracolo» (p. 119), mentre per Clareno «la nozione di resistenza [alla persecuzione] connota la forma più alta del modello profetico di santità. (...) Poi, oltre la resistenza vi è la resa: per chi voglia mantenere le promesse sino alla fine si compie la via del martirio» (pp. 136-137).

⁷⁷ Secondo gli storici, Delfina, nota per il suo matrimonio virginalo con sant'Elzéar (A. VAUCHEZ, *Due laici alla ricerca della perfezione: Elzearo di Sabran e Delfina di Puimichel*, in ID., *I laici nel Medioevo*, pp. 91-102), è da considerarsi una beghina a causa della sua scelta di dedicarsi a un'umile vita di penitenza, di povertà, di preghiera e di apostolato mendicante, per buona parte della sua esistenza (C. ANDENNA, *Women at the Angevin Court between Naples and Provence. Sancia of Majorca, Delphine of Puimichel, and the 'struggle' for a female franciscan life*, in *Queens, Princesses and Mendicants*, a cura di N. Jaspert e I. Just, *Abhandlungen*, LIT, 2019, pp. 29-52, pp. 49-50).

⁷⁸ Ad Apt, nella chiesa dei Frati Minori, fu traslato il corpo del marito di Delfina, sant'Elzéar, poco dopo la morte del nobiluomo (A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, p. 92).

⁷⁹ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 467; Vauchez rimanda a J. CAMPBELL, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1978, pp. 278-279, da cui traggio le citazioni. Le parole sopra riportate sono attribuite a Delfina da uno dei testimoni interrogati durante il suo processo di canonizzazione, ovvero «dominus Durandus Andree, canonicus Aptensis, phisicus et quondam familiaris dicte domine Dalhpine», che depone il 26 maggio 1363, a tre anni dalla morte di Delfina; cfr. *ivi*, p. 141 e p. 241. Un concetto simile si trova anche in una vita di san Luigi IX re di Francia (1215-1270), redatta da un frate francescano e confessore della regina Margherita di Provenza (1221-1295), G. DE SAINT PATHUS, *Vie de saint Louis*, publiée par H. F. Delaborde, Paris, Alphonse Picard et fils, 1899, p. 73: «Et avecques tout ce li benoiez rois entroduisoit le chevalier a ce que il hantast l'eglise meesment es festes des sainz sollennex et a ennorer les sainz, et li disoit que il est einsi par similitude des sainz en paradis com il est des conseilliers des rois en terre. Car qui a a fere devant un roi terrien, il demande qui est bien de lui et qui le puet prier seurement li rois doit oïr, et lors, quant il set li quex ce est, il va a lui et le prie que il prit pour lui envers le roi. Ausi est il des sainz de paradis qui sont privez de Nostre Seigneur et ses familiers et le pueent seurement [*prier, car il les oït*]» (sic; cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 467 e nota 35). Sui contatti di Boccaccio con la tradizione francescana, si legga A. MONTEFUSCO, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia vernacolare in Giovanni Boccaccio*, in «Studi sul Boccaccio», XLIII (2015), pp. 177-232, pp. 196-232. Anche

Ma come avrebbe potuto Boccaccio venire a conoscenza di questa tradizione minoritaria e per di più circoscritta a un luogo geograficamente lontano dalla sua Toscana? La vicenda biografica di Delfina, che vive per alcuni anni a Napoli anche durante la permanenza del Certaldese nella capitale angioina, può fornire gli elementi per tentare una risposta⁸⁰. A Puimichel, insieme al marito sant'Elzéar di Sabran (1286-1323, anch'egli nobiluomo provenzale e fervente francescano), Delfina si forma spiritualmente nell'ambiente dei Frati Minori provenzali di tendenza 'spirituale', i quali esercitano sui coniugi una forte influenza⁸¹. Questi Minori, fedeli agli insegnamenti di Pietro di Giovanni Olivi (†1298), dopo la morte del celebre teologo e loro maestro formano una «comunità» insieme ai terziari francescani (laici dunque), noti già dal 1299 come 'beghini'⁸². Durante il regno di Roberto d'Angiò (che pure è

Branca vede il linguaggio adoperato da Boccaccio in I 1 come un «linguaggio devoto, o meglio beghinesco» (V. BRANCA, *Una chiave di lettura per il "Decameron". Contemporaneizzazione narrativa ed espressivismo linguistico*, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. I-XXXIX, p. XXX; Branca indica anche altri luoghi decameroniani caratterizzati da un linguaggio «beghinesco»: I 4, II 2, III 3, III 4, III 8, VII 1, VII 3, VII 10, IX 2).

⁸⁰ Per il contesto sociale, culturale e politico della Napoli angioina, rimando a J. P. BOYER, *La «foi monarchique»: royaume de Sicile et Provence (MI-XIII – MI-XIV siècle)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, École française de Rome, Palais Farnèse, 1994, pp. 85-110; A. BARBERO, *Letteratura e politica fra Provenza e Napoli*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII et XIV siècle. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. telemme et l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli "Federico II" (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995)*, a cura dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, École française de Rome, American Academy in Rome, Roma, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1998, pp. 159-172; I. HEULLANT-DONAT, *Quelques réflexions autour de la cour angevine comme milieu culturel au XIV siècle*, in *L'état angevin*, pp. 173-191.

⁸¹ Su Elzéar, il quale fu figura di primo piano alla corte di Roberto d'Angiò e il cui direttore spirituale fu il teologo francescano François di Meyerottes, rimando a A. VAUCHEZ, *Elzeario di Sabran, santo*, in *DBI*, 42 (1993), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/elzeario-de-sabran-santo_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/elzeario-de-sabran-santo_(Dizionario-Biografico)/>) (11/19); ID., *La santità nel Medioevo*, pp. 345-348. Su Elzéar e Delfina, rimando a ID., *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine (†1360) de Sabran*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age à l'époque moderne, études rassemblées par M. Maccarone et A. Vauchez*, Genève, Editions Slatkine, 1987, pp. 89-100 (p. 90-94), traduzione italiana *Due laici alla ricerca della perfezione: Elzeario di Sabran e Delfina di Puimichel*, in ID., *I laici nel Medioevo*, pp. 91-102. Particolarmente significativo per la formazione spirituale dei coniugi è il periodo trascorso a Puimichel (1307-1310), quando i due vivono a stretto contatto con i Minori.

⁸² R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, pp. 34-54. Pietro Olivi, «con la sua fama di pietà e di devozione profonda, col conseguente affollarsi di fedeli alla sua tomba è l'elemento centrale, il punto di catalizzazione del movimento degli Spirituali in Provenza» (ivi, p. 39). Sulle pratiche e sulle credenze dei beghini, rimando a ivi, pp. 40-54.

stato in contatto con Pietro Olivi⁸³), in un arco di tempo che va dal 1314 al 1343, Delfina si trova più volte a Napoli al seguito del marito, e qui risiede complessivamente per più di 20 anni, alternando vari ritorni in Provenza⁸⁴. Alla corte angioina, ella diviene intima amica e confidente della religiosissima regina Sancia di Maiorca, a sua volta cresciuta negli ambienti della spiritualità minoritica. A Napoli, Sancia si era circondata di importanti esponenti del francescanesimo ('spirituale' e non), e per suo tramite Delfina aveva potuto conoscere (oltre a Filippo di Maiorca, fratello di Sancia) uno dei più influenti 'spirituali' italiani: Angelo Clareno⁸⁵.

⁸³ Sull'argomento, cfr. L. A. BURNHAM, *So Great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2008, pp. 33-34.

⁸⁴ Delfina è a Napoli dal 1314 al 1323; dal 1326 al 1328/30; dal 1332 al 1339; dal 1340 al 1343 (A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, p. 94). Come è noto, alla corte napoletana di Roberto si affermò un francescanesimo che «abbracciava, nell'alveo di un'autorità esercitata direttamente dal re e dalla regina, sia Michele da Cesena e i michelisti, sia un orientamento che rimanda ai *fratres de paupere vita* e il cui principale esponente era Filippo di Maiorca»; a tal proposito, Paciocco ha adottato l'espressione di «francescanesimo di corte»: un francescanesimo, tipico della corte robertiana, «pluriforme nelle sue ispirazioni, non irregimentato dalla volontà di regolamentazione della Chiesa e sviluppatosi all'ombra dell'autorità regia, un francescanesimo di cui i regnanti formalmente vollero comunque difendere e proclamare l'ortodossia, ferma restando la volontà di non giungere per questioni religiose ad una frattura incomponibile con il papato» (R. PACIOCCO, *Angioini e "spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'état angevin*, pp. 253-286, p. 280 e pp. 284-285). Si vedano inoltre, accanto al classico F. SABATINI, *Napoli angioina*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1975, pp. 61-65, anche R. DI MEGLIO, "Singulariter requisiti, concorditer responderunt". *I processi ad Andrea da Gagliano come espressione del francescanesimo alla corte angioina*, in *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017). Napoli – S. Maria Capua Vetere, 3-5 novembre 2016*, a cura di T. D'Urso, A. Perriccioli Saggese e D. Solvi, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto medioevo, 2017, pp. 51-66, e EAD., *Ordini mendicanti. Monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XIV*, Aonia, Raleigh, 2013, p. 89. Ricordo, infine, che il fratello maggiore di Roberto d'Angiò, Ludovico vescovo di Tolosa, canonizzato da Giovanni XXII nel 1317, fu in contatto con i francescani provenzali e con il loro maestro Pietro di Giovanni Olivi (A. VAUCHEZ, *Ludovico d'Angiò – san Ludovico di Tolosa nella storiografia*, in ID., *Tra santi e città. Luci e ombre del medioevo*, Novara, Interlinea, 2019, pp. 161-170; ID., *Ludovico d'Angiò*, in DBI, 66 (2006), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-ludovico-d-angio_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-ludovico-d-angio_(Dizionario-Biografico)/>) (02/20); R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, p. 179 e p. 181).

⁸⁵ Su Sancia e Delfina, si vedano J. P. BOYER, *Sancia par la grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 129/2 (2017), pp. 301-334, p. 315: «En bref, la familiarité avec Dauphine illustre la solidarité spirituelle que Sancia entretenait avec des représentantes de la noblesse provençale et régnicole, au vu et au su de beaucoup», e anche C. ANDENNA, *Women at the Angevin Court*, p. 30 e pp. 47-51. Sui legami di Sancia con gli ambienti francescani, rimando a J. P. BOYER, *Sancia di Maiorca, regina di Sicilia-Napoli*, in DBI, 90 (2017), <http://www.treccani.it/enciclopedia/sancia-di-maiorca-regina-di-sicilia-napoli_%28Dizionario-Biografico%29/> (02/20); C. ANDENNA, "Francescanesimo di corte" e santità francescana a corte.

La presenza, nella capitale angioina, di due figure così rilevanti nel panorama laico francescano provenzale del XIV secolo, quali appunto sant'Elzéar e la beata Delfina, è però solo l'aspetto più evidente delle relazioni fra Napoli e il sud della Francia, in questo periodo⁸⁶. È forse utile ricordare anche che, nei primi anni del Trecento, nella capitale partenopea è documentata una rilevante presenza di clarisse e beghine provenienti dalla Provenza. Le prime, secondo due documenti papali del 1325 e del 1337, vengono chiamate a Napoli da Sancia in persona, per educare ed affiancare le *sorores* dell'*Ordo Sanctae Clarae* del monastero del *Corpus Christi*, fondato dalla regina nei primi anni '10⁸⁷. Inoltre, le beghine di Provenza, ma anche di Linguadoca e Catalogna, dopo il 1323, trovarono rifugio dalle persecuzioni di papa Giovanni XXII nella corte robertiana⁸⁸.

È dunque possibile che la concezione del miracolo «per» il santo, associata da Vauchez agli ecclesiastici e ai laici di alta pietà della Provenza, non abbia avuto una diffusione limitata solo al sud della Francia, ma che sia pervenuta anche a Napoli. Più difficile è invece dire se e come, nella Napoli robertiana, il giovane Boccaccio sia

L'esempio di due regine angioine fra XII e XIV secolo, in *Monasticum Regnum. Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Berlino, LIT, 2015, pp. 139-180, pp. 156-180; M. GAGLIONE, *Due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, in «Campania Sacra», 33/1-2 (2002), pp. 63-110, pp. 72-75; A. MONTEFUSCO, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto*, pp. 187-188; M. GAGLIONE, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e "attivismo" francescano*, in «Studi Storici», 4 (2008), pp. 931-985, p. 955, pp. 965-966 e p. 974.

⁸⁶ Lo stesso Vauchez (*Due laici alla ricerca della perfezione*, p. 100) afferma, altrove, che «le vite parallele di Elzearo e Delfina, valicando le nostre attuali frontiere politiche, attestano l'esistenza – dalla Catalogna alla Sicilia, attraverso la Linguadoca e la Provenza – di un ambiente di laici devoti la cui espressione forse più originale fu, intorno al 1300, l'ideale degli spirituali e dei beghini, che così profondamente aveva segnato la vita dei due sposi».

⁸⁷ C. ANDENNA, *Women at the Angevin Court*, pp. 37-38 e pp. 43-44. Si veda inoltre R. DI MEGLIO, *Istanze religiose e progettualità politica nella Napoli angioina. Il monastero di s. Chiara*, in «Studi Storici», 54 (2013), pp. 323-338 (pp. 334-335); M. GAGLIONE, *Due fondazioni angioine a Napoli*, pp. 77-78; ID., *Francescanesimo femminile a Napoli: dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, in «Frate Francesco», 79/1 (2013), pp. 29-95, p. 65 e pp. 70-71; J. P. BOYER, *Sancia par la grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile*, p. 311. Per la bolla papale del 1325, si veda L. WADDING, *Annales minorum sue trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Firenze, Quaracchi, 1932, VII, pp. 435-437.

⁸⁸ A. MONTEFUSCO, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto*, p. 187; A. VAUCHEZ, *Due laici alla ricerca della perfezione*, p. 94 (papa Giovanni XXII, in una lettera del marzo 1332, si lagna con re Roberto della protezione riservata da Sancia a beghini e fraticelli; ivi, pp. 95-96 e nota 16).

entrato in contatto con la riflessione religiosa ‘spirituale’. Infatti, «non abbiamo documentazione positiva rispetto ai possibili contatti di Boccaccio, e anzi sia gli zibaldoni sia le opere napoletane sono vaghe, e semmai sembrano orientare verso una conoscenza diretta più al francescanesimo cortigiano di re Roberto (e del suo consigliere Paolino [Veneto]), che a quello ‘spirituale’ di Sancia»⁸⁹. Tuttavia, il contesto socio-culturale napoletano di quegli anni, così come abbiamo tentato di ricostruirlo, suggerisce che non si possano escludere contatti diretti tra Boccaccio e gli esponenti del francescanesimo ‘spirituale’ e beghino accolti alla corte robertiana e lì incaricati di ruoli politici e intellettuali di primo piano.

Anche a Firenze, dove Boccaccio torna fra il 1340 e il 1341, si registra una forte presenza degli ‘spirituali’. Negli anni ’40 (periodo cruciale per la stesura del *Decameron*), la città è «uno dei luoghi di missione privilegiati dai dissidenti [francescani] nella seconda metà del secolo». Il contesto religioso-culturale che Boccaccio vi trova dunque non è del tutto differente da quello di Napoli; è possibile che anche l’ambiente fiorentino possa aver fatto da canale di trasmissione per il pensiero teologico francescano⁹⁰, soprattutto se si considera che gli spirituali erano legati agli agostiniani di Santo Spirito⁹¹. Che Boccaccio avesse un rapporto privilegiato con il convento agostiniano (mediante fra Martino da Signa, cui l’autore fa lascito della sua *libreria*) è infatti noto; appare dunque probabile che il Certaldese «sia entrato in contatto con materiale proveniente dai dissidenti», ivi custodito⁹².

⁸⁹ A. MONTEFUSCO, *Dall’Università di Parigi a frate Alberto*, p.188; ma cfr. anche ivi, pp. 189-196.

⁹⁰ Ivi, pp. 188-189: «l’atmosfera religiosa fiorentina, incontrata [da Boccaccio] a partire dagli anni ’40 [ovvero, negli anni cruciali per la stesura del *Decameron*], dovette forse contribuire allo specificarsi di un atteggiamento precedentemente, tutto sommato, sotterraneo, che forse contribuì per un ripensamento a posteriori». Negli anni del ritorno di Boccaccio, infatti, i dissidenti francescani trovano a Firenze «un pubblico attento e disponibile alla discussione, come mostrano alcuni episodi (...), che provano come non solo i frati riuscirono a reclutare un buon numero di fedeli ma anche ad interessare una parte dell’élite», in particolare quella «più attiva e intellettualmente interessante della città», alla quale possiamo ragionevolmente associare Boccaccio (ivi, p. 189 e pp. 194-195).

⁹¹ A. MONTEFUSCO, *Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Boccaccio*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», 12/2 (2015), pp. 265-290, pp. 285-286. Sulla rete dei rapporti tra i beghini della Toscana e quelli delle regioni meridionali della Francia, cfr. anche L. A. BURNHAM, *So Great a Light*, pp. 182-184.

⁹² A. MONTEFUSCO, *Dall’Università di Parigi a frate Alberto*, p. 195. A Firenze, inoltre, tra la fine del XIII e l’inizio del XIV secolo, si registra anche l’importante presenza del teologo ‘spirituale’

Anche altri motivi tematici di I 1 inoltre sembrano rimandare a una religiosità di matrice ‘spirituale’ e alle sue derivazioni provenzali. Tra questi, l’ambientazione francese della novella e il ruolo attribuito al confessore. Benché l’ordine cui il «santo frate» appartiene non sia reso esplicito nella novella, Bruni ha sostenuto che si possa trattare di un frate minore, poiché «la confessione era il sacramento sul quale puntavano gli ordini mendicanti (...). E, nella novella di apertura, sembra un domenicano, *o più probabilmente un francescano*, il frate ingannato dalla confessione di ser Ciappelletto»⁹³. Inoltre, secondo Vauchez, nel Basso Medioevo «i mendicanti – e soprattutto i Frati Minori – furono dell’avviso che era tornata l’età apostolica e che di questo ritorno il segno più certo era la fioritura di santi che si aveva nelle loro file»⁹⁴.

Un altro passaggio della nostra novella sembra portarci in questa direzione. Come osserva Vauchez, i francescani provenzali del XIII-XIV secolo accordano grande importanza alla castità, specie se praticata da un laico⁹⁵. Ciappelletto pare saperlo, quando, mentendo, proprio all’inizio della sua confessione si professa «vergine come io uscì del corpo della mamma mia». Dal canto suo, il frate ascolta ammirato le parole del confessando: «“Oh benedetto sie tu da Dio!” disse il frate “come bene hai fatto! E, faccendolo, hai tanto più meritato, quanto, volendo, avevi più d’albitrio di fare il contrario che non abbiam noi e qualunque altri son quegli che sotto alcuna regola son constretti”» (40). In tutto l’episodio della confessione, questa è la lode più aperta rivolta dal frate al penitente, la sola accompagnata da una benedizione

Ubertino da Casale e soprattutto di Pietro Olivi, il quale dal 1287 al 1289 è lettore di teologia nello Studio generale di Santa Croce (R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi*, in *Enciclopedia dantesca* (ED), 1970, <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>, 11/20).

⁹³ F. BRUNI, *Boccaccio*, p. 254 (corsivo mio).

⁹⁴ Cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 71: «Questi ultimi [i Frati Minori], in quella prospettiva escatologica che li distingueva, raccomandavano ai laici, e in particolare ai beghini e alle beghine di cui erano i direttori spirituali, la pratica della “castità evangelica”, seguendo l’insegnamento di Pietro di Giovanni Olivi, di cui condividevano i principi. Questa pratica consisteva non tanto nel fuggire dal mondo, quanto piuttosto nel restare nel suo seno accettandone gli obblighi e le regole, rifiutando però gli aspetti carnali dell’esistenza, andando in tal modo a costituire una testimonianza di vita condotta secondo lo Spirito». Cfr. inoltre M. ZABBIA, *La registrazione dei miracoli*, in *Notai, miracoli e culto dei santi*, pp. 611-638, p. 634.

⁹⁵ A. VAUCHEZ, *Elzeario di Sabran, santo*.

e corredata da una spiegazione distesa delle ragioni che rendono meritevole il comportamento di Ciappelletto. Il frate, dunque, appare ammirato davanti alla castità del penitente, quasi la verginità abbia ai suoi occhi un valore particolare, proprio come per i Frati Minori provenzali⁹⁶.

Quelli appena esaminati sono, è vero, dettagli apparentemente esteriori. Tuttavia, essi acquistano rilievo sia se ne si considera l'abbondanza e la coerenza, sia se li si mette in rapporto con le informazioni e i dati storici riguardanti gli ambienti culturali napoletano e fiorentino, in cui Boccaccio si forma ed opera negli anni decisivi per la stesura del *Decameron*. Non escluderei *a priori*, dunque, che anche questi aspetti secondari siano riconducibili a forme di pietà caratterizzanti il sentimento religioso 'spirituale'. Se così fosse, il Certaldese parrebbe aver riversato minute ma frequenti allusioni a tale forma di religiosità nella novella incipitaria del *Decameron*⁹⁷.

3.6 – Il «segreto della divina mente»

⁹⁶ Ciappelletto, infine, apre e chiude la sua confessione con due riferimenti alla figura materna (39 e 67-73; su questo punto, cfr. G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, p. 65). Come nota Delcorno (*Studi sugli exempla e il Decameron*, pp. 203-204), la bestemmia alla mamma potrebbe figurare come un peccato d'ira particolarmente appropriato in un contesto borgognone, a causa della proverbialmente nota inclinazione alla bestemmia della popolazione. E tuttavia, i francescani, com'è noto, sono particolarmente devoti alla Madre di Cristo⁹⁶. Sarebbe quindi possibile che, nei due momenti privilegiati della sua confessione, Ciappelletto giochi con la devozione mariana del suo confessore?

⁹⁷ La novella sembra suggerire la conoscenza da parte di Boccaccio di concezioni afferenti a una spiritualità «pietista (o intimista) incline ad integrare la devozione per i santi in una concezione meramente spirituale della vita religiosa» (A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 467). Alcuni motivi tematici pertinenti anche in I 1 sono rintracciabili anche in scritti riconducibili alla tradizione francescana 'spirituale', come l'imperscrutabilità, la «benignità»/bonitas e la «liberalità» divine («Quarto considera altitudinem, magnitudinem et nobilitatem beneficiorum et gratiarum Dei sive corporalium sive spiritualium sive in communi sive in speciali et maxime considera liberalitatem et bonitatem Dei in predictis» (P. OLIVI, *Informatio Petri Ioannis*, p. 279, rr. 14-17; ma cfr. anche ivi, p. 279, rr. 3-5 e P. OLIVI, *Modus quomodo*, p. 278, r. 7 e r. 10). Inoltre, nella *Regula non bullata* di san Francesco, ritorna anche il tema dell'indegnità dell'uomo, che non ardisce rivolgersi direttamente a Dio nelle sue preghiere: «Et quia nos omnes miseri et peccatores non sumus digni nominare te, suppliciter exoramus, ut Dominus noster Jesus Christus Filius tuus dilectus, in quo tibi bene complacuit, una cum Spiritu Sancto Paraclito gratias agat tibi, sicut tibi et ispi placet, pro omnibus, qui tibi semper sufficit ad omnia, per quem nobis tanta fecisti» (*Regula non bullata*, cap. XXIII, 5, <<http://www.franciscanos.org/esfa/omfra.html>>, 11/20; ringrazio Daniele Solvi per le preziose indicazioni testuali e bibliografiche).

Gli aspetti visti sinora (la rappresentazione del fenomeno della santificazione popolare, gli effetti delle strategie retorico-narrative di Panfilo sul credito da accordare ai notai, la presa di distanza ironica rispetto alla canonizzazione popolare di Ciappelletto, l'allusione alla concezione dei miracoli operati «per» il santo) segnalano la fallibilità dell'uomo in materia religiosa, persino in quei casi che appaiono di più facile valutazione, come quello del «piggior uomo forse che mai nascesse».

Dal punto di vista ideologico, lo snodo centrale della vicenda di I 1 è che il narratore non mira a risolvere il dilemma della salvazione del notaio: anzi, Panfilo, per ben due volte, avverte la brigata del rischio che può derivare da valutazioni troppo assertive in ambito teologico. In primo luogo, nell'*incipit* egli afferma:

E ancor più in Lui, verso noi di pietosa liberalità pieno, discerniamo, che, *non potendo l'acume dell'occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare in alcun modo*, avvien forse tal volta che, da opinione ingannati, tale dinanzi alla sua maestà facciamo procuratore che da quella con eterno esilio è iscacciato (5).

Panfilo esplicita un concetto basilare per la sua novella: la sproporzione fra uomo e Dio. L'«acume dell'occhio mortale», infatti, è in assoluto incapace di «trapassare» il «segreto della divina mente». Questo 'divario', questo 'scarto' è causa di errori di valutazione da parte degli uomini (notai, frati e fedeli), i quali, «da opinione ingannati», possono eleggere come loro «procuratore» dinanzi a Dio chi si trova addirittura in «eterno essilio», correndo il rischio di votarsi a 'santi' della risma di Ciappelletto.

Il tema della sproporzione tra sapienza divina e sapienza umana è tradizionale. Tuttavia, un passaggio del *De consolatione Philosophiae* sembra particolarmente affine all'*incipit* di I 1, dal punto di vista tematico. Nel libro VI, Boezio afferma che nessun uomo è in grado di giudicare chi sia veramente buono o malvagio; e, se anche qualcuno potesse «discernere» i giusti dagli iniqui, non riuscirebbe comunque a cogliere l'«*intimam temperiem*» di un'anima:

[24] Num igitur ea mentis integritate homines degunt ut, quos probos improbosve censuerunt, eos quoque, uti existimant, esse necesse sit? [25] Atqui in hoc hominum

iudicia depugnant et, quo alii praemio, alii supplicio dignor arbitrantur. [26] Sed concedamus, ut aliquis possit bonos malosque discernere; num igitur poterit intueri illam intimam temperiem, velut in corporibus dici solet, animorum?⁹⁸.

Il fallibile giudizio umano, inoltre, può reputare «iustissimum e servantissimum aequi» colui che in realtà, agli occhi della «providentia», appare «diversum»: «[32] Nam ut pauca, quae ratio valet humana, de divina profunditate perstringam, de hoc, quem tu iustissimum et aequi servantissimum putas, omnia scienti providentiae diversum videtur»⁹⁹. Secondo Boezio, quindi, scrutare l'animo umano è pertinenza esclusiva della «omnia sciens providentia»; invece, per l'uomo ciò non solo è impossibile, ma può facilmente indurre in errore: gli uomini, infatti, mancano della perfezione intellettuale («mentis integritas»). L'*incipit* di I 1 pare dunque molto vicino al passo boeziano: vi ritroviamo congiunti il tema del divario gnoseologico fra uomo e Dio e quello della fallibilità della discrezione umana nel riconoscere «probos improbosve» (o santi veri da uomini «in eterno essilio»)¹⁰⁰.

Il discorso di Panfilo sembra richiamare anche i temi di un passo di Agostino, che sulla sproporzione fra uomo e Dio aveva incentrato la sua teoria della grazia. Sulla scorta di Paolo («Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius [Dei], et investigabiles viae eius [Dei]», *Ad Romanos*, 11 33), anche Agostino si era pronunciato contro il pericolo di giudicare gli uomini in merito al loro destino ultraterreno in *Confessiones*, XIII, XXIII 33¹⁰¹: «Neque de turbidis huius saeculi populis quamquam spiritualis homo

⁹⁸ BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, Liber IV, cap. VI: nel contesto da cui trago il passaggio citato, Boezio sta ragionando sul fatto che tanto ai malvagi quanto ai buoni paiono capitare eventi favorevoli e sfavorevoli.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Credo anche di potervi riconoscere il motivo tematico dell'impossibilità per l'uomo di leggere nell'animo altrui, cosa che, all'atto della confessione di Ciappelletto, ritiene di poter fare il santo frate, il quale infatti cade in errore.

¹⁰¹ Si veda anche «Quid tunc fecisti, Deus meus, et quam investigabilis abyssus iudiciorum tuorum?» (*Confessiones*, IV, IV 8). Tuttavia, talora Agostino appare convinto di un progetto divino e della leggibilità di quest'ultimo *ex parte hominum*: si pensi ai molteplici momenti in cui Agostino afferma che Dio stia agendo per favorirne la sua conversione (ad esempio, *Confessiones*, V, 8 14: «Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium, ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae et Carthagini stimulos, quibus inde avellerer, admovebas et Romae inlecebras, quibus adtraherer, proponebas mihi»).

iudicat. Quid enim ei de his, qui foris sunt, iudicare ignoranti, quis inde venturus sit in dulcedinem gratiae tuae et quis in perpetua impietatis amaritudine remansurus?»¹⁰².

La seconda occorrenza del tema della fallibilità del giudizio umano riguardo alle cose divine si trova in sede di conclusione. Qui, da umile fedele, Panfilo si limita a esporre la *sua* prospettiva, circa la sorte ultraterrena di Cepparello. Dopo aver magnificato la bontà di Dio che può aprire le porte del paradiso anche al «piggior uomo», il narratore asserisce:

ma per ciò che *questo n'è occulto, secondo quello che ne può apparire ragione*, e dico costui più tosto dover essere nelle mani del diavolo in perdizione che in Paradiso. E se così è, *grandissima si può la benignità* di Dio cognoscere verso noi, la quale non al nostro errore ma alla purità della fé riguardando, così facendo noi nostro mezzano un suo nemico, amico credendolo, *ci essaudisce*, come se a uno veramente santo per mezzano della sua grazia ricorressimo (89-90)¹⁰³.

Riguardo al destino ultraterreno di Ciappelletto, Panfilo espone l'ipotesi che sulla base delle sue congetture gli sembra più *verosimile* («secondo quello che ne può apparire ragione») ma senza azzardare asserzioni definitive, quasi assecondando i principi paolini: «O homo, sed tu quis es, qui respondeas Deo?» (*Ad Romanos*, 9 20); «Quae

¹⁰² Panfilo sembra anche ricordarsi che il quattordicesimo secolo visse un dibattito particolarmente vivace circa la *facultas agendi* di Dio (dibattito che ritengo sia opportuno tenere presente anche nel prosieguo del nostro discorso sulle novelle di «cose cattoliche»). I nuovi teologi, dall'arcivescovo parigino Tempier (firmatario dell'indice di proposizioni condannate nel 1277) a Occam, seppure a partire da posizioni diverse, erano in linea di massima d'accordo nell'asserire che l'onnipotenza di Dio consistesse nella sua capacità di far tutto ciò che non implicasse contraddizione, ma che la logica che mette in moto il suo operare rimanesse ignota agli uomini (E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1987, p. 44). Sul piano della teologia, ne conseguì una valorizzazione estrema del concetto di *potentia Dei absoluta*, ossia la «completa libertà divina di manifestare la propria onnipotente volontà» (mentre la *potentia Dei ordinata* coincide con «il potere divino 'organizzato', 'disposto' secondo il piano eterno»; per un'analisi del dibattito filosofico intorno alla questione rimando a ivi, pp. 4 e 116), dell'inaccessibilità di Dio, dell'imperscrutabilità dei suoi disegni, del suo intervento diretto e imprevedibile sulle cose umane (su Tempier rinvio a ivi, p. 44; per Occam, ivi, pp. 7 e 67).

¹⁰³ San Paolo (e con lui Agostino) affermava «quis enim scit hominum, quae sint hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est?» (*I ad Corinthios*, 2 11). Per congetturare la dannazione di Ciappelletto, Panfilo poteva avvalersi di *I ad Corinthios*, 6 9-10: «An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii neque idolis servientes neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores neque fures neque avari, non ebriosi, non maledici, non rapaces regnum Dei possidebunt».

Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei» (*I ad Corinthios*, 2 11). A tal riguardo, appaiono rilevanti le due espressioni «ma per ciò che questo n'è occulto» e «secondo quello che ne può apparire». Sono dispositivi cautelativi, che limitano la valutazione di Panfilo al dominio delle facoltà umane, ovvero alla contingenza. Quest'ultima è l'unica pertinenza dell'«occhio mortale», che può vedere solo ciò che appare «manifestamente» (avverbio poco ricorrente nel *Decameron*, ma che Panfilo usa per due volte in poche righe¹⁰⁴) e che, non essendo in grado di «trapassare il segreto della divina mente» con il suo limitato «acume», non fornisce all'uomo elementi validi per pronunciarsi sull'aldilà: un errore che invece fa imprudentemente il frate, quando convince i confratelli che «per lui [Ciappelletto] Domenedio *debba* molti miracoli dimostrare»¹⁰⁵.

Anche Pietro Olivi aveva evidenziato che Dio, nella sua imperscrutabilità, può decidere di «derelinquere» uomini apparentemente santi, a causa dei loro vizi nascosti: «(...) considera abissalia Dei iudicia facta super aliquos qui diutius in magna sanctitate et perfectione perseveraverant quos Deus postmodum dereliquit propter aliqua vitia abscondita que habere non putabant» (*Informatio Petri Ioannis*, p. 280, rr. 11-14). In I 1, Panfilo sembra applicare l'asserto di Olivi a una situazione speculare e inversa: l'occulto giudizio di Dio può elevare al rango di santo anche il «piggior uomo» mai

¹⁰⁴ «Il che manifestamente potrà apparire nella novella la quale di raccontare intendo: manifestamente, dico, non il giudizio di Dio, ma quel degli uomini seguitando» (I 1, 6); si noti la reiterazione dello stesso sema di apertura d'introduzione, «*manifesta cosa*» (3).

¹⁰⁵ L'errore di valutazione del frate è però subito giustificato da Panfilo: il sant'uomo, infatti, «pienamente credeva esser vero ciò che ser Ciappelletto avea detto: *e chi sarebbe colui che nol credesse, veggendo uno uomo in caso di morte dir così?*» (74). Proprio come nelle agiografie Due e Trecentesche, Ciappelletto mostra al confessore di accettare la morte con umiltà («e non mi riguardiate perché io infermo sia, ché io amo molto meglio di dispiacere a queste mie carni che, facendo agio loro, io facessi cosa che potesse essere perdizione dell'anima mia», 35), proferendo parole edificanti e ricevendo con fiducia gli ultimi sacramenti («vi priego, padre mio buono, che così puntualmente d'ogni cosa mi domandiate come se mai confessato non mi fossi», 34; «E per ciò vi priego che (...) facciate che a me vegna quel veracissimo corpo di Cristo (...); per ciò che, come che io degno non ne sia, io intendo con la vostra licenzia di prenderlo, e appreso la santa e ultima unzione, acciò che io, se vivuto son come peccatore, almeno muoia come cristiano», 76; si veda A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 527). La dabbenaggine del confessore c'entra poco: egli è «un frate antico di santa e di buona vita e gran maestro in Iscrittura e molto venerabile uomo, nel quale tutti i cittadini grandissima e speciale divozione aveano» (30). Panfilo non accusa il frate di leggerezza o cecità, anzi ne comprende pienamente l'errore, tanto da generalizzarlo, ipoteticamente, alla universalità degli uomini: la polemica anti-ecclesiastica, di conseguenza, è assente dalla novella.

nato, non tenendo conto del suo passato peccaminoso. La novella quindi, soprattutto se letta alla luce delle *auctoritates* di Boccaccio, al netto degli innegabili risvolti comici della storia, assume una coloritura in parte seria, mettendo in luce i rischi che possono scaturire dal pronunciarsi in modo definitivo su questioni che non sono alla portata delle capacità umane, come la salvezza.

Il vero ostacolo alla comprensione della sorte ultraterrena di Ciappelletto pare allora consistere nei limiti gnoseologici della natura umana¹⁰⁶: «[55] Neque enim fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone»¹⁰⁷. Panfilo, insomma, comprende bene i limiti umani in materia teologica e tenta di farne edotta la brigata, quasi volesse evitare ai suoi compagni l'errore in cui sono incappati il santo frate e i borgognoni: un errore che non può che destare l'inquietudine della brigata e del lettore, certo divertiti dalla vicenda del notaio, ma anche disarmati davanti alla facilità con cui il «piggior uomo forse che mai nascesse» arriva a essere venerato per santo¹⁰⁸. D'altra parte, Panfilo pare anche rispondere a tale inquietudine, rassicurando la brigata sul fatto che il 'divario' gnoseologico fra Dio e uomo non impedisce alla bontà divina di superare quello stesso divario: e infatti, il frate e i borgognoni, ovvero le 'vittime' dell'inganno di Ciappelletto, sono «essauditi» da Dio, dannato o salvato che sia il loro «procuratore».

La «pietosa liberalità» e la «benignità» divine (parte del «segreto» di quell'inaccessibile «mente») sono tali, secondo Panfilo, da poter persino perdonare il supremo oltraggio nei confronti di Dio da parte del pessimo notaio: la disperazione,

¹⁰⁶ I due usurai, pur avendo una visione più completa di Ciappelletto, si chiedono «“Che uomo è costui?”»; Panfilo non sa se davvero Ciappelletto si sarebbe poi «adirato al da sezzo»; finanche il frate «santo e valente» e «gran maestro in Iscrittura» commette errori in merito.

¹⁰⁷ BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, Liber IV, cap. VI.

¹⁰⁸ Il trasferimento del notaio in Borgogna «dove quasi niuno il conoscea», e dove opera «fuori di sua natura benignamente e mansuetamente» (19), la falsa confessione e le parole ingenuie del frate celano ai borgognoni il suo passato e lo rendono ai loro occhi meritevole della *fama sanctitatis*. Il cambio di atteggiamento di Cepparello crea un effetto di straniamento, da varie prospettive: nei Borgognoni e nel frate rispetto al Cepparello 'autentico', nei lettori (che pure sono a conoscenza del pessimo passato del protagonista) rispetto al peccatore, persino in Ciappelletto rispetto al suo essere stato il peggior uomo mai nato, quasi gli venisse data una 'seconda possibilità'. Anche Panfilo sembra marcare questa differenza fra il 'Cepparello' a Parigi e il 'Ciappelletto' in Borgogna, utilizzando una doppia nomenclatura per il protagonista.

che Ciappelletto palesa ai due usurai prima di mandarli a cercare qualcuno che lo confessi: «Io ho, vivendo, tante ingiurie fatte a Domenedio, che, per farnegli io una ora in su la mia morte, né più né men ne farà» (28). In base ai precetti della religione e della patristica, la disperazione, ovvero l'atto di sfiducia nei confronti di Dio, è un peccato irredimibile¹⁰⁹. Eppure, neanche questo frena il narratore dall'asserire che la bontà divina potrebbe aver salvato il notaio:

Così adunque visse e morì ser Cepparello da Prato e *santo* divenne come avete udito. Il quale *negar non voglio* esser possibile lui esser *beato* nella presenza di Dio, per ciò che, come che la sua vita fosse scellerata e malvagia, egli poté *in su lo stremo aver sì fatta contrizione*, che per avventura Idio ebbe *misericordia* di lui e *nel suo regno il ricevette* (89).

Panfilo ammette la possibilità che persino il disperato Ciappelletto possa essere per davvero «beato» davanti a Dio: questo sarebbe possibile solo a patto che, *in articulo mortis*, abbia provato una «contrizione» tale, per la sua vita «scellerata», da suscitare la «misericordia» divina¹¹⁰.

Insomma, la novella si configura come un esemplare caso-limite in cui a giganteggiare è la «misericordia» di Dio: sebbene un notaio diabolico, inaffidabile e disperato abbia potuto raggirare un buon frate, mentendo in confessione e divenendo santo, Dio potrebbe non solo averlo ricevuto in Paradiso, ma potrebbe mostrare «*per lui*» dei miracoli autentici. Quanto più, allora, Dio sarà «benigno» in casi meno estremi di questo e verso peccatori meno corrotti del notaio e dei borgognoni stessi?

¹⁰⁹ A tal proposito, rimando a M. C. MESCHIARI, *Da Medusa a Beatrice: il rituale del pentimento*, in «Italianistica», XXIV/1 (1995), pp. 9-27, in particolare la nota 38 di p. 22: «Disperare significa, infatti, sostituire il proprio giudizio a quello di Dio, sottovalutando la sua misericordia ed ostinandosi nel peccato» (pp. 21-22); si rimanda a questo contributo per la dialettica disperazione-salvezza in Dante. Il finale di I 1 resterebbe dunque aperto, contrariamente a quanto afferma Branca (*Boccaccio medievale*, p. 131): «(...) l'ingannatore a tutti i costi (...) è alla fine ingannato e tradito dai suoi stessi gesti perché precipita in un fallimento totale e irrimediabile, nelle mani del diavolo in perdizione». Si veda anche *ibidem*: Sullo stesso tema, cfr. G. PADOAN, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, pp. 55-59.

¹¹⁰ La stessa espressione («in su lo stremo») ricorre anche in *Purgatorio*, XIII 124, nelle parole di Sapia senese: «Pace volli con Dio in su lo stremo \ de la mia vita; (...)».

4. Fides pro miraculo

Oltre che sull'«ignoranza» degli uomini, Panfilo pone l'accento sulla «benignità» di Dio. Al termine della novella, il narratore conclude che «grandissima si può la benignità di Dio cognoscere verso noi», perché Egli «non al nostro errore ma alla purità della fé riguardando (...) ci essaudisce» (90) nelle nostre preghiere, proprio come pare accada ai borgognoni che si votano a san Ciappelletto. Il segno 'tangibile' della bontà divina è dunque il miracolo, con cui Dio remunera la fede.

Come abbiamo visto, Panfilo narra nei particolari la vicenda della santificazione *voce populi* e dedica un commento articolato al ruolo di mediatori dei santi. Il tema del miracolo, invece, non viene sviluppato in maniera ampia, ma è reso pertinente in un solo, sfumato periodo: i borgognoni «*affermano* molti miracoli Idio aver mostrati per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui» (88)¹¹¹. Certo, ricercare la verità riguardo ai fenomeni miracolosi (parte dell'imperscrutabile divino «segreto») non è lo scopo della novella e Panfilo non si dilunga sul tema. Tuttavia, i 'miracoli' appaiono fondanti nell'economia di I 1, come confermano l'esplicitazione iniziale dell'*intentio narratoris* (parlare delle «maravigliose cose» di Dio), la conclusione della narrazione (88, anch'essa dunque in posizione di rilievo) e la *moralisatio* finale del narratore (90).

Il *comma* 88, a mio modo di vedere, è decisivo per l'interpretazione della novella, poiché è proprio nel fatto che i borgognoni, a detta loro, riceverebbero miracoli *per sanctum*, o meglio *per 'malum' sanctum*, che risiede il nucleo della riflessione teologica di I 1. È questa una delle «maravigliose cose» di Dio delle quali Panfilo ha

¹¹¹ Panfilo è attento a mettere in evidenza le catene di cause ed effetti non intenzionali che portano all'apoteosi del nuovo santo: l'omelia del frate («cominciò e della sua vita, de' suoi digiuni, della sua virginità, della sua semplicità e innocenza e santità meravigliose cose a predicare», compreso il 'peccato incoffessabile' della bestemmia infantile, 85); il rimprovero del sant'uomo ai 'riottosi, mali e misleali' borgognoni («E voi, maladetti da Dio, per ogni fuscello di paglia che vi si volge tra' piedi bestemmiare Idio e la Madre e tutta la corte di Paradiso») e le «molte altre cose» che egli dice «della sua [di Ciappelletto] lealtà e della sua purità» (86). Ne segue la santificazione *voce populi* di Ciappelletto. L'insistenza sui singoli passaggi ha la funzione di presentare l'intero processo della santificazione come pienamente giustificabile e comprensibile, benché di per sé paradossale.

promesso di parlare, e (nella novella) solamente questa può essere: non certo l'eventuale assunzione di Ciappelletto in Paradiso, su cui non ci si può pronunciare (e che, anzi, sembra improbabile); ancora meno la santificazione del notaio, che è a carico dei fedeli («e chiamaronlo e chiamano san Ciappelletto», 88). Vediamo, allora, cosa il lettore può ricavare dalle poche parole di Panfilo in merito ai 'miracoli'.

Il narratore, per due volte (I 1, 5-6 e 89-90), spiega cosa Dio remunera con il manifestarsi dei suoi 'segni': la «purezza» (del «pregator» e «della fé») che, per Dio, conta più della effettiva sorte ultramondana del «pregato». La «liberalità» e la «benignità» divine agiscono in modo che, anche quando il devoto, sbagliando, si rivolge a un falso «procuratore»,

nondimeno Esso, al quale niuna cosa è occulta, più alla purezza del pregator riguardando che alla sua ignoranza o allo essilio del pregato, così come se quegli fosse nel suo cospetto beato, essaudisce coloro che 'l priegano. Il che manifestamente potrà apparire nella novella la quale di raccontare intendo: manifestamente, dico, non il giudizio di Dio ma quel degli uomini seguitando. (5-6).

La purezza del cuore di chi prega pare dunque la *conditio sine qua non* dell'intervento miracoloso di Dio. Questo è ciò che, secondo Panfilo, «manifestamente» emerge «il giudizio degli uomini seguitando»: il saggio narratore, dunque, si limita ad attestare la «manifesta» consequenzialità fra i «prieghi» umani e l'atto divino di «essaudire».

Enfatizzando la sincera devozione del «pregator», il quale si vede ricambiare con miracoli la «purezza» della sua fede, Panfilo pare suggerire un incondizionato abbandono del fedele alla misericordia di Dio, nella certezza che le preghiere saranno esaudite anche se mediate da un falso santo. Questo perché l'inaccessibilità della mente divina si accompagna alla *facultas in animo legendi* di Dio, «al quale niuna cosa è occulta». Tale prerogativa divina, un tratto spesso valorizzato nella religiosità del tardo Medioevo, appariva decisiva nel rapporto di Dio con gli uomini¹¹². Da un lato, la

¹¹² In quest'epoca, vige «une religion plus personelle, attentive tout à l'amitié de Dieu et à sa presence au coeur du croyant» (E. DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, pp. 401-412, p. 408). Cfr. anche T. D'AQUINO (SAN), *Compendio di teologia e altri scritti*, a

facultas in animo legendi sancisce la frattura gnoseologica fra le due parti, al contempo motivando la sproporzione fra Dio, a cui niente è «occulto», e l'uomo, il quale essere «da oppinione ingannato». Dall'altro (e questo è il nostro punto), la *facultas* di leggere gli animi favorisce la «benignità» e la «pietosa liberalità» divine: proprio la disparità fra le parti, infatti, sembra indurre Dio a non badare all'errore di valutazione dell'uomo, alla sua «ignoranza» o alla dannazione («essilio») del procuratore, ma a «essaudire» chi lo prega, proprio perché Egli vede chi si rivolge a lui *mun-do corde*.

5. «*Quis enim cognovit sensum Domini?*»

La novella delinea un legame bilaterale e dissimetrico fra l'uomo e Dio. Da un lato, il primo, creatura fallibile e gnoseologicamente limitata, «quoniam non sapit, quae Dei sunt, sed quae sunt hominum»¹¹³, deve limitarsi al «quia»¹¹⁴, pur confidando nella bontà del Padre e godendone i benefici. Dall'altro, Dio, nella sua assoluta onnipotenza e infallibilità, conosce l'essenza più intima di ogni sua creatura (oscura a chiunque altro, non conta quanto 'valente e santo') e «riguarda» le intenzioni di ciascuna (la «purezza»). Che sia questo il nodo centrale della novella I 1 lo rivelano anche gli ultimi *commata* (90-92), che insistono su questa linea tematica, con la reiterazione della stessa terminologia già emersa nell'*incipit* («benignità», 4 e 90; «purezza» ed «essaudisce», 5 e 90¹¹⁵), il richiamo ai 'procuratori-mezzani' e al loro eventuale destino infernale («eterno essilio» - «suo [di Dio] nemico»), infine la ricorrenza di lemmi relativi all'area

cura di A. Selva e T. S. Centi, Torino, Utet, 2001 (ristampa 2010), Parte Seconda: la Speranza, cap. 2, 548: «Invece la preghiera rivolta a Dio ci rende essa stessa familiari a Lui, mentre la nostra mente si eleva a Lui e con un certo affetto spirituale si apre al colloquio con Dio».

¹¹³ *Marco*, 8 33.

¹¹⁴ Il riferimento è a *Purgatorio*, III 37-39: «State contenti, umana gente, al quia; / ché, se potuto aveste veder tutto, / mestier non era parturir Maria».

¹¹⁵ Il concetto richiama da vicino *Marco*, 11 24: «Propterea dico vobis: Omnia, quaecumque orantes petitis, credite quia iam accepistis, et erunt vobis». La necessità della fede nel rapporto tra uomo e Dio ha radici veterotestamentarie, cfr. per esempio *Abacuc*, 2 4: «Ecce languidus, in quo non est anima recta; iustus autem in fide sua vivet».

semantica dell' 'inganno-errore'. I commenti iniziale e finale del narratore paiono dunque focalizzare l'attenzione del lettore su questi concetti.

A questo proposito, credo siano utili due considerazioni preliminari. In primo luogo, la dinamica del rapporto fra Dio e il fallibile fedele (che non sa più se confidare in notai, valenti frati e santi) prevede che la 'fede' sia contraccambiata dal miracolo. L'esito di questa 'interazione' è però *a tutto vantaggio dell'uomo*, i cui inevitabili errori di valutazione non contano agli occhi del Padre, che anzi ascolta le preghiere che gli vengono rivolte. Un concetto analogo si trova sia in *I Iohannis*, 5 14-15: «Et haec est fiducia, quam habemus ad eum, quia si quid petierimus secundum voluntatem eius, audit nos. Et si scimus quoniam audit nos, quidquid petierimus, scimus quoniam habemus petitiones, quas postulavimus ab eo», sia in *Matteo*, 21-22: «Et omnia, quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis»¹¹⁶. In sostanza, per dirla con le parole di Panfilo, tematicamente affini al passo evangelico, «Lui in reverenza avendo, ne' nostri bisogni gli ci raccomandereмо sicurissimi d'essere uditi» (91).

In secondo luogo, amplificata per contrasto dall'abiezione estrema di Ciappelletto e causa di «maravigliose cose», la misericordia divina si rivela tanto grande che avrebbe potuto accogliere in Paradiso persino il malvagio notaio. Ma se, invece, Ciappelletto fosse stato dannato, la bontà divina si manifesterebbe parimenti «grandissima», poiché ugualmente Dio sembrerebbe «mostrare» miracoli per mezzo di un falso santo. L'immensità della «benignità» divina rende irrilevante dirimere la questione della salvezza o della perdizione di Ciappelletto: in entrambi i casi, la sua misericordia, il vero centro tematico della novella, si mostrerebbe smisurata e in entrambi i casi l'uomo (sia esso il peccatore salvato o il fedele «essaudito») ne gioverebbe. Dio, dunque, è tutt'altro che incurante o assente dall'universo decameroniano; al contrario, Egli ascolta e soccorre gli uomini, e Panfilo pare esortare i fedeli puri di cuore a rivolgersi fiduciosamente a Lui.

¹¹⁶ Similmente in *Giovanni*, 14 13-14: «Et quodcumque petieritis in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio; si quid petieritis me in nomine meo, ego faciam».

Insomma, il concetto paolino «quis enim cognovit sensum Domini?» (*Ad Romanos*, 11 34), che anche nel contesto della Lettera ai Romani pare utilizzato dall’Apostolo per rassicurare i suoi interlocutori sulla bontà divina¹¹⁷, viene sfruttato da Panfilo per rassicurare i membri della brigata, in chiusura di novella:

accìo che noi per la sua grazia nelle presenti avversità e in questa compagnia così lieta siamo sani e salvi servati, lodando il suo nome nel quale cominciata l’abbiamo, Lui in reverenza avendo, ne’ nostri bisogni gli ci raccomandremo sicurissimi di essere uditi (91).

La novella I 1 pare dunque avere un valore in parte didascalico, in quanto promuove un atteggiamento di incondizionata fiducia da parte del fedele. Grazie a un simile *exemplum*, la brigata è passata dall’iniziale «speranza in Lui» (2) alla «sicurezza» di essere ascoltati dal Padre. E, in effetti, i giovani della brigata «in parte ridono e tutta commendano» la novella, probabilmente non solo per ragioni relative all’abilità narrativa di Panfilo o alla raffinata realizzazione della comicità, ma anche per il contenuto ‘serio’ del racconto.

Il carattere ‘edificante’ della novella di Panfilo pare emergere anche dal fatto che essa rende pertinenti, dal punto di vista tematico e lessicale, due delle tre virtù teologali: la «fé» e la «speranza». In funzione di esse, come abbiamo visto, gli uomini possono giovare del rapporto con Dio, rispettivamente ricevendo miracoli e approdando alla «sicurezza» di essere uditi nelle richieste di «salvezza». In più, la terza virtù teologale, la *caritas* (quell’amore divino pertinente, secondo Bausi, già nel nome di Panfilo¹¹⁸), costituisce il nucleo tematico del commento del narratore e dell’intera vicenda: lo testimoniano le occorrenze della terminologia riconducibile alla *caritas* divina

¹¹⁷ «Conclusit enim Deus omnes in incredulitatem, ut omnium misereatur! O altitudo divitiarum et sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles vie eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia. Ipsi gloria in saecula. Amen» (*Ad Romanos*, 11 32-36)

¹¹⁸ Panfilo «simboleggia l’anima razionale dell’uomo (l’amore che campeggia nel suo nome è quello divino, la *charitas*)», F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 39; corsivi non miei).

(«benignità» e «misericordia») nelle sedi privilegiate e speculative della novella, quali appunto l'*incipit* e l'*explicit*.

Da una prospettiva tutta umana, Panfilo suggerisce la 'necessità' per il fedele di confidare nel Padre celeste (soprattutto durante la temibile peste), il quale non solo gli largisce la sua «grazia» per fronteggiare la «noia» mondana, ma ascolta pure i suoi «prieghi», senza curarsi dell'«errore» umano. La storia di san Ciappelletto si presenterebbe quindi come un lieto invito alla fiducia in Dio e all'umiltà, quest'ultima dettata dalla limitatezza e dallo smarrimento dell'uomo dinanzi alla grandezza della bontà divina: un atteggiamento che, con Agostino, si potrebbe definire un «horror honoris et tremor amoris»¹¹⁹. Grazie alla purezza della fede e alla «speranza» nei confronti dell'onnisciente, «immutabile» e benigna figura del Signore, i suoi figli, non conta quanto «ignoranti», possono essere «sicurissimi» che Dio li «essaudisca»: persino «per» Ciappelletto.

¹¹⁹ *Confessiones*, XII, XIV 17.

CAPITOLO III

«NON ENIM VOS ESTIS QUI LOQUIMINI».

L'«UOMO IDIOTA» E LA CONVERSIONE DEL «GRAN MAESTRO»

La seconda novella del *Decameron*, introdotta da una breve ma densa premessa teologica, racconta della conversione di un «savio» e «leale» mercante ebreo, Abraam. L'uomo vive a Parigi ed è legato da un intenso rapporto di amicizia a un altro mercante, Giannotto, onesto cristiano, il quale è preoccupato della sorte ultraterrena del suo amico miscredente, destinato secondo lui alla dannazione eterna¹. Sollecitato da Giannotto, Abraam promette di convertirsi, a condizione che i costumi della Curia romana testimonino l'effettiva superiorità del cristianesimo sulle altre religioni. Il giudeo si mette quindi in viaggio verso Roma e, anche se qui osserva direttamente la corruzione morale del Papa e dei cardinali, tornato a Parigi decide comunque di convertirsi. L'argomentazione con cui Abraam motiva questo comportamento inatteso è fondata sull'assunto che la condotta deprecabile dei ministri di Dio non pregiudichi la diffusione della religione cristiana; al contrario, vedendo questa religione «aumentarsi e più lucida e più chiara divenire», Abraam interpreta i peccati della Curia come il dato empirico che prova che la fede cristiana è «vera e santa più che alcuna altra»².

¹ Una congettura per il *terminus post quem* relativo alla collocazione temporale della vicenda narrata si può ricavare dalla menzione di «Nostra Dama di Parigi» (28), i cui lavori vengono tradizionalmente considerati conclusi alla metà degli anni '40 del Trecento (leggiamo nella nota di Fiorilla a *Decameron*, I 2, 28, che «la sua costruzione iniziò nel 1163 e si concluse più di un secolo dopo»). Secondo Luigi Russo (*Lecture critiche del Decameron*, p. 72), «Boccaccio è portato spesso con la fantasia in Francia (...) per ragioni più largamente storiche. Ancora per tutto il '300, l'occidente europeo non era sentito nelle sue differenze etnico-nazionali, era (...) l'orbe cattolico che sentiva la sua unità di cui due erano i centri, Roma il centro temporale e politico, Parigi il centro teologico e filosofico». Inoltre «Firenze stendeva i suoi mercati, particolarmente in Francia (...)». Infine, «c'è il peso della novellistica francese e della comunanza della letteratura, e molta materia, come è noto, il Boccaccio derivò dai *fabliaux* francesi (...)».

² Sulla strumentalizzazione divina dei peccati della Curia per attestare la propria «verità», cfr. M. VEGLIA, nota 29 a I 2, 21 in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 93-94.

La novella I 2 non ha goduto di grande fortuna critica presso gli studiosi del *Decameron*, probabilmente perché considerata quasi un'appendice di I 1, alla luce della quale è sempre stata letta e interpretata. Come vedremo, i contributi che le sono stati dedicati hanno in genere accordato attenzione alla risposta di Abraam e al suo carattere controintuitivo. Richiamerò, dunque, solamente alcune letture più legate alla tematica di nostro interesse, quella religiosa.

Russo rileva la distanza che, mediante questa novella, Boccaccio porrebbe fra sé e il vecchio «Medioevo intransigente e intollerante»: per lo studioso, Boccaccio mette ebrei, musulmani e cattolici tutti sullo stesso piano, anche mediante «l'equità con cui viene presentata la figura del giudeo»³. Secondo Baratto, l'ironia che caratterizza la novella (evidente nella paradossalità della risposta di Abraam) «convoglia una conseguenza meno evidente e più nuova: quali che siano i motivi della scelta, il problema della religione è un affare individuale, un problema che concerne l'avvedutezza e la libertà del singolo». Baratto aggiunge inoltre che nella storia di Abraam

si possono misurare tanto lo scetticismo quanto l'apertura per così dire teistica del Boccaccio, nel quale la responsabilità della scelta religiosa è affidata alle risorse dell'individuo. Qui è reperibile l'ambiguità corrosiva della novella: si esalta la religione cristiana e insieme si distrugge l'istituzione che la rappresenta⁴.

Jannace, rilevando «l'aspetto anticlericale che fa parte del suo [di Boccaccio] tempo», afferma che «l'autore sente solo pietà» nei confronti dei chierici, «che cercano di nascondere il loro modo di fare, di confondere gli uomini e quasi si illudono di ingannare addirittura Dio che vede nel più intimo e non è ingannato dalle apparenze»⁵. La studiosa pone l'accento sul ruolo dello Spirito Santo quale attante nella vicenda: è proprio questo a «guidare l'«idiota» e ad avergli dato la capacità di divenire il mezzo

³ L. RUSSO, *Lecture critiche del Decameron*, p. 71.

⁴ M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 209-210.

⁵ F. JANNACE, *La religione di Boccaccio*, p. 78.

del quale la manifestazione divina si serve per convincere il maestro, ed è per opera divina che la Chiesa continua ad ‘aumentarsi e più lucida e più chiara’ diviene»⁶.

Contrariamente ad altri studiosi, Güntert osserva che «sebbene Abraam finisca per convertirsi», il racconto non sembra mirato a finalità edificanti⁷. L’interpretazione di Güntert scaturisce dalla ripetuta insistenza di Boccaccio sui vizi ecclesiastici: «è come se la novella, nonostante la pia conclusione, volesse andare controcorrente e denunciare la mala condotta del clero piuttosto che elogiare la sapienza divina»⁸. Per Kircher, «Neifile’s Abraam represents a new, critical observer». Così come la narrazione della peste, «Abraam’s description of his observations emphasizes the importance of the phenomenon in history, of the specific temporal moment, as perceived by a particular witness»⁹. Secondo Picone, «il valore della novella non si riduce però a questo funambolismo logico [la conversione paradossale] del protagonista; c’è una verità metaletteraria più profonda che è possibile fare affiorare»: dietro la figura di Abraam «vediamo profilarsi l’immagine di uno degli autori novellistici più prestigiosi di tutto il Medioevo», ovvero Pietro Alfonso, autore nel XII secolo della *Disciplina clericalis*, «prototipo (...) del genere stesso a cui il *Decameron* di Boccaccio appartiene»¹⁰.

Ricorderò infine l’osservazione di Marga Cottino Jones, per la quale le prime tre novelle della Giornata I sarebbero collegate da alcuni motivi tematici comuni: la relazione fra uomo, Dio e Chiesa; i dubbi circa la legittimità dell’istituzione ecclesiastica; il coinvolgimento in affari materiali dei personaggi¹¹. Secondo la studiosa, che dedica anche buona parte del suo contributo a uno studio comparativo tra

⁶ Ivi, p. 79.

⁷ G. GÜNTER, *Tre premesse e una dichiarazione d’amore*, p. 72.

⁸ *Ibidem*.

⁹ T. KIRCHER, *The Modality of Moral Communication in the Decameron’s First Day, in contrast to the Mirror of the Exemplum*, in «Renaissance Quarterly», 54/4 (2001), part 1, pp. 1035-1073, pp. 1050-1051.

¹⁰ M. PICONE, *Dalle «Mille e una notte» al «Decameron»*, in ID., *Boccaccio e la codificazione della novella*, pp. 67-80, p. 73.

¹¹ M. COTTINO JONES, *The tale of Abraam the Jew*, in *The Decameron First Day in Perspective*, pp. 77-88, p. 79. Che ci sia un legame fra le prime tre novelle della centuria è anche sostenuto, fra gli altri, da F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 37 e ss.

i peccati di Ciappelletto e quelli della Curia di I 2¹², «the novella [I 2] clearly encourages the individual to choose his religion and to do so using his individual resources, especially his intelligence and business experience»¹³.

Nelle pagine seguenti, tenterò una lettura della novella che tenga presenti i suoi aspetti eminentemente religiosi: principalmente, il ruolo dello Spirito Santo nella vicenda della conversione e l'elezione da parte di Dio di un uomo grossolano (Giannotto) come proprio intermediario per favorire la conversione del savio Abraam. Nelle conclusioni, cercherò di evidenziare il contributo che la novella I 2 apporta al discorso sulla religione nel ciclo di «cose cattoliche».

1. «Non enim vos estis qui loquimini»: lo Spirito Santo in Decameron, I 2

Il passaggio dalla prima alla seconda novella del *Decameron* (e del ciclo di «cose cattoliche») non segna una soluzione di continuità sul piano tematico: lo dichiara Neifile, la narratrice di turno, che si propone di

dimostrarvi quanto questa medesima benignità di Dio, sostenendo pazientemente i difetti di coloro li quali d'essa ne deono dare e con l'opere e con le parole vera testimonianza, il contrario operando, di sé argomento d'infalibile verità ne dimostri, acciò che quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo (3).

Neifile riprende una delle parole chiave dell'introduzione di Panfilo a I 1, «benignità», dichiarando di voler approfondire questo tema: è dunque quella «medesima benignità», che il lettore ha avuto modo di saggiare nella storia di Ciappelletto, a essere documentata ancora in I 2¹⁴. In più, ora la narratrice specifica ulteriormente il motivo

¹² M. COTTINO JONES, *The tale of Abraam the Jew*, pp. 80 e ss.

¹³ Ivi, p. 79.

¹⁴ La stretta connessione tematica fra le due novelle si realizza, inoltre, anche nel rilievo accordato all'aspetto paradossale della bontà di Dio: essa, «sostenendo» con pazienza le scelleratezze della Curia, rende possibile che queste siano rovesciate in «argomento» della «infalibile verità» del

tematico della «benignità». In relazione ad essa, infatti, Neifile menziona la pazienza divina, che fa «sostenere» a Dio i «difetti» dei suoi pessimi intermediari (in questo caso, la Chiesa). La *patientia* di Dio è un tema pertinente in vari passaggi della Bibbia. In particolare, l'*incipit* di Neifile sembra richiamare, lessicalmente e contenutisticamente, l'epistola paolina *Ad Romanos*, 9 22-23: «Quod si volens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam, *sustinuit in multa patientia* vasa irae aptata in interitum; et ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam»¹⁵. L'espressione «sustinuit in multa patientia» sembra risuonare nell'*incipit* di I 2, «sostenendo pazientemente» (3)¹⁶. Sul piano tematico, inoltre, anche Paolo rappresenta un Dio che rinuncia alla vendetta, proprio come Egli sembra fare in I 2 nei confronti dei suoi ministri scellerati.

Nel *Decameron*, questa rinuncia, piuttosto che indebolire o erodere la fede, finisce col rinsaldarla: e in effetti, dice Neifile, la sua storia farà sì che «quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo». La prima impressione è quindi che la novella di Abraam, la quale nelle intenzioni della regina Pampinea dovrebbe avere un carattere ricreativo che permetta ai giovani di proseguire lo «incominciato sollazzo», abbia invece un intento didattico neanche tanto velato. E in effetti, la brigata pare recepirlo proprio in questo senso, senza tener conto della sua *facies* umoristica:

cristianesimo. Similmente, in I 1 la «benignità» divina ha mostrato miracoli ai borgognoni devoti a san Ciappelletto, che però hanno forse scelto come loro «mezzano un suo [di Dio] nemico» (I 1, 90).

¹⁵ L'ira di Dio, resa pertinente da Paolo, non è mai citata nelle novelle di «cose catoliche», ma solo nell'Introduzione alla Giornata I, e solo in forma dubitativa: «la quale [la peste], per operazion de' corpi superiori o per le nostre inique opere da giusta ira di Dio a nostra correzione mandata sopra i mortali» (I Intr., 8).

¹⁶ Il tema è ricorrente, ad esempio, in *Exodus*, 34 6, dove, fra i vari attributi di «*Dominus*», si registra *patiens*: «*Dominus, Dominus Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax*». L'avverbio «pazientemente» ricorre poche altre volte nel *Decameron*: ad esempio, I 9, 6; II 6, 31; II 8, 26; V 1, 23; V 9, 8; VII 8, 16; VIII 7, 19; IX 10, 4. Sui temi dell'*incipit* di I 2, cfr. M. VEGLIA, nota 4 a I 2, 3, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 90-91. Ma cfr. anche P. OLIVI, *Modus quomodo*, p. 278, rr. 10-16: «[gratias ago tibi, Domine Deus] Item quia ex tua ineffabili *bonitate* concessisti michi regenerari in sacro fonte baptismatis et quia in tua fide instructus sum et nutritus cum propter peccata mea fuissem dignus, diu est, abissari in infernum. Item gratias tibi ago, Domine Ihesu Christe, quia in tanta *pascientia* sustinuisti me et concessisti michi spatium *corrigendi mores meos* et penitentiae et quia constituisti me inter servos tuos et quia michi *dedisti voluntatem amandi te et obsequendi* (corsivi miei). Nel brano di Olivi, ritornano alcuni motivi tematici di I 2, come la bontà di Dio, il battesimo e il cambio di *mores* (che, nel caso di Abraam, sono religiosi e non morali).

«Poi che, commendata da tutti la novella di Neifile, ella si tacque, come alla reina piacque Filomena così cominciò a parlare» (I 3, 2). Stavolta, i giovani non ridono (neanche «in parte», come per I 1), quasi ai loro occhi passi in secondo piano l'aspetto comico della narrazione. Piuttosto, il fatto che la sola reazione della brigata sia di lode fa pensare che i giovani accordino particolare rilievo ai temi 'alti' resi pertinenti dalla narratrice: la bontà di Dio, la sua pazienza e la verità del cristianesimo¹⁷.

Vediamo, dunque, quali sono gli snodi narrativi che assumono qualche rilevanza in rapporto al tema religioso. Il passaggio che più ritengo più interessante su questo piano è quello in cui qualcosa di non detto e di non chiarito sblocca l'*impasse* creatasi fra i due «leali» e «diritti» amici, Giannotto e Abraam¹⁸, riguardo alla conversione di quest'ultimo. Giannotto, non volendo che «l'anima d'un così valente e savio e buono uomo per difetto di fede *vada* a perdizione», «amichevolutamente lo 'ncomincia a pregare» che si converta al cristianesimo; ma Abraam, «gran maestro» nella religione ebraica, è irremovibile¹⁹. Tuttavia, quando il primo insiste nel mostrare, benché «così grossamente, come il più i mercatanti sanno fare, per quali ragioni la nostra [fede] è migliore che la giudaica» (8), la fermezza di Abraam comincia a vacillare. Le ragioni di questo comportamento non sono spiegate in modo univoco: Neifile, in effetti, ipotizza che

o l'amicizia grande che con Giannotto avea che il movesse o forse parole le quali lo Spirito Santo sopra la lingua dell'uomo idiota poneva sel facessero, al giudeo

¹⁷ A tal proposito, si ricordi, una volta di più, la devozione religiosa che caratterizza la brigata.

¹⁸ Neifile utilizza la stessa formulazione linguistica per caratterizzare entrambi i personaggi (Giannotto è «lealissimo e diritto», Abraam è «diritto e leale»), limitandosi a una *variatio* flessionale minima («lealissimo», «leale») e alla ridistribuzione degli aggettivi in forma di chiasmo («lealissimo e diritto», «diritto e leale»). Attraverso la simmetria speculare, i due personaggi sono presentati l'uno come il riflesso rovesciato dell'altro: identici in tutto (nei costumi, nella professione), diversi nella religione; così anche M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, p. 207. Questa diversità non è però marginale, poiché, agli occhi del semplice Giannotto basta da sola a rendere opposti i loro destini ultraterreni.

¹⁹ «Il giudeo rispondeva che niuna ne credeva né santa né buona fuor che la giudaica, e che egli in quella era nato e in quella intendeva e vivere e morire, né cosa sarebbe che mai da ciò il facesse rimuovere» (7).

cominciarono forte a piacere le dimostrazioni di Giannotto: ma pure, ostinato in su la sua credenza, volger non si lasciava (9).

Alla fine, Giannotto vince Abraam con la sua «continua istanzia». Questo passaggio narrativo è decisivo nella vicenda della conversione dell'ebreo, poiché adesso egli comincia ad apprezzare le argomentazioni del cristiano, per quanto grossolane²⁰. Il graduale cambiamento di Abraam, apparentemente immotivato, viene spiegato da Neifile o con l'amicizia dell'ebreo nei confronti del cristiano (su cui però la narratrice non insiste) oppure con l'intervento soprannaturale dello Spirito Santo (saggiamente, la narratrice si esprime in forma dubitativa).

Boccaccio conosceva senz'altro i passaggi del Nuovo Testamento nei quali lo Spirito Santo (lo Spirito del Padre e del Figlio) figura come la potenza da cui deriva il sapere teologico dei discepoli. Penso, ad esempio, a *Luca*, 1 35: «Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi», e *Giovanni*, 14 26: «Paraclitus autem, Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quae dixit vobis». Secondo Paolo, lo Spirito Santo è principio di fede, poiché solamente in virtù dello Spirito si può riconoscere che Gesù è il Signore: «Ideo notum vobis facio quod nemo in Spiritu Dei loquens dicit: “Anathema Iesus!”», et nemo potest dicere: “Dominus Iesus”, nisi in Spiritu Sanctu» (*I ad Corinthios*, 12 3)²¹. In *Actus Apostolorum*, 1 8, si dice che su di esso si fonda la prerogativa degli apostoli di testimoniare Cristo: «Sed accipietis virtutem, superveniente Sancto Spiritu in vos, et eritis mihi testes»²². Va segnalato, infine, l'episodio della Pentecoste:

Et cum completeretur dies Pentecostes, erant omnes pariter in eodem loco. Et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum, ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam

²⁰ E che siano le parole di Giannotto a determinare la conversione (e quindi la salvazione) di Abraam lo ipotizza Neifile, ma lo afferma anche Dioneo: «per che, avendo udito che per li buoni consigli di Giannotto di Civignì Abraam avere l'anima salvata» (I 4, 3).

²¹ Per l'Apostolo, lo Spirito discende nell'uomo grazie alla fede (*Ad Galatas*, 3 2-14). Si legga pure *II ad Corinthios*, 4 13: «Habentes autem eundem spiritum fidei, sicut scriptum est: “Credidi, propter quod locutus sum”, et nos credimus, propter quod et loquimur».

²² Si veda anche *Actus Apostolorum*, 6 3: «Considerate vero, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem plenos Spiritu et sapientia, quos constituemus super hoc opus».

ignis, seditque supra singulos eorum; et repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui aliis linguis, prout Spiritus dabat eloqui illis (*Actus Apostolorum*, 2 1-4)²³.

Qui, l'intervento diretto dello Spirito Santo si manifesta in forma di *lingue* di fuoco ed è esplicitamente collegato al dono miracoloso dell'eloquio, che conferisce agli apostoli la capacità di testimoniare la nuova religione²⁴.

È interessante notare come l'idea che la fede abbia radici e fondamento nell'autorità dello Spirito Santo (insieme ad altri temi di questa novella, quali la conferma *per absurdum* o *e contrario* della fede e l'insufficienza del sapere teologico razionale) sia centrale anche in *Paradiso*, XXIV 52-111, dove Dante confessa la sua fede davanti a «l'alto primipilo», san Pietro²⁵. Dopo aver affermato, riprendendo una definizione di Paolo, che la «fede è sustanza di cose sperate / e argomento de le non parventi», il pellegrino risponde alla domanda di Pietro sull'origine della sua fede dicendo che la «larga ploia / de lo Spirito Santo, ch'è diffusa / in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia, / è silogismo che la [fede] m'ha conchiusa / acutamente sì, che 'nverso d'ella / ogni dimostrazion mi pare ottusa» (91-96). Per Dante, dunque, in materia di fede, la sapienza ispirata dallo Spirito Santo e diffusa nelle Scritture vale come argomentazione (ed è più efficace di ogni dimostrazione dialettica), proprio come ad ispirare la nuova fede di Abraam paiono essere le «parole» forse 'divinamente' suggerite di Giannotto e non le dimostrazioni dei dottori parigini.

Con ogni probabilità, Boccaccio ha presente questa tradizione quando attribuisce all'intervento diretto dello Spirito Santo il ruolo di sostegno del cristianesimo.

²³ Anch'esso ricorrente in P. OLIVI, *Modus quomodo*, p. 277 rr. 19-21: «Item gratias ago tibi, Domine Ihesu Christe, de emissionem Sancti Spiritus, quem misisti tuis sanctis apostolis in die pentecostem in tanta fortitudine et tanta plenitudine».

²⁴ Nell'Antico Testamento, si veda ad esempio *Liber I Samuelis*, 10 6: «Et insiliet in te spiritus Domini, et prophetabis cum eis et mutaberis in virum alium».

²⁵ L'intertestito paolino (in questo caso, di *Ad Hebraeos*, 11 1) è fondante anche del passo dantesco, poiché Dante ricalca la definizione di fede data dall'Apostolo («Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium», cfr. *Paradiso*, XXIV 64-65). Pur se marginalmente, Dante rende pertinente anche la corruzione della Chiesa iniziata da Pietro, «la buona pianta / che fu già vite e ora è fatta pruno» (110-111), tema che campeggia in I 2. Ringrazio Simone Marchesi per la segnalazione del rapporto fra la novella boccacciana e il canto XXIV del *Paradiso*.

Un'ulteriore conferma in questo senso si trova in *Matteo*, 10 19-20, in un passaggio a mio parere tematicamente molto vicino a I 2. Quando Gesù sceglie gli apostoli perché vadano fra le genti, dice «nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis». Come nell'episodio evangelico e nel passo di Agostino, anche in I 2 lo Spirito Santo 'parla' per bocca di un uomo che sembra limitarsi a proferire le parole a lui (diremmo con Neifile) «sopra la lingua poste»²⁶.

Giannotto, dunque, è l'eletto dallo Spirito Santo per testimoniare il cristianesimo a un infedele. Per comprendere meglio il senso di questa scelta narrativa, conviene partire dalla considerazione che la *fabula* della nostra novella (un savio ebreo che si converte *a causa* della corruzione del clero cristiano) non è nuova al pubblico medievale²⁷ e, tuttavia, la figura dell'uomo «idiota» (ossia «privo di cultura,

²⁶ Cfr. anche *Confessiones*, XIII, XXXI 46: «quae per eius spiritum scimus etiam sic nemo scit nisi Spiritus Dei. Sicut enim recte dictum est: Non enim vos estis, qui loquimini, eis, qui in Dei Spiritu loquerentur, sic recte dicitur: 'Non vos estis, qui scitis' eis, qui in Dei Spiritu sciunt» e ivi, XIII, XVIII 23 e nota 15, p. 1213. Alla tradizione neotestamentaria e patristica, senz'altro vivissime nel Medioevo, possiamo sommare altri tasselli che contribuiscono a delineare un quadro più completo. A partire dal secolo XII, scrive Le Goff, lo Spirito Santo diventa «principale garante» del sapere (J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, p. 34). Durante il Duecento, «la sua azione si esplica ormai nella vita quotidiana, e più che mai in ambito urbano», ovvero in un contesto del tutto simile a quello in cui è ambientata la novella I 2 (la città di Parigi; ivi, p. 35 e p. 33). In questo periodo, allo Spirito Santo viene attribuita la facoltà di concedere i cosiddetti 'doni', contrapposti ai peccati capitali: timore di Dio, pietà, scienza, forza, prudenza, intelletto, saggezza (A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 536). Alla fine del XIII secolo, secondo Vauchez, «l'idea che ogni battezzato – chiunque egli sia – poteva agire direttamente sotto l'impulso dello Spirito era, a quanto pare, già largamente diffusa in cerchie amplissime di fedeli, comprendenti anche dei laici» (A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 538). In più, secondo Le Goff, lo Spirito Santo è in genere responsabile proprio dei processi di conversione (come quello di cui è protagonista Abraam), in particolare di quelli dei re altomedievali: Le Goff ricorda il ruolo primario avuto dallo Spirito Santo nella conversione di Clodoveo (J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, p. 29).

²⁷ Il tema della conversione paradossale o della giustificazione del primato del cristianesimo sulle altre religioni monoteiste a partire da dati che dovrebbero screditarlo, era diffuso nel Medioevo. La novella I 2 rielabora e riscrive la tradizione letteraria precedente al *Decameron* (si vedano soprattutto *Decameron*, I 2 e nota *ad locum* 1, ed. Branca, p. 71; M. COTTINO JONES, *The tale of Abraam the Jew*, pp. 77-78 e G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, pp. 66 e ss., dai quali traggio le seguenti indicazioni su Stefano di Borbone e l'*Aventuroso ciliziano* e a cui rimando anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Sulle fonti della novella, cfr. inoltre P. TOLDO, *La conversione di Abraam giudeo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XLII (1903), pp. 355-359; L. DI FRANCIA, *Alcune novelle del Decameron illustrate nelle fonti*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XLIV (1904), pp. 1-103, pp. 94 e ss.; R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, pp. 39-41; C. CAZALÉ BÉRARD, *I savi giudei di Boccaccio: fonti storiche e narrative*, in *Boccaccio e Napoli. Nuovi*

illetterato»²⁸) come mediatore della conversione sembra essere un'invenzione di Boccaccio. Infatti, nei testi indicati come possibili fonti di *Decameron*, I 2 (un *exemplum* del domenicano Etiènne de Bourbon del XIII secolo, un raccontino della *Summa Praedicatorum* di Johannes Bromyardus²⁹ e un aneddoto dell'*Aventuroso ciciliano*, entrambi della prima metà del XIV secolo³⁰; i testi si possono leggere in appendice a questo capitolo), non è mai presente un personaggio che reciti il ruolo del buon cristiano, la cui fede grossolana spinge l'infedele a convertirsi, e nemmeno si colgono riferimenti allo Spirito Santo. Eppure, anche così, i racconti-fonte mantengono il loro carattere paradossale (in tutti, l'infedele si converte a causa della corruzione del clero): segno che la figura dell'*idiota*, ispirato dallo Spirito Santo, non è funzionale alla conclusione controintuitiva della storia. L'introduzione di questo personaggio, nella novella decameroniana, è dunque un *unicum* nella tradizione del raccontino. Possiamo chiederci allora: qual è la funzione che Boccaccio gli affida?

In I 2, lo Spirito Santo non si manifesta tramite i grandi teologi parigini (che Abraam non consulta, nonostante il suggerimento di Giannotto e nonostante Parigi, con il suo prestigiosissimo Studio, rappresentasse il centro intellettuale del dibattito

materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento. Atti del Convegno Boccaccio angioino. Per il VII Centenario della nascita di Giovanni Boccaccio, Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013, a cura di G. Alfano, E. Grimaldi, S. Martelli, A. Mazzucchi, M. Palumbo, A. Perriccioli Saggese, C. Vecce, Firenze, Franco Cesati, 2014, pp. 137-150.

²⁸ Vedi *ad vocem* in TLIO, <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>> (11\20); nelle sue tre ricorrenze decameroniane (I 2, 9; III 4, 5; VI 9, 14), il lemma denota sempre questo significato, sebbene, nella letteratura italiana del Trecento, «*idiota* vi significa (e di lì in poi significherà fino ai giorni nostri) 'che, chi è stupido, privo di senno, incapace di ben ragionare' e, anche per influsso della coeva poesia francese, 'incolto, ignorante'» (S. DOMINO, *Qual è il significato etimologico, storiografico e letterario della parola 'idiota'? Quali sono i suoi usi?*, in «Lingua Italiana», 25 gennaio 2010, <https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_031.html>, 11\20).

²⁹ In mancanza di una edizione moderna della *Summa Praedicatorum*, cito da JOHANNES BROMYARDUS, *Summa Praedicatorum*, Venetiis, Apud Dominicum Nicolinum, 1586, Prima Pars, sezione F, cap. IV: *Fides*, c. 289v. Per la datazione dell'opera, rimando a L. E. BOYLE, *The Date of the Summa Praedicatorum of John Bromyard*, in «Speculum», 48/3 (1973), pp. 533-537.

³⁰ Si tratta di un romanzo in 3 libri attribuito a Bosone da Gubbio, risalente alla prima metà del XIV secolo, con *terminus post quem* fissato al 1333. Il suo rapporto col *Decameron* è incerto: le due opere sono quasi contemporanee e non si hanno elementi che testimonino con certezza eventuali rapporti di ascendenza/discendenza. Nella versione del racconto contenuta nell'*Aventuroso ciciliano*, è assente la riflessione teorica, pertinente invece nell'introduzione di Neifile. L'aneddoto spicca per la tensione anticlericale (*L'Aventuroso ciciliano*, chiose al Libro Terzo, (rrr) 12-15, pp. 326-327).

teologico europeo, soprattutto dopo la condanna tempieriana del 1277); tantomeno, lo fa tramite la corrotta Curia romana. Bensì, lo Spirito Santo ispira un ‘sempliciotto’ che, forse per suo mezzo, trova «dimostrazioni» tali da «piacere» al dotto Abraam.

Il buon Giannotto, infatti, è caratterizzato dalla narratrice come un uomo intellettualmente rozzo³¹. Sappiamo già, infatti, che egli mostra ad Abraam «*grossamente*, come il più i mercatanti sanno fare», le ragioni per cui il cristianesimo sarebbe «migliore» della religione ebraica. Le motivazioni che Giannotto adduce sono ispirate a un criterio ‘economico’-quantitativo: la religione cristiana è quella vera perché Abraam «[la] poteva vedere, sì come santa e buona, *sempre prosperare e aumentarsi*; dove la sua [la giudaica], in contrario, diminuirsi e venire al niente poteva discernere» (6). Il ragionamento di Giannotto è ingenuo: se qualcosa prospera e aumenta, è migliore di qualcos’altro che va diminuendo o rischia di annullarsi; secondo lui, questo principio quantitativo ha una sua validità anche in ambito religioso. Per di più, egli è incapace di trovare altre motivazioni: le sue dimostrazioni, infatti, sono sempre le stesse: «Giannotto non stette per questo che egli, passati alquanti dì, non gli rimovesse *simiglianti parole*» (8).

Nonostante ciò, è proprio a lui, all’*idiot*a, che lo Spirito Santo pone «sulla lingua» le parole che cominciano a far vacillare il fermo Abraam³². Il tema della sapienza dell’uomo ignorante, scelto invece degli eruditi per annunciare la fede o profetizzare, è rintracciabile anch’esso nella tradizione evangelica: si pensi, ad esempio, ai discepoli di Gesù, molti dei quali eletti fra i pescatori³³ e, come nel citato episodio della Pentecoste, «repleti» di sapienza dallo Spirito Santo. Su questa linea, si

³¹ Anche il suo nome contribuisce a tale caratterizzazione: la forma vezzeggiativa ‘Giannotto’, effettivamente, pare rinviare alla sua semplicità (almeno, in ambito religioso). Alla stessa maniera, il diminutivo ‘Ciappelletto’ che i francesi affibbiano al notaio di I 1 è indicativo della sua bassa statura.

³² Neifile enfatizza la grossezza del mercante cristiano sia, *e contrario*, mediante il raffronto con la sapienza teologica di Abraam, «gran maestro» del giudaismo, sia mediante il riferimento alla cultura dei teologi di Parigi, che Giannotto stesso cita e che loda.

³³ Il tema tuttavia è già nel Vecchio Testamento: così, ad esempio, *Isaia*, 57 15: «Quia haec dicit Excelsus et Sublimis, / habitans aeternitatem, et sanctum nomen eius: / “Excelsus et sanctus habito / et cum contrito et humili spiritu, / ut vivificem spiritum humilium / et vivificem cor contritorum» e *Psalmorum*, 24 4: «Innocens manibus et mundo corde, / qui non levavit ad vana animam suam / nec iuravit in dolum. / Hic accipiet benedictionem a Domino / Et iustificationem a Deo salutari suo».

colloca anche il celebre discorso delle beatitudini (*Matteo*, 5 3-10), dove Gesù, tra l'altro, afferma: «Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum» e «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt»³⁴.

Paolo, inoltre, rimarca la necessità, per il cristiano, di farsi «stultus» per accedere alla vera sapienza: «Nemo se seducat; si quis videtur sapiens esse inter vos in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens» (*I Ad Corinthios*, 3 18). Del resto, Gesù enfatizza il fatto che la sua parola sia celata ai sapienti e palese, invece, ai semplici: «Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis» (*Matteo*, 11 25; *Luca*, 10 21). Un ulteriore antecedente, a tal riguardo, è dato da Agostino che, a proposito dei moniti della madre Monica (che vuole distogliere il figlio dalla sua vita peccaminosa), afferma: «qui mihi monitus muliebres videbantur, quibus obtemperare erubescerem. Illi autem tui erant, et nesciebam et te tacere putabam atque illam loqui, per quam mihi tu non tacebas» (*Confessiones*, II, III 7). Da osservare che qui Monica è, come Giannotto, strumento di Dio presso un uomo destinato alla perdizione: tali sono l'Agostino fornicatore e, almeno agli occhi di Giannotto, l'infedele Abraam in I 2³⁵.

Neifile presenta quindi al lettore un'immagine di Dio vicina alla tradizione evangelica e agostiniana, per la quale è l'incolto (e non il sapiente) l'eletto dello Spirito Santo. Il 'semplice' è considerato meritevole di testimoniare la fede, non soltanto (verrebbe da dire 'ovviamente') più di un cardinale «disonesto», ma anche più di un «maestro e savio» teologo parigino; segno, questo, che l'abilità retorica e la sapienza dottrinale non sono le discriminanti in base alle quali Dio elegge i suoi testimoni. Nel

³⁴ Sono concetti simili a quelli ricorrenti nell'*incipit* di I 1, dove egli asserisce che Dio, nel concedere miracoli, «più alla purità del pregator riguarda che alla sua ignoranza» (I 1, 5).

³⁵ Non è da escludere, a tal proposito, un rimando a una delle figure più importanti del panorama religioso del Due-Trecento, Francesco d'Assisi: com'è noto, il Poverello, alludendo umilmente alla propria ignoranza in materia di lettere, si definisce più volte «idiota» nei suoi scritti latini (*Epistola toti ordini*, 39: «In multis offendi mea gravi culpa, specialiter quod regulam, quam Domino, promisi, non servavi, nec officium, sicut regula praecipit, dixi sive negligentia sive infirmitatis meae occasione sive quia ignorans sum et idiota»; *Testamentum*, 19: «Et eram idiotae et subditi omnibus»; *De vera et perfecta laetitia* (nelle parole di un frate che non vuole accogliere Francesco per la notte): «Vade, tu es unus simplex et idiota» (<<http://www.franciscanos.org/esfa/omfra.html>>, 11\20; si consulti inoltre l'edizione *La letteratura francescana*, a cura di C. Leonardi e commento di D. Solvi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori editore, 2005, vol. I).

Decameron, dunque, l'ignoranza del devoto e il suo ingenuo candore paiono valori aggiunti agli occhi di Dio, come il caso dei borgognoni (presentati in I 1 quali fruitori privilegiati della «grazia» e della bontà divine, nonostante i loro eventuali errori di giudizio) e quello di Giannotto sembrano testimoniare³⁶.

Il successo narrativo dell'*idiota* non si ferma però qui. Una lettura comparata delle motivazioni fornite da Giannotto, a sostegno della verità del cristianesimo, e di quelle addotte da Abraam, all'atto della conversione, rivela una certa contiguità lessicale e tematica fra i due segmenti di testo:

[ragioni di Giannotto] e ritornassesi alla *verità* cristiana, la quale egli poteva *vedere*, sì come *santa* e buona, sempre *prosperare* e *aumentarsi*; dove la sua, in contrario, diminuirsi e venire al niente poteva *discernere* (6).

[ragioni di Abraam] E per ciò che io *veggio* non quello avvenire che essi [i chierici corrotti] procacciano, ma continuamente la vostra religione *aumentarsi* e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi par *discernere* lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di *vera* e di *santa* più che alcuna altra, fondamento e sostegno (26).

L'argomentazione dell'ignorante cristiano (non specialista di cose sacre e che parla, inoltre, all'inizio del racconto) e quella del «savio» ebreo (enunciato, invece, da un maestro nella religione giudaica e alla fine di un processo di elaborazione cognitiva, che però non fa leva sul sapere teologico del personaggio) sono significativamente vicine, soprattutto nelle scelte terminologiche: quasi Abraam, dopo aver osservato i vizi della Curia e averli attentamente valutati nel modo che sappiamo, riconosca implicitamente come veritiere le ingenuie argomentazioni addotte *ex ante* da Giannotto. L'*idiota* vede dunque il *sapiens* convertirsi a partire alle proprie «grosse» e ripetitive «parole», quasi a realizzare, ad esempio, ciò che scrive Pietro Olivi nel suo cosiddetto 'inno di gratitudine', dove il teologo ringrazia Dio anche perché «quis prius ignorantes

³⁶ La questione della sapienza dei 'semplici', che approfondirò nel capitolo dedicato alla novella II 2, è una delle più dibattute nella filosofia del XIII e del XIV secolo (si vedano, fra gli altri, L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, Bergamo, Lubrina, 1990, pp. 172-178 e L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 96-100).

erant et ydiote, facti sunt magni theologi et magistri»³⁷. Il paradosso forse più rilevante della novella, quindi, non consiste tanto nell'elezione di un *idiota* piuttosto che di un *magnus clericus* (secondo il Vangelo, infatti, questa è la norma), quanto nel fatto che, alla fine della narrazione, un «gran maestro» di teologia riconosca come buone le dozzinali ragioni avanzate dall'ignorante.

La 'vittoria' dell'uomo grossolano è consacrata, in maniera sottile, nella scena finale della novella. Infatti, alla fine di I 2, Abraam (il cui nome evoca il patriarca del Vecchio Testamento³⁸) è emblematicamente battezzato da Giannotto col nome di Giovanni³⁹. Il finale battesimo cristiano di Abraam, da un lato, sembra allegorizzare il primato del cristianesimo sull'ebraismo, in ossequio alle affermazioni incipitarie di Neifile sulla «infallibile verità» della fede cristiana. Dall'altro, però, il nome 'Giovanni', grado positivo del vezzeggiativo 'Giannotto', sembra rendere omaggio all'«idiota». L'onomastica che, nel finale, accomuna i due amici può senz'altro essere letta come un segno 'esteriore' della loro conciliazione religiosa, ma anche come l'atto che sancisce la definitiva affermazione del *simplex* sul savio. Quello di Giannotto è un successo totale, che si realizza su tutti i piani: egli ha ragione persino del nome evocativo del buon ebreo.

2. «molto avveduto era»: la conversione di Abraam

Prima di concludere, aggiungerei poche osservazioni a proposito di alcuni aspetti inerenti la conversione di Abraam e le peculiarità del nostro personaggio, i quali forse

³⁷ P. OLIVI, *Modus quomodo*, p. 277, rr. 24-25 (è più che probabile l'influenza dei testi francescani, precedentemente riportati, sulle scelte lessicali di Olivi). L'operetta, come abbiamo già visto, era diffusa in ambiente 'spirituale' e beghino, di certo almeno in Provenza (R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, p. 46 e ss.).

³⁸ Anche Abramo cambia nome, nel momento dell'alleanza con Dio: «Dixitque ei Deus: "Ecce pactum meum tecum. Erisque pater multarum gentium, nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed Abraham erit nomen tuum, quia patrem multarum gentium constitui te"» (*Genesi*, 17 4-5).

³⁹ Esso evoca il discepolo prediletto da Gesù, ma anche il nome dell'autore del *Decameron* (vedi, a proposito, M. VEGLIA, nota 6 a I 2, 4, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 91-92).

potranno fornirci alcune indicazioni utili a comprendere meglio la riflessione boccacciana in materia di religione. Quando Abraam si propone di andare a Roma, tiene ben presenti i discorsi superficiali di Giannotto: egli si convertirà solo se i costumi della Curia saranno «tali, che io possa *tra per le tue parole* e per quegli comprendere che la vostra fede sia miglior che la mia, come tu ti se' ingegnato di dimostrarmi» (11). La decisione finale di convertirsi giunge però solo dopo che Abraam ha esperito che il papa e i suoi ministri sembrano intenzionati a «cacciare del mondo la cristiana religione» (24-25) e che, tuttavia, essa continua a prosperare. Secondo un ragionamento *per absurdum*, che sembra ricalcare quello di una famosa argomentazione agostiniana sulla verità della fede (*De civitate Dei*, XXII 5) ripresa ancora in *Paradiso*, XXIV⁴⁰, proprio nella dissimmetria tra le azioni di coloro che dovrebbero essere «fondamento e sostegno» della verità del cristianesimo e l'effetto di quelle azioni, Abraam individua l'attestazione più convincente che la religione cristiana sia «vera» e «santa più che alcuna altra».

Appare chiaro, quindi, che la conversione di Abraam non avviene per un atto di fede o grazie a una rivelazione improvvisa. Piuttosto, essa scaturisce da una lucida disamina della contingenza da parte dell'ebreo e da un'interpretazione che non si ferma allo strato più superficiale dell'esperienza. Sono significative, a tal proposito, le parole di Abraam, quando spiega a Giannotto le ragioni della sua conversione:

Parmene male che Idio dea a quanti sono: e dicoti così, che, se io ben seppi *considerare*, quivi niuna santità, niuna devozione, niuna buona opera o esemplo di vita o d'altro in alcuno che chierico fosse veder mi *parve*, ma lussuria, avarizia

⁴⁰ Anche il motivo della conversione *per absurdum* ritorna in *Paradiso*, XXIV 103-111. Quando Pietro chiede a Dante come faccia a essere sicuro dell'autenticità dei miracoli, che valgono come prove della veriticità della fede cristiana («La prova che 'l ver dischiude», 100), il pellegrino risponde che il fatto che il mondo si sia convertito al cristianesimo, senza bisogno di alcun miracolo da parte di coloro che lo predicavano, è esso stesso un miracolo. Il poeta ha qui in mente l'Agostino di *De Civitate Dei*, XXII 5: «Si vero per Apostolos Christi, ut eis crederetur, resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt; hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit» (*De civitate Dei*, XXII 5, in *Patrologia Latina* (d'ora in poi, *PL*, <<http://www.mlal.uzh.ch/MLS/xanfng.php?corpus=2&lang=0>>, 11/20), 41, 0757). Lo stesso passo sarà ripreso quasi integralmente anche da Tommaso (A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Par.*, XXIV 106-108 e nota *ad locum*, p. 670).

e gulosità, fraude, invidia e superbia e simili cose e piggiori, se piggiori esser possono in alcuno, mi vi *parve* in tanta grazia di tutti *vedere*, che io ho più tosto quella per una fucina di diaboliche operazioni che di divine. E per quello che io *estimi*, con ogni sollecitudine e con ogni ingegno e con ogni arte mi *pare* che il vostro pastore e per conseguente tutti gli altri si procaccino di ridurre a nulla e di cacciare del mondo la cristiana religione, là dove essi fondamento e sostegno esser dovrebbero di quella. E per ciò che io *veggió* non quello avvenire che essi procaccino, ma continuamente la vostra religione aumentarsi e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi *par discernere* lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di vera e di santa più che alcuna altra, fondamento e sostegno (24-26).

Qui, come altrove nella novella, il personaggio è presentato come un uomo «avveduto» e perspicace⁴¹. La narratrice ci informa che, attraverso la conoscenza diretta ed esperienziale, Abraam coglie nei dettagli la realtà che lo circonda: in questo senso, è emblematica la ricorrenza di lemmi relativi all'area semantica dell'elaborazione cognitiva lungo tutta la sequenza dedicata alla conversione, anche nel discorso diretto di Abraam: ad esempio, «vedere»/«veggió» (10, 24 e 26), «considerare» (24); «parranno», «comprendere» (11); «riguardare», «s'accorse» (19); «considerare» (24); «estimi» (25)⁴².

Non è un caso, allora, che Neifile definisca esplicitamente Abraam come un uomo «molto avveduto» (19). Non si tratta di un dettaglio secondario. Sappiamo infatti da Panfilo (I 1, 3) che l'«avvedimento» (insieme alla «forza») è uno dei «prestiti» della «grazia» divina, quello che consente all'uomo di «ripararsi», ossia difendersi dalla «noia», dall'«angoscia», dalla «fatica» e dagli «infiniti pericoli» delle «cose

⁴¹ In questo senso, è determinante anche l'insistenza sulla dissolutezza del clero romano. In un caso, è la narratrice stessa a farsi carico di questo tema, come a far certo il lettore dei peccati della Curia e a rassicurarlo sulla corretta valutazione da parte di Abraam. Si vedano i *commata* 19-21, la cui ascendenza senecana è segnalata in G. VELLI, *Memoria*, in *Lessico critico decameroniano*, pp. 222-248 (p. 241).

⁴² Le virtù umane di Abraam, allora, sortiscono l'effetto di renderne moralmente inattaccabile la figura, mentre quelle 'intellettive ne legittimano la conversione. Suggestivamente, Luigi Russo (*Lecture critiche del Decameron*, p. 69) vede in Abraam un archetipo del protoumanista: «il protagonista, Abraam giudeo, è l'uomo nuovo, che non s'accontenta di essere idiota e senza lettere, ma vuole discernere, con ponderatezza, le cose, e decidere della sua vocazione, non per suggestione dommatica, ma per illuminata e savia esperienza. (...) si afferma fuori dello spirito gregale e passivo della vecchia pietà medievale».

temporali». Quasi tramutando in fatti i concetti esposti da Panfilo, in I 2 Neifile chiama in causa l'avvedimento di Abraam appena prima di informare il lettore riguardo ai pessimi comportamenti della Curia romana, cui il giudeo assiste e che egli sa riconoscere⁴³. Con questa strategia diegetica, la narratrice suggerisce che è proprio grazie alla sua avvedutezza che Abraam considera in maniera tanto analitica il malcostume dei chierici. L'elaborazione controintuitiva (oltre che salvifica) di Abraam, del resto, è caratterizzata da quella stessa imprevedibilità che nel *Decameron* è propria delle manifestazioni di Dio nel mondo, come Panfilo ha dimostrato in I 1.

Parrebbe quindi che Dio «presti» la sua grazia (in questo caso, la facoltà di 'ripararsi' dai «pericoli» del mondo) anche a un infedele, purché «savio» e «buono»⁴⁴, per la cui «perdizione» è lecito rammaricarsi, come fa Giannotto⁴⁵. Dal canto suo, Abraam sembra utilizzare il prestito dell'avvedimento nel migliore dei modi. Grazie a esso, infatti, all'ebreo «par discernere» che lo Spirito Santo parteggi per il cristianesimo, il che lo porta a convertirsi.

In questa prospettiva, l'episodio della conversione di Abraam ci permette di ricavare qualche ulteriore informazione riguardo alla rappresentazione di Dio nel ciclo di «cose cattoliche». Neifile, nella novella I 2, lo rappresenta come un attante tacito e nascosto, ma partecipe (soprattutto negli snodi decisivi della vicenda): le argomentazioni di Giannotto, ingenua ma 'ispirate' dallo Spirito Santo; l'uso corretto dell'avvedimento, il dono della grazia per mezzo del quale Abraam riconosce (*e contrario*) l'intervento dello Spirito Santo a sostegno del cristianesimo. Questi aspetti sembrano concorrere in maniera sostanziale alla conversione del giudeo e, quindi, alla

⁴³ «e tra che egli s'accorse, sì come uomo che molto avveduto era, e che egli ancora da alcuno fu informato, egli trovò dal maggiore infino al minore tutti dionestissimamente peccare in lussuria (...)» (19).

⁴⁴ La narratrice insiste sulle buone qualità del giudeo: egli è «diritto e leale uomo assai» (4), «sobrio e modesto uomo» (22), fermo nelle sue convinzioni (7); è inoltre «gran maestro» nella religione giudaica (9). La 'levatura' morale di Abraam, la quale fa sì che «sommamente spiacciano al giudeo» le malefatte della Curia, enfatizza la potenza dello Spirito Santo. Ne risulta accresciuto il valore della conversione del giudeo, in quanto proporzionale alla valentia del convertito: infatti, quanto è grande la potenza di Dio, se salva l'anima di un *sapiens* infedele, mediante le parole di un fedele «idiota»?

⁴⁵ Sembra di cogliere, in questo piccolo ma significativo particolare, un accenno all'ecumenismo della «benignità» di Dio, un tema che sarà sviluppato nella novella I 3.

sua salvezza⁴⁶. Il tema della remunerazione divina e della salvezza non sono centrali e non vengono sviluppati, in questa novella. Tuttavia, questo non impedisce al lettore di leggere, in filigrana, un'allusione all'idea che la «benignità di Dio» premi chi, specie se retto e «buono», è in grado di adoperare il 'prestito' della grazia divina.

⁴⁶ L'aspetto umoristico della vicenda di Abraam consiste nella rappresentazione dei vizi della Curia e, soprattutto, nel capovolgimento dell'orizzonte di attesa di tutti gli attanti e dei lettori interni (la brigata) ed esterni della novella. La presa di distanza che Boccaccio sembra suggerire al lettore, dunque, è solo relativa agli ingannevoli costumi dei ministri di Dio, secondo il noto spirito anticlericale decameroniano, e non al 'trionfo' dell'ignorante sul sapiente in materia teologica (il tema infatti, l'abbiamo visto, ha una solida tradizione alle spalle, che Boccaccio sembra sposare *in toto*, senza modifiche sostanziali).

Appendice

Le versioni del racconto della conversione paradossale del giudeo.

ETIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques légendes et apologues*, publiés pour la société de l'histoire de France par A. LECOY DE LA MARCHE, Parigi, Henry Loones, 1877, Quatrième Partie: Du Don de Force, 338:

Fides est firmum et stabile fundamentum Ecclesie, immo omnium bonorum, per Christum, quem in edificio substernit (...). De fortitudine et stabilitate fundamenti, audivi quod, cum quidam Judeus propter sapienciam et obsequia esset multum familiaris pape et Frederici quondam imperatoris, cum monerent eum sepe ad conversionem, promittentes ei multa, noluit converti. Tandem per se conversus est; et cum dictus imperator causam quereret, respondit: "Videns quod adversarii fidei, omnes increduli, et vos ipsi christiani laboratis ad fidei subversionem, nec prevaletis, cogitans eam esse certissimam et firmissimam, ad eam sum conversus.

JOHANNES BROMYARDUS, *Summa Praedicatorum*, Venetiis, Apud Dominicum Nicolinum, 1586, Prima Pars, sezione F, cap. IV: *Fides*, c. 289v:

Quasi ex consimili cogitatione legitur, quendam iudaeum fidem recepisse Christianorum, quo baptizato quaesitu(m) fuit ab eo, postqua(m) ita magnus fuit inter suos, quid eum mouit ad susceptionem fidei nostrae? Qui respondit, causam conuersionis esse, uirtutem fidei nostrae quaerentibus uero, quomodo ipse sciret uirtutem? ipsemet respondit, quasi sic, quia, inquit, gen Christiana uirtutem operum tantum durare non posset, quia opera pessima sunt. Ergo oportet, quod sit uirtute fidei, rationabiliter fuit motus, quia uidit, quòd iudaeroum opera fuerunt bona, quia strictissime mandata Dei obseruant. Numquam strictius sub Salomone uel Dauid, uel quocunque rege melius Dei mandata obseruabat, quam nunc, quia tunc quasi semper dicitur, quòd immolabant in excelsis, semper etiam tunc proni fuerunt ad idolatriam, (et) huiusmodi. Nunc uero nec immolant in excelsis, nec adoranti dola, nec fratribus suis, id est, iudaeis mutant ad usuram, uel sabbata frangunt. (Et) tamen in miseria sunt. Inter nos uero uidit totum contrarium, quòd uidelicet Dei

mandata pessime custodimus, (et) tamen gens nostra stat, (et) regnat. Ex qua diversa fortuna motus fuit arguere, quòd casus illorum, (et) miseria non fuit defectus operum, sed fidei, (et) status noster non fuit propter operum, sed propter fidem illorum, qui opera bona non habent, quia talis fides sine operibus mortua est. Sed propter fidem (et) opera aliquorum bonorum inter nos.

L'Aventuroso ciciliano, chiose al Libro Terzo, (rrr) 12-15, pp. 326-327:

[12] La mattina vegnente il Saladino a modo di mercatante, solo, a cavallo viene al conte e collui parla. Quello che nne seguì fu che il conte col Saladino cavalca, e cercano i paesi che vedere il Saladino volle, e lle costume e ffeste d'i Cristiani tutte cerca; e vide la costuma de-re di Francia, e quella di corte di Roma, e quella dello 'mperadore della Magna, e quella de-re d'Inghilterra e, ciò veduto, disse al conte: [13] «Compare, vostre usanze e modi tutte mi piacciono, ma alcuno difetto pongo: l'uno si è che lla costuma de-re di Francia mi pare prodiga, e prodigalità nonn è virtù; la seconda tecca, dico, si è nelli conduttori di santa Chiesa, ché loro operazioni sono per contrario di quelle ch'elle dovrebbero essere, cioè affaticare i loro animi alla nicissità d'i loro ufici senza avarizia, e e' mi pare che ogni operazione si venda non poco; e più inanzi dico che ll'avarizia mi pare i-lloro naturata, per isconvenevole modo. [14] Ma perché voi siate certi che io sono più che contento a dire e credere che vostra legge migliore sia ch'altra, tali vizii e peccati di vostro papa e d'i suoi cardinali e cortigiani ciò mi fanno manifesto, perciò che 'l Signore che ttali oltraggi sofferà e ttali falli dimette, tale Signore è più umile e più misericordioso e più giusto. [15] E bbene ora apertamente vego che n<i>una altra legge nonn è da ssi giusto Signore governata, imperciò che sse ccoloro d'altra legge commettersono secondo loro leggi tali peccati, come voi fate, il loro Signore nogli sosterrebbe; onde dico che 'l vostro Signore è più misericordioso e più giusto e più saggio, e però dico certamente che è più degno di lodare, e però dico che ttale legge è migliore che niuna altra».

CAPITOLO IV

«PETITE, ET DABITUR VOBIS». L'AMORE DI DIO IN *DECAMERON*, I 3

Su *Decameron*, I 3 verte un'abbondante letteratura secondaria e un interesse scientifico ancora fecondo di risultati. Se da un lato la ricerca pare aver approfondito la complessa questione delle fonti, delineandone un regesto ampio e al momento esaustivo, dall'altro non sembra essere giunta a conclusioni pacifiche sul versante dell'interpretazione della novella¹. Tali difficoltà ermeneutiche sono prevalentemente da ricondurre all'articolata struttura di questo racconto: esso si presenta come una storia 'a cornice', entro la quale è incastonata una seconda narrazione, la parabola dei tre anelli. Si tratta di un raccontino diffusissimo nel Medioevo in versioni sia latine sia volgari, e spesso utilizzato dai predicatori come *exemplum* per affermare la superiorità del cristianesimo sulle altre due religioni rivelate.

Nel *Decameron*, la parabola degli anelli risponde alla domanda capziosa, che il Saladino rivolge a un ricco ebreo, Melchisedech, riguardo a quale tra le confessioni

¹ Della mole di contributi sulla parabola degli anelli, oltre al classico M. PENNA, *La parabola dei tre anelli* e al recente M. POORTHUIS, *The three rings: between exclusivity and tolerance*, in B. ROGGEMA, M. POORTHUIS, P. VALKENBERG, *The three rings. Textual studies in the historical dialogue of judaism, christianity and Islam*, Leuven-Dudley, Peeters, 2005, pp. 257-285, mi limito a citare M. PICONE, *Dalle «Mille e una notte» al «Decameron»*; G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, pp. 77-106 (cui rinvio anche per la bibliografia sulle fonti); P. D. STEWART, *Narrazione e ideologia nella novella di Melchisedech*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Padova, Programma, 1993, pp. 613-633; EAD., *The Tale of the Three Rings (I.3)*, in *The Decameron First Day in Perspective*, pp. 89-112; F. MASCIANDARO, *Melchisedech's Novelletta of the Three Rings as Irenic Play (Decameron I.3)*, in «Forum Italicum», 37/1 (2003), pp. 20-39; M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 210-214; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 41-43; I. SHAGRIR, *The parable of Three Rings: a revision of its history*, in «Journal of Medieval History», XXIII/2 (1997), pp. 163-177; F. SOSIO, *La parabola dei «tre anelli» nella tradizione letteraria e religiosa dell'Occidente medievale*, in «Rivista di storia del cristianesimo», IV/1 (2007), pp. 49-71; M. VEGLIA, *Il signore delle anella*, in «Heliotropia», 11/1-2 (2014), pp. 25-38; R. BRAGANTINI, *Appunti sull'ordine dei racconti*; G. ALFANO, *Introduzione alla lettura del «Decameron» di Boccaccio*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 72-75; R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli*; J. RHODES, *Saladin and the Truth of Religion in Decameron I.3 and X.9*, in *Through a Classical Eye*, ed. by A. Galloway and R. F. Yeager, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2009, pp. 189-205.

monoteiste sia la «verace». Il racconto incastonato narra dell'inganno benevolo che un padre ordisce a beneficio dei suoi tre figli. L'uomo possiede un anello prezioso, che tutti e tre vorrebbero per sé; il padre allora fa eseguire a un orafo due copie del prezioso gioiello e distribuisce i monili ai suoi figli, i quali, alla sua morte, non sanno più distinguere l'anello originale. La parabola ricopre una funzione strutturale decisiva nello sviluppo della novella-cornice, poiché non solo la sagace risposta libera Melchisedech dalla trappola tesagli dal Saladino, ma è anche occasione di una nuova amicizia fra i due protagonisti, nella quale consiste il lieto fine della novella stessa. Tuttavia, il racconto incastonato veicola anche un messaggio anticonformista, il cui senso non pare esaurirsi negli esiti narrativi che esso provoca al livello della cornice: l'idea cioè che gli uomini non possano discernere con certezza quale delle tre fedi monoteiste sia riconducibile all'autentica parola di Dio e, anzi, che tale incertezza sia prevista e voluta da Dio stesso.

In anni recenti, la novella I 3 è stata letta in chiave spiccatamente metaletteraria: si è cioè privilegiata la dimensione della narrazione-cornice, accordando grande rilievo al ruolo della 'parola' (nello specifico, della pronta risposta di Melchisedech), vista anche come mezzo di interscambio fra culture diverse². Il contenuto della parabola incastonata invece è stato spesso trascurato. In queste pagine, mi concentrerò dapprima sulle strategie narrative messe in campo da Boccaccio in I 3 e, in particolare, sulla rappresentazione del narratore di terzo grado, Melchisedech. Successivamente, anche

² Si veda, a titolo d'esempio, M. PICONE, *Dalle «Mille e una notte» al «Decameron»*, p. 74: «La novella di Boccaccio si risolve pertanto non in uno scetticismo agnostico (...), e nemmeno in una dichiarazione di tolleranza (...), essa vuole bensì affermare l'indipendenza e l'autonomia dell'esperienza artistica dalle altre manifestazioni spirituali dell'uomo. A questa conclusione, che definisce l'intero progetto letterario sottostante alla centuria novellistica, ci arriva non un personaggio cristiano, ma significativamente un personaggio ebreo sollecitato da uno musulmano». Si legga inoltre R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli*, p. 26: «A una teologia o teodicea del paradosso, ricavabile dalle prime due novella, si sostituisce nella terza un'antropodicea etica, una difesa dell'uomo – che va sostenuto e «consolato», come si dice in apertura del *Centonovelle* – in virtù della *naturalis ratio* costituita dalla saggezza, dalla sagacia, che consente all'ebreo di eludere il tranello del Saladino», e p. 27: «anche qui, assecondando con ciò del resto un antico motivo mitico, la parola è chiamata a salvare da una minaccia (...). Sin dalla cornice, dunque, il *lògos* destinato a disporsi come discorso su Dio, come *teo-logia*, è affidato alla parola *agonale* del dialogo, alla sfida tra uomini destinati alla fine a ritrovarsi in una amicale *concordia discors*» (i corsivi sono nell'originale).

sulla base di un confronto testuale con altre due versioni italiane della storia degli anelli (quelle del *Novellino* e dell'*Aventuroso ciciliano*), proporrò un'interpretazione della novella nel suo complesso³.

1. Una retorica dell'attenuazione

È opportuno dedicare la prima parte del nostro discorso alle dinamiche che possono intervenire nella ricezione della novella, iniziando dal preambolo introduttivo. Nell'*incipit*, Filomena afferma che la storia che sta per narrare riguarda un «dubbioso caso», ossia 'pericoloso', e suggerisce un modello di comportamento:

La novella da Neifile detta mi ritorna a memoria il dubbioso caso già avvenuto a un giudeo. Per ciò 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 fossero. Voi dovete, amorose compagne, sapere che, sì come la sciocchezza spesse volte trae altrui di felice stato e mette in grandissima miseria, così il senno di grandissimi pericoli trae il savio e ponlo in grande e sicuro riposo. E che vero sia che la sciocchezza di buono stato in miseria alcun conduca, per molti essempli si vede, li quali non fia al presente nostra cura di raccontare, avendo riguardo che tutto il dì mille essempli n'appaiano manifesti: ma che il senno di consolazion sia cagione, come premisi, per una novelletta mostrerò brevemente (3-5)⁴.

La narratrice sposta il *focus* da «Dio» e dalla «fede» (indicati come temi delle due novelle precedenti) alle cose «degli uomini», imponendo quindi un senso ben

³ Un'architettura tanto complessa, come quella di I 3, appare volta a favorire una ricezione non univoca del racconto (non una novità, nel *Decameron*). Come sostiene Stewart (*Narrazione e ideologia*, p. 629) in merito a I 3, la rinuncia a fornire una chiave di lettura uniforme rappresenta «una componente essenziale della strategia di Boccaccio nel dar forma all'elegante e complessa struttura del *Decameron*».

⁴ L'affinità anche tematica fra le prime tre novelle non è sfuggita, fra gli altri, a P. D. STEWART, *The Tale of the Three Rings*, pp. 97-98 e F. FIDO, *The Tale of Ser Ciappelletto*, pp. 69-70.

preciso alla novella: Filomena, infatti, enfatizza l'enunciazione, ossia il modo in cui Melchisedech risponde al Saladino, senza menzionare l'enunciato. Un ragionamento analogo vale per la rubrica: «Melchisedech giudeo con una novella di tre anella cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiargli».

Ritengo che questo slittamento di *focus* vada interpretato come un dispositivo cautelativo, volto ad attenuare il messaggio potenzialmente eversivo della parabola, piuttosto che come la chiave ermeneutica della novella. Eclissando dietro la materia del 'motto' il nucleo tematico del raccontino incastonato, infatti, l'*incipit* di I 3 sembra distogliere il lettore dal contenuto che esso veicola: l'incapacità umana di riconoscere con sicurezza la fede «verace». Del resto, anche l'asserzione di Filomena riguardo al contenuto delle novelle precedenti, che hanno mostrato «assai bene» la «verità della nostra fede», pare cautelativa. In effetti, alludendo alle novelle di 'san' Ciappelletto e di Abraam giudeo, la narratrice ribadisce che, a questo punto della storia portante, i fatti narrati hanno già dimostrato che la vera fede è quella cristiana (di certo non è vera la religione di Abraam, l'ebraica, almeno da quanto emerge da I 2); potrà mai il lettore dubitarne, dopo le precedenti argomentazioni? Il risultato di questa strategia di presentazione, dunque, pare teso a ridimensionare, se non a obliterare del tutto, la portata ideologica della parabola. La scelta stessa, da parte di Filomena, di narrare una novella 'a cornice', che si presta di per sé una duplice lettura, pare una strategia di attenuazione⁵.

Un discorso simile credo possa essere riferito anche al Boccaccio autore della novella. A questo riguardo, credo sia importante osservare, con Cappello, che può essere interpretata come uno strumento di «precauzione» o di «presa di distanza dal soggetto trattato» la scelta boccacciana di utilizzare come fonte di questa novella, «la più delicata delle [prime] tre, quanto al valore 'religioso'», una storia «che faceva già parte del repertorio disponibile» (attingendo forse a *Novellino* LXXIII)⁶ e, aggiungerei, davvero molto diffusa. L'intera struttura narrativa della novella I 3, inoltre, pare

⁵ Tale scelta narrativa caratterizza, come vedremo, quelle versioni della parabola degli anelli con esito 'agnostico', in cui non è possibile discernere l'anello vero da quelli falsi.

⁶ G. CAPPELLO, *La «macrotestualità debole» del Decameron*, p. 159.

concepita in modo da marcare una distanza molto netta tra la voce d'autore e la parabola dei tre anelli. Le intermediazioni sono numerose: la voce d'autore (quella di Boccaccio, o della sua autorappresentazione fittizia, che parla nel Proemio, nell'Introduzione alla Giornata IV e nella Conclusione); il narratore che racconta la storia della brigata; la novellatrice Filomena; la voce anonima che ha raccontato la parabola a Melchisedech («io mi ricordo aver molte volte udito dire», 11); Melchisedech che la riferisce al Saladino. Il complesso sistema di voci e racconti concentrici, messo in opera per I 3, allontana la voce autoriale, che rappresenta lo strato più esterno di questa costruzione, dalla parabola trasgressiva, che ne è invece il nucleo, come a marcare una presa di distanza da parte dell'autore storico del libro⁷.

Tuttavia, le raffinate 'cautele', messe in campo da Filomena e da Boccaccio narratore, da un lato paiono adempire a una mera funzione di raccordo tra le prime tre novelle e le successive, dall'altro non mitigano del tutto l'aspetto provocatorio del contenuto religioso della parabola. Quanto al primo punto, è già stato rilevato il ruolo di «novella-cerniera» rivestito da I 3 all'interno della Giornata I: «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»⁸. Lo spostamento di *focus* sugli «atti degli uomini» da parte della narratrice, infatti, favorisce la transizione dalla «solenne inaugurazione di Panfilo» (e dalle novelle 'esemplari' I 1 e I 2) all'ambito ben meno edificante di I 4 e delle storie seguenti, incentrate sul 'motto'. Come ha rilevato Stewart, gli *incipit* dei narratori del *Decameron* fungono spesso da raccordo tematico fra novelle, e la strategia espositiva di Filomena non fa eccezione⁹. La narratrice, quindi, suggerisce una delle possibili

⁷ Per l'architettura del *Decameron*, rimando a F. FIDO, *Architettura*, in *Lessico critico decameroniano*, pp. 13-33 e ID., *Il regime delle simmetrie imperfette*, pp. 37-43. Su questa linea, anche G. CAPPELLO, *La «macrotestualità debole» del Decameron*, p. 158 e ss.: «Significativo in questo contesto che mentre Boccaccio vuole discutere il problema (...) la questione non sia dibattuta da un Cristiano e un 'infedele' (un ebreo, nella fattispecie, come in I 2), ma da due 'infedeli'. In questo modo, la responsabilità della soluzione agnostica rimane al di fuori della prospettiva del Cristiano, ed è meno onerosa per lo stesso autore su cui, in ultima analisi, cade la responsabilità di quanto è detto».

⁸ M. P. ELLERO, *Una mappa per l'inventio*, p. 2.

⁹ Come rileva Stewart (*Narrazione e ideologia*, p. 625-626 e p. 628) Spesso gli *incipit* dei narratori «servono a giustificare la collocazione delle singole novelle, a stabilire un legame con quelle che

interpretazioni di I 3, una novella peraltro estremamente ambigua (Filomena dice e non dice), facendo leva sulla sola cornice, senza tenere in alcun conto il racconto incastonato. Il valore dell'introduzione di Filomena in quanto chiave ermeneutica di I 3, a mio parere, deve dunque essere considerato con una certa cautela, anche alla luce di un quadro analitico più complesso e tenendo presente che la novella fa parte di un trittico sistematico di storie, evidentemente incentrato sull'argomento religioso¹⁰.

In merito al secondo punto, poi, la delicatezza del tema trattato nella novellina incastonata e, soprattutto, la soluzione fornita alla questione della «veracità» delle tre fedeli rivelate hanno sul lettore un impatto tale da far passare tutto il resto in secondo piano: esse, cioè, si impongono alla sua attenzione (direi quasi con prepotenza) e rubano la scena a ogni artificio narrativo che dovrebbe celarle, per quanto esso sia elaborato. Credo che una ricezione così fatta dovesse a maggior ragione imporsi al lettore medievale, che avvertiva la religione come parte integrante della propria quotidianità (certo, molto più di noi oggi). Non sarà un caso, infatti, che i revisori del tardo Cinquecento abbiano 'mondato' o censurato del tutto I 3, nonostante il sofisticato apparato di dispositivi cautelativi predisposto da Filomena e Boccaccio¹¹. È dunque

precedono o che seguono, a sottolineare il rapporto col tema di Giornata o anche con qualche altro tema particolarmente caro a Boccaccio. Essi, dunque, tendono a dare rilievo a quegli aspetti delle novelle che possono servire a uno o più di questi scopi».

¹⁰ Non così per Bausi (*Leggere il Decameron*, p. 42): «la storia è presentata quale esempio di acuta risposta (...); questo è il suo argomento principale, e niente consente di supporre che Boccaccio abbia voluto cautamente sviare il lettore dal vero significato del racconto per mezzo di un preambolo ingannevole e depistante». Secondo Bragantini (*Appunti sull'ordine dei racconti*, p. 190), invece, l'enfasi posta da Filomena sulla pronta risposta di Melchisedech può sia valere come unica chiave ermeneutica della novella, sia contribuire all'ordine e all'unità della Giornata I: lo studioso fa riferimento al saggio di P. D. STEWART, *The Tale of the Three Rings*, p. 100: «The comments of the narrators are not mainly intended to provide an interpretation of the tales, but to contribute to the order and unity of the whole work. They cannot be taken *au pied de la lettre*, as a guide to our reading of the tales. Their purpose is structural rather than exegetic». Bragantini conclude che «non direi improprio sostenere invece la coesistenza delle due funzioni». Per la coesione del trittico composto da I 1, I 2 e I 3, vedi ad esempio G. CAPPELLO, *La «macrotestualità debole» del Decameron*, pp. 148 e ss.; M. P. ELLERO, *Una mappa per l'inventio*, pp. 26-27; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 36-45. Sull'elusività del libro boccacciano, in cui l'autore spesso rinuncia a pronunciarsi in prima persona lasciando invece che a esporsi siano i narratori, rimando ancora a R. BRAGANTINI, *Per un diverso Decameron*, in «Rivista de Italianistica», XXIX (2015), pp. 5-37.

¹¹ Si pensi all'edizione Salviati del 1582, per la quale rinvio a R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, p. 51 e P. D. STEWART, *The tale of the three rings*, pp. 102-103. Cfr. anche G. CAPPELLO, *La «macrotestualità debole» del Decameron*, p. 155 e p. 158; G. CHIECCHI, L. TROISIO, *Il*

così impossibile pensare che la novella di Melchisedech prosegua il dittico iniziale di «cose cattoliche», pur nella veste insolita di una novella di motto?

2. *Melchisedech, narratore e sacerdos*

Per quanto riguarda il tema religioso, anche la rappresentazione del personaggio di Melchisedech risulta notevole, per la quantità di suggestioni che essa è in grado di evocare. Soprattutto, ci interessa rilevare il carattere ‘incipite’ della sua figura, inizialmente presentata in una luce negativa, ma poi oggetto di una evidente rivalutazione nel finale. All’inizio del racconto, Filomena non dice nulla sul ‘valore’ del «ricco giudeo» Melchisedech¹², mentre connota il Saladino, «il valore del quale fu tanto», in maniera esplicitamente positiva¹³. Melchisedech, inoltre, presta «a usura» e, secondo il «valoroso» Saladino, egli «sì è avaro» che non vorrebbe mai prestargli la somma di denaro della quale egli necessita (7). L’usura, condannata sulla base di fonti scritturali dalla tradizione cristiana medievale¹⁴, era considerata dai dottori della

«Decameron» sequestrato. *Le tre edizioni censurate nel Cinquecento*, Milano, Unicopoli, 1984, pp. 121-131; R. MORDENTI, *Le due censure. La collazione dei testi del «Decameron» ‘rassettati’ da Vincenzo Borghini e Lionardo Salviati*, in *Le pouvoir e la plume. Incitation, contrôle et répression dans l’Italie du XVIe siècle. Actes du Colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l’Institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence/Marseille, 14-16 mai 1981)*, a cura di J. Guidi, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1982, pp. 253-273; P. D. STEWART, *Narrazione e ideologia*, pp. 629-630.

¹² Inoltre, la *dispositio* delle novelle suggerisce il paragone (a tutto discapito del giudeo di I 3) con un precedente immediato: quello del mercante Abraam, protagonista di I 2, anch’egli «ricchissimo» ed ebreo come Melchisedech, ma presentato come «gran maestro» nella sua elisione, «diritto e leale uomo assai», «sobrio e modesto uomo» e, dopo la conversione, «buono e valente uomo e di santa vita».

¹³ Si pensi alla lunga narrazione della sua ascesa politica e alla menzione della sua «magnificenza» (6), e al fatto che, pur avendo bisogno di denaro, non vuole usare la violenza sul giudeo Melchisedech: «E pensossi costui [Melchisedech] avere da poterlo servire, quando volesse, ma sì era avaro che di sua volontà non l’avrebbe mai fatto, e forza non gli voleva fare» (7). Sulla presentazione del Saladino in I 3, cfr. in particolare P. D. STEWART, *Narrazione e ideologia*, pp. 621-622 e R. BRAGANTINI, *Appunti sull’ordine dei racconti*, pp. 188-189.

¹⁴ *Exodus*, 22 24; *Leviticus*, 35 36-37; *Deuteronomii*, 23 20; *Psalmorum*, 15 5; *Luca*, 6 34-35. Si veda J. LE GOFF, *La borsa e la vita. Dall’usuraio al banchiere*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 15-17 («Ciò che ha avuto maggiore importanza nel Medioevo è la fine del passo di Luca: “mutuum date, nihil inde sperantes”», ivi, p. 17).

Scolastica come un'infrazione del settimo Comandamento «Non rubare» (aggravata dal fatto che il tempo che intercorre fra il prestito e la riscossione dell'interesse, e su cui l'usuraio lucra, è di esclusiva proprietà di Dio¹⁵), come una manifestazione del vizio capitale di avarizia¹⁶ (lo stesso di cui si era macchiato Giuda) o come un peccato contro la giustizia¹⁷. Con il riferimento all'usura, dunque, Filomena non solo connota negativamente il suo personaggio, ma lo associa indirettamente al traditore di Cristo e ai violenti contro Dio della *Commedia*. La prima rappresentazione di Melchisedech, tuttavia desumibile *ex ante* (ovvero, prima che il personaggio appaia in scena, *commata* 6-7) e sulla base del diffusissimo *cliché* dell'usuraio ebreo ricco ed avaro¹⁸, sarebbe implicitamente negativa.

Il prosieguito della novella, invece, ribalta del tutto la rappresentazione del nostro personaggio, aggiungendo dettagli meno stereotipati e di segno opposto, rispetto a

¹⁵ J. LE GOFF, *La borsa e la vita*, p. 18 e p. 36. A p. 33, Le Goff cita, fra gli altri, THOMAS DE CHOBHAM († 1233/36), *Summa confessorum*, a cura di F. Broomfield, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, art. VII, dist. VI. *De avaritia*, q. XI. *De usura*, cap. I. *De usura in genere*, art. VII, dist. VI, q. XI, cap. I, p. 505: «Unde fenerator nihil vendit debitori quod suum est, sed tantum tempus quod dei est. Unde quia vendit rem alienam non debet inde aliquod lucrum habere», e la *Tabula exemplorum* (raccolta di *exempla* del XIII secolo: *Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti*, a cura di J. Th. Welter, Genève, Slatkine Reprints, 1973, n. 306 e nota *ad locum* 2, p. 139: «Praetera usurarii sunt latrones quia vendunt tempus quod non est suum et vendere alienum, invito domino, furtum est».

¹⁶ Cfr. T. DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, art. VII, dist. VI, q. XI, cap. I, p. 504: «Sunt autem duo detestabilia genera avaritiae que puniuntur in iudicio per sententiam, scilicet usura et simonia», e ETIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques*, pp. 361-362: «Dicto de avaricia in genere, dicendum est de aliquibus ejus speciebus, et primo de usura» (cfr. J. LE GOFF, *La borsa e la vita*, p. 21). Secondo Casagrande e Vecchio (*I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 115-116), nel Medioevo l'*avaritia* è «il vizio ideale per connotare negativamente la diversità religiosa, e in primo luogo quella ebraica. (...) Attraverso l'accusa di avarizia, che ruota attorno alla figura di "Giuda mercante pessimo", è stato possibile attribuire agli ebrei una serie di colpe, dall'eccessivo attaccamento ai beni mondani (*carnalitas*) all'uso venale della religione, dalla tesaurizzazione infruttuosa alla mancanza di pietà e misericordia verso il prossimo. Accuse che tutte insieme hanno dato luogo allo stereotipo dell'ebreo avido e perfido accumulatore (...)».

¹⁷ Si veda T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 78, art. I: «(...) accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur». Come si è già osservato, se Boccaccio aveva presente questo passo nel redigere I 3, il nome assegnato al suo protagonista, 'Melchisedech' (ovvero 're di giustizia'), assumerebbe una coloritura ironica.

¹⁸ Il *topos* in questione, inoltre, in I 3 ha una funzione narrativa nell'economia della novella: è a causa del suo pregiudizio su Melchisedech che il Saladino decide di porgli un tranello, invece di chiedergli il prestito. Il sentimento di antisemitismo nel Medioevo è testimoniato, ad esempio, dalla versione della parabola nell'*Aventuroso siciliano* (di cui più avanti): «E voi dovete sapere che per tutto lo universo i Giudei sono odiati, né luogo, né signoria non hanno», p. 456.

quelli visti sinora. Definito da Filomena «veramente savio uomo» (9) ancor prima che egli narri la parabola, Melchisedech è infatti protagonista di una sorta di ‘riscatto’, che trascende il suo assurgere a modello di prudenza e cautela nelle risposte ai quesiti «dubbiosi». Di tale riscatto è emblematica la ben nota conclusione della novella, dove Filomena racconta di come Melchisedech, una volta sfuggito all’agguato del sultano, sia sempre vissuto in «grande e onorevole stato» presso di lui e di come il Saladino l’abbia avuto, d’allora in poi, «sempre per suo amico». Meno evidente, ma ugualmente importante, è un dettaglio che riguarda il momento in cui nasce l’amicizia tra i due uomini: quando il Saladino confessa a Melchisedech il suo intento di ingannarlo e gli chiede apertamente il prestito, quest’ultimo si rivela tutt’altro che avaro, prestandogli «liberamente» tutto il denaro necessario. Non solo dunque lo sviluppo della *fabula* pare far decadere l’accusa di *avaritia*, ma a Melchisedech viene anche attribuita la virtù opposta all’avarizia stessa, la liberalità¹⁹. La rivalutazione di Melchisedech agli occhi del «valoroso» e «magnifico» Saladino e la virtù di cui egli dà autenticamente prova nel finale rovesciano l’orizzonte d’attesa indotto nel lettore dalle considerazioni iniziali di Filomena²⁰.

Per i lettori più esperti di storia sacra, un ulteriore elemento contribuiva a delineare questo ritratto positivo di Melchisedech: il suo nome. Esso rimanda a una figura biblica: il re di Salem, che accoglie Abram in *Genesi*, 14 18-20. Nel racconto genesiaco, Melchisedech «erat enim sacerdos Dei altissimi»; facendosi incontro al patriarca Abram «proferens panem et vinum» (*Genesi*, 14 18-20), egli compie un gesto che prefigura l’eucaristia²¹. Per Paolo, che ne parla in *Ad Hebraeos*, Melchisedech è

¹⁹ È una qualità che Panfilo, in I 1, attribuisce a Dio, «di pietosa liberalità pieno» (I 1, 5), sebbene sul piano immateriale dell’amore.

²⁰ La ‘metamorfosi’ subita infine dai protagonisti di I 3 sembrerebbe attestare che l’iniziale rappresentazione del Saladino come infido monarca e di Melchisedech come usuraio avaro è funzionale anche a mitigare i tratti più spericolati della parabola. Sullo «spirito d’intesa» maturato in fine di novella tra Melchisedech e il Saladino, si vedano R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, pp. 51-53; G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d’amore*, pp. 97 e ss.; P. D. STEWART, *The Tale of the Three Rings*, pp. 95 e ss.; M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 210-214.

²¹: «Postquam typicum Pascha fuerat impletum, et agni carnes cum apostolic comederat, assumit panem, qui confortat cor hominis, et ad verum Paschae transgreditur sacramentum, ut quomodo in

infatti la «prefigurazione del sacerdozio messianico di Cristo», il quale «secundum ordinem Melchisedech pontifex factus in aeternum» (*Ah Hebraeos*, 6 20 e 7 1-19)²². Sulla scia dell’Apostolo, anche i Padri della Chiesa e i commentatori medievali, da Ambrogio a Pietro Lombardo, sono generalmente concordi nel vedere in Melchisedech una *figura Christi*²³.

Il ruolo di «sacerdos Dei Altissimi» del re biblico quasi trasferisce sul Melchisedech boccacciano la sua autorevolezza, e particolarmente in merito a questioni teologiche, come quella trattata nel raccontino incastonato²⁴. In altri termini, i pochi ma significativi tratti con cui viene disegnato il savio e liberale Melchisedech, uniti alla connotazione sapienziale che il suo nome gli conferisce, concorrono a porre in rilievo quello che Stewart chiama il «significato ideologico» della novella, che è «da ricercare nella parabola»²⁵ e nel suo contenuto.

praefiguratione eius Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat (Genes., XIV), ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret» (cfr. anche).

²² Cfr. G. RAVASI, nota a *Genesi*, 14 18 in *La Bibbia*, p. 25 e P. ROSSANO, note a *Ad Hebraeos*, 6 20 e 7, in *La Bibbia*, p. 1835.

²³ Si veda, ad esempio, Si vedano, ad esempio, AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Abraham*, liber I, caput III, in *PL*, 14, 0427A-B: «16. (...) Quis est rex iustitiae sacerdos Dei, nisi cui dicitur: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Ps. CIX, 4), hoc est, Dei Filius, sacerdos Patris, qui sui corporis sacrificio Patrem nostris repropitiavit delictis» (ma anche ID., *Hexaemeron*, liber I: *De opere primi diei*, caput III, in *PL*, 14, 0126C); HYERONIMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Matthaeum*, liber IV, caput 26, vers. 26 e ss., in *PL*, 26, 0195B; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina christiana*, liber IV, caput XXI, 45, in *PL*, 34, 0111; BEDA, *Hexaemeron*, liber tertius, in *PL*, 91, 0151B; PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in epistolas Pauli*, *In epistolam ad Hebraeos*, caput VII, vers. 1-3 e 4-10 in *PL*, 192, 0488D e 0449C). Sul Melchisedech biblico, rimando, fra gli altri, a R. PANIKKAR, *Meditazione su Melchisedek*, pp. 171-186 e N. D’ANNA, *Melchisedek* (entrambi con bibliografia progressa).

²⁴ Il fatto poi che Melchisedech narri una parabola, proprio come era solito fare Gesù, può avvalorare l’ipotesi suggestiva che Filomena alluda alla cifra cristologica connessa al nome del suo giudeo nella tradizione cristiana. Dello stesso parere anche R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli*, p. 46: «Il richiamo a Melchisedek che benedice il patriarca Abramo e rappresenta, in senso paolino, una cifra cristologica, potrebbe voler evocare l’unità e la trascendenza comune ai monoteismi, il Verbo che aduna in sé le religioni, il Lògos che lega le fedi abramitiche come anelli di un’unica catena. Oscura allusione, forse, anche alla rivendicazione della vocazione universalistica del Cristianesimo, tale da allargarne il respiro oltre l’angusta ortodossia». Sulla figura di Melchisedech, si veda inoltre C. CAZALÉ BÉRARD, *I savii giudei di Boccaccio*, pp. 143-147.

²⁵ Per Stewart (*Narrazione e ideologia*, p. 624), esso consiste nell’«importanza predominante della fede»: «La parabola svolge in termini più generali, anche se metaforici, la lezione che si può ricavare dalle due novelle precedenti».

3. «*Petite, et dabitur vobis*»

Ma di quale contenuto si tratta, effettivamente? Parte della critica, soprattutto in passato, lo ha più volte interpretato come un messaggio di ‘tolleranza’ e di ‘uguaglianza’ tra fedi²⁶. In merito a tali interpretazioni, ritengo condivisibile la posizione di Bausi, quando afferma che «sarebbe infondato e anacronistico attribuire a Boccaccio posizioni di tolleranza o addirittura di relativismo religioso»²⁷. In questa direzione, in effetti, pare andare anche il testo della novella: per riferirsi al monile originario, infatti, non vengono utilizzate espressioni diverse da «vero» (ad esempio, anello ‘originale’, ‘modello’; fa eccezione l’unica occorrenza di «primiero», 14). In I 3, sembra dunque essere centrale l’idea che una vera religione esista. L’insistenza su di essa, a tutti i gradi della narrazione, impedisce quindi di asserire che la nostra storiella propugni l’uguaglianza tra le fedi, come ancora Bausi sostiene:

La sospensione del giudizio investe solo la sfera della ragione, non certo quella della fede: l’uomo (...) neppure può arrivare a comprendere *razionalmente* i dogmi delle religioni e dunque ad argomentare i motivi per i quali una sia vera e le altre no, ma nondimeno per Boccaccio solo una di esse lo è (come uno solo dei tre anelli è autentico, anche se l’occhio non sa distinguere quale), e la sua fede gli dice che si tratta di quella cristiana²⁸.

²⁶ G. CAPPELLO, *La «macrotestualità debole» del Decameron*, pp. 158-159; M. VEGLIA, *Il signore delle anella*, p. 35; P. D. STEWART, *Narrazione e ideologia*, p. 629: la versione boccacciana della parabola «è la più audace formulazione della tendenziale equivalenza delle tre religioni bibliche, e dell’incapacità umana a produrre argomenti convincenti a favore dell’una o dell’altra. Al di sopra della diversità delle religioni, la fede, l’atto stesso del credere, emerge come il solo valore decisivo e indubitabile».

²⁷ F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 41: «che egli [Boccaccio] ritenesse equivalenti le tre religioni, e che rimandasse all’onniscienza divina il giudizio sulla loro rispettiva validità o superiorità, non autorizzano a pensarlo né il *Decameron* (...) né gli altri suoi scritti, precedenti, coevi e posteriori». Così anche per Bragantini (*Appunti sull’ordine dei racconti*, p. 184): la soluzione agnostica «se può trovare spazio nel racconto di Melchisedech, non ne trova alcuno nel sistema di valori propugnato dal testo».

²⁸ F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 41, corsivo dell’autore. Uno dei tre gioielli, dunque, è senza dubbio quello «vero» e nell’*incipit* la narratrice ha detto quale: «Per ciò che già e di Dio e della verità della nostra fede è assai bene stato detto». A livello macrotestuale, l’«infallibile verità» del cristianesimo è ratificata da I 2 (su questi argomenti rimando anche a M. VEGLIA, *Il signore delle anella*, in particolare p. 35).

Vorrei allora corredare di alcune ulteriori riflessioni il parere di Bausi. Qualche indicazione sul senso ‘teologico’ della parabola boccacciana può essere ricavata dalle numerose varianti, sul piano narrativo, rispetto alla *fabula* delle altre versioni, delle quali Boccaccio poteva aver tenuto conto nella sua ‘riscrittura’ dell’esile storiella degli anelli. Senza voler aprire un fronte (potenzialmente amplissimo) sul confronto fra le varie versioni del racconto, ai fini di un’equilibrata interpretazione della novella boccacciana ritengo possa essere utile una comparazione, quanto più possibile essenziale ed esemplificativa, anche solo fra le versioni volgari della parabola contenute nel *Decameron*, nel *Novellino* e nell’*Aventuroso ciciliano*. I due antecedenti volgari di I 3, infatti, non solo presentano una conclusione ‘agnostica’ simile a quella della versione boccacciana, ma sono anch’essi di area italiana e risalenti alla fine del XIII – inizio del XIV secolo²⁹.

Fra i passaggi che mi sembrano più degni d’attenzione, credo vadano citati, in particolare, i brani relativi all’esposizione della situazione narrativa iniziale, che coinvolge il padre e i suoi tre figli:

Messere, elli fu un padre ch’avea tre figliuoli, e avea un suo anello con una pietra preziosa la migliore del mondo. Ciascuno di costoro pregava il padre ch’alla sua fine li lasciasse questo anello (*Novellino*).

La risposta sia al modo di quello gentile uomo il quale avea lo ricco anello, il quale venendo in caso di morte tre figliuoli che egli avea volevano l’anello ciascuno per sé propio, e di nascoso il domandano al loro padre. Il padre lo volea donare al

²⁹ Per un’analisi comparativa fra le versioni, rimando a P. D. STEWART, *Narrazione e ideologia*; F. SOSIO, *La parabola dei «tre anelli»*; R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, pp. 43-53; G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d’amore*, pp. 88 e ss.; P. D. STEWART, *The Tale of the Three Rings*, pp. 89 e ss.; R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli*, pp. 32 e ss., con bibliografia pregressa. Riporto in appendice i testi integrali della parabola nelle due versioni citate. Oltre alla rappresentazione esclusivamente decameroniana del protagonista come usuraio ed avaro, il *Decameron* si distingue dal *Novellino* e dall’*Aventuroso* per il fatto che questi due testi non menzionano la consuetudine familiare di tramandare l’anello al proprio erede designato, come invece accade nel *Decameron* (I 3, 11-12). Si tratta probabilmente di un’allegoria del primato storico della religione ebraica, oltre che di una mera *amplificatio* della *fabula* originaria («L’avventura dell’anello attraverso i secoli rinvia alla storia come processo umano, le cui origini si perdono nella notte dei tempi», G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d’amore*, p. 103): L’inveterata tradizione familiare di cui parla Melchisedech accresce il prestigio dell’anello-legge.

maggiore. Gli altri con le loro parole lusinghevoli, e con mostrare loro ragione, per le quali l'anello a loro pervenisse; il padre a tali voleri non dovuti puose riparo (*Aventuroso ciciliano*).

e ultimamente pervenne alle mani a uno il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obediendi, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava. E i giovani, li quali la consuetudine dello anello sapevano, sì come vaghi ciascuno d'essere il più onorato tra' suoi, ciascun per sé, come meglio sapeva, pregava il padre, il quale era già vecchio, che quando a morte venisse a lui quello anello lasciasse. Il valente uomo, che parimente tutti gli amava né sapeva esso medesimo eleggere a quale più tosto lasciar lo volesse, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare (I 3, 12-14).

Solo il *Decameron* provvede una caratterizzazione dei personaggi, mentre nelle altre due versioni essi sono poco o per niente connotati. Filomena pone l'accento sulle qualità dei giovani: l'identico valore dei tre figli, tutti «belli e virtuosi e molto al padre loro obediendi», induce il padre a non amarne uno più degli altri. Essi sono dunque tutti uguali (anche 'esteriormente'), tanto simili che non è possibile individuare quale delle tre fedi in particolare ciascuno di essi abbia il compito di rappresentare (al contrario, il «maggiore» dell'*Aventuroso* è chiaramente riconducibile alla religione ebraica³⁰).

Dei tre valenti giovani di *Decameron*, I 3, si dice anche che sono «molto» obbedienti al padre. La virtù dell'*oboedientia* merita un indugio. Essa ricorre nel Vecchio Testamento, dove è generalmente premiata da Dio³¹. Nel Nuovo Testamento, l'obbedienza al Padre è una virtù di Cristo, suo Figlio, come leggiamo in *Ad*

³⁰ La versione della parabola nell'*Aventuroso* dunque è faziosa, come rileva anche P. D. STEWART, *The Tale of the Three Rings*, p. 91. Si noti che una metafora (quella mineralogica) affine all'allegoria dell'anello prezioso torna anche in *Par.*, XXIV 89, dove Pietro chiama «cara gioia» la fede cristiana.

³¹ Così, ad esempio, in *Genesi*, 26 4-5, dove Dio promette a Isacco ogni bene in virtù dell'obbedienza del padre Abramo: «et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli daboque posteris tuis universas regiones has; et benedicentur in semine tuo omen gentes terrae, eo quod oboedierit Abraham voci meae et custodierit praecepta et mandata mea et iustificationes legesque servaverit»; o, ancora, in *Deuteronomii*, 27 17: «Dominum elegisti hodie, ut sit tibi Deus, et ambules in viis eius et custodias praecepta illius et mandata atque iudicia et oboedias eius imperio» e in *Deuteronomii*, 15 4-5: «Sed omnino indigens non erit apud te, quia benedicet tibi Dominus Deus tuus in terra, quam traditurus est tibi in possessionem, si tamen audieris vocem Domini Dei tui et custodieris universum mandatum hoc, quod ego hodie praecipio tibi».

Philippenses, 2 8: «[Christus] humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem». Amare Dio, del resto, consiste proprio nell'ubbidirgli: «Haec est enim caritas Dei, ut mandata eius servemus» (*I Iohannis*, 5 3). Il *servare Dei praecepta* non è solo testimonianza dell'amore degli uomini per Dio, ma anche condizione per essere amati da Lui, come si legge in *Giovanni*, 15 9-10: «Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos; manete in dilectione mea. Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut ego Patris mei praecepta servavi et maneo in eius dilectione». Anche in I 3, l'obbedienza dei figli, insieme alla loro virtù, è rappresentata come condizione dell'amore paterno: «[l'uomo] avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obbedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava» (12)³².

È proprio intorno all'amore del padre, a ben vedere, che ruota l'intera parabola. Melchisedech mette bene in rilievo questo tema, reiterandolo due volte nel giro di pochi *commata* (12 e 14, due sui cinque totali del breve racconto): «tutti e tre parimente gli amava» e «parimente tutti gli amava». Mentre i figli competono per l'eredità del padre e per l'onore che ne deriva (ognuno vuole essere «il più onorato tra' suoi»; e Filomena ribadisce che «vuole ciascuno la eredità e l'onore occupare»³³), le azioni del padre si collocano in una prospettiva valoriale superiore: egli non «sapeva esso medesimo eleggere a quale [dei figli] più tosto lasciar lo [l'anello] volesse», «aveva a ciascun promesso» l'anello, «voleva tutti e tre sodisfare». Il genitore sembra voler remunerare in modo uguale virtù uguali, e adotta perciò un identico atteggiamento e identiche decisioni nei confronti di tutti e tre figli, fa loro le medesime promesse³⁴ e le medesime

³² La relazione fra amore del padre e dono dell'anello pare allora strutturarsi sulla falsariga del concetto di *fides pro miraculo* che abbiamo visto per I 1: Dio «mostra» i miracoli «alla purità del pregator riguardando» e concede l'«amore», o «dilectio», a causa dell'*oboedientia* dei figli.

³³ «volendo ciascuno la eredità e l'onore occupare e l'uno negandola all'altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello» (14). Sul tema evangelico dell'eredità, si veda *Ad Galatas*, 4 6-7: «Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: "Abba, Pater!". Itaque iam non es servus sed filius; quod si filius, et heres per Deum»; *Ad Romanos*, 8 17: «Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur».

³⁴ Il motivo tematico del valore delle promesse paterne è estremamente rilevante specie alla luce del Vecchio Testamento, dove il concetto di 'promessa' rimanda a vicende notissime e significative: la promessa della celebre 'terra', preannunciata ad Abramo (ad esempio, in *Genesi*, 13 15: «omnem

elargizioni (al contrario, ad esempio, del fazioso padre dell'*Aventuroso*, che «volea donare [l'anello] al maggiore», e per il quale, secondo il narratore, le richieste degli altri figli sono «voleri non dovuti» a cui «porre riparo»). Ne emerge la figura di un padre la cui unica preoccupazione è quella di mostrarsi equanime e amorevole verso i tutti i meritevoli figli: un Dio giusto.

Analizziamo, adesso, la scena della consegna degli anelli nel *Novellino*, nell'*Aventuroso ciciliano* e nel *Decameron*:

Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno conoscea il fine, altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, e a catuno diede il suo in secreto. E catuno si credea avere il fine, e niuno sapea il vero altri che 'l padre loro (*Novellino*).

Egli fecie fare due altre anella simile a quello di colore, ma niente valevano, e apparecchiare in uno bossolo fa l'uno, come l'altro, e chiama i figliuoli ciascheduno per sé, e donò loro l'anella per modo che ciascheduno avere lo si credeva, ma l'uno aveva il fine. Quelli che 'l padre volle fu di ciò sua reda (*Aventuroso ciciliano*).

e segretamente a un buon maestro ne fece fare due altri, li quali si furono simiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli aveva fare appena conosceva qual si fosse il vero; e venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli (I 3, 14).

In tutte e tre le versioni, il padre è in grado di riconoscere l'anello originale. Nel *Novellino* egli individua distintamente il monile verace («niuno conoscea il fine, altro che 'l padre», segno che gli anelli sono solo apparentemente uguali) e nell'*Aventuroso* le copie sono esplicitamente di nessun pregio («niente valevano»). Invece, nel *Decameron* gli anelli sono pressoché identici: anche se uno soltanto è quello «vero», gli altri sono «simiglianti» al punto che il padre riesce a stento a distinguerli («esso medesimo che fatti gli aveva fare appena conosceva qual si fosse il vero»)³⁵.

terram, quam conspicis, tibi dabo et semini tuo usque in sempiternum»), e quella della nascita di Cristo (*II Samuelis*, 7 10-14; *Actus Apostolorum*, 2 29-33).

³⁵ Melchisedech, che ha in precedenza esplicitato i criteri del pregio dell'anello «primiero» («era uno anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo *valore* e per la sua *bellezza* volendo fare onore», 11), tace ambiguamente sul pregio degli anelli-copia. Nessuno dei due lemmi (*bellezza* e *valore*) compare al *comma* 14 e al *comma* 15 (nella sequenza della comparazione), ma l'ambiguità del termine

Nel *Novellino* e nell'*Aventuroso ciciliano*, inoltre, la capacità discretiva del padre è posta in evidenza, al punto che entrambi i racconti autorizzano a credere che egli abbia *scelto* il suo erede: «niuno sapea il vero altri che 'l padre loro», «Quelli che 'l padre volle fu di ciò suo reda». Invece, nel *Decameron* Melchisedech utilizza una formulazione ellittica, che tace su un'eventuale intenzionalità del padre nel trasmettere la propria eredità, quasi egli non si curi di stabilire il detentore del «vero» monile e, dunque, il suo legittimo erede³⁶. Ed effettivamente, Melchisedech non dice nulla a riguardo, al contrario di quanto fanno i narratori del *Novellino* e dell'*Aventuroso*. Il padre mira, quindi, a dare a ciascuno dei figli lo stesso segno tangibile del proprio amore, senza predilezioni di alcun tipo.

Melchisedech inoltre introduce nella sua storiella la comparazione tra gli anelli, un motivo assente nel *Novellino* e nell'*Aventuroso ciciliano* e forse mutuato dalle versioni della parabola cosiddette 'confessionali', cioè cristianizzate (contenute nella *Summa Praedicatorum*, nei *Gesta Romanorum*, nel *Dis du vrai aniel*, nel *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*³⁷). Egli, però, lo sviluppa secondo un esito del tutto originale. Nelle varianti confessionali, la comparazione consente di individuare l'anello autentico per mezzo della virtù taumaturgica dell'unico monile di pregio. In I 3, invece, essa si risolve in un nulla di fatto e la conclusione è lasciata in sospeso: «e trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro, che qual fosse il vero non si sapeva

«simiglianti» lascia in sospeso anche la questione dell'effettivo «valore» degli anelli (la «bellezza» invece è pressoché la stessa, se nessun figlio riesce a distinguerli).

³⁶ Importante, a tal proposito, è l'avverbio «appena» relativo alla capacità del padre di distinguere, seppur a stento, l'anello primigenio dalle copie fabbricate dall'orefice. Nel *Novellino* il padre ne è cosciente e nell'*Aventuroso* vengono messi a parte della decisione paterna di lasciare l'anello al «maggior» anche i lettori.

³⁷ Con Stewart (*The Tale of the Three Rings*, p. 90), fra le versioni 'confessionali' della parabola, ricordo la *Summa Praedicatorum* (prima metà XIV secolo), e, con Güntert (*Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, pp. 78-85), i *Gesta Romanorum*, cap. 89, il *Dis du vrai aniel* /1270-1294) e il *Tractatus* di Stefano di Borbone (1250 circa), da cui traggio la citazione seguente: «Cum autem coram iudice esset apertum testamentum, quelibet [ciascuna delle figlie] ostendit anulum suum et se esse legitimam dixit. Iudex autem sapiens annulos dictos examinari fecit in virtute curarum; cum autem in aliis nulla virtus inveniretur penitus, illam que habuit anulum virtuosum legitimam iudicavit, et hereditatem ei paternam habendam adjudicavit, et alias illegitimas reputandas» (ETIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques*, ex. 331, pp. 281-282).

cognoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende» (I 3, 15).

La novella decameroniana non attesta quale sia l'anello originale e quindi l'identità dell'erede. Si tratta di una variazione del tema della prova degli anelli che sancisce la riuscita del progetto paterno: probabilmente, nessuno dei figli è stato eletto (e prediletto) dal genitore; di certo, nessuno finisce col prevalere sugli altri perché nessuno riesce a capire chi possiede l'anello «primiero». Boccaccio, insomma, accorda all'amore del padre una estrema rilevanza anche sul piano delle scelte narrative³⁸ e lo presenta come causa permotrice di tutta la vicenda: da quell'amore, infatti, scaturisce l'impossibilità di risolvere la questione dell'erede.

Il tema dell'amore del padre per tutti i suoi figli è assente dalle versioni 'confessionali' della parabola e dalle due con conclusione 'agnostica', che abbiamo analizzato. Per contro, credo possa essere rintracciato nel Vangelo: una serie di motivi tematici peculiari di I 3, come la richiesta dell'anello da parte dei figli, i valori differenti a cui figli e padre accordano importanza («onore» vs «amore»), il dono ecumenico e il rilievo accordato all'amore paterno, sembrano rinviare particolarmente a *Matteo*, 7 7-11, in cui ritroviamo anche la metafora familiare sul rapporto tra Dio e fedele:

Petite, et dabitur vobis; quaerite et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Omnis enim qui petit, accipit; et, qui quaerit, invenit; et pulsanti aperietur. Aut quis est ex vobis homo, quem si petierit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei? Aut si piscem petierit, numquid serpentem porriget ei? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis dona bona dare filiis vestris, quanto magis Pater vester, qui in caelis est, dabit bona petentibus se.

Questo passo evangelico è forse fra i più emblematici riguardo all'ecumenismo dell'amore di Dio e verte principalmente sulla capacità divina di rispondere sempre alle richieste dei «petentibus» con la largizione di «bona»: è esattamente quello che

³⁸ Prima, attraverso la reiterazione della medesima formulazione linguistica («parimente gli amava», 12 e 14); poi, mediante tre locuzioni collegate al tema dell'amore paterno da un rapporto di causalità (il padre ama ugualmente i figli: per questo non sa scegliere, promette a tutti l'anello, li vuole accontentare); infine, tramite lo sfumato avverbio «appena» relativo all'individuazione del monile «primiero».

accade nella parabola decameroniana, in cui nessuno dei tre figli si vede porgere dal padre un dono non corrispondente alle proprie attese, ma tutti ricevono quello che hanno domandato³⁹. Giovanni, inoltre, integra il concetto della remunerazione divina con l'importanza *a parte Dei* attribuita all'*oboedientia*, proprio come suggerisce I 3: «Carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum et, quodcumque petierimus, accipimus ab eo, quoniam mandata eius custodimus et ea, quae sunt placita coram eo, facimus» (*I Iohannis*, 3 21-22).

La parabola, dunque, messa in luce l'incapacità umana di cogliere fino in fondo le modalità con cui si manifesta il volere divino, sembra rendere centrale l'amore di Dio *erga omnes*. La *caritas* divina è ecumenica e così il suo dono ai fedeli, se «virtuosi e obedienti»: un concetto palese non solo ai devoti cristiani della brigata, ma anche a un «savio» e «liberale» giudeo e a un «magnifico» musulmano, e che ha ricadute anche al livello macrotestuale.

Da questo punto di vista, la novella I 3 riprende alcuni dei concetti-chiave della storia di san Ciappelletto, tra i quali il tema dell'oscurità del volere di Dio *ex parte hominum* è solo il più evidente. In generale, il racconto si caratterizza per la ripresa di temi trattati o accennati nelle novelle precedenti. Da un lato, esso sviluppa ulteriormente il motivo della bontà di Dio: dalla «benignità» verso il «pregator» che prega con «purezza della fè», infatti, si passa in I 3 all'«amore» verso tutti i Suoi «figli»⁴⁰.

³⁹ I figli sembrano agire per desiderio di primeggiare l'uno sugli altri, contravvenendo quindi a più di un precetto paolino: «caritate fraternitatis invicem diligentes, honore invicem praevenientes» (*Ad Romanos*, 12 10); «Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes» (*Ad Galatas*, 5 26); «implete gaudium meum, ut idem sapiatis, eandem caritatem habentes, unanimes, id ipsum sapientes; nihil per contentionem neque per inanem gloriam, sed in humilitate superiores sibi invicem arbitantes» (*Ad Philippenses*, 2 2-3).

⁴⁰ Si veda R. BRAGANTINI, *Appunti sull'ordine dei racconti*, p. 190: «nella novella di Melchisedech si completa (...) il divario incolmabile tra onniscienza divina e fallibilità dell'uomo». Con le prime tre novelle di «cose cattoliche», dunque, Boccaccio realizza un duplice scopo: mettere in rilievo, all'inizio del *Decameron*, il primato del cristianesimo sulle altre religioni e rendere problematica una delle questioni che animava il dibattito teologico della sua epoca e su cui l'autore del *Decameron* incentra la novella incipitaria di Ciappelletto: l'insufficienza della ragione umana nella comprensione del divino. Com'è noto, l'approccio razionalistico alla teologia era stato proprio di molti teologi soprattutto duecenteschi, tra i quali l'Aquinate. Tuttavia, la condanna dell'arcivescovo parigino Etienne Tempier, nel 1277, colpì in primo luogo proprio la 'teologia razionale', tanto cara a Tommaso. Come recitava l'articolo 216 della detta condanna, «*etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi*»; in altri termini, la speculazione filosofica avrebbe dovuto non solo

Dall'altro lato, la novella I 3 realizza compiutamente il tema del dono divino, soltanto sfiorato nella storia di san Ciappelletto: come si ricorderà, alla fine della santificazione *voce populi* del losco notaio, Panfilo dice che i borgognoni «affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui» (I 1, 88). In I 3, si passa dal «miracolo», che però Panfilo non attesta di propria voce, al dono più ambito dai figli, l'allegorico anello, ovvero la «legge» data da Dio agli uomini come segno del suo amore. La «sicurezza d'essere uditi» dal Padre, di cui Panfilo parlava alla fine di I 1, trova così concreta conferma nella novella di Filomena, incardinata proprio sul dono di Dio come effetto della sua *caritas*.

In modo coerente, il ciclo delle novelle di «cose cattoliche» provvede a delineare sempre più accuratamente il vincolo fondato sull'amore che lega i fedeli e Dio. Tale riflessione si approfondisce via via attraverso le tre novelle a tema religioso e assume connotati di volta in volta meno sfumati.

riconoscere, ma in qualche modo corroborare i dogmi della religione, «dimostrabili o indimostrabili, comprensibili o incomprensibili» (L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, p. 118).

Appendice

Le versioni 'a-confessionali' della parabola degli anelli

Il novellino, a cura di V. Mouchet, Milano, RCS, 2008, LXXIII:

Il soldano, avendo bisogno di moneta, fo consigliato che cogliesse cagione a un ricco Giudeo ch'era in sua terra, e poi gli togliesse il mobile suo, ch'era grande oltre numero. Il soldano mandò per questo giudeo, e domandolli qual fosse la migliore fede, pensando: - S'elli dirà la giudea, io dirò ch'elli pecca contra la mia. E se dirà la saracina, e io dirò: dunque, perché tieni la giudea? -. El giudeo, udendo la domanda del signore, rispuose: - Messere, elli fu un padre ch'avea tre figliuoli, e avea un suo anello con una pietra preziosa la migliore del mondo. Ciascuno di costoro pregava il padre ch'alla sua fine li lasciasse questo anello. El padre, vedendo che catuno il voleva, mandò per un fino orafo, e disse: - Maestro, fammi due anella così a punto come questo, e metti in ciascuno una pietra che somigli questa -. Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno conoscea il fine, altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, e a catuno diede il suo in secreto. E catuno si credea avere il fine, e niuno sapea il vero altri che 'l padre loro. E così ti dico ch'è delle fedi, che sono tre. Il Padre di sopra sa la migliore; e li figliuoli, ciò siamo noi, ciascuno si crede avere la buona -. Allora il soldano, udendo costui cosie riscuotersi, non seppe che si dire di coglierli cagioni, sì lo lasciò andare.

L'Aventuroso ciciliano, chiose al Libro Terzo, (qqq) 1-8, pp. 323-324:

[1] Ansalon giudeo fu uno il quale dimorava in Bambillonia ed era oltre a misura ricchissimo; e voi dovete sapere che per tutto l'universo i Giudei sono odiati, né lluogo né signoria nonne àno. Di che al Saladino venne bisogno di moneta, per cagione d'una guerra ch'egli co' Cristiani faceva, di che fu consigliato che prendesse la moneta d'Ansalon giudeo. [2] Il Saladino si pensò come togliete potesse per alcuna cagione opposta, e ssubitamente manda per lui, e disse: «Ansalon, la cagione perch'io ò per te mandato si è che ttu mmi dichì quale legge è migliore tra lla tua o lla mia o lla cristiana». [3] Nell'animo del Saladino era che ss'egli avesse la sua lodata, sì avrebbe detto: «Dunque ispregi tu la mia legge!»; e ss'egli avesse la cristiana lodata, il simile dicea; e ss'egli avesse la sua biasimata sì

Il'avrebbe posto per traditore di sua legge. E così in ogni risposta pensato avea di toglia la sua muneta. [4] Ansalon savissimo rispuose dicendo: «La risposta sia al modo di quello gentile uomo il quale avea lo ricco anello: il quale venendo in caso di morte, tre figliuoli ch'egli avea volevano l'anello ciascuno per sé proprio, e di nascoso il domandano al loro padre. [5] Il padre lo volea donare al maggiore; gli altri, colle loro parole lusinghevoli e co·mostrare loro ragione per le quali l'anello a loro pervenisse, il padre a tali voleri non dovuti puose riparo. [6] Egli fece fare due altre anella simile a quello di colore, ma niente valevano, e apparecchiare in uno bossolo fa l'uno come l'altro, e chiama i figliuoli ciascheduno per sé, e donò loro l'anella per modo che ciascheduno avere lo si credeva, ma l'uno avea il fine: quelli che 'l padre volle fu di ciò sua reda. [7] E così per simiglianza parlo: al mondo à tre leggi notabili: una la vostra, una la mia, una i Cristiani; l'una è buona e salva, l'altre non sono niente. Quale sia quella non so, ma ciascheduno di quelli di questa legge, si crede avere la diritta, al modo di quelli tre figliuoli». Il Saladino, udendo ciò, suo animo rivolse per contrario proponimento, e 'l giudeo libera.

CAPITOLO V

«NON TENTABIS DOMINUM DEUS TUUM».

LA PUNIZIONE (DIVINA?) IN *DECAMERON*, II 1

Un lettore che voglia tentare un'interpretazione complessiva di *Decameron*, II 1 si troverà quasi del tutto sprovvisto di guide e analisi sistematiche che possano aiutarlo a cogliere il senso e gli aspetti tematici e formali più rilevanti della novella¹. Questo vuoto bibliografico può spiegarsi con la rilevanza delle altre e ben più memorabili novelle della Giornata rispetto al tema della decade (la fortuna), con le quali il primo racconto, di estensione più esigua e dai contenuti apparentemente meno problematici (rispetto all'impegnativo tema del giorno), non può certo rivaleggiare. La vicenda, di ambientazione trevigiana, ruota attorno a una beffa, messa a punto dal buffone Martellino, ai danni della santa spoglia di Arrigo da Bolzano, e si conclude con l'insperata salvezza dell'istrione da un linciaggio e da una condanna capitale per la sua blasfemia.

Nei pochi casi in cui è stata presa in considerazione dalla critica, la novella II 1 ha suscitato interesse principalmente per le dinamiche del comico e per il tema della beffa. Sono invece rifluiti sullo sfondo tutti gli altri motivi, tra i quali, curiosamente, anche quello della fortuna. Solo di recente è stata riservata una specifica attenzione alla

¹ Fra i contributi che prendono in considerazione la novella, sia pure all'interno di una trattazione dedicata a temi più generali, mi limito a citare I. TUFANO, *Boccaccio e la letteratura religiosa*, pp. 194-195; E. PASQUINI, *La santità nella letteratura del Trecento*, in ID., *Fra Due e Quattrocento*, pp. 228-248 (pp. 244-245); ID., *La santità nella letteratura italiana del Trecento*, pp. 25-53; A. CAPOZZOLI, *Il Decameron, la fortuna e i mercatanti della Seconda Giornata*, in «Misure critiche», XII-XIII (2013-2014), pp. 231-248, pp. 242-243. Alla novella accennano inoltre C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, p. 273 e S. ZATTI, *Il mercante sulla ruota: la seconda giornata*, in *Introduzione al Decameron*, pp. 79-98, p. 83. Più distesa la disamina di M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 242-248, dedicata principalmente agli aspetti strutturali e narratologici della novella. Un esame delle dinamiche del comico è in G. SAVELLI, *Riso*, in *Lessico critico decameroniano*, pp. 344-371, pp. 351-353; sullo stesso tema, F. MASCIANDARO, *La violenza e il sacro nella narrazione di Martellino (Decameron II 1). La problematica dell'improvvisazione*, in ID., *La conoscenza viva*, Ravenna, Longo, 1998, pp. 89-98. Sulle fonti si veda R. FERRERI, *Ciacco, Biondello e Martellino*, in «Studi sul Boccaccio», XXIV (1996), pp. 231-249.

rappresentazione della devozione popolare e al motivo religioso della novella, nel cui ambito si è indagata la presenza della figura del *beatus Henricus baucenensis*, il santo laico «sopra» la cui spoglia Martellino «fa vista di guerire»². Fra i pochi studiosi che hanno colto questo aspetto, va segnalato O’Cuilleain, che, «in suggesting a particular source of religious tension in Martellino’s tale as prompting his astonishing type of black comedy», finisce tuttavia per connettere il racconto all’ampia sfera delle novelle di beffa e per valorizzare le manifestazioni del riso nei protagonisti della narrazione³. Ultimamente, Veglia ha analizzato motivi tematici quali la funzione attanziale delle istituzioni politiche e il linciaggio del blasfemo Martellino, specie nel suo significato ‘sociale’⁴.

Nelle pagine che seguono, mi propongo di tentare un’interpretazione del fenomeno di santificazione *voce populi* e dei miracoli attribuiti ai santi laici popolari, come Boccaccio li presenta nella sua breve narrazione della *vita Henrici* (II 1, 3-5), anche tramite un raffronto con la novella di san Ciappelletto. Nell’economia della novella, a mio parere, il ruolo del santo trevigiano non è secondario, né dal punto di vista narrativo (è in conseguenza della ‘beffa’ ai suoi danni che il protagonista

² Si vedano A. TILATTI, *Scritture di notai o scritture di agiografi: alcuni esempi dell’Italia Nord Orientale (secoli XIII-XV)*, in *Notai, miracoli e culto dei santi*, pp. 133-154, in particolare pp. 136-140; G. CRACCO, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, in ID., *Tra Venezia e Terraferma*, Roma, Viella, 2009, pp. 595-612; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, p. 273; I. SARTOR, *Enrico da Bolzano. L’umile beato di Treviso*, Treviso, San Liberale 2015; *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo. Atti del Convegno internazionale di studi (Treviso, 9 ottobre 2015)*, a cura di T. Radaelli, Treviso, San Liberale 2018, alle cui pp. 181-289 si trova A. MICHIELIN, *Incipit Vita beati Henrici. La legenda del beato Enrico da Bolzano (sec. XIV)*; I. TUFANO, *Boccaccio e la letteratura religiosa*, pp. 185-207; I. TUFANO, *Letteratura sacra e religiosi nel Decameron: le prime tre Giornate*, in *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, pp. 139-159.

³ C. O’ CUILLEANAIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio’s Decameron*, pp. 235-240, p. 236. Cfr. inoltre M. VEGLIA, *Le metamorfosi del sacro nel Decameron: da Martellino a frate Alberto*, in *Boccaccio Veneto*, pp. 287-303, p. 294; «Da questa prospettiva il riso, mentre disvela le incongruenze tra la realtà (o la natura) e le sue forme di mascheramento, si afferma come una prospettiva religiosa, modernamente libera e lieta. L’efficace forza liberatoria del *Decameron* (...) si misura perciò nella capacità dell’autore, come pure del lettore non malizioso (...), di governare con intelligenza e ironia la rappresentazione di realtà complesse che (...) riuscivano eversive della ragione comune (...)

⁴ M. VEGLIA, *Le metamorfosi del sacro nel Decameron*, p. 288: «L’entusiasmo e il fervore religioso degli indigeni costituiva un efficace strumento per il loro [delle istituzioni politiche] governo, poiché ne rinsaldava emotivamente la coscienza identitaria: se così non fosse, non potremmo comprendere il dramma del linciaggio, cui viene sottoposto il giullare fiorentino per aver smascherato l’inconsistenza di quel sentimento religioso popolare».

Martellino viene quasi linciato e condannato a morte), né per quanto riguarda l'implicita presa di posizione di Boccaccio in materia di laici canonizzati *voce populi*. Nelle pagine conclusive di questo capitolo, infine, tenterò di evidenziare i temi e i problemi di carattere religioso sviluppati dalla novella.

1. Il 'lombardo' e il «tedesco»: due santi popolari

Studiosi come Fido, Alfano e Veglia hanno rilevato la presenza di elementi di raccordo infratestuale fra II 1 e I 1⁵. *In primis*, una sorta di *déjà vu* apre la vicenda di Martellino: essa inizia dal funerale del beato Arrigo da Bolzano, morto a Treviso e ritenuto dal popolo di quella città «uomo di santissima e buona vita» e perciò venerato per santo. Su una scena analoga, ossia il funerale e la conseguente santificazione di Ciappelletto in Borgogna, si conclude I 1 (86-88). Fra le novelle incipitarie delle prime due Giornate, si instaura perciò una sorta di *continuum* narrativo: seppure in un altro luogo e con altri personaggi, appare centrale in entrambi i racconti la storia del laico, immerso nelle cose del mondo, che vive e muore in grazia di Dio e diventa 'santo', mentre chi si vota a lui riceve miracoli in suo nome.

Tuttavia, laddove la fama di san Ciappelletto è stata diffusa dal pulpito per bocca di un «santo e valente frate» (I 1, 85), quella di Arrigo è consacrata dal prodigio che i trevigiani vogliono si sia verificato al momento della sua morte (il 10 giugno 1315) e che Boccaccio ha cura di riferire:

Per la qual cosa, o vero o non vero che si fosse, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior

⁵ Si vedano F. FIDO, *The Tale of ser Ciappelletto*, in *The Decameron First Day in Perspective*, pp. 59-76 (pp. 69-71); G. ALFANO, Giornata II, Scheda introduttiva, II 1 in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 285-287; M. VEGLIA, *Le metamorfosi del sacro nel Decameron*, pp. 287-303. Si veda inoltre F. CIABATTONI, *Boccaccio's miraculous Art of Storytelling: Dec. I.1, II.1 and VI.10*, in «Italice», LXXXVII/2 (2010), pp. 167-178.

chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare. Il che in luogo di miracolo avendo, questo Arrigo esser santo dicevano tutti (II 1, 4-5).

Interpretando il suono delle campane come un segno miracoloso, gli abitanti di Treviso si riversano per le strade:

e concorso tutto il popolo della città alla casa nella quale il suo corpo giacea, quello a guisa d'un corpo santo nella chiesa maggior ne portarono, menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti, quasi tutti dovessero dal toccamento di questo corpo divenir sani (II 1, 5).

La narratrice indugia sulla descrizione dell'accorrere smodato delle genti presso la salma del santo, cui si trovano ad assistere anche i tre fiorentini Martellino, Stecchi e Marchese, tre attori girovaghi che, incuriositi dall'atteggiamento della folla (accalcata dentro e fuori il duomo), desiderano «andare a vedere» il santo. Per avvicinarsi alla salma, il protagonista, Martellino, suggerisce di inscenare la guarigione di uno storpio, in una sorta di parodia blasfema delle guarigioni narrate nel Vangelo e nelle leggende agiografiche⁶.

Avremo notato, quindi, altri punti di contatto con la novella di Ciappelletto. Il rapporto tra le due *fabulae* si caratterizza, infatti, oltre che come analogia e similitudine, anche come rovesciamento e antitesi. Il gioco di contrappunti e riprese è basato sull'opposizione vero/falso. Infatti, in II 1 Martellino simula un miracolo *finto* in nome di un santo *vero* (o 'detto' tale, II 1, 5), mentre, in I 1, il narratore Panfilo dice che l'onnipotenza di Dio mostra miracoli *veri* (o 'affermati' tali, I 1, 88) a chi lo prega in nome di un santo *finto* (o presumibilmente tale, ragionando «secondo quello che ne può apparire»)⁷.

⁶ Il tema è presente in tutti i quattro Vangeli: si vedano, ad esempio, *Matteo*, 8 2-3 e 14-15, 9 18-26 e 27-30; 20 29-34; *Marco*, 1 30-31 e 40-42, 5 21-43, 6 56, 7 32-35, 8 22-25; *Luca*, 5 12-13 e 17-26, 6 17-19, 8 40-56, 13 11-13; *Giovanni*, 9 1-7. Va ricordato infine che Cristo concede lo stesso potere ai suoi discepoli. Non ho però riscontrato significative contiguità lessicali tra i passi evangelici e II 1, se non, in parte, come già rilevato, con *Matteo*, 15 30.

⁷ «Il qual [Ciappelletto] negar non voglio esser possibile lui esser beato nella presenza di Dio, per ciò che, come che la sua vita fosse scellerata e malvagia, egli potè in su lo stremo aver sì fatta contrizione, che per avventura Idio ebbe misericordia di lui e nel suo regno il ricevette: ma per ciò che questo n'è occulto, secondo quello che ne può apparire ragiono, e dico costui più tosto dovere essere nelle mani

Lo stesso confronto tra le biografie del pessimo Ciappelletto e quella del beato Arrigo sottintende di per sé un paragone blasfemo e un rovesciamento: i paragrafi iniziali di II 1, infatti, contrastano fortemente con quelli di I 1, quanto alle descrizioni parallele dei due personaggi. Se Panfilo indugia in una narrazione della *vita Ciappelletti* ricca di dettagli e compiaciuta della propria precisione (la memorabile *descriptio* ai *commata* I 1, 10-15), Neifile abbozza la *vita Henrici* in modo scarno ed essenziale:

Era, non è ancora lungo tempo passato, un tedesco a Trivigi chiamato Arrigo, il quale, povero uomo essendo, di portare pesi a prezzo serviva chi il richiedeva; e, con questo, uomo di santissima vita e di buona era tenuto da tutti (II 1, 3).

Se ne ricava un effetto di contrapposizione fra le due figure che Boccaccio marca tramite le strategie retoriche, rendendo tanto indimenticabile la biografia del notaio pratese quanto concisa e quasi ‘invisibile’ questa di Arrigo⁸. Completa il quadro un ulteriore rovesciamento: Arrigo è un «uomo di santissima vita e di buona», mentre Ciappelletto è «il piggioro uomo forse che mai nascesse», ma si noti che ineccepibile (come quella di Arrigo) è la condotta «benigna e mansueta» del notaio, agli occhi dei borgognoni.

Il motivo dell’opinione popolare riguardo ai due canonizzandi ci aiuta a mettere a fuoco le analogie tra le due narrazioni. Come prima cosa, ragionando dalla prospettiva dei fedeli devoti, in entrambe le novelle si presenta una medesima situazione: i borgognoni vedono in un ‘lombardo’ forestiero, del cui passato (peccaminoso) non sanno nulla, un santo, per il cui tramite Dio mostra miracoli; i trevigiani riconoscono in un «tedesco» (Arrigo non è originario di Treviso), del cui passato non viene detto nulla (ne saranno all’oscuro anche loro, come i borgognoni per Ciappelletto?), un mezzano di Dio, il cui «corpo santo» ha effetti miracolosi. Sia il

del diavolo in perdizione che in Paradiso», I 1, 89; sul gioco di contrappunti, cfr. F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, pp. 53-56.

⁸ Non si deve dimenticare, tuttavia, che l’indugio sui dettagli della vita di Ciappelletto può essere ricondotto anche al gusto dell’autore per il pittoresco e per il farsesco, aspetti che il losco protagonista di I 1, al contrario del beato Arrigo, consente di mettere in risalto.

‘lombardo’ sia il «tedesco» si recano dai luoghi nati in paesi dove sono sconosciuti, e qui terminano ‘santamente’ i loro giorni. Il primo, muovendo da Parigi, giunge in Borgogna «dove quasi niuno il conoscea» (I 1, 19), mentre il secondo arriva a Treviso da altro luogo (sappiamo dal suo agiografo, il vescovo di Treviso Pietro da Baone, che Arrigo era nato a Bolzano⁹). Entrambi vengono proclamati santi nei luoghi in cui si trasferiscono, lasciando la fama preterita (pessima per il notaio, ignota per il *baucenensis*) in patria. Questa analogia fra la *vita Ciappelletti* e la *vita Henrici*, dunque, insinua qualche malizioso sospetto anche sulla vita di Arrigo: se persino «il piggioro uomo forse che mai nascesse», spostandosi da una città all’altra, è riuscito non solo a ‘cancellare’ il proprio passato criminale, ma anche a guadagnarsi la *fama sanctitatis*, cosa impedisce al lettore di dubitare che lo stesso abbia potuto fare Arrigo?

È interessante che i rimandi a distanza, gli artifici retorici e quelli micro e macrostrutturali adoperati da Boccaccio nel tratteggiare le figure dei due santi di I 1 e II 1 producano un effetto dissacrante nel lettore del *Decameron*, ovvero il sospetto che la vita pregressa e l’anima del santo trevigiano siano altrettanto insondabili per la narratrice e per i destinatari di II 1, quanto quelle di san Ciappelletto agli occhi del «valente frate» e dei borgognoni.

1.1 «Il che in luogo di miracolo avendo»

Eppure, nonostante la differenza di costumi (almeno in apparenza) tra Arrigo e Ciappelletto, entrambi muoiono in odore di santità e i loro corpi sono ritenuti capaci di compiere miracoli, un potere che sia Panfilo sia Neifile presentano come un dato che le folle ritengono oggettivo. Dio, dunque, agli occhi degli uomini, rende ugualmente efficace il potere di intermediazione dei due santi, il finto e il vero, operando per il tramite di entrambi miracoli veri. Del resto, come anticipato in I 1, Dio risponde alle preghiere, tenendo in conto più la purezza del cuore dei fedeli che l’eventuale «essilio del pregato» (I 1, 5 e 90).

⁹ Pietro afferma che Arrigo era «origine de Bolçano et in Treviso longis temporibus comorato», A. MICHIELIN, *Incipit Vita beati Henrici*, p. 208.

I miracoli attesi da Arrigo sono essenzialmente guarigioni, dato che i trevigiani gli avvicinano «zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti»¹⁰. Come si è accennato, l'origine del motivo del corpo taumaturgico può essere rintracciata nei Vangeli, oltre che nella tradizione agiografica, dove il tema è abbondantemente attestato. Trattandolo, rispettivamente meno e più ampiamente, la questione del contatto miracoloso fra il corpo salvifico e l'infermo, le due novelle del *Decameron* paiono realizzare un'operazione di riscrittura della letteratura sacra, in particolare degli *exempla* e delle *vitae sanctorum*. Sul piano strutturale e tematico, i due generi sono parodiati sia mediante la fittizia guarigione di Martellino e la descrizione dei fenomeni di devozione popolare (che vedremo a breve), sia mediante il contrasto fra la scarna descrizione dell'esistenza del santo Arrigo e il dettagliatissimo resoconto della *vita Ciappelletti*¹¹. Quest'ultima narrazione, com'è noto, è duplice: in un primo momento, infatti, Panfilo descrive gli *scelera Ciappelletti*, mentre in seguito è lo stesso protagonista che, mentendo, racconta la sua 'santa' vita al buon confessore (la doppia narrazione biografica di Arrigo, invece, manca in II 1)¹².

Tuttavia, in I 1 Panfilo non racconta i miracoli compiuti dalla salma di Ciappelletto, ma si limita a riferire che «molti affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui». Il tema dunque non è sviluppato e non è primario, nell'economia del suo ragionamento; piuttosto, è pertinente l'intensità della devozione dei fedeli, che ritorna anche in II 1 insieme al verbo 'affermare', riferito questa volta al suono delle campane che «i trivigiani affermavano» spontaneo, senza alcun intervento umano¹³:

¹⁰ Più generica, invece, è la menzione dei «molti miracoli» di Ciappelletto in I 1.

¹¹ Non trascurerei la *descriptio* fisica: Ciappelletto era «piccolo di persona» (I 1, 9), proprio come è dipinto Arrigo nelle prime raffigurazioni iconografiche e come è descritto dal suo agiografo Pietro da Baone (I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 218).

¹² La vicenda di II 1 non richiede, al contrario di I 1, un particolare indugio sulla vita di Arrigo. Ciappelletto, infatti, ha costruito la propria fama di santo, lasciando al di qua delle Alpi la sua pessima fama per edificare una nuova immagine di sé, e in questo doppio processo di distruzione e ricostruzione risiede il senso del racconto. Il beato di Bolzano invece è noto a tutti per santità di vita e, soprattutto, non è, al contrario di Ciappelletto, il protagonista della novella di Neifile.

¹³ La rilevanza accordata al tema della devozione popolare emerge in due momenti narrativi in particolare: quando si racconta che i fedeli, entusiasti della presunta guarigione di Martellino, «sì gran romore in lode di santo Arrigo facevano, che i tuoni non si sarien potuti udire» (II 1, 13), e quando si riporta che, scoperto l'inganno del buffone, egli viene accusato d'essere un «traditore e beffatore

e a mano a mano il dì seguente vi cominciarono le genti a andare e a accender lumi e a adorarlo, e per conseguente a botarsi e a appiccarvi le immagini della cera secondo la promession fatta. E in tanto crebbe la fama della sua santità e divozione a lui, che quasi niuno era che in alcuna avversità fosse, che a altro santo che a lui si botasse, e chiamaronlo e chiamano san Ciappelletto: e affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui (I 1, 87-88);

Il che [il suono spontaneo delle campane] in luogo di miracolo avendo, questo Arrigo esser santo dicevano tutti (II 1, 5);

Il che [la guarigione di Martellino ritenuta vera] veggendo la gente, sì gran romore in lode di santo Arrigo facevano, che i tuoni non si sarieno potuti udire (II 1, 13)¹⁴.

Invece, in entrambe le novelle è centrale il motivo del corpo santo come mezzo di comunicazione bilaterale fra i fedeli e Dio, i quali, tramite esso (e rigorosamente *post mortem*), realizzano un mutuo ‘scambio’: la devozione viene remunerata con il miracolo; questo è a sua volta ricambiato con la lode da parte dei devoti, in un lineare rapporto quasi ‘contrattuale’ di *do ut des*. Questo insieme di motivi, spesso solo accennati in I 1, è ben articolato nell’economia narrativa di II 1 e consente di leggere le due novelle come una sorta di dittico.

Ma cosa dice Neifile dei miracoli di Arrigo? Descrivendo l’afflusso della devotissima folla trevigiana con annessi malati alla salma miracolosa, la novella sembra certificare implicitamente, *ex parte populi*, l’effettivo verificarsi dei miracoli. Tuttavia, come Panfilo, in I 1, si limitava a riferire che i borgognoni «affermano molti miracoli Idio aver mostrati» per tramite di Ciappelletto, anche Neifile, dopo aver attribuito ai cittadini di Treviso la validazione del miracolo delle campane, prende le distanze dalle credenze dei trevigiani, i quali portano gli infermi alla spoglia di Arrigo, «*quasi* tutti dovessero dal tocco di questo corpo divenir sani». La congiunzione

di Dio e de’ santi, il quale, non essendo attratto, per ischernire il nostro santo e noi, qui a guisa d’attratto è venuto!»), II 1, 17.

¹⁴ Sul rapporto tra i fedeli e i santi (a cui si richiedono «essenzialmente guarigioni») nel Trecento, cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 484.

«quasi» è cruciale per definire l'effetto di senso del testo; in genere, nel *Decameron* «quasi» equivale a 'come se' e ricorre, nella maggior parte dei casi, in comparative ipotetiche con funzione dubitativa¹⁵. Così interpretando il testo, la novella II 1 non confermerebbe né smentirebbe l'autenticazione dei miracoli, attestati soltanto *voce populi*.

Sta di fatto che, sul piano narrativo, fra i tanti (possibili) miracoli di Arrigo citati da Neifile, il solo dettagliatamente rappresentato al lettore, peraltro descritto per ben tre volte, è la falsa guarigione di Martellino¹⁶. I narratori del *Decameron* si astengono dal pronunciarsi in maniera positiva sulla veridicità dei 'segni' che Dio invia agli uomini attraverso i santi, ma l'analisi lessicale e narrativa sembra insinuare un dubbio malizioso circa lo *status sanctitatis* di Arrigo, il cui unico miracolo taumaturgico attestato nel *Decameron* è mendace¹⁷. Come se non bastasse, il paragone con la *vita et mors Ciappelletti* suggerisce al lettore di mantenere un prudente riserbo circa qualsiasi

¹⁵ Alcuni esempi, fra i tanti del *Decameron*: «E ciò potevan far di leggiere, per ciò che ciascun, *quasi* non più viver dovesse, aveva, sì come sé, le sue cose messe in abbandono» (I Intr., 22); «Tu ci uccelli, quasi come se noi non cognoscessimo i Baronci come facci tu» (VI 6, 7); «Allora, quasi come se il mondo sotto i piedi venuto le fosse meno, le fuggì l'animo e vinta cadde sopra il battuto della torre» (VIII 7, 72).

¹⁶ II 1, 10: «Rispose Martellino: “Dicolti. Io mi contraffarò a guisa d'uno attratto, e tu dall'un lato e Stecchi dall'altro, come se io per me andar non potessi, mi verrete sostenendo facendo sembianti di volermi là menare acciò che questo santo mi guarisca: egli non sarà alcuno che veggendoci non ci faccia luogo e lasci andare”»; II 1, 11: «Si storse in guisa le mani, le dita, le braccia e le gambe e oltre a questo la bocca e gli occhi e tutto il viso, che fiera cosa pareva a vedere; né sarebbe stato alcuno che veduto l'avesse, che non avesse detto lui veramente esser tutto della persona perduto e rattratto»; II 1, 13: «Martellino, essendo tutta la gente attenta a veder che di lui avvenisse, stato alquanto, cominciò, come colui che ottimamente fare lo sapeva, a far sembante di distendere l'uno dei diti e appresso la mano e poi il braccio e così tutto a venirsi distendendo».

¹⁷ Il suono spontaneo delle campane, avuto «in luogo di miracolo» dai trevigiani, non è infatti direttamente imputabile alla salma del santo, stando alle parole di Neifile. L'atteggiamento 'scettico' dei narratori nei confronti dei miracoli pare andare controcorrente rispetto alla opinione *vulgata*: nel Medioevo, il miracolo «in sé e per sé, per la verità, non aveva bisogno di indagini particolari. Non si dubitava, infatti, che potessero accadere i miracoli» (C. CAROSI, *Il documento notarile*, p. 75). I miracoli «rappresentano uno dei mezzi di comunicazione più importanti fra questo mondo e l'aldilà» e, attraverso di loro, «Dio manifestava la propria potenza e la propria presenza»; in sostanza, essi assolvevano «una funzione centrale nella vita degli uomini del tempo: ristabilire nel corpo e nella società l'ordine divino perturbato dal peccato» (A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, p. 144; A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e pensiero, 2006, p. 166-168). Ciò causava una ricerca continua di questi segni, a volte ravvisati in «qualsiasi fenomeno straordinario» (*ibidem*).

manifestazione soprannaturale, o almeno di non pronunciarsi al riguardo in termini assoluti.

Dal quadro tracciato sinora, affiora che Boccaccio, con un tocco di malizia, non si limiterebbe a parodiare la tradizione agiografica, ma ne metterebbe tendenzialmente in crisi la veridicità complessiva, gettando qualche sospetto sullo *status* dei santi, o almeno dei santi laici eletti *voce populi*: ovvero, di quella particolare categoria di santi per cui, nella Penisola, furono molto frequenti le richieste di canonizzazione, a partire da quella di sant'Omobono da Cremona nel 1199¹⁸.

1.2 La vita Henrici in Decameron, II 1

Qual è concretamente il rapporto tra la novella decameroniana e le agiografie su Arrigo? Concentriamoci adesso sulla figura storica del beato *baucenensis*¹⁹. Su di essa le testimonianze letterarie e iconografiche abbondano, sin dai primi anni dopo la sua morte. Queste lo presentano come un 'tedesco' di umile estrazione sociale, probabilmente un contadino, che, insieme alla moglie, al figlio e a una cognata, muove da Bolzano a Treviso, dove esercita un lavoro modesto, verosimilmente quello di boscaiolo (a differenza di quanto afferma Boccaccio, che presenta Arrigo come un facchino)²⁰. Il santo era dunque morto da pochi decenni nel 1351-52 (cioè nel periodo cruciale, probabilmente, per la stesura del *Decameron*) quando Boccaccio viaggia in

¹⁸ Sul tema, cfr. C. DELCORNIO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294.

¹⁹ Per tutte le notizie relative alla vita di Arrigo, cfr. I. SARTOR, *La vicenda umana di Enrico da Bolzano*, in I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, cap. II, pp. 51-76 e G. CAGNIN, *Eremiti, penitenti e devoti a Treviso tra Duecento e Trecento*, in *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*, pp. 51-116, pp. 75-84. Per un'analisi dei rapporti fra *Decameron*, II 1 e le agiografie trecentesche di Arrigo, cfr. l'appendice filologica finale a questo lavoro.

²⁰ Cfr. I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 62: «Accompagnato dalla moglie Benvenuta e dal figlio Lorenzo, è probabile che il povero contadino del Tirolo abbia intrapreso lo stesso percorso di tanti altri compatrioti, dirigendosi verso la pianura trevisana, per la ricerca di un lavoro rurale. Dal punto di vista lavorativo, egli si lasciava alle spalle una fama di contadino e di vignaiuolo, per assumere quella di boscaiolo: così lo presentano, nelle rispettive aree geografiche di partenza e di arrivo, la tradizione popolare e l'iconografia»; per l'iconografia di Arrigo, cfr. *ivi*, p. 65 con la relativa Appendice Fotografica, e I. SARTOR, *L'iconografia del beato Enrico dal XIV secolo all'età contemporanea*, in *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*, pp. 117-129.

Veneto²¹, dove le notizie biografiche su Arrigo potevano essere facilmente reperibili, anche per via orale. Il Certaldese, infatti, sembra essere al corrente di alcune informazioni precise, attestate nelle principali agiografie del nostro santo, come il miracolo delle campane e, soprattutto, l'efficacia taumaturgica di Arrigo sugli 'attratti'²². Il racconto boccacciano autorizza a situare cronologicamente i fatti narrati in II 1 tra il 10 e il 18 giugno 1315, cioè prima che il corpo di Arrigo fosse rinchiuso in un'arca lapidea, l'ottavo giorno dopo la sua morte: altrimenti, i tre protagonisti non avrebbero potuto «andare a *vedere* questo santo» (II 1, 7) e Martellino non avrebbe potuto essere «sopra il corpo posto» per fingere di guarire (II 1, 12)²³.

Stando agli studi di Vauchez, dunque, Arrigo rientrerebbe in quella categoria di santi della carità e del lavoro, fiorita alla fine del Duecento, soprattutto nell'Italia settentrionale, costituita da laici non nobili, molti dei quali sposati (proprio come Arrigo), la cui fama non oltrepassò i confini cittadini, né in vita né in morte²⁴. Queste figure, proclamate sante anche a causa dell'allentamento del controllo ecclesiastico sui processi di canonizzazione tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo²⁵, sono

²¹ Sull'ambasceria veneta di Boccaccio, cfr. E. ROSSINI, *Boccaccio nell'area delle alleanze scaligere*, in *Boccaccio Venezia e il Veneto*, a cura di V. Branca, Firenze, Olschki 1979, pp. 9-16, pp. 15-16.

²² Questo dato risulta dall'elenco dei miracoli del beato, contenuto al termine della agiografia enriciana 'ufficiale', redatta da Pietro da Baone, vescovo di Treviso dal 1359 al 1384 (A. MICHIELIN, *Incipit Vita beati Henrici*, pp. 229-285).

²³ Vauchez, basandosi sui *Libri Reformationum communis Tervisii*, racconta del protrarsi del fervore religioso per la morte del beato, con celebrazioni che durarono per circa un anno (A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 203-206). Sulla scansione temporale relativa agli eventi che seguirono la morte di Arrigo, cfr. I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, pp. 77-130 e cap. IV, pp. 131-158.

²⁴ Cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 159-167. Sulla santità laica nel Medioevo, si veda anche A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, in particolare il Capitolo II, *Una novità del XII secolo: i santi laici dell'Italia comunale*, pp. 27-50. Se esaminiamo il contesto storico trevigiano del XIV secolo, ci accorgiamo della 'utilità' socio-politica della vicenda di Arrigo (dagli eventi in vita a quelli in morte): «La vicenda del beato Enrico da Bolzano si staglia tutta nel trentennio della signoria caminese su Treviso, e termina proprio negli anni assai movimentati del ritorno al regime comunale (...). La vicenda di Enrico da Bolzano, e soprattutto della sua morte e dei fenomeni di massa che l'accompagnarono e la seguirono fu un'occasione di rafforzamento di un'identità solidale della cittadinanza che, come si è visto, non mancava di elementi di forza sia ideologica sia reale», D. CANZIAN, *Società e istituzioni a Treviso al tempo del beato Enrico*, in *Il Beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*, pp. 5-32, pp. 17 e 31-32. Sullo stesso tema, anche I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, pp. 124 e ss.: «La vicenda enriciana rivela, soprattutto nelle determinazioni assunte dal Comune dopo la morte del beato, l'intenzionalità delle istituzioni d'invocare il santo come suo patrono celeste, per la conservazione della pace e della libertà comunale», dopo la signoria caminese.

²⁵ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 57-58.

caratterizzate inoltre dalla capacità di suscitare, *post mortem*, un fervore a volte incontrollabile nelle folle dei compaesani, grazie alla *fama sanctitatis* guadagnata in vita con i loro costumi esemplari. Come testimoniano le cronache, le storie e le agiografie studiate da Vauchez, alla morte di un ‘santo laico’,

i fedeli uscivano subito di casa e si precipitavano sul luogo dove ancora caldo era steso il cadavere del defunto per toccarlo ed esserne ‘santificati’. In tali occasioni succedevano scene di disordine e a volte di violenza di cui ci hanno conservato il ricordo non solo i testi agiografici, ma anche le cronache²⁶.

Di questo costume, anche la finzione letteraria di *Decameron*, II 1 sembra dare testimonianza.

Gli studi di Vauchez possono aiutarci anche a comprendere meglio due momenti della stringata descrizione riservata ad Arrigo e alla sua morte. *In primis*, Boccaccio riferisce che Arrigo, «povero uomo essendo, di portare pesi a prezzo serviva chi il richiedeva; e, con questo, uomo di santissima vita e di buona era tenuto da tutti» (II 1, 3)²⁷. Si tratta di una notazione molto precisa, poiché è noto che, fra l’ultimo Duecento e il primo Trecento, non solo è diffusa l’idea che valesse più l’aiuto al prossimo della pratica ascetica solitaria, ma è maggiore la venerazione per quei personaggi piccolo e medio-borghesi che praticano un mestiere, meglio se umile²⁸.

²⁶ Ivi, p. 199. È però interessante che, mentre tutti i biografi di Arrigo (Boccaccio incluso), parlano di tumulti cittadini e di folle oceaniche accorse a Treviso per il santo, le altre fonti documentarie non attestano degli stravolgimenti tanto grandi nella vita pubblica: proprio il giorno della morte del santo (10 Giugno 1315), nella città si stava svolgendo il *Processo Avogari*, che continuò in modo regolare e «nella più perfetta tranquillità; ci fu una interruzione il giorno 11, ma il processo riprese regolarmente il 12 Giugno; nessuno ricorda l’evento della morte di Enrico» (G. CAGNIN, *Eremiti, penitenti e devoti a Treviso tra Duecento e Trecento*, p. 80).

²⁷ I curatori delle più recenti edizioni del *Decameron* parafrasano il nesso incidentale «con questo» con ‘malgrado questo’, si vedano le note a II 1, 3, delle edizioni del *Decameron* curate da Branca (ed. Einaudi) e Quondam, Fiorilla, Alfano (ed. Rizzoli). Ciò fa intendere che il mestiere di Arrigo avrebbe potuto essere un impedimento alla sua santificazione. Tuttavia, credo sia opportuno notare, con Vauchez, come l’umiltà del mestiere praticato dai santi laici fosse una caratteristica peculiare di questa categoria di personaggi (A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, pp. 38-39).

²⁸ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 161-167. Grazie agli *articoli interrogatorii* dei processi di canonizzazione, sappiamo che in genere, nel Medioevo, quello dei santi era un profilo piuttosto convenzionale, costruito sfruttando un elenco di virtù cui, dalla seconda metà del Duecento, si affianca una ricostruzione cronologica dei principali eventi della biografia del personaggio (ivi, pp. 518-520). Nel caso di Arrigo, il quadro tipico del santo laico del XIII-XIV secolo è completato dalla

In secundis, più avanti nel testo, Boccaccio scrive:

Per la qual cosa, o vero o non vero che si fosse, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare (II 1, 4).

Il motivo delle campane sonanti *motu proprio* non è un'invenzione boccacciana, ma un *topos* narrativo attestato nella tradizione agiografica²⁹. Boccaccio utilizza una serie di dispositivi atti a porre il narratore di secondo grado in una posizione *super partes* fra lo scetticismo e la credulità, come le formule 'cautelative' «o vero o non vero che si fosse» e il verbo «affermavano» (ricorrente anche in I 1), entrambi riferiti all'episodio delle campane sonanti spontaneamente.

Merita un breve indugio il nesso causale «Per la qual cosa», che si trova in posizione incipitaria (e quindi privilegiata) e che introduce il periodo sintattico relativo al miracolo delle campane. Esso riporta la prospettiva dei trevigiani (infatti, essi ritengono Arrigo santo uomo e, per questo, affermano che, alla sua morte, le campane abbiano suonato da sole) e non quella di Neifile, che non pare invece voler validare in proprio tale asserzione. Mediante la *dispositio* delle notizie su Arrigo fra i *commata* 3-4 che abbiamo appena letto, Boccaccio comunicherebbe l'idea che i trivigiani abbiano interpretato come un miracolo il suono delle campane, fondandosi principalmente su un'idea di santità che, a sua volta, deriva dal fatto che Arrigo conducesse una vita «santissima» e «buona»: un argomento che, considerando che perfino Ciappelletto poteva apparire «simplice», «innocente» e «santo» agli occhi del valente frate e dei borgognoni (I 1, 85-86), non pare definitivo.

sua condizione di *uxoratus*. Egli sembra l'ideale figura di santo laico per il periodo in questione: in prospettiva della *imitatio Christi*, parametro a cui si rapportano le *figurae sanctitatis laichorum*, il lavoro di facchino o di boscaiolo di Arrigo ben si confaceva, perché aiutava i deboli, era umile, faticoso e poco pagato, sufficiente alla mera sussistenza (A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, pp. 38-39). E tuttavia, stando alle ricostruzioni degli studiosi, Arrigo si dedicava tanto all'ascetismo quanto all'aiuto del prossimo (cfr. I. SARTOR, *La vicenda umana di Enrico da Bolzano*).²⁹ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 172-173 e *nota ad locum* 184, in cui si osserva che il miracolo delle campane compare anche nelle vite di sante; si veda inoltre A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, p. 41, dove si parla di un miracolo simile riportato dalla anonima biografia di Teobaldo d'Alba.

La posizione della narratrice sembrerebbe concessiva, da un lato, e ironica, dall'altro: Neifile, insomma, non afferma, ma neanche esclude che i trevigiani, in preda al *furor* religioso, abbiano associato fra loro eventi apparentemente slegati o abbiano interpretato evenienze assolutamente normali come fatti straordinari, sulla scorta della propria fede. Ma il lettore attento ricorderà che, proprio al momento della morte di san Ciappelletto, anch'egli come Arrigo morto in odore di santità, le campane abbiano suonato «a capitolo» (I 1, 83), quando il confessore convoca i suoi confratelli per discutere della santità del trapassato.

1.3 Deus invictus

Cerchiamo, dunque, di tirare le somme da quanto emerso finora. In II 1, un solo miracolo dichiaratamente falso rischierebbe di inficiare la fama di un uomo (Arrigo) unanimemente dato per santo, anche a fronte di tanti prodigi forse veri e della testimonianza *voce populi*: ne è causa la trovata irriverente di Martellino, i suoi dissacranti effetti di senso sui lettori e il paragone fra i due santi laici decameroniani. Ma, nella transizione narrativa da I 1 a II 1, si evince che, anche se la spoglia di Arrigo avesse effettivamente guarito uno storpio (e non l'istrione sanissimo), ciò non ne avrebbe di per sé provato in modo irrefutabile la santità: infatti, «non può l'acume dell'occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare in alcun modo» (lo afferma Panfilo in I 1, 5). Dio è e resta inaccessibile agli occhi degli uomini, così come resta insondabile se i mezzani che i fedeli si scelgono siano santi (Arrigo) o dannati (Ciappelletto), quanto i miracoli realizzati in loro nome³⁰. Eppure, agli uomini permane un'unica certezza in materia teologica, ovvero la «benignità» del Padre, che, in cambio della «purezza della fé», li «essaudisce» coi suoi miracoli, i «segni» della Sua bontà (come afferma Panfilo per ben due volte, all'inizio e alla fine di I 1).

³⁰ L'entrata in crisi della teologia naturale, nel Trecento, aveva comportato una particolare valorizzazione di questi temi; cfr. *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Bergamo, Lubrina 1986; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio*; M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, M. PARODI, *Storia della filosofia medievale*, Bari, Laterza 2012, Parte III, cap. IV, pp. 304-328 (con bibliografia pregressa).

La novella II 1 sembra suggerire, da un lato, uno scetticismo di fondo (sia nei confronti dell'effettivo verificarsi dei miracoli, sia nei confronti della fama dei 'mezzani' di Dio, o almeno, dei santi laici) e una distanza ironica rispetto alla folla credulona. Dall'altro, però, credo si possa leggervi una sorta di ammirato turbamento davanti alla grandezza e alla bontà di Dio, comunque dispensatrice di miracoli agli occhi dei fedeli (chissà agli occhi dei virtuosi narratori, che non li negano esplicitamente?). Perfino i dubbi circa i santi e i miracoli, dunque, rinsaldano la fede in Dio.

2. «*Non tentabis Dominum Deus tuum*»: la «reverenza» a Dio in II 1

Se è agevole individuare il tema religioso delle prime tre novelle di «cose catoliche», a partire dalle introduzioni e dai commenti dei narratori, è invece più arduo mettere a fuoco l'aspetto 'teologico' di II 1, se non nella presenza del beato Arrigo e nel gioco di rimandi a distanza con san Ciappelletto. La nostra novella, sprovvista tanto di un preambolo teorico, quanto di una conclusione dottrinale (al contrario di I 1), sembra lasciare sullo sfondo gli elementi più spiccatamente teologici per incentrare il racconto sulle avventure (fortunose?) del protagonista, come richiederebbe il tema della Giornata.

A ben vedere, tuttavia, anche nell'introduzione a II 1 si trova un cenno al tema religioso, sebbene incidentale (anche sul piano della sintassi) e perciò non comparabile alle riflessioni, talvolta complesse, di altre novelle anche «catoliche» (per non parlare dell'*incipit* di I 1): «Spesse volte, carissime donne, avvenne che chi altrui sé di beffare ingegnò, e massimamente quelle cose che sono da reverire, s'è con le beffe e talvolta col danno sé solo ritrovato» (2). Nell'intenzione della narratrice, questo riferimento, in qualche modo edificante, al culto e alla riverenza che si deve alle cose sacre pare volere ammaestrare o ammonire circa un comportamento irrispettoso nei loro confronti.

Centrale nell'inciso è, infatti, il verbo «reverire», alla cui area semantica Panfilo aveva fatto riferimento alla fine di I 1 («Lui [Dio] in reverenza avendo», 91), prima di

dirsi «sicurissimo» che Dio ascolti la voce di chi lo prega. D'altronde, quello del rispetto delle cose sacre è un principio alla portata anche del più 'grosso' degli uomini, Cimone, protagonista della novella V 1. Quando Cimone, ancora «bestione», vede Ifigenia addormentata, pensa che la fanciulla sia «alcuna dea»: e persino lui, nella sua 'grossezza', «pur tanto di sentimento avea, che egli giudicava le divine cose essere di più di *reverenza* degne che le mondane» (V 1, 10). Se davvero l'intenzione della novella II 1 è didascalica (come suggerisce Neifile), allora Boccaccio pare concentrarsi sugli aspetti etici e pratici della religione, focalizzandosi sulle azioni degli uomini e sulla loro relazione col divino.

La nostra attenzione deve allora puntare sul momento decisivo della novella, quando cioè il finto attratto Martellino è nell'atto di 'guarire' dalla sua paralisi «sopra il corpo» di sant'Arrigo (è questo il momento della beffa alle cose sacre). Dalla prospettiva dei devoti trevigiani, tutto sembra verosimile: un «attratto», una spoglia santa, il contatto taumaturgico, la sanità riacquistata. Agli occhi del lettore medievale (ma anche del lettore attuale), finisse così la storia, un Dio che permette a un buffone di insultare un santo, simulando una finta guarigione, non potrebbe che apparire iniquo. L'inganno di Martellino, d'altronde, non è seguito da alcun tipo di pentimento e, in questo senso, il giullare è perfino più colpevole dell'altro grande simulatore, Ciappelletto, della cui reale «contrizione» *in articulo mortis*, se non si può dire che si sia verificata, neanche si può esser certi che non ci sia stata (almeno, stando ai dubbi di Panfilo)³¹.

La vicenda, com'è noto, prende una brutta piega. Un concittadino di Martellino che si trova per caso a Treviso, infatti, lo riconosce:

³¹ Il tema religioso di II 1 e il suo rapporto privilegiato con la novella di Ciappelletto proiettano, sul riconoscimento fortunoso da parte del fiorentino, un riferimento allusivo all'ammonimento di Gesù in *Luca*, 12 2: «Nihil autem opertum est, quod non reveletur, neque absconditum, quod non sciatur». Si vedano anche *Luca*, 8 17, *Matteo*, 10 26, *Marco*, 4 22. Quanto alle risate fragorose del fiorentino, O' Cuilleainain le legge come «an eruption of horror at the grandiose obscenity of Martellino's performance, which guys not only God and the saints, but also the sick and the maimed» (C. O' CUILLEANAIN, *Religion and the clergy in Boccaccio's Decameron*, p. 238).

Era per avventura un fiorentino vicino questo luogo, il quale molto bene conosceva Martellino, ma per l'esser così travolto quando vi fu menato non l'avea conosciuto (...) veggendolo ridirizzato e riconosciuto, subitamente cominciò a ridere e a dire: "Domine fallo tristo! Chi non avrebbe creduto, veggendol venire, che egli fosse stato attratto da dovero?" (14).

Quando i trevigiani intuiscono l'inganno e ne hanno conferma dal fiorentino, «si fecero per forza innanzi e cominciarono a gridare: "Sia preso questo traditore e beffatore di Dio e de' santi, il quale, non essendo attratto, per schernire il nostro santo e noi, qui a guisa d'attratto è venuto!"» (17). Le parole dei trevigiani, in questo frangente narrativo, rendono esplicita quale sia la colpa di Martellino, ovvero fare della loro devozione l'oggetto di una derisione sanzionatoria, «schernire *il nostro santo e noi*», sebbene ciò vada oltre le intenzioni dell'attore imprudente. Ha quindi luogo il tentativo di linciaggio ai danni del protagonista³², cui segue la sua rocambolesca salvezza.

Dunque, chi ha raggirato i fedeli esce vivo, ma non indenne, dal «gran pericolo» che ha corso, ottenendo almeno il perdono dal tribunale degli uomini (Martellino, infatti, si salva «oltre alla speranza» sia dal linciaggio che dalla condanna capitale), ma ha comunque passato un brutto quarto d'ora. Il problema principale della novella II 1 si pone quindi in questi termini: essendo in ballo le «cose da reverire», nei casi avvenuti è possibile rintracciare l'azione di Dio, eventualità che la narratrice, pur non ammettendolo apertamente, sembra sottilmente insinuare possa essersi verificata? Nell'*incipit*, infatti, Neifile sembra indicare nella vicenda di Martellino la dimostrazione che una qualche *ratio* intervenga nelle azioni umane.

Stando alle parole della giovane, il caso fortuito sembra in un certo modo estraneo alla nostra storia. Piuttosto, la collocazione di II 1 all'interno della Giornata II e la ricorrenza dell'espressione «per avventura» nello snodo narrativo cruciale (il

³² Sarà legittimo ammettere, con O' Cuilleain, che «the hysterical violence of the story (...) is inherent in the tension of the miracle, which is suddenly released by the discovery that the miracle is false and therefore unable to contain the pressure of hope and fear that has been pumped into it», C. O' CUILLEAIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio's Decameron*, p. 239. Interessante è la conclusione dello studioso, per la quale i trevigiani sarebbero «horrified by their own desire to extract life and health from a new dead corpse», *ibidem*.

riconoscimento dell'attore sanissimo da parte di un concittadino³³) suggerirebbero un'interpretazione della Fortuna quale divina 'ministra' delle cose umane, sul modello tomistico e dantesco³⁴. Ma, mancando nella novella ogni chiaro riferimento a questa concezione, i generici riferimenti all'accidentalità dei casi fortunosi parrebbero dunque quasi una cortina di cautela dietro cui celare l'incertezza (almeno, da parte dei raffinati narratori) in merito all'intervento provvidenziale nella vicenda³⁵. In effetti, l'uomo non può leggere «nel segreto della divina mente»: proprio per questo forse Neifile, la quale non può che ragionare dalla limitata prospettiva umana, si ferma a un accenno iniziale, privo di argomenti che lo provino in maniera definitiva, all'eventualità che la mancata reverenza verso le cose sacre sia punita da Dio.

Nondimeno, in II 1 l'occorrenza dell'oltraggio *ad reverenda* si congiunge a una punizione dell'irriverente. Questo seppur minimo indizio di una *ratio* nelle vicende di

³³ Delle due ricorrenze dell'espressione, «per avventura», la più significativa è quella al *comma* 14; l'altra è al *comma* 31, quando la storia si sta avviando al lieto fine: il giudice che sta processando Martellino «per avventura aveva alcuno odio ne' fiorentini».

³⁴ Questa visione della Fortuna decameroniana come «ministra» di Dio è stata ed è sostenuta da un'ampia parte della critica: V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, p. 44; V. CIOFFARI, *The conception of Fortune in the Decameron*, in «Italice», 17/4 (1940), pp. 129-137, p. 129: «The Fortune of the Decameron is not a contradiction of the Dantesque Fortune (...). The one significant variation is that Boccaccio makes no reference to Fortune as an Intelligence or as a Divine administrator»; M. BARDI, *Il volto enigmatico della fortuna. II Giornata*, in *Prospettive sul Decameron*, a cura di G. Barberi Squarotti, Torino, Tirrenia, 1989, pp. 25-38, p. 25: «In accordo con il rigore strutturale del *Decameron* e con il tentativo del gruppo dei novellatori di ricostruire l'ordine distrutto dalla peste, si comincia qui [I Concl., 10] a delineare quell'idea boccacesca della fortuna, non troppo lontana dalla concezione provvidenziale, tomistica e dantesca». Sul tema della fortuna/fato nel medioevo, A. GRAF, *La credenza nella fatalità*, in ID., *Miti leggende e superstizioni del medio evo*, a cura di C. Allasia e W. Meliga, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 179-199. Sulla fortuna in Dante, N. MINEO, *Fortuna, libertà e volontà nell'antropologia dantesca*, in *Fortuna. Atti del quinto Colloquio internazionale di Letteratura italiana. Università degli studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2-3 maggio 2013*, a cura di S. Zoppi Garampi, Roma, Salerno editrice, 2016, pp. 59-86, pp. 59-62.

³⁵ Infatti, soprattutto in tempi recenti, gli studiosi hanno notato le oscillazioni interne al *Decameron* in merito alla concezione tomistica della fortuna S. ZATTI, *Il mercante sulla ruota*, p. 90: «Nomi diversi quindi la battezzano [la Fortuna] secondo una sostanziale intercambiabilità di prospettive, che ora accentua l'aspetto provvidenziale ("Iddio": novelle 3, 4, 6, 8, 10), ora quello di pura casualità irrazionale ("per avventura": novelle 2, 3, 5, 6, 7), talora, come si vede, con alternanza all'interno della medesima novella, e persino con qualche ambiguità irriverente, come nel caso di san Giuliano Ospitaliere a cui Rinaldo d'Esti delega fiduciosamente la sua certezza di un buon albergo. Soltanto in rare circostanze la Fortuna riceve qualificazioni prettamente laiche e materialiste chiamando in causa l'umana psicologia»; R. BRAGANTINI, *Invidie e favori della Fortuna nel Decameron*, in *Fortuna*, pp. 87-107; P. M. SIPALA, *I meccanismi della fortuna in Decameron II*, in ID., *Poeti e politici da Dante a Quasimodo*, Palermo, Palumbo, 1994, pp. 44-54.

fortuna, unito ai dati che abbiamo esaminato, pare andare nella direzione di una suggestione evangelica: quella del precetto «Non tentabis Dominum Deus tuum»³⁶. Se così è, allora non sarà ingiustificato pensare a II 1 come a una narrazione esemplare, che coniuga dettame teorico e riscontro pratico.

Se la disavventura di Martellino fosse il frutto di un intervento provvidenziale, la punizione, a ben vedere, apparirebbe commisurata alla colpa: l'incauto derisore di sant'Arrigo, infatti, torna sano e salvo a casa, e per di più con «una roba» donatagli dal signore di Treviso. Infatti, l'intento originario del beffatore è evidentemente ludico e non intenzionalmente offensivo nei confronti del mezzano di Dio: i tre fiorentini sono semplicemente «disiderosi (...) d'andare a vedere» il corpo di Arrigo, perché sorpresi dall'accorrere della folla³⁷, e solo per questa ragione organizzano la beffa. Essa, quindi, non è altro che il mezzo con cui i tre realizzano il loro progetto: non ha uno scopo sanzionatorio nei confronti dei trevigiani devoti né, tantomeno, vuole essere intenzionalmente blasfema verso sant'Arrigo, il cui *status sanctitatis* non è mai messo in dubbio dai protagonisti in maniera esplicita o implicita. La stessa scena del finto risanamento, del resto, sembra preterintenzionale: i tre buffoni non l'hanno progettata (almeno nelle parole), essendo l'intento originario solo quello di farsi largo tra la folla³⁸. Ma Martellino, una volta raggiunto il corpo di Arrigo in forma di paralitico, non può far altro che 'accontentare' gli emozionati trevigiani, inscenando la propria guarigione (agendo, da buon attore, secondo le aspettative del suo pubblico), e 'completare' la recita che aveva iniziato.

Quasi ricevesse un adeguato contraccambio per ciascuna sua azione, Martellino, dunque, esce di scena al solo prezzo di uno spavento per la morte scampata (che, con

³⁶ *Matteo*, 4 7 e *Luca*, 4 12. Gesù rimanda apertamente a *Deuteronomii*, 6 16: «Non tentabis Dominum Deus vestrum». Il riferimento è presente anche nella *I ad Corinthios*, 10 9: «Neque tentemus Christum». Il motivo è strettamente collegato a quello dell'onniscienza divina, come nel citato passaggio di *Luca*, 12 2: «Nihil autem opertum est, quod non reveletur, neque absconditum, quod non sciatur».

³⁷ Anche nel caso di Ciappelletto, il proposito del protagonista non è in prima istanza blasfemo: il notaio vuole «acconciare» la situazione al meglio per sé e per gli usurai suoi ospiti (che si troverebbero in pericolo, se egli morisse senza sacramenti).

³⁸ Di opinione diversa Baratto, secondo cui «l'unico impulso di Martellino e dei compagni è godersi lo spettacolo» (M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, p. 244).

Neifile, possiamo dire causato dall'irriverenza verso le cose sante), ma tornando «sano e salvo a casa» (per l'assenza di intenzione di blasfemia?). Lo stesso vestito che gli viene donato dal signore di Treviso pare compensare lo stracciamento degli abiti per mano dei trevigiani («e stracciatili tutti i panni indosso», 18), in seguito allo smascheramento della beffa³⁹.

D'altro canto, la «benignità» di Dio è così grande che, come sa Panfilo, non è dato sapere se Egli abbia inflitto una punizione solenne al pessimo e bestemmiatore Ciappelletto, che pure «ha, vivendo, tante ingiurie fatte a Domenedio» e gliene fa un'altra *in articulo mortis* con la falsa confessione. Come potrebbe allora Dio punire la scanzonata irriverenza di un innocuo buffone che, almeno stando alle parole dello stesso Martellino e di Neifile, senza un volontario proposito denigratorio verso la spoglia di Arrigo, avrebbe beffato Dio e i santi?

³⁹ Sul piano narrativo, la contraffazione di Martellino ha un duplice effetto immediato: la spoliazione, poiché i fedeli gli stracciano «tutti i panni indosso», e la nuova vestizione, in seguito al processo. La prima costituisce il punto di snodo di un rito di umiliazione e degradazione del personaggio, che vede messo a nudo quanto gli appartiene in modo precipuo, cioè il corpo; Martellino, infatti, è «in camiscia dinanzi al giudice» (II 1, 31), privo di ogni contrassegno sociale che lo renda riconoscibile come uomo tra gli uomini. La vestizione marca, invece, il rito inverso che rende possibile la reintegrazione dell'emarginato nella comunità. Il motivo della spoliazione ha una funzione simbolica anche nella tradizione agiografica e nelle Scritture, dove costituisce in genere l'inizio di un processo di perfezionamento. Sul tema, anche S. ZATTI, *Il mercante sulla ruota*, in *Introduzione al Decameron*, p. 84: «La nudità del corpo, così come la sua vestizione o come ancora il travestimento, svolgono un ruolo determinante nella dinamica del lieto fine». Nelle Scritture, poi, si legge: «Deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, renovari autem spiritu mentis vestrae et induere novum hominem, qui secundum Deus creatus est in iustitia et sanctitate veritatis» (*Ad Ephesios*, 4 22-24).

CAPITOLO VI

«DIGNA FACTIS RECIPIMUS».

FEDE DEI SEMPLICI E REMUNERAZIONE DIVINA IN *DECAMERON*, II 2

La seconda novella della Giornata dedicata alla Fortuna narra, per bocca di Filostrato, le note avventure di Rinaldo d'Esti¹, mercante devoto a san Giuliano Ospitaliere, protettore dei viandanti. Nell'arco di una notte, il protagonista è prima derubato, poi, dopo aver quasi rischiato di morire per il gelo, ben albergato a Castel Guglielmo e persino accolto nel letto di una vedova castellana². Benché con modulazioni differenti, come vedremo, sia Rinaldo sia la brigata ascrivono la piega fortunata presa dagli eventi all'intervento di san Giuliano, considerato nel Medioevo procuratore di 'buoni alberghi', e al potere del suo paternostro, che il protagonista ha cura di recitare quotidianamente.

¹ Come ha dimostrato Giorgio Inglese (*Ecdotica e commento ai testi letterari*, in «La Cultura», 49/2 (2011), pp. 277-283, p. 278) in base a considerazioni geografiche inerenti il viaggio del protagonista di II 2, è probabile che la patria di Rinaldo sia Este, non Asti.

² Manni, in particolare, ritiene che i fatti narrati abbiano una qualche consistenza storica e che risalgano al 1306 circa. Questa ipotesi di datazione degli eventi poggia sia sull'anno di morte (1308) di Azzo da Ferrara (menzionato nel testo) che sarebbe il *terminus ante quem* per le vicende narrate, sia sulla menzione del borgo di Castel Guglielmo come possedimento di Azzo, al quale il castello sarebbe stato tolto nel 1306 (D. M. MANNI, *Istoria del Decamerone di Giovanni Boccaccio*, Firenze, Antonio Ristori, 1742, pp. 197-199). La filologia positivista del tardo Ottocento ha indicato la fonte di II 2 in una novella indiana del *Pañçatantra*, che sarebbe pervenuto a Boccaccio per trasmissione orale (L. CAPPELLETTI, *Osservazioni storiche e letterarie e notizie sulle fonti del Decamerone*, in «Il Propugnatore», XVI/2 (1883), pp. 30-206, p. 50: oltre al testo indiano, Cappelletti indica come fonti di II 2 anche i *Gesta Romanorum* e la *Legenda Aurea*; contro tali ipotesi, cfr. A. GRAF, *San Giuliano nel Decamerone e altrove*, in ID., *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, pp. 323-330 pp. 329-330). Tuttavia, il racconto del *Pañçatantra*, che Cappelletti indica come fonte di II 2, presenta solo affinità estrinseche e molto marginali con la nostra novella. Per una ricognizione del dibattito sulle fonti di II 2, si veda C. SEGRE, *La posizione del Decameron nella letteratura romanza del Due e Trecento*, in *Il Decameron nella letteratura europea: atti del Convegno organizzato dall'Accademia delle scienze di Torino e dal Dipartimento di scienze letterarie e filologiche dell'Università di Torino, Torino, 17-18 novembre 2005*, a cura di C. Allasia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 47-58, p. 51. Per la bibliografia pregressa su II 2, rimando a V. BRANCA, nota 1 a II 2, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. 141-142.

Proprio per la presenza di elementi riconducibili alla religione (e alla superstizione) popolare, la novella è stata esaminata prevalentemente negli aspetti più legati a questo tema³. La mia attenzione si concentrerà perciò su altri motivi tematici, sempre connessi alla religione, inquadrandoli nel contesto del ciclo di «cose cattoliche». Dopo una breve ricognizione delle fonti che alludono a un potere *sui generis* di san Giuliano nella sfera erotica, procederò a un'analisi tematica comparativa della *vita Iuliani*, quale probabilmente la conosceva Boccaccio (che ne copia una versione nello Zibaldone Magliabechiano), e della novella II 2, che ne riprende alcuni motivi. Passerò quindi a discutere il motivo della devozione al santo e i suoi esiti narrativi in *Decameron*, II 2. Infine, avizzerò un'interpretazione della novella che tenga conto dei commenti conclusivi della brigata e dell'introduzione del narratore.

1. La vita Iuliani come fonte di Decameron, II 2

La leggenda di san Giuliano è senz'altro uno dei temi agiografici e folklorici più noti e studiati ancora oggi. Numerose ricerche, soprattutto fra la metà del XIX secolo e gli anni '70 del XX, hanno messo in luce la sua grande diffusione, principalmente in Francia e in Italia, sia nelle tradizioni popolari sia nella letteratura, come confermano alcuni *fabliaux* francesi e varie liriche trobadoriche dei secoli XII-XIII⁴. In area mediterranea, la più antica testimonianza della leggenda dell'Ospitaliere è la *Vita s.*

³ Poche le letture sistematiche della novella: fra queste, ricordo G. CESTARO, *Rinaldo d'Asti. Drama of the signifié*, in «Carte Italiane», 7 (1985-86), pp. 14-27; R. WEST, *Decameron II 2: a Dream Trip*, in «Italian Quarterly», 143-146 (2000), pp. 127-142.

⁴ Si veda almeno M. OBERZINER, *La leggenda di s. Giuliano il parricida*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 1934 (XCIII), parte seconda, pp. 253-309; B. DE GAIFFIER, *La légende de S. Julien l'hospitalier*, in «Analecta Bollandiana», LXIII (1945), pp. 145-219 (alle pp. 162-164, De Gaiffier cita anche una vita latina, trådita da un manoscritto del XV secolo e che consiste nella traduzione di una vita francese in prosa) e ID., *La légende de S. Julien l'hospitalier. Notes complémentaires*, in «Analecta Bollandiana», XCIV (1976), pp. 5-17; G. BONOMO, *Il Paternostro di San Giuliano nella letteratura e nel folklore*, in «Annali della Facoltà di Magistero di Palermo», 3 (1961-62), pp. 195-257; G. GIACOBELLO, *La divota historia di san Giuliano il parricida*, in «Lares», 62/4 (1996), pp. 623-666; M. GIACINTUCCI, *Il paternoster di san Giuliano ospitatore. Testi e letterature dalle origini alle fonti narrative italiane*, Chieti, Solfanelli, 2018.

Gilduini, un'agiografia redatta da un anonimo monaco francese intorno alla fine del XII secolo, in cui compaiono tutti i tratti salienti della leggenda⁵. La storia di san Giuliano, la cui *fabula* è sostanzialmente la stessa in tutte le versioni della *vita*, è inoltre narrata in alcuni dei più importanti *compendia ad usum praedicatorum*, sillogi di *exempla* o raccolte di agiografie, tra cui gli anonimi *Gesta Romanorum*, l'*Epilogus in gesta sanctorum* di Bartolomeo da Trento, lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais, l'*Abbreuiatio in gestis et in miraculis sanctorum* di Jean de Mailly, la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (che Boccaccio conosce e che spesso ha presente nella stesura delle novelle)⁶. Fra i testi in versi di natura poetica che riguardano san Giuliano, invece, tra altri materiali annoveriamo una *legenda Iuliani* versificata in lingua d'oïl e una *vita Iuliani* in latino, di probabile provenienza francese (la cosiddetta *vita* del manoscritto di Bruges, riportata alla luce da De Gaiffier nel 1945)⁷.

Boccaccio, dal canto suo, trascrive una *vita Iuliani* nello Zibaldone Magliabechiano (ZM, f.195v-f.196r), una miscellanea di testi latini, databile tra la fine degli anni '30 e la metà degli anni '50 del Trecento. Il Certaldese, il quale ha probabilmente trascritto i materiali di ZM con l'intento di riutilizzarli, copia in questo scartafaccio di servizio la leggenda di san Giuliano dalla *Chronologia Magna* di Paolino Veneto⁸. Secondo Zamponi, la sezione di ZM contenente i brani copiati dalle

⁵ La parte della *vita s. Gilduini* in cui si parla di san Giuliano si può leggere in «Analecta Bollandiana», I (1882), pp. 150-151.

⁶ Sulla conoscenza della *Legenda Aurea* da parte di Boccaccio, si veda almeno V. BRANCA, *L'“exemplum”, il Decameron e Jacopo da Verrazze*. Traggio le citazioni di LA da IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, testo critico riveduto e commento a cura di G. P. Maggioni, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2007.

⁷ Tutti i testi sopra elencati sono stati redatti principalmente tra Francia e Italia e sono databili tra la metà del XIII e l'inizio del XIV secolo. La figura dell'Ospitaliere ricorre anche in alcune opere di area inglese risalenti al XII-XIII secolo, di tipo letterario (il racconto del conte Guglielmo Percy, una collezione di *exempla* chiamata *Speculum laichorum*, un resoconto di viaggio ultraterreno in latino detto *visio Thurkilli*, per cui rinvio a F. FONIO, *Le storie di san Giuliano ospitaliere*, Novara, Interlinea, 2008, pp. 37-64) e religioso (la regola monastica *Ancren Riwle*). Rimando alla bibliografia che ho indicato in precedenza per tutte le notizie sulle opere elencate.

⁸ Il manoscritto di Paolino, da cui il Certaldese ha copiato vari brani in ZM, è custodito alla Bibliothèque Nationale de France, ms. Par. lat. 4939, colonne CCXXV-CCXXVI, *De sancto Iuliano cenomanensi et de alio Iuliano* (si veda V. Branca, nota 1 a II 2, 1, in *Decameron*, ed. Einaudi, pp. 141-142 cui rimando anche per altra bibliografia sulla novella). Sullo Zibaldone Magliabechiano (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Banco Rari 50), si vedano: M. CURSI, M. FIORILLA, *Giovanni Boccaccio*, in *Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento*, a cura di G. Brunetti, M. Fiorilla,

opere di Paolino (fasc. 9-16, ff. 163v-263v) risale alla metà degli anni '50, come dimostrano la data del 1356 riportata a f. 187v, la menzione di Zanobi da Strada come poeta laureato al f. 232v (l'incoronazione di Zanobi risale al maggio 1355) e l'utilizzo di una filigrana «riferibile a modelli di metà Trecento» e diversa da quella dei primi fascicoli⁹.

La datazione di questa sezione di ZM, dunque, coincide con gli anni della stesura e della diffusione del *Decameron* (la cui prima notizia, che lo attesta come un libro completo e già circolante in Italia meridionale, risale soltanto al 1360)¹⁰. Inoltre, sulla base dell'alternarsi di due filigrane in ZM, Zamponi ipotizza che Boccaccio, «terminata una prima e ampia scorta di carta (almeno 260 fogli), che era stata acquistata a Napoli, *per concludere la copia di Paolino Veneto* e di pochi altri testi i sia procurato carta nuova, una cinquantina di fogli, che ha usato nella seconda metà degli anni Cinquanta, a Firenze e probabilmente in Romagna»¹¹. Di conseguenza, è possibile che la *vita Iuliani* della *Chronologia* fosse nota all'autore di II 2 già prima degli anni '50, forse dal periodo napoletano. In effetti, sebbene non sia possibile stabilire con sicurezza se Boccaccio avesse già copiato la *vita Iuliani* di Paolino quando si accingeva a elaborare la novella II 2, è certo che egli aveva conosciuto Paolino Veneto già a Napoli, negli anni giovanili di frequentazione della corte di Roberto d'Angiò¹². Non è improbabile

M. Petoletti, Roma, Salerno Editrice, 2013, pp. 43-103 (p. 51), con bibliografia pregressa; M. PETOLETTI, *Gli zibaldoni di Giovanni Boccaccio*, in *Boccaccio autore e copista*, a cura di T. De Robertis, C. M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze, Mandragora, 2013, pp. 291-326 (in particolare, S. ZAMPONI, *Lo Zibaldone Magliabechiano, monumento fondativo della cultura storica di Boccaccio*, scheda 57, pp. 313-326). Ho mantenuto l'indicazione del numero di carte di ZM secondo la numerazione del XIV-XV secolo, più utilizzata rispetto alla recente del XX secolo (ivi, p. 313).

⁹ S. ZAMPONI, *Lo Zibaldone Magliabechiano*, pp. 313-314. In appendice, ho trascritto la *vita Iuliani* tratta dalla *Chronologia magna*.

¹⁰ F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 9-12. Ricordiamo, inoltre, che è possibile che le Giornate I-III abbiano iniziato a circolare anticipatamente rispetto alle altre (cfr. gli studi di G. PADOAN, *Sulla genesi e la pubblicazione del «Decameron»*, in ID., *Boccaccio le muse il Parnaso e l'Arno*, pp. 93-121, I. TUFANO, *Letteratura sacra e religiosi nel Decameron*, pp. 139-159 e EAD., *Parodie agiografiche*, pp. 122-142), e che quindi II 2 sia precedente rispetto alla *vita Iuliani* di ZM.

¹¹ S. ZAMPONI, *Lo Zibaldone Magliabechiano*, p. 314 (corsivo mio).

¹² C. M. MONTI, *Boccaccio lettore del Compendium sive Chronologia magna di Paolino da Venezia*, in *Boccaccio autore e copista*, pp. 374-376.

dunque che, in quel periodo, Boccaccio avesse letto la *Chronologia* di Paolino e la leggenda di san Giuliano ivi contenuta.

Riporto di seguito il testo boccacciano di ZM, sinora inedito¹³:

De sancto Iuliano cenomanensi et de alio Iuliano. Iulianus romanorum clarissimus et facundus extra urbem cenomanitam parvo tectus hospitio. Cum exemplo et predicatione multos ad fidem traxisset defectum aquae querelantibus cuspide baculi sui humi defixa premissa oratione fontem produxit. Quo auditu a principe civitatis accersitur et sananti in via cecum occurrit princeps et cum familia et turba principum baptyzatur. Deinde princeps episcopo propriam dedit domum in ecclesiam consecrandam tres mortuos suscitavit. Reserationem carceris quam apud homines non potuit oratione apud Deum inpetravit. Et post multa miracula in pace quievit. Aliqui dicunt hunc fuisse Simonem leprosum qui Dominum suscepit hospitio pro quo dicentibus pater noster confert ad bonum ut aiunt invenire hospitium, sed tunc pro Marta melius debetur dici. Ideo prosequenti Iuliano putant dicendum. Fuit enim alius Iulianus iuvenis nobilis cui venationem agenti cervus ait, quod una die utrumque parentes occideret. Pro quo evitando longe profectus, tam diligenter cuidam castellano servivit ut ei castellanam quandam viduam in coniugio copularet. Interea Iuliani parentes filium per loca plurima perquirentes ad castellum filii pervenerunt et ab eius uxore quibusdam signis cognitis tam benigne suscepti sunt ut eos in proprio collocaret thoro. Adveniens autem mane Iulianus in lecto inventos interficit uxorem cum adultero suspicatus. Et domum exiens redeunti ab ecclesia uxori ait quinam in suo iacerent thoro. Et cognito quod parentes interfecisse quasi dolore deficiens uxori ait: “Vade diletta soror quia decetero non quiescam donec acceptaverit Deus penitentiam meam”. At illa ei comitata ad fluvium quendam pervenit, et facto tugurio omnes transire volentes per eos transponebantur. Post longum autem tempus media nocte hyemis cum dormirent

¹³ Per evitare ridondanze, in corpo di testo mi riferirò alla *vita Iuliani* semplicemente con *vita*. Salvo diversa indicazione, i *commata* in corpo di testo si intendono relativi a *Decameron*, II 2 e i corsivi in corpo di citazione sempre miei. Per la trascrizione di ZM, ho adoperato criteri moderatamente conservativi: ho sciolto le abbreviazioni, segnalando con le parentesi tonde eventuali scioglimenti dubbi; ho trascritto la *u* secondo l’uso della fonetica italiana; ho separato la congiunzione *et* e le preposizioni dalla parola che segue; ho normalizzato la punteggiatura e le maiuscole; ho trascritto per intero i termini in fine di rigo che continuano nel rigo seguente; ho riportato con la parola *tres* l’indicazione numerica di c.195v, che Boccaccio scrive in numeri romani inseriti fra due punti fermi; ho introdotto il discorso diretto con «:» e ne ho segnalato l’inizio con «“» e la fine con «”»; ho mantenuto le forme morfologiche originali.

quidam Iulianum clamavit. Et uxor eum ut iret admonuit. At ille horrore noctis et frigoris torpens ad vocem tandem clamantis surrexit et transductum igne calefacere studuit qui cum calefieri non posset petiit inter coniuges collocari quo optento ait: “Iuliane ad te me misit Dominus ut nuntiem tuam acceptam penitentiam et post modicum migrabis ad Dominum”¹⁴.

La trascrizione boccacciana della *vita Iuliani* in ZM costituisce un caso di grande interesse per lo studioso. Essa, infatti, da un lato permette di accostare con certezza la novella di Boccaccio a un testo ben determinato (dato rilevante, considerando che, com'è noto, le fonti dei materiali narrativi delle novelle decameroniane rimangono spesso sconosciute). Dall'altro, se si accetta l'ipotesi che Boccaccio conoscesse la *vita Iuliani* della *Chronologia* già prima di scrivere la novella di Rinaldo, la trascrizione della *vita* consente di accertare le modalità di riuso e di riscrittura delle fonti nelle novelle boccacciane. Nel caso di II 2, inoltre, il riferimento alla trascrizione è particolarmente utile, poiché permette di conoscere con sicurezza quali motivi narrativi correlati alla leggenda di san Giuliano fossero sicuramente noti a Boccaccio, anche in considerazione della larghissima diffusione di essa (e della fama di procacciatore di 'buoni alberghi' dell'Ospitaliere) già dal XII secolo in tutta Europa, dall'Inghilterra e dal nord della Francia fino alla Sicilia¹⁵. Vediamo, allora, quali sono i motivi tematici della *vita* attestati anche in II 2.

¹⁴ Ringrazio Isabella Aurora e Carlo Beretta per le loro preziose indicazioni nella lettura e nella trascrizione del manoscritto. Eventuali errori sono da considerarsi solamente miei.

¹⁵ G. BONOMO, *Il Paternostro di San Giuliano*, p. 211 e ss. Riporto qui, fra le numerose possibili, solo due testimonianze esemplari, una anteriore e una coeva al *Decameron*. La prima è segnalata da Arturo Graf: si tratta di due versi estrapolati da una canzone (probabilmente, della fine del XIII secolo) del poeta Guillaume de la Villeneuve e riferiti a un monastero di Parigi intitolato all'Ospitaliere: «Saint Juliens, / Qui herberge les Chrestiens» (A. GRAF, *San Giuliano nel Decamerone e altrove*, p. 326; Graf cita da *Fabliaux et contes des poètes françois des XI, XII, XIII, XIV et XV^e siècles*, a cura di E. Barbazan, II, Parigi, 1808, p. 288). La seconda è il testo di una pergamena del secolo XIV (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Nuovi Acquisti 201, edita da Oberziner nel 1933), un «talismano che i pellegrini portavano con loro nei viaggi pericolosi», in cui è citato il nostro santo: «O Deus, qui beato Juliano confessori tuo atque pontifici spetialem hospitalitas gratiam contulisti, concede, nobis eius meritis et intercessione, hospitium securum et idoneum, fragilitati nostre congruum et maiestati tue acceptum: per Christum dominum nostrum. Amen» (M. OBERZINER, *Il paternoster di s. Giuliano*, in «Lares», IV/3 (1933), pp. 10-25, pp. 23-24, cui rimando per la bibliografia pregressa e per la descrizione della pergamena; si veda a riguardo anche P. TOSCHI, *Intorno al paternoster di S. Giuliano*, in «Lares», IV/3 (1933), pp. 60-63). Sul paternostro di san Giuliano, ricordo, fra le molte

2. Vedove, ospiti ed amori: la riscrittura boccacciana della vita Iuliani

La credenza in san Giuliano patrono dei viaggiatori non è un'invenzione boccacciana, ma è fondata sulla sua leggenda. Nella *vulgata*, dopo l'involontario parricidio, Giuliano espia la sua colpa fornendo ospitalità e supporto ai pellegrini che devono attraversare un fiume. Alcune fonti francesi, individuate da Graf, non lasciano dubbi sul fatto che il santo, già dal XII secolo, fosse noto anche per il suo potere di procacciare «buone notti»¹⁶. Già Guglielmo IX d'Aquitania († 1137) scrive, nella canzone *Ben vuelh, que sapchon li pluzor* (vv. 29-31): «Dieus en lau e sanh Jolia: / Tant ai apres del juec doussa / Que sobre totz n'ai bona ma», dove il «juec doussa» (il dolce gioco), in cui Guglielmo dice di essere versato («ai bona ma»), sembra richiamare il «juec d'amor» del v. 11¹⁷. Si possono citare anche i versi d'amore del trovatore Peire Vidal († dopo il 1205), nella canzone *Tart mi veiran mei amic en Tolzan* (XXX, vv. 25-26): «Dona, ben aic l'alberc San Jolian, / quan fui ab vos dins vostre ric ostal»¹⁸.

Boccaccio pare riprendere *in toto* il *topos* erotico legato alla figura di san Giuliano, con toni giocosi molto simili a quelli delle due liriche trobadoriche che abbiamo appena visto. Infatti, anche nella novella II 2, l'«albergo» di san Giuliano

testimonianze, solo una preghiera sull'usanza di pronunciarlo al mattino: «Tu as dire le paternostre / saint Julian à c'est matin / soit en roumans, soit en latin: / or tu seras bien ostelé», (G. BONOMO, *Il Paternostro di San Giuliano*, p. 212, che cita da *Fabliaux ou contes du XII^e et du XIII^e siècle*, a cura di E. Barbazan, III, Parigi, 1779, p. 108). Secondo Bonomo, Boccaccio avrebbe conosciuto «una versione molto simile» al cosiddetto 'componimento di Radicofani' (Siena), una redazione di dieci versi, «semplice», «essenziale» e recitabile a memoria: «san Giuliano, san Giuliano, / fa sicuro il mio cammino, / giù per valli e su per monti / salva me da' mali incontri, / e alla fine della strada / da' al cavallo la sua biada, / e a me da' sicuro tetto, / buona tavola e buon letto, / e nel letto compagnia / alla fine della via».

¹⁶ A. GRAF, *San Giuliano nel Decamerone*, pp. 323-330. Così, ad esempio, Jacques d'Ostun ringrazia per la notte piacevole che gli si prospetta: «Saint Julien qui puet bien tant, / ne fist à nul home mortel / si doux, si bon, si noble hostel» (ivi, p. 326); e Eustache Dechamps († 1406) scrive: «qui prend bonne femme, je tien / que son ostel est Saint Julien» (A. MÉRAY, *La vie au temps des trouvères*, Paris, Claudin, 1873, p. 77).

¹⁷ GUGLIELMO IX, *Vers*, a cura di M. Eusebi, Parma, Pratiche, 1995, pp. 52-60. Altri esempi in G. BONOMO, *Il Paternostro di San Giuliano*, pp. 212-214, A. GRAF, *San Giuliano nel Decamerone*, pp. 326-328 e M. OBERZINER, *Il paternoster di s. Giuliano*, pp. 11-13 e note *ad locos*.

¹⁸ PEIRE VIDAL, *Poesie*, a cura di D'Arco S. Avalle, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960. Altri esempi in M. GIACINTUCCI, *Il paternoster*, pp. 104-119.

assume la (verrebbe da dire ‘consueta’) connotazione erotica: quando la vedova che ospita Rinaldo ne osserva le fattezze e i modi piacevoli (29 e 32), viene presa da un «amoroso disio» e lo invita nel suo letto. È dunque probabile che, nel *Decameron*, l’espressione «buon albergo» abbia sin dall’inizio un doppio senso erotico, subito comprensibile per il lettore medievale.

Il Certaldese però non si limita a rendere pertinente questo motivo erotico-giocoso, ma riprende dalla leggenda di san Giuliano anche altri elementi, specie narrativi. Nelle *fabulae* di II 2 e di ZM (d’ora in poi, *vita* ZM), ritroviamo un fiume da attraversare, dove Rinaldo viene rapinato («al valicar d’un fiume», 13) e nei pressi del quale Giuliano si stabilisce per aiutare i pellegrini a oltrepassarlo («ad fluvium quendam pervenit, et factum tugurio omnes transire volentes per eos transponebantur»). La disavventura di Rinaldo si svolge di notte e in un clima gelido («ora tarda» e «notte obscura», 13 e 16; «freddo grande e nevicando tuttavia forte», 15), così come durante una notte invernale Giuliano sente bussare alla porta il pellegrino che gli annuncerà la salvezza («media nocte», «hyemis», «horrore noctis (et) frigoris torpens»).

In entrambe le storie, inoltre, c’è un castello, dove Rinaldo viene ospitato dalla vedova e dove sono ospitati i genitori di Giuliano dalla moglie del futuro santo («ad castellum filii pervenerunt»). Un personaggio ricorrente sia nella novella sia all’agiografia è quello della vedova castellana, che Rinaldo ama carnalmente (19) e Giuliano invece prende in moglie («castellanam quendam viduam in coniugio copularet»). Un ragionamento analogo vale, infine, anche per la figura dell’uomo semiassiderato, che giunge presso l’abitazione del suo futuro albergatore, scampando alla morte. In II 2, questa figura coincide con lo stesso Rinaldo, che, mezzo congelato, si ripara «vicino all’uscio» della vedova, che lo accoglierà (17 e 22); in *vita* ZM, si tratta invece di un pellegrino semiassiderato che invoca Giuliano, il quale lo introdurrà in casa. Questo personaggio, inoltre, viene in entrambi i casi riscaldato dal suo albergatore presso un fuoco: dopo aver fatto entrare Rinaldo, infatti, la vedova gli offre un bagno caldo, fa «fare un grandissimo fuoco in una sua camminata» e «seco al fuoco familiarmente il fè sedere» (26-32), e similmente «[Iulianus] transductum igne

calefacere studuit»¹⁹. Infine, il viandante è accolto nel letto dell'ospitante, anche se con finalità diverse: Rinaldo e la vedova «levatisi di quindi nella camera se ne andarono», dove si coricano insieme (39), mentre il pellegrino di *vita ZM*, «qui cum calefieri non posset petiit inter coniuges collocari».

Vale la pena di segnalare che in *vita ZM* manca il motivo tematico del lamento del pellegrino, del quale si dice soltanto che chiamò Giuliano («quidam Iulianum clamavit»). Boccaccio, invece, insiste sui gemiti e sul pianto di Rinaldo («tremando e battendo i denti», 15; «dolente e inconsolato piagnendo» e «tristo e dolente» 17; la fantesca della vedova «sentì il pianto e 'l triemito che Rinaldo faceva, il quale pareva diventato una cicogna», 22). Il tema del lamento del viandante è attestato, invece, nella *vita Iuliani* della *Legenda Aurea*, dove si legge che il pellegrino «vocem se miserabiliter lamentantem ac Iulianum ut se traduceret voce lugubri advocantem» e che egli fosse «iam gelu ipsum deficientem». Sebbene Boccaccio conoscesse il libro di Jacopo da Verrazze, è più probabile che in II 2 l'insistenza sul lamento del pellegrino non derivi da una suggestione intertestuale, ma da una necessità narrativa: Rinaldo doveva essere sentito dall'interno della casa, perché fosse trovato dalla serva e introdotto dalla vedova.

Le costanti appena elencate ricorrono anche nelle altre versioni della *vita Iuliani* e sono riprese in II 2 senza sostanziali variazioni²⁰. Tuttavia, mentre alcune di esse sono necessarie per il funzionamento della macchina narrativa (ad esempio, la notte oscura e gelida, che porta Rinaldo quasi a morire assiderato, e l'ospitalità, che è la prima tappa del ristabilimento del protagonista), altre, come la menzione di un fiume e di un castello, non appaiono decisive nell'economia della storia e possono essere ragionevolmente considerate degli impliciti richiami alla *vita Iuliani*. La strategia

¹⁹ Anche Boccaccio insiste sul «fuoco», nominandolo in tre commata vicini (28, 32, 36).

²⁰ Si trovano, infatti, anche nella *Legenda Aurea*. Riporto i passi paralleli nell'ordine in cui ho esposto a testo: «magnum fluuium ubi multi periclitabantur», «omnes qui uellent transire fluuium incessanter transuherent»; «gelu graue»; «media nocte»; Giuliano «castellum pro dote accepit» dal principe che serve; «quandam castellanam uiduam in coniugem ei tradidit»; «[Iulianus] in domum suam portauit et ignem accendens ipsum calefacere studuit»; «Sed cum calefieri non posset et ne ibi deficeret timeret, ipsum in lectulum suum portauit et diligenter cooperuit»). In questa prospettiva, la *vita ZM* pare contenere buona parte dei materiali narrativi della leggenda.

narrativa di riprendere, senza modifiche, alcuni elementi salienti della leggenda rende facilmente riconoscibile per il lettore (e soprattutto per il lettore medievale) il modello narrativo di riferimento. Al contempo, tale strategia crea un orizzonte di attesa entro il quale è possibile indovinare anche la curvatura erotico-giocosa che prenderanno gli eventi della novella.

Se però alcune situazioni narrative e alcuni personaggi rimangono sostanzialmente invariati, ci sono motivi tematici derivati dalla leggenda che l'autore del *Decameron* modifica, al punto che, come è già stato rilevato, la novella II 2 viene considerata una vera e propria riscrittura parodica della leggenda del santo²¹. Limitiamoci ancora a un parallelo fra *Decameron*, II 2 e la *vita* ZM e cominciamo, in particolare, dal tema della relazione adulterina. In II 2, il rapporto sessuale tra il viandante Rinaldo e la vedova castellana che lo ospita si consuma effettivamente, con conseguente abbassamento comico del modello agiografico²². Va da sé che nessun esito tragico scaturirà da questo incontro. Nella *vita* ZM, invece, il motivo del rapporto adulterino è un'eventualità che prende posto soltanto nell'immaginazione di Giuliano: la vedova castellana, sua moglie, ha infatti albergato nel letto coniugale i genitori del marito («uxorem cum adultero suspicatus»²³). Il sospetto di adulterio induce Giuliano a compiere il parricidio per il quale si renderà penitente.

²¹ Cfr. I. TUFANO, *Narrativa e agiografia greca nel Decameron*, in *Boccaccio veneto. Settecento anni di incroci mediterranei a Venezia*, a cura di L. Formisano e R. Morosini, Roma, Aracne, 2015, pp. 253-263, pp. 256-257.

²² Funzionale allo sviluppo del motivo erotico è anche il motivo dell'allontanamento del castellano. Nella *vita* in LA, Giuliano «a castro casu recesserat» (in ZM, non si precisano le ragioni della sua assenza). Ciò non gli permette di sapere dell'arrivo dei suoi genitori e lo induce all'omicidio. Nella novella, Azzo da Ferrara, proprietario del castello in cui «a istanzia di sé (...) faceva stare» la bella vedova, si allontana inaspettatamente («avvenne che un fante giunse alla porta, il quale recò novelle al marchese per le quali a lui subitamente cavalcar convenne, per la qual cosa, mandato a dire alla donna che non l'attendesse, prestamente andò via», II 2, 20). L'evenienza è narrativamente funzionale, poiché la donna, rimasta «un poco sconsolata» e che si ritiene «beffata» «per lo marchese che con lei doveva venire a giacersi», rivolge il suo «concupiscibile appetito» all'ospite Rinaldo (35). L'allontanamento del castellano, che nella *vita* sortisce la morte degli ospiti per mano dell'albergatore a causa un adulterio non commesso, nel *Decameron* porta al pieno godimento del piacere erotico da parte dell'ospite su istigazione dell'albergatore.

²³ Stessa l'espressione anche in *Legenda Aurea e Abbreviatio*.

Un analogo procedimento di riscrittura è pertinente per il motivo del salvataggio dell'infreddolito. In II 2, Rinaldo, albergato dalla castellana, è l'*hospitatus*, mentre la vedova veste i panni dell'*hospitator*. Ella accoglie e salva dall'assideramento Rinaldo (per poi condurlo nella sua «camera»), e questi, a sua volta, ricambia assecondandone l'«amoroso disio» (38). Nella *vita* ZM, Giuliano ha il ruolo di *hospitator* del messo divino, che è l'*hospitatus*. Giuliano lo accoglie e lo salva dall'assideramento, riscaldandolo nel letto nuziale, e l'*hospitatus* contraccambia annunciandogli il futuro paradisiaco. I due passaggi narrativi sono identici nelle rispettive *fabulae* (l'*hospitator* salva/aiuta l'*hospitatus*, albergandolo nel proprio letto; l'*hospitatus* contraccambia l'*hospitator*), ma è diversa la tonalità in cui il motivo è declinato: in chiave erotica in II 2, in chiave religioso-escatologica nella leggenda²⁴.

I temi dell'adulterio e del salvataggio del viandante, che nella *vita* ZM culminano nella promessa del Paradiso per Giuliano, paiono dunque risolversi in II 2 nel 'buon albergo' trovato da Rinaldo (che egli considera una «grazia» divina), secondo la tradizione che vedeva in san Giuliano il dispensatore di compagnia erotica per i viaggiatori che si votavano al suo patrocinio. Ne consegue un abbassamento parodico del motivo stesso dell'eterna letizia ultraterrena che, nella leggenda, attende il penitente Giuliano nell'«adempimento» dei mondanissimi «disii» erotici del buon Rinaldo e dell'accogliente vedova²⁵.

²⁴ Il *thalamus*/«camera» diventa, da luogo in cui si consuma il parricidio a causa di un sospetto adulterio nella *vita*, la sede di un rapporto sessuale irregolare consumato effettivamente nella novella; quest'ultimo, inoltre, rientra nel patrocinio dello stesso san Giuliano ed è privo di ripercussioni negative per gli amanti. Segno che, nella sua narrazione, Jacopo da Verrazze ripete ben cinque volte i lemmi *lectus* e *thalamus*, con riferimento al giaciglio nuziale, accordandovi dunque una certa enfasi: «et pro amore viri sui [uxor Iuliani] lectum suum eis dimisit»; «ecce Iulianus mane ueniens in thalamum quasi uxorem suam excitaturus intrauit»; «admirans interrogauit quinam essent illi qui in suo lecto dormirent»; ««Parentes uestri sunt, qui uos diutissime quesierunt, et eos in nostro thalamo collocaui»»; «ipsum [infirmum] in lectulum suum portauit».

²⁵ «e però contentate il piacer vostro d'abbraciarmi e di basciarmi, ché io abbraccerò e bascerò voi vie più che volentieri» (38). A completare il quadro, il desiderio di espiazione e di penitenza dell'*hospitator*/Giuliano trova un corrispettivo nel «disio» sessuale dell'*hospitator*/vedova. Si tenga conto che, nel *Decameron*, il motivo della beatitudine paradisiaca ricorre come metafora per l'appagamento sessuale (ad esempio, III 4, 31: «avvenne che dove frate Puccio facendo penitenza si credette mettere in Paradiso, egli vi mise il Monaco, che da andarvi tosto gli avea mostrata la via, e la moglie, che con lui in gran necessità vivea di ciò che messer lo Monaco, come misericordioso, gran divizia le fece»). Per una lettura di II 2 come «analisi d'un cuore di donna, di cui molla è una blanda

Questa strategia di abbassamento parodico investe anche la figura del santo come intermediario tra Dio e gli uomini, dal momento che la funzione di ‘mezzano’ di san Giuliano pare qui da prendersi comicamente alla lettera. A tal riguardo, si può forse osservare che, sia in II 2 che nella *vita ZM*, è Dio a intervenire (per mezzo dell’Ospitaliere) nelle vicende narrate, inviando l’*hospitatus* presso l’*hospitator*. In II 2, infatti, i giovani della brigata commentano: «né fu per ciò, quantunque cotal mezzo di nascoso si dicesse, la donna reputata sciocca che saputo aveva pigliare *il bene che Idio* a casa l’aveva mandato» (II 3, 2)²⁶. Nella *vita ZM*, l’infermo viandante, una volta palesatosi a Giuliano, afferma in modo esplicito di essere un messo divino e comunica all’ospite la promessa divina del Paradiso: «Iuliane, ad te me misit Dominus ut nuntiem tuam acceptam penitentiam et post modicum migrabis ad dominum»²⁷. Nel commento della brigata l’*hospitatus*/Rinaldo è stato «mandato» da Dio all’*hospitator*/vedova, proprio come il messo divino nella *vita ZM*, a promettere una beatitudine tutta terrena. È possibile che, nell’universo decameroniano, Dio non riservi poi la sua ira a questo genere di peccati?

3. *La simplicitas di Rinaldo e la remunerazione divina*

La brigata sembra accordare al protagonista di II 2 una generale approvazione. Ritengo sia utile, allora, riflettere ulteriormente sulla caratterizzazione di questo personaggio e, soprattutto, sul tratto che più lo distingue: la sua devozione religiosa. Quando discute con i masnadieri delle «orazioni che gli uomini fanno a Dio», Rinaldo si definisce un «uomo materiale e rozzo» e con «poche orazioni (...) per le mani, si

sensualità», rimando a G. PETRONIO, *Rinaldo d’Asti e il Paternostro di san Giuliano*, in «La rassegna», XXXIX (1931), pp. 333-338.

²⁶ Si noti che la scelta lessicale è identica a quella di *ZM* («me misit dominus», «Idio (...) l’aveva mandato») e che essa ricorre nel medesimo momento narrativo della *fabula* (l’accoglienza dell’*hospitatus*).

²⁷ Così anche nella *Legenda Aurea* e nell’*Abbreviatio*: «Iuliane, dominus misit me ad te, mandans tibi quod tuam penitentiam acceptavit et ambo post modicum in domino quiescitis».

come colui che mi vivo all'antica e lascio correr due soldi per ventiquattro denari» (7)²⁸:

ho sempre avuto in costume, camminando, di dir la mattina, quando esco dell'albergo, un paternostro e una avemaria per l'anima del padre e della madre di san Giuliano, dopo il quale io priego Idio e lui che la seguente notte mi deano buono albergo. E assai volte già de' miei dì sono stato, camminando, in gran pericoli, de' quali tutti scampato pur sono la notte poi stato in buon luogo e bene albergato: per che io porto ferma credenza che san Giuliano, a cui onore io il dico, m'abbia questa grazia impetrata da Dio; né mi parrebbe il dì bene potere andare né dovere la notte vegnente bene arrivare, che io non l'avessi la mattina detto (8)²⁹.

Il protagonista descrive un vero e proprio rituale, un'abitudine che pratica «sempre» quando, «la mattina», «esce dall'albergo» e si rimette in viaggio («camminando»). Si tratta di pratiche devozionali elementari, che Zatti propone di considerare superstiziose anche per la cultura medievale³⁰. Di certo, Rinaldo non fonda la sua devozione su un sapere teologico 'alto', quanto piuttosto su riti, pratiche e usanze di tipo popolare, ai quali attribuisce un potere apotropaico e quasi magico.

La fiducia del mercante nell'Ospitaliere è tale che, come rileva Graf, Rinaldo è sostanzialmente 'indifferente' nei confronti degli eventi che si trova a vivere. E, in effetti, egli non è sorpreso neppure davanti alla singolare remunerazione ricevuta dal santo³¹, ma ringrazia Dio e san Giuliano (del cui intervento non dubita) per la sua lieta riuscita, in due occasioni: dopo essere stato accolto a Castel Guglielmo e riconfortato

²⁸ L'espressione proverbiale 'lasciar correre due soldi per ventiquattro denari' denota «un atteggiamento d'indifferenza rispetto a cose equivalenti» (II 2, 7 e nota *ad locum*, ed. Rizzoli).

²⁹ Sulle orazioni e sulle preghiere a san Giuliano, si vedano i citati M. OBERZINER, *La leggenda di s. Giuliano il parricida* e G. BONOMO, *Il Paternostro di San Giuliano*. Per Bonomo (*Il Paternostro di San Giuliano*, pp. 221-222 e pp. 229-233), la consuetudine di Rinaldo riproduce la pratica caratteristica delle preghiere-scongiori in uso tra il popolo, soprattutto nella Sicilia orientale; sul tema anche C. NASELLI, *Diffusione e interpretazione del paternostro di san Giuliano in Sicilia*, in *Atti del III Congresso di Arti e Tradizioni popolari*, Roma, Edizione dell'O.N.D., 1936, pp. 255-268 e M. P. GIARDINI, *Tradizioni popolari nel «Decameron»*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 1-12.

³⁰ Secondo Zatti, queste due caratteristiche peculiari del personaggio, ossia l'«imprudenza fiduciosa» e la «facile superstizione», emergono con particolare chiarezza nel seguito della sua conversazione con i masnadieri, dove spiega l'efficacia della sua pratica devozionale (S. ZATTI, *Il mercante sulla ruota*, p. 92).

³¹ A. GRAF, *San Giuliano nel Decamerone*, p. 324.

dal bagno caldo («cominciò a ringraziare Idio e san Giuliano che di sì malvagia notte, come egli aspettava, l'avevano liberato e a buono albergo, per quello che gli pareva, condotto», 27) e dopo l'arresto dei banditi e il recupero dei beni rubati («Idio e san Giulian ringraziando, [Rinaldo] montò a cavallo e sano e salvo ritornò a casa sua, 42).

Piuttosto, Rinaldo si stupisce quando, derubato dai masnadieri, rischia di morire assiderato e pare reclamare il giusto contraccambio per la sua fede, che, fino a quel momento, stenta ad arrivare: «tristo e dolente si pose a stare, spesse volte dolendosi a san Giuliano, dicendo questo non essere della fede che aveva in lui» (17). L'eventualità che san Giuliano non ripaghi con le dovute attenzioni le preghiere a lui rivolte non rientra nel tacito 'accordo' fra i due: nelle attese del mercante, alla sua fede *deve* seguire una contropartita congrua da parte del santo. Per queste caratteristiche, quella del protagonista può essere vista come la devozione dei 'semplici', di coloro che, per dirla con Panfilo, si contraddistinguono per l'«ignoranza» delle cose di Dio e per la «purezza della fè»³². La fede di Rinaldo, ricordiamo, è premiata dalla risoluzione felice degli eventi.

Come abbiamo detto, dopo l'agguato dei masnadieri, Rinaldo si duole con san Giuliano, il quale non si sta rivelando, al momento, meritevole della fiducia riposta in lui. Il tema del 'rimprovero' rivolto a Dio o ai santi era diffuso nella letteratura edificante medievale. Ne abbiamo un chiaro esempio, fra l'altro, nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach († 1240), cui molti autori dei secoli seguenti attinsero per i numerosi spunti anche narrativi che essa offre. Al cap. XXX della *Distinctio Sexta*, intitolata (non a caso) *De simplicitate*, Cesario narra di un «quidam conversus simplex», il quale, afflitto dalle tentazioni, si rivolge a Cristo dicendo: «Vere, Domine, si non liberaveris me ab hac tentatione, ego matri tuae de te conquerar». L'autore racconta che «Pius Dominus magister humilitatis et amator simplicitatis, ac si timeret apud matrem accusari, conversi querimoniam praevenit,

³² Cfr. I 1, 5 e 90: con «ignoranza», Panfilo intende l'ignoranza «della verità» relativa alla reale santità di un uomo; ma tale ignoranza umana può essere plausibilmente generalizzata a tutte le cose che riguardano Dio («non potendo l'acume dell'occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare», I 1, 5).

tentationem eius mox mitigans»³³. Proprio come fa Cesario (che enfatizza la predilezione divina per la semplicità del devoto), anche Filostrato, dopo aver riportato le parole sconsolate di Rinaldo, commenta: «Ma san Giuliano, avendo a lui riguardo, senza troppo indugio gli apparecchiò buono albergo» (18), un commento che avvia gli eventi al lieto fine e che al lettore, il quale conosce la sfera d'azione di san Giuliano, appare malizioso³⁴. Filostrato prospetta quindi un santo che, in seguito alle riprensioni di Rinaldo, si riscuote quasi da un torpore momentaneo e si adopera per riparare all'errore commesso, come fa Cristo nell'*exemplum* di Cesario³⁵.

Nell'autorappresentazione del protagonista, le sue usanze religiose (e il paternostro soprattutto) appaiono come il frutto di un calcolo utilitaristico che sortisce sempre gli effetti desiderati, permettendogli sempre di «scampare» da «gran pericoli»³⁶. La devozione del mercante emerge, quindi, come l'esito di un attento processo di valutazione, al termine del quale è possibile stabilire l'utilità del suo 'rapporto' con san Giuliano: rapporto che, nei fatti, si configura, molto semplicemente, come un *do ut des*. La «grazia», che il mercante riceve in seguito alle sue preghiere e

³³ C. DE HEISTERBACH, *Caesarii Heisterbacensis Dialogus miraculorum*, Colonia-Bonn-Bruxelles, sumptibus J. M. Heberle, H. Lempertz & co., 1851, vol. I, *dist.* VI, *cap.* XXX, corsivo mio. Sul *Dialogus miraculorum*, A. J. GUREVIČ, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986, in particolare pp. 3-61, e pp. 277-334.

³⁴ La *figura* del devoto che, persino nella sofferenza, rimane fedele a Dio (come Rinaldo nel suo *memento mei* rivolto a san Giuliano) è presente in *Psalmorum* 73 1-28, di cui riporto i versetti a mio parere più vicini a *Decameron*, II 2: «(1) Quam bonus rectis est Deus, / Deus his, qui mundo sunt corde! / (2) Mei autem paene moti sunt pedes, / paene effusi sunt gressus mei, / (3) quia zelavi super gloriantes, (...) / (7) Prodit quasi ex adipe iniquitas eorum, / erumpunt cogitationes cordis. / (8) Subsannaverunt et locuti sunt nequitiam, / iniquitatem ab excelso locuti sunt (...) / (18) verumtamen in lubrico posuisti eos, / deiecisti eos in ruinas. / (19) Quomodo facti sunt in desolationem! / Subito defecerunt, perierunt prae horrore. / (20) Velut somnium evigilantis, Domine, / surgens imaginem ipsorum contemnes (...). / (27) Quia ecce, qui elongant se a te, peribunt; / perdidisti omnes, qui fornicantur abs te. / (28) Mihi autem adhaerere Deo bonum est. / ponere in Domino Deo spem meam». Si riconoscono facilmente, nel salmo, alcuni motivi presenti anche in II 2: la bontà divina rivolta ai «mundo corde»; il male in cui può incorrere anche il fedele; l'iniquità di chi lo irride e l'inevitabile punizione che colpirà lo schernitore; la fiducia in Dio del fedele.

³⁵ Infatti, Filostrato dà immediatamente conto delle circostanze di realtà che rendono possibile il lieto fine (la vicinanza di Castel Guglielmo, il viaggio di Azzo da Ferrara, la vedova al bagno, ecc.), quasi a evidenziare, implicitamente e mediante un artificio narrativo, la prontezza di san Giuliano nell'adempire alla sua parte di accordo.

³⁶ In questo senso sembra andare la duplice ricorrenza del gerundio «camminando», a distanza di poche righe (8), che di fatto sottolinea la strumentalità delle preghiere di Rinaldo, recitate affinché il viaggio vada a buon fine.

che consiste nell'adempimento della sua richiesta di un «buon albergo», lo conferma nelle sue pratiche devozionali, né il mercante si cura degli aspetti speculativi della religione o di come dovrebbe essere declinato il rapporto tra uomo e Dio: conta che alla preghiera (e, se necessario, al rimbrotto) segua la «grazia».

Nella cornice comica della novella, san Giuliano si compiace di remunerare con buoni alberghi il tipo di religiosità grossolana, «materiale e rozza» (e persino, parrebbe, l'inclinazione a valutare esiti e vantaggi materiali) di Rinaldo, secondo quanto già annunciato da Filostrato (*e contrario*) nell'*incipit*:

Belle donne, a raccontarsi mi tira una novella di cose catoliche e di sciagure e d'amore in parte mescolata, la quale per avventura non fia altro che utile avere udita; e specialmente a coloro li quali per li dubbiosi paesi d'amore sono caminanti, ne' quali chi non ha detto il paternostro di san Giuliano spesse volte, ancora che abbia buon letto, alberga male (3)³⁷.

Sebbene in una cornice comica, la novella sembra dunque accreditare la religione dei 'semplici' e forse anche il loro scarso sapere nelle cose di Dio (si ricordi l'efficacia pratica dei discorsi dell'*idiot*a Giannotto in I 2).

La valorizzazione del sapere dei *simplices* era un motivo diffuso nel Trecento. Il concetto per cui, ai fini della salvezza che è fondata sull'amore di Dio, la fede incrollabile di un ignorante è più efficace della sapienza teologica del dotto si ritrova nel pensiero di un contemporaneo di Boccaccio, Giovanni Buridano, rettore dell'università di Parigi (nel 1328 e nel 1340)³⁸. E infatti Buridano, nel *Liber X* delle *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, chiedendosi se «humana felicitas sic consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis» (*quaestio quinta*), asserisce che «consistit in actu voluntatis», dal momento che «vetula amans Deum licet de Deo modicam habeat noticiam placet Deo quia amat et tamen magnus clericus multas

³⁷ Il riferimento ai «dubbiosi paesi d'amore» è ricondotto da Rebecca West (*Decameron II, 2: a Dream Trip*, p. 137) a *Inferno*, V 118-119 e alle vicende di Francesca da Rimini: «(...) Ma dimmi: al tempo d'i dolci sospiri, / a che e come concedette amore che conosceste i dubbiosi disiri?».

³⁸ Con Bianchi (*Il vescovo e i filosofi*, p. 172), segnaliamo che, secondo Buridano, «consistendo la felicità umana nella conoscenza e (...) nel conseguente amore di Dio, una qualunque vecchietta, ignorante ma forte della sua fede, avesse maggiori probabilità di raggiungerla di un *magnus clericus*».

habens de Deo noticias si non amat Deum non placet Deo»³⁹. Come abbiamo visto, anche nel *Decameron* c'è una valorizzazione (per quanto in chiave comica) della religione dei *simplices*, una valorizzazione fondata sul primato della volontà sull'intelletto, nel rapporto dell'uomo con il divino. Si tratta di questioni che animavano il dibattito teologico tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento, e che segnano una presa di distanza dalla teologia filosofica di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino⁴⁰. È interessante notare dunque che Boccaccio, autore delle novelle «catoliche», sembri avere presenti molti aspetti del dibattito teologico a lui contemporaneo.

4. «Soghignando si ragionava»: il commento della brigata

Gli esiti narrativi di II 2 danno quindi ragione al mercante d'Esti che, nella sua semplicità, crede che la preghiera rituale e beneaugurante del mattino avversi ogni insidia. Persino i narratori, istruiti e raffinati, avallano ironicamente la prospettiva del rozzo mercante⁴¹:

Furono *con ammirazione* ascoltati i casi di Rinaldo d'Asti dalle donne e da' giovani e la sua divozion *commendata* e Idio e san Giuliano ringraziati che al suo bisogno *maggiore* gli avevano prestato *soccorso*; né fu per ciò, quantunque cotal *mezzo di nascoso* si dicesse, la donna reputata sciocca che saputo aveva pigliare il bene che Idio a casa l'aveva mandato. E mentre che della buona nottata che colei ebbe *soghignando* si ragionava, Pampinea (...) cominciò a parlare (II 3, 2-3)⁴².

³⁹ IOHANNES BURIDANUS, *Questiones Joannis Buridani super decem libros ethicorum(m) Aristotelis ad Nicomachum*, Parigi, opera Nicolai Depratis, 1513, X, *quaestio quinta, argumentatio quarta*, f. CCXIV, col. b. La dimostrazione estesa dell'*argumentatio quarta* è al f. CCXIIIr, col. b (ho sciolto le abbreviazioni e ho introdotto le maiuscole secondo l'uso attuale).

⁴⁰ Cfr. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 163-168.

⁴¹ È un procedimento già adottato nella novella di Abraam (I 2): come il savio giudeo, convertendosi, riprende le argomentazioni dell'«idiota» Giannotto sulla superiorità del cristianesimo, così i giovani fanno propria (ironicamente) la prospettiva di Rinaldo.

⁴² Il termine «ammirazione», poco attestato nel *Decameron*, è sinonimo di 'stupore, meraviglia' (X 4, 46, a proposito della 'resurrezione' di Catalina: «La donna (...) quasi risuscitata con ammirazione

Lo stupore della brigata, che ringrazia «Idio e san Giuliano» per aver soccorso il protagonista e averlo «mandato» a casa della donna, sembra ratificare la prospettiva di Rinaldo sugli eventi; tuttavia, il commento dei giovani, specie sul potere dell'Ospitaliere in campo erotico, è improntato all'umorismo⁴³. La reazione alla novella è quindi ambigua e merita una riflessione.

Da un lato, infatti, è certo che, come prima cosa, i giovani guardano con «ammirazione» i casi narrati e «commendano» la devozione del protagonista, di cui non biasimano i costumi religiosi. Del resto, il lieto fine ha dimostrato che la prospettiva di Rinaldo (per cui Dio e san Giuliano provvedono sempre a fornirgli il «buon albergo», in cambio di qualche preghiera di rito) si è rivelata vittoriosa. Inoltre, con ogni probabilità è proprio all'emulazione del buono e fruttifero esempio di Rinaldo che allude Filostrato quando, nell'*incipit*, spera che la storia possa risultare «utile» ai suoi compagni: effettivamente, l'utilità della vicenda pare stare tutta nell'invito a recitare il 'paternoster' di san Giuliano, come fa il protagonista, albergato fin troppo bene.

Dall'altro lato, l'invito di Filostrato è evidentemente ironico. Lo stesso vale per il ringraziamento della brigata a Dio e a san Giuliano (con una formulazione «Idio e san Giuliano ringraziati», identica a quella adoperata per due volte dal mercante: 27 e 42)⁴⁴. E ancora, il narratore onnisciente accredita, come Rinaldo, l'intervento salvifico di san Giuliano dopo la rapina («Ma san Giuliano, avendo a lui riguardo, senza troppo indugio gli apparecchiò buono albergo», 18), ma il contesto narrativo, ambiguo fin dall'inizio della novella, autorizza una lettura in chiave ironica delle sue parole.

Come interpretare allora i commenti con cui la brigata reagisce dinanzi alla religione del semplice Rinaldo e all'esito favorevole degli eventi narrati? Essi hanno

fu più tempo guatata da' bolognesi»; V 1, 18, quando il bestione Cimone, «con grandissima ammirazione d'ognuno», impara le lettere e la filosofia).

⁴³ Per il 'riso' nel Medioevo, si vedano almeno i classici E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 468-471 e M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 83-112.

⁴⁴ «cominciò a ringraziare Idio e san Giuliano» (27); «Idio e san Giuliano ringraziando» (42).

recepito l'ammaestramento di Neifile, la quale, raccontando la novella II 1 e ammonendo a non beffare i *reverenda* (II 1, 2), ha dimostrato come Martellino, dileggiando sant'Arrigo, abbia rischiato di morire per ben due volte (II 1, 17-19 e 24). Inoltre, hanno ascoltato che i masnadieri, che hanno deriso Rinaldo e san Giuliano, sono finiti impiccati⁴⁵.

Premesso ciò, una prima risposta alla nostra domanda può allora essere rintracciata nello stesso aspetto paradossale della *fabula*. Tramite un suo mezzano, Dio remunera la fede del 'semplice' Rinaldo con la salvezza del corpo e con un guadagno in beni esteriori, ai quali è comicamente abbinata la fruizione di piaceri materiali. Infatti, oltre all'avventura erotica seguita alla salvezza dall'assideramento, il protagonista ha ricevuto in dono dei denari con cui la vedova gli ha «empiuta la borsa» (40), ha ritrovato il suo servitore e ha riavuto i suoi abiti e i suoi averi (quindi, è più ricco che all'inizio della vicenda). Filostrato, tuttavia, ha cura di ricordare la perdita insignificante di un «paio di cintolini de' quali non sapevano i masnadieri che fatto se n'avessero» (41), ossia di due «legacci da calza» che Rinaldo non riottiene⁴⁶. Tale dato, per quanto minimo, nell'economia della novella appare come l'irrisorio tributo di Rinaldo a san Giuliano, quasi il santo, per il proprio intervento, abbia esatto al suo devoto un risarcimento minuscolo, ma quanto mai adeguato per chi, come l'Ospitaliere, concede gioie amorose: proprio i legacci dei calzoni⁴⁷.

Il commento «di nascoso» e «soghignando» della brigata si configura dunque, a prima vista, come l'imbarazzata reazione a un racconto erotico, divertente ma a tratti

⁴⁵ La loro devozione cristiana non è mai oggetto di incertezze: si pensi, ad esempio, alla scelta di Panfilo di iniziare il novellare *in nomine Dei* (I 1, 2); alla decisione presa da Neifile, regina della Giornata III, e reiterata da Lauretta, regina della Giornata VIII, di non narrare il venerdì e il sabato, in ossequio rispettivamente al giorno in cui «Colui che per la nostra vita morì sostenne passione» e a quello in cui le donne «sogliono similmente assai, a reverenza della Vergine madre del Figliuolo di Dio, digiunare» (II Concl., 5-6; cfr. anche VII Concl., 16-17); al fortuito incontro fra le sette ragazze e i tre uomini proprio in Santa Maria Novella, dove le donne hanno «uditi li divini uffici in abito lugubre quale a sì fatta stagione si richiede» (I Intr., 49).

⁴⁶ Cfr. V. Branca, nota 3 a II 2, 41 e nota 2 a IV 10, 41 in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 151 e p. 580.

⁴⁷ Rebecca West (*Decameron II, 2: a Dream Trip*, pag. 140) osserva che «there is something humorously perverse about those lost hose suspenders, and yet something perfectly satisfying as well, for they function as a "punctuation of punctuations", a kind of summing up of the clothing motif that has accompanied each development in the story».

impertinente, da parte di un pubblico di giovani devoti⁴⁸. La sua connotazione ironica sembra inoltre suggerire una prudente sospensione del giudizio da parte dei giovani, riguardo alla matrice soprannaturale degli eventi⁴⁹. Questa incertezza è motivata dall'inconoscibilità del volere di Dio e risulta ben evidente nell'espressione elusiva adoperata da Filostrato proprio al termine della novella II 2, in merito all'arresto dei predoni: «*quasi* per divino miracolo addivenne che li tre masnadieri che la sera davanti rubato l'aveano (...) furono in quello castel menati» (41)⁵⁰.

In un primo momento, dunque, la brigata prende atto, con «ammirazione», che Dio pare «essaudire» le preghiere rivoltegli *mundo corde* dagli uomini «ignoranti», «materiali» e «rozzi», come insegnano le novelle di «cose cattoliche» precedenti. Quindi, i giovani guardano con ironico distacco alla prospettiva di Rinaldo, al quale san Giuliano pare prestare un «soccorso» inconsueto e persino «maggiore» rispetto al suo reale «bisogno» (che, per lui, è salvarsi dall'assideramento): davvero, per suo tramite, Dio ricambia la rozza fede dei *simplices* con piaceri erotici?

⁴⁸ A. QUONDAM, note a II 3, 2-3 in *Decameron* (ed. Rizzoli): è «per pudore» che essi commentano «mezzo di nascoso», cioè sottovoce, la sagacia della vedova; «sempre per pudore», essi «soghignano», cioè «accennano un sorriso a bocca chiusa», come fanno le donne dopo aver ascoltato le peripezie erotiche di I 4: «La novella da Dioneo raccontata prima con un poco di vergogna punse i cuori delle donne ascoltanti e con onesto rossore nel loro viso apparito ne diede segno; e poi quella, l'una l'altra guardando, appena del rider potendosi astenere, soghignando ascoltarono» (I 5, 2-3). Al contrario di quanto avviene per gli «accidenti di Martellino», nel nostro caso i giovani non ridono «senza modo», ma si limitano a un sorriso come 'trattenuto'.

⁴⁹ In particolare, l'ironia si realizza sia attraverso il malizioso riferimento alla sagacia della vedova (che ha «saputo pigliare il bene» mandato da Dio) e al «maggiore soccorso» per il protagonista, sia, soprattutto, tramite la «“citazione” implicita del pensiero» di Rinaldo, inerente il ringraziamento rivolto a Dio e san Giuliano (cfr. M. P. ELLERO, *Retorica*, Roma, Carocci, 2017, p. 194). Sono, queste, le due strategie retoriche messe in evidenza in corpo di testo che consentono ai giovani di «far sentire la propria voce»: ivi, p. 192). La tonalità di questo commento lascia emergere l'«aspetto critico e valutativo» dell'ironia, una implicita presa di distanza ideologica rispetto alla prospettiva di Rinaldo, alla quale si accompagna il piacere retrospettivo di vederla trionfare nei fatti.

⁵⁰ La congiunzione con funzione dubitativa «quasi» è «forse il modulo sintattico più efficace e più frequente per manifestare l'ironica dissonanza delle opinioni e della realtà» (C. DELCORNO, *Ironia/parodia*, p. 167). Delcorno evidenzia come l'ironia, nel *Decameron*, sia prevalentemente di tipo antifrastrico quando «si esercita sulle parti nominali del discorso, soprattutto sull'aggettivo», ma che se ne trovino anche altre forme, come quella «in forma di preposizione che sottintende un'affermazione contraria o anche semplicemente contraddittoria. (...) l'ambivalenza ironica si manifesta soprattutto nell'uso dei *verba dicendi*, dei *verba sentiendi* e in locuzioni equivalenti, quando si sottolinea la verità di un giudizio, di un'opinione, solo per smascherare la falsità», come la *simulatio* e la *dissimulatio*, come il *mendacium ironicum* (ivi, pp.163-169).

L'atteggiamento così delineato consente ai giovani di non pronunciarsi sull'azione divina *ad extra*, a maggior ragione se, come in questo caso, essa non inerisce il consueto campo delle guarigioni miracolose, ma l'insolito ambito dell'eros⁵¹. L'ironia della brigata da un lato è il mezzo con cui i giovani sospendono il giudizio sull'azione di Dio *ad extra*. Dall'altro, suggerisce al lettore di guardare all'indecifrabile intervento divino nel mondo con «ammirata» 'leggerezza', quasi esortandolo a fruire di ciò che Dio pare donare ai fedeli, senza cercare di indovinarne la *ratio*, poiché essa risulta impenetrabile all'intelletto degli uomini e (come dimostra la vicenda di Rinaldo) sostanzialmente irrilevante nel loro rapporto che li lega a Dio.

5. «*Digna factis recipimus*»

Quando racconta della fine toccata ai masnadieri che hanno irriso san Giuliano, Filostrato pare voler dimostrare che l'irrisione nei confronti dei *reverenda* è ricambiata «quasi per divino miracolo» con una sorte ben peggiore di un cattivo albergo: infatti i briganti, che rapinano il devoto protagonista e si fanno beffe del potere dell'Ospitaliere, finiscono «a dare de' calci a rovaio» (42). Il loro scherno nei confronti di Rinaldo e san Giuliano, pagato con la vita, merita un indugio.

Al mercante, che afferma di aver detto le sue preghiere al mattino, uno dei briganti risponde malignando:

Io similmente ho già molto camminato e mai nol dissi, quantunque io l'abbia a molti molto udito già commendare, né giammai non m'avenne che io per ciò altro

⁵¹ Anche nelle novelle «catoliche» I 1 e II 1, i narratori prendono le distanze dagli eventi miracolosi con espressioni sfumate, come fanno Panfilo («e affermano molti miracoli Idio aver mostrato per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui», I 1, 88) e due volte Neifile («Per la qual cosa, *o vero o non vero che si fosse*, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare», II 1, 4; «quello a guisa d'un corpo santo nella chiesa maggior ne portarono, menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti, *quasi* tutti dovessero dal tocco di questo corpo divenir sani», II 1, 5).

che bene albergassi; e questa sera per avventura ve ne potrete avvedere chi meglio albergherà, o voi che detto l'avete o io che non l'ho detto. (12).

Il masnadiere, che pregusta già il bottino della futura rapina ai danni di Rinaldo, quasi lo provoca, dicendo di non curarsi che altri lodino l'efficacia del paternostro di san Giuliano; ma, soprattutto, il ladrone lascia trapelare l'idea che la preghiera all'Ospitaliere possa fallire il suo scopo o, peggio, essere inutile: egli, infatti, afferma di non aver avuto mai difficoltà ad albergare, pur non avendola mai recitata.

Di contro, il ladrone dice di avere un proprio *mos religiosus*, che si affida ironicamente agli insegnamenti della nonna, secondo la quale orazioni come il «*dirupisti*», la «*'ntemerata*» e il «*deprofundi*» hanno «grandissima virtù» (II 2, 12)⁵². Come ha notato Delcorno, la conversazione fra Rinaldo e il brigante assume i contorni di una sorta di competizione, in base alla quale «le pratiche di devozione sono messe a confronto quasi fossero merci esibite su un banco di vendita: se Rinaldo vanta i meriti del Paternostro e dell'Ave Maria “per l'anima del padre e della madre di san Giuliano”, uno dei malandrini dichiara sgarbatamente che non ha fiducia in quella preghiera»⁵³. Questa competizione fra le pratiche religiose di Rinaldo e del brigante culmina nella battuta beffarda che il malvivente proferisce all'atto della rapina: «Va e sappi se il tuo san Giuliano questa notte ti darà buono albergo, ché il nostro il darà bene a noi» (13). Tali parole di sfida non solo mettono in dubbio le prerogative dell'Ospitaliere quale patrono dei viandanti, ma addirittura le scherniscono.

⁵² È infine paradossale che sia proprio il salmo 116, il *Dirupisti* (tanto decantato dai masnadiere in opposizione al paternostro di san Giuliano, 12), su cui tornerò, a offrire un'ulteriore esaltazione della fiducia incondizionata in Dio, come quella che Rinaldo ha nel suo protettore, anche nel punto più basso della sua parabola. Dopo aver enumerato le grazie ricevute da Dio, il salmista infatti esclama: «Credidi, etiam cum locutus sum: / “Ego humiliatus sum nimis”» (*Psalmorum*, 116 10). Persino il *mos religiosus* dei ladroni finisce per accreditare quello di Rinaldo.

⁵³ C. DELCORNO, *Ironia/parodia*, p. 184. Nella «minacciosa gragnuola di *incipit* latini» che i predoni oppongono al *paternoster* di san Giuliano, il «*dirupisti*» allude al salmo 115, «Dirupisti, Domine, vincula mea»; la «*'ntemerata*» è un'orazione composta in ambiente cistercense durante il XII secolo, che allude a un allora celebre miracolo della Vergine Maria; il «*deprofundi*» è l'*incipit* del salmo 129, «De profundis clamavi ad te, Domine», usato generalmente come preghiera per i defunti (ID., *Exemplum e letteratura*, pp. 282-284). Il contenuto ironico delle battute del bandito risiede nelle immagini di violenza e morte che le sue preghiere evocano e nel loro valore allusivo alle azioni nefaste che il brigante sta per compiere.

La duplice remunerazione della rozza fede di Rinaldo e della blasfemia dei masnadieri conserva forse un ricordo dell'episodio evangelico del 'buon ladrone', dove troviamo i temi speculari della sfida blasfema e della fiducia incondizionata nella grazia, ma anche il motivo della remunerazione divina. Come narra *Luca* (23 39-43), Cristo crocifisso è provocato dal ladro Gesta, che lo esorta a salvarsi e a salvare i due ladroni: «Unus autem de his, qui pendebant, latronibus blasphemabat eum dicens: “Nonne tu es Christus? Salvum fac temetispum et nos!”». Gesù, ignorando la provocazione di Gesta, si rivolge invece al mite Disma, che mostra di aver fiducia nel Cristo, e gli promette la più grande delle ricompense, il paradiso:

Respondens autem alter increpabat illum dicens: “Neque tu times Deum, quod in eadem damnatione es? *Et nos quidem iuste, nam digna factis recipimus!* Hic vero nihil mali gessit”. Et dicebat: “Iesu, memento mei, cum veneris in regnum tuum”. Et dixit illi: “Amen dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso”.

Le parole di Disma, «*digna factis recipimus*», sembrano attagliarsi alla novella di Filostrato. In essa, infatti, ogni personaggio si vede corrispondere un iperbolico contraccambio per le sue azioni: da un lato, la morte per i blasfemi masnadieri, dall'altro la reintegrazione del maltolto e il «buono albergo» (in aggiunta) per il devoto Rinaldo, la cui fede (persino sul punto di morire assiderato) si dimostra incrollabile⁵⁴.

L'aspetto interessante è che, nel registro comico del *Decameron*, la remunerazione divina non consiste nella salvazione ultraterrena e nella beatitudine paradisiaca, ma in una salvezza e in una beatitudine del tutto mondane. Del resto, i costumi religiosi di Rinaldo sembrano prefiggersi finalità immediatamente tangibili. Il «materiale» Rinaldo chiede e ottiene, con l'albergo, un 'segno' dell'approvazione divina, percepibile *hic et nunc* (come mondana è di certo la punizione dei masnadieri). Se, nel *Decameron*, il giudizio di Dio sui nostri destini oltremondani «n'è occulto», sembra che Egli fornisca 'segni' più immediati della sua grazia, tangibili persino per

⁵⁴ Come Rinaldo è soddisfatto da san Giuliano nelle sue richieste di soccorso (persino troppo, secondo la brigata), così il buon ladrone Disma, che chiede a Gesù di ricordarsi di lui nel suo regno, è addirittura assunto in cielo da Cristo («Hodie mecum eris in paradiso»).

un fedele «rozzo e materiale», come il nostro protagonista. L'aiuto contro i «gran pericoli» delle «cose temporali», che Rinaldo chiama «grazia», appare eminentemente 'pratico' ed è interpretato, nella novella, come il riscontro mondano della benevolenza divina⁵⁵.

Stando ai fatti narrati, nel *Decameron* ciò che appare certo è dunque che l'ingenua devozione di Rinaldo, il quale alla mortifera transitorietà del mondo oppone una preghiera rituale e la fiducia incondizionata nei santi, *placet Deo*: forse fin troppo, dato che Egli aggiunge un inspiegabile *surplus* erotico e un guadagno materiale alla 'mera' richiesta di buon albergo impetrata a san Giuliano. È questo il dato cui nell'*incipit* Filostrato accorda rilievo e che, per primo, la brigata «ammira» e «commenda». E, sembrano dire le sfuggenti parole del narratore e i sorrisini dei giovani, questo dato, nella sua stravaganza, al lettore deve bastare.

⁵⁵ Cfr. I 1, 3-4. Fra le cose mortali «piene di noia, d'angoscia e di fatica e a infiniti pericoli soggiacenti», rientrano anche i «gran pericoli» (come la rapina subita) che Rinaldo dice di aver corso nei suoi viaggi e da cui è «scampato» grazie a san Giuliano, che gli ha «questa grazia impetrata da Dio». Il mercante, inoltre, vive, «dolente e inconsolato» prima e «tristo e dolente» poi, una situazione «dubbiosa», che lo porta quasi alla morte per assideramento, per poi salvarsi grazie a Dio e san Giuliano: è quanto accennava Panfilo, nell'introduzione a I 1, in merito al legame fra i pericoli mondani e l'impossibilità per gli uomini di «durare e ripararsi» senza l'aiuto di Dio. La novella II 2, con cui I 1 pare intessere un rapporto ben preciso, sembra sviluppare gli asserti teorici pronunciati da Panfilo in apertura del ciclo di «cose catoliche».

Appendice

La vita *Iuliani* di Paolino Veneto

Riporto di seguito il testo della *legenda Iuliani* tratta da PAOLINUS VENETUS, *Chronologia magna*, Bibliothèque Nationale de France, ms. Par. lat. 4939, col. CCXXV-CCXXVI. I criteri di trascrizione sono analoghi a quelli applicati al brano di ZM. Il testo del manoscritto Par. lat. 4939, inoltre, presenta un punto fermo che può essere seguito da una iniziale di parola seguente in nero o in rosso; ho trascritto il punto fermo con «.», quando segue una iniziale in rosso, e con «,», quando l'iniziale è in nero. Inoltre, ho riportato tra parentesi tonde gli scioglimenti dubbi di parole.

De sancto Iuliano cenomanensi et de alio Iuliano. Sanctus Iulianus romanorum clarissimus et facundus extra urbem cenomanitam parvo tectus hospicio cum exemplo et predicatione multos ad fidem traxisset defectum aquae querelantibus cuspidem baculi sui humi defixo, premissa oratione fontem produxit. Quo auditu a principe civitatis accersitur. Et sananti in via cecum occurrit princeps et cum familia et turba principum baptizatur. Deinde princeps episcopo propriam dedit domum in ecclesiam consec(randam) tres mortuos suscitavit, res(eractionem) carceris, quam apud homines non potuit, oratione apud Dominum inpetravit. Et post multa miracula in pace quievit. Aliqui dicunt hunc fuisse Symonem leprosum qui Domino suscepit hospicio, pro quo dicentibus pater noster confert ad bonum ut aiunt invenientes hospicium. Sed tunc pro Marta melius debetur dici. Ideo prosequenti Iuliano putant dicendum. Fuit enim alius Iulianus, iuvenis nobilis, cui venationem agenti, cervus ait, quod una die utrumque parentes occideret. Pro quo evitando longe profectus, tam diligenter cuidam castellano servivit, ut ei castellanam quandam viduam in coniugio coplaret. Interea Iuliani parentes, filium per loca plurima perquirentes ad castellum filii pervenerunt, et ab eius uxore quibusdam signis cognitis, tam benigne suscepti sunt, ut eos in proprio collocaret thoro. Adveniens autem mane Iulianus, in lecto inventos interficit uxorem cum adhultero suspicatus. Et domum exiens, redeunti ab ecclesia uxori ait, quinam in suo iacerent thoro, et cognito quod parentes interfecisse, quasi dolore deficiens uxori ait: “Vade dilecta soror, quia de cetero non quiescam donec acceptaverit Deus penitentiam meam”. At illa ei comitata ad fluvium quendam pervenit, et facto tugurio omnes transire volentes per eos transportabatur. Post longum autem temporem, media nocte yemis cum dormirent,

quidam Iulianum clamavit, et uxor eum ut ire amonuit. At ille horrore noctis, et frigoris torpens, ad vocem tandem clamantis s(urr)exit, et transductum, igne calefacere studuit, qui cum calefieri non poss(et) petiit inter coniuges collocari. Quo optento ait: “Iuliane ad te me misit (Deus) ut nunciem tuam acceptam penitentiam, et post modicum migrabis ad Dominum”.

CAPITOLO VII

«OMNI ENIM HABENTI DABITUR, ET ABUNDABIT».

MASETTO E LA RETRIBUZIONE DI CRISTO

La prima novella della Giornata III (dedicata all'industria¹) è narrata da Filostrato e chiude il ciclo di «cose catoliche». Essa racconta la vicenda erotica di cui è protagonista un giovane contadino, bello e avveduto, di nome Masetto da Lamporecchio. Fingendosi muto, egli non solo si intrattiene con le giovani monache di un monastero, ma riesce anche a salvarsi dal grande 'lavorio' cui queste lo costringono, godendo infine una lieta e agiata vecchiaia.

Come rileva Ciavolella, la storia di Masetto è stata oggetto di scarsa attenzione da parte della critica, che in genere ne ha indagato solamente gli aspetti comici legati all'*eros* e alla polemica anticlericale di Boccaccio, spesso trascurando lo stesso tema dell'industria che percorre la Giornata². Un'eccezione rispetto a questo approccio è il

¹ Per l'accezione di 'industria' nel *Decameron*, M. P. ELLERO, *Per un lessico dell'industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del Decameron*, in «Lettere Italiane», LXIX/1 (2017), pp. 34-58, (pp. 47-51); per il significato che il termine assume in alcune delle *auctoritates* latine di Boccaccio, J. USHER, *Industria e acquisto erotico: la terza giornata*, in *Introduzione al Decameron*, pp. 99-114 (p. 105): per Valerio Massimo, «la parola *industria* s'apparenta a *studium*, cioè a una accanita diligenza o assiduità grazie alla quale è possibile far fronte ad un contesto inizialmente ostile»; Cicerone avalla l'idea dell'industria come «correttivo» rispetto a eventuali difetti di natura, scrivendo nel *De oratore* «ut primum impedimenta naturae diligentia industriae superaret»; Apuleio, invece, «sembra usare *industria* esattamente nel contesto erotico» in cui il termine viene utilizzato nel *Decameron*.

² M. CIAVOLELLA, *The Tale of Masetto da Lamporecchio (III.1)*, in *The Decameron Third Day in Perspective*, edited by F. Ciabattini e P. M. Forni Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2014, pp. 9-21 (p. 9), cui rimando anche per lo stato dell'arte relativo a III 1; lo studio di Ciavolella si concentra sull'analisi delle possibili fonti di III 1, in particolare testi medievali e medico-filosofici contemporanei o anteriori al *Decameron*. Si veda inoltre M. MARCUS, *Seduction by Silence: a Gloss on the Tales of Masetto (Decameron III, 1) and Alatiel (Decameron II, 7)*, in «Philological Quarterly», 58/1 (1979), pp. 1-15. La novella è stata quasi sempre osservata da una prospettiva slegata dalla religione. Per Baratto, ad esempio, essa si colloca «a un limite estremo di divertimento psicologico e ambientale (...) dove una forza naturale, quella del sesso, si afferma contro ogni sovrastruttura (...). Bontà universale della natura e istintiva sensualità-intelligenza del contadino sono i motivi affermati da Filostrato, nel cappello, in termini polemici: ed essi si incontrano e si dispiegano

recente contributo di Francesconi³, il quale suggerisce che, per l'*inventio* di III 1, Boccaccio possa aver tratto spunto dalla vicenda storica di un Pasquetto da Lamporecchio, il quale, come attesta un atto notarile datato 26 febbraio 1345, riceve dalla badessa del monastero delle Clarisse di sant'Andrea tre appezzamenti di terra.

Mancano tuttavia delle letture sistematiche di III 1 che gettino luce sul tema della religione, sebbene questo sia reso pertinente sin dall'*incipit*, insieme all'*eros*, come argomento cui va riferito il valore esemplare della novella. Mediante il suo racconto, infatti, Filostrato si propone di confutare i pregiudizi degli «stolti», i quali ritengono le monache insensibili ai «femminili appetiti»⁴ e i contadini 'grossi' d'intelletto e incapaci di provare desideri erotici⁵. Inoltre, come vedremo, la novella pare approfondire la riflessione su un tema centrale nelle altre storie del ciclo di «cose cattoliche» afferenti alla Giornata II: la remunerazione divina delle azioni umane (abbiamo già visto come,

in una novella pregnante di terrestre naturalezza» (M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, p. 302).

³ G. FRANCESCONI, *Culture locali e tradizione orale nel Decameron. Due ipotesi sulle fonti della novella di Masetto da Lamporecchio (III 1)*, in «Letteratura Italiana Antica», XVI (2015), pp. 399-410, p. 403 e ss.; si veda anche B. BRUNI, *Rileggendo il Boccaccio. Le novelle pistoiesi del Decamerone*, in «Pistoia», 11 (1966), pp. 24-31. Chiecchi rileva delle affinità tematiche fra III 1 ed alcuni componimenti di carattere giocoso (una ballata, un *fabliau*) di area franco-provenzale, un racconto contenuto nel Reggimento e costumi di donna di Francesco da Barberino e la novella LXII del Novellino (G. CHIECCHI, *Da Baligante a Masetto (Novellino, LXII; Decameron, III, 1)*, in ID., *Nell'arte narrativa di Giovanni Boccaccio*, Firenze, Olschki, 2017, pp. 169-187; cfr. anche P. M. FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, pp. 51-53).

⁴ «Bellissime donne, assai sono di quegli uomini e di quelle femine che si sono stolti, che credono troppo bene che, come a una giovane è sopra il capo posta la benda bianca e indosso messole la nera cocolla, che ella più non sia femina né più senta de' femminili appetiti se non come se di pietra l'avesse fatta divenire il farla monaca: e se forse alcuna cosa contra questa lor credenza n'odono, così si turbano come se contra natura un grandissimo e scelerato male fosse stato commesso (2-3)». Sulla polemica di Filostrato, si veda M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, pp. 302-305. Va osservato che, nella prima occorrenza, la scelta lessicale «femine» vs. «donne» non rende pertinente né il tema di natura né alcuna connotazione *sessuale* negativa del primo termine, ma rinvia invece a una connotazione *morale* negativa delle «femine» in questione, caratterizzate dal pregiudizio e, come si vedrà, dall'ipocrisia. Richiamandosi allo studio di V. RUSSO, «*Con le muse in Parnaso*»: *Tre studi su Boccaccio*, Napoli, Bibliopolis, 1983, Rebecca West evidenzia che «in the Trecento, the first term (*donna*) standardly indicated high social standing and the second a woman of the lower classes. In addition, the term "femmina" often had negative sexual connotations» (R. WEST, *Decameron II, 2: a Dream Trip*, pag. 136).

⁵ «E similmente sono ancora di quegli assai che credono troppo bene che la zappa e la vanga e le grosse vivande e i disagi tolgano del tutto a' lavoratori della terra i concupiscibili appetiti e rendan loro d'intelletto e d'avedimento grossissimi» (4); sul tema, vedi anche M. VEGLIA, nota 2 a III 1, 2, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 335-336.

in II 1 e II 2, l'irriverenza nei confronti del sacro sia punita). Nelle pagine che seguono, mi propongo dunque di mostrare come il narratore sviluppi, secondo criteri di coerenza tematica rispetto alle altre novelle del ciclo, i motivi appena citati, a partire da quello della remunerazione.

1. Masetto e il talento della giovinezza

Al termine della novella, quando l'industrioso ortolano «presso che vecchio e disideroso di tornarsi ricco a casa sua» lascia il monastero, Filostrato racconta il suo ritorno a Lamporecchio e riporta, in discorso indiretto, un'affermazione «gioiosamente blasfema»⁶ del protagonista:

Così dunque Masetto vecchio, padre e ricco, senza aver fatica di nutrire i figliuoli o spesa di quegli, per lo suo avvedimento avendo saputo la sua giovinezza bene adoperare, donde con una scure in collo partito s'era se ne tornò, affermando che così trattava Cristo chi gli poneva le corna sopra 'l cappello (43).

Il successo di Masetto pare andare ben oltre la mera soddisfazione del suo iniziale «disidero (...) d'esser con queste monache»: un desiderio che nasce nel giovane protagonista all'inizio della novella, quando viene a sapere dal giardiniere uscente, il vecchio Nuto, che le monache «son tutte giovani e *par* ch'ell'abbiano il diavolo in corpo» (6-10).

Al momento di partire per il monastero e quando vi giunge, Masetto ritiene fermamente di riuscire nel suo scopo («Il luogo è assai lontano di qui e niuno mi vi conosce; se io so far vista d'esser mutolo, per certo io vi sarò ricevuto», 12; «Se voi mi mettete costà entro, io vi lavorerò sì l'orto, che mai non vi fu così lavorato», 18)⁷.

⁶ A. Quondam, nota a III 1, 43, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 538.

⁷ «Se Masetto concepisce “un disidero sì grande” di essere con le monache del suo amico Nuto “che tutto se ne struggeva”, è perché capisce di avere buone speranze di realizzarlo (...), sa indovinare da subito le cause che rendono le monache tanto petulanti e, a partire da questa congettura, sa giudicare con buona approssimazione le proprie possibilità di successo» (M. P. ELLERO, *Per un lessico dell'industria*, pp. 47-48).

Tuttavia, nulla nel testo lascia supporre che egli avesse messo in conto, all'inizio della vicenda, di esser fatto castaldo o di divenire ricco e padre. L'agiatezza di cui Masetto gode in vecchiaia si prefigura, dunque, come un *surplus* rispetto alle sue attese iniziali. Inoltre, secondo il sagace protagonista, certo poco qualificato sotto il profilo dottrinale (egli è ingegnoso, ma è un contadino e non un teologo), paradossalmente sarebbe stato proprio Cristo ad avergli concesso questo «trattamento»⁸.

L'effetto comico della battuta finale che Filostrato attribuisce a Masetto deriva dallo straniamento del lettore nell'apprendere che Cristo stesso abbia remunerato, con il successo sociale, il giardiniere che «lavora l'orto» delle sue spose. *Ex parte hominum*, la *ratio* della «divina mente» in III 1 appare del tutto bizzarra, ancor prima che «occulta»: la soddisfazione dell'appetito sessuale in un *mènage* con le *sponsae Christi* sembra rendere l'uomo *gratum Dei*, e quindi pare più meritoria rispetto alla «reverenza» dovuta alle cose sacre (e a Dio stesso), sulla quale si insiste nelle novelle di Martellino e di Rinaldo. Il capovolgimento dell'orizzonte di attesa del lettore è il tratto più sottile e gustoso della novella di Filostrato. Ma il paradosso, nel caso di III 1, non si esaurisce solo nell'esibire un nuovo esempio di quanto «occulto» agli uomini sia il giudizio di Dio (non si limita, cioè, a confermare ancora una volta l'assunto con il quale Panfilo apre il ciclo)⁹. A mio parere, infatti, la novella III 1 permette di avanzare riflessioni sul tema della remunerazione (mondana, ma sempre di emanazione divina) delle azioni umane.

Secondo Filostrato, la buona riuscita di Masetto sarebbe dovuta all'aver «la sua giovinezza bene adoperato», mediante il «suo avvedimento». È evidentemente in ciò che consiste la sua specifica industria, e su questa è opportuno concentrarci. Partiamo dalla giovinezza, che in questo luogo del *Decameron* pare definita da una componente fisica (la «giovinezza», che Masetto ha così bene adoperato, coincide in buona parte

⁸ Nella battuta finale di Masetto, Cristo è figurato come un marito al quale si pongono «le corna sul cappello», un implicito paragone degradante che lo assimila ai tanti mariti traditi delle Giornate III, VII e VIII.

⁹ Sul tema, nella teologia del XIV secolo, rimando a E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio*, pp. 115-116 e H. A. OBERMAN, *Fourteenth-century Religious Thought: a premature Profile*, in «Speculum», LI (1978), pp. 80-93.

con il suo bel corpo e con il suo vigore fisico) e da una appetitiva¹⁰. Quanto all'aspetto fisico, fin dall'inizio della vicenda, il narratore enfatizza l'avvenenza e la forza di Masetto, come aveva fatto in precedenza per Rinaldo d'Esti al fine di motivare l'insorgere del «concupiscibile appetito» nella nobildonna che lo ospita¹¹. È tuttavia possibile che, anche in questo caso, la descrizione fisica di Masetto non sia funzionale solo all'effetto di verosimiglianza, ma acquisti anche un valore semantico che si riverbera sul senso dell'intera vicenda.

La componente appetitiva, invece, emerge nella narrazione dell'evento che mette in moto la *fabula*:

A Masetto, udendo egli le parole di Nuto, venne nell'animo un *disidero* sì grande d'esser con queste monache, che *tutto se ne struggeva*, comprendendo per le parole di Nuto che a lui dovrebbe potere venir fatto di quello che egli *desiderava* (11).

Le scelte lessicali e retoriche di Boccaccio mettono in luce l'intensità dell'aspirazione di Masetto d'«esser» con le monache, sorta improvvisamente e senza possibilità alcuna di venirvi meno, come spesso nel *Decameron* accade per i desideri giovanili¹².

È però rilevante che la prepotente istintività del personaggio non entri in contrasto con l'«avedimento» di cui, secondo gli «stolti», i contadini «grossissimi» sarebbero privi. Filostrato, al contrario, insiste sull'«avedimento» del protagonista: oltre al già citato «comprendendo», anche l'espressione «*avvisandosi* che fatto non gli verrebbe se a Nuto ne dicesse niente» (11; si noti il calcolo sotteso alla sua

¹⁰ Sul 'desiderio' di Masetto, anche M. COTTINO-JONES, *Desire and the Fantastic in the Decameron: the Third Day*, in «Italice», LXX/1 (1993), pp. 1-18.

¹¹ Filostrato descrive Masetto come un «giovane lavoratore forte e robusto e secondo uomo di villa con bella persona»; è inoltre «fortissimo» (7 e 14), come anche il castaldo ribadisce («e egli è forte e potrebbe l'uomo fare ciò che volesse», 16). Al momento di escogitare un modo per entrare nel monastero, lo stesso Masetto è cosciente di essere «troppo giovane e appariscente» (12). In modo analogo, sempre Filostrato descrive Rinaldo: «Egli era grande della persona e bello e piacevole nel viso e di maniere assai laudevole e graziose e giovane forse di mezza età; al quale la donna avendo più volte posto l'occhio addosso e molto commendatolo, e già, per lo marchese che con lei doveva venire a giacersi, il concupiscibile appetito avendo desto nella mente ricevuto l'avea» (II 2, 35).

¹² Sul rapporto fra amore e ingegno nel *Decameron*, cfr. A. SCAGLIONE, *Nature and Love in the late Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1963, pp. 65-68.

dissimulazione) e tutto il comma 12, in cui Masetto progetta il suo ‘inganno’, tenendo conto dei vari fattori in gioco:

cominciò Masetto a *pensare che via dovesse tenere* a dovere potere esser con loro; e *conoscendo* che egli sapeva ben fare quegli servigi che Nuto diceva, *non dubitò* di perder per quello, ma *temette* di non dovervi essere ricevuto per ciò che troppo era giovane e appariscente. Per che, *molte cose divisate seco, imaginò*: “Il luogo è assai lontano di qui e niuno mi vi conosce; se io so far vista d’esser mutolo, per certo io vi sarò ricevuto”.

L’avvedimento di Masetto non viene meno neanche quando, nel pieno della soddisfazione del suo desiderio erotico, egli si rende conto che la situazione inizia a rivoltarglisi contro: «non potendo Masetto sodisfare a tante, *s’avisò* che il suo esser mutolo gli potrebbe, se più stesse, in troppo gran danno risultare» (36). Masetto desidera intensamente, ma continua pur sempre a comprendere, a esercitare le sue doti di interpretazione del reale, senza lasciarsi offuscare dagli stimoli dell’appetito¹³.

È interessante notare che almeno uno dei fattori sui quali è fondato il successo di Masetto, ossia l’«avvedimento», sia un dono divino. Come ci ha fatto sapere Panfilo in I 1, infatti, insieme alla «forza» (d’animo), esso è uno dei «prestiti» della grazia di Dio (I 1, 3)¹⁴. Secondo Filostrato, dunque, Masetto ha «bene adoperato» un dono della

¹³ È ignorato dunque l’avvertimento di Andrea Cappellano, che non solo sconsiglia fortemente di amare le monache («Non autem haec dicimus, quasi monacha non possit amari, sed quia utriusque inde provenit damnatio mortis»: *De amore*, a cura di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980, *De amore monacharum*, p. 200), ma suggerisce di evitare accuratamente di trovarsi in luoghi solitari con esse (come il giardino in cui Masetto fa finta di dormire, quando le prime due monacelle decidono di provare «che bestia sia l’uomo»): «Cave igitur, Gualtieri, cum monialibus solitaria quaerere loca vel opportunitatem desiderare loquendi, quia, si lascivis ludis locum ipsa perseneserit aptum, tibi non crastinabit concedere, quod optabis, et ignita solatia praeparare, et vix unquam poteris opera Veneris evitare nefanda scelera sinistra committens» (ivi, p. 202). Sull’avvedimento di Masetto, di parere opposto a quello presentato in queste pagine è Almansi: «Chiaramente questo è il vero protagonista della novella: non il cervello di Masetto (dacché la dimensione psicologica della storia è ridotta al minimo), ma il suo organo genitale, che gli procura molto coiti e genera “assai monachin”» (G. ALMANZI, *L’estetica dell’osceno*, Torino, Einaudi, 1994, p. 72; rimando alle pp. 70-75 per una diversa lettura di III 1, incentrata sul tema erotico).

¹⁴ L’avvedimento può essere concesso, oltre che da Dio, anche dalla natura, secondo Filomena: «Nella nostra città (...) fu una gentil donna di bellezze ornate e di costume, d’altezza d’animo e di *sottili avvedimenti quanto alcuna altra dalla natura dotata*» (III 3, 5).

Natura (ministra di Dio, ricordiamolo¹⁵), vale a dire un corpo (nel suo caso) bello e forte, mettendo a frutto ancora una concessione della grazia divina: l'avvedutezza, ovvero la capacità di «ripararsi» dalla contingenza del mondo. Entrambi sono concessi agli uomini senza alcun loro merito, ma *gratis dati*.

Dal punto di vista tematico, il carattere gratuito dei doni di Dio e la remunerazione per chi li mette a frutto sembrano richiamare la parabola evangelica dei talenti, narrata da Marco e Luca (la quale è oggetto di attenzione presso i principali esegeti tardoantichi e medievali¹⁶). Un uomo, prima di partire, affida ai suoi tre servi i suoi beni, distribuendo loro rispettivamente cinque, due e un talento. Durante l'assenza del padrone, i servi che hanno ricevuto cinque e due talenti scelgono di metterli a frutto, guadagnandone altrettanti, mentre quello che ne ha ricevuto uno solo preferisce sotterrarlo, per timore di perderlo e incorrere nell'ira del signore. Al suo ritorno, il padrone premia i primi due servi, punendo invece l'ultimo. La parabola insegna quindi che l'uomo il quale, grazie alla propria industriosa sollecitudine, con operosità e senza

¹⁵ Anche nel *Decameron*, la Natura sembra essere *vicaria Dei* o comunque un *medium* divino, come per Dante (si veda V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, p. 44 e ID., nota 2 a VI 2, 6, in *Decameron*, ed. Einaudi, p. 721; per la natura in Dante, cfr. E. VOLPINI, *Natura*, in ED: «la natura universale non s'identifica in nessun caso con Dio, come comunemente si sostiene, bensì con i cieli, intesi come 'secondi agenti' (*Monarchia*, II IV 3), ovvero complesso delle cause seconde attraverso le quali si realizza il fine e l'intenzione di Dio nella natura inferiore»). Per la costellazione lessicale correlata al tema della *Natura* nel *Decameron*, rimando *ad vocem* nella scheda di A. QUONDAM, *Le cose (e le parole) del mondo*, in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 1669-1802, pp. 1737 e ss.

¹⁶ Cfr. *Marco*, 25 14-31 e *Luca*, 19 11-28. I principali commentatori tardoantichi e altomedievali dei Vangeli forniscono una lettura della nostra parabola in chiave allegorica, secondo la quale i talenti coincidono con la capacità di interpretare e diffondere la parola di Dio: così, ad esempio, nei commenti di Origene († 254), di Girolamo († 420; HIERONIMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Matthaëum*, liber IV, cap. XXV, vv. 14-30, in *PL*, 26, 0186B-0189A, <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfng.php?tabelle=Hieronymus_Stridonensis_cps2&corpus=2&allow_download=0&lang=0>, 06/20) e di Gregorio Magno († 604; GREGORIUS I, *Homiliae in Evangelia*, *Homilia IX, Lectio s. Evang. sec. Matth. XXV, 14-30*, in *PL*, 76, 1106C, <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfng.php?tabelle=Gregorius_I_cps2&corpus=2&lang=0&allow_download=>>, 06/20). Si tratta di commenti che dimostrano una certa vitalità ancora nel Basso Medioevo: Tommaso, infatti, ne tiene conto sia nella poco diffusa *Lectura super Mattheum*, cap. 25, *lectio* 2 (pervenuta in soli quattro manoscritti ed alcuni estratti, quasi tutti rinvenuti in Germania: cfr. L. J. BATAILLON, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di san Tommaso d'Aquino*, in «*Angelicum*», 71/4 (1994), pp. 579-590, pp. 587-588; per il testo di Tommaso citato in questo capitolo e nel seguente, vedi <<https://www.corpusthomisticum.org/cml21.html#87399>>, 03/20), sia nella ben più nota *Catena aurea* o *Glossa continua* (cfr. *ivi*, pp. 582-583; per il testo della *Catena*, <<https://www.corpusthomisticum.org/cmt21.html>>, 03/20). Ringrazio Nicolò Lorenzetto per le indicazioni sull'opera di Tommaso.

timore riesce a far fruttare i doni/prestiti di Dio, è premiato dal Signore, come i servi che hanno moltiplicato cinque e due talenti (questi, infatti, vengono accolti «in gaudio domini»).

Nel *Decameron*, Masetto, come gli altri uomini, ha ricevuto il suo talento: nel suo caso, l'avvedimento e la «giovanezza», consistente nella «forza» e nella bellezza. Al pari dei servi che ricevono cinque e due talenti, il giovane ortolano ha il merito di sfruttare a dovere il proprio dono. Che Masetto lo faccia inducendo in tentazione delle giovani monache è certo funzionale a imprimere una curvatura comico-erotica alla novella e sembra, stando alle osservazioni incipitarie di Filostrato, non essere «contra natura un grandissimo e scelerato male». Il giovane e carnalissimo ortolano appare dunque una *figura* del «*servus bonus et fidelis*», a cui nella parabola il padrone affida alquanti talenti e che poi ricompensa per la sua operosità. Filostrato, infatti, esplicita che il sagace giovane viene remunerato per la sua industria, «per lo suo avvedimento avendo saputo la sua giovanezza bene *adoperare*», proprio come Matteo enfatizza l'industriosità del servo che ha ricevuto i cinque talenti (e «*similiter*» quello dei due): «*operatus est in eis*»¹⁷.

La suggestione interdiscorsiva della parabola evangelica (di sicuro ben nota a Boccaccio) offre due interessanti spunti di riflessione. Il primo, strettamente connesso al *côté* comico della novella, consiste nel fatto che l'*operatio* cui si deve dedicare il *servus bonus* della parabola, e per la quale egli viene remunerato da Dio, nel *Decameron* coincide con il ben più prosaico «coltivare l'orto» (peraltro, l'«orto» delle monache), cui si dedica Masetto grazie ai suoi precipui talenti. La dissacrante equiparazione fra l'operosità dei servi evangelici (che porta alla beatitudine eterna) e l'industria erotica di Masetto (che mira alla soddisfazione sessuale, ossia al metaforico «paradiso» procurato da frate Puccio a sé e alla sua amante, nella stessa Giornata) induce il lettore a riconsiderare l'entità della ricompensa divina per chi mette a frutto i propri talenti. In altre parole, la buona riuscita del bello e sagace ortolano, con il favore

¹⁷ Il tema dell'industriosità, nella parabola narrata da Luca, è reso pertinente dalle parole che il nobile uomo rivolge ai servi dopo aver consegnato loro le mine, ovvero i talenti: «*Negotiamini, dum venio*».

di Cristo, riduce parodicamente l'*operatio* richiesta all'uomo e la sua remunerazione con il *gaudium Domini* a una prospettiva tutta mondana e 'tangibile' (oltre che maliziosa)¹⁸: vicina, insomma, al sistema di valori propugnato dal *Decameron*.

La seconda osservazione riguarda più specificatamente la remunerazione riservata da Cristo al detentore dei talenti. Egli, infatti, pare retribuire con il proprio favore l'ingegnosa operosità sessuale che Masetto riserva alle Sue spose, anche al prezzo di subire l'ingiuria dell'irriverenza. E infatti all'avveduto ortolano, desideroso solamente «d'essere» con le suore, viene da Lui concessa anche un'agiata vecchiaia. Sembra quindi che Cristo abbia remunerato Masetto con un premio che eccede il semplice esaudimento dei suoi desideri iniziali, similmente a quanto avviene alla fine della parabola, in cui al servo dei dieci talenti ne viene assegnato un undicesimo, che egli non ha guadagnato con le sue forze (è il talento che Dio sottrae al «*servus malus et piger*»). Insomma, «*Omni enim habenti dabitur, et abundabit*», afferma Cristo nella parabola (*Marco*, 25 29 e *Luca*, 19 26): non solo nel Regno dei Cieli, ma anche e soprattutto su questa terra, a quanto pare. In questa prospettiva, la *boutade* finale di Masetto non è più soltanto una battuta giocosa, ma anche la registrazione di un dato di fatto. Il bel contadino, che non è un «beffatore di Dio e de' santi» (come in parte Ciappelletto, Martellino e i masnadieri di II 2), si limita a render conto, a suo modo, dell'incomprensibile (*ex parte hominum*) beneficio ricevuto da Cristo: la

¹⁸ Non bisogna dimenticare il fatto che il testo fa scattare anche dei dispositivi di presa di distanza rispetto alle affermazioni finali sulla retribuzione di Cristo e, in generale, sulla vicenda di Masetto. Esse, infatti, sono attribuite non al narratore, ma all'incolto protagonista; le reazioni dei giovani, inoltre, non danno indicazioni univoche sulla interpretazione della novella. Le donne, in particolare, ridono ma anche arrossiscono (con ogni probabilità, per gli aspetti scabrosi del racconto): «Essendo la fine venuta della novella di Filostrato, della quale erano alcuna volta un poco le donne arrossate e alcuna altra se n'avean riso» (III 2, 2). La novella, inoltre, sembra rovesciare, ad esempio, l'idea alla base del commento di Tommaso, dove l'unico vero «gaudium», che spetta a chi utilizza bene i talenti, è la «beatitudo» o *fruitio Dei*, unica gioia davvero desiderabile per gli uomini (*Super Mattheum*, lectio 2: «qui gaudet de bonis exterioribus, non intrat in gaudium, sed intrat gaudium in ipsum; qui autem gaudet de spiritualibus intrat in gaudium»; «Item intrat in *gaudium domini*, idest de domino, quia dominus veritas est. Unde nihil aliud est beatitudo, quam gaudium veritatis. Vel sic: *intra in gaudium domini tui*, idest de eo gaude quo gaudet, et de quo gaudet dominus tuus, scilicet de fruitione suiipsius»). In III 1, invece, la *fruitio Dei* è lontanissima dagli interessi del talentuoso protagonista, il quale mira, piuttosto, a una carnalissima *fruitio mundi*, ed è lontana anche dagli interessi delle giovani monache, desiderose più di «provare che bestia fosse l'uomo» che di preservare la «promessa» verginità a Dio (29 e 25).

remunerazione divina per il «*servus bonus*» non tiene conto delle «corna» che gli sono state messe sul «cappello», ma solo del «bene adoperare» i talenti concessi.

A mio parere, è emblematico, e tutt'altro che casuale, che il ciclo di «cose catoliche» si chiuda proprio con la Giornata dell'Industria e con la storia di Masetto, ossia con la rappresentazione esemplare di un caso limite, in cui la messa a frutto dei talenti è gradita a Dio anche laddove ci si aspetterebbe che Egli punisca il *servus*. In III 1, la natura (del corpo) e il buon uso dell'avvedimento, dono della Grazia, appaiono come le risorse mediante le quali l'uomo si rapporta a Dio: si tratta di una valorizzazione estrema delle prerogative umane, che non risulta fine a sé stessa, ma è indirizzata verso una rifondazione tutta umana dell'etica. Il tradimento dello sposo sacro può far parte del gioco, ma, in fondo, Cristo sembra più interessato (per dirla con *Luca*) a «scire quantum negotiati essent» gli affidatari dei talenti¹⁹.

2. Il destino narrativo delle spose di Cristo

La questione della remunerazione divina, tuttavia, in III 1 non si esaurisce con il successo di Masetto. In maniera più velata, essa riguarda anche le monache, che riescono a coprire le loro trasgressioni erotiche diffondendo la voce di un finto miracolo, operato dal santo cui è intitolato il loro monastero. Esse, cioè, adottando la versione di Masetto, che dice di aver recuperato la favella in virtù di un prodigio,

¹⁹ Nella novella, in sostanza, manca ogni traccia della «*coelestis indignatio patris*» che, secondo Andrea Cappellano, colpirebbe chi ottiene l'amore delle monache. Su altri casi di rovesciamento dei precetti del *De amore* in III 1, si veda L. SURDICH, *Boccaccio*, p. 105. Segnalo infine la lettura, per certi versi discorde da quella qui proposta, di Petronio: «in Masetto mondo morale e spirituale sono offuscati del tutto e l'impulso bestiale dell'istinto domina solo e sovrano: l'ideale è per Masetto il trascorrere la vita nelle soddisfazioni del senso, senza responsabilità, in una beatitudine economica e sensuale il cui cinismo tocca il suo colmo nella frase finale in cui egli racchiude il succo della sua esperienza di fronte all'opinioni della morale corrente» (G. PETRONIO, *Il Decamerone. Saggio critico*, Bari, Laterza, 1935, pp. 62-63).

ordinarono che le genti circostanti credettero che, per le loro orazioni e per li meriti del santo in cui intitolato era il monistero, a Masetto stato lungamente mutolo la favella fosse restituita (41)²⁰.

Come abbiamo visto, il motivo della finta guarigione miracolosa per intervento di un santo è centrale anche nella novella incipitaria della Giornata II, narrata da Neifile, dove si racconta che il buffone Martellino, dopo aver simulato di essere «attratto», «fa vista di guerire» per merito sant'Arrigo da Bolzano²¹. Anche Martellino, infatti, finge di aver ottenuto una guarigione (la propria) grazie all'intercessione di un santo e riesce, benché solo temporaneamente, a raggirare la folla oceanica di devoti che assiste al finto miracolo, proprio come le monache raggirano le «genti circostanti».

È pur vero che le situazioni narrative di partenza non sono del tutto simmetriche: Martellino è un attore itinerante uso a contraffare il corpo per divertire il suo pubblico e, con la sua arte, intende solo «andare a vedere» la spoglia di sant'Arrigo (II 1, 7) e non coprire uno scandalo; la sua storia, inoltre, è presentata dalla narratrice Neifile quale esempio di come l'irriverenza *ad sacra* sia regolarmente punita. Per contro, il motivo del rispetto dovuto a «quelle cose che sono da reverire» (II 1, 2) non è esplicitamente tematizzato in III 1. Tuttavia, colpisce che agli 'inventori' dei due finti miracoli di II 1 e III 1 sia riservato un destino narrativo diametralmente opposto. Se l'irriverente (ma non malizioso) Martellino è sbugiardato e quasi linciato come «traditore e beffatore di Dio e de' santi» (II 1, 17), le suore di Masetto non sembrano subire alcun tipo di danno o «vituperio»²². Anzi, le spose di Cristo, che perseguono i loro «appetiti» naturali, ma pur sempre illeciti e adulterini, e sfruttano maliziosamente

²⁰ Masetto pare attribuire a Dio la sua falsa guarigione: infatti, quando egli, sfinito dall'eccessivo 'lavorio', si accorge che il suo finto mutismo potrebbe «in troppo gran danno resultargli», decide di liberarsi del difetto fisico simulato e «rompere lo scilinguagnolo», durante uno degli incontri notturni con la badessa. Alla donna Masetto racconta che il suo esser muto era dovuto a una «infermità» guarita all'improvviso, aggiungendo «di che io lodo Idio quant'io posso» (39). La versione del giovane contadino sul recupero quasi miracoloso della favella diventa presto quella 'ufficiale'.

²¹ Sui richiami tematici infratestuali fra le novelle incipitarie delle prime tre Giornate, P. M. FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, pp. 18-20.

²² «pur sì discretamente procedette la cosa, che niente se ne sentì se non dopo la morte della badessa» (42).

la fama di un santo per celarli, escono indenni dalla vicenda e, addirittura, ne ricavano un beneficio: una perdurante soddisfazione erotica, goduta senza clamori («discretamente»)²³.

Neifile in II 1 e Filostrato stesso in II 2 (dove i masnadieri che hanno messo in dubbio il potere di san Giuliano finiscono a «dare de' calci a rovaio») hanno dimostrato che all'irriverenza verso i santi pare seguire una puntuale punizione. La novella apicale del ciclo di «cose catoliche» (narrata sempre da Filostrato), dove le monache non ricevono un'adeguata 'contropartita' né come 'beffatrici' dei santi né come infedeli spose di Cristo (ma le novelle di beffa del *Decameron* forse non trattano spesso di tradimenti coniugali?), segna dunque uno scarto. Quest'ultimo, sebbene attenuato dalla cornice comica, è ancora più notevole se si considera che, secondo Tommaso, la fornicazione delle *mulieres voventes* è un peccato di particolare gravità: infatti, poiché «quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius»²⁴, il 'tradimento' delle monache è tanto più grave perché rivolto contro il bene più grande di tutti (Dio)²⁵.

È possibile che la dissimmetria dei destini narrativi dei personaggi nelle tre novelle si spieghi con la tendenza, peculiare nel *Decameron*, a simpatizzare con le ingegnose mogli adultere e con i loro scaltri amanti; e però, in III 1, lo sposo ingannato è Cristo, non un qualunque marito geloso o stolto. D'altra parte, Panfilo ha già istruito il lettore sull'impenetrabilità del volere di Dio, la cui *ratio* premia e punisce gli uomini

²³ Le monache si preoccupano non tanto delle proprie azioni e del giudizio divino riguardo a esse, ma dell'eventualità che la notizia di queste azioni filtri nel mondo degli uomini. È lo stesso tema che emerge nelle novelle di beffe adulterine raccontate nella Giornata VII: il peccato di adulterio non è deplorato in sé, o almeno figura come un peccato assai leggero.

²⁴ *Summa Theologiae*, II IIae, q. 154, a. 3, arg. 3 riporta che, stando alle parole dell'Apostolo, la fornicazione è un peccato «contra Christum»; per contro, in ivi, ad. 3 Tommaso asserisce che «peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio».

²⁵ E infatti, fornicare con una monaca significa commettere sacrilegio, ovvero un atto che «committitur in re sacrata» (*Summa Theologiae*, II IIae, q. 154, a. 10, ad. 3; ma vedi, generalmente, tutto l'a. 10 sul sacrilegio). Tommaso non parla esplicitamente delle monache (eventualità evidentemente neppure ipotizzabile), ma pone il caso in cui una monaca venga violata, nel qual caso il violatore compie adulterio spirituale: «mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuria» (*Summa Theologiae*, II IIae, q. 154, a. 1, ad 3; ma cfr. anche ivi, arg. 3).

senza, però, che questi ne colgano fino in fondo le ragioni. Tuttavia, sebbene l'asistematicità nell'affrontare questioni 'teologiche' risulti più che naturale in un libro dedicato alle «diligate donne» e non ai *magni clerici*, sarà interessante riflettere su questa 'anomalia' nel destino narrativo delle monache adultere e beffatrici.

Per farlo, occorrerà tornare sull'*incipit*. Qui Filostrato stigmatizza il parere degli «stolti», i quali sostengono che una «femina» fattasi monaca «più non senta de' femminili appetiti», come se fosse «di pietra» (2). Egli quindi prosegue:

e se forse alcuna cosa contra questa lor credenza n'odono, così si turbano come se *contra natura* un grandissimo e scelerato male fosse stato commesso, non pensando né volendo avere rispetto a se medesimi, li quali la piena licenzia di potere far quello che vogliono non può saziare, né ancora alle gran forze dell'ozio e della sollecitudine (3).

Il discorso di Filostrato presuppone l'idea che lo stimolo dei sensi sia un appetito naturale²⁶. Per questa ragione, esso è anche universale: assilla tutti (uomini e donne, aristocratici e contadini) e non cessa di farsi sentire a causa dei proponimenti dei singoli, anche quando tali proponimenti sono consacrati da un vincolo religioso.

Com'è noto, Boccaccio sviluppa con chiarezza il tema della naturalità del desiderio sessuale nell'Introduzione alla Giornata IV, quando, rivolgendosi in prima persona alle donne, afferma: «io conosco che altra cosa dir non potrà alcuno con ragione, se non che gli altri e io, che v'amiamo, *naturalmente* operiamo» (IV Intr., 41). È questa, infatti, la morale della novellina di Filippo Balducci e delle donne papere. Il protagonista di questa storia, il giovane Balducci, educato dal padre Filippo all'ascetismo e alla castità, è stimolato dal desiderio erotico al suo primo incontro con una brigata di donne. Nel breve apologo, il proposito di una vita dedita al «servigio di Dio» (IV Intr., 14), inculcato da Filippo al figlio con le sue strategie pedagogiche, naufraga miseramente davanti agli stimoli di natura, come capita alle suore che

²⁶ Su questo tema nel *Decameron*, si veda almeno il recente F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 77-88. Con riferimento più specifico alla nostra novella, cfr. M. CIAVOLELLA, *The Tale of Masetto*.

desiderano Masetto²⁷. Né la regola monastica cui sottostanno le giovani *sponsae Christi* né l'allontanamento dal mondo del giovane Balducci sono in grado di per sé di reprimere la «forza» della natura.

Sappiamo che il *Decameron* ammette che, per quanto difficile, è possibile vincere sé stessi, come dimostra il caso del magnanimo re Carlo d'Angiò, il quale riesce «a sé medesimo soprastare» (vincendo l'inopportuno desiderio erotico verso le belle figlie di messer Neri, in X 6, 33). Ma, in III 1 e in IV Intr., il *focus* non è su questo tema. Infatti, Filostrato e Boccaccio insistono sulla difficoltà che la repressione degli appetiti naturali comporta, anche in chi è vincolato dai voti sacri o chi è stato educato all'ascetismo.

Ora, com'è noto, il tema della naturalità del desiderio sessuale è presentissimo anche nella tradizionale riflessione sul settenario dei vizi, nata in ambiente cenobitico. Se la lussuria ha buoni argomenti per indurci in tentazione, osserva Cassiano, è perché è un vizio «naturaliter nobis insessum»²⁸ (concetto che sembra ritornare in III 1 e nell'apologo delle 'papere'): per sottrarsi alle sue seduzioni, occorre quindi vincere la corporeità, come fanno appunto i monaci con le loro regole²⁹. In epoca più vicina al *Decameron*, l'efficacia della coazione esterna nel vincere gli impulsi naturali è notevolmente ridimensionata, ad esempio, da Pietro Abelardo (alle cui posizioni quella di Filostrato appare vicina). Anch'egli sostenitore dell'«idea di una naturalità del

²⁷ Nel finale, Filippo «sentì incontanente più aver di forza la natura che il suo ingegno» (IV Intr., 29). Per l'incoercibilità della natura, cfr. ad esempio anche *Ad Lucilium*, CXIX 2: «Nec illud praecipio, ut aliquid naturae neget – contumax est, non potest vinci, suum poscit –».

²⁸ IOANNES CASSIANUS, *Collationes, collatio V: De octo principalibus vitiis*, caput IV: Recapitulatio de gastrimargiae et fornicationis passione, et curatione earum, in *PL*, 49, 0612A, V, caput IV, <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?tabelle=Ioannes_Cassianus_cps2&corpus=2&lang=0&allow_download=0> (03/20): «Et ut haec eadem non solum disputatione, quantum possumus brevi, sed etiam Scripturarum testimoniis manifestiora reddamus, gastrimargia et fornicatio cum naturaliter nobis insederint, nonnumquam etiam sine ullo animae incitamento, solius instigatione ac pruritu carnis, oriuntur». Sull'argomento in generale, cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cap. *Lussuria*, pp. 149-180. Questo vizio si avvale talora dell'«incitamento» dell'anima, ma di solito è generato «solius instigatione ac pruritu carnis».

²⁹ Cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, p. 157.

desiderio sessuale»³⁰, il filosofo suggerisce che, sebbene all'uomo convenga la lotta contro i vizi, la natura non debba essere offesa o violata («*laesa*»), e che sembra meglio fronteggiare i vizi «*naturam sequens potius quam trahens*»³¹.

Vista da questa angolatura, la novella III 1 non polemizza tanto con la corruzione dei religiosi, ma piuttosto mette in discussione l'efficacia etico-morale di ogni forma di coercizione del corpo (come l'apologo delle 'papere'). Qui, non è la lussuria dei monaci a costituire il bersaglio satirico di Filostrato, ma piuttosto quelle regole di vita che pretendono di reprimere definitivamente gli stimoli della natura, quasi anesttizzandoli. Nessuna regola monastica può far sì che «una giovane» appena fatta monaca «più [non] senta de' femminili appetiti»³².

In III 1, effettivamente, quella stessa regola che doveva servire ad «astenersi non solo da ogni tipo di attività sessuale ma anche da tutto ciò che può favorirla»³³, appare nella forma parodica della regolamentazione dei piaceri sessuali delle monache (le quali «per sì fatta maniera le sue [di Masetto] fatiche partirono, che egli le poté

³⁰ Ivi, p. 164 e ivi, p. 163. Abelardo († 1142), che si pone a una certa distanza dalla tradizione facente capo a Cassiano, sostiene che «non solo il desiderio ma anche l'atto sessuale e il piacere *sono* naturali e quindi non colpevoli» (*ibidem*).

³¹ PETRUS ABELARDUS, *Epistolae*, VIII, in *PL*, 178, 0293B-C, <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?tabelle=Petrus_Abaelardus_cps2&corpus=2&lang=0&allow_download=0> (03/20): «Huic vero diligentiae sic omnium virtutum mater discretio praesit, ut quae quibus imponat onera sollicitate videat, unicuique scilicet secundum propriam virtutem, et naturam sequens potius quam trahens, nequaquam usum satietatis, sed abusum auferat superfluitatis; et sic exstirpentur vitia, ne laedatur natura».

³² Si veda M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, p. 302, per il quale la novella si colloca «a un limite estremo di divertimento psicologico e ambientale (...) dove *una forza naturale, quella del sesso, si afferma contro ogni sovrastruttura* (...). Bontà universale della natura e istintiva sensualità-intelligenza del contadino sono i motivi affermati da Filostrato, nel cappello, in termini polemici: ed essi si incontrano e si dispiegano in una novella pregnante di terrestre naturalezza» (il corsivo è mio). La propensione delle donne a svincolarsi dalla «legge» che le vincola alla fedeltà è messa in luce nel sonetto CLXXXIII del *Fiore*, pur se per bocca della Vecchia, esperta nell'arte d'amare, ma anche vendicativa e spietata verso i suoi primi amanti: «Da l'altra parte, elle son franche nate: / la legge si lle trà di lor franchezza, / dove Natura per sua nobilezza / le mise quando prima fur criate. / Or l'ha la legge si condizionate / ed halle messe a sì gran distrezza, / che ciascheduna volontier s'adrezza / come tornar potesse a franchitate. / Vedi l'uccel del bosco quand'è 'n gabbia: / e' canterà di cuor, ciò vi fi' aviso, / ma no' gli piace vivanda ch'egli abbia, / ché Natur' a franchezza l'ha sì miso / che giorno e notte de l'uscirne arrabbia, / nonn'avrà tanto miglio o grano o riso» (D. ALIGHIERI, *Opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi*, in *Opere di Dante*, a cura di M. Berté, M. Fiorilla, S. Chiodo, I. Valente, Roma, Salerno editrice, 2012, vol. VII).

³³ C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, p. 157.

comportare», 41), che Masetto pattuisce con la badessa. Inoltre, se il monastero (per tradizione) è il luogo in cui la «mortificazione del corpo è stata sistematicamente praticata e istituzionalmente codificata da una specifica legislazione»³⁴, nella rappresentazione decameroniana esso finisce comicamente per configurarsi come il luogo in cui il desiderio amoroso è assecondato «discretamente» e con piena soddisfazione³⁵. In più, l'adulterio delle monache col giardiniere, lasciato impunito, evoca altre storie di adulterio decameroniane che terminano con la riconciliazione dei coniugi, se non addirittura con l'integrazione dell'amante nella vita sessuale della coppia³⁶: la clausura monastica, in quest'ottica, è assimilata scherzosamente agli scabrosi 'triangoli' e 'quadrangoli' amorosi del *Decameron*.

L'abbassamento comico dei precetti di vita monastici e la rappresentazione del monastero e delle sue vicende pruriginose suggeriscono sottilmente l'inadeguatezza della monacazione rispetto alla repressione di impulsi naturali insopprimibili. In quest'ottica, il destino narrativo delle monache di III 1 sembra suggerire allusivamente, se non una valorizzazione (come invece nel caso di Masetto), almeno una legittimazione della corporeità e delle sue pulsioni, a discapito della coercizione, anticipando così il tema portante di IV Intr. e dell'apologo delle 'papere'³⁷.

³⁴ *Ibidem*. Cfr. ad esempio, per il contrario, IOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, VI, caput III: *Quantum ad superandum fornicationis vitium conferat solitudo*, in *PL*, 49, 0269B: «ita plurimum confert ad depellendum hunc specialiter morbum quies ac solitudo, ut mensa egra minime diversis figuris interpellata, ad puriorem perveniens contemplationis intuitum, facilius pestiferum concupiscentiae fomitem radicitus possit eruere».

³⁵ In monastero, neanche pare possibile per le monache controllare i pensieri ed evitare gli indugi sulle immagini voluttuose (cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 160-161). La suora «baldanzosa», infatti, afferma di essere venuta a conoscenza della dolcezza dei piaceri sessuali da «più donne che a noi son venute». Nemmeno il chiostro garantisce da questo genere di stimoli e tentazioni, fatto di discorsi e, evidentemente, di rappresentazioni mentali.

³⁶ Penso, su tutte, alle novelle di Pietro di Vinciolo (V 10) e di Spinelloccio e Zeppa (VIII 8).

³⁷ Vedi, a proposito, la recente nota di Veglia a III 1: «L'ascetismo che la compagnia [di giovani] si impone (per una limitata durata di tempo e con uno scopo preciso), concepito come controllo di se e non come rinuncia alle bellezze della terra, è quindi uno dei bersagli contro i quali si scaglia il *Decameron* che ne accetta l'istanza, ma non lo scopo; il metodo, che giova a invigilare se stessi, ma non il fine dell'abiura e della condanna del mondo: insomma, nell'opera l'ascetismo (la tendenza all'astrazione) è funzionale al conseguimento di un *novus ordo* (...). Nel dominio dell'etica (...) sta quindi la premessa e, per Boccaccio e per la sua brigata, la verifica della sincerità della fede religiosa, non misurata nel *Decameron* attraverso la rinuncia al desiderio o all'amore, ma attraverso un dominio

Nel contesto comico-parodico del *Decameron*, inoltre, l'assenza sostanziale di ripercussioni sulle spose di Cristo infedeli e beffatrici delinea l'ipotesi suggestiva che, almeno su questa terra, la soddisfazione adulterina dei «femminili appetiti» (*persino* delle monache, verrebbe da dire) non è passibile di punizione divina, al contrario delle beffe verso i *reverenda* di II 1 e II 2. Certo, fa ridere che una deliberata irriverenza contro le cose sacre, benché giocosa e perpetrata da un laico (come Martellino), sia più 'colpevole' di una (perdurante) infedeltà col giardiniere da parte delle spose di Cristo. Eppure, il lieto fine della novella III 1 sembra dar ragione alla monaca «più baldanzosa», quella che di fatto innesca il turbine di passione nel convento, la prima a cedere alle tentazioni della carne. Dalla prospettiva di questo personaggio, Dio non tiene più conto del voto di castità rispetto ad altre promesse: «“Oh” disse colei “quante cose gli si promettono tutto il dì, che non se ne gli attiene niuna! Se noi gliele abbiam promessa [la verginità], truovisi un'altra o dell'altre che gliele attengano» (26). Per dirla con Ciappelletto, gli uomini hanno, «vivendo, tante ingiurie fatte a Domenedio, che, per farne gli una ora (...), né più né meno ne farà».

I concetti (in parte simili) formulati dal notaio pratese e dalla monaca, oltre a riecheggiare il tema della «pazienza» divina di I 2, presentano implicazioni teoriche più complesse e, del resto, correnti nel dibattito teologico della prima metà del XIV secolo. Se l'inaccessibilità del divino, postulata in I 1, pregiudica la possibilità di comprendere come Dio valuti il merito degli uomini, allora nessuno può dirsi certo che trasgredire al voto di castità o peccare per *desperatio* siano peccati imperdonabili. Nessuno, inoltre, può affermare con certezza che la verginità sia un merito agli occhi di Dio. Mediante la novella di Masetto, Filostrato lo dimostra con una storiella comica, ma il contesto delle «cose cattoliche» pare avvalorare il suo velato punto di vista.

Del resto, l'idea che la soddisfazione del desiderio amoroso non costituisca una grave offesa a Dio è chiaramente espressa nel *De amore* (dialogo *Loquitur nobilior nobiliori*) del Cappellano, pur se riferita all'amore fra laici e formulata come un

del piacere che è la sola garanzia per poterlo vivere in modo virtuoso, senza alcuna concessione alla malizia» (M. VEGLIA, nota 2 a III 1, 2 in *Decameron*, ed. Feltrinelli, pp. 335-336).

esempio di argomentazione retorica: «Credo tamen, in amore Deum graviter offendi non posse; nam quod natura cogente perficitur, facili potest expiatione mundari»³⁸. Secondo il Cappellano, dunque, l'uomo può essere costretto all'amore da una forza («natura cogente») più potente di lui; pertanto, un eventuale peccato in ambito amoroso sarebbe facilmente perdonabile, agli occhi di Dio. Questo concetto è alla base dell'intera novella comica di Tingoccio e Meuccio, dove uno dei protagonisti assicura che, nell'aldilà, «non si tiene ragione alcuna delle comari» (VII 10, 28).

Su un piano comico e giocoso, l'impunità delle monache di III 1 sembra quindi per un momento dar torto a Pampinea, che parla in un passaggio importante di I Intr. Qui la giovane, in tono serio e con l'autorevolezza della quale è investita nel *Decameron*, stigmatizza la condotta di coloro che, vincolati nei monasteri, si danno ai «diletti carnali» al pari delle «solute persone», presentando questo comportamento come un segno della corruzione della Firenze appestata (Pampinea riprende in parte temi ricorrenti, tra gli altri, in Tommaso)³⁹. In III 1, invece, Filostrato pare estendere giocosamente al contesto di un monastero femminile l'idea che il peccato carnale sia un peccato naturale e quindi, nella prospettiva comica della novella, in fin dei conti non così grave agli occhi di Dio.

³⁸ A. CAPPELLANO, *De amore, Loquitur nobilior nobiliori*, XVIII, p. 144. Sui recuperi boccacciani (per la parte iniziale di III 1) dal *De amore* di Andrea Cappellano e sul capovolgimento della fonte ad opera del Certaldese (su cui tornerò), si veda L. SURDICH, *Boccaccio*, p. 105.

³⁹ «e non che le solute persone, ma ancora le racchiuse ne' monisteri, facendosi a credere che quello a lor si convenga e non si disdica che all'altre, rotte della obbedienza le leggi, datesi a' diletti carnali, in tal guisa avvisando scampare, son divenute lascive e dissolute» (I Intr., 62). Nella sezione della *Summa Theologiae* che tratta della temperanza (II IIae; q. 154, a. 3, arg. 1 e arg. 3; q. 154, a. 2, arg. 1), Tommaso afferma che la fornicazione è un «gravissimum peccatum», anche se non «mortale»; tuttavia, egli si riferisce alla «fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta» (*Summa Theologiae*, II IIae, q. 154, a. 1 co), ossia fra «laici senza vincoli religiosi» né matrimoniali. Il lessico di Pampinea in I Intr., 62, (per cui vedi I Intr., 62 e nota *ad locum*, ed. Rizzoli), dunque è tecnico (cfr., a riguardo, C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, p. 177). In generale, Tommaso ricorda che la fornicazione, in quanto provocata dal forte impulso dell'appetito dei sensi, non offende «directe» Dio: la fornicazione «soluti cum soluta», di cui Tommaso parla, è il più grave fra i peccati «contra bona exteriora, sicut est furtum», e il meno grave fra quelli «directe contra Deum»: questo perché «libido autem quae est in appetitu sensitivo diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccati, tanto levius est peccatum» (*Summa Theologiae*, II IIae, q. 154, a. 3, ad. 1; anche il lettore del *Decameron* sa bene quanto siano forti i «concupiscibili appetiti», specie nei giovani).

Ad ogni modo, quale che ne sia la ragione (nota solo a Lui), l'assenza di una punizione divina per quello che, secondo Tommaso, è un sacrilegio sembra andare nella direzione dell'ennesima esaltazione della bontà di Dio: se essa ha perdonato al «piggior uomo forse che mai nascesse» ben due sacrilegi (la *desperatio* e la confessione mendace), come potrebbe non perdonare alle monacelle un sacrilegio commesso «natura cogente»? Il ciclo di «cose cattoliche», apertosi con i miracoli «per» san Ciappelletto, pare allora chiudersi simmetricamente con un ulteriore esempio della «benignità» di Dio e con l'attestazione che essa, in grado di 'trascurare' (o perdonare?) persino i peccati contro di Lui, è davvero «grandissima».

CAPITOLO VIII

UN *ITINERARIUM IN HOMINEM*

1. *I connettivi espliciti*

La coesione e la sistematicità del ciclo di «cose catoliche» paiono confermate, oltre che dalla continuità del «discorso di teologia morale» rilevato da Fido, anche da tutta una serie di connettivi espliciti, di elementi formali ricorrenti e di richiami tematici infratestuali, non necessariamente inerenti il tema della religione¹. Partiamo dalle connessioni che i narratori stabiliscono fra le prime tre novelle della centuria, rilevate da buona parte della critica ed esaminate, sotto un diverso profilo, nei capitoli precedenti². Nell'*incipit* di I 2, come abbiamo visto, Neifile dichiara di riprendere il tema portante di I 1, la «benignità» di Dio (su cui, in I 1, Panfilo insiste anche mediante le ripetizioni lessicali: I 1, 4 e 90), e si propone di approfondire il discorso avviato dal narratore precedente sulla bontà divina, mostrandone la «verità»: «Mostrato n'ha Panfilo nel suo novellare *la benignità di Dio* non guardare a' nostri errori quando da cosa che per noi veder non si possa procedano: e io nel mio intendo dimostrarvi quanto *questa medesima benignità* (...) di sé argomento d'infallibile verità ne dimostri». (I 2, 3). La contiguità tematica tra I 1 e I 2 risulta tanto più significativa alla luce del fatto che il tema della Giornata I è libero. Anche la narratrice di I 3, Filomena, evidenzia una chiara connessione fra la storia che lei stessa sta per raccontare e la precedente: «La novella da Neifile detta *mi ritorna a memoria* il dubbioso caso già avvenuto a un

¹ Com'è noto, Boccaccio «moltiplica i segnali di organicità e compattezza del libro, racchiudendo le novelle in un organismo ferreo e ingegnandosi a stabilire fra esse collegamenti puntuali, sia ravvicinati che a distanza» (F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 33). Sul «discorso di teologia morale» di cui parla Fido, vedi il primo capitolo.

² Mi limito qui a rimandare a M. VEGLIA, nota 5 a *Decameron*, I 1 (ed. Feltrinelli), p. 74; fra gli altri, G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*; G. CAPPELLO, *La «macrotestualità debole» del Decameron*, pp. 145 e ss.; R. BRAGANTINI, *Appunti sull'ordine dei racconti*, pp. 175-190; M. P. ELLERO, *Una mappa per l'inventio*, pp. 26-27; F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, pp. 37-45.

giudeo» (I 3, 3). La ‘libera associazione’ che alimenta l’*inventio* della narratrice forse trascende la presenza del personaggio del «savio» giudeo come protagonista di entrambe le novelle. In effetti, la novella I 3 e il racconto incastonato (che ne è il fulcro narrativo) sviluppano il tema della «verità» di una delle religioni monoteiste, oggetto precipuo della parabola dei tre anelli: il ricorso alla costellazione semantica del ‘vero’ (I 3, 14-16) richiama anche sul piano lessicale la «verità» della religione cristiana, cui Neifile si riferisce nell’*incipit* della novella di Abraam (I 2, 3)³.

In questo trittico, il tema della «benignità» di Dio è dapprima oggetto di una trattazione distesa nell’*incipit* e nell’*explicit* di I 1, dove Panfilo ne evidenzia il carattere paradossale e ne esalta la grandezza, che perdona, contro ogni attesa, persino l’estrema abiezione umana; in seguito, oggetto di una esemplificazione realizzata mediante I 2. Infatti, Neifile presenta la sua novella come una ‘attestazione’ di tale bontà e, nello stesso tempo, conferma l’imprevedibilità dei suoi modi di agire *ex parte hominum*, quasi a rassicurare il lettore che gli eventi narrati nella storia di Ciappelletto non sono dati occasionali. Infine, nell’allegorico raccontino degli anelli, la «benignità» di Dio è declinata come ‘amore’ paterno (I 3, 12 e 14), che non fa distinzioni fra figli ugualmente «virtuosi» e «obedienti». Dal punto di vista concettuale, il trittico di apertura sulla bontà divina pare disposto in una *climax*, la quale culmina nell’idea che l’amore di Dio sia ecumenico.

Passiamo alle novelle di «cose cattoliche» della Giornata II. All’inizio di II 1, la narratrice di turno (ancora Neifile) dichiara che anche la sua storia verte su un argomento religioso, ammonendo a non beffare «quelle cose che sono da reverire». Ancora un’interconnessione esplicita segna il passaggio da II 1 a II 2. Si tratta di un’affermazione del narratore Filostrato, che marca la continuità con il racconto precedente: «Belle donne, a raccontarsi mi tira una novella di cose cattoliche e di sciagure e d’amore in parte mescolata, la quale per avventura non fia altro che utile

³ La novella di Melchisedech, insomma, è una «novella-cerniera in quanto, 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» (M. P. ELLERO, *Una mappa per l’inventio*, p. 2).

avere udita» (II 2, 3). Filostrato afferma di essere stato indotto a narrare («a raccontarsi mi tira») la vicenda di Rinaldo dalla sua contiguità tematica con quella di Martellino. Infatti, nel piccolo elenco di motivi proposto da Filostrato nell'*incipit*, troviamo *in primis* le «cose catoliche», tema centrale anche nella novella precedente. In tal modo, la Giornata dedicata alla fortuna fa posto a un dittico di «cose catoliche», nel quale l'argomento del giorno si intreccia a quello religioso.

2. I temi ricorrenti

La riflessione teologica condotta nel nostro ciclo verte su un insieme di motivi tematici che ritornano nelle sei novelle. La ripresa di tali motivi tematici non si sviluppa solo in racconti contigui, ma può essere rintracciata anche in storie appartenenti a Giornate diverse. Cominciamo dalle connessioni tematiche fra novelle di una medesima Giornata. Abbiamo già visto che il tema della «benignità» divina ricorre nelle prime tre storie della Giornata I. Anche fra le novelle II 1 e II 2 vige un gioco di contrappunti e richiami tematici che riguardano il rispetto che si deve a «quelle cose che sono da reverire» per non incorrere in un «danno» (II 1, 2). Il tema è solo incidentalmente accennato da Panfilo nella *moralisatio* finale di I 1 («Lui [Dio] *in reverenza avendo*, ne' nostri bisogni gli ci raccomandereмо sicurissimi d'essere uditi», I 1, 91). Esso viene poi sviluppato nel dittico incipitario della Giornata II. In particolare, l'atteggiamento irrispettoso di Martellino, che si finge attratto e scherza sant'Arrigo, può essere accostato, per alcuni versi, a quello dei predoni che scherniscono san Giuliano. Tuttavia, il destino narrativo dei beffatori, nelle due storie, è ben diverso. Da un lato, Martellino, dopo essersi preso gioco di sant'Arrigo, rischia per due volte quasi di morire; ma occorre ricordare che il buffone desidera solamente farsi largo tra la folla dei trevigiani accalcati fuori del duomo, dov'è situata la spoglia sacra, per «andare a vedere questo santo» (II 1, 7), e la sua beffa non ha uno scopo intenzionalmente aggressivo nei confronti di sant'Arrigo. Dall'altro lato, i malintenzionati masnadieri

che rapinano Rinaldo, al contrario, mettono esplicitamente in dubbio l'efficacia del paternostro di san Giuliano e, dunque, il potere dell'Ospitaliere. Di conseguenza, quella che sembra la loro effettiva punizione (di derivazione divina?), dopo quella paventata, ma poi sventata, di Martellino, appare come l'esito nefasto dell'irriverenza dei masnadieri: se infatti Martellino ha solo sfiorato il linciaggio e l'esecuzione capitale «appiccato per la gola», a causa della sua beffa preterintenzionale, essi invece sono inesorabilmente impiccati (si noti anche che, nelle due storie, la pena per gli 'irriverenti' è sempre la stessa, l'impiccagione)⁴.

Ne consegue che le novelle II 1 e II 2, trattando l'atteggiamento da tenere nei confronti del sacro (per via negativa, secondo l'imprudente esempio di Martellino, in II 1: non beffare i *reverenda*; per via positiva, come fa Rinaldo, in II 2: pregare i santi) e le conseguenze dell'inadempienza (trovarsi «col danno», II 1, 2; «dare de' calci a rovaio», II 2, 42) o del rispetto (il «buon albergo»), formano un micro-ciclo di *exempla*, in cui i temi della riverenza e dell'irriverenza verso i santi sono oggetto di specificazione e approfondimento. Infatti, dai rischi corsi dall'imprudente buffone, giocosamente irriguardoso, si passa a una punizione capitale per i blasfemi masnadieri e, viceversa, a una lauta remunerazione per il buon devoto. Al termine di questo piccolo ciclo comico, il «materiale e rozzo» Rinaldo risulta il modello di 'fedele' da seguire. Il suo (superstizioso) *modus operandi* si è rivelato vantaggioso in base a riscontri pratici, per quanto elementari: la consuetudine quotidiana di affidarsi a san Giuliano con una preghiera di rito, forse, non propizia sempre buone giornate, ma procura di certo buone notti e un ampio risarcimento dei danni subiti⁵.

Sono numerosi, inoltre, anche i richiami tematici fra novelle di «cose cattoliche» non contigue. A tal riguardo, il caso più notevole, individuato da Forni, è quello delle

⁴ Il castigo divino per gli insolenti è un tema trattato, ad esempio, in *Epistula Iacobi*, 4 6 e *I Epistula Petri*, 5 5: «Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam» (cfr. anche *Proverbiorum*, 3 34: «Ipse [Deus] deludet illusores / et mansuetis dabit gratiam»). Il passo, mi pare, è vicino a II 2 non solo per la pertinenza del motivo della rivalsa di Dio nei confronti degli schernitori (*illusores*), ma anche della remunerazione divina per i miti, ovvero la «grazia» (II 2, 8; «gratiam» in *Proverbiorum*, 3 34) che Rinaldo afferma di ricevere quotidianamente in cambio della sua devozione.

⁵ Come ricorda Delcorno, l'*exemplum* tardomedievale si caratterizza anche per una maggiore presenza della materia folclorica (C. DELCORNIO, *Exemplum e letteratura*, p. 26).

narrazioni incipitarie delle prime tre Giornate. A proposito di queste novelle, infatti, lo studioso segnala una «progressione concatenata», con I 1 e II 1 legate in una sorta di *continuum* narrativo⁶, e la ricorrenza di un elemento compositivo (il miracolo di cui beneficerebbe il protagonista) che mette in relazione II 1 e III 1⁷. Alle osservazioni di Forni occorrerà aggiungere che la *fabula* di queste tre novelle è incentrata sul motivo del sacrilegio: infatti, la falsa confessione di Ciappelletto, la beffa ingiuriosa di Martellino a sant'Arrigo e la *liaison* delle monache con Masetto possono essere visti come atti che «ad irrivrentiam rerum sacrarum pertinent, ad iniuriam Dei pertinent, et habent sacrilegii rationem» (per dirla con Tommaso)⁸. Il tema, quindi, tocca tutte le Giornate in cui si sviluppa il ciclo e, data la sua posizione privilegiata (si tratta appunto delle novelle incipitarie di Giornata), pare assumere un certo rilievo. Nei tre racconti, il motivo del sacrilegio è rovesciato dall'esito positivo della *fabula*, secondo una logica del tipo *e malo bonum* con la quale Dio dà un 'segno' della propria «benignità»: mostrando miracoli forse veri per tramite di un santo probabilmente falso, punendo un beffatore delle «cose sacre», premiando un ingegnoso ortolano (a dire di quest'ultimo) per aver saputo mettere a frutto (sessualmente) la propria «giovanezza». Anche le irrivrenze degli uomini, allora, paiono testimoniare la «benignità» di Dio, dimostrando che essa è «grandissima» (perché si mostra indulgente anche verso i peccati commessi contro di Lui) e fortificando la fede. In questo senso, l'insistenza sul tema del sacrilegio sembra approfondire il motivo portante di I 2, la fiducia nella «verità» della bontà divina.

Infine, nelle tre novelle in questione, è centrale il tema del 'segno' divino, vero o presunto che sia. In effetti, il falso miracolo di un vero santo (il protettore del monastero, a cui viene imputata dalle suore la finta guarigione di Masetto, in III 1) chiude il ciclo di «cose cattoliche», aperto dai miracoli probabilmente veri, ma ad opera di un santo mendace come Ciappelletto. Tale significativa simmetria speculare fra la

⁶ Oltre al capitolo dedicato alla novella di Martellino, cfr. fra gli altri F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, p. 56; G. ALFANO, Giornata II, Scheda introduttiva, II 1 in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 285-287; M. VEGLIA, *Le metamorfosi del sacro nel Decameron*, pp. 287-303.

⁷ P. M. FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, pp. 18-20.

⁸ *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 99, a.1 co., corsivi miei.

novella incipitaria e quella finale del ciclo è come rafforzata dall'interposta narrazione II 1, dove si racconta di un miracolo falso ad opera di un santo vero, Arrigo da Bolzano.

È forse utile riflettere brevemente sul tema del miracolo divino in questo trittico, che ne offre una rappresentazione coerente. In II 1 e III 1, il miracolo messo in scena da Martellino o raccontato da Masetto alla badessa e dalle monache ai fedeli è dichiaratamente falso. In I 1, inoltre, Panfilo si limita a riferire che i borgognoni «affermano» di ricevere miracoli per intercessione di san Ciappelletto (I 1, 88), senza però farsi carico di tali affermazioni⁹. Le novelle sembrano dunque guardare al proliferare di eventi interpretati come miracolosi con distacco ironico, quasi con moderato scetticismo¹⁰.

Il tema del miracolo come 'segno' divino si collega strettamente a quello dei santi, i quali intercedono a favore degli uomini presso Dio. Nelle novelle di «cose catoliche», questi «procuratori» possono essere sia santi popolari (laici e contemporanei) non ancora canonizzati, come Ciappelletto e Arrigo, sia santi canonici, il cui culto era più o meno diffuso nell'occidente medievale, come san Giuliano. Di questi santi, uno (Ciappelletto) è «il piggioro uomo forse che mai nascesse»; l'altro (Arrigo) e, insieme a lui, l'anonimo santo del monastero di III 1 sono rispettivamente associati alle false guarigioni di Martellino e Masetto. Invece, san Giuliano, il solo santo canonico, remunera con soddisfacenti avventure sessuali la fede del suo devoto. Ancora, l'effettiva santità dei due santi 'laici' popolari, Ciappelletto e Arrigo, pare dubbia *ex parte hominum*, sia per effetto delle trame narrative in cui essi compaiono, sia a causa dei significati complessivi prodotti dal loro collegamento.

⁹ È condivisibile, a questo proposito, il parere di Güntert (*Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, p. 51): «La tesi analogica suppone infatti che il lettore ammetta nel racconto un intervento attivo di Dio, autore dei miracoli, come suggerisce Panfilo nella premessa; ma letta attentamente, la novella non esclude un'interpretazione più terrestre che consisterebbe nell'attribuire i miracoli alla fede e al fanatismo del popolo, eccitato dai rappresentanti della Chiesa». A riguardo, possiamo ricordare anche la 'sfumata' locuzione «quasi per divino miracolo», pronunciata da Filostrato quando i tre masnadieri che hanno rapinato Rinaldo vengono arrestati (II 2, 41) e quella simile di Neifile, relativa alle guarigioni ad opera di sant'Arrigo («quasi tutti dovessero dal tocco di questo corpo divenir sani», II 1, 5)

¹⁰ In I 1 il 'segno' divino è associato all'errore di valutazione del frate e dei borgognoni su san Ciappelletto: essi, dunque, potrebbero sbagliarsi anche nell'interpretazione dei 'miracoli' stessi.

Il ciclo, quindi, pare mettere comicamente in discussione la santità proclamata *voce populi* e non sancita da un processo di canonizzazione ufficiale. Diverso è il discorso per san Giuliano, sul cui *status sanctitatis* il narratore Filostrato non ha dubbi. Piuttosto, colpisce il carattere *sui generis* della remunerazione erotica offerta al suo devoto. E incomprensibile appare anche il destino (narrativo) degli irriverenti, come si evince dalla ‘disparità’ fra il trattamento riservato al giocoso Martellino e ai masnadieri colpevoli di blasfemia e quello riservato alle monacelle sacrileghe di III 1. In questo senso, la santità nelle novelle di «cose cattoliche» pare ammantata dalla più completa oscurità, sia per quanto riguarda il reale statuto dei santi, sia per quanto riguarda i criteri con cui i «mezzani» divini assolvono al loro compito di intermediari fra Dio e gli uomini, remunerando questi ultimi anche nei modi più bizzarri.

Concludiamo il nostro discorso sui richiami tematici che collegano le novelle del ciclo con un’altra osservazione di Fido, il quale nota la reiterazione del motivo del cappello-corona in I 1 e III 1, la prima e l’ultima storia del ciclo: «al vertice di questo cuneo teologico che apre il *Decameron* si ripete a proposito di Masetto lo scherzoso scambio semantico fra cappello-ghirlanda-corona con cui, alla base dello stesso cuneo, Panfilo aveva iniziato la storia di Ciappelletto»¹¹. Su questi due racconti è possibile formulare un’ulteriore considerazione. Al culmine del percorso tracciato dalle sei storie, iniziato nel nome di Dio e della sua bontà, c’è una novella oscena incentrata sull’insopprimibilità del desiderio sessuale, anche nelle monache (e, contrariamente a quanto postulava la teoria cortese, nei contadini come Masetto). Procedendo dalla «benignità» di Dio ai «concupiscibili appetiti» umani, la *dispositio* delle novelle del ciclo pare invertire il ‘tragitto’ che caratterizza tante opere medievali, su tutte la *Commedia*: Dante, infatti, delinea un *itinerarium in Deum*, che va dall’uomo peccatore a Dio tramite la «Vergine madre»/«Vergine bella», culmine del suo tragitto. Tutt’altro percorso, invece è tracciato dalla riflessione teologica delle «cose cattoliche» del *Decameron*: dopo la solenne *ouverture* per bocca di Panfilo sulla bontà di Dio e su una delle «sue maravigliose cose», Boccaccio chiude la serie con un racconto che narra la

¹¹ F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, p. 57.

perdita della «verginità» da parte delle monache, sedotte dall'ingegnoso Masetto, ma soprattutto spinte da un bisogno naturale che le induce a prendere esse stesse l'iniziativa erotica. Le novelle paiono delineare, quindi, una sorta di rovesciato *itinerarium in hominem*, al termine del quale campeggia un personaggio giovane, bello, forte e «avveduto», premiato da Cristo per la sua industriosità sessuale¹².

Il nostro ciclo sembra realizzare un rovesciamento parodico della letteratura edificante dall'andamento 'ascensionale': forse, un segno ulteriore che i valori decameroniani siano 'altri' rispetto a quelli propugnati da queste opere e, su tutti, dal poema del *dux et prima fax* di Boccaccio. Mi sembra che tale capovolgimento finisca, in qualche modo, col toccare persino la figura della Vergine, di cui si ha un riflesso ribaltato nelle lussuose monacelle di Masetto. Si tratta naturalmente di una prospettiva comica, che non deve essere accreditata più di quanto la retorica del testo non autorizzi a fare, tanto più che la devozione mariana di Boccaccio, come di Dante, è cosa nota¹³.

Va segnalato, inoltre, che le sei storie del ciclo risultano connesse anche da motivi tematici diversi dalla religione, ma che contribuiscono a rendere compatta la serie. Uno di questi è il tema della valorizzazione del linguaggio o la funzione narrativa che ad esso viene attribuita. Questo motivo, come si sa, è una costante nel *Decameron* e figura inoltre sia come tema esplicito della Giornata VI, sia come cifra narrativa sotterranea della Giornata I. In questa prospettiva, esso connette le novelle del ciclo ai contesti più ampi della storia portante e della singola Giornata di appartenenza. Nel caso di III 1, ad esempio, la doppia trovata di Masetto di fingersi muto (che gli apre le porte del convento e dell'«orto» delle monache) e di aver recuperato miracolosamente la favella (che scioglie la sfibrante *impasse* in cui egli finisce per trovarsi) evidenzia l'industria del protagonista, argomento della Giornata III. Nelle altre novelle di «cose catoliche», però, il tema del linguaggio permette di aggiungere un tassello alla

¹² Sulle differenze fra il *modus narrandi* del libro boccacciano e quello della *Commedia*, nonché sulla posizione di ciascun autore rispetto al proprio testo, rimando a R. BRAGANTINI, *Per un diverso Decameron*, pp. 11-18.

¹³ Si veda, fra gli altri, i capitoli dedicati in F. JANNACE, *La religione di Boccaccio*.

rappresentazione del divino o di ricavare suggerimenti sul corretto approccio ai *reverenda*.

In II 1, ci sono ‘parole’ che hanno una funzione narrativa: sono quelle con cui un concittadino di Martellino sbugiarda il finto attratto. L’esclamazione dello spettatore fiorentino svela l’imbroglio del buffone e dà il via alle sventure che colpiscono il protagonista: insomma, da esse comincia il «danno» che segue la beffa alle «cose da reverire». Nelle due novelle II 2 e I 2, il tema del linguaggio (goffo e disadorno) accomuna i ‘semplici’, ma anche li addita quali testimoni affidabili della fede. Nella prima, infatti, le orazioni rituali e superstiziose del «rozzo e materiale» Rinaldo sono premiate con un lieto fine inatteso dal lettore (non da Rinaldo, come sappiamo); nella seconda, lo Spirito Santo pone sulla «bocca» dell’«idiota» Giannotto le «parole» più adatte a persuadere Abraam alla conversione, e non si serve dei *magni clerici* di Parigi per manifestare la propria potenza. Infine, due invenzioni linguistiche costituiscono il nucleo narrativo di I 1 (la falsa confessione di Ciappelletto) e di I 3 (la parabola degli anelli narrata da Melchisedech).

Una connessione tematica evidente, infine, lega le ultime due novelle del ciclo, II 2 e III 1: è il motivo dell’*eros*, centrale in entrambe fin dalle introduzioni dei rispettivi narratori e associato alla figura di un santo (l’Ospitaliere e, in modo meno cogente, l’anonimo protettore del monastero di III 1)¹⁴. La reiterazione dello stesso tema, in questo caso, marca una sorta di continuità fra i due racconti, posti in Giornate diverse, ma entrambi narrati da Filostrato, secondo un *modus operandi* già sperimentato nel nostro ciclo (si pensi alla fitta rete di rimandi tematici fra I 1 e II 1 e alla prosecuzione della narrazione del santo popolare e dei suoi miracoli *post mortem*).

Infine, se le prime tre novelle, incentrate su questioni di carattere ‘speculativo’ complesse e di grande attualità per l’epoca, pongono i fondamenti teorici per lo sviluppo della riflessione teologica dei racconti seguenti, come hanno rilevato Asor

¹⁴ Fido (*Il regime delle simmetrie imperfette*, p. 59) rileva che, in II 2 e III 1, ritorna il «grande tema del libro, l’amore, o meglio il desiderio», il quale (aggiungo) è sempre messo in relazione alla religione. In queste novelle, rileviamo anche un capovolgimento tematico: la vera «grazia» (ossia, l’erotico «albergo») ricevuta da Rinaldo per mezzo di san Giuliano in II 2, fa da contraltare al finto miracolo (la guarigione di Masetto) dell’ignoto santo in III 1.

Rosa e Veglia¹⁵, le rimanenti sembrano voler fornire suggerimenti ‘pratici’ per meglio rapportarsi alla religione¹⁶. Che le novelle decameroniane abbiano anche un intento didascalico, del resto, non è una novità. Ciò che invece vale la pena rilevare è che nelle nostre sei narrazioni, a partire proprio dagli *incipit* (in cui viene quasi sempre esplicitato l’intento morale di ciascuna storia), la cognizione del contenuto tematico e della riflessione religiosa svolta nei racconti precedenti del ciclo favorisce la comprensione del nuovo racconto.

Infatti, sebbene gli *incipit* non sempre esplicitino un criterio di ‘progressione’, alcuni concetti-chiave di I 1 ritornano nella novella di Masetto, dove la paradossale remunerazione erotica per il talentuoso contadino può essere compresa in ragione dell’insondabilità della *ratio* divina enunciata in I 1. Ancora, è grazie ai casi di Giannotto di Civignì che, nelle ultime due novelle del ciclo, il lettore individua Rinaldo e Masetto (tanto ‘semplici’ in materia di fede quanto Giannotto), quali testimoni affidabili della bontà di Dio: il loro modo di rapportarsi alla religione, grossolano ma seguito da quelle che, secondo loro, sono remunerazioni divine (il «buono albergo» e una vecchiaia agiata), ricorda da vicino la religiosità elementare dell’«idiota» in I 2, le cui dozzinali argomentazioni sulla «verità» del cristianesimo finiscono per convincere persino l’avveduto Abraam. Del resto, come si legge in *Ad Corinthios*, 1 26-29, Dio predilige «*quae stulta sunt mundi*» per confondere i sapienti:

¹⁵ A. ASOR ROSA, *Decameron*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, a cura di A. Asor Rosa, Torino, Einaudi, 1992, vol. I, pp. 481-482: «Non sembra dubbio che in I 1, I 2 e I 3 Boccaccio abbia voluto tentare una narrativa impiantata su di una precisa polemica ideologico-religiosa, che ha le sue radici nella pratica dell’*exemplum* ma che qui viene rifunzionalizzata in chiave modernissima (essa avrà sviluppi anche nelle giornate successive, ma con tonalità prevalentemente pratiche, di costume, sotto la specie, il più delle volte, della polemica antifratesca e anti ecclesiastica: mentre in queste tre novelle siamo di fronte ad un tentativo di esporre una posizione molto più organica e di pensiero, sebbene sempre, com’è ovvio, attraverso il filtro della metafora narrativa)»; cfr. anche M. VEGLIA, nota 5 a *Decameron*, I 1 (ed. Feltrinelli), p. 74.

¹⁶ In questi ultimi tre casi, i narratori ammoniscono su cosa *non* bisogna fare, ragionando per via negativa, come accade nel ‘nuovo’ *exemplum*: «Le nouvel *exemplum* est majoritairement négatif. Il montre surtout ce qu’il ne faut pas faire. Il est au service d’une rhétorique de la peur» (J. LE GOFF, *L’exemplum et la rhétorique*, p. 10). Sul *Decameron* come «*speculum* dei comportamenti umani», cfr. C. SEGRE, *La posizione del Decameron nella letteratura romanza*, p. 55.

Videte enim vocationem vestram, fratres; quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed, quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destrueret, ut non gloriatur omnis caro in conspectu Dei.

Boccaccio rende pertinente il tema della paradossalità della «divina mente, occulta all'uomo, almeno in cinque novelle di «cose cattoliche» su sei (I 1, I 2, I 3, II 2, III 1), mostrando di prediligere questo motivo, pur nell'asistematicità che caratterizza lo sviluppo della riflessione teologica del ciclo. Dalla prospettiva del lettore, l'«oscurità» assoluta della *ratio* divina ingenera un senso di straniamento, a causa delle Sue manifestazioni quasi sempre incomprensibili, bilanciato tuttavia dalla costante fiducia nella Sua bontà¹⁷.

3. I tratti retorico-formali ricorrenti

Oltre che dai richiami tematici che abbiamo appena visto, la coerenza interna della serie è garantita dalla particolare fisionomia che il preambolo didascalico, generalmente serio, assume in questi racconti¹⁸. Questi *incipit* tendono ad attestarsi su un tono didascalico, come dimostrano il lessico e alcune locuzioni vicini a quelli della predicazione (ad esempio, «Il che manifestamente potrà apparire nella novella la quale di raccontare intendo», I 1, 6; «intendo di dimostrarvi», I 2, 3; «[la novella] non fia altro che utile avere udita», II 2, 3; «Ma quanto tutti coloro che così credono sieno ingannati, mi piace (...) di farvene più chiare con una piccola novelletta», III 1, 5). In

¹⁷ I narratori, dal canto loro, rimettendo all'incomprensibilità della *ratio Dei* gli aspetti più inspiegabili della religione (miracoli e santi veri o falsi; remunerazioni più o meno strane; punizioni severe o mancate), riescono ad affrontare 'leggermente' alcune questioni teologiche scottanti (ad esempio, quelle trattate nel trittico iniziale della Giornata I), come si conviene a un libro anche di intrattenimento; fra l'altro, le potenzialità narrative dell'insondabilità e del paradosso divini si prestano bene a capovolgimenti inattesi, favorendo l'esito comico delle vicende e, quindi, il «diletto».

¹⁸ Fa eccezione II 2, dove il tono in parte ironico di Filostrato è plausibilmente dovuto al tema dell'«amore» e al riferimento malizioso al «buono albergo» erotico di san Giuliano.

questi casi, i narratori enunciano precetti relativi alla fede: l'impossibilità per l'uomo di cogliere la paradossale *ratio* di Dio e la Sua «benignità» (I 1); la «verità» e il carattere paradossale della Sua misericordia (I 2); oppure intendono proporre all'imitazione della brigata comportamenti o atteggiamenti 'psicologici', specie nell'approccio alle cose sacre (II 1: non beffare i *reverenda*; II 2: pregare i santi, nella certezza di ricevere una remunerazione;).

Per quanto riguarda gli aspetti formali, non pare si possano rintracciare elementi costanti nel ciclo. Esso comprende infatti novelle molto diverse per appartenenza di genere (novella di motto, novella di avventura, mimo), per estensione, per strategia narrativa. Può però valere la pena osservare alcuni aspetti strutturali che riguardano l'estensione del ciclo, la sua *dispositio* e i narratori prescelti a svilupparlo.

L'importanza accordata al valore simbolico dei numeri nelle opere letterarie del Medioevo impone una rapida riflessione sull'aspetto più prettamente 'numerologico' della nostra serie¹⁹. Le novelle che la compongono sono 6, un numero che evoca i sei giorni della Creazione del *Genesi* e uno dei modelli più spesso chiamati in causa per il *Decameron*: l'*Hexameron* di sant'Ambrogio. L'opera è annoverata nell'inventario della *parva libraria* di Santo Spirito e, probabilmente, servì a Boccaccio da riferimento per il titolo del suo libro di novelle²⁰. Non è impossibile, quindi, che la scelta del

¹⁹ Cfr. sull'argomento, ad esempio, G. GORNI, *Lettera nome numero: l'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990. È curioso notare che, addizionando fra loro gli ordinali delle Giornate (in numeri romani) e i cardinali delle novelle del ciclo, in entrambi i casi il risultato è 10, il numero del *Decameron* (I I I I I I I I, 1 2 3 1 2 1). Lo stesso risultato si ottiene se si somma il numero delle novelle «catoliche» (6) e il numero dei narratori (Panfilo, Neifile, Filomena, Filostrato) che le raccontano (4).

²⁰ A. MAZZA, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito, L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, in «Italia Medievale e Umanistica», IX (1966), pp. 1-74, p. 15. Secondo Battaglia Ricci, l'*incipit* del *Decameron*, che «“nomina” l'opera (...) denuncia il rapporto intertestuale che il libro stringe col Sistema letterario in uso, esplicitando un rapporto privilegiato, da un lato, coi trattati sulla creazione del mondo – l'*Hexameron* di sant'Ambrogio in particolare» (L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, pp. 141-142). Per una panoramica delle opere 'edificanti' «che dobbiamo intravedere come spazio e sfondo, unitario pur nella varietà, della linea magnanima del *Decameron*», rimando a M. VEGLIA, «*La vita lieta*», pp. 114-115. Segnalo inoltre che, i versi dell'*Ars poetica* oraziana sull'*utile dulci*, ripresi da Boccaccio nel Proemio, non sembrano estranei all'*Hexameron* ambrosiano: accingendosi a commentare «De opere sexti diei» (la creazione degli animali e dell'uomo), Ambrogio scrive: «Ultimi huius sermonis difficultas exemplo certantium in ludis publicis explicatur; atque a rerum, de quibus agitur, iucunditate utilitateque conciliatur attentio» (AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Hexameron*, VI. *De opere sexti diei*, cap. I (*sermo IX*), in *PL*, 14, 0241C).

numero 6 per le novelle di «cose cattoliche» sia riconducibile all'influenza del modello ambrosiano²¹.

Si può riflettere anche sulla particolare *dispositio* delle nostre novelle nelle prime tre Giornate: 3 nella I, 2 nella II, 1 nella III. Le storie paiono distribuirsi in *anticlimax*, ma anche secondo una sorta di simmetria capovolta, che si regge sulla tensione fra la Giornata I, contenente *tre* storie, e la III, che ne contiene *una* sola; in mezzo, la Giornata II con *due* novelle. Dalla Giornata I alla III, il numero di novelle decresce in modo inversamente proporzionale al crescere dell'ordinale relativo alla Giornata, quasi a costituire una struttura piramidale con un primo gradino di tre storie (I 1, I 2, I 3), un gradino intermedio di due (II 1 e II 2) e un terzo gradino con un'unica storia apicale (III 1). Si tratta di una regolarità che difficilmente si può considerare casuale²². Agli occhi del lettore, questo tipo di struttura marca non solo l'inizio del ciclo, che comincia con le prime tre storie esplicitamente ed eminentemente religiose, ma anche la sua fine: passando da tre novelle iniziali che fungono da ipotetica 'base' a due storie 'intermedie' (veri e propri blocchi tematici compatti all'interno delle rispettive Giornate), non si può che approdare a un'unica novella finale, il 'vertice'. L'*anticlimax* numerica riscontrabile nella *dispositio* delle novelle fa eco a quella che si rintraccia sul piano tematico generale del ciclo. Infatti, il tema della religione, e con esso la riflessione religiosa, pare progressivamente passare in secondo piano, per lasciare spazio all'industria umana²³, la quale definisce e completa l'*itinerarium in hominem* che le novelle di «cose cattoliche» hanno delineato.

²¹ È tuttavia noto che il 6 ha anche una valenza notoriamente negativa nella tradizione cristiana ed «indica incompletezza, imperfezione, quindi debolezza»²¹. Esso è «*numerus bestiae; numerus enim hominis est: et numerus eius est sescenti sexaginta sex*» (*Apocalypsis*, 13 18); al 6 sono connesse anche varie manifestazioni di umanità imbruttita o mostruosa, come nel caso del gigante filisteo «*senos habens digitos*» che «*blasphemavit Israel*» (*I Paralipomenon*, 20 6-7).

²² Non di questo parere F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, p. 57: «Intendiamoci, questa disposizione delle sei novelle e anche il ricorso dal principio della prima alla fine dell'ultima dello scambio cappello-ghirlanda, potrebbero a rigore essere casuali».

²³ Ad esempio, anche nelle novelle della Giornata III in cui ritorna il tema della religione (III 3, in cui una donna sfrutta l'ingenuità del confessore per comunicare con l'amante; III 4, la storia di frate Puccio; III 7, la novella di Tedaldo degli Elisei; III 8, dove si narra di Ferondo e del 'purgatorio'; III 10, con le vicende di Alibech e Rustico), la religione e la religiosità dei personaggi sono solo il mezzo che gli ingegnosi protagonisti sfruttano per raggiungere i loro scopi erotici.

Ritengo utile, infine, rilevare che difficilmente sarà casuale il fatto che le sei novelle di «cose catoliche» siano raccontate, nell'ordine, da Panfilo²⁴ (I 1), Neifile (I 2), Filomena (I 3), Neifile (II 1), Filostrato (II 2), Filostrato (III 1): essi sono gli unici quattro narratori della brigata il cui nome contiene la radice etimologica *filos*. Che sia un omaggio (una «convenevole cosa») per il Padre che, con il Suo «amore», è al centro della riflessione del ciclo di «cose catoliche»?

²⁴ Panfilo «simboleggia l'anima razionale dell'uomo (l'amore che campeggia nel suo nome è quello divino, la *charitas*)», F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 39, corsivi non miei. Cfr. a riguardo anche M. VEGLIA, I 1 e nota 25, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 77-78.

APPENDICE

IL BEATO ARRIGO AI TEMPI DI BOCCACCIO: LA *VITA HENRICI* IN *DECAMERON*, II 1 E IN ALCUNE SCRITTURE COEVE*

La figura del beato Arrigo da Bolzano, un ‘santo’ laico morto a Treviso il 10 giugno 1315, appare nella novella II 1 del *Decameron*, ambientata a Treviso nei giorni seguenti la morte di sant’Arrigo. Nell’edizione più recente del *Decameron* si segnala che manchi «una fonte diretta» e si ipotizza perciò che Boccaccio ripettesse «un aneddoto diffuso in relazione alle narrazioni agiografiche riguardanti il beato»¹.

Studiosi, come Vauchez, Tilatti, Cracco e Sartor hanno segnalato alcune scritture del XIV secolo, quindi sostanzialmente coeve al *Decameron*, le quali riportano, in vario modo, notizie su Arrigo, senza però dedicarsi a un’analisi comparata di tali testi². Nelle pagine seguenti, dunque, fornirò, nel seguente ordine, una breve analisi dei contenuti di queste scritture e uno studio comparativo di esse, con l’intento di porre in risalto eventuali punti di contatto o di divergenza, nella narrazione della *vita Henrici*, tra Boccaccio e i suoi contemporanei.

1. *Decameron*, II 1

Cominciamo proprio dal *Decameron*. Il ritratto di Arrigo delineato da Boccaccio, in II 1, è essenziale e diretto:

* Desidero ringraziare Marco Corsi, Daniela Delcorno Branca, Carlo Delcorno, Maurizio Fiorilla e Rino Modonutti per la gentilezza nel darmi suggerimenti e indicarmi testi.

¹ G. ALFANO, *Scheda Introduttiva a Decameron*, II 1, p. 285. Neppure Branca indica una fonte precisa per II 1, pur fornendo alcune indicazioni bibliografiche, non dirimenti (V. BRANCA, II 1, 1 e nota 3, p. 132, in *Decameron*, ed. Einaudi).

² A. TILATTI, *Scritture di notai o scritture di agiografi*, pp. 136-140; G. CRACCO, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana*, pp. 595-612; A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 204-205.

[3] Era, non è ancora lungo tempo passato, un tedesco a Trivigi chiamato Arrigo, il quale, povero uomo essendo, di portare pesi a prezzo serviva chi il richiedeva; e, con questo, uomo di santissima vita e di buona era tenuto da tutti. [4] Per la qual cosa, o vero o non vero che si fosse, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare. [5] Il che in luogo di miracolo avendo, questo Arrigo esser santo dicevano tutti; e concorso tutto il popolo della città alla casa nella quale il suo corpo giacea, quello a guisa d'un corpo santo nella chiesa maggior ne portarono, menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti, quasi tutti dovessero dal tocco di questo corpo divenir sani.

Boccaccio presenta questo «tedesco», il quale svolge l'umile lavoro di facchino a Treviso ed è visto come un 'santo' già in vita. Il Certaldese parla del miracolo delle campane sonanti *motu proprio*, che si sarebbe verificato alla morte di Arrigo. Inoltre, racconta del concorso di popolo alla salma del beato e di «zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti» che cercano di ottenere la sanità attraverso il contatto con essa.

Il motivo del miracolo delle campane, in realtà, non è un'originale invenzione boccacciana, ma un *topos* delle agiografie medievali anche femminili, attestato nella tradizione mediterranea³. Inoltre, fra i tanti miracoli che il popolo dice si siano verificati in morte di Arrigo, l'unico descritto da Boccaccio è la (falsa) guarigione di un attratto, quale fa mostra di essere Martellino per avvicinarsi al santo. Come sappiamo, l'autore racconta il finto miracolo per ben tre volte: prima, quando il protagonista e i suoi amici escogitano lo stratagemma per raggiungere la salma⁴; poi, quando Martellino si

³ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 173; P. GOLINELLI, *Un'agiografia per la storia. Miracolati e testimoni nei processi di canonizzazione e nelle raccolte di miracoli*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, a cura di M. C. De Matteis, Bologna, Patron, 2003, vol. I, pp. 91-116, p. 110. Il miracolo in questione ritorna anche in una versione della *Vita Alexii*, la cosiddetta 'Vita' latina BHL 292 (XII sec.): «eadem in qua hora ipsoque momento omnes per totam romanam et Lateranensem ecclesiam per circuitum undique sonuerunt campanae, Deo sine ministerio hominum providente honorem exequiarum fidei suo» (*Saint Alexis, Genèse de sa légende et de la Vie française*, a cura di M. Perugi, Genève, Droz, 2014, cap. III: *La 'Vie' latine BHL 292*, pp. 145-192, comma 67).

⁴ «Rispose Martellino: «Dicolti. Io mi contraffarò a guisa d'uno attratto, e tu dall'un lato e Stecchi dall'altro, come se io per me andar non potessi, mi verrete sostenendo faccendo sembianti di volermi

contraffà da paralitico⁵; infine, quando l'istrione inscena la guarigione⁶. Questa particolare (e compiaciuta) insistenza sul risanamento di uno storpio consente di supporre che Boccaccio fosse a conoscenza dell'efficacia specifica di Arrigo su questi malati.

2. *L'Historia de Spaleto e il Liber certarum historiarum*

Stando alle ricerche finora effettuate, gli autori che parlano del *baucenensis* prima di Boccaccio sono lo spalatino Mica Madio de Barbazanis, l'abate Giovanni Vittoriense e il vicentino Ferreto de' Ferreti⁷. Di Mica sappiamo poco: le scarse notizie biografiche riportano che nasce a Spalato nel 1289 ed è autore di una cronaca cittadina. *L'Historia de Spaleto* copre un arco temporale che va dal 1290 al 1330; forse fu compilata a partire dal 1320⁸, ma non sappiamo se Mica vi abbia lavorato o meno fino alla sua morte, nel 1359. Delle poche notizie su Arrigo, riportate nel breve cap. VIII, «De Sancto Henrico Alemanno», Mica era probabilmente venuto a conoscenza tramite un suo parente, Azzone, vescovo della diocesi di Treviso nel 1355⁹:

là menare acciò che questo santo mi guarisca: egli non sarà alcuno che veggendoci non ci faccia luogo e lascici andare» (II 1, 10).

⁵ «Si storse in guisa le mani, le dita, le braccia e le gambe e oltre a questo la bocca e gli occhi e tutto il viso, che fiera cosa pareva a vedere; né sarebbe stato alcuno che veduto l'avesse, che non avesse detto lui veramente esser tutto della persona perduto e rattratto» (II 1, 11).

⁶ «Martellino, essendo tutta la gente attenta a veder che di lui avvenisse, stato alquanto, cominciò, come colui che ottimamente fare lo sapeva, a far sembante di distendere l'uno dei diti e appresso la mano e poi il braccio e così tutto a venirsi distendendo» (II 1, 13).

⁷ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 205, e I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, pp. 15 e ss. A pp. 83-84, Sartor parla anche della cronaca in versi di Ambrogio Spighetti, il *Liber Marchiane Ruine* (XIV secolo), che però cita il beato Arrigo solamente in una nota: «Viditi autem ipsam prima vice in habitu religionis occulte, tempore quo floruit beatus Henricus in ipsa civitate» (*Incipit Liber Marchiane Ruine*, in «Miscellanea di storia italiana», 5 (1868), pp. 17-71, I, nota (b), p. 18; il volume è in copia digitale all'indirizzo <<https://archive.org/details/MiscellaneaDiStoriaItaliana5>>, 11/20).

⁸ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, cit., pp. 204-205.

⁹ Per Mica, D. GARBIN, R. DE' VIDOVICH, *Dizionario degli Uomini illustri della componente culturale illirico-romana latina veneta e italiana*, Trieste, Fondazione Rustia Traine, 2012, <http://www.infoaiipi.org/news_14/Poeti%20e%20letterati%20dalmati.pdf> (11/20); I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, pp. 18-19.

Anno Domini MCCCXV mensis Junii die XII apud Tarvisium civitatem Marchiae beatus Henricus natione Alemanus ex hac vita transivit ad gloriam beatitudinis. De cuius transitu multitudo coelestis Spiritus congaudent, Deum collaudantes in throno sedentem et dicentes: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Corpus quidem sanctissimum in civitate Tarvisii apud ecclesiam episcopatus requiescit, miracula multa faciens de infirmis, qui ad arcam ipsius cum devotione accedunt¹⁰.

Mica dà poche informazioni su Arrigo, fra cui la data di morte, che però è errata (il 12 giugno, anziché il 10), la nazionalità ‘alemana’, i ‘molti miracoli’ compiuti dalla salma, che riposa nella *ecclesia episcopatus*. Per il resto, l’*Historia de Spaleto* è infarcita di luoghi comuni e formule ricorrenti nell’agiografia e nella liturgia: la letizia degli angeli al trapasso del beato, la loro lode a Dio, la guarigione degli infermi genericamente indicati, la deposizione del corpo santo in un’arca. Mica, in sostanza, cita solamente il personaggio, senza fornirne le caratteristiche salienti. Gli elementi della sua narrazione non mi sembrano tali da giustificare un accostamento al *Decameron*, anche perché Mica è un autore lontano, anche geograficamente, da Boccaccio e l’*Historia de Spaleto* non è mai stata avvicinata allo scrittoio del Certaldese, finora.

Quanto all’abate Giovanni Vittoriense, egli elaborò in Francia un *Liber certarum historiarum*, per il quale l’unico *terminus ante quem* congetturabile è il biennio 1345-47, anni in cui è da collocare la morte dell’autore¹¹. Riporto il testo:

Hiis temporibus pauper quidam Theutonice nacionis Henricus nomine apud Tervisium victum labore continuo querens asperrimam vitam duxit. Qui dum ab hac luce subduceretur, locus, in quo cubare solitus erat, in crate septa duris virgulis, lapidibus subpositis, repperitur et corpus flagellationibus laceratum. Sepulchrum

¹⁰ MICA MADII DE BARBAZANIS DE SPALATO, *Historia edita per Micam Madii Barbazanis de Spalato de gestis Romanorum imperatorum et summorum pontificum pars secundae partis de anno Domini MCCXC*, in «Archivio storico per la Dalmazia», I/3 (1926), cap. VIII, p. 10.

¹¹ Su Giovanni Vittoriense, I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, pp. 19-20.

eius maximis miraculis radians de diversis partibus infinitum populum ad se traxit¹².

Alcune informazioni su Arrigo sono vagamente vicine a quelle del *Decameron*: la sua provenienza («Theutonice nacionis»), la sua «asperrimam vitam» e un imprecisato lavoro «continuo» mediante cui si sostentava. Giovanni parla degli oggetti penitenziali del beato (*cratis, virgulae durae, lapides*) e dei segni fisici dell'autopunizione; infine, cita in generale i miracoli irradiati dal sepolcro e afferma che la loro fama richiamò gente da ogni dove. Ma anche in questo brano i motivi tematici in gioco sono poco indicativi, dato che, per quanto attestati anche dagli altri biografi di Arrigo, le penitenze corporali, i miracoli della salma e l'afflusso di devoti sono in genere convenzioni agiografiche¹³.

3. *Ferreto de' Ferreti e l'Historia rerum in Italia gestarum*

Molto più ricca di dettagli è la narrazione che il prestigioso notaio, poeta, cronista e preumanista vicentino Ferreto de' Ferreti fa della vita di Arrigo e dei suoi miracoli. Nato fra 1294 e 1297 e morto nell'Aprile 1337, egli era un uomo di spicco del panorama intellettuale laico vicentino del primo XIV secolo; la sua vita fu però poco movimentata e spesa «entro l'orizzonte della città natale e del suo territorio e divisa tra il disbrigo di modesti affari di pubblico interesse connessi con le sue competenze professionali e la cura di questioni più strettamente private»¹⁴. Con ogni

¹² IOHANNIS ABBAS VICTORIENSIS, *Liber certarum historiarum*, edidit F. Schenider, in *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannoverae et Lipsiae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1910, Tomus II, Libri IV-VI, Liber IV, Rec. B. D. A2., p. 59, rr. 25-32, su *Monumenta Germaniae Historica* digitali (dMGH): <https://www.dmgH.de/de/fs1/object/display/bsb00000739_00002.html?sortIndex=010%3A070%3A0036%3A010%3A02%3A00> (11/20).

¹³ I. SARTOR, *La vicenda umana di Enrico da Bolzano*, in ID., *Enrico da Bolzano*, cap. II, pp. 51-76; A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 140 e ss. e p. 198 e ss.).

¹⁴ Per Ferreto, S. BORTOLAMI, *Ferreti, Ferreto de'*, in DBI e A. TORRE, *Ferreti, Ferreto de'*, in ED. Per Mussato, M. ZABBIA, *Mussato, Albertino*, in DBI e per Lovato, B. G. KOHL, *Lovati, Lovato*, in DBI.

probabilità, Ferreto conosceva Albertino Mussato, che insieme a Lovato Lovati fu grande protagonista del preumanesimo veneto, e ne aveva letto l'opera, almeno in parte.

Tra gli altri testi di Ferreto, interessa in questa sede una monumentale *Historia rerum in Italia gestarum ab anno MCCL usque ad annum MCCCXVIII*, che narra le vicende della penisola nel periodo indicato¹⁵. Il racconto della morte e della santificazione *voce populi* di Arrigo (92 righe, nell'edizione Cipolla) si caratterizza per un distacco ironico dalla credulità popolare e uno scetticismo di fondo, specie nei confronti dei miracoli, a proposito dei quali l'autore scrive, ad esempio: «hec vox in plures elapsa, subito ad vulgi credulas aures transiit» (p. 218, rr. 3-4); «redeuntes in patriam advene sciscitantibus [...] maiora fictis verbis, quam fama dictitet, vidisse periurant» (p. 220, rr. 1-3).

C'è un vuoto bibliografico notevole circa la diffusione delle opere di Ferreto (anche riguardo alle maggiori, l'*Historia* e il carme *De Scaligerorum origine poema*): neppure Cipolla, curatore dell'opera per le *Fonti per la storia d'Italia* agli inizi del Novecento, riporta notizie significative. Le uniche informazioni utili possono essere ricavate a partire dall'area geografica in cui i testimoni manoscritti sono stati redatti. Consultando l'elenco di Cipolla, emerge che, dei tre testimoni più antichi, tutti del XIV secolo, due sono di area veneta (il Vaticano Latino 4941, il Casanatense 4428), mentre il terzo, scritto in *littera Bononiensis* (il Vaticano Ottoboniano Latino 2073), lascia supporre una diffusione in area emiliano-bolognese¹⁶.

Ferreto fornisce molte informazioni sulla vita di Arrigo, definito un «*religiosus vir, ieuniis bonarumque operum accione clarissimus*» (p. 216, rr. 22-23)¹⁷, il quale,

¹⁵ D'ora in poi, *Historia*. L'edizione delle opere di Ferreto di riferimento è *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, a cura di C. Cipolla, *Fonti per la storia d'Italia*, 43, Roma, Tipografia del Senato Palazzo Madama, 1914, vol. II, pp. 216-220.

¹⁶ C. CIPOLLA, *Manoscritti della Historia*, in *Prefazione a Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, vol. 42, Roma, Forzani e C. tipografi del Senato Palazzo Madama, 1908, pp. IX-XXVI; per i dati sui codici citati, pp. XV-XVII. Ringrazio Rino Modonutti (Università degli Studi di Padova) per le indicazioni sull'area di diffusione dell'opera di Ferreto e rinvio alla scheda *CALMA (Compendium auctorum Latinorum Medii Aevi) ad vocem*, da lui redatta. Sulla *littera bononiensis*, <<http://www.treccani.it/enciclopedia/paleografia/>> (11/20).

¹⁷ Sulle abitudini di vita trevigiane di Arrigo, anche *Historia*, p. 217, rr. 1-12.

durante un viaggio di perdonanza verso Roma (forse in occasione del Giubileo del 1300, dato che Arrigo muore nel 1315 «post annos .xv. suscepti heremi», p. 216, rr. 25-28, p. 217, rr. 1-12), si ammala mentre è di passaggio per Treviso, dove si stabilisce. L'autore pone in risalto la consuetudine alla preghiera di Arrigo, la sua scelta di vita eremitica e le sue espiazioni mediante veglie e penitenze corporali: il beato, infatti, era uso adoperare il *flagellum* e il *verber* (p. 219, rr. 28-32).

Veniamo al momento della morte di Arrigo. Ferreto racconta che, da alcune donne che lo assistono, «dum spiritum languens exalaret, candidam super eum columbam ter volasse, visamque ab illis abscondere, nunciatum est» (p. 217, r. 12 e p. 218, rr. 1-3). Il cronista parla distesamente dell'accorrere del popolo «ad visendum pieque contemplandum heremite cadaver» e della devozione popolare (p. 218, rr. 4-10). Il motivo centrale del racconto è però quello dei miracoli attribuiti alla salma, dai quali l'autore, come da ogni manifestazione apparentemente soprannaturale, prende le distanze, con espressioni come «veluti vulgo editum est» (p. 219, r. 3) o «nemo tamen voto potitus suo nostris oculis conspiciendus advenit» (p. 220, rr. 11-12).

Quanto alle guarigioni, leggiamo che di esse beneficiavano principalmente «qui vero ceci loripedesve aut quovis nature defectu membrorum vicio torquebantur» (p. 218, rr. 11-12). I malati vengono posti vicino il cadavere santo e ad alcuni paralitici avviene di guarire («distenta virtute huius membra», p. 219, rr. 2-5; «vidimus namque, audituque percepimus, multos dolore magno querentes lesa nimium crura precibus iustis extendi, idque sudor et gemitus ac tortura gravis fieri testabantur», p. 220, rr. 8-11). Ma Ferreto puntualizza anche che le virtù taumaturgiche del santo non sono altrettanto efficaci sui ciechi («sed ex cecis paucos lumen adeptos vidisse celum, fama dictante, comperimus», p. 219, rr. 5-6).

Nella parte finale della cronaca, Ferreto racconta il diffondersi presso genti vicine e lontane («advene», «redeuntes in patriam») della fama del beato¹⁸, le cure riservate alla salma, l'interesse verso alcuni oggetti che gli erano appartenuti, i dubbi

¹⁸ Secondo Vauchez, questa era una eventualità molto difficile: spesso, la fama dei laici non superava le mura cittadine (A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 159-167); cfr. inoltre ID., *Esperienze religiose nel Medioevo*, pp. 27-50.

sulla sua santità o sulla autenticità dei suoi miracoli, di cui non tutti sembrano convinti (ad esempio, p. 220, rr. 15-16: «pauci admodum tante illum devotionis dignum fuisse predicant, ut sanctus vocitari meruerit»).

Per contro, manca anche in Ferreto, come in Mica e in Giovanni Vittoriense, ogni riferimento al lavoro del beato e al suono miracoloso delle campane, notizia di cui Boccaccio sembra il primo latore. Il vicentino, inoltre, omette la nazionalità del beato, limitandosi a dire che «Erricus nomine de Voandalis ortum trahens» (p. 216, rr. 24-25): l'evenienza è strana, se si considera che i notai del XIII-XIV secolo utilizzano, per i forestieri, gli aggettivi «todescus» e «teutonicus» spesso anche molto in generale, senza precisare la città di provenienza¹⁹.

Stando agli studi storici, il ritratto ferretiano di Arrigo parrebbe convenzionale, per molti versi: un laico che conduce una vita eremitica, coltivando abitudini devote, la cui *fama sanctitatis* è confermata dal volo di una colomba sul suo corpo *post mortem* (come accade nell'episodio del battesimo di Gesù²⁰) e dalle guarigioni dei malati²¹; anche il motivo delle donne che assistono e annunciano per prime la morte di Arrigo sembra rimandare all'episodio della Resurrezione²². Più circostanziate, invece, sono le altre informazioni: la menzione di storpi e paralitici come principali beneficiari delle guarigioni miracolose, i dubbi nutriti da una parte di popolazione circa i miracoli del santo (forse ottenuti «veneficio arteque demonum», p. 220, r. 26).

4. Pietro da Baone, l'agiografo ufficiale: la Vita beati Henrici Baucenensis

Gli eventi riguardanti la morte e la santificazione popolare di Arrigo sono ampiamente riportati da Pietro di Domenico da Baone, uomo istruito in materie giuridiche e figlio di un notaio. Egli, nato forse a Treviso alla fine del XIII secolo, fu

¹⁹ G. CAGNIN, *Eremiti, penitenti e devoti a Treviso tra Duecento e Trecento*, p. 84.

²⁰ *Matteo*, 3 13-17; *Marco*, 1 9-11; *Luca*, 3 21-22; non così in *Giovanni*, 1 32-34.

²¹ Su questi temi, C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, pp. 265-294 e A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 140 e ss. e p. 198 e ss.

²² *Matteo*, 28 1-10; *Marco*, 16 1-8, *Luca*, 24 1-12; *Giovanni*, 20 1-18.

vescovo della città per circa 25 anni (dal 1359 alla morte nel 1384). La sua *Vita beati Henrici Baucenensis* è ancora oggi riferimento per gli studiosi del beato di Treviso²³. Stando al suo racconto, Pietro conobbe personalmente Arrigo, portandogli l'elemosina su incarico del vescovo Castellano di Salomone:

Et recordor quod bo(ne) me(morie) dominus meus et predecessor dominus Castellanus de Salomone tunc episcopus tarvisinus, qui me designavit in clericum et cuius familiaris longo tempore fui, per me dicto venerando viro transeunti plateam ante episcopatum elemosinam in pecunia destinavit (*Vita*, p. 371F, 5)²⁴.

La *Vita* si divide in tre capitoli: i primi due parlano della vita di Arrigo a Treviso e della sua morte, con i seguenti *mirabilia*; il terzo capitolo riporta l'elenco dei miracoli che si sarebbero verificati grazie al beato. Pietro afferma di essere testimone oculare dei fatti narrati: egli, ancora «iuvenculus» (p. 374F, 22), era al fianco di suo fratello «magister Antonius de Baono scriba et notarius dicti domini episcopi, frater meus», membro della Commissione che registrava per conto della Chiesa e del Comune le deposizioni dei testimoni di miracoli, insieme a Bartolomeo da Castagnole «canonici iuris p(er)it(us)» e Girardo de Nerlo «notarius comunis» (p. 374E, 21). Queste centinaia di testimonianze sono raccolte nell'elenco che l'agiografo riporta al termine del *Caput III*.

²³ D'ora in avanti, solo *Vita*. Su Pietro da Baone, G. CAGNIN, *Pietro di Domenico*, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-domenico_res-8552912c-c504-11e5-b181-00271042e8d9_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-domenico_res-8552912c-c504-11e5-b181-00271042e8d9_(Dizionario-Biografico)/>) (11/20). Gli studi più recenti su Arrigo e sulla *Vita Henrici* sono I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, e *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*. Rimando a A. MICHELIN, Incipit Vita beati Henrici, per le notizie sull'antigrafo di Pietro andato perduto e sul manoscritto che la tramanda.

²⁴ Cito il testo della *Vita Henrici* da A. MICHELIN, Incipit Vita beati Henrici. Su questo testo ho riportato le indicazioni di paragrafo di *Acta Sanctorum, Iunii, Tomus secundus, Die Decima Iunii, Antuerpiae*, apud Viduam & Heredes Henrici Thieuiller, 1698, riproduzione digitale della ristampa anastatica, Bruxelles, Culture et civilisation, 1969, edizione consultata su <<https://archive.org>> (11/20), per facilitare il reperimento delle citazioni. Nella *Vita* abbondano i riferimenti di Pietro alla propria esperienza personale diretta, ma l'autore afferma di essersi anche avvalso di testimonianze di terzi: *Vita*, p. 372D, 9: «Multis quoque miraculis claruit in vita et multa alia que a fide dignis refferrentibus sepius audivi»; p. 372F, 11: «Audivi quoque a quadam domina fide digna»; p. 373A, 12: «et nos vidimus et cuncti tunc viventes aperte videre potuerunt»; p. 373F, 16: «et ego vidi oculis meis».

Nella *Vita Henrici* confluiscono elementi derivanti dalla tradizione agiografica, come la *Vita di sant'Alessio*, forse desunta dalla *Legenda Aurea* di Jacopo da Verrazze²⁵. Si tenga tuttavia presente che Pietro scrive di eventi molto noti a Treviso, e quindi difficilmente manipolabili proprio in ragione della fama che la vicenda di Arrigo ebbe fra i suoi concittadini.

Su base testuale, fissiamo un evento indirettamente ricordato dal Baone, la data di morte di Innocenzo VI († 12 Settembre 1362), come *terminus post quem* per la redazione della *Vita*²⁶. Per Michielin, il *terminus ante quem* è il 1368: Pietro dunque scrive nel pieno degli anni '60 del Trecento, nello stesso periodo in cui Boccaccio compie ben tre viaggi nel Veneto (1363, 1367, 1368)²⁷. Cracco suggerisce che Pietro poteva, forse, conoscere il *Decameron*, anche a causa dell'amicizia del vescovo con Petrarca e con Donato degli Albanzani, entrambi nel giro di conoscenze del Certaldese²⁸. Ma non vedrei nel suono miracoloso delle campane, data la citata diffusione di questo *topos* nelle agiografie, una prova irrefutabile di una discendenza diretta della *Vita* da *Decameron*, II 1 e, in particolare, del fatto che Pietro da Baone,

²⁵ A. RIGON, *La santità dei laici nel Medioevo*, in *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*, pp. 1-13, pp. 6-8. Può essere utile riportare l'analisi stilistica di Sartor: «[Pietro] adottò una forma prosastica accessibile a più categorie di persone, quel *rudi stilo* che era il latino ecclesiastico medioevale, semplice e popolare, facendo di sovente ricorso a parafrasi di frasi bibliche o di formule liturgiche di facile riconoscimento da parte del volgo. Non si tratta, pertanto, di un'opera di particolare pregio letterario, così come talora si presenta rimarchevole per alcuni errori, relativamente al contesto politico dei fatti narrati» (I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 22).

²⁶ A. TILATTI, *Scritture di notai o scritture di agiografi*, pp. 136-140; G. CRACCO, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, pp. 595-612. Leggiamo in *Vita*, p. 371C, 2: «ego Petrus Dominicus de Baono episcopus tervisinus, licet immeritus, dudum etiam dum eram canonicus huius ecclesie, sed ferventius postquam ad hanc dignitatem, me ignorante, proprio motu et <pro>visione fe(licis) re(cordationis) domini Innocentii pape VI divina gratia largiente perveni».

²⁷ Secondo Branca (*Cronologia della vita e delle opere di Giovanni Boccaccio*, in *Caccia di Diana – Filostrato*, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1990, pp. 357-371), il Certaldese fu a Padova nel 1351, a Venezia nel 1363 e nel 1367, a Padova ancora nel 1368, nelle quali occasioni ebbe modo di incontrare Petrarca.

²⁸ G. CRACCO, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, pp. 601-602 e nota 24; V. ROSSI, *Nell'intimità spirituale di Petrarca (con tre lettere inedite)*, in «Nuova Antologia», 356 (1931), pp. 3-12, p. 5; I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 24 e p. 22, nota 24.

con la *Vita Henrici*, volesse rispondere al «qualunquismo desacralizzante del suo grande, anche se non nominato, interlocutore»²⁹.

Nel suo racconto, al *Caput I*, Pietro è il primo a riferire chiaramente la data di morte («die x mensis iunii millesimo CCC°XV», p. 373D, 14) e la patria di Arrigo («origine de Bolçano», p. 371C, 2), ma non menziona le ragioni che lo avevano condotto a Treviso («propria patria relictā, Tervisium devenit», p. 371E, 3). Baone scrive che Arrigo era solito cedere ai poveri quanto non gli serviva per vivere; solo indirettamente, riusciamo a capire che praticava un lavoro fisicamente faticoso, dato che, in età avanzata, non era più in grado di continuare a farlo³⁰. Per il resto, la *Vita Henrici* di Pietro sembra anch'essa convenzionale: come altri santi laici medievali, Arrigo è un umile lavoratore *uxoratus*, è un uomo pio e caritatevole, è vestito poveramente, è avvezzo ai digiuni e alla castigazione corporale (p. 373A-B, 13), è vicino all'ambiente della Cattedrale agostiniana e compie anche miracoli in vita³¹.

Il *Caput II* della *Vita* è dedicato alla morte di Arrigo e ai *mirabilia* che ne seguirono. Pietro dice di essere stato presente quel giorno a Treviso (aveva circa 20 anni) e di aver udito le campane suonare spontaneamente:

dum ipsa die post dormitionem starem et essem sub porticali dicte ecclesie
tervisine versus ecclesiam dicti Sancti Johannis et respicerem ad palatium
episcopale vitrum fenestre camere ubi dictus dominus episcopus Castellanus

²⁹ G. CRACCO, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, p. 602. Trattando il processo giuridico di testimonianza dei miracoli da parte della commissione nominata *ad hoc* a Treviso, Tilatti fornisce un interessante spunto di riflessione sulle ragioni di ordine intellettuale e politico per cui Pietro avrebbe steso la sua agiografia, evidenziandone il carattere polemico (A. TILATTI, *Scritture di notai o scritture di agiografi*, pp. 137-138).

³⁰ *Vita*, p. 371E, 3: «ibi vitam suam sudoribus et laboribus insistens, ut poterat, longo tempore duxit. Et de his que lucrabatur ex laboribus suis partem suam pauperibus erogabat et continuo mentem devotam gerebat et operibus divinis secretius intendebat. Tandem in etate procedens et viribus corporeis incipiens destitui, nec valens more consueto acquirere corporis alimenta, se ad contemplativam transvexit et ex elemosinis quantum requirebat necessitas corpus suum reficiens, quicquid sibi supererat ultra victum ipse pauper Christi pauperibus erogabat, nil sibi retinens per horam vel diem nisi quantum tenue transiret de sibi misericorditer erogatis»; p. 371F, 5: dalle elemosine «quanto amplius suscipiebat tanto magis pauperibus dividebat».

³¹ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 159-168. Si vedano i seguenti passi della *Vita*: da p. 371F, 6 a p. 372A, 7; p. 372F, 11; p. 372D, 9; p. 372E, 10.

dormire solitus erat, campane dicte ecclesie maioris pulsari ceperunt valde suaviter et ultra morem consuetum (p. 373E, 15)

Campane vero, dum sic ad ecclesiam portebatur, tam suaviter, tam melodiose pulsabantur quod se ipsis sonum videbantur emittere in auribus audentium easdem (p. 373F, 16).

Segue la descrizione del tripudio del popolo, la proclamazione di Arrigo ‘santo’ *voce populi*, il miracolo del corpo fluttuante, quando la bara viene rotta (p. 373E-F, 15-16). La prima guarigione *post mortem* di Arrigo di cui parla Pietro riguarda proprio un «contractus» (p. 373F, 16). Ancora, Baone riporta l’accorrere della gente e dell’allora vescovo alla Cattedrale, sul concorso di popolo e malati alla salma di Arrigo, sugli accorgimenti per custodirne e preservarne il corpo, sulla sua *effusio sanguinis*, sulla divulgazione della *fama Henrici* «per civitates et loca vicina» (p. 374A-C, 17-19). La parte finale dell’agiografia tratta della traslazione e della mancata canonizzazione.

Nel *Caput III*, Pietro racconta anche l’attività di registrazione dei miracoli, ad opera di una commissione di cui faceva parte il fratello Antonio, che egli coadiuvava:

ubi nos ut plurimum tunc, tamquam iuenculus, cum dicto fratre meo presentes fuimus et multociens ipso absente, vice ipsius, de mandato prefati domini B(artholomaei) scripsimus ut sciebamus plura ex ipsis miraculis manu nostra, prout adhuc in quaterno eorumdem evidenter apparet (p. 374F, 22).

Nell’elenco di miracoli, prevalgono nettamente i «contracti» fin dai primissimi giorni seguenti la morte di Arrigo: è dunque molto difficile dire se a Boccaccio fosse giunta voce di qualche particolare caso di attratto, tale da ispirarlo alla stesura della novella.

5. *Historia, Decameron e Vita a confronto*

Le versioni della *vita Henrici* che abbiamo preso in esame sono, dunque, parzialmente diverse fra loro. I soli elementi in comune sono il verificarsi dei miracoli *post mortem*, trattati più o meno distesamente, e l’efficacia di Arrigo sugli infermi: in

particolare, sugli attratti. A questo proposito, se Pietro attesta senza esitazioni il verificarsi delle guarigioni miracolose, Ferreto e Boccaccio non se ne fanno carico e le attribuiscono a voci diverse da quella autoriale. Infatti, Ferreto è molto prudente, a giudicare dalle formule, palesemente dubitative, che utilizza. Boccaccio, invece, sfrutta la sua abilità retorico-stilistica per produrre un testo volutamente ambiguo, che si presta tanto a una interpretazione ‘scettica’ quanto a una lettura ‘pia’ della novella. Tuttavia, il verbo «afferstavano» circa le dicerie popolari sul suono spontaneo delle campane (II 1, 4), l’ipotetica dubitativa introdotta dal «quasi» (in merito ai miracoli di Arrigo, II 1, 5) e la triplice descrizione della finta guarigione dell’attratto Martellino sembrano suggerire al lettore di mantenere le distanze dal credere all’effettivo verificarsi del ‘segno’ divino.

Soffermiamoci ora sul mestiere del beato e sul miracolo delle campane. In merito al primo aspetto, Boccaccio è il primo (e il solo) a menzionare chiaramente l’umile mestiere di Arrigo, quello di facchino, sebbene, dalle ricognizioni letterarie e iconografiche, sembra che il Certaldese non fosse bene informato (Arrigo è infatti spesso rappresentato come contadino o boscaiolo)³². Il dettaglio del lavoro faticoso è ripreso, ma con reticenza, anche da Pietro, che possiamo concedere conoscesse il mestiere di Arrigo per l’esperienza diretta dell’ambiente tarvisino. Questa evenienza mi pare rilevante, soprattutto se si considera la lacuna, nell’ampio e ben informato resoconto di Ferreto, proprio riguardo un aspetto così importante per un laico come Arrigo, qual è appunto il lavoro³³.

Quanto al miracolo delle campane sonanti *motu proprio*, al momento del trapasso del beato († 10 giugno 1315), Ferreto, a pochi anni di distanza, non ne fa menzione, ma parla invece del triplice volo di una colomba sul corpo ancora caldo di Arrigo, evento riferito da alcune donne (due *topoi* di matrice evangelica). Invece, a più

³² I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 65 con la relativa *Appendice Fotografica*, e ID., *L’iconografia del beato Enrico dal XIV secolo all’età contemporanea*, in *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*, pp. 117-129.

³³ Infatti, Ferreto parla distesamente di alcuni aspetti biografici del personaggio che né Boccaccio né Pietro citano: ad esempio, il viaggio verso Roma e la malattia che lo colpì, quando si trovava presso Treviso (*Historia*, p. 216, rr. 20-30).

di trent'anni dai fatti, Boccaccio racconta, ancora una volta per primo, del miracolo delle campane, riportandolo però come voce popolare («secondo che i trivigiani affermavano»). Questo episodio è riferito, circa cinquant'anni dopo, anche da Pietro di Baone, che lo narra da testimone oculare, parlando in prima persona (*Vita*, p. 373E, 15). Inoltre, in *Decameron*, II 1 e nella *Vita*, la *vox populi* concorre a proclamare 'santo' tra le genti il beato Arrigo, mentre Ferreto parla anche dei dubbi di alcuni uomini circa questa santificazione.

Per il resto, l'*Historia* di Ferreto e la *Vita* di Pietro sono vicine, ad esempio, nel descrivere il *modus vivendi* di Arrigo, parlando delle sue veglie e dei suoi digiuni, delle consuete punizioni corporali autoinflitte, della vita eremitica. Ancora, i due testi in questione parlano dell'allargarsi della *fama sanctitatis beati Henrici* fuori dalle mura di Treviso, presso i popoli vicini: sono entrambi elementi assenti in *Decameron*, II 1. Tuttavia, solo Pietro parla della condizione di *uxoratus* di Arrigo³⁴.

6. *Decameron e Historia: un raffronto testuale*

Vediamo ora le ricorrenze tematico-lessicali nelle opere esaminate e, in particolare, nella cronaca di Ferreto, nella novella di Boccaccio e nell'agiografia di Pietro. Le *vitae Henrici* di Mica e di Giovanni Vittoriense mi sembrano, infatti, troppo poco caratterizzate e troppo distanti dalle altre, in merito agli aspetti stilistico-contenutistici, per rendere pertinente un confronto puntuale.

Le versioni di Ferreto e di Boccaccio collimano, molto significativamente, nel momento in cui Ferreto descrive l'accorrere dei malati alla salma di Arrigo;

³⁴ Tuttavia, Pietro descrive Arrigo come vedovo; così invece I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 62: «Accompagnato dalla moglie Benvenuta e dal figlio Lorenzo, è probabile che il povero contadino del Tirolo abbia intrapreso lo stesso percorso di tanti altri compatrioti, dirigendosi verso la pianura trevisana, per la ricerca di un lavoro rurale. Dal punto di vista lavorativo, egli si lasciava alle spalle una fama di contadino e di vignaiuolo, per assumere quella di boscaiolo: così lo presentano, nelle rispettive aree geografiche di partenza e di arrivo, la tradizione popolare e l'iconografia»; Sartor afferma che, con Benvenuta e Lorenzo, sia giunta a Treviso anche la cognata di Arrigo, Maria (ivi, p. 67).

nell'*Historia* leggiamo: «qui vero ceci loripedesve aut quovis nature defectu membrorum vicio torquebantur» (p. 218, rr. 11-12). Gli stessi termini, in una espressione molto simile, ricorrono, nello stesso momento narrativo, anche in II 1, 5: «menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti». Entrambi i testi, dai punti di vista tematico, lessicale e sintattico, sono vicini a *Matteo*, 15 30, in cui si parla proprio della guarigione di diversi tipi di malati ad opera di Gesù: «Et accesserunt ad eum turbae multae habentes secum claudos, caecos, debiles, mutos et alios multos et proiecerunt eos ad pedes eius, et curavit eos».

Oltre al contesto narrativo, nei tre testi è simile la strategia retorica adoperata (l'enumerazione) e la *dispositio* di termini e locuzioni all'interno del periodo, poiché alla sequenza di semplici sostantivi segue sempre la perifrasi o un'espressione più articolata. Non si può escludere, allora, un'influenza diretta del ben noto testo evangelico, per i passaggi dell'*Historia* e del *Decameron* in questione. Tuttavia, nell'*Historia* si nota un'inversione nella *dispositio* sintattica di 'zoppi' e 'ciechi,' rispetto agli altri due testi (*Historia*: «ceci loripedesve»; *Matteo*: «claudos, caecos»; *Decameron*: «zoppi (...) e ciechi»). Il rovesciamento dell'ordine sintattico fra *Matteo* e *Decameron* riguarda invece i termini 'ciechi' e 'debiles/attratti' (*Matteo*: «caecos, debiles»; *Decameron*: «attratti e ciechi»). Ferreto e Boccaccio, però, mantengono, in posizione finale, la perifrasi designante i malati, dove chiaramente si riconosce il nesso *quovis* [...] *defectu* \ *qualunque* [...] *difetto*, laddove in *Matteo* vi è la semplice espressione «et alios multos»³⁵.

Ancora un'espressione adoperata dal vicentino sembra vicina a un'altra rintracciata nel *Decameron*. In un momento di cesura della narrazione, quando l'autore sposta il suo *focus* dai malati che cercano il risanamento fisico e cambia discorso, Ferreto scrive: «*in tanto igitur vulgi fremitu, sunt qui heremitam hunc sanctorum cathalogo numerari dignum dicere ausi sunt*» (p. 219, rr. 23-24). Nel *Decameron*, una locuzione simile ricorre proprio in corrispondenza di una cesura narrativa, quando

³⁵ Nel Vangelo, rispetto all'episodio del paralitico risanato (*Matteo*, 9 1-8; *Marco*, 2 2-12; *Luca*, 5 17-26) non si rinvengono altri riscontri lessicali precisi o espressioni accostabili a *Decameron*, II 1.

anche Boccaccio sposta il suo *focus* dai malati che chiedono di guarire e introduce il protagonista Martellino: «*In tanto tumulto e discorrimiento di popolo*, avvenne che in Trivigi giunsero tre nostri concittadini» (II 1, 6). Si noti la somiglianza lessicale («in tanto») e le due *variationes* sinonimiche di *fremitu\tumulto* e *vulgi/popolo* (fra l'altro, questi due termini valgono entrambi un complemento di specificazione).

Meno indicativa, ma comunque rilevante è un'ulteriore vicinanza fra i testi, che si coglie nel momento narrativo in cui Ferreto e Boccaccio si concentrano sul risanamento degli attratti. Al momento della guarigione dei paralitici, leggiamo nella *Historia*: «e quibus nonnulli torturis doloreque magno affecti, *distenta* virtute huius membra» (p. 219, rr. 1-2) e, poco più avanti: «vidimus namque, atque percepimus, multos dolore magno querentes lesa nimium crura precibus iustis *extendi*» (p. 220, rr. 8-10). Quando Martellino inscena la sua finta guarigione, Boccaccio scrive che «cominciò [...] a far semblante di *distendere* l'uno de' diti e appresso la mano e poi il braccio, e così tutto a venirsi *distendendo*» (II 1, 13). Lo stesso verbo *distendere*, utilizzato da Ferreto («*distenta*», «*extendi*») e da Boccaccio proprio per descrivere, seppur cursoriamente, la guarigione degli storpi, potrebbe essere una suggestione desunta, ad esempio, da *Marco*, 3 1-6 (e in *Luca*, 6-10): è l'episodio in cui Gesù guarisce l'uomo «habens manum aridam»: «[Iesus] dicit homini: “*Extende manum*”. Et *extendit*, et restituta est manus eius».

7. Il complesso rapporto tra Decameron e Vita

Mi soffermerei ora sulla delicata questione del rapporto temporale fra il Centonovelle e la *Vita* baoniana. Allo stato attuale della ricerca, mi sembra ragionevole credere che Boccaccio, nel corso della storia redazionale del *Decameron*, abbia mantenuto invariato il testo della novella di Martellino nei passaggi che ci interessano (II 1, 3-6): nel Parigino 482 (che, per Cursi, deriva da un antigrafo giovanile del *Decameron* di mano del Boccaccio, risalente alla metà degli anni '50) e nei più tardi

Hamilton 90 (anni '70) e Laurenziano Pluteo 42.1 (anni '80), il Centonovelle presenta redazioni identiche³⁶. Non possedendo una redazione anteriore dell'opera boccacciana, non vi sono certezze in merito alla stesura originaria della novella di Martellino; tuttavia, sappiamo che, nel 1360, il *Decameron* circolava, con una certa fortuna, anche lontano da Firenze (di sicuro nell'Italia meridionale), come attesta l'epistola del Buondelmonti all'Acciaiuoli³⁷. Non è quindi improbabile che il Centonovelle fosse già giunto in Veneto, quando Boccaccio effettua qui i suoi viaggi (metà anni '60) e quando Baone si accinge a scrivere la sua *Vita Henrici* (1362-1368).

Aggiungerei un'altra considerazione. I manoscritti citati si differenziano, generalmente, per varianti stilistiche e lessicali, ma non contenutistiche o tematiche. Mi sembra molto improbabile, dal momento che non è questo il *modus operandi* di

³⁶ Scritto tra la fine del sesto e l'inizio del settimo decennio del Trecento da Giovanni d'Agnolo Capponi, copista scrupoloso, il Parigino 482 (P) è ritenuto da Corsi copia di «un antigrafo boccaccesco che Capponi aveva sotto gli occhi», la cui datazione «va ragionevolmente posta intorno alla seconda metà degli anni Cinquanta» (M. CURSI, *Il Parigino Italiano 482: un Decameron allo scrittoio del Boccaccio*, in *Boccaccio e la Francia*, a cura di P. Guérin e A. Robin, Firenze, Franco Cesati Editore, 2017, pp. 117-151, p. 129). Corsi basa le sue conclusioni sul confronto fra l'*usus scribendi* di Boccaccio negli anni '40-'50 e quello degli anni '70, attestato dall'Hamilton 90 (B); lo studioso conclude che «la copia del testo avvenne a mio parere nello scrittoio del Boccaccio» (ivi, p. 149). Anche Fiorilla ritiene che P sia idiografo: P deriverebbe direttamente da un originale di servizio autografo (AX), mentre B e il Laurenziano Pluteo 42.1 (PI) deriverebbero da AX tramite un perduto intermediario comune (M. FIORILLA, *Per il testo del Decameron*, in «L'ellisse», V (2010), pp. 9-38; ID., *Ancora per il testo del Decameron*, in «L'ellisse», VIII/1 (2013), pp. 75-90; ID., *Sul testo del Decameron: per una nuova edizione critica*, in *Boccaccio letterato. Atti del Convegno internazionale Firenze-Certaldo, 10-12 ottobre 2013*, a cura di M. Marchiaro e S. Zamponi, Firenze, Accademia della Crusca, 2015, pp. 211-237). In passato, sull'argomento si veda V. BRANCA, *Rapporti fra l'autografo e le testimonianze affini*, in G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Firenze, Accademia della Crusca, 1976, pp. LIV-XCIII. Una posizione diversa da Corsi è espressa da A. D'AGOSTINO, *Ancora sui rapporti fra l'autografo berlinese del Decameron e il codice Mannelli*, in «Rthesis», 3/2 (2012), pp. 44-85 (informazione bibliografica tratta dall'*addendum* finale di M. FIORILLA, *Sul testo del Decameron*, pp. 235-237). Non possiamo avvalerci degli altri due testimoni del *Decameron* dalla datazione 'alta', ovvero il cosiddetto Frammento Magliabechiano e il codice Vitali 26 della Biblioteca Passerini Landi di Piacenza: in entrambi manca la novella II 1 (I. CAPPELLETTI, *Il frammento magliabechiano del Decameron: una complessa interpretazione del Centonovelle*, in «Heliotropia», 14 (2017), pp. 79-100, con bibliografia pregressa; e M. CURSI, *Un frammento decameroniano dei tempi del Boccaccio (Piacenza, Biblioteca Passerini Landi, cod. Vitali 26)*, in «Studi sul Boccaccio», XXXII (2004), pp. 1-27).

³⁷ F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, p. 9. Non trascuro l'ipotesi di una protodiffusione autonoma delle prime tre Giornate (forse già nel primo periodo seguente la loro stesura), secondo quanto sostenuto da Padoan (*Il Boccaccio le Muse il Parnaso e l'Arno*, p. 102) e recentemente da Tufano (*Letteratura sacra e religiosi nel Decameron*, p.154).

Boccaccio, che il Certaldese abbia modificato le copie del *Decameron* redatte al suo scrittoio (Parigino 462 e Hamilton 90), apportando varianti contenutistiche rispetto a una redazione anteriore, magari dopo aver letto la *Vita Henrici* di Pietro durante uno dei suoi viaggi in Veneto o magari su indicazione di Petrarca³⁸. Credo di poter escludere, di conseguenza, che Boccaccio abbia copiato dalla *Vita* del vescovo tarvisino.

Ipotizzando allora l'anteriorità del testo boccacciano rispetto alla *Vita*, passiamo ora al confronto fra i testi. Dal punto di vista tematico, abbiamo già notato che la prima guarigione di cui parla Pietro si verifica proprio su un «contractus», in processione verso la cattedrale:

Sequebatur ipsum corpus post dictam cassam quidam *cum duabus crozolis*, in manibus ipsas alte portans, qui fuerat ante *contractus*, in tantum, quod an(te)a per se ipsum sine adiutorio ipsarum ferularum non poterat ambulare et audivi quod venerat antea Tervisium causa faciendi sibi mederi (*Vita*, p. 373F, 16).

Si potrebbe anche sottolineare come i due amici del finto attratto Martellino, Marchese e Stecchi, che sorreggono il loro compagno, abbiano la stessa funzione adiutoria dei «duabus crozolis» del «contractus».

Parlando dell'afflusso di fedeli alla casa di Arrigo, Boccaccio scrive: «e concorso tutto il popolo della città *alla casa nella quale il suo corpo giacea*» (II 1, 5); Pietro, dovendo descrivere il concorso di gente nella casupola del beato, dice: «Et ante, ut michi visum fuit et adhuc credo, q(uum) *ad domum, ubi dictum venerabile corpus*

³⁸ A riguardo, anche I. SARTOR, *Enrico da Bolzano*, p. 25: «In genere, si ritiene che egli [Boccaccio] abbia conosciuto la vicenda dal Petrarca, a sua volta informato dall'amico Pier Domenico di Baone col quale era in ottimi rapporti; vi è anche chi ipotizza che Boccaccio abbia avuto la narrazione sullo straordinario evento del beato Enrico addirittura durante una sua ipotetica visita a Treviso, cioè quando nel 1351 avrebbe avuto l'occasione di recarsi da Francesco Petrarca». Tuttavia, nell'affermare ciò, Sartor non cita alcuna fonte o studio. Per Sartor, Boccaccio non ha «potuto ottenere informazioni dalla lettura della *Vita* del da Baone, poiché si ritiene che il *Decameron* sia stato divulgato nel 1353, quasi un decennio prima della data presuntivamente assegnata alla compilazione dello scritto trevigiano» (*ibidem*). Tuttavia, ad oggi non possediamo l'antigrafo decameroniano e non sappiamo se Pietro abbia dato da leggere anzitempo una parte della *Vita*, magari entro la sua cerchia (a Petrarca o all'Albanzani), aggiungendoci più tardi la parte con l'indicazione temporale relativa alla morte di Innocenzo VI: eventualità però che, per un testo breve come la *Vita*, mi sembra remota.

iacebat applicuissent» (*Vita*, p. 373E, 15). L'espressione di Baone è molto simile a quella boccacciana, non solo dal punto di vista della disposizione sintattica, ma anche delle scelte terminologiche (identiche).

Un'ulteriore punto di tangenza si riflette sui piani lessicale e narrativo. Dopo il preambolo del processo di santificazione *voce populi* e del concorso di gente alla salma, Neifile inizia a narrare la vicenda dei tre fiorentini con l'espressione «*In tanto tumulto e discorrimento di popolo*» (II 1, 6); le stesse parole ricorrono nella *Vita*, immediatamente dopo la santificazione *voce populi* (p. 373E, 15), nella forma «*Et in tantum tumultus crevit gentium*» (p. 373F, 16). È evidente la ripresa terminologica di quasi tutta la formulazione boccacciana; a mio parere, tale evenienza non può essere considerata un caso, né spiegata come la ripresa di un'espressione generica o formulare: i due sintagmi, infatti, ricorrono nello stesso momento narrativo. Entrambi i testi, inoltre, si avvicinano alla già citata lezione di Ferreto: «*in tanto igitur vulgi fremitu*». Il giro sintattico e il lessico delle tre espressioni sono davvero molto simili (*vulgus/populus/gens* e *fremitus/tumultus* possono essere considerati sinonimi).

Possiamo ora leggere il testo completo dell'episodio della morte di Arrigo nella *Vita*, perché risultino meglio visibili i punti di contatto tematico e lessicale (in corsivo) con *Decameron*, II 1, 3-6:

[E] [15] Ecce namque quid Dominus operatus est in ipso seu pro ipso: dum ipsa die post dormitionem starem et essem sub porticali dicte ecclesie tervisine versus ecclesiam dicti Sancti Johannis et respicerem ad palatium episcopale vitrum fenestre camere ubi dictus dominus episcopus Castellanus dormire solitus erat, *campane dicte ecclesiae maioris pulsari ceperunt* valde suaviter et ultra morem consuetum. Vidi decanum et capitulum eius ecclesie cum omnibus mansionariis et capellanis egredientes de ipsa ecclesia et gressus suos versus dictam contratam Pancerie dirigentes. In quo quidem capitulo in ipsa ecclesia tunc [...]aderant omnes, ut inferius describentur. Et ante, ut michi visum fuit et adhuc credo, q(uum) *ad domum ubi dictum venerabile corpus iacebat applicuissent*, vox a parte platee comunis et callis Maioris insonuit et sine nu(mer)o per illam viam cucurrerunt *clamantes et alta voce dicentes «mortuus est unus sanctus»*. Hoc continue frequentantes et reiterantes vocem eandem et versus dictam domum dicti Jacobi

cum nimio tumultu citissime properantes, adhuc Deo michi teste, me non de dicto loco sub porticali remoto sed ibi manente, et adeo fuit tentus gentium continue clamantium et Deum laudantium ad dictum funus concursus quod vix [F] et cum magno labore dictum corpus post dictum clerum potuit deferri. [16] *Et in tantum tumultus crevit gentium* antequam dictum funus foret ad dictum porticale ecclesie deductum, quod ex devotione tota cassa lignea in qua positum erat a parte superiori et de retro dirrupta extitit et asseres deportati et corpus de vili panno seu de quadam camisia involutum totaliter apparebat et per ipsam cassam fluctuabat et ego vidi oculis meis (p. 373E-F, 15-16).

Questa sezione dell'agiografia di Baone sembra quasi un'*amplificatio* del brano decameroniano. Pietro se ne scosta solo quando ricorre l'espressione «In tantum tumultus»: in quel momento, infatti, il corpo di Arrigo ancora non ha compiuto miracoli e non è arrivato in chiesa, come invece nel *Decameron*.

Un'altra significativa coincidenza, infine, riguarda il miracolo delle campane. Boccaccio ne descrive il suono spontaneo così: «le campane *della maggior chiesa* di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, *cominciarono* a sonare» (II 1, 4)³⁹; Pietro utilizza le stesse parole in una espressione quasi identica: «*campane dicte ecclesie maioris* pulsari *ceperunt*»⁴⁰. Interessa, soprattutto, il ricorso al sintagma «ecclesie maioris», laddove l'agiografo avrebbe potuto utilizzare, come in effetti fa in altri momenti della narrazione, espressioni come 'ecclesia Cathedralis' o simili⁴¹.

³⁹ L'espressione di Boccaccio non ha precedenti nella letteratura italiana volgare della Penisola: il solo lessicalmente più vicino a II 1, 4 ricorre in G. VILLANI, *Nova Cronica*, VI, cap. 1: «e cominciare a sonare le campane» (ricerca condotta con DVD-ROM *Biblioteca Italiana Zanichelli*, Bologna, Zanichelli, 2010).

⁴⁰ Espressioni simili a quella adoperata da Pietro ricorrono anche in altre agiografie medievali: ad esempio, nella *Vita sancti Bertoldi* («in illa hora, qua ad Dominum migravit, omnes dicti monasterii campanae humanis sine viribus pulsari coeperunt»; *Vita sancti Bertoldi*, in *Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentiam pertinentia. Chronica Parmiensis a sec. XI ad exitum sec. XIV*, edito da L. Barbieri, Parmae, Ex officina Petri Fiaccadorii, 1858, vol. III, pp. 484-490, p. 489) e nella vita di san Teobaldo Roggeri («In morte etiam miracula operatus est nam in hora mortis eius deo fatiente omnes campane pulsari ceperunt non sine magna et mirabili audientium admiratione», *Il 'Rotulo' di s. Teobaldo Roggeri*, a cura di C. Giordano, Alba, Tipografia diocesana Sansoldi, 1929, p. 48).

⁴¹ Ad esempio, *Vita*, p. 371F, 5 e p. 372A, 6: «in ecclesia cathedrali»; p. 372B, 7: «post ecclesiam catedralem sepius visitabat»; p. 372C, 8: «semper ad ipsam ecclesiam catedralem redibat»; p. 372D, 9: «vir exiret de ecclesia cathedrali»; p. 375B, 24: «infra ecclesiam ipsam catedralem».

8. Conclusioni: una possibile fonte per Decameron, II 1 e un dialogo complesso

Prima di procedere alle conclusioni, bisogna aggiungere al quadro tracciato sinora un ulteriore elemento. In una nota di un distrutto *Quaternus canipe* del Capitolo di Treviso, relativa al 29 Aprile 1385, si leggeva la seguente commemorazione di Antonio da Baone: «Anniversarium Magistri A(ntonii) de Baonio qui scripsit vitam B(eati) Henrici de Tarv(isio)»⁴². Ma di questa *vita Henrici* scritta dal fratello di Pietro, Antonio da Baone († 1350), non ci sono tracce o menzioni, se non in questa nota commemorativa ormai perduta. Tuttavia, è possibile, come già pensava Azzoni Avogari, che il redattore volesse riferirsi al solo elenco dei miracoli stilato, questo sì, dal notaio Antonio⁴³. Inoltre, sembrerebbe strano che proprio Pietro non parli mai dell'opera del fratello (se non in merito all'attività notarile). Al contrario, il vescovo sottolinea, all'inizio della *Vita*, di voler soltanto «que vidi et oculis conspexi ac audivi de beato viro predicto in scriptis redducere», lamentando la «negligentiam preteritorum» circa la memoria degli eventi (*Vita*, p. 371D, 2).

Nessun problema, per la questione affrontata in questo contributo, sembra invece porre la figura di Paolino Veneto (o Minorita, 1270\74 – 1344), che il giovane Boccaccio aveva conosciuto a Napoli. Paolino, inquisitore della marca trevigiana nel periodo 1305-08 e vescovo di Pozzuoli dal 1324, è autore di una *Chronologia Magna* e di una *Satyrica Historia*: queste opere contengono una storia universale che, da Adamo ed Eva, giunge fino all'epoca di Boccaccio, e in esse abbondano le biografie

⁴² Traggo la notizia da G. CAGNIN, *Eremiti, penitenti e devoti a Treviso tra Duecento e Trecento*, p. 76 e nota 54. Cagnin rimanda a G. LIBERALI, *La dominazione carrarese in Treviso*, Firenze, Olschki, 1933, p. 137, nota 4. Ne parla anche R. AZZONI AVOGARI, *Memorie del beato Enrico morto in Trivigi l'anno MCCCXV. Corredate di documenti con una dissertazione sopra san Liberale e sopra gli altri santi*, Venezia, Appresso Pietro Valvasense, 1760, pp. 74-75). La *canipa* era un edificio di stoccaggio delle derrate alimentari (<<https://consorzioicastelli.it/biblioteca/il-glossario-del-castellano/glossario>>, 11/20).

⁴³ R. AZZONI AVOGARI, *Memorie del beato Enrico*, pp. 74-75. La nota, inoltre, è relativa a una data molto vicina alla morte di Pietro († 20 maggio 1384), tanto da non escludere un *qui pro quo* del suo autore fra i due fratelli (entrambi noti a Treviso) e l'errata attribuzione ad Antonio dell'agiografia scritta invece da Pietro.

dei santi⁴⁴. Boccaccio conosce la *Chronologia Magna* e la glossa in maniera irriverente, nei confronti del suo autore. Tuttavia, nei paragrafi della *Chronologia* relativi agli anni più prossimi alla morte del beato, non ho rinvenuto riferimenti ad Arrigo, né la letteratura secondaria ha mai associato al *beatus baucenensis* l'opera di Paolino Veneto⁴⁵.

Rebus sic stantibus, l'incognita della perduta *vita Henrici* di Antonio da Baone è una nuova variante da considerare, poiché, se mai sia esistita, per quanto ne sappiamo avrebbe potuto essere nota anche a Ferreto (l'unico *terminus post quem* per essa è la morte di Arrigo). Tuttavia, l'assenza nell'*Historia* di alcuni elementi tematici rilevanti, presenti invece in *Decameron*, II 1 e nella *Vita* (il miracolo delle campane sonanti, il lavoro di Arrigo, la sua nazionalità), mi inducono a supporre che Ferreto, Boccaccio e Pietro non seguissero la stessa fonte.

Quanto alla relazione tra *Historia* e *Decameron*, II 1, sarebbe imprudente pronunciarsi in maniera troppo decisa sui rapporti di derivazione fra i due testi, poiché, in mancanza di riscontri tematici e lessicali più precisi rispetto a quelli che ho evidenziato, gli elementi rintracciati e analizzati non sono tali da permettere di

⁴⁴ *Caccia di Diana – Filostrato, Appendice: cronologia della vita e delle opere di Boccaccio*, cit., p. 359. Su Paolino Minorita, F. CECCHINI, *Paolino Veneto*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, 1998, <http://www.treccani.it/enciclopedia/paolino-veneto_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/> (11/20) e D. FRANCESCHI, *Fra Paolino da Venezia o. f. m. † 1344*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 98 (1963-64), pp. 109-152.

⁴⁵ Mi sono avvalso delle riproduzioni digitali dei manoscritti Parigino Latino 4939, glossato da Boccaccio (<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002483j/fl.image>>, 11/20) e Vaticano Latino 1960 (*Satyrica Historia*, <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1960>, 11/20), indicati nei contributi che seguono tra i testimoni trecenteschi delle suddette opere. Su Paolino Veneto e Boccaccio, rimando a: M. DI CESARE, *Il sapere geografico di Boccaccio tra tradizione e innovazione: l'imgo mundi di Paolino Veneto e Pietro Vesconte*, in *Boccaccio Geografo*, a cura di R. Morosini, Firenze, Mauro Pagliai Editore, 2010, pp. 67-87 (pp. 67-69); M. CICCUTO, *Tra storia e mito. La storia che volge al mito: l'enciclopedia figurata di Paolino Veneto nel percorso culturale di Boccaccio*, pp. 89-96 e R. MOROSINI, *Venere alla Mecca. Il viaggio nel Mediterraneo dei Dialogi contra Iudaeos di Pietro Alfonso. Dal De regno Saracenorum di Paolino Veneto al De Maumeth di Boccaccio*, pp. 155-189, entrambi in *Boccaccio Veneto*; A. M. COSTANTINI, *Studi sullo Zibaldone Magliabechiano. La polemica con fra Paolino da Venezia*, in *Boccaccio, Venezia e il Veneto*, pp. 101-121; C. M. MONTI, *Boccaccio lettore del Compendium sive Chronologia magna di Paolino da Venezia*, in *Boccaccio autore e copista*, pp. 374-376; I. MAGGIULLI, *Uno storico francescano alla corte angioina. Il codice malatestiano della Satyrica Historia*, in «Studi romagnoli», LXI (2010), pp. 725-741.

affermare con sicurezza una dipendenza della novella dalla cronaca. Tra l'altro, l'*Historia* ferretiana è un'opera mai accostata allo scrittoio di Boccaccio, almeno fino a questo momento.

Tuttavia, le coincidenze che ho esaminato consentono almeno di sospettare che Boccaccio potesse conoscere l'*Historia*, data la contiguità dell'autore del *Decameron* con gli ambienti veneti legati a Lovato e a Mussato. Il Certaldese, infatti, ha copiato sia alcuni versi di Lovato (nel 1346 o nel 1351, nella Miscellanea Laurenziana), sia la produzione più significativa di Giovanni Del Virgilio, a sua volta in rapporto col Mussato⁴⁶. Inoltre, Petrarca e Boccaccio pare conoscessero le epistole della 'difesa della poesia', scritte dal Mussato⁴⁷. Occorre ricordare anche che Boccaccio fu in Veneto varie volte, presso Petrarca (tra Padova e Venezia) e in qualità di ambasciatore del Comune di Firenze. Nel 1351-52, una di queste ambascerie lo portò proprio nella terra di Arrigo, il Tirolo, presso Ludovico del Brandeburgo⁴⁸. In una di queste occasioni, potrebbero essergli pervenute notizie orali su sant'Arrigo o le opere provenienti dal circolo preumanistico veneto, fra cui quella di Ferreto.

Non ho rinvenuto nella *Vita* baoniana occorrenze tematico-lessicali decisive che mi permettano di pronunciarmi in merito a un rapporto di discendenza tra l'agiografia e l'*Historia*⁴⁹. Quanto alla *Vita* e al *Decameron*, i riferimenti tematico-lessicali sono

⁴⁶ Al Mussato, Giovanni del Virgilio indirizza anche un'ecloga. Per Lovato, Mussato e Boccaccio, si veda D. DELCORNO BRANCA, *Tristano, Lovato e Boccaccio*, in «Lettere Italiane», 42 (1990), pp. 51-65, pp. 51-52, p. 60 e pp. 63-64.

⁴⁷ B. ROSADA, *Storia della letteratura veneta*, volume I: *Dalle Origini al Quattrocento*, cap. 16: *Preumanesimo veneto*, London SW15 2PU, stampa Lulu enterprises UK Ltd, 2011, pp. 315-331; J. LARNER, *Boccaccio and Lovato Lovati*, in *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, edited by C. Clough, Manchester, Manchester University Press, 1976, pp. 22-32; D. DELCORNO BRANCA, *Tristano, Lovato e Boccaccio*; G. BILLANOVICH, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947, pp. 122 e ss. (su Mussato e Petrarca); G. MARTELOTTI, *Mussato, Albertino*, <http://www.treccani.it/enciclopedia/albertino-mussato_%28Enciclopedia-Dantesca%29/> (10/18), in ED; E. PASQUINI, *Del Virgilio, Giovanni* <[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-del-virgilio_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-del-virgilio_(Dizionario-Biografico))> (10/18), in DBI.

⁴⁸ E. ROSSINI, *Il Boccaccio nell'area delle alleanze scaligere*, in *Boccaccio Venezia e il Veneto*, pp. 9-16, p. 16.

⁴⁹ Oltre che riguardo ai miracoli sui paralitici di Arrigo e alle coincidenze esaminate, ho colto una lieve somiglianza fra i due testi nelle indicazioni della provenienza dei forestieri: *Historia*, p. 219, r. 8: «*Venetorum turbe, Padua, Vicentia, Fori Iulii oppida cuncta*»; *Vita*, p. 374C, 19: «*De Veneciis*,

invece molto più indicativi. Considerando anche le amicizie in comune fra Pietro da Baone e Boccaccio, ogni elemento sembrerebbe andare nella direzione di un rapporto forte fra le due opere, che trascende l'influenza (incerta) di Ferreto e che si prefigurerebbe come una dipendenza dell'agiografia dal *Decameron*. Se si accetta l'ipotesi secondo la quale ad Antonio da Baone sia da imputare soltanto l'elenco dei miracoli di Arrigo e non una *vita Henrici* completa, allora si presenterebbe il caso *sui generis* di un vescovo originario di Treviso (Pietro da Baone), sedicente testimone oculare dei fatti, che scrive nella sua città un'agiografia destinata prevalentemente ai suoi devoti concittadini, ma rifacendosi a una novella comica e a tratti blasfema, come quella di Boccaccio.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Boccaccio

Amorosa Visione, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1974 (I edizione Oscar classici settembre 2000).

Caccia di Diana, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1990 (I edizione Oscar classici 1990).

Comedia delle ninfe fiorentine (Ameto), a cura di A. E. Quaglio, Firenze, Sansoni, 1963.

Decameron, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, 2014.

Decameron, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Milano, Rizzoli, 2013

Decameron, a cura di M. Veglia, Milano, Feltrinelli, 2020.

Elegia di madonna Fiammetta. Corbaccio, a cura di F. Erbani, Milano, Garzanti, 1988.

Filocolo, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1967 (I edizione Oscar classici novembre 1998).

Filostrato, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1990.

Ninfale fiesolano, a cura di D. Piccini, Milano, Rizzoli, 2013 (I edizione BUR classici 2013).

La novella di Ser Ciappelletto, a cura di G. Almansi, Venezia, Marsilio, 1992.

Rime, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1992 (I edizione Oscar classici luglio 1999).

La novella di Ser Ciappelletto, introduzione di G. Almansi, Venezia, Marsilio, 1992.

Trattatello in laude di Dante, introduzione, prefazione e note di L. Sasso, Milano, Garzanti, 1995.

Genealogie Deorum Gentilium Libri, a cura di V. Romano, Bari, Laterza, 1951.

Sitografia

Archives de Littérature du Moyen Âge (ARLIMA): <<https://arlima.net>> (11/20).

Archivio Digitale della Cultura Medievale (Mirabile): <<http://www.mirabileweb.it>> (11/20).

Bibliothèque Nationale de France (Gallica): <<https://gallica.bnf.fr/accueil/it/content/accueil-it?mode=desktop>> (11/20).

Casa del Boccaccio Ente Nazionale Giovanni Boccaccio: <<http://www.enteboccaccio.it/s/casa-boccaccio/page/home>> (11/20).

Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevii (Calma): <<https://www.sismelfirenze.it/index.php/banche-dati/compendium-auctorum>> (11/20).

Corpus Thomisticum, <<https://www.corpusthomisticum.org>> (11/20).

Dartmouth Dante Project: <<https://dante.dartmouth.edu>> (11/20).

Decameron Web: <https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/dweb/> (11/20).

Dictionnaire de Spiritualité: <<http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/search.php>> (11/20).

Dictionnaire de Théologie Catholique: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Dictionnaire_de_théologie_catholique> (11/20).

Biblioteca Vaticana Digitale (DigiVatLib): <<https://digi.vatlib.it>> (11/20).

Documenta Catholica Omnia: <<https://www.documentacatholicaomnia.eu>> (11/20).

Documenta Catholica Omnia Recentissima Incrementa: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/a_9999_Recentissima_Incrementa.html> (11/20).

Dizionario Biografico degli Italiani Treccani (DBI): <<https://www.treccani.it/biografico/index.html>> (11/20).

Dizionario degli Uomini Illustri della Componente Culturale Illirico-romana Latina Veneta e Italiana, Trieste, Fondazione Rustia Traine, 2012, <http://www.infoaiipi.org/news_14/Poeti%20e%20letterati%20dalmati.pdf> (11/20).

Enciclopedia Dantesca Treccani (ED): <https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca> (11/20).

Enciclopedia Italiana Treccani (EI): <https://www.treccani.it/enciclopedia/enciclopedia-italiana_%28Enciclopedia-Italiana%29/> (11/20).

Enciclopedia Treccani (ET): <<https://www.treccani.it/enciclopedia/>> (11/20).

Heliotropia. A forum for Boccaccio Research and Interpretation: <<http://www.heliotropia.org>> (11/20).

Internet Archive: <<https://archive.org>> (11/20).

Monumenta Germaniae Historica digitali (dMGH): <<https://www.dmgh.de>> (11/20).

Nova Vulgata, <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html> (11/20).

Patrologia latina (PL), a cura di J. P. Migne, Parisiis, 1844-1864 (re-printed in 1880s), <<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?corpus=2&lang=0>> (11/20).

Reti Medievali: <<http://www.rm.unina.it>> (11/20).

Repertorio Informatizzato dell'Antica Letteratura Trobadorica e Occitana (RIALTO): <<http://www.rialto.unina.it>> (11/20).

Tesoro della Lingua Italiana delle Origini (TLIO), <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>> (11\20).

T. D'AQUINO, *Somma Teologica*, <<http://www.carimo.it/somma-teologica/somma.htm>> (11/20).

F. D'ASSISI, opere latine, <<http://www.franciscanos.org/esfa/omfra.html>>, (11/20).

Fonti

- Acta Sanctorum Iunii Tomus II*, Antuerpiae, apud. Viduam & heredes Henrici Thieullier, 1698 (impression anastatique), Bruxelles, Culture et civilisation, 1969.
- Fabliaux ou contes du XII^e et du XIII^e siècle*, a cura di E. Barbazan, III, Parigi, 1779.
- Fabliaux et contes des poètes françois des XI, XII, XIII, XIV et XV^e siècles*, a cura di E. Barbazan, II, Parigi, 1808.
- Gesta Romanorum*, hrsg. von H. Oesterley, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1872.
- Glossaria Latina*, a cura di J. W. Pirie e W. M. Lindsay, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.
- Il Novellino*, a cura di Valeria Mouchet, Milano, Rizzoli, 2008.
- Il 'Rotulo' di s. Teobaldo Roggeri*, a cura di C. Giordano, Alba, Tipografia diocesana Sansoldi, 1929
- L'Aventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizzamenti due-trecenteschi*, nuova edizione annotata a cura di C. Lorenzi, Pisa, ETS, 2010.
- La Bibbia*, con introduzione e note di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Milano, Edizioni San Paolo, 1987.
- La letteratura francescana*, a cura di C. Leonardi e commento di D. Solvi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori editore, 2005, vol. I.
- Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, a cura di C. Cipolla, *Fonti per la storia d'Italia*, 43, Roma, Tipografia del Senato Palazzo Madama, 1914, vol. II.
- Li dis du vrai aniel*, hrsg. von A. Tobler, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1912.
- Magnum speculum exemplorum*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Haeredum Joan Wilhelmi Friessem, 1718.
- Saint Alexis, Genèse de sa légende et de la Vie française*, a cura di M. Perugi, Genève, Droz, 2014.

Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti, a cura di J. Th. Welter, Genève, Slatkine Reprints, 1973.

Vita sancti Bertoldi, in *Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentiam pertinentia. Chronica Parmiensis a sec. XI ad exitum sec. XIV*, edito da L. Barbieri, Parmae, Ex officina Petri Fiaccadorii, 1858, vol. III, pp. 484-490.

AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2012/13.

D. ALIGHIERI, *Inferno*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991 (I edizione Oscar classici febbraio 2005).

D. ALIGHIERI, *Opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi*, in *Opere di Dante*, a cura di M. Berté, M. Fiorilla, S. Chiodo, I. Valente, Roma, Salerno editrice, 2012, vol. VII.

D. ALIGHIERI, *Purgatorio*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1994 (I edizione Oscar classici febbraio 2005).

D. ALIGHIERI, *Paradiso*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1994 (I edizione Oscar classici febbraio 2005).

D. ALIGHIERI, *Vita Nova*, a cura di S. Carrai, Milano, Rizzoli, 2009.

APULEIO, *Metamorfosi*, introduzione di F. Roncoroni, traduzione e note di N. Marziano, Milano, Garzanti, 2002.

BOEZIO, *La consolazione della Filosofia*, a cura di C. Moreschini, Novara, Utet De Agostini, 2014.

I. BURIDANUS, *Questiones Joannis Buridani super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Parigi, opera Nicolai Depratis, 1513.

J. BROMIARDUS, *Summa Praedicatorum*, Venetiis, apud Dominicum Nicolinum, 1586.

A. CAPPELLANUS, *De amore*, a cura di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980.

T. D'AQUINO (SAN), *Compendio di teologia e altri scritti*, a cura di A. Selva e T. S. Centi, Torino, Utet, 2001 (ristampa 2010).

T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Editiones Paulinae, editio prior 1962, editio altera paululum emendata 1988.

- I. DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, testo critico riveduto e commento a cura di G. P. Maggioni, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2007.
- T. DE CHOBHAM († 1233/36), *Summa confessorum*, a cura di F. Broomfield, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968.
- G. DE SAINT PATHUS, *Vie de saint Louis*, publiée par H. F. Delaborde, Paris, Alphonse Picard et fils, 1899.
- MICA MADI DE BARBAZANIS DE SPALATO, *Historia edita per Micam Madii Barbazanis de Spalato de gestis Romanorum imperatorum et summorum pontificum pars secundae partis de anno Domini MCCXC*, in «Archivio storico per la Dalmazia», I/3 (1926).
- E. DE BOURBON, *Anecdotes historiques légendes et apologues*, publiés pour la société de l'histoire de France par A. Lecoy de la Marche, Parigi, Henry Loones, 1877.
- F. DE' FERRETI, *Historia rerum in Italia gestarum*, in *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, a cura di C. Cipolla, in *Fonti per la storia d'Italia*, 43, Tipografia del Senato Palazzo Madama, Roma, 1914, vol. II.
- GUGLIELMO IX, *Vers*, a cura di M. Eusebi, Parma, Pratiche, 1995.
- C. DE HEISTERBACH, *Caesarii Heisterbacensis Dialogus miraculorum*, a cura di J. Strange, Colonia-Bonn-Bruxelles, sumptibus J. M. Heberle, H. Lempertz & co., 1851.
- IOHANNIS ABBAS VICTORIENSIS, *Liber certarum historiarum*, edidit F. Schenider, in *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannoverae et Lipsiae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1910, Tomus II, Libri IV-VI, Liber IV, Rec. B. D. A2., p. 59, rr. 25-32, in dMGH: <https://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000739_00002.html?sortIndex=010%3A070%3A0036%3A010%3A02%3A00> (11/20).
- P. OLIVI, *Informatio Petri Ioannis*, in R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza* (vedi infra), appendice I, pp. 278-281.
- P. OLIVI, *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis*, in R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza* (vedi infra), appendice I, pp. 274-278.
- ORAZIO, *Epistole e Ars poetica*, a cura di U. Dotti, Milano, Feltrinelli, 2008.

OVIDIO, *L'arte d'amare*, traduzione e note di E. Barelli, Milano, Rizzoli, 1997 (prima edizione giugno 1977).

SENECA, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, traduzione e note di G. Monti, cronologia di E. Barelli, Milano, Rizzoli, 1998 (prima edizione ottobre 1974).

SENECA, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000-2013 (IV edizione Il Pensiero Occidentale dicembre 2013).

A. SPIGHETTI, *Incipit Liber Marchiane Ruine*, in «Miscellanea di storia italiana», 5 (1868), pp. 17-71.

P. VENETUS, *Chronologia Magna*. BNF, ms. Par. lat. 4939, colonne CCXXV-CCXXVI.

P. VIDAL, *Poesie*, a cura di D'Arco S. Avalle, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960.

Studi e miscellanee

G. ALBANESE, L. BATTAGLIA RICCI, R. BESSI (a cura di), *Favole parabole storie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno di Pisa (26-28 ottobre 1998)*, Roma, Salerno editrice, 2000.

G. ALFANO, *Introduzione alla lettura del «Decameron» di Boccaccio*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

G. ALFANO, E. GRIMALDI, S. MARTELLI, A. MAZZUCCHI, M. PALUMBO, A. PERRICCIOLI SAGGESE, C. VECCE (a cura di), *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento. Atti del Convegno Boccaccio angioino. Per il VII Centenario della nascita di Giovanni Boccaccio, Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013*, Firenze, Franco Cesati, 2014.

G. ALMANI, *L'estetica dell'osceno*, Torino, Einaudi, 1994.

G. ALMANI, *The Writer as a Liar*, London and Boston, Routledge & Kegan, 1975.

G. ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma, Bardi, 1963.

- A. ASOR ROSA (a cura di), *Letteratura Italiana. Le Opere*, Torino, Einaudi, 1992, vol. I.
- R. AZZONI AVOGARI, *Memorie del beato Enrico morto in Trivigi l'anno MCCCXV. Corredate di documenti con una dissertazione sopra san Liberale e sopra gli altri santi*, Venezia, Appresso Pietro Valvasense, 1760.
- G. AUZZAS, G. BAFFETTI, C. DELCORNO (a cura di), *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI. Atti del seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001)*, Firenze, Olschki, 2003.
- M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979 (ed. originale 1965).
- M. BALLARINI (diretto da), *Dizionario Biblico della Letteratura Italiana*, Milano, ITL, 2018.
- M. BALLARINI, G. FRASSO (a cura di), *Verso il centenario del Boccaccio. Presenze classiche e tradizione biblica*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2014.
- M. BARATTO, *Realtà e stile nel Decameron*, Vicenza, Neri Pozza, 1970.
- G. BARBERI SQUAROTTI, *Il potere della parola. Studi sul «Decameron»*, Napoli, Federico & Ardia, 1983.
- L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, Roma, Salerno editrice, 2000.
- L. BATTAGLIA RICCI, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del Trionfo della morte*, Roma, Salerno editrice, 2000.
- L. BATTAGLIA RICCI, *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore editore*, Ravenna, Longo, 2013.
- F. BAUSI, *Leggere il Decameron*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- P. BELTRAMI, M. G. CAPUSSO, F. CIGNI, S. VATTERONI (a cura di), *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, Pisa, Pacini, 2007.
- W. BERSCHIN, E. CAMPANILE, F. CARDINI, S. AVALLE D'ARCO, D. FRIOLI, A. GHISALBERTI, S. GRACIOTTI, I. GUALANDRI, L. HOLTZ, G. LOBRICHON, M. MANCINI, C. MORESCHINI, M. OLDONI, A. PETR (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, Roma, Salerno editrice, 1992, vol. I: *La produzione del testo*.

- L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, Bergamo, Lubrina, 1990.
- L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- S. BIANCHI (a cura di), *La novella italiana. Atti del Convegno di Caprarola (19-24 settembre 1988)*, Roma, Salerno editrice, 1989.
- G. BILLANOVICH, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- G. BILLANOVICH, *Restauri boccacceschi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- R. BRAGANTINI, P. M. FORNI (a cura di), *Lessico critico decameroniano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, introduzione di F. Cardini, Milano, Rizzoli, 2010.
- V. BRANCA (a cura di), *Boccaccio Venezia e il Veneto*, Firenze, Olschki 1979.
- R. BROOKE, C. BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medievale*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- G. BRUNETTI, M. FIORILLA, M. PETOLETTI (a cura di), *Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento*, Roma, Salerno Editrice, 2013.
- F. BRUNI, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- L. A. BURNHAM, *So Great a Light, So Graet a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2008.
- A.M. CABRINI, A. D'AGOSTINO (a cura di), *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, Milano, Ledizioni, 2018.
- J. CAMPBELL, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1978.
- I. CANDIDO, *Boccaccio umanista. Studi su Boccaccio e Apuleio*, Ravenna, Longo, 2014.
- G. CAPPELLO, *La dimensione macrotestuale*, Ravenna, Longo, 1998.
- S. CARRAI, *Boccaccio e i volgarizzamenti*, Roma-Padova, Antenore, 2016.
- C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000.

- R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017.
- G. CHIECCHI, *Nell'arte narrativa di Giovanni Boccaccio*, Firenze, Olschki, 2017.
- G. CHIECCHI, L. TROISIO, *Il «Decameron» sequestrato. Le tre edizioni censurate nel Cinquecento*, Milano, Unicopoli, 1984.
- F. CIABATTONI, P. M. FORNI (edited by), *The Decameron Third Day in Perspective*, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2014.
- M. COTTINO-JONES, E. F. TUTTLE (a cura di), *Boccaccio: secoli di vita. Atti del Congresso Internazionale: Boccaccio 1975. Università di California, Los Angeles, 17-19 ottobre 1975*, Ravenna, Longo, 1977.
- B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, Laterza, 1967.
- M. CURSI, *Il Decameron: scritture, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Roma, Viella, 2007.
- E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992 (ed. originale: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke Verlag, 1948).
- N. D'ANNA, *Melkisedek. Il mistero di una figura biblica*, Torino, Il leone verde, 2014.
- T. DE ROBERTIS, C. M. MONTI, M. PETOLETTI, G. TANTURLI, S. ZAMPONI (a cura di), *Boccaccio autore e copista*, Firenze, Mandragora, 2013.
- F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Milano, European Book, 1982.
- E. DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975.
- C. DELCORNIO, *Exemplum e letteratura*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- C. DELCORNIO, G. BAFFETTI, *Sotto il cielo delle Scritture. Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII-XVI)*, Firenze, Olschki, 2009.
- C. DELCORNIO, M. L. DOGLIO (a cura di), *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- E. DI MEGLIO, *Ordini mendicanti. Monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XIV*, Aonia, Raleigh, 2013.
- M. P. ELLERO, *Retorica*, Roma, Carocci, 2017.

- G. FARRIS, B. T. DELFINO (a cura di), *Jacopo da Varagine. Atti del I convegno di studi (Varazze, 13 – 14 aprile 1985)*, Centro Studi Jacopo da Varagine, Cogoletto, SMA, 1987.
- F. FIDO, *Il regime delle simmetrie imperfette*, Milano, Franco Angeli, 1988.
- E. FILOSA, M. PAPIO (a cura di), *Boccaccio in America. 2010 International Boccaccio Conference. American Boccaccio Association, UMass Amherst (April 30-May 1)*, Ravenna, Longo, 2012.
- K. FLASCH, *Poesia dopo la peste*, Bari, Laterza, 1995.
- F. FONIO, *Le storie di san Giuliano ospitaliere*, Novara, Interlinea, 2008.
- L. FORMISANO, R. MOROSINI (a cura di), *Boccaccio veneto. Settecento anni di incroci mediterranei a Venezia*, Roma, Aracne, 2015.
- P. M. FORNI, *Forme complesse nel Decameron*, Firenze, Olschki, 1992.
- P. M. FORNI, *Parole come fatti. La metafora realizzata e altre glosse al Decameron*, Napoli, Liguori, 2008.
- E. FRANCESCHINI, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, ASSOCIAZIONE PER IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO LATINI (a cura di), *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini (Trento e Rovereto, 3-5 ottobre 1985)*, Firenze, La Nuova Italia, 1988.
- G. FROSINI, S. ZAMPONI (a cura di), *Intorno a Boccaccio. Boccaccio e dintorni. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 25 giugno 2014)*, Firenze, Firenze University press, 2015.
- M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina 1986.
- M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M. PARODI, *Storia della filosofia medievale*, Bari, Laterza 2012.
- A. GAGLIARDI, *Giovanni Boccaccio. Poeta filosofo averroista*, Catanzaro, Rubbettino, 1999.

- G. GETTO, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, Torino, Petrini, 1958.
- M. GIACINTUCCI, *Il paternoster di san Giuliano ospitatore. Testi e letterature dalle origini alle fonti narrative italiane*, Chieti, Solfanelli, 2018.
- M. P. GIARDINI, *Tradizioni popolari nel «Decameron»*, Firenze, Sansoni, 1965.
- R. GIRARDI, *Il tempo del mondo volto in novella*, Roma, Bulzoni, 2017.
- P. GOLINELLI, *Il medioevo degli increduli. Miscredenti, beffatori, anticlericali*, Milano, Mursia, 2009.
- G. GORNI, *Lettera nome numero: l'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- A. GRAF, *Miti leggende e superstizioni del medio evo*, a cura di C. Allasia e W. Meliga, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- G. GÜNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, Modena, Mucchi, 1997.
- A. J. GUREVIC, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986 (ed. originale *Problemy srednevekovoj kul'tury*, Moskva, Iskusstvo, 1981).
- R. HOLLANDER, *Boccaccio's two Venuses*, New York, Columbia University press, 1977.
- ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO, ÈCOLE FRANÇAISE DE ROME, AMERICAN ACADEMY IN ROME (a cura di), *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII et XIV siècle. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. telemme et l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli "Federico II" (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995)*, Roma, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1998.
- F. M. JANNACE, *La religione di Boccaccio*, Roma, Trevi, 1977.
- J. LE GOFF, *I riti, il tempo, il riso*, Bari, Laterza, 2003.
- J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, Bari, Laterza, 2011.
- J. LE GOFF, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

- D. M. MANNI, *Istoria del Decamerone di Giovanni Boccaccio*, Firenze, Antonio Ristori, 1742.
- P. MANNI, *La lingua di Boccaccio*, Bologna, Il Mulino, 2016.
- R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1950.
- S. MARCHESI, *Stratigrafie decameroniane*, Firenze, Olschki, 2004.
- M. MARCUS, *Allegory of form: Literary self-consciousness in the Decameron*, Saratoga, Anma Libri, 1979.
- F. MASCIANDARO, *La conoscenza viva*, Ravenna, Longo, 1998.
- G. MELLI, M. SIPIONE (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2013.
- A. MÉRAY, *La vie au temps des trouvères*, Paris, Claudin, 1873.
- R. MICHETTI (a cura di), *Notai, miracoli e culto dei santi, Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002)*, Milano, A. Giuffrè editore, 2004.
- R. MOROSINI (a cura di), *Boccaccio geografo*, Firenze, Mauro Pagliai editore, 2010.
- F. NERI, *Storia e Poesia*, Torino, Chiantore, 1936.
- H. J. NEUSCHÄFER, *Boccaccio und der begin der novella*, Monaco, Fink, 1969.
- C. O' CUILLEANAIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio's Decameron*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- G. PADOAN, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978.
- E. PASQUINI, *Fra Due e Quattrocento. Cronotopi letterari in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2012.
- M. PENNA, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medioevo*, Torino, Rosenberg e Seller, 1953.
- R. PANIKKAR, *Religione e religioni. Opera omnia*, Milano, Jaca Book, 2011.
- G. PETRONIO, *Il Decamerone. Saggio critico*, Bari, Laterza, 1935.
- M. PICONE, *Boccaccio e la codificazione della novella*, Ravenna, Longo, 2008.

- M. PICONE, M. MESIRCA (a cura di), *Introduzione al Decameron*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2004.
- J. H. POTTER, *Five frames for the Decameron*, Princeton, Princeton University press, 1992.
- T. RADAELLI (a cura di), *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo. Atti del Convegno internazionale di studi (Treviso, 9 ottobre 2015)*, Treviso, San Liberale 2018.
- E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1987.
- F. RICO, *Ritratti allo specchio (Boccaccio, Petrarca)*, Roma-Padova, Antenore, 2012.
- B. ROSADA, *Storia della letteratura veneta, volume I: Dalle Origini al Quattrocento*, London SW15 2PU, stampa Lulu enterprises UK Ltd, 2011.
- A. ROSSI, *Il Decameron. Pratiche testuali e interpretative*, Bologna, Cappelli, 1982.
- L. RUSSO, *Lecture critiche del Decameron*, Bari, Laterza, 1988.
- V. RUSSO, "Con le muse in Parnaso": *Tre studi su Boccaccio*, Napoli, Bibliopolis, 1983.
- F. SABATINI, *Napoli angioina*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1975.
- M. SANTAGATA, *Boccaccio. Fragilità di un genio*, Milano, Mondadori, 2019.
- M. SANTAGATA, *Boccaccio indiscreto. Il mito di Fiammetta*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- I. SARTOR, *Enrico da Bolzano. L'umile beato di Treviso*, Treviso, San Liberale 2015.
- A. SCAGLIONE, *Nature and Love in the late Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1963.
- V. SKLOVSKIJ, *Lettura del Decameron*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- J. L. SMARR, *Boccaccio and Fiammetta. The narrator as lover*, Urbana and Chicago, University of Illinois press, 1986.
- SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI, CENTRO DI STUDI FRANCESCANI, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA (a cura di), *Santi e santità nel secolo XIV, Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987)*, Napoli, ESI, 1989.
- P. STEWART, *Retorica e mimica nel «Decameron» e nella commedia del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1986.
- N. TONELLI, *Per queste orme. Studi sul Canzoniere di Petrarca*, Pisa, Pacini, 2016.

- A. VAGLIO, *Invito alla lettura di Boccaccio*, Milano, Mursia, 1988.
- A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella, 2003.
- A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, Milano, Il Saggiatore, 1989.
- A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e pensiero, 2006.
- A. VAUCHEZ, *Tra santi e città. Luci e ombre del medioevo*, Novara, Interlinea, 2019.
- P. VECCHI-GALLI, *Petrarca e Boccaccio nella poesia del Trecento*, Roma-Padova, Antenore, 2013.
- M. VEGLIA, *La strada più impervia. Boccaccio fra Dante e Petrarca*, Roma-Padova, Antenore, 2014.
- M. VEGLIA, «*La vita lieta*». *Una lettura del Decameron*, Ravenna, Longo, 2000.
- L. WADDING, *Annales minorum sue trium ordinum a S. Francisco institutorum*, VII, Firenze, Quaracchi, 1932.
- E. WEAVER (edited by), *The Decameron First Day in Perspective*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- S. ZAMPONI (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2015)*, Firenze, Firenze University press, 2016.
- S. ZAMPONI (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2016)*, Firenze, Firenze University press, 2017.
- S. ZAMPONI (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018)*, Firenze, Firenze University press, 2020.
- S. ZOPPI GARAMPI (a cura di), *Fortuna. Atti del quinto Colloquio internazionale di Letteratura italiana. Università degli studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2-3 maggio 2013*, Roma, Salerno editrice, 2016.

Articoli e saggi

- G. ALMANZI, *Introduzione* a G. BOCCACCIO, *La novella di Ser Ciappelletto*, pp. 9-60.
- C. ANDENNA, “*Francescanesimo di corte*” e santità francescana a corte. *L’esempio di due regine angioine fra XII e XIV secolo*, in G. ANDENNA, L. GAFFURI, E. FILIPPINI (a cura di), *Monasticum Regnum. Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, Berlino, LIT, 2015, pp. 139-180.
- C. ANDENNA, *Women at the Angevin Court between Naples and Provence. Sancia of Majorca, Delphine of Puimichel, and the ‘struggle’ for a female franciscan life*, in N. JASPERT, I. JUST (a cura di), *Queens, Princesses and Mendicants*, Abhandlungen, LIT, 2019, pp. 29-52.
- M. BARDI, *Il volto enigmatico della fortuna. Il Giornata*, in G. BARBERI SQUAROTTI (a cura di), *Prospettive sul Decameron*, Torino, Tirrenia, 1989, pp. 25-38.
- S. BARSELLA, *The Merchant and the Sacred: Artifice and Realism in Decameron I.1*, in «Quaderni d’Italianistica», 38/2 (2017), pp. 11-40.
- L. BATTAGLIA RICCI, *In Toscana, prima del canone. La novella tra Novellino e Decameron*, in L. INNOCENTI (a cura di), *La forma breve del narrare. Novelle, contes, short stories*, Pisa, Pacini, 2013, pp. 33-63.
- L. J. BATAILLON, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di san Tommaso d’Aquino*, in «Angelicum», 71/4 (1994), pp. 579-590.
- 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.
- G. BONOMO, *Il Paternostro di San Giuliano nella letteratura e nel folklore*, in «Annali della Facoltà di Magistero di Palermo», 3 (1961-62), pp. 195-257.
- S. BORTOLAMI, *Ferreti, Ferreto de’*, in DBI, 47 (1997), <[https://www.treccani.it/enciclopedia/ferreto-de-ferreti_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/ferreto-de-ferreti_(Dizionario-Biografico)/>) (11/20).

- J. P. BOYER, *La «foi monarchique»: royaume de Sicile et Provence (MI-XIII – MI-XIV siècle)*, in P. CAMMAROSANO (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1994, pp. 85-110.
- J. P. BOYER, *Sancia di Maiorca, regina di Sicilia-Napoli*, in DBI, 90 (2017), <http://www.treccani.it/enciclopedia/sancia-di-maiorca-regina-di-sicilia-napoli_%28Dizionario-Biografico%29/> (02/20).
- J. P. BOYER, *Sancia par la grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 129/2 (2017), pp. 301-334.
- L. E. BOYLE, *The date of the Summa Praedicatorum of John Bromyard*, in «Speculum», 48/3 (july 1973), pp. 533-537.
- R. BRAGANTINI, *Per un diverso Decameron*, in «Rivista de Italianistica», XXIX (2015), pp. 5-37.
- R. BRAGANTINI, *Premesse sull'ascolto decameroniano (con primi appunti sul codice biblico nel Decameron)*, in «Filologia e critica», XXVIII (2003), pp. 23-40.
- V. BRANCA, *Rapporti fra l'autografo e le testimonianze affini*, in G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Firenze, Accademia della Crusca, 1976, pp. LIV-XCIII.
- V. BRANCA, *Una chiave di lettura per il "Decameron". Contemporaneizzazione narrativa ed espressivismo linguistico*, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. I-XXXIX.
- V. BRANCA, C. DEGANI, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, in «Studi sul Boccaccio», XIV (1983-84), pp.178-207.
- B. BRUNI, *Rileggendo il Boccaccio. Le novelle pistoiesi del Decamerone*, in «Pistoia», 11 (1966), pp. 24-31.
- G. CAGNIN, *Pietro di Domenico*, in DBI, 83 (2015), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-domenico_res-8552912c-c504-11e5-b181-00271042e8d9_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-domenico_res-8552912c-c504-11e5-b181-00271042e8d9_(Dizionario-Biografico)/>)> (11/20).
- I. CANDIDO, *Dante, Petrarch, and Boccaccio on Religious Conversion*, in ID. (edited by), *Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018, p. 153-175.

- I. CANDIDO, *Il “pane tra le favole” o del Convivio di Boccaccio: l’Introduzione alla Quarta Giornata*, in «Heliotropia», 12-13 (2015-16), pp. 51-85.
- M. CANOVA, *Ciappelletto e il progetto di Dio: lettura di Decameron I I*, in «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 17 (2000), pp. 9-32.
- A. CAPOZZOLI, *Il Decameron, la fortuna e i mercatanti della Seconda Giornata*, in «Misure critiche», XII-XIII (2013-2014), pp. 231-248.
- I. CAPPELLETTI, *Il frammento magliabechiano del Decameron: una complessa interpretazione del Centonovelle*, in «Heliotropia», 14 (2017), pp. 79-100.
- L. CAPPELLETTI, *Osservazioni storiche e letterarie e notizie sulle fonti del Decamerone*, in «Il Propugnatore», XVI/2 (1883), pp. 30-206.
- C. CAZALÉ BÉRARD, *La strategia della parola nel Decameron*, in «Modern Languages Notes», CIX/1 (1994), pp. 12-26.
- F. CECCHINI, *Paolino Veneto*, in *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, 1998, <http://www.treccani.it/enciclopedia/paolino-veneto_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/> (11/20).
- G. CESTARO, *Rinaldo d’Asti. Drama of the signifié*, in «Carte Italiane», 7 (1985-86), pp. 14-27.
- P. CHERCHI - S. SARTESCHI, *L’innocentia di ser Ciappelletto*, in «Studi sul Boccaccio», XXXVIII (2010), pp. 57-68.
- F. CIABATTONI, *Boccaccio’s miraculous art of storytelling: Dec. I.1, II.1 and VI.10*, in «Italica», LXXXVII/2 (2010), pp. 167-178.
- V. CIOFFARI, *The conception of Fortune in the Decameron*, in «Italica», 17/4 (1940), pp. 129-137.
- C. CIPOLLA, *Manoscritti della Historia*, in *Prefazione a Le opere di Ferreto de’ Ferreti vicentino*, vol. 42, Roma, Forzani e C. tipografi del Senato Palazzo Madama, 1908, pp. IX-XXVI.
- M. CODEBÒ, *Scomodi compagni di banco: scrittori e notai fra Boccaccio e Manzoni*, in «Italica», 84/2-3 (2007), pp. 187-198.

- M. CONETTI, *Il collasso dell'ordine giuridico e il diritto naturale nel Decameron*, in «Heliotropia» 12-13 (2015-16), pp. 105-130.
- M. COTTINO-JONES, *Desire and the Fantastic in the Decameron: the Third Day*, in «Italica», LXX/1 (1993), pp. 1-18.
- G. CRACCO, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, in ID., *Tra Venezia e Terraferma*, Roma, Viella, 2009, pp. 595-612.
- M. CURSI, *Il Parigino Italiano 482: un Decameron allo scrittoio del Boccaccio*, in P. GUÉRIN, A. ROBIN (a cura di), *Boccaccio e la Francia*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2017, pp. 117-151.
- M. CURSI, *Un frammento decameroniano dei tempi del Boccaccio (Piacenza, Biblioteca Passerini Landi, cod. Vitali 26)*, in «Studi sul Boccaccio», XXXII (2004), pp. 1-27.
- A. D'AGOSTINO, *Ancora sui rapporti fra l'autografo berlinese del Decameron e il codice Mannelli*, in «Rhesis», 3/2 (2012), pp. 44-85.
- F. DAL PINO, *Culto e pietà mariana presso i frati minori nel Medioevo*, in C. M. PIASTRA (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997)*, Firenze, Sismel, 2001, pp. 159-192.
- B. DE GAIFFIER, *La légende de S. Julien l'hospitalier*, in «Analecta Bollandiana», LXIII (1945), pp. 145-219.
- B. DE GAIFFIER, *La légende de S. Julien l'hospitalier. Notes complémentaires*, in «Analecta Bollandiana», XCIV (1976), pp. 5-17.
- C. DELCORNO, *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, in «Studi sul Boccaccio», XLVII (2019), pp. 159-180.
- C. DELCORNO, *Studi sugli exempla e il Decameron. II – Modelli esemplari in tre novelle (I 1, III 8, II 2)*, in «Studi sul Boccaccio», XV (1985-86), pp. 189-214.
- C. DELCORNO, *Vittore Branca tra letteratura religiosa e commento al "Decameron"*, in «Studi sul Boccaccio», XXXV (2007), pp. 1-24.

- D. DELCORNIO BRANCA, *Tristano, Lovato e Boccaccio*, in «Lettere Italiane», 42 (1990), pp. 51-65.
- L. DI FRANCIA, *Alcune novelle del Decameron illustrate nelle fonti*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XLIV (1904), pp. 1-103.
- R. DI MEGLIO, *Istanze religiose e progettualità politica nella Napoli angioina. Il monastero di s. Chiara*, in «Studi Storici», 54 (2013), pp. 323-338.
- R. DI MEGLIO, “Singulariter requisiti, concorditer responderunt”. *I processi ad Andrea da Gagliano come espressione del francescanesimo alla corte angioina*, in T. D’URSO, A. PERRICCIOLI SAGGESE, D. SOLVI (a cura di), *Da Ludovico d’Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017). Napoli – S. Maria Capua Vetere, 3-5 novembre 2016*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto medioevo, 2017, pp. 51-66.
- S. DOMINO, *Qual è il significato etimologico, storiografico e letterario della parola ‘idiota’? Quali sono i suoi usi?*, in «Lingua Italiana», 25 gennaio 2010, <https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_031.html> (11\20).
- M. P. ELLERO, *Per un lessico dell’industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del Decameron*, in «Lettere Italiane», LXIX/1 (2017), pp. 34-58.
- M. P. ELLERO, *Una mappa per l’inventio. L’Etica Nicomachea e la Prima Giornata del Decameron*, in «Studi sul Boccaccio» XL, pp. 1-30.
- R. FERRERI, *Ciacco, Biondello e Martellino*, in «Studi sul Boccaccio», XXIV (1996), pp. 231-249.
- M. FIORILLA, *Per il testo del Decameron*, in «L’ellisse», V (2010), pp. 9-38.
- M. FIORILLA, *Ancora per il testo del Decameron*, in «L’ellisse», VIII/1 (2013), pp. 75-90.
- M. FIORILLA, *Sul testo del Decameron: per una nuova edizione critica*, in M. MARCHIARO, S. ZAMPONI (a cura di), *Boccaccio letterato. Atti del Convegno internazionale Firenze-Certaldo, 10-12 ottobre 2013*, Firenze, Accademia della Crusca, 2015, pp. 211-237.

- D. FRANCESCHI, *Fra Paolino da Venezia o. f. m. † 1344*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 98 (1963-64), pp. 109-152.
- G. FRANCESCONI, *Culture locali e tradizione orale nel Decameron. Due ipotesi sulle fonti della novella di Masetto da Lamporecchio (III 1)*, in «Letteratura Italiana Antica», XVI (2015), pp. 399-410.
- M. GAGLIONE, *Due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, in «Campania Sacra», 33/1-2 (2002), pp. 63-110.
- M. GAGLIONE, *Francescanesimo femminile a Napoli: dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, in «Frate Francesco», 79/1 (2013), pp. 29-95.
- M. GAGLIONE, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e "attivismo" francescano*, in «Studi Storici», 4 (2008), pp. 931-985.
- G. GIACOBELLO, *La divota historia di san Giuliano il parricida*, in «Lares», 62/4 (1996), pp. 623-666.
- P. GOLINELLI, *Un'agiografia per la storia. Miracolati e testimoni nei processi di canonizzazione e nelle raccolte di miracoli*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, a cura di M C. De Matteis, Bologna, Patron, 2003, vol. I, pp. 91-116.
- S. GROSSVOGEL, *What do we really know of ser Ciappelletto*, in «Il Veltro», XL/1-2 (1996), pp. 133-137.
- G. INGLESE, *Ecdotica e commento ai testi letterari*, in «La Cultura», 49/2 (2011), pp. 277-283.
- T. KIRCHER, *The Modality of Moral Communication in the Decameron's First Day, in contrast to the Mirror of the Exemplum*, in «Renaissance Quarterly», 54/4 (2001), part 1, pp. 1035-1073.
- B. G. KOHL, *Lovati, Lovato*, in DBI, 66 (2006), <[https://www.treccani.it/enciclopedia/lovato-lovati_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/lovato-lovati_(Dizionario-Biografico)/>) (11/20).

- J. LARNER, *Boccaccio and Lovato Lovati*, in C. CLOUGH (edited by), *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Manchester, Manchester University Press, 1976, pp. 22-32.
- I. MAGGIULLI, *Uno storico francescano alla corte angioina. Il codice malatestiano della Satyrica Historia*, in «Studi Romagnoli», LXI (2010), pp. 725-741.
- R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi*, in ED (1970), <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/> (11/20).
- S. MARCHESI, *Fiction with Fiction: Confessing to Dante in Decameron I.1*, in «Quaderni d'Italianistica», 38/2 (2017), pp. 157-177.
- M. MARCUS, *Seduction by Silence: a Gloss on the Tales of Masetto (Decameron III, 1) and Alatiel (Decameron II, 7)*, in «Philological Quarterly», 58/1 (1979), pp. 1-15.
- G. MARTELOTTI, *Mussato, Albertino*, in ED, 1970, <http://www.treccani.it/enciclopedia/albertino-mussato_%28Enciclopedia-Dantesca%29/> (11/20).
- F. MASCIANDARO, *Melchisedech's Novelletta of the Three Rings as Irenic Play (Decameron I.3)*, in «Forum Italicum», 37/1 (2003), pp. 20-39.
- A. MAZZA, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, in «Italia Medievale e Umanistica», IX (1966), pp. 1-74.
- M. C. MESCHIARI, *Da Medusa a Beatrice: il rituale del pentimento*, in «Italianistica», XXIV/1 (1995), pp. 9-27.
- A. MONTEFUSCO, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia vernacolare in Giovanni Boccaccio*, in «Studi sul Boccaccio», XLIII (2015), pp. 177-232.
- A. MONTEFUSCO, *Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Boccaccio*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», 12/2 (2015), pp. 265-290.

- A. MONTEVERDI, *Cesario di Heisterbach*, in EI: <http://www.treccani.it/enciclopedia/cesario-di-heisterbach_%28Enciclopedia-Italiana%29/>, 1931, (11\20).
- R. MORDENTI, *Le due censure. La collazione dei testi del «Decameron» 'rassetati' da Vincenzo Borghini e Lionardo Salviati*, in J. GUIDI (a cura di), *Le pouvoir e la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle. Actes du Colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l'Institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence/Marseille, 14-16 mai 1981)*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1982, pp. 253-273.
- C. NASELLI, *Diffusione e interpretazione del paternostro di san Giuliano in Sicilia*, in *Atti del III Congresso di Arti e Tradizioni popolari*, Roma, Edizione dell'O.N.D., 1936, pp. 255-268.
- H. A. OBERMAN, *Fourteenth-century Religious Thought: a premature Profile*, in «*Speculum*», LI (1978), pp. 80-93.
- M. OBERZINER, *Il paternoster di s. Giuliano*, in «*Lares*», IV/3 (1933), pp. 10-25.
- M. OBERZINER, *La leggenda di s. Giuliano il parricida*, in «*Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*», XCIII (1934), pp. 253-309.
- G. PAOLI, *Documenti di ser Ciappelletto*, in «*Giornale Storico della Letteratura Italiana*», V (1885), pp. 329-369.
- E. PASQUINI, *Del Virgilio, Giovanni*, in DBI, 38 (1990), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-del-virgilio_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-del-virgilio_(Dizionario-Biografico))> (11/20).
- G. PETRONIO, *Rinaldo d'Asti e il Paternostro di san Giuliano*, in «*La rassegna*», XXXIX (1931), pp. 333-338.
- M. POORTHUIS, *The three rings: between exclusivity and tolerance*, in B. ROGGEMA, M. POORTHUIS, P. VALKENBERG, *The three rings. Textual studies in the historical triologue of judaism, christianity and Islam*, Leuven-Dudley, Peeters, 2005, pp. 257-285.

- A. QUONDAM, *Le cose (e le parole) del mondo*, in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 1669-1802.
- A. RICCI, *Omobono da Cremona*, in DBI, 79 (2013), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/omobono-da-cremona_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/omobono-da-cremona_(Dizionario-Biografico)/>) (11/20).
- J. RHODES, *Saladin and the Truth of Religion in Decameron I.3 and X.9*, in A. GALLOWAY, R. F. YEAGER (edited by), *Through a Classical Eye*, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2009, pp. 189-205.
- V. ROSSI, *Nell'intimità spirituale di Petrarca (con tre lettere inedite)*, in «Nuova Antologia», 356 (1931), pp. 3-12.
- C. SEGRE, *La posizione del Decameron nella letteratura romanza del Due e Trecento*, in C. ALLASIA (a cura di), *Il Decameron nella letteratura europea: atti del Convegno organizzato dall'Accademia delle scienze di Torino e dal Dipartimento di scienze letterarie e filologiche dell'Università di Torino, Torino, 17-18 novembre 2005*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 47-58.
- I. SHAGRIR, *The parable of Three Rings: a revision of its history*, in «Journal of Medieval History», XXIII/2 (1997), pp. 163-177.
- P. M. SIPALA, *I meccanismi della fortuna in Decameron II*, in ID. *Poeti e politici da Dante a Quasimodo*, Palermo, Palumbo, 1994, pp. 44-54.
- F. SOSIO, *La parabola dei «tre anelli» nella tradizione letteraria e religiosa dell'Occidente medievale*, in «Rivista di storia del cristianesimo», IV/1 (2007), pp. 49-71.
- P. D. STEWART, *Narrazione e ideologia nella novella di Melchisedech*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Padova, Programma, 1993, pp. 613-633.
- P. D. STEWART, *La novella di Madonna Oretta e le due parti del Decameron*, in «Yearbook of Italian Studies», 3 (1973), pp. 27-40.
- L. SURDICH, *Boccaccio*, Bologna, il Mulino, 2008.
- P. TOLDO, *La conversione di Abraam giudeo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XLII (1903), pp. 355-359.

- A. TORRE, *Ferreti, Ferreto de'*, in ED, 1970, <https://www.treccani.it/enciclopedia/ferreto-de-ferreti_%28Enciclopedia-Dantesca%29/> (11/20).
- P. TOSCHI, *Intorno al paternoster di S. Giuliano*, in «Lares», IV/3 (1933), pp. 60-63.
- I. TUFANO, *Boccaccio e la letteratura religiosa: la Prima e la Seconda Giornata del Decameron*, in «Critica del Testo», XVI/3 (2013), Roma, Viella (numero monografico *Boccaccio autore e lettore*), pp. 185-207.
- I. TUFANO, *Parodie agiografiche, devozione popolare, satira antifratesca nel Decameron*, in L. SPETIA, L. CORE, T. NOCITA (a cura di), *Eredità medievali. La narratio brevis e le sue declinazioni in area romanza. Atti del IV seminario internazionale di studio (L'Aquila, 29-30 novembre 2017)*, in «Spolia», numero speciale (2018), pp. 122-142.
- J. USHER, *A 'ser' Cepparello constructed from Dante fragments (Decameron I 1)*, in «The Italianist», 23 (2003), pp. 181-192.
- A. VAUCHEZ, *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine (†1360) de Sabran*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age è l'époque moderne. Etudes rassemblées par M. Maccarone et A. Vauchez*, Genève, Editions Slatkine, 1987, pp. 89-100.
- A. VAUCHEZ, *Elzeario di Sabran, santo*, in DBI, 42 (1993), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/elzeario-de-sabran-santo_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/elzeario-de-sabran-santo_(Dizionario-Biografico)/>) (11/19).
- A. VAUCHEZ, *Ludovico d'Angiò*, in DBI, 66 (2006), <[http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-ludovico-d-angio_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-ludovico-d-angio_(Dizionario-Biografico)/>) (02/20).
- M. VEGLIA, *Il signore delle anella*, in «Heliotropia», 11/1-2 (2014), pp. 25-38.
- M. VEGLIA, *Leggere il Decameron: la "moltitudine delle cose" e il "ragionevole occhio" del lettore*, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 1275-1288.

E. VOLPINI, *Natura*, in ED, <http://www.treccani.it/enciclopedia/natura_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>, 1970 (11/20).

R. WEST, *Decameron II 2: a Dream Trip*, in «Italian Quarterly», 143-146 (2000), pp. 127-142.

M. ZABBIA, *Mussato, Albertino*, in DBI, 77 (2012), <[https://www.treccani.it/enciclopedia/albertino-mussato_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/albertino-mussato_(Dizionario-Biografico)/)> (11/20).

Biblioteca digitale

Biblioteca Italiana Zanichelli (DVD-ROM), testi a cura di P. Stoppelli, Bologna, Zanichelli, 2010.