

2014

Il signore delle anella

Marco Veglia
Università degli Studi di Bologna

Follow this and additional works at: <https://scholarworks.umass.edu/heliotropia>

Recommended Citation

Veglia, Marco (2014) "Il signore delle anella," *Heliotropia - An online journal of research to Boccaccio scholars*: Vol. 11 : Iss. 1 , Article 3.

Available at: <https://scholarworks.umass.edu/heliotropia/vol11/iss1/3>

This Article is brought to you for free and open access by ScholarWorks@UMass Amherst. It has been accepted for inclusion in *Heliotropia - An online journal of research to Boccaccio scholars* by an authorized editor of ScholarWorks@UMass Amherst. For more information, please contact scholarworks@library.umass.edu.

Il signore delle anella

La tradizione letteraria cui Boccaccio poté attingere per imbastire la terza novella del *Decameron* è stata chiarita, da ormai lungo tempo, da ricerche erudite, che hanno messo a fuoco il rapporto tra il racconto di Filomena e opere come il *Novellino* e l'*Avventuroso ciciliano*, per non dire dei *Gesta romanorum*, del *Dis dou vrai aniel* e del *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* di Stefano di Borbone.¹ Tuttavia, non è da escludere che una più strenua auscultazione della “litterale sentenza” di *Decameron* 1.3 possa fornire nuovi spunti di riflessione sia sul testo di Boccaccio, sia sui modelli letterari ad esso sottesi. Se, quindi, vogliamo anche solo lambire la complessità della novella è bene lasciarci guidare dalla voce della novellatrice di turno:

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. (1.3.3)²

Da questa premessa possiamo innanzi tutto ricavare alcune sintetiche indicazioni: non è possibile — così suggerisce Filomena — comprendere la novella che ella si accinge a narrare (“Melchisedech giudeo, con una novella di tre anella, cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiargli,”

¹ Per la tradizione della tolleranza, come pure per gli antefatti che Boccaccio poté tenere presenti per la novella 1.3, mi è stata assai utile la tesi di laurea di D. Marano, *La parabola dei tre anelli: aspetti di tolleranza religiosa tra il XIII e il XIV secolo*, tesi di laurea in Storia Medievale, relatore L. Paolini, Università degli Studi di Bologna, a.a. 2006–07, alla quale rinvio anche per i passi degli antecedenti del Boccaccio e per un loro inquadramento. Si ricorra pure, con permanente profitto, a Bottari 1818, 1:157; Targioni Tozzetti, 1869; Bartoli 1876, 26–28; Paris 1885, 3–19; Paris 1896; soprattutto al prezioso Cappelletti 1880, 1–25. Da ultimo si rammenti Nuvoli 2010, 33–58.

² Per il commento al *Decameron* mi è davvero difficile abbandonare Boccaccio 1987 (miei, qui e altrove, i corsivi), da cui si cita. Meno esaustivo, in merito alla novella 1.3, ciò che si legge in Boccaccio 2013, 146–48.

1.3.1) senza considerare la precedente “da Neifile detta” (ovvero la seconda: “Abraam giudeo, da Giannotto di Civignì stimolato, va in corte di Roma; e veduta la malvagità de’ cherici, torna a Parigi e fassi cristiano,” 1.2.1), come pure senza ricordare la prima, narrata da Panfilo (“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,” 1.1.1): ciò, perché le affermazioni della novellatrice suggeriscono di considerare il terzo racconto del *Decameron* quale prova ed esempio, collocato tra gli “avvenimenti” e gli “atti degli uomini,” di quanto esemplificato nelle prime due novelle del libro, che “*assai bene*” hanno trattato “*di Dio e della verità della nostra fede*” (1.3.3). Sicché, la novella di Melchisedech e del Saladino, a volerne intendere la particolare *lectio* del fenomeno religioso, si offre come la prima che tematicamente “discenda” a terra, nella contingenza quotidiana, nella storia degli uomini e delle loro *incertitudes*: “il discendere oggimai agli avvenimenti e agli atti degli uomini non si dovrà disdire” (1.3.3). Toccata, non senza corale soddisfazione della brigata, la natura di Dio e la verità del cristianesimo (nel modo che vedremo), resta per i dieci giovani protagonisti l’esigenza di inoltrarsi nella multiforme rappresentazione narrativa dei casi umani.³ Sennonché, quel che sembra ora essenziale per Filomena, vale a dire la saldatura tra la modalità di rappresentazione del sacro nelle prime due novelle e la modalità di rappresentazione dell’umano che si induce a partire dalla novella 1.3 si abbarbica alle argomentazioni che introducono e sigillano il racconto che apre, anzi dischiude, il mondo del *Decameron*. All’insegna della contingenza, in effetti, Panfilo aveva introdotto la prima novella del libro:

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. (1.1.3)

Poiché si vive tra “le cose temporali” e si è “parte d’esse,” la “spezial grazia di Dio” si manifesta nel prestarci “forza e avvedimento” per “durare” e “ripararci” dai rivolgimenti della Fortuna. La “grazia” non traluce insomma nel mistero, nel miracoloso, ma nella forza naturale dell’intelletto e nella saggezza pratica di destreggiarsi tra gli “infiniti pericoli” cui si rischia di “soggiacere.” Inoltre, poiché la volontà di Dio è impenetrabile, “non potendo l’acume dell’occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare in alcun modo” (1.1.5), un siffatto presupposto dell’azione storica de-

³ Cappelletti 1880, 1–25.

gli uomini è, per Boccaccio, a tal segno costitutivo del *Decameron* che egli ne risillaba il concetto in apertura della seconda novella, prima di comprovarne, nella terza, la “manifesta” realtà. Neifile, introducendo il racconto di Giannotto e di Abraam, se ne dichiara sicura:

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 di dimostrarvi quanto questa medesima benignità, 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. (1.2.3)

La prima conseguenza che possiamo inferire da queste osservazioni, a dispetto della consueta lettura ascendente del *Decameron* da Ciappelletto a Griselda, è limpida: le prime due novelle tratteggiano, secondo il giudizio dei novellatori, una dimensione *altra* e più *alta* dell'opera, centrate come sono sulla “benignità” di Dio rispetto alle azioni degli uomini, i quali, in rapporto alla “infalibile verità,” vanno “il contrario operando” (la verità si afferma perciò, nel *Decameron*, attraverso il paradosso delle sue contraffazioni e dei suoi capovolgimenti, smascherati dallo sguardo umoristico del Boccaccio).⁴ Quando gli “errori” degli uomini nascono dal confronto con “*cosa che per noi veder non si possa*,” Dio si mostra nella propria “benignità” col perdonare le nostre manchevolezze: questo è, si noti bene, il giudizio di Neifile. L'affermazione sembra assestarsi su una sorta di grado zero dell'argomentazione religiosa, ma, in realtà, instilla nel lettore la consapevolezza che Dio stesso non ami l'arcano (piuttosto, Egli sembra prediligere per Boccaccio *la profondeur de la surface*) e che sopporti “pazientemente” la corruzione della Chiesa nella speranza che un tale scandalo, agli occhi di uomini sconcertati dall'evidenza della storia, faccia loro recuperare per antifrasi, quindi grazie a uno sguardo ironico, il “fondamento e sostegno” della fede.

Su questo tema, cioè sulla necessità di cogliere la volontà di Dio nel limite della contingenza, si chiudeva del resto la vicenda di Ciappelletto:

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: *ma per ciò che*

⁴ Il comico, che nasce dalla rivelazione delle incongruenze della realtà, è perciò inscritto, direi tecnicamente, nella dinamica del sacro per come questo si presenta nel *Decameron*. Su questi aspetti, Veglia 2000, 185–219, e Berger 2013.

questo n'è occulto, secondo quello che ne può apparire ragione, e dico costui più tosto dovere 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. (1.1.89–90)

S'intende, a questo punto, che il *Decameron* (che, propriamente, non argomenta su ciò che “n'è occulto”), è consapevole di doversi limitare ontologicamente a “*quello che ne può apparire,*” onde fattivamente esso promuove una matura tolleranza per le altrui, pur varie e conflittuali che siano, esperienze religiose. In altre parole, se Dio può essere creduto *per fede*, ma non chiarito *per argomentazione filosofico-teologica*, ne consegue che il vero fedele, che ne coglie con sagacia la presenza nel groviglio disarmonico dei fatti umani, non può in alcun modo nutrire la superbia di *leggerne* la volontà e, soprattutto, di imporla con arroganza o malizia agli altri uomini. *Repetita iuvant*: “ma per ciò che questo n'è occulto, secondo quello che ne può apparire ragione” (1.1.89). La speculazione più elevata, se non conduce all'aristotelica *phronesis*, certo cara a un Boccaccio copista del commento di Tommaso d'Aquino all'*Etica Nicomachea*,⁵ sembra essere ormai del tutto sterile o, anche, nel *Decameron*, oggetto di scherno, d'irrisione. Non quindi la verità teologica o lo slancio mistico ma, appunto, la saggezza pratica, giova a comprendere dove e come Dio possa riverberarsi tra le mille contraddizioni dell'agire umano. Egli è allora, nella misura in cui sia comprensibile, radicato nella storia.

La fede del Boccaccio, tanto più legata alla terra quanto più intimamente persuasa dell'insondabile natura della “divina mente,” si invera pertanto nell'aspirazione a una società migliore (in quel *conatus* che Paul Ricœur avrebbe chiamato “l'auspicio della vita buona, con e per gli altri”), affidando al libro quella chiarezza di geometrie intellettuali e conoscitive che sembravano offuscarsi nel mondo labirintico dei fenomeni storici.⁶ Ne consegue che il realismo della rappresentazione letteraria si delinea come il solo modo, certo paradossale, di cogliere induttivamente, *in rebus ipsis humanis*, il “segreto” divino nella vicenda degli uomini: appunto, nella dimensione antropologica del racconto, “secondo quello che ne può apparire.” Per Boccaccio, dunque, *tutto* è narrazione. Come una sorta di “arca” romanzesca, il *Decameron* ripopola un mondo reso deserto e quasi infernale dalla “mortifera pestilenza.” Le novelle, secondo le metafore affidate

⁵ Si veda Barsella 2012, 143–55.

⁶ Ricœur 2007.

alla Conclusione dell'Autore, divengono allusivamente individui: “elle, per non ingannare alcuna persona, tutte nella *fronte* portan segnato quello che esse dentro dal loro *seno* nascose tengono” (Concl.19). Il libro-mondo contiene insomma cento novelle-persone, che tornano a sciamare, vive, nella memoria e nell'immaginario dei lettori, in una città spopolata dalla peste.

Scopo, pertanto, dell'esordio *in terris* affidato al terzo esempio narrativo del *Decameron*, è quello di radicare, al centro dell'azione storica dei lettori e delle lettrici, la forza euristica dell'intelligenza, vero antidoto, da un lato, ai rivolgimenti della Fortuna, dall'altro, all'asperità delle religioni o delle ideologie in conflitto:

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 in sicuro riposo. (1.3.4)

La dimostrazione del contrario, ovvero che “la sciocchezza di buono stato in miseria alcun conduca” (1.3.5), è per Filomena un'esperienza quotidiana, così tristemente assidua da non meritare alcuno sforzo esplicativo: “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” (1.3.5). Vero è che la coraggiosa centralità dell'intelligenza corrisponde esattamente alle due virtù, “forza e avvedimento,” che abbiamo incontrate nel prologo di Panfilo al caso di Ciappelletto. La benevola o l'avversa Fortuna non sono il più delle volte che manifestazioni del senno o dell'insipienza umana. Se poi, a trionfare delle contingenze ostili, è l'intelletto savio, ecco allora che da ciò s'irradia una sicura e umana “consolazione,” la quale, a sua volta, è pegno e testimonianza della “spezial grazia” di Dio.

Non solo, pertanto, Egli è al centro dei primi racconti del *Decameron*, ma lo è in una forma moderna, raffigurata nel passaggio dalla trascendenza alla contingenza (alla contingenza giudicata come la sola possibilità, a ben vedere, di intuire la trascendenza). Senza abbozzare questo percorso riesce perciò malagevole intendere la portata innovativa della tolleranza propugnata dalla terza novella, destinata a una vastissima fortuna, sin

dentro i fulgori, quando si pensi al Lessing di *Nathan der Weise*, della tradizione illuministica europea.⁷

2. Rispetto ai possibili modelli che la tradizione letteraria aveva tramandato allo scrittoio del Boccaccio, il racconto del *Decameron*, che pur mantiene una evidente semplicità di struttura, complica la catena degli eventi e, del pari, mentre innalza e raffina i risvolti speculativi della novella, colloca l'idea di tolleranza non tanto nell'auspicabile convivenza tra fedi diverse che scaturiscono da una comune tradizione, quanto nella difficile lettura della volontà di Dio, nell'impossibilità umana di distinguere, nella catena orizzontale dei casi umani, quale fosse il segreto verticale del loro pieno e non occasionale significato.

Una breve indagine comparativa su alcuni testi affini alla novella di Melchisedech non fa che confermare la complessità dell'*inventio* del Boccaccio. Nel *Tractatus* di Stefano di Borbone, ad esempio, ci troviamo di fronte a un "annulum preciosum,"⁸ nel quale era incastonata una pietra di raro valore e di miracoloso potere terapeutico. Il racconto è presentato dal narratore in modo netto: "Item audivi a quodam probo viro hoc exemplum ad fidei vere probationem." La prodigiosa pietra possedeva la virtù di sanare "omnem infirmitatem." Un "homo dives," con una figlia legittima e con altre figliole nate, invece, da adulteri plurimi della moglie infedele, alla prima lasciò il proprio anello. Mai, nel padre, come pure nel giudice che dovrà al fine discernere l'anello vero da quelli finti, affiora alcun dubbio sostanziale sull'effettiva possibilità di distinguere la vera religione dalle sue falsificazioni.

Su questo aspetto si può accennare a un parallelo contrastivo fra il racconto di Stefano di Borbone e il *Decameron*, nel quale, a titolo d'esempio, la "verità della nostra fede," evocata da Filomena nel vestibolo dell'*exemplum* delle "tre anella," ossia la consapevolezza che un anello vero *vi sia*, è sottratta alla necessità di qualsivoglia controprova fattuale o storica: anzi, come nella prima novella un falso santo aveva suscitato autentici miracoli, così nella seconda una falsa curia, divenuta addirittura una "fucina di diaboliche operazioni," aveva cagionato una vera conversione. La verità si nutre perciò di, e si rivela attraverso, una fede personale

⁷ Gaston Paris non poteva lasciarsi sfuggire il debito di Lessing verso il Boccaccio, benché non mancasse di rilevare che, per certi aspetti, lo scrittore tedesco risalisse più indietro, forse ai *Gesta romanorum* (cfr. Paris 1885, 15).

⁸ Cfr. Stephanus de Borbone 2002 (per la discussione di questi brani si rinvia ancora alla dissertazione di Marano 2006-07). Da non dimenticare Stephanus de Borbone 1877, 281-82.

e una visione paradossale dell'esistenza, poiché, mentre viene affermata la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre due religioni monoteistiche (così nella 1.2, per voce di un personaggio ebreo), se ne trasferisce subito l'assunto, del pari, nel contesto di una proclamata incertezza dell'intelletto umano nel cogliere la natura profonda di Dio e nell'alveo di una realtà storica che è esattamente il "contrario" di ciò che dovrebbe essere.

Non si può non intendere come, in questa prospettiva, la religione cristiana, slegata da qualsivoglia certezza dogmatica e perfino indipendente dalla vicenda effettuale della Chiesa (tanto che, in piena cattività avignonese, Boccaccio prescinde interamente dalla questione spinosa della *translatio loci* della sede papale e inscena a Roma la corruzione diabolica della *ecclesia carnalis* della novella 1.2), ritorni a essere ciò che appunto essa è: un atto di fede.

La linea concettuale dei *Gesta romanorum* non si discosta da quella del *Tractatus* e, in fin dei conti, del *Dis dou vrai aniel*.⁹ Un padre (un *miles*, un cavaliere) dona un anello, più prezioso di altri due, al figlio che, fra i suoi tre, egli predilige:

Miles iste est noster Jhesus Christus, qui tres filios habebat, scilicet Judeos, Saracenos set Christianos. Judeis dedit terram promissionis, Saracenis dedit thesaurum huius mundi, quantum ad potenciam et divicias, Christianis dedit anulum preciosum, quia per fidem Christiani possunt varias infirmitates et languores anime curare, sicut scriptum est: Omniaabilia sunt credenti.¹⁰

La scelta di Cristo, del quale è figura il *miles*, sarebbe così quella di donare qualcosa di prezioso a tutte le religioni, con una evidente predilezione per i propri diretti seguaci, provvisti del divino potere di sanare ogni infermità. Nel *Decameron*, come vedremo, la scelta paterna di commissionare a un orafo due anelli eguali all'anello in suo possesso riposa invece su un amore per i figli che non conosce distinzioni di sorta fra l'uno e l'altro di essi. È a questo punto da rimeditare la testimonianza del racconto 73 del *Novellino*, che narra *Come il Soldano, avendo mestiere di moneta, volle cogliere cagione a un giudeo*:

Il Soldano, avendo mestiere di moneta, fo consigliato che cogliesse cagione ad uno 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

⁹ Per l'intera questione dei modelli del Boccaccio sono indispensabili Penna 1952 e prima ancora Paris 1896. Su questioni assai delicate della spiritualità medievale si vedano Bertuzzi 2007, 45–81 e Zerbi 1991, 13–26.

¹⁰ *Gesta romanorum* 1872, 1:233–34.

domandollo 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 ne sapea il vero altri che ’l padre loro. E così ti dico 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.¹¹

A differenza del *Decameron*, il *Novellino* rappresenta un padre che continua a nutrire la consapevolezza di quale sia l’anello autentico, a specchio della distinzione da lui stesso operata tra i figli diversamente amati. Vicina al *Decameron* è, tuttavia, la diffrazione delle opinioni che si registra fra i tre figli, ciascuno dei quali è persuaso di possedere l’anello vero a discapito degli altri due fratelli.

Analoga, dopo tutto, è la scena che si presenta al lettore dell’*Avventuroso ciciliano*. Col modello dell’unico anello autentico, il padre commissiona a un artigiano “due altre anella, simile a quello di colore”: esse, tuttavia, “niente valevano.” Due figli vengono perciò ingannati a vantaggio di un terzo: “quelli che ’l padre volle fu di ciò sua reda.” Coerente, sul fondamento di queste premesse, è la spiegazione dell’apologo, riferito alla lettura del rapporto fra le tre religioni del Libro: “l’una è buona e salva, l’altre non sono niente.”¹²

3. Non gli anelli soltanto, ma i personaggi della novella di Boccaccio sono più complessi e sfumati nel significato, rispetto alle testimonianze ora ricordate. Nel *Decameron*, come nel *Novellino* e nell’*Avventuroso ciciliano*, la figura del Saladino, che pur rifulge della propria fama leggendaria, appare angustiata da difficoltà economiche. Lo stesso accade nelle altre due opere, senza alcuna spiegazione nel *Novellino* e “per cagione d’una guerra ch’egli co’ cristiani faceva” nell’*Avventuroso ciciliano*.

¹¹ *Il Novellino* 2001, 123–24.

¹² Cfr. *L’Avventuroso ciciliano* 2010, 323–24.

Il *Decameron* è nondimeno prodigo di altre indicazioni:

Il Saladino, il valore del quale fu tanto, che non solamente di piccolo uomo il fé di Babillonia soldano ma ancora molte vittorie sopra li re saracini e cristiani gli fece avere, avendo in diverse guerre e in grandissime sue magnificenze speso tutto il suo tesoro e per alcuno accidente sopravvenutogli bisognandogli una buona quantità di denari, né veggendo donde così prestamente come gli bisognavano avergli potesse, gli venne a memoria un ricco giudeo, il cui nome era Melchisedech, il quale prestava a usura in Alessandria. (1.3.6)

Per “magnificenze,” quindi per la liberalità che è intrinseca all’etica cavalleresca, il Saladino intravede il rischio della propria povertà. Come lui, cresce in complessità il personaggio del giudeo Melchisedech, il quale, rispetto ai suoi omologhi del *Novellino* e dell’*Avventuroso siciliano*, non si limita a pronunciare un apologo arguto, ma esprime con un racconto (inserito a sua volta in un racconto principale, quindi tecnicamente con una parabola) la propria capacità di speculare sulla natura divina, riconoscitagli dal suo interlocutore:

Valente uomo, io ho da più persone inteso che *tu se’ savissimo e nelle cose di Dio senti molto avanti*; e per ciò io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana. (1.3.8)

Nell’accentuata complessità dei personaggi spicca la complessità di Dio, il Signore degli Anelli. Nel *Novellino* si tratta di un padre che, una volta commissionati all’orefice i due anelli eguali al primo, mantiene la capacità di distinguere quest’ultimo dagli altri: “Lo maestro fece l’anella così a punto, che niuno conosceva il fine, altro che ’l padre.”¹³ Nel *Decameron*, questa sicurezza di sguardo non spicca più dalla linea del racconto:

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: 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. (1.3.14)

L’amore del padre per i figli, così profondo e giusto da non concepire preferenze tra i propri eredi, lo porta all’indecisione, alla difficoltà conclusiva di identificare “qual si fosse il vero” fra i tre anelli. Se nel *Novellino* la causa della committenza al “maestro” riposava nell’insistenza agonistica

¹³ *Il Novellino* 2001, 124.

con la quale ciascuno dei tre figli bramava l'anello prezioso, nel *Decameron* la committenza all'orefice nasce dall'amore paterno, che "parimente tutti" amava i suoi figli. Gli eredi, secondo Boccaccio, così pregavano il padre:

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. (1.3.13)

La competizione che s'instaura tra i figli discende perciò dall'amore ch'essi recano al padre. Fuor di metafora, ciascuna delle tre religioni afferma di essere migliore delle altre due per cattivarsi la benevolenza di Dio. Come resta incerta l'identificazione dell'anello, così resta "pendente" la premienza in perfezione dell'una o dell'altra delle tre religioni.

Da questo punto di vista, sia in sé considerata, sia nel paragone con gli altri testi rapidamente evocati, la tolleranza che propugna Boccaccio non è un dato politico o civile, o, meglio, lo è solo in conseguenza del suo carattere, per dir così, filosofico: l'incertezza conoscitiva, riscontrabile nel giudizio sulla volontà di Dio, si traduce nell'accettazione contingente dell'altrui religione come parte o specchio della propria, radicata a sua volta nella consapevolezza di non poter esaurire la natura occulta di Dio in interpretazioni troppo umane e troppo fiduciose nel fallibile "acume dell'occhio mortale."

4. Un ulteriore tratto distintivo della figura paterna nel *Decameron* è rappresentato dalla sua genealogia:

Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che un grande uomo e ricco fu già, il quale, intra l'altre gioie più care che nel suo tesoro avesse, era uno anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo valore e per la sua bellezza volendo fare onore e in perpetuo lasciarlo ne' suoi discendenti, ordinò che colui de' suoi figliuoli appo il quale, sì come lasciogli da lui, fosse questo anello trovato, che colui s'intendesse essere il suo erede e dovesse da tutti gli altri esser come maggiore onorato e reverito. E colui al quale da costui fu lasciato tenne simigliante ordine ne' suoi discendenti, e così fece come fatto avea il suo predecessore; e in brieve andò questo anello di mano in mano a molti successori, e ultimamente pervenne alle mani a uno il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obbedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava. (1.3.11-12)

La natura di Dio, la qualità metaforica del padre-personaggio alle prese coi tre anelli, si arricchisce così di ulteriori determinazioni. Esso è padre in quanto è figlio, ed è rappresentante di Dio, rispetto ai figli che rappresentano le tre religioni rivelate, poiché discendente da un Padre originario,

“un grande uomo e ricco,” remoto, inaccessibile alla diffrazione storica della sua nutrita figliolanza (non di uomini, ma di dèi).

La trascendenza remota di questo Padre primo, che è figura di Dio, collocata nella lontananza della storia piuttosto che nella mistica sua autorevolezza, si riverbera nelle vicissitudini degli uomini. Il divino e l'umano, la divinità degli uomini e l'umanità di Dio, sono tratti inestricabilmente mescolati, secondo gradi di profondità che l'occhio dei figli, come pure quello del padre che è figlio del Dio originario, non riesce più ad “eleggere,” a compiutamente distinguere.

È qui, se non c'inganniamo, che si intende il debito contratto dalla terza novella del *Decameron* con i due racconti che immediatamente la precedono, che avevano trattato “di Dio e della verità della nostra fede,” tra Ciappelletto e Abraam giudeo. La fondazione della tolleranza si definisce in dialettica con le premesse e con le conclusioni della novella 1.1, come pure in rapporto alla natura paradossale della conversione di Abraam giudeo nella novella 1.2. Boccaccio, che non è, oggi si direbbe, un relativista, non afferma *mai* che le tre anella, ossia le tre religioni rivelate, siano eguali. Un *anello vero*, fra i tre confezionati dal “buon maestro” artigiano, c'è, e su questo, a norma della novella 1.2, egli non pare davvero nutrire incertezze. L'anello vero, nel prologo rappresentato dalle prime due novelle, in particolare dalla seconda, è quello cristiano della “nostra fede,” come è intuito dal sapiente Abraam, che certo non poteva peccare di faziosità confessionale. Ebbene, una simile verità è proclamata in modo tale che lo stile cognitivo, che governa quell'intuizione di primato, è declinato in forme così moderne da garantire la tolleranza, anzi la compresente reciproca fratellanza, fra le religioni monoteistiche. Nella vicissitudine delle “cose mortali,” con le quali “viviamo mescolati,” è in effetti illusoria o superba la pretesa di interpretare con sicurezza la volontà di Dio. Il “fondamento e sostegno” della fede (1.2.24–26) non può perciò riposare sull'inesistente corrispondenza tra la Chiesa storica e la verità da essa custodita e rivelata. La verità va colta con l'ironia, con l'avvedutezza di un'intelligenza capace di vivere “secondo quello che ne può apparire,” senza restarne irretita, con la capacità di guardare in filigrana attraverso le parvenze delle “cose mortali,” per cogliere la complessità aggrovigliata dei fatti umani. Non va infine dimenticato che la verità si coglie “manifestamente,” come ha insegnato Panfilo nella premessa paradossale al racconto di Ciappelletto, “*non il giudizio di Dio, ma quel degli uomini seguitando*” (1.1.6). Anche Dio, pertanto, si compiace di uno sguardo capace di cogliere la verità fra le intercapedini della storia: il linguaggio della curia, in effetti, non è stato in grado di trarre in inganno l'occhio arguto del Padre:

[...] avendo alla manifesta simonia 'procureria' posto nome e alla gulosità 'substentazioni,' quasi Idio, lasciamo stare il significato di vocaboli, ma la 'ntenzione de' pessimi animi non conoscesse e a guisa degli uomini a' nomi delle cose si debba lasciare ingannare. (1.2.21)

Diverso, sin dal principio del libro, è lo sguardo miope e tutto evenemenziale del frate confessore, che crede invece a Ciappelletto *ad litteram* ("secondo che per la sua confessione concepito avea," 1.1.83), e che è del resto in grado, "con le sue parole, alle quali era dalla gente della contrada *data intera fede*," di ingannare, pur senza volerlo, i suoi fedeli e devoti uditori. I protagonisti del *Decameron*, non meno che i suoi interpreti, devono assumere, come propria e distintiva, questa sorta di visione disvelatrice delle aporie della storia, delle falsificazioni della parola e della natura. Quando ridono delle incongruenze altrui, i giovani della brigata, i personaggi delle novelle, i lettori del libro e lo stesso Boccaccio adottano uno sguardo che si conforma alle strategie conoscitive dell'occhio di Dio, che, "a guisa degli uomini," non si lascia "ingannare" dai "nomi delle cose": Dio ride, e ridendo disvela, o suggerisce, la verità. Per questo, la più tersa condizione di onestà delle novelle sta, come s'è veduto al principio, nella corrispondenza tra ciò che esse recano scritto nella propria "fronte" e ciò che esse, "per non ingannare alcuna persona," "dentro dal loro seno nascose tengono." L'occhio del lettore del *Decameron* deve così avvezarsi a muoversi tra quel che "ne può apparire" e i significati celati e insieme suggeriti dal gioco mutevole delle apparenze, dei linguaggi, delle avventure storiche degli uomini e delle donne.

Nella terza novella, lo stesso problema di sguardo si verifica con gli anelli destinati ai figli (anch'essi, come il frate confessore di Ciappelletto e come Giannotto che non intende la paradossale verità del cristianesimo, soggiogati dalle apparenze):

Li quali, dopo la morte del padre, 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; e trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro, che qual fosse il vero non si sapeva conoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende. (1.3.15)

Ecco, allora, che la conclusione dell'ebreo Melchisedech non meraviglia affatto, poiché i "tre popoli" credono ciascuno di possedere "la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti" (1.3.16). Rispetto ai figli del padre, il Saladino e il savio giudeo possiedono la capacità di *inspicere*, di guardare attraverso le contraddizioni e le manchevolezze dell'umanità, traggurate in controluce nella catena multiforme dei racconti del *Decameron*.

La certezza che Boccaccio può ancora oggi trasmettere ai suoi lettori sta forse nella coscienza che le domande che sappiamo formulare, in un mondo incerto e in continuo mutamento, possono contare non meno delle risposte che non siamo ormai più in grado di fornire.

MARCO VEGLIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

Opere citate

- L'Avventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizzamenti due-trecenteschi*. 2010. A c. di C. Lorenzi. Pisa: ETS.
- Barsella, Susanna. 2012. "I *marginalia* di Boccaccio all'*Etica Nicomachea* di Aristotele (Milano, Biblioteca Ambrosiana A 204 Inf.)." In *Boccaccio in America. Proceedings of the 2010 International Boccaccio Conference at the University of Massachusetts Amherst*. A c. di E. Filosa e M. Papio. Ravenna: Longo. 143–55.
- Bartoli, Adolfo. 1876. *I precursori del Boccaccio e alcune delle sue fonti*. Firenze: Sansoni.
- Berger, Peter L. 2013. *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*. Bologna: Il Mulino.
- Bertuzzi, Roberta. 2007. "Tolleranza religiosa e ireniche aspettative nel pensiero escatologico apocalittico duecentesco." In *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* 59: 45–81.
- Boccaccio, Giovanni. 1987. *Decameron*. A c. di V. Branca. Torino: Einaudi.
- . *Decameron*. 2013. A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano. Milano: Rizzoli.
- Bottari, Giovanni. 1818. *Lezioni sopra il Decamerone*. 2 voll. Firenze: Rizzi.
- Cappelletti, Licurgo. 1880. *Studi sul Decamerone*. Parma: Battei.
- Gesta romanorum*. 1872. 2 voll. A. c. di H. Oesterley. Berlin: Weidmann.
- Il Novellino*. 2001. A c. di A. Conte. Roma: Salerno.
- Nuvoli, Giuliana. 2010. "Le tre anella: Dante al crocevia tra cultura Cristiana, ebraica ed islamica" *Tenzzone* 11: 33–58.
- Paris, Gaston. 1885. "La parabole des trois anneaux." *Revue des Études Juives* 11: 3–19.
- . 1896. *La leggenda di Saladino*. Trad. di M. Menghini. Firenze: Sansoni.

- Penna, Mario. 1952. *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel Medio Evo*. Torino: Gheroni.
- Ricœur, Paul. 2007. *Etica e morale*. A c. di D. Jervolino. Brescia: Morcelliana.
- Stephanus de Borbone. 1877. *Anecdotes historiques, légendes et apologues*. A c. di A. Lecoy de La Marche. Parigi: Renouard.
- . 2002-. *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. A c. di J. Berlioz e J-L Eichenlaub. Turnhout: Brepols.
- Targioni Tozzetti, Ottaviano. 1869. *Novelletta del mago e del giudeo, scrittura del secolo XIV*. Ferrara: Taddei.
- Veglia, Marco. 2000. “*La vita lieta.*” *Una lettura del Decameron*. Ravenna: Longo.
- Zerbi, Piero. 1991. “Medioevo: tolleranza o intolleranza religiosa?” In *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*. C. di M. Sina. Milano: Vita e Pensiero. 13–26.