

I livelli narrativi nella novella di Rustico ed Alibech «romita» del Decameron

di

Alfonso Paoletta*

1.1. Non sono indicate fonti precise per la novella di Rustico ed Alibech «romita» (III, 10) del Decameron, anzi gli antecedenti «sono scarsi e assai vaghi per non dire inesistenti»¹, tuttavia l'ambiente del deserto riconduce il lettore immediatamente alle «Vitae patrum» per cui un esame formale ed un raffronto testuale può avere un certo interesse per stabilire e definire l'utilizzazione della topica di questo 'corpus' da parte del Boccaccio. Diversi esempi di tentazione di eremiti si leggono nella «Historia lausiaca»², nella «Vita Pachomii»³, nella «Vita Macarii»⁴, nella «Historia monachorum» di Rufino di Aquileia⁵ (solo per citare i testi più antichi) e tutti presentano molti tratti comuni con la novella. La nostra analisi tuttavia prende in esame la «Vita S. Mariae Aegyptiacae»⁶ che, pur datando la seconda metà del sec. VI, sarebbe stata tradotta in latino da uno sconosciuto originale greco a Napoli da Paolo Diacono nell' 876-877. La scelta di questa «Vita» è confortata anche da una serie di elementi storici che fanno pensare ad una sua probabile conoscenza da parte del Boccaccio⁷ ed inoltre da altri

* Ringrazio Cesare Segre e Gérard Genot per la cortesia con cui hanno accolto questo mio lavoro e per i suggerimenti preziosi che mi hanno dato.

1: Boccaccio, G.: *Decameron* a cura di V. Branca, Firenze, 1960 p. 432 n. 1.

2: Migne, J.-P.: *P. L.*, 1879, LXXIII, 1147-48.

3: Migne, J.-P.: *P. L.*, 1879, LXXIII, 235.

4: Migne, J.-P.: *P. L.*, 1879, LXXIII, 424.

5: Migne, J.-P.: *P. L.*, 1878, XXI, 399.

6: Migne, J.-P.: *P. L.*, 1879, LXXIII, 671-690.

7: La diffusione di questa «Vita» nel Medioevo è attestato da numerose versioni in greco, siriano, armeno, egiziano, latino e il suo culto è menzionato in molti sinassari greci e martirologi occidentali. La facile analogia con la vita di S. Maria Maddalena ha contribuito alla sua fortuna. Per quanto riguarda il Boccaccio, è noto che il suo periodo napoletano, come fu accertato dal Torraca (*Arch. stor. prov. nap.*, XXXIX, 1914), si chiude nel 1339-40. La regina Sancia, moglie di Roberto d'Angiò, il 2 novembre 1342 fonda il monastero e la chiesa di S. Maria Egiziaca che deve servire ad ospitare le prostitute ravvedute. Il culto di questa santa a Napoli, infatti, è attestato fin dal sec. IX: il Calendario «marmoreo», compilato tra l'847 e l'877,

elementi che la collocano a giusto titolo come una 'summa' degli elementi topici delle «Vitae» dei padri del deserto. In questo lavoro ci proponiamo di mettere in rilievo, con il confronto tra i due testi, l'utilizzazione che Boccaccio fa di questa letteratura che ormai, nel XIV sec., è penetrata profondamente nella coscienza dell'uomo medievale.

1.2. La «Vita» è un tipico 'exemplum' medievale che intende evidenziare l'intercessione della Vergine per il peccatore. L'intreccio del racconto è costituito, in realtà, da due agiografie che si concatenano in modo da inserire la vita della santa in quella dell'anacoreta Zosima secondo questa segmentazione:

- 1) Zosima, monaco, in Quaresima va nel deserto per pregare.
- 2) Zosima incontra un essere umano: crede che sia un fantasma.
- 3) Zosima riconosce in Maria un'eremita: benedizione reciproca.
- 4) Zosima sollecita Maria a raccontare la propria vita: a dodici anni va ad Alessandria, fa la prostituta, in seguito a un viaggio a Gerusalemme, si converte per intercessione della Vergine, va nel deserto della Transgiordania.
- 5) Zosima, l'anno seguente, porta la Comunione a Maria.
- 6) Zosima, due anni dopo, trova il cadavere di Maria: racconta ai confratelli l'episodio.

L'autore di questa «Vita» sarebbe tale Sofronio, vescovo di Gerusalemme, vissuto nella seconda metà del VI sec.

La novella del Boccaccio propone questo soggetto: «Alibech diviene romita a cui Rustico monaco insegna rimettere il diavolo in inferno; poi, quindi tolta, diventa moglie di Neerbale»⁸ la cui segmentazione presenta la seguente linearità:

- 1) Alibech, pagana di Capsa, in Tunisia, a quattordici anni va nel deserto della Tebaida per «servire a Dio».

pone la sua «commemoratio» al 9 aprile, e nello stesso giorno anche il «Tutiniano» del sec. XIII. Numerosi manoscritti di questa «Vita» si trovano in codici napoletani dei secc. XIII, XIV e XV, conservati alla Biblioteca Nazionale di Napoli. Nel sec. XVII viene dedicata un'altra chiesa al culto di questa santa: S. Maria Egiziaca a Pizzofalcone. E' molto probabile quindi che questo testo, che doveva essere molto diffuso nel popolo napoletano, per lunghissima tradizione e per il suo carattere di «exemplum», sia venuto a conoscenza dello stesso Boccaccio.

8: Boccaccio: *ibid.* p. 432-439.

- 2) Alibech incontra un vecchio eremita: il monaco crede che sia il diavolo.
- 3) Alibech incontra un giovane eremita: Rustico. Tentazione di Rustico.
- 4) Rustico inventa un espediente per possederla; per «servire a Dio» bisogna «rimettere il diavolo in inferno».
- 5) Rustico raggiunge lo scopo: Alibech, ingenua, chiede continuamente al monaco di «servire a Dio».
- 6) Alibech sposa Neerbale in Capsa e racconta alle donne della città l'episodio.

2. L'analisi che intendiamo condurre per esaminare la struttura della novella è la stessa che Propp nella «Morfologia della fiaba» (1928) ha indicato come «funzioni dei personaggi» secondo la tabulazione del terzo capitolo del volume⁹. L'uso di alcune funzioni di questo schema non serve qui per dimostrare la validità delle leggi del racconto al di fuori del 'corpus' delle fiabe della raccolta di Afanas'ev, nè un possibile ascendente popolare, fiabesco o immediatamente patristico della novella del Boccaccio, quanto per individuare le combinazioni funzionali e i sintagmi narrativi utili per una più agile lettura formale del testo. I personaggi, poi, sono stati definiti in base allo schema attanziale proposto da Greimas¹⁰.

Situazione iniziale (i):

Determinazione spazio-temporale; nome e condizione del soggetto-agente

«Nella città di Capsa in Barberia fu già un ricchissimo uomo, il quale aveva una figlioletta bella e gentile, il cui nome fu Alibech, la giovane che semplicissima era e d'età forse di quattordici anni» (§ 4).

Parte preparatoria:

I. Allontanamento: (*e*) *uno dei membri della famiglia si allontana da casa, (e³) si allontanano membri della nuova generazione.* (Alibech) «la seguente mattina ad andare verso il deserto di Tebaida . . . si mise» (§ 6).

II. Divieto: (*k*) *al soggetto-agente è imposto un divieto implicito.* Esso consiste nel vietare alla ragazza, spinta da incauta leggerezza, di evadere dai modelli etico-sociali del suo ambiente di «Barberia». «La giovane non da

9: Propp, per identificare le «funzioni», fa uso di una definizione e di un simbolo.

10: Greimas, A.-J.: 1969 pp. 207 e ssg.

ordinato disidero ma da un cotal fanciullesco appetito, senza altro farne ad alcuna persona sentire, la seguente mattina . . . *nascosamente* tutta sola si mise» (§ 6).

III. Infrazione: (*q*) *divieto infranto e apparizione del $\frac{\text{destinatore}}{\text{produttore}} \rightarrow \text{oggetto}$* (*inganno*). (Sigla D₁). (Alibech) «pervenne alla cella d'uno romita giovane, assai divota persona e buona, il cui nome era Rustico» (§ 9).

IV. Investigazione: (*v*) *D₁ tenta una ricognizione*. (Rustico) «tentato primieramente con certe domande» (§ 11).

V. Delazione: (*w*) *D₁ riceve informazioni*. (Rustico) «lei non avere mai uomo conosciuto conobbe, e così essere semplice come pareva» (§ 11).

VI. Tranello: (*j*) *D₁ tenta di ingannare la vittima per impadronirsi di lei*, (*j*¹) *D₁ opera mediante la persuasione*. «per che (Rustico) s'avvisò come sotto spezie di servire a Dio, lei dovesse recare a' suoi piaceri . . . le mostrò quanto il diavolo fosse nemico di Domeneddio e . . . che quello servizio che più si poteva fare grato a Dio si era rimettere il diavolo in inferno nel quale Domeneddio l'aveva dannato» (§ 11).

VII. Connivenza: (*y*) *la vittima cade nell'inganno, diviene $\frac{\text{destinatario}}{\text{consumatore}}$ dell'oggetto (inganno) e con ciò favorisce involontariamente D₁*. «La giovinetta il domandò come questo si facesse; alla quale Rustico disse: 'Tu il saprai tosto, e perciò farai quello che a me far vedrai' . . . la giovane, che mai più non aveva in inferno messo diavolo alcuno, per la prima volta sentì un poco di noia, per che ella disse a Rustico: 'Per certo, padre mio, mala cosa dee essere questo diavolo, e veramente nimico di Dio, chè ancora al ninferno, non che altrui, duole quando egli v'è dentro rimesso'» (§ 12 e 22).

Le funzioni narrative che finora abbiamo potuto far coincidere con la «situazione iniziale» e la «parte preparatoria» delle fiabe di Propp, d'ora in poi non si possono più applicare perchè la novella si allontana dagli schemi proppiani, se non per alcune combinazioni formali, anche se invertite, che si riscontrano solo alla fine.

XXVII. Identificazione: (*I*) *il soggetto-agente è riconosciuto*. Morto il padre e diventatane erede, «un giovane chiamato Neerbale, . . . sentendo costei esser viva, messosi a cercarla e ritrovatala» (§ 32).

XXXI. Nozze: (N) *il soggetto-agente si sposa*. «Neerbale . . . per moglie la prese» (§ 32).

XXVIII. Smascheramento: (Sm) *D₁ è smascherato*. Propp annota che spesso compare sotto forma di narrazione! «Le donne domandarono: 'Come si rimette il diavolo in inferno?'. La giovane, tra con parole e con atti, il mostrò loro; di che esse fecero sì gran risa che ancor ridono» (§ 34).

Non è possibile applicare l'analisi proppiana al testo di Sofronio perchè esso risulta dall'intreccio di due «Vitae», quella di Zosima e di Maria, ed il loro rapporto, nel tessuto logico-narrativo, figura come tra due protagonisti, ciascuno autonomo nella sfera della propria biografia. Solo nella sequenza dell'incontro tra i due personaggi si trovano alcune funzioni proppiane, come la «q» in cui si verifica solo una infrazione del codice eremitico che prevede la solitudine: Zosima «vidit umbram quasi humani corporis apparentem» (cap. VII), le corre incontro, chiede chi fosse («v») a cui l'anziana Maria risponde («v»): «Mulier sum, et omni corporeo tegmine nudo . . . et corporis turpitudinem habens intectam» (cap. XI) ed è peccatrice.

Un primo parallelismo tra i due racconti (di Sofronio e di Boccaccio), si può già individuare nella funzione «i» in cui risulta che Maria è nata in Egitto (Ego patriam Aegyptum habui, cap. XIII), ed è molto giovane (parentibus meis viventibus, duodecimum agens aetatis annum, cap. XIII).

La distanza tra i due *récits* nasce invece dalla considerazione che il racconto della «Vita» appartiene al genere delle storie «*utiles à l'âme*», composte con intenti moralistici e didascalici e il cui tema centrale si configura sempre come «conversione di un peccatore» e il vero protagonista è costituito da una forza divina e misteriosa, dall'apparizione vera o presunta di un santo, della Vergine o del Cristo oppure, come in questo caso, dalla presenza di una immagine sacra. La novella del Decameron è anch'essa didascalica, ma in modo diverso; è lo stesso Boccaccio a suggerire il senso morale: «Forse ancora ne potrete guadagnare l'anima avendolo apparato, e potrete anche conoscere che, quantunque Amore i lieti palagi e le morbide camere più volentieri che le povere capanne abiti, non è egli per ciò che alcuna volta esso fra' folti boschi e fra le rigidi alpi e nelle diserte spelunche non faccia le sue forze sentire: il perchè comprendere si può alla sua potenza essere ogni cosa suggetta» (§ 3).

3.0. La novella di Boccaccio, nonostante questa distanza da quello che consideriamo uno degli archetipi, presenta alcune strutture semantiche e formali che si ritrovano in analogia esclusivamente in questa vita e che si possono così riassumere:

- 1) Sia per il monaco Zosima che per la ragazza Alibech, l'esperienza del deserto è un fenomeno episodico, chiuso, una «avventura» della loro vita.
- 2) Esiste un rapporto testuale tra i due racconti.
- 3) L'elemento sessuale è presente nei due *récits* ma con forme e fini diversi.

Sviluppiamo questi tre elementi.

3.1. Sofronio, presunto autore della «Vita», dal punto di vista formale, inserisce la biografia della santa in quella del monaco Zosima adoperando però quest'ultimo come occasionale interlocutore in un fortuito e breve incontro nel deserto con l'anziana donna e in cui ella rievoca al monaco, con minuzia descrittiva, in una sorta di confessione, corredata da pianti e sospiri, la propria vita di meretrice e la successiva conversione. Il monaco quindi gioca un ruolo di mediazione tra il racconto dell'esperienza sessuale e penitenziale di Maria e il lettore e in questa funzione esaurisce il proprio compito: diventa cioè un espediente per evocare un altro personaggio, evidenziarlo ed infine annullarlo con l'immagine del ritrovamento del cadavere nello stesso deserto.

Boccaccio, definendo meglio la dimensione spaziale (Capsa in Barberia, il deserto di Tebaida), usa la stessa tecnica: fa uscire dalle quinte dell'anonimato il personaggio Alibech, lo illumina sulla scena con una episodica esperienza sessuale mediante il monaco Rustico e lo fa ritornare nel nulla attraverso il matrimonio con Neerbale.

Il rapporto tra i due *récits* potrebbe essere così formalizzato:

<i>Decameron</i>	<i>Vita S. Maria Egiziaca</i>
A) Alibech incontra Rustico nel deserto	A') Zosima incontra Maria nel deserto
B) esperienza sessuale di Alibech con Rustico	B') rievocazione dell'esperienza sessuale di Maria in funzione della conversione
C) Alibech torna a Capsa e sposa Neerbale	C') Zosima scopre il cadavere di Maria

In questo schema risultano tre fasi (ABC-A'B'C') che si possono definire: A-A' apparizione del deuteragonista o destinante-inganno (D₁); B-B' fase centrale in cui ricorre il tema della sessualità; C-C' allontanamento del personaggio femminile dall'ambiente del deserto, anche se matrimonio e morte sono due forme di chiusure topiche diverse. E' da rilevare ancora un'altra analogia: sia Alibech che Maria vanno nel deserto per lo stesso motivo: conoscere Dio o perfezionarne la conoscenza ed ambedue incon-

trano un essere umano: un monaco, vivono o rivivono una esperienza sessuale ed ambedue scompaiono.

3.2. La ricognizione sul rapporto testuale tra i due racconti sarà verificata lungo le sequenze individuate dal Bremond e integrate da Segre¹¹:

- a) virtualità
 - b) attualizzazione
 - c) scopo raggiunto
- ostacolo da superare
- ostacolo superato

Esso si diversifica in maniera costante, man mano che procede il racconto: la virtualità è definita da Bremond «una funzione che apre la possibilità del processo sotto forma di comportamento da tenere o d'evento da prevedere»¹². Questa fase è costituita dai seguenti elementi narrativi: a¹ ideale della vita ascetica; a² deserto e tentazione; a³ dati anagrafici ed ambientali.

a¹: è da notare innanzitutto che Sofronio si inserisce perfettamente nel filone topico della letteratura monastica che vede nella «Vita Antonii» di Attanasio composta nel 357 e conosciuta pure da S. Agostino¹³ il proprio archetipo. Questa «Vita Antonii» presenta infatti accanto all'esaltazione dell'ideale ascetico monastico, anche numerose tentazioni del diavolo, personificazione del peccato e dei vizi. Bisogna aggiungere pure che la vita eremitica è ritenuta una perfezione della vita monastica ed è riservata solo a coloro che si sono preparati a vivere, con lunghi digiuni e penitenze, la dura vita del deserto densa di disagi e privazioni¹⁴. Questa dimensione psicologica e spirituale viene con molta chiarezza descritta da Giovanni Climaco nella «Scala Paradisi»: «libero da passioni è ... colui che ha sollevato la sua mente oltre la natura creata e le ha assoggettato tutti i sensi ed ha portato al cospetto di Dio la sua anima»¹⁵. Sofronio, fedele a questa concezione, sostiene che Zosima «cupiens carnem spiritui subjugare... Unusquisque (monaco) per solitudinem Deo iungebatur... ne hominibus placeret sed soli Deo» (cap. I e VII). Anche Boccaccio racconta che Alibech

11: Segre, C.: 1974, p. 124.

12: Bremond, C.: 1966, p. 100.

13: S. Augustinus: *Confessiones* in Migne: P. L., 1865, XXXII, 755.

14: S. Nili: *Tractatus ad Eulogium* cap. XXXII in Migne: P. G., 1860, LXXIX, 1136.

15: Johannes Climacus: *Scala Paradisi*, gradus 29 in Migne: P. G., 1860, LXXXVIII, 1148.

«un dì ne dimandò alcuno in che maniera e con meno impedimento a Dio si potesse servire. Il quale le rispose che coloro meglio servivano che più delle cose del mondo fuggivano come coloro facevano che nelle solitudini de' deserti di Tebaida andati se n'erano» (§ 5).

a²: la «tentazione» ossia lotta che l'eremita sostiene quotidianamente con sé stesso è presente sia in senso proprio:

«maior enim lucta praesens (nel deserto) quam illa quae praeteriit (nel monastero)» (cap. II)

«non preser guari d'indugio le tentazioni a dar battaglia alle forze di costui» (§ 10);

sia in senso figurato come presenza diabolica che assume l'aspetto di donna o di fantasma:

«Zosimas ... phantasium alicuius spiritus existimans se vidisse, signo autem crucis se muniens» (cap. VII)

«il valente uomo veggendola giovane e assai bella, temendo non il demonio, se egli la ritenesse, lo 'ngannasse» (§ 8).

Bisogna considerare tuttavia che quest'ultima forma di tentazione (donna-demonio) è largamente usata nella topologia ascetica e mistica del mondo medievale a iniziare proprio dalla letteratura patristica ed in particolare da S. Giovanni Damasceno che nel «*De fide orthodoxa*»¹⁶ offre questa immagine della femminilità, immagine che si perpetua nelle già citate «*Vita S. Pachomii*», «*Vita Macarii*», «*Historia monachorum*» e in numerose altre opere medievali: si ricordano tra queste, gli «*Exempla*» di Jacopo da Vitry¹⁷, la novella XIV del Novellino, le «*Parabole*» di Odo di Shirton, lo «*Speculum*» di Vincenzo di Beauvais¹⁸, l'esempio 33 dello «*Specchio di vera penitenza*» del Passavanti e l'«*Alphabetum narrationum*» che tra i peccati della carne annovera il seguente titolo: «*Carnem commovens diabolus etiam in sanctis per formam mulieris, inducit eos in desperationem*».

a³: dati anagrafici ed ambientali: all'analogia già individuata nella funzione «i» di Propp si deve aggiungere, per dovere di precisione, che quell'età, per

16: Johannes Damascenus: *De fide orthodoxa* in Migne: P. G., 1860, XCIV, 874.

17: *Quedam exempla que narrat Jacobus de Vitriaco* n. 122 (ms. lat. 18134 Bibl. Naz., Parigi, f. 227).

18: *Speculum exemplorum*, II, 1.

le ragazze di Boccaccio, è quasi un *topos*; altro parallelismo si riscontra nell'atteggiamento psicologico delle due ragazze verso la propria famiglia sostenuto dalla stessa motivazione: desiderio di evasione:

«Parentibus meis viventibus . . . affectum illorum spernens» (cap. XIII)

«la giovane . . . non da ordinato desidero, ma da un cotal fanciullesco appetito, senza altro farne ad alcuna persona sentire» (§ 6). In qualche caso appaiono elementi narrativi frastici che sembrano addirittura traduzione letterale. Maria dice:

«tunc unius panis medietatem comedi, et ex aqua Jordanis bibi, in terra nocte quiescens. *Lucescente in crastino in partem aliam (del deserto) transivi et iterum petii ductricem meam (la Vergine) ut me dirigeret ubi ei placitum esset. Deveni in hanc solitudinem*» (cap. XVIII). Alibech «*la seguente mattina ad andar verso il deserto di Tebaida tutta sola si mise e con gran fatica di lei, durando l'appetito, dopo alcuni di a quelle solitudini pervenne*» (§ 6).

Il termine «solitudine» compare in tutta la novella solo due volte ed ambedue come sinonimo o rafforzativo del concetto di deserto; singolare risulta tuttavia, in questo caso, l'accostamento al verbo «pervenire», verbo composto in italiano come il latino «*deveni*»; Boccaccio poi usa forme concise e sintetiche (durando l'appetito, con gran fatica di lei) là dove Sofronio, usando l'*amplificatio*, rende con la *presentia* i particolari del disagio di una vita nel deserto.

Altro motivo «virtuale» è il cibo degli eremiti che costituisce molto spesso un 'topos':

«nutriebantur corpus pane et aqua» (cap. IV), «unus portabat corpori ad mensuram sufficiens, alius carycas, alius palmarum fructus dactylos . . . nutriebantur herbis quae nascebantur per solitudinem» (cap. VI);

nel Decameron alla ragazza viene offerto

«da mangiar radici d'erbe e pomi salvatichi e datteri e bere acqua» (§ 8).

Inoltre Zosima «in desiderium habens introire in solitudinem, sperans invenire aliquem patrem in eam habitantem, qui eum posset aliquid aedificare, sicut desiderabat et sine cessatione iter agebat» (cap. VII)

Alibech «veduta di lontano una casetta a quella n'andò, dove un santo uomo trovò sopra l'uscio . . . La quale rispose che, inviata da Dio, andava cercando d'essere al suo servizio, e ancora che le 'nsegnasse come servire gli si conveniva» (§ 6-7).

Ed infine Zosima «*exuens se pallio quo erat indutus*» (cap. IX); Rustico «cominciò a spogliare quegli pochi vestimenti che aveva» (§ 12).

In questa fase della segmentazione del contenuto che individua la «virtualità» e che corrisponde alle funzioni «i», «e», «e³» di Propp, il rapporto, nei due *récits*, dal punto di vista semantico, è di topo isomorfo perché non si verifica alcuna commutazione sul piano dell'espressione e del contenuto, ossia tra significanti e significati: gli elementi costitutivi di questa fase, cioè, vengono traslati dall'uno all'altro *récit* senza alcun intervento dell'autore: costituiscono infatti solo un avvio al racconto e servono a trasferire il lettore nell'ambiente fisico e psicologico in cui si situeranno gli attanti.

Il rapporto con il «genere» delle «*Vitae patrum*» è così aderente che appare con un alto livello di prevedibilità e riguarda la notazione ambientale fisica (deserto, fasi del giorno o della vita), psicologica (ricerca di Dio) e religiosa (penitenza, tentazione).

b) attualizzazione: questa fase è definita dal Bremond: «Funzione che realizza la virtualità sotto forma di comportamento o di evento in atto»¹⁹. Essa, in Boccaccio, è formata da due elementi:

- α) ostacolo da superare
- β) ostacolo superato

Il momento α, che corrisponde alle funzioni «q», «v», «w», «j», «j¹» di Propp, si riscontra quando Rustico «ncominciò ... a pensare che via e che modo egli dovesse con lei tenere, acciò che essa non s'accorgesse lui come uomo dissoluto pervenire a quello che egli di lei desiderava ... e s'avvisò come sotto spezie di servire a Dio, lei dovesse recare a' suoi piaceri» (§ 10) e per rimuovere l'ostacolo della eventuale ritrosia della ragazza, ricorre al termine «diavolo» riferito in forma polisemica: una volta esso è considerato «nemico di Domeneddio» un'altra volta nella metafora oscena di «quella cosa ... che così si pigne in fuori» (§ 13) che offre al lettore una definizione «straniata» che pone l'intenzione del «delectare»:



Il rapporto, che nella fase della «virtualità» abbiamo visto identico, inizia qui a diversificarsi. Il racconto di Sofronio si sviluppa sul livello mistico ed

19: Bremond, C., 1966, p. 100.

ascetico del termine «diavolo»; Boccaccio, invece, spezza la significazione originaria per inserire un nuovo significato che è di natura oscena e che costituisce una «trasposizione dell'oggetto dalla sua percezione abituale nella sfera di una nuova percezione»²⁰. Questa operazione di manipolazione del codice ossia di intervento su un codice preesistente (diavolo-nemico di Dio) per introdurre elementi nuovi, è resa possibile dal fatto che il soggetto-agente (Rustico) presuppone la completa ignoranza del codice e quindi l'impossibilità di una corretta decodifica da parte del destinatario (Alibech): il risultato ottenuto è una sorta di parodia dei motivi religiosi medievali. Nella logica del racconto, Rustico opera quindi con un procedimento persuasivo, che consiste nel mantenere la situazione in forma favorevole al proprio vantaggio e che Lausberg definisce «ironia di azione tattica»²¹. Essa «usa la dissimulazione e la simulazione come armi dell'inganno, vuole, per conseguenza (fino ad un eventuale mutamento della situazione), mantenere l'equivoco» che in questa novella si scioglie solo verso la fine quando «le donne domandarono: 'Come si rimette il diavolo in inferno?'. La giovane, tra con parole e con atti, il mostrò loro; di che esse fecero sì gran risa che ancor ridono» (§ 34).

I due livelli, mistico e burlesco, vengono evidenziati meglio man mano che ci si inserisce in questa fase α : Sofronio infatti parafrasando l'insegnamento dei Santi Padri ed in particolare di S. Pietro, «Adversarius vester, diabolus, tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide»²² fa dire a Maria:

«Deus, abba Zosima, de adversario et immissionibus eius liberet nos, quoniam multa super nos est invidia eius» (cap. XI)

nel Decameron invece Rustico, vinto dalla tentazione, maliziosamente, «le mostrò quanto il diavolo fosse nemico di Domeneddio . . . che quello servizio che più si poteva far grato a Dio si era rimettere il diavolo in inferno, nel quale Domeneddio l'aveva dannato» (§ 11).

Boccaccio quindi agisce a livello di ambiguità e strumentalizzazione del veicolo segnico in quanto accetta l'immagine del diavolo, avversario di Dio che tenta di strappargli le anime, secondo una figura molto cara all'ascetica medievale, ma la svuota del suo intimo contenuto e la formalizza in pura argomentazione per ottenere come effetto la comicità dell'equivoco.

20: Šklovskij, V., 1976 p. 22.

21: Lausberg, H., 1967, § 430, 2.

22: 1 Pietro, 5, 8-9.

Anche il saluto tipico degli eremiti si svolge lungo questo binario semantico; Zosima appena vede Maria:

«Prostravit se et ipsa et utrique iacebant in terra, unus ex alio benedictionem poscens» (cap. IX)

nel Decameron, Rustico

«posesi ginocchione a guisa che adorar volesse e dirimpetto a sé fece star lei» (§ 12)

L'analogia con la «Vita» di Maria è solo esteriore perché nella logica del racconto della novella di Boccaccio, questo semema è carico di intenzioni maliziose e serve a veicolare una serie di funzioni assolutamente imprevedibili dal lettore.

Lo stesso fenomeno si verifica pure nella seguente analogia: Maria dice:

«Benedictus Dominus qui salutem procurat animarum» (cap. X)

ed, in forma beffarda, Rustico:

«dicoti che io mi creda che Iddio t'abbia qui mandata per la salute dell'anima» (§ 18):

qui l'uso della topica ascetica si trasforma addirittura in parodia dei temi e contenuti che sostanziano la catechesi medievale, dal momento che queste storie «*utiles à l'âme*» costituivano il canovaccio della predicazione medievale e ne erano piene le biblioteche dei monasteri.

Ma dove la parodia sfiora il sacrilego e il gioco dell'equivoco metaforico diventa più scoperto e determinato è nell'uso della espressione «resurrezione della carne»: questa infatti, carica di fortissima marca connotativa, costituisce una unità culturale teologica che viene ribaltata, seguendo una metafora apuleiana²³, su un piano del tutto fisiologico e sullo stesso incrocio di piani interagisce con il motivo della «superbia». Non è lontana infatti l'immagine del diavolo o di Lucifero che per superbia cade sulla terra o nell'inferno²⁴, né del Lucifero dantesco «che contra 'l suo fattor alzò le ciglia»²⁵ «e ciò fa certo che 'l primo superbo . . ./cadde acerbo²⁶ che qui è traslato solo per figurare il coito:

23: Apuleio, *Metamorfosi*, II, 7.

24: Isaia, 14, 12; Luca, 10, 18; Apocalisse, 12, 9.

25: Dante, *Inf.* XXXIV, 35.

26: Dante, *Par.* XIX, 45-48.

«da sei volte . . . ve 'l rimisero, tanto che per quella volta gli trasser sì la superbia del capo, che egli si stette volentieri in pace» (§ 24).

Il momento β (ostacolo superato), (funzione «y» di Propp), risulta invece dalle risposte ingenuamente comiche della ragazza:

«La giovane di buona fede rispose: 'O padre mio, poscia che io ho il ninferno, sia pure quando vi piacerà' (§ 19).

c) scopo raggiunto: esso è definito dal Bremond «una funzione che chiude il processo»²⁷.

In questa fase (c), che corrisponde alle funzioni «y», «Y» di Propp, l'adesione al testo di Sofronio è completamente divaricata, quasi un abito dimesso: la novella continua per conto proprio ed il senso letterale dei termini «diavolo/inferno» è completamente scomparso ed in questa rottura della significazione originaria Boccaccio diventa molto più agile e piacevole:

«Disse allora Rustico: 'Figliuola mia, benedetta sia tu! andiamo e rimettiamlovi sì che egli poscia mi lasci stare'» (§ 20)

«La giovane, che mai più non aveva in inferno messo diavolo alcuno, per la prima volta sentì un poco di noia» (§ 22)

oppure, con forte senso comico:

«Padre mio, io son qui venuta per servire a Dio e non per istare oziosa; andiamo a rimettere il diavolo in inferno» (§ 26)

«La qual cosa facendo, diceva ella alcuna volta: 'Rustico, io non so perché il diavolo si fugga del ninferno; ché, s'egli vi stesse così volentieri come il ninferno il riceve e tiene, egli non se ne uscirebbe mai'» (§ 27).

Altro motivo parodico è costituito dal tono delle formule solenni dei documenti ufficiali medievali o delle formule liturgiche di esorcismo che, insediate qui in un episodio del tutto «humilis», presentano una forte notazione ironica se non addirittura blasfema: «e noi per la grazia di Dio l'abbiamo sì sgannato, che egli priega Iddio di starsi in pace» (§ 28).

3.3. La componente sessuale: la diversa visione del sesso che presentano i due racconti, è da attribuirsi alle due diverse società ed ambienti in cui vivono i destinatari del messaggio. In una società teocentrica, come quella alto-medievale, la sensualità, elemento naturale ed umano, mantiene una collo-

27: Bremond, C. 1966, p. 100.

cazione fortemente oppositiva ad una *Weltanschauung* spirituale ed ultraterrena per cui se l'autore indulge su colpe tremende accentuando la concupiscenza, risvegliata nel lettore con tutti gli ingredienti dell'arte retorica e poi sulla infinita misericordia divina, lo fa per lasciare inalterato il patrimonio della fede nella commossa fantasia popolare, infatti «quanto più tristi e miserande sono le circostanze, tanto più sicura sarà l'edificazione dei peccatori»²⁸.

Maria afferma: «ut possis cognoscere insatiabilem vitii mei ardorem quem habui in amorem stupri . . . ita ut indesinenter me in sterquilino luxuriae volutarem» (cap. XIII) e tutto questo senza fini di lucro perché «hoc libidinis furore succensa considerabam, ut amplius ad me facerem currere, gratis implens stupri mei desiderium» (cap. XIII) e per andare da Alessandria a Gerusalemme, «cucurri ad mare . . . et vidi iuvenes . . . in numero quasi decem, satis corpore vultuque acerrimos, et ad id quod mihi erat placabile, optimos . . . Impudenter in medio eorum . . . me dedi dicens: Accipite et me vobiscum quo pergitis, non ero vobis implacabilis . . . Non enim sufficiens fui iuvenibus mecum in mari luxuriantibus et in itinere, sed et alios multos peregrinos et cives in mei scelere actus congregans coinquinavi seducens» (cap. XIV), ma tutto ciò nel racconto è subordinato al fatto che «Deus non vult mortem peccatoris, sed longaminiter expectat sustinens conversionem» (cap. XIV); anche nel Boccaccio si riscontra analogo atteggiamento erotico presentato con altrettanta vivacità e realismo. Dice Alibech:

«Rustico, se il diavolo tuo è gastigato e più non ti dà noia, me il mio inferno non lascia stare: per che tu farai bene che tu col tuo diavolo aiuti atutare la rabbia al mio inferno, com'io col mio inferno ho aiutato a trarre la superbia al tuo diavolo» (§ 29). «E così alcuna volta le sodisfaceva, ma si era di rado, che altro non era che gittare una fava in bocca al leone» (§ 30).

Questa dimensione erotica, si direbbe voracità sessuale, presenta un segmento che assume anche una evidente notazione comica che scaturisce dalla ingenuità della ragazza; infatti, alle donne che chiedevano come avesse servito Dio nel deserto, Alibech «rispose che il serviva di rimettere il diavolo in inferno e che Neerbale aveva fatto gran peccato d'averla tolta da così fatto servizio» (§ 33).

Se è possibile formulare un rapporto sintagmatico e paradigmatico nei due racconti in modo da stabilire le unità equivalenti e/o opposizionali, si potrebbe ricavare il seguente schema:

28: Battaglia, S., 1971, p. 278.

Personaggi	età	oggetto della narrazione	modalità	fini
Zosima	monaco vecchio	esperienza sessuale	flashback idoloipeico	mistico e religioso
Maria	donna vecchia			
Rustico	monaco giovane	esperienza sessuale	nell'intreccio del <i>récit</i>	naturale e demistificante
Alibech	donna giovane			

e le seguenti componenti oppositive che danno la misura del ribaltamento operato dal Boccaccio:

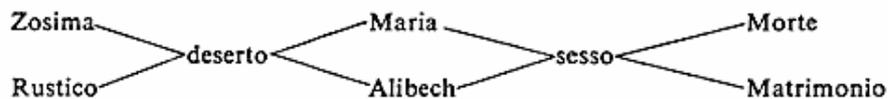
«mulier autem erat, corpore nigerrimo, et capillos capitis habens ut lana albos» (cap. VII)

«il valente uomo veggendola giovane ed assai bella» (§ 8)

«Mulier sum, et ... nuda ... projice mihi indumentum quo circumdatus es, ut possim muliebrem infirmitatem operire» (cap. XI)

Rustico «cominciassi a spogliare quegli pochi vestimenti che aveva, e rimase tutto ignudo, e così ancora fece la fanciulla» (§ 12)

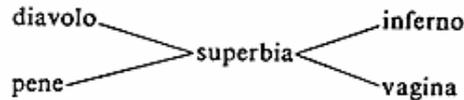
4. In conclusione possiamo affermare che il rapporto testuale verificato alla maniera di Bremond ha dato risultati sorprendenti per la singolare coincidenza di segmenti narrativi soprattutto nella fase della virtualità e di divaricazione nelle altre due fasi: attualizzazione e scopo raggiunto; rapporti fortemente oppositivi si sono evidenziati nel considerare la componente sessuale. Una formalizzazione dei temi comuni inoltre può essere così rappresentata:



I racconti procedono in maniera sincrona nella fase iniziale fino alla funzione della tentazione di Rustico che si può considerare il nodo centrale del racconto perché l'introduzione del termine «superbia» spezza in maniera anfibologica il parallelismo e si ottiene l'inganno, definito dal Bremond, come la prima fase della «trappola». Per Bremond «ingannare è a un tempo dissimulare ciò che è, e simulare ciò che non è, è sostituire a ciò che è, ciò che non è, in un 'sembrare' a cui l'ingannato reagisce come ad un vero 'essere'»²⁹. Il termine «superbia», nella accezione di «alzare la cresta»,

29: Bremond, C., 1966, p. 112.

«alzare il capo», viene attribuito indifferentemente una volta al diavolo e una volta al pene secondo questo schema:



esso costituisce l'elemento di mediazione di due termini apparentemente lontani, funge da catalizzatore nell'intreccio del racconto per realizzare l'inganno, secondo la definizione di Bremond, e raggiunge il lettore con una tecnica sottilissima di ribaltamento dei contenuti mistici e didascalici, in cui questi ultimi sono destinati a soccombere in favore di quelli naturali e demistificanti. La risultante è l'ironia e il riso dissacratorio. La similarità e le opposizioni fra i due racconti dimostrano chiaramente la conoscenza diretta o indiretta da parte del Boccaccio della letteratura agiografica dei padri del deserto e forse addirittura della stessa «Vita di S. Maria Egiziaca», (ipotesi formulata sopra); d'altronde essa è paradigmatica poiché contiene, dal punto di vista morfologico, tutti i tratti tipici di questo genere letterario.

L'antitesi marcata del tema del «contemptus mundi» e dell'amore terreno, fisico, in Boccaccio si ritrova fuso in un processo di libertà carnevalesca che viene fuori da una situazione serio-comica. «Questo senso del mondo . . . con la gaia relatività si contrappone soltanto alla serietà ufficiale unilaterale e tetra generata dalla paura, serietà dogmatica . . . vogliosa di assolutizzare lo stato dato dell'essere e dell'ordinamento sociale»³⁰. La profanazione della cultura teologica, le oscenità carnevalesche, l'inserimento del linguaggio canzonatorio, combinano il sacro e il profano in un'ambivalenza che produce la «copertura della legittima libertà del riso»³¹ sotto cui «era possibile la 'parodia sacra'». Sostiene ancora Bachtin: «Si può dire che l'uomo medievale viveva due vite: una ufficiale, monoliticamente seria e accigliata, sottomessa a un rigoroso ordine gerarchico, piena di paura, dogmatismo, devozione e pietà, e un'altra carnevalesca, di piazza, libera, piena di riso ambivalente, di sacrilegi, profanazioni, degradazioni e oscenità, di contatto familiare con tutto e con tutti»³². L'adozione di quest'ultima tematica nella terza giornata del Decameron «nella quale si ragiona, di chi alcuna cosa molto da lui disiderata con industria acquistasse o la perduta ricoverasse» e l'applicazione della novella di Dioneo all'erotismo costituiscono una vera e propria presa di coscienza di una realtà terrena e antropocentrica che suona come

30: Bachtin, M., 1963, p. 209.

31: Bachtin, M., 1963, p. 166.

32: Bachtin, M., 1963, p. 169.

sfida alla comune morale bigotta e dimostrano che il «peccato» quando è commesso in nome dell'Amore che «abita» anche le «diserte spelunche» e alla cui «potenza essere ogni cosa soggetta», è esente dalla colpa e non ha bisogno di alcun pentimento.

Alfonso Paoletta
Napoli

Riassunto

In questo lavoro mi sono proposto di studiare attraverso un raffronto testuale tra una novella del 'Decameron' di Boccaccio (III, 10) e una 'Vita Patrum' in che modo Boccaccio utilizza e/o deforma la 'fonte' ossia la cultura mistica ed ascetica altomedievale. L'impiego del metodo attanziale di Greimas applicato alle funzioni proppiane e del reticolo narrativo di Bremond integrato da Segre, mi ha permesso di evidenziare con quale procedimento di sottile ribaltamento dei contenuti mistici e didascalici su un livello squisitamente antropocentrico e demistificante, Boccaccio raggiunge il destinatario-lettore. Boccaccio infatti adopera la tecnica parodica, che ho tentato di scomporre in elementi minimali, per ottenere l'effetto della profanazione della cultura teologica ed ascetica del 'contemptus mundi' e, in antitesi, l'affermazione della 'libertà carnevalesca'.

Bibliografia

- Bachtin, Michail (1963): *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Leningrad, (tr. it. *Dostoevskij: poetica e stilistica*, Torino, 1968).
- Battaglia, Salvatore (1965): *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli.
- Battaglia, Salvatore (1971): *La letteratura italiana (Medioevo e Umanesimo)*, Firenze.
- Boccaccio, Giovanni (1960): *Decameron* a cura di Vittore Branca, Firenze.
- Borsari, Silvano (1968): *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli.
- Bremond, Claude (1966): «La logique des possibles narratifs» in *Communications*, 8, pp. 60-71 («La logica dei possibili narrativi» in *Autori vari; L'analisi del racconto*, Milano, 1969, pp. 97-122).
- Greimas, Algirdas Julien (1966): *Sémantique structurale*, Paris (tr. it. *La semantica strutturale*, Milano, 1969).
- Lausberg, Heinrich (1967): *Elemente der Literarischen Rhetorik*, München (tr. it. *Elementi di retorica*, Bologna, 1969).
- Migne, Jacques Paul (1857-76): *Patrologiae graecae cursus completus*, Parisiis.
- Migne, Jacques Paul (1841-64): *Patrologiae latinae cursus completus*, Parisiis.
- Monteverdi, Angelo (1913, 1914): «Gli esempi dello 'Specchio di vera penitenza'». *Gior. stor. della letter. ital.* LXI e LXIII.
- Propp, Vladimir, Ja. (1928): *Morfologija skazki*, Leningrad (tr. it. *Morfologia della fiaba*, Torino, 1966).
- Segre, Cesare (1974): *Le strutture e il tempo*, Torino.
- Šklovskij, Viktor (1925): *O teorii prozy*, Moskva, (tr. it. *Teoria della prosa*, Torino, 1976).
- Todorov, Tzvetan (1968): *Grammaire du Décameron*, Paris.
- Viscardi, Antonio (1928): «Appunti per la storia della religiosità e della letteratura religiosa in Italia nei sec. XIII e XIV». *Studi medievali* N.S., pp. 438-455.

sfida alla comune morale bigotta e dimostrano che il «peccato» quando è commesso in nome dell'Amore che «abita» anche le «diserte spelunche» e alla cui «potenza essere ogni cosa soggetta», è esente dalla colpa e non ha bisogno di alcun pentimento.

Alfonso Paoletta
Napoli

Riassunto

In questo lavoro mi sono proposto di studiare attraverso un raffronto testuale tra una novella del 'Decameron' di Boccaccio (III, 10) e una 'Vita Patrum' in che modo Boccaccio utilizza e/o deforma la 'fonte' ossia la cultura mistica ed ascetica altomedievale. L'impiego del metodo attanziale di Greimas applicato alle funzioni proppiane e del reticolo narrativo di Bremond integrato da Segre, mi ha permesso di evidenziare con quale procedimento di sottile ribaltamento dei contenuti mistici e didascalici su un livello squisitamente antropocentrico e demistificante, Boccaccio raggiunge il destinatario-lettore. Boccaccio infatti adopera la tecnica parodica, che ho tentato di scomporre in elementi minimali, per ottenere l'effetto della profanazione della cultura teologica ed ascetica del 'contemptus mundi' e, in antitesi, l'affermazione della 'libertà carnevalesca'.

Bibliografia

- Bachtin, Michail (1963): *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Leningrad, (tr. it. *Dostoevskij: poetica e stilistica*, Torino, 1968).
- Battaglia, Salvatore (1965): *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli.
- Battaglia, Salvatore (1971): *La letteratura italiana (Medioevo e Umanesimo)*, Firenze.
- Boccaccio, Giovanni (1960): *Decameron* a cura di Vittore Branca, Firenze.
- Borsari, Silvano (1968): *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli.
- Bremond, Claude (1966): «La logique des possibles narratifs» in *Communications*, 8, pp. 60-71 («La logica dei possibili narrativi» in *Autori vari; L'analisi del racconto*, Milano, 1969, pp. 97-122).
- Greimas, Algirdas Julien (1966): *Sémantique structurale*, Paris (tr. it. *La semantica strutturale*, Milano, 1969).
- Lausberg, Heinrich (1967): *Elemente der Literarischen Rhetorik*, München (tr. it. *Elementi di retorica*, Bologna, 1969).
- Migne, Jacques Paul (1857-76): *Patrologiae graecae cursus completus*, Parisiis.
- Migne, Jacques Paul (1841-64): *Patrologiae latinae cursus completus*, Parisiis.
- Monteverdi, Angelo (1913, 1914): «Gli esempi dello 'Specchio di vera penitenza'». *Gior. stor. della letter. ital.* LXI e LXIII.
- Propp, Vladimir, Ja. (1928): *Morfologija skazki*, Leningrad (tr. it. *Morfologia della fiaba*, Torino, 1966).
- Segre, Cesare (1974): *Le strutture e il tempo*, Torino.
- Šklovskij, Viktor (1925): *O teorii prozy*, Moskva, (tr. it. *Teoria della prosa*, Torino, 1976).
- Todorov, Tzvetan (1968): *Grammaire du Décameron*, Paris.
- Viscardi, Antonio (1928): «Appunti per la storia della religiosità e della letteratura religiosa in Italia nei sec. XIII e XIV». *Studi medievali* N.S., pp. 438-455.