

Un richiamo boeziano nelle opere del Boccaccio

Tanti sono i casi in cui un autore può ritenere utile inserire nella propria opera le parole di un altro, per così dire “rubargliete.” Egli può essere spinto da semplici considerazioni estetiche o dalla necessità di stabilire delle basi autorevoli su cui fondare il proprio lavoro, oppure dall’esigenza di confermare o rafforzare un concetto che appartiene alle tradizioni religiose del passato. Rari però sono i momenti in cui tutti questi motivi confluiscono in una sola allusione, evidenziata ripetutamente nel corso di un’intera carriera. Un caso del genere è la citazione boeziana nelle opere di Giovanni Boccaccio di cui ci occuperemo in queste pagine: parlare di “fonti” rischia di metterci fuori strada, però, perché ogni ritorno della citazione — nelle opere in versi o in prosa, o addirittura nel commento dantesco — permette di introdurre un nuovo tassello nel mosaico dell’etica personale dello scrittore e del suo sviluppo di poeta, filosofo, umanista e perfino teologo. La stessa citazione a sua volta rimanda ad altre culture e ad altre filosofie, ben diverse da quelle che caratterizzano l’ambiente storico-culturale di Boccaccio stesso; e non solo si inserisce comodamente nei diversi contesti, ma, proprio per le profondità di pensiero che evoca, sembra assumere diverse sfumature concettuali a seconda dei contesti stessi, come l’acqua che prende la forma di ciò che la contiene.

I molteplici echi boeziani presenti in Boccaccio, “più numerosi e diffusi di quanto oggi comunemente si creda,”¹ sono la concreta conferma che il *De consolatione philosophiae* doveva essere uno dei libri più sfogliati sullo scrittoio boccacciano. Qui, però, è necessario concentrarsi su due versi fondamentali, i primi due dell’inno neoplatonico alla divinità creatrice:

O qui perpetua mundum ratione gubernas
 terrarum caelique sator.²

Nell’inno neoplatonico si manifesta una visione di Dio come timoniere cosmico, che guida il mondo intero in armonia con la stessa *ratio* che da lui emana. Il testo, tanto intriso dello spirito del *Timeo* da essere definita “un

¹ Cfr. Velli 1995, 150.

² *De consolatione philosophiae* 3m9, in Boezio 2000, 79.

résumé, en vingt-huit vers, du traité platonicien,”³ rappresenta per Boccaccio l’anello umanistico che tiene uniti antichità e cristianesimo; vi sono infatti contenute quelle che la teologia platonica riteneva le verità più profonde della creazione del mondo, dalla convinzione presocratica che la divinità suprema imponesse al caos primordiale la forma definitiva dell’universo eterno, alle tre ipostasi neoplatoniche (l’Uno, il Noûs e l’*anima mundi* che stanno gerarchicamente sopra la terra) e quindi alla Trinità cristiana (che, alla luce di Agostino e della Scuola di Chartres, trasforma gli *invisibilia* in Natura).⁴

In questi versi, Boccaccio individua il nesso teofanico fra lo scibile e il mistero del *logos* e, nel frattempo, un percorso concettuale ininterrotto attraverso tutta la storia della teologia occidentale.⁵ Capiva insomma che la verità cosmologica della creazione divina in cui si rivela il Creatore (ossia il δημιουργός, l’*artifex*, il *conditor*, il *seminator*, il Padre) si era squadrinata — per dirla con Dante — in una lunga serie di teologi e poeti le cui opere potevano ritrovarsi coerentemente all’interno di quell’unica allusione.⁶ Per esempio, la nozione dei *semina rerum* ipotizzata da Leucippo e Democrito, accolta da Virgilio e dagli stoici, e trasferita alla dottrina di Agostino e dell’Aquinata, è ben presente in tutte le sue fasi evolutive nelle opere di Boccaccio.⁷ Come la *figura* scritturale, il cui significato rimane incompleto finché non si sia compiuta la *plenitudo temporis* del Nuovo Te-

³ Chenu 1957, 118. Cfr. *De mundo* 35–36, in Apuleio 1973, 153–55.

⁴ Si ricordi che la *Consolatio*, nonostante la posizione privilegiata di Boezio nel Medioevo cristiano, non è priva di qualche idea “*catholicae fidei contraria*,” come disse Bovo di Corvey (citato da Huygens 1954, 384).

⁵ La bibliografia attinente a una tale dichiarazione sarebbe ancor più lunga di questo saggio. Ho provato a documentare alcune fasi di questo processo in altre sedi. Si veda: Papio 2009, 15–33; Papio 2012; Papio Forthcoming A.

⁶ Questa è, insomma, la linea boccacciana della cosiddetta *theologia poetica* (che comprende anche l’annosa figura del *poeta vates*), tanto citata quanto ancora troppo poco capita, che riconosce le verità degli antichi nascoste sotto l’*involutum* poetico. In realtà, tale rubrica potrebbe estendersi ancor più ampiamente di quanto di solito si faccia, giacché i criteri d’inclusione sono tutt’altro che oggettivi. Come le giuste conclusioni esegetiche che Agostino ammette (cfr. *Confessiones* 12.18, in Agostino 1988, 2:329–30), perfino se l’autore stesso non ne capiva il significato più pieno, l’ermeneutica umanistica consente simili salti interpretativi di buona fede (cfr. Petrarca, *Sen.* 4.5.9–10 (in Petrarca 2006, 312–14).

⁷ Si veda: Democrito (cfr. *Esposizioni* 4.lit.286); Ovidio, *Metamorphoses* 1.9 (cfr. *Genealogie* 1.2 e 3.23.24); Virgilio, *Eclogae* 6.31–36, e Seneca, *Epistolae ad Lucilium* 90.29 (Cfr. *Buccolicum carmen* 13.111–14, *Genealogie* 14.10); le *rationes seminales* di Agostino, e.g., *De trinitate* 3.8 e S. Tommaso, *Summa theologiae* Ia q115 a2 (cfr. *Teseida* 9.52). Cfr. anche Papio Forthcoming B.

stamento, così anche i miti pagani, una volta assimilati dai grandi pensatori della fede cristiana e quindi interpretati correttamente *sub integumento*, diventano un *Leitmotiv* spiritualmente giovevole.⁸ Allo stesso modo i due versi di Boezio fungono per Boccaccio da filtro esegetico, rendendo implicitamente cristiana l'immagine di un Dio che con eterna ragione guida l'universo. Inoltre, il platonismo di Boezio, più che al *Timeo*, si rifà ad Agostino, in quanto già cristiano e quindi “vero” (come il Virgilio di Albertino Mussato, che era cristiano senza aver conosciuto Cristo,⁹ ma mai cristiano quanto Mussato stesso, battezzato, credente e praticante).¹⁰

I versi del *De consolatione philosophiae*, come ponte fra l'antico e il moderno, disegnano un caso di perfetto assorbimento diacronico della teologia, dal primo riconoscimento della divinità alla conseguente origine alla poesia.¹¹ Dice Boccaccio: “Io mi credo assai leggermente potremo vedere gli antichi poeti avere imitate, tanto quanto a lo 'ngegno umano è possibile, le vestigie dello Spirito Santo.”¹² La sincronica presentazione di Boezio della concordia teologica tra mito classico e cristianesimo ritorna come nota esplicativa ogni volta che Boccaccio vuole riferirsi al governo razionale divino del mondo. La storia di questo richiamo proteiforme inizia nel periodo di stesura primi canti del *Filocolo*, cioè negli “anni decisivi del suo soggiorno napoletano,”¹³ forse anche contemporaneamente al lavoro del copista del codice Vaticano Latino 3362.¹⁴ Boezio appare più volte nel *Filocolo*,¹⁵ ma i luoghi che qui ci interessano sono due¹⁶: l'inizio della

⁸ Si veda: *Trattatello* (1) 141–42 e (3) 102; *Esposizioni* 7.all.30–44; *Genealogie* 14.9.

⁹ Così si legge nell'anonima *Declaratio* che seguiva abitualmente la lettera di riposta mandata da Giovannino da Mantova al poeta padovano, citata a sua volta in *Trattatello* (1) 149–50 e (3) 102. Si veda Garin 1958, 16.

¹⁰ *Genealogie* 14.9.13.

¹¹ Si ricordi che la poesia si realizzò come mezzo di comunicazione con la divinità, come *exquisita locutio*, dopo che ci si fu resi conto della natura divina dell'ordine cosmico. Si veda: *Genealogie* 14.7.4; *Trattatello* (1) 128–32; *Esposizioni* 1.lit.73–75. Questo mito eziologico, riformulato da S. Tommaso nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele (1.3), è evocato anche nella famosa epistola petrarchesca “de stilo patrum et de proportionem inter theologiam et poetriam” (*Fam.* 10.4 in Petrarca 1975, 662–70).

¹² Cfr. *Trattatello* (1) 138. Cfr. *Genealogie* 14.8.

¹³ Cioè, nel 1336 o poco dopo. Cfr. Quaglio in Boccaccio 1967, 47.

¹⁴ La possibilità, sebbene ora smentita (cfr. Corsi 2013, 6–7 e 12), che questo manoscritto fosse di mano del Boccaccio stesso rimase viva per molti anni grazie appunto al fatto che sembrasse risalire a questo stesso ambiente partenopeo.

¹⁵ Si veda Grossvogel 1992, 33–55, e Bruni 1990, 126.

¹⁶ Ci saranno anche altre. Cfr., per esempio, le attività del buon astronomo (spesso identificato con Andalò del Negro), Calmeta: “Egli un giorno riposandosi col nostro pecuglio, con una sampogna sonando, cominciò a dire i nuovi mutamenti e

preghiera, pagana ma pia, messa in bocca a Lelio (“O sommo Giove, grazioso Signore, per la cui virtù con perpetua ragione si governa l’universo, se tu per alcuni prieghi ti pieghi, riguarda a noi, e nel presente bisogno ne porgi il tuo aiuto”) e l’“orazione divota” intonata da suo figlio Filocolo (“O sommo Giove, governatore dell’universo con ragione perpetua”).¹⁷ Nel testo si legge il nome del massimo dio dei gentili, ma è chiaro che dietro la patina arcaizzante la figura divina è quella dei cristiani, che può benissimo rivelarsi *per speculum et in aenigmate* sia come Giove Liberatore (che battezzò Seneca in *Esposizioni* 4.lit.354–55), sia come *iuvans pater* ovvero “Dio Padre.”¹⁸ Nel corso del sogno pagano e quasi autobiografico del *Filocolo*, il Dio dell’uomo retto è in fin dei conti sempre lo stesso, anche quando il credente non può esserne ancora consapevole.¹⁹

Il *Teseida* presenta quasi la stessa situazione all’inizio e alla fine delle vicissitudini matrimoniali di Emilia, come se la volontà divina, a lungo nascosta sotto la maschera della Fortuna, si scoprisse in perfetta armonia con la trama accidentata del racconto:

E se l’iddii forse hanno già disposto
con eterna parola che e’ sia
da lor seguito ciò c’hanno proposto,
fa che e’ venga nelle braccia mia.”²⁰

La preghiera devota viene in questo caso da Emilia, che si rivolge a Diana riecheggiando i discorsi sul caso e sulla provvidenza già pronunciati da Madonna Filosofia a Boezio nella sua cella oscura.²¹ È utile notare che qui al posto di *ratio* sta la “parola,” cioè *verbum* o *λόγος*, anche se gli “iddii” dell’invocazione appaiono al plurale. Nell’ultimo libro ricorre poi

gl’inoppinabili corsi della inargentata luna, e qual fosse la cagione del perdere e dell’acquistare chiarezza, e perché tal volta nel suo epiciclo tarda e tal veloce si dimostrasse; e con che ragione il centro del cerchio il suo corpo portante, allora due volte circuisce il differente, il suo centro movente intorno al piccolo cerchio, che l’equante una; e da che natura potenziata la virtù dell’uno pianeta all’altro portasse, e similmente i suoi dieci vizi, seguendo di Mercurio e di Venere con debito ordine i movimenti” (*Filocolo* 5.8.17).

¹⁷ *Filocolo* 1.25.4 e 5.34.2.

¹⁸ *Esposizioni* 2.lit.19.

¹⁹ Cfr. *De casibus* 3.14.13.

²⁰ Cfr. *Teseida* 7.85.1–4. Cfr. *Teseida* 4.14.4–5 (“quel che del più alto trono / governa il cielo”) ed *Esposizioni* 2.lit.95.

²¹ Cfr. “Ma la superna provedenza disponente con eterna ragione le cose a’ debiti fini” (*Comedia delle ninfe fiorentine* 35.104).

l'invocazione alla divinità che ci aspettavamo, in questo caso pronunciata da Palemone:

O Giove pio, che con ragion governi
la terra e 'l cielo e doni parimente
a ciascheduna cosa ordini eterni,
volgi gli occhi ver me e sii presente
e con giustizia il mio voler discerni,
il quale ora si fa consenziente
a quel del mio signor: nel che s'io sono
peccator, priego che mi dei perdono.²²

Una concezione simile percorre la *Comedia delle ninfe fiorentine*, la prima opera boccacciana ad essere completata in Toscana.²³ Già nelle prime righe del prosimetro (come prosimetro era anche la *Consolatio*) si legge dell'instabilità di Fortuna, ma qui il dio cui si riferisce l'allusione boeziana non è più Giove bensì Amore:

Che più di costui, le molte lode in poche parole strignendo, diremo, se non che i suoi effetti tengono in moto continuo li piacevoli cieli, dando eterna legge alle stelle e ne' viventi potenziata forza di bene operare?²⁴

L'impronta inconfondibilmente dantesca ci fa pensare alla *Vita nova* ma anche alla *Commedia* e ai suoi versi finali sull'Amore come Primo Motore dell'universo: “ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / sì come rota ch'igualmente è mossa, / l'amor che move il sole e l'altre stelle” (*Paradiso*, 33.143–45).²⁵ Abbiamo qui un bell'esempio di quell'effetto caleidoscopico che è tipico sia di Boccaccio sia degli esegeti biblici sin dai tempi di Agostino: la “rota” dell'universo e quella della Fortuna (si pensi a *Inferno* 7.67–99) non sono poi troppo diverse, per chi sa interpretare correttamente la verità che condividono, o meglio le verità cui entrambe alludono. Ora, ascoltiamo — per così dire — altri versi della *Comedia delle ninfe*, stavolta con l'orecchia tesa alla polisemia di questa tecnica:

O voi, qualunque iddii, abitatori
delle superne e belle regioni,
di tutti i ben cagioni e donatori,
che noi e' ciel' con etterne ragioni
reggete e correggete, disponendo

²² *Teseida* 12.34. Sul parallelismo tra questa preghiera e il luogo boeziano si veda Smarr 1986, 250.

²³ Si veda Terrusi 2007.

²⁴ *Comedia delle ninfe fiorentine* 1.8. Quaglio nota l'influenza di Boezio (667) in queste pagine inaugurali. Da aggiungere al quadro però è *Esposizioni* 7.lit.58.

²⁵ Cfr. *Paradiso* 1.1–2.

sempre a buon fine i tempi e le stagioni,
 e te massimamente, a cui intendo,
 o sommo Giove, i voti dirizzare
 focosi del disio ond'io m'accendo,
 con quella voce ch'io posso più dare
 divota, vi ringrazio di tal bene
 qual v'è piaciuto agli occhi miei mostrare.²⁶

I cieli che ruotano “con etterne ragioni” sono sempre quelli plasmati durante la creazione. Ignoranti della vera prima causa, gli antichi, “poi che per l'ordinato movimento del cielo e mutamento appo noi de' tempi dell'anno [...] ebbero compreso uno dovere essere colui il quale con perpetua ragione dà ordine a queste cose,”²⁷ giunsero a concepire l'esistenza di Dio anche prima dell'insegnamento dottrinale cristiano. Come leggiamo nella *Comedia delle ninfe fiorentine*, l'argomento acquista esemplare chiarezza nella prospettiva sincronico-anagogica della *figura* boeziana, secondo la quale gli antichi veneravano Dio (perché l'unico vero) ancorché ascrivessero il funzionamento regolare dei cieli ad altre (supposte) divinità. La Venere della *Comedia delle ninfe*, una volta fraintesa da Ameto, il quale prendeva Amore per amore, gli compare negli ultimi capitoli come una luce abbagliante che rende trasparente la “corteccia” allegorica: “Io son luce del cielo unica e trina, / principio e fine di ciascuna cosa.”²⁸ Ameto si accorge così che “colei veramente essere non quella Venere che gli stolti alle loro disordinate concupiscenze chiamano dea, ma quella dalla quale i veri e giusti e santi amori discendono intra' mortali.”²⁹ Il velo è ora tanto sottile — per dirla un'altra volta con Dante — “che 'l trapassar dentro è leggero.” Leggiamo l'inizio di quel che potremmo chiamare il *Symbolum* di Ameto:

O diva luce che in tre persone

²⁶ *Comedia delle ninfe fiorentine* 16.1–12.

²⁷ *Esposizioni* 1.lit.73. Questi versi, scritti entro il 1342, dimostrano che Boccaccio era già arrivato per conto suo a queste prime nozioni della *prisca theologia*, le quali attribuiva generosamente al Petrarca che scrisse la famosa lettera a Gherardo, ricordata sopra, ben sette anni dopo, nel 1349. Cfr. *Esposizioni* 1.lit.26: “è da sapere che gli antichi filosofi caldei, e appresso loro gli egizi, furono li primi che per considerazione conobbero il movimento dell'ottava spera e de' pianeti e similmente quello che per li movimenti de' corpi superiori negl'inferiori ne seguiva.” Cfr. anche: *Esposizioni* 1.all.12–13, 7.lit.79–83; *Fiammetta* 6.15.25; *Trattatello* (2) 103; Cicerone, *Tusc.* 1.29; Macrobio, *Commentario al “Somnium Scipionis”* 1.21.9–27; Brunetto Latini, *Tresor* 1.113; Restoro d'Arezzo, *La composizione del mondo* 1.23 *et passim*.

²⁸ *Comedia delle ninfe fiorentine* 41.1–2.

²⁹ *Comedia delle ninfe fiorentine* 42.1.

e una essenza il ciel governi e 'l mondo
 con giusto amore e eterna ragione,
 dando legge alle stelle e al ritondo
 moto del sole, precipe di quelle,
 sì come discerniamo in questo fondo,
 con quello ardor, che più caldo si svelle
 del petto mio, insurgo a ringraziarti,
 e teco insieme queste donne belle.³⁰

In soli nove versi di terza rima — versi, in effetti, così simili a quelli finali del *Paradiso* che quasi ci aspettiamo che finiranno in “stelle” anziché “belle” — Boccaccio riesce a unire la celebrazione neoplatonica di “O qui perpetua” e l’esaltazione dantesca del Re dell’universo.³¹ La bellezza di questa polisemia poliedrica non si limita però al recupero degli antichi che credevano nel governatore dei cieli; anzi, l’interpretazione e l’utilizzazione umanistiche di questo ritornello funzionano, del resto, anche in senso inverso, poiché anche un buon cristiano può descrivere Dio usando formule arcaiche come un allegorico *integumentum*. Come le arpie, le Gorgoni infernali, Cerbero e altre antiche figure mitiche che erano facilmente “decifrabili” con i soliti *pattern* ermeneutici (anche dai primissimi commentatori della *Commedia*), così i veri significati cristiani potevano nascondersi sotto la cortecchia delle più varie immagini antiche senza correre rischi di eresia. Un ottimo esempio di questa tecnica si legge nelle *Rime* di Boccaccio:

O glorioso Re, che 'l ciel governi
 con etherna ragione et de' mortali
 sol conosci le menti et quanti e quali
 e nostri pensier' sien chiaro discerni,

 deh, volgiti ver me, se tu non sperni
 gli humili prieghi, et l'affection carnali
 da me rimuovi et sì m'impenna l'ali,
 che io possa su volarn'ai beni etherni.³²

³⁰ *Comedia delle ninfe fiorentine* 47.1–9. Smarr riconosce “O qui perpetua” in questa preghiera, e anche tracce di Ovidio (2006, 35–36). Surdich individua il riferimento a Boezio, incorporandolo nella sua lettura dell’interpretazione delle Muse di Boccaccio e fornendo utili segnalazioni bibliografiche (2003, 1301–03). Cfr. anche Surdich 1987, 126. Tufano ha sottolineato l’importanza della trasformazione teologica di Ameto, quasi fosse un proto-Cimone (2006, 44 e 143); si veda anche Gagliardi 1999, 125.

³¹ S. Carrai (2007, 66) collega questi versi a Boezio e a Dante, ma da un’altra angolatura (*De consolatione philosophiae* 1m5.1–7, *Purgatorio* 3.34–36 e *Paradiso* 33.67–68).

³² *Rime* 51 in Boccaccio 2013, 147 (1.116 nell’ed. di Branca). Trovato invece sostiene che Boccaccio citi qui Petrarca (*Canzoniere* 28.22), oppure che citi Dante (*Paradiso* 1.74),

Le rime in *-erni* suggeriscono quelle dantesche di *Paradiso* 1.73–78 (“S’i era sol di me quel che creasti / novellamente, amor che ’l ciel governi, / tu ’l sai, che col tuo lume mi levasti. / Quando la rota che tu sempiterni / desiderato, a sé mi fece atteso / con l’armonia che temperi e discerni”). Però è anche qui manifesta l’eco platonica della preghiera boeziana “O qui perpetua,” non solamente nel calco dei primi versi di “O qui perpetua”, ma anche nello spirito platonico di questa poesia-preghiera. Il viaggio di ritorno dell’anima alata verso la sua origine richiama la biga del *Fedro*, testo ancora sconosciuto nel Trecento ma presente in forma frammentaria e indiretta nelle *Confessiones* agostiniane (in cui i filosofi “*pinnas recipiunt*”³³) e nello stesso *De consolatione philosophiae* (“*Sunt etenim pennae volucres mihi / quae celsa conscendant poli,*” 4m1.1–2). Il motivo è caro al Boccaccio: basta pensare all’“anima leve” del morto Arcita nel *Teseida*, che “se ne gè volando” verso il cielo.³⁴ Anche in assenza di chiare risonanze platoniche, però, il tono di *O glorioso Re, che ’l ciel governi* e il suo appello alla primordiale divinità si ritrovano perfino in pagine dedicate a temi contemporanei, come quando nel *Trattatello in laude di Dante* si citano alcuni *exempla* di buon governo e si esortano boezianamente i Fiorentini, in preda ai feroci conflitti tra popolo grasso e popolo minuto:

Levinsi adunque gli animi al cielo, nella cui *perpetua legge*, nelli cui eterni splendori, nella cui vera bellezza si potrà senza alcuna oscurità conoscere la stabilità di *Colui che* lui e l’altre cose *con ragione muove*.³⁵

Il paragone necessario è con i capitoli dell’*Amorosa visione* in cui si descrive la Fortuna. Oltre alle chiare allusioni al settimo canto dell’*Inferno*, Boccaccio riprende i termini dell’inno boeziano della *Consolatio* per inquadrare un discorso sulla nobiltà di sangue:

Colui che con perpetue ragioni
governa il mondo, come sol fattore
d’esse, crea nelle sue regioni

pur obliquamente (1979, 49), e altri sono d’accordo (e.g., Surdich 2001, 14), ma cfr. *Filocolo* 4.128.11 e *Amorosa visione* 37.49–53. Se Trovato ha ragione, credo che questo gioco di allusioni speculari risalga ad ogni modo a Boezio, direttamente o indirettamente. Nel suo commento alla *Commedia*, Scartazzini rinvia il lettore di *Paradiso* 1.74 a *Consolatio* 2m8.15 (Alighieri 1989, 612), ma Tommaseo ha colto nel segno, facendo notare che è appunto “O qui perpetua” che sta dietro a questo verso (Alighieri 1839, 398). Cfr. anche Murari 1905, 336, and Dronke 1994, 24–25. Parallelismi importanti si trovano anche in Alano di Lilla, *Anticlaudianus* 5. 278 ss.

³³ Cfr. *Confessiones* 8.7, in Agostino 1988, 1:440.

³⁴ *Teseida* 11.1.3.

³⁵ *Trattatello* (1) 71, corsivo mio.

ogni anima che nasce, con amore
 iguale; e quella si muove da Lui
 vegnendo lieta al generato core.³⁶

La lezione etica che sembra risuonare solo dentro le mura medievali, ora rivolta alla politica e ora alla vita vissuta, si riverbera in realtà fino a Boezio e oltre perché non si tratta in realtà semplicemente di un'allusione letteraria, bensì di una vera e propria *forma mentis*. Il moralismo cristiano che scintilla sotto questa rete di allusioni al passato riappare anche nell'ultima giornata del *Decameron*, in una delle novelle più arcaizzanti di tutte: la storia di Tito e Gisippo, ambientata non a caso nell'antica Roma. Il "giovane e filosofo"³⁷ Tito incarna idealmente l'etica precristiana: in lui Boccaccio trasferisce tutte le caratteristiche più lodevoli del pensiero classico facendone un amico ideale, un oratore ciceroniano e filosofo stoico, una sorta di cristiano *sine Christo* che adopera proprio il linguaggio del *De consolatione philosophiae*. Nella sua apologia, declamata davanti alla sposa ingannata e alla sua famiglia, Tito esorta i nuovi parenti ad accettare con coraggio il matrimonio inaspettato:

Credeasi per molti filosofanti che ciò che s'adopera da' mortali sia degl'iddii immortali disposizione e provvedimento, e per questo vogliono alcuni esser di necessità ciò che ci si fa o farà mai, quantunque alcuni altri sieno che questa necessità impongano a quel ch'è fatto solamente. Le quali oppinioni se con alcuno avvedimento riguardate fieno, assai apertamente si vedrà che il riprender cosa che frastornar non si possa, niuna altra cosa è a fare se non volersi più savio mostrar che gl'iddii, li quali noi dobbiam credere che *con ragion perpetua* e senza alcuno error *dispongano e governino* noi e le nostre cose.³⁸

Tale allocuzione altisonante doveva rappresentare un esempio calzante della rettitudine romana. La novella è ambientata durante il triumvirato di Ottaviano (fra il 43 e il 30 a.C.), precisamente "nel tempo de li dèi falsi e bugiardi"³⁹ del Virgilio dantesco e degli altri grandi intellettuali pagani venerati da Boccaccio. Secondo la visione espressa nel secondo libro del *De monarchia* e nel sesto canto del *Paradiso*, si tratta dell'ultimo secolo

³⁶ *Amorosa visione* 33.7–12.

³⁷ *Decameron* 10.8.66.

³⁸ *Decameron* 10.8.56–57, sottolineature nostre. Branca rileva le somiglianze tra questo discorso di Tito, il citato capitolo dell'*Amorosa visione* e i versi della *Comedia delle ninfe fiorentine* in cui Ameto ringrazia gli dei, ma senza notare lo spirito unificatore boeziano di queste pagine (in Boccaccio 1992b, 1192, nn. 9–10).

³⁹ Cfr. *Inferno* 1.72. Il verso dà avvio alla spiegazione del nome "poeta" in *Esposizioni* 1.lit.69 e ss.

prima dell'Avvento, ma anche del culmine della civiltà romana, quando il crepuscolo del paganesimo sembrava trasformare la sapienza filosofica classica in un'aurorale teologia cristiana. In questa vigilia storica, che a Boccaccio doveva sembrare privilegiata perché segnata dalla preparazione e dall'attesa, la sapienza precristiana si rispecchia nelle tracce presenti (anche se non ancora riconosciute) dello Spirito Santo.

In Boccaccio le continue riscritture dello spunto boeziano “O qui perpetua” sono dunque il segno sicuro del suo Umanesimo,⁴⁰ che è consapevolezza della continuità di pensiero tra antichità classica e cristianesimo e insieme profonda convinzione personale. E infatti il capitolo delle *Genealogie* intitolato “Non indecens esse quosdam Christianos tractare gentilia” dichiara che la religione pagana non è un pericolo, come dimostra l'esperienza stessa dell'autore che, nonostante il suo lungo studio del mito classico, rimane fermo e sicuro nella sua fede di cristiano:

Nam ab utero matris mee [...] certissimum semper habens quod inter iustorum hominum congregationem psallitur, unum scilicet in triplici personarum distinctione Deum esse, et hunc verum et eternum atque omnium eque opificem rerum, earumque *perpetua ratione gubernatorem*, servatorem atque rectorem, omnia intra se continentem et a nullo contentum.⁴¹

Con questo recupero degli autori antichi che hanno intravisto le prove dell'esistenza di Dio e dei dogmi cristiani, Boccaccio fa allora per la poesia quel che Giovanni Scoto Eriugena e Abelardo avevano fatto per Platone: ne recupera il profondo valore di verità metafisica cristiana.⁴² E la citazione boeziana di “O qui perpetua,” anche quando appare *en passant* nel *Filostrato* (“Ma nondimeno per quello Iddio ti giuro / che 'l cielo e 'l mondo ugualmente governa”)⁴³ o in un singolo verso della *Lamentatio Bertoldi* (“O qui perpetua mundum ratione gubernas”),⁴⁴ non è soltanto una

⁴⁰ Cfr. Dronke (1997, 243): “L'atteggiamento degli autori cristiani verso gli dei pagani, e il modo di sopravvivenza di questi dei in una cultura cristiana, sono elementi-chiave per ogni tentativo di comprendere e di caratterizzare l'umanesimo medievale. [...] Ma come ci sono diversi umanesimi, così pure ci sono diverse sfumature in ciò che si dice sugli dei pagani, diversi modi in cui essi sopravvivono.”

⁴¹ *Genealogie* 15.9.4. Sottolineature nostre.

⁴² Si veda Dronke 1974, 59–60.

⁴³ *Filostrato* 3.15.1–2.

⁴⁴ È il dodicesimo verso di una breve poesia che Boccaccio copiò alla carta 3v di uno Zibaldone (Misc. Laurenziana, Plut. 33, 31). Cfr. A. Moscati, *La “Lamentacio” di Bertoldo di Hohenburg*, in “Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano,” LXV, 1953, p. 123.

“fonte” ma qualcosa di più: una rivelazione della personalità stessa di Boccaccio, vestigio di una lunga tradizione filosofico-teologica alla quale egli partecipava in profondità.

MICHAEL PAPIO

UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS AMHERST

Works Cited

- Agostino, Aurelio. 1988. *Confessions*. 2 voll. Trad. ing. di W. Watts. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Alano di Lilla. 1955. *Anticlaudianus*. A c. di R. Bossuat. Parigi: Vrin.
- Alighieri, Dante. 1839. *La Comedia di Dante Alighieri*. Con il commento di N. Tommaseo. Napoli: Cioffi.
- . 1989. *La Divina Commedia*. A c. di G. A. Scartazzini e G. Vandelli. Milano: Hoepli.
- . 1994. *La Commedia secondo l'antica vulgata*. 4 voll. A c. di G. Petrocchi. Firenze: Le Lettere.
- Apuleio. 1973. *Opuscules philosophiques et fragments*. A c. di J. Beaujeu. Parigi: Les Belles Lettres.
- Boezio, A. M. S. 2000. *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. A c. di C. Moreschini. Munich-Leipzig: K. G. Saur.
- Boccaccio, Giovanni. 1964. *Filostrato*. A c. di V. Branca. *Teseida delle nozze di Emilia*. A c. di A. Limentani. *Comedia delle ninfe fiorentine*. Vol. 2 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori.
- . 1965. *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*. A c. di G. Padoan. Vol. 6 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori.
- . 1967. *Filocolo*. A cura di A. E. Quaglio. In vol. 1 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori. 45–1024.
- . 1974. *Amorosa visione*. A c. di V. Branca. *Trattatello in laude di Dante*. A c. di P. G. Ricci. Vol. 3 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori.
- . 1992. *Rime*. A c. di V. Branca. Vol. 5.1 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori. 1–374.
- . 1992b. *Decameron*. A c. di V. Branca. Torino: Einaudi.
- . 1994. *Buccolicum carmen*. A c. di G. Bernardi Perini. In vol. 5.2 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori. 689–1095.
- . 1998. *Genealogie deorum gentilium*. 2 voll. A c. di V. Zaccaria. Voll. 7–8 di *Tutte le opere*. Milano: Mondadori.
- . 2013. *Rime*. A c. di R. Leporatti. Firenze: Galluzzo.

- Bruni, Francesco. 1990. *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*. Bologna: Il Mulino.
- Carrai, Stefano. 2007. "Boccaccio e la tradizione del prosimetro. Un'ipotesi per la forma della *Comedia delle ninfe fiorentine*." *Rassegna europea di letteratura italiana* 29–30: 61–67.
- Chenu, Marie-Dominique. 1957. *La théologie du douzième siècle*. Paris: Vrin.
- Cursi, Marco. 2013. *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*. Roma: Viella.
- Dronke, Peter. 1974. *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden-Köln: Brill.
- . 1994. "The Conclusion of Dante's *Commedia*." *Italian Studies* 49: 21–39.
- . 1997. "Gli dei pagani nella poesia latina medievale." In *Sources of inspiration. Studies in Literary Transformation: 400–1500*. Roma: Edizioni di storia e letteratura. 243–62.
- Gagliardi, Antonio. 1999. *Giovanni Boccaccio. Poeta Filosofo Averroista*. Catanzaro: Rubbettino.
- Garin, Eugenio (a c. di). 1958. *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*. Firenze: Sansoni.
- Grossvogel, Steven M. 1992. *Ambiguity and Allusion in Boccaccio's Filocolo*. Firenze: Olschki.
- Huygens, Robert Burchard Constantyn. 1954. "Mittelalterliche Kommentare zum 'O qui perpetua.'" *Sacris erudiri* 6: 373–427.
- Murari, Rocco. 1905. *Dante e Boezio (Contributo allo studio delle fonti dantesche)*. Bologna: Zanichelli.
- Papio, Michael. 2009. "Boccaccio as *Lector Dantis*." In G. Boccaccio. *Boccaccio's Expositions on Dante's Comedy*. Toronto: University of Toronto Press. 3–37.
- . 2012. "Boccaccio: Mythographer, Philosopher, Theologian." In *Boccaccio in America*. A cura di E. Filosa e M. Papio. Ravenna: Longo. 123–42.
- . Forthcoming A. "'Merus phylosophie succus': Neoplatonic Influences on Boccaccio's Hermeneutics." In *Boccaccio Philologist and Philosopher*. A c. di H. W. Storey e T. Barolini. Bloomington: Indiana University Press.
- . Forthcoming B. "'Elementa confusa' in Boccaccio's Neoplatonist Tendencies." In *Boccaccio e la finzione narrativa*. A c. di S. Bancheri. Firenze: Franco Cesati.
- Petrarca, Francesco. 1975. *Opere*. Firenze: Sansoni.
- . 2006. *Res seniles. Libri I–IV*. A c. di S. Rizzo. Firenze: Le Lettere.

- Smarr, Janet Levarie. 1986. *Boccaccio and Fiammetta. The Narrator as Lover*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- . 2006. “Speaking Women: Three Decades of Authoritative Females.” In *Boccaccio and Feminist Criticism*. A c. di T. C. Stillinger e R. Psaki. Chapel Hill: Annali d’Italianistica. 29–38.
- Surdich, Luigi. 1987. *La cornice di amore*. Pisa, ETS.
- . 2001. *Boccaccio*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2003. “Boezio, Boccaccio, le Muse.” In *Confini dell’umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*. vol. III, Roma, Roma nel Rinascimento, 1295–1309.
- Terrusi, Leonardo. 2007. “Boezio o dell’età dell’oro. Note esegetiche su *Comedia delle ninfe fiorentine*, XXVI.” In *Studi di onomastica e letteratura offerti a Bruno Porcelli*. A c. di D. De Camilli. Pisa: Gruppo Editoriale Internazionale. 85–95.
- Trovato, Paolo. 1979. *Dante in Petrarca: per un inventario dei dantismi nei Rerum vulgarium fragmenta*. Firenze: Olschki.
- Tufano, Ilaria. 2006. *Quel dolce canto: letture tematiche delle “Rime” di Boccaccio*. Firenze: Cesati.
- Velli, Giuseppe. 1995. *Petrarca e Boccaccio. Tradizione · memoria · scrittura*. Padova: Antenore.