

MARIO LENTANO

L'ADULTERIO DELL'AQUILA.
STORIE DI ORDALIA NELLA CULTURA GRECO-ROMANA
(CON UNA POSTILLA SU BOCCACCIO)*

1. Secondo Plinio il Vecchio, il grande erudito che compose in età flavia la sua imponente enciclopedia dello scibile antico, non appena i suoi piccoli vengono alla luce l'aquila marina li sottopone ad un singolare rito: tutti i pulcini sono costretti a volgere il capo verso il sole; se uno di essi sbatte le palpebre o i suoi occhi si inumidiscono sotto l'effetto della luce violenta, l'aquila lo scaccia dal nido *velut adulterinum atque degenerem*, mentre alleva quello la cui vista è rimasta salda¹. Il presupposto della prova resta implicito in Plinio ma si desume da altre fonti, che presentano l'aquila come l'unico animale in grado di fissare senza danno il disco solare: l'aquilotto cacciato dal nido può dunque a buon diritto essere definito dal naturalista latino *degener*, in quanto privo dei caratteri peculiari che identificano il suo *genus* di appartenenza, e *adulterinus*, in quanto considerato, proprio per questo, frutto di un concepimento illegittimo².

Il motivo dell'aquila che scaccia i pulcini «degeneri» ha la sua remota origine in una pagina dell'aristotelica *Historia animalium* (9. 620a 1 ss.), ma è la cultura romana, a quanto pare, a trasformare in una sorta di prova di legittimità un comportamento che nella fonte greca era spiegato semmai con ragioni di carattere eugenetico, dettate dall'esigenza di selezionare l'aquilotto meglio dotato; nel corso dei secoli esso conosce poi un'ampia fortuna letteraria e iconografica e viene rifunzionalizzato nei contesti più diversi. Così, nel bestiario cristiano l'animale diviene tra l'altro il simbolo di Giovanni, l'evangelista che ha saputo fissare ad occhi aperti la luce della verità, mentre il suo comportamento nei confronti dei piccoli viene evocato per sottolineare l'importanza di separare i veri cristiani dagli adoratori spuri dell'unico dio, figli illegittimi della Chiesa e come tali immeritevoli di restare nel suo grembo. Ancora nel Medioevo, e fino al tramonto dell'*ancien régime*, la medesima immagine esprime poi la nozione cruciale della legittimità dinastica e la necessità di preservarla contro ogni innesto passibile di inquinare la purezza della stirpe³.

L'aquila marina non era peraltro l'unico animale al quale la zoologia antica accreditava una preoccupazione per l'integrità della propria discendenza: del corvo, ad esempio, si diceva che

* Questo articolo costituisce la versione riveduta di una relazione che ho tenuto a Siena, il 9 marzo 2016, durante il seminario *La prova del fuoco. Storia, realtà, mito*. Ringrazio la professoressa Gabriella Piccinni per il cortese invito e i colleghi presenti per le suggestioni emerse durante la discussione, Maurizio Bettini, Graziana Brescia, Roberta Morosini e Grace Delmolino per aver letto una precedente versione del lavoro. Alla stessa Roberta Morosini, a Pia Claudia Doering e a María Dolores Valencia sono grato infine per avermi cortesemente inviato copia dei loro lavori sulla novella 6. 7 del *Decameron*.

¹ Plin. *Nat.* 10. 10: *haliaetus tantum, implumes etiamnum pullos suos percutiens, subinde cogit adversos intueri solis radios et, si coniventem umectantemque animadvertit, praecipitat e nido velut adulterinum atque degenerem. Illum, cuius acies firma contra stetit, educat.*

² Su tutto questo mi permetto di rimandare a LENTANO 2007, pp. 11-27; sulla nozione di «degenerazione» cfr. ancora *ivi*, pp. 193 ss.

³ Me ne sono occupato in LENTANO 2013, cui rimando per ulteriori dettagli.

non nutrisse i suoi piccoli fino a quando il loro piumaggio non fosse divenuto completamente nero, riconoscendo solo allora in essi la *similitudo proprii coloris*, mentre il cocodrillo uccideva senz'altro, ritenendolo illegittimo e «del tutto indegno di appartenere alla sua famiglia», il nuovo nato che non avesse afferrato subito una preda qualsivoglia, dimostrando di possedere la vorace aggressività propria della sua specie⁴.

Racconti analoghi circolavano infine a proposito di alcuni gruppi umani, perlopiù collocati in aree periferiche o selvagge: come spesso accade, animali per un verso e barbari per l'altro fungono da schermi sui quali proiettare le ansie della cultura che elabora i racconti di cui sono protagonisti. Così, ancora Plinio – ma la medesima notizia ricorre con alcune varianti in numerose altre fonti – spiega come gli Psilli, una popolazione stanziata nell'area della Grande Sirte, usassero «esporre i figli appena nati ai serpenti più crudeli e saggiare in questo modo la fedeltà delle mogli»; gli Psilli erano ritenuti infatti immuni dal veleno dei terribili rettili africani e al tempo stesso capaci di curare quanti ne fossero rimasti colpiti, al punto che lo stesso Augusto avrebbe fatto inutilmente ricercare uno di essi nel tentativo di trarre in salvo Cleopatra morsa dall'aspide⁵. I serpenti, spiega Plinio, aggredivano i figli nati da sangue adulterino; le prerogative di cui godevano i membri del gruppo si trasmettevano infatti esclusivamente attraverso il sangue maschile e questo consentiva di identificare immediatamente un adulterio commesso con un partner estraneo al gruppo stesso: il paradossografo Solino, che esplicita questo dettaglio essenziale, parla al riguardo di *privilegium paterni sanguinis*⁶.

Il comportamento degli Psilli e quello, assai simile, messo in atto dai Germani, la cui prova di legittimità, nota peraltro solo da fonti tardo-antiche, prevedeva l'immersione dei nuovi nati nelle acque gelide del Reno, sono stati talora considerati alla stregua di altrettante ordalie; in realtà, almeno nella forma in cui questi racconti sono giunti sino a noi manca in essi l'elemento essenziale di questa pratica, quello appunto del *Gottesurteil*, il «giudizio di Dio» cui viene rimesso il disvelamento della verità⁷. Così, ad esempio, il già citato Solino ricorda come presso gli Psilli la pudicizia delle mogli fosse vagliata *venenis iudicantibus*; il verbo rimanda dunque espressamente all'idea di un giudizio, di un verdetto da esprimere, ma è il veleno dei serpenti, appunto, e non la divinità a giudicare, accertando la fedeltà coniugale delle donne i cui figli sono assoggettati alla prova di legittimità. La prospettiva muta invece in un senso decisamente più vicino a quello dell'ordalia in altre testimonianze, provenienti questa volta dal campo della narrativa di finzione, che conosce un ampio sviluppo, specie in ambito greco, lungo tutta l'età imperiale. Nel romanzo *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio, composto sullo scorcio del II secolo d.C., l'esito felice della vicenda, con il ricongiungimento dei due amanti, passa attraverso una duplice prova, di verginità e di fedeltà coniugale, cui si sottopongono rispettivamente la

⁴ Sul corvo cfr. Isid. *Etymologiae* 7. 43: *Fertur haec avis quo dedit is pullis escam plene non praebeat, priusquam in eis per pinnarum nigredinem similitudinem proprii coloris agnoscat; postquam vero eos tetros plumis aspexerit, in toto agnitos abundantius pascit*. Il virgolettato proviene invece da Claudio Eliano: *Ael. NA* 9. 3 (trad. di F. Maspero).

⁵ Sulla prova degli Psilli informa tra gli altri ancora Plin. *Nat.* 7. 14: *Horum corpori ingenitum fuit virus exitiale serpentibus et cuius odore sopirent eas; mos vero liberos genitos protinus obiciendi saevissimis earum eoque genere pudicitiam coniugum experiendi, non profugientibus adulterino sanguine natos serpentibus*. Su Augusto e gli Psilli cfr. invece Suet. *Aug.* 17. 4. Altre fonti e discussione più ampia in LENTANO 2007, pp. 29 ss.

⁶ Solino 27. 42 Mommsen: *recenset iam editos serpentibus offerebant: si essent partus adulteri, matrum crimina plectebantur interitu parvulorum; si pudici, probos ortus a morte paterni sanguinis privilegium tuebatur: sic originis fidem probabant venenis iudicantibus*.

⁷ Sui Germani cfr. LENTANO 2006.

protagonista Leucippe e Melite, la vedova di Efeso che Clitofonte ha sposato nella persuasione che Leucippe fosse morta ma alla quale non si è mai unito. La ragazza dovrà chiudersi in una grotta nella quale è custodito un flauto di Pan: se la donna che vi entra è illibata, lo strumento emette un suono dolce e melodioso, le porte della spelunca si aprono da sole per lasciar uscire la vergine e quest'ultima si presenta coronata da una ghirlanda di pino, albero sacro al dio; in caso contrario il flauto tace o dall'esterno si avverte un suono simile al pianto; e quando dopo tre giorni la sacerdotessa che ha in cura il luogo ne disserra le porte, la grotta appare vuota, senza alcuna traccia della ragazza che vi era entrata⁸. Nel caso di Melite, invece, la fedeltà al marito sarà verificata dalle acque dello Stige, che sgorgano nei pressi di Efeso: la donna sospettata deve scrivere il proprio giuramento di innocenza su una tavoletta che appenderà poi al collo, quindi entrare nella sorgente, le cui acque, come spiega il narratore, arrivano di norma appena alle ginocchia di chi vi si immerge; se le sue parole sono veritiere la fonte rimane immobile, mentre in caso di spergiuro essa inizia a ribollire e sale sino a raggiungere il collo, sommergendo la tavoletta⁹. Naturalmente il nome scelto per questa sorgente è tutt'altro che casuale, se si considera che l'acqua dello Stige è la stessa sulla quale gli dèi olimpici pronunciano il loro giuramento più inviolabile¹⁰.

Ancora all'universo del romanzo greco rimanda la prova di verginità presente nel finale delle raffinate *Etiopiche* di Eliodoro, composte probabilmente nel IV secolo d.C. Il sacrificio umano che gli Etiopi compiono all'indomani di una vittoria in onore del dio Helios e della dea Selene esige infatti la purezza sessuale delle vittime, purezza che viene accertata facendo salire i prigionieri su una sorta di graticola formata da sbarrette d'oro e dotata del potere di bruciare le piante dei piedi a «chiunque non sia puro o abbia giurato il falso», laddove tutti gli altri «possono camminarvi sopra senza danno». Inutile dire che i protagonisti del romanzo, Teagene e Cariclea, superano agevolmente la prova, ciò che pone le premesse per il positivo scioglimento delle loro peripezie e per il riconoscimento della ragazza come figlia della regina degli Etiopi Persinna¹¹.

L'interesse di questi passi romanzeschi consiste anche nel fatto che essi appaiono in qualche misura riecheggiare pratiche reali, sulle quali non mancano occasionali testimonianze: è il caso, ad esempio, dei riti che si compivano nella zona orientale della Sicilia presso i laghi dei Palici. Su questa area sacra siamo informati piuttosto bene grazie alle fonti ampiamente citate nei *Saturnali* di Macrobio, la grande raccolta di esegesi virgiliana che costituisce il canto del cigno dell'erudizione tardo-antica di ispirazione «pagana»: come spiega Macrobio, qui il *numen* divino si manifesta con particolare efficacia, specie quando si cerca la verità in merito ad un furto negato o ad un altro addebito dello stesso genere. Dopo aver invocato gli dèi, infatti, il sospettato che aveva prestato giuramento di innocenza doveva immergersi nelle acque, dalle quali usciva illeso se fosse stato in buona fede e che invece lo avrebbero ucciso in caso

⁸ Ach. Tat. 8. 6.

⁹ Ach. Tat. 8. 12. Per la bibliografia relativa a questo passo rimando ancora una volta a LENTANO 2007, p. 70, n. 14. Nulla di nuovo in LAVAGNE 1988, p. 69; in tempi recenti cfr. invece GUEZ 2012, pp. 44-45 e soprattutto ORMAND 2010, in particolare p. 176 ss. (quest'ultimo riferimento è da tenere presente anche per il passo di Eliodoro discusso più avanti).

¹⁰ Al riguardo cfr. amplissimamente CASTELLETTI 2006, che presenta tra l'altro una ricca appendice di testimonianze antiche relative allo Stige.

¹¹ Heliod. 10. 7 ss. (trad. di A. Colonna).

contrario¹². Ancora più interessante è però una delle fonti greche citate da Macrobio, l'antiquario Polemone di Ilio, attivo nel II secolo a.C., nella cui descrizione il rito prende la forma di una vera e propria contesa giudiziaria: il verbo impiegato da Polemone, *προκαλέω*, rimanda infatti all'istituto giuridico della *πρόκλησις*, la sfida lanciata da una delle parti chiamate in giudizio all'altra affinché pronunci un giuramento relativo alle circostanze oggetto di contesa¹³. I litiganti dapprima si purificano ritualmente, poi, con il capo ornato da una ghirlanda e tenendo in mano un ramo verde, privi di cintura e rivestiti della sola tunica, toccano l'acqua e ripetono le parole del giuramento suggerito loro dal personale che amministra il rito, coincidente con ogni probabilità con i sacerdoti dell'annesso santuario; anche in questo resoconto l'eventuale falsa testimonianza è sanzionata con la morte immediata dello spergiuro¹⁴. Infine, lo storico di età tardo-repubblicana Diodoro Siculo ricorda a sua volta la peculiare sacralità dei giuramenti prestati presso l'area cultuale dei Palici e afferma che gli spergiuri sono immediatamente raggiunti dalla punizione divina, qui identificata nella cecità che li colpisce non appena si allontanano dal recinto sacro; di grande interesse un passaggio in cui Diodoro afferma che quanti sono implicati in una controversia – il termine è *ἀμφισβήτησις*, anch'esso afferente al linguaggio giuridico –, e rischiano di soccombere di fronte a qualcuno che sia più potente di loro, possono chiedere di essere giudicati in quel luogo «sulla base delle affermazioni rafforzate dal giuramento prestato»¹⁵. La prova di carattere ordalico è dunque chiamata anche a ristabilire l'equilibrio fra i contendenti, rimettendo il giudizio sulla loro disputa a un'istanza divina il cui pronunciamento non è evidentemente condizionato da disparità sociali o dislivelli di potere.

Qualche analogia con l'episodio del *Leucippe e Clitofonte* si coglie poi in un rito che ancora in età antonina si celebrava a Lanuvio in onore di *Iuno Sospita*. Le fonti che ce ne danno testimonianza non sono perfettamente collimanti, ma il profilo complessivo della cerimonia può essere ricostruito con sufficiente precisione: in determinati giorni dell'anno, alcune giovani donne recavano in una cesta del cibo che veniva offerto a un serpente posto all'interno di una grotta sacra; se l'animale accoglieva l'offerta delle ragazze (o, secondo una variante più cruenta, se le lasciava illese), ciò significava che esse erano illibate e i presenti al rito ne traevano auspici favorevoli sulla fecondità dell'annata agricola; in caso contrario, il serpente respingeva i cibi o addirittura divorava le false vergini¹⁶.

2. Due sono le considerazioni che si possono avanzare alla luce del materiale sin qui vagliato. In primo luogo, nonostante qualche occasionale riferimento ad altre colpe – ad esempio il furto, a

¹² Macr. 5. 19. 19-21: *Nec longe inde lacus breves sunt sed in immensum profundi, aquarum scaturigine semper ebullientes, quos incolae crateras vocant et nomine Dellos appellant, fratresque eos Palicorum aestimant: et habentur in cultu maximo, praecipue que circa exigendum iuxta eos iusiurandum praesens et efficax numen ostenditur. Nam cum furti negati vel eiuscemodi rei fides quaeritur et iusiurandum a suspecto petitur, uterque ab omni contagione mundi ad crateras accedunt, accepto prius fideiussore a persona quae iuratura est de solvendo eo quod peteretur, si addixisset eventus. Illic invocato loci numine testatum faciebat esse iurator de quo iuraret. Quod si fideliter faceret, discedebat inlaesus: si vero sub esset iuriurando mala conscientia, mox in lacu amittebat vitam falsus iurator. Sui Palici ho citato la bibliografia a me nota in LENTANO 2007, p. 70, n. 15; aggiungo qui FREZZA 1953; CORDANO 2008.*

¹³ Su *πρόκλησις* in ambito giuridico cfr. GAGARIN 2007, in particolare p. 39.

¹⁴ Macr. 5. 19. 26-29 (= Polemone, fr. 83 Jacoby).

¹⁵ Diod. Sic. 11.89. 6 (trad. C. Micciché).

¹⁶ Sul passo disponiamo di due fonti, come si è detto non del tutto collimanti: si tratta dell'elegia 4.8 di Propertio, in particolare vv. 11-14, e di Claudio Eliano *N.A.* 11. 16 (che peraltro confonde Lanuvio con Lavinio). Alla bibliografia citata in LENTANO 2007, p. 47, n. 35, aggiungere LAVAGNE 1988, p. 502-503; MASTROIACOVO 2005.

proposito del santuario dei Palici-, le prove di legittimità o le vere e proprie ordalie nelle quali ci siamo imbattuti sembrano concentrarsi quasi ossessivamente sulle trasgressioni di carattere sessuale, e in particolare sull'adulterio e sulla perdita della verginità (s'intende, in un contesto estraneo a quello del matrimonio legittimo): una circostanza che conferma, se mai ve ne fosse bisogno, il fortissimo rilievo che l'integrità femminile, la sua tutela e il suo accertamento rivestono nelle culture antiche. D'altra parte, tanto l'adulterio quanto la perdita della verginità sono accomunati dal fatto di essere colpe particolarmente gravi ma anche passibili di sfuggire, per loro natura, ad ogni verifica che non sia meramente indiziaria. Esse alterano in misura decisiva l'identità dei soggetti coinvolti – sia la donna, il cui sangue viene macchiato dal contatto con un seme estraneo, sia l'eventuale bambino nato dalla relazione adulterina, la cui ascrizione familiare non coincide con la propria effettiva matrice biologica –, ma tale alterazione non lascia tracce visibili, se non sulla lunga distanza. In questo senso, non c'è bisogno di supporre che storie come quella relativa all'aquila marina o agli Psilli, ai Germani e agli Etiopi di Eliodoro affondino le proprie radici in reali comportamenti etologici in un caso o in informazioni di carattere etnografico negli altri tre: esse intendono piuttosto rispondere ad una domanda di carattere culturale, sono racconti attraverso i quali le società antiche drammatizzano la difficoltà di individuare un crimine che è tanto lesivo dell'ordine sociale quanto sfuggente e potenzialmente in grado di passare inosservato e restare impunito.

Il secondo aspetto interessante delle testimonianze che abbiamo richiamato è costituito dall'accostamento fra trasgressione sessuale e spergiuro, e dunque fra due ambiti che a prima vista non sembrano presentare tratti in comune. In particolare, nel romanzo di Eliodoro si afferma che la graticola impiegata dagli Etiopi per scegliere le vittime dei sacrifici umani è in grado di smascherare sia τὸν μὴ καθάρων, «colui che non è puro» dal punto di vista sessuale, sia ἄλλως ἐπιπορκοῦντα, cioè, propriamente, «colui che sia in altro modo spergiuro», quasi che la prima categoria stesse alla seconda in un rapporto da specie a genere¹⁷. Anche a questo proposito si possono avanzare alcune succinte considerazioni. Anzitutto, una parte dei passi esaminati – ad esempio quelli relativi ai Palici della Sicilia o all'acqua dello Stige nel romanzo di Achille Tazio – mostra chiaramente come ciò che determina l'intervento punitivo del dio non sia tanto la colpa commessa, quanto il giuramento mendace scritto o pronunciato da coloro che si sottopongono alla prova. Il fatto è che il giuramento è un atto linguistico estremamente potente, nel quale la divinità stessa viene chiamata in causa – è il caso di dire – sia in quanto testimone delle parole pronunciate e degli impegni assunti sia in quanto vindice della loro eventuale trasgressione o del loro carattere mendace: non sono dunque l'adulterio, il furto o qualsiasi altro crimine in quanto tali ad essere puniti dagli dèi, ma il falso giuramento di non averli commessi, e questo spiega perché l'assenza di purezza possa essere sussunta all'interno della categoria più generale di spergiuro.

Accanto a questa considerazione se ne può tuttavia suggerire una seconda. Sia nella cultura greca sia, più ancora, in quella latina, la nozione di adulterio è molto vicina alla categoria della falsificazione, in tutti i significati del termine: *adulterina signa*, come spiega il lessicografo Festo, si chiamano a Roma i sigilli apposti con un anello che non appartiene alla persona che lo usa, *adultera* o *adulterina clavis* è la chiave falsa, doppione spurio di quella autentica, *falsa et*

¹⁷ Ael. NA 10. 8.

adulterina bona sono i beni apparenti, dai quali il saggio farà bene a non lasciarsi sedurre, per non parlare degli usi di *adulator* nel senso di «falsario» e di *adulterare* per indicare l'atto di contraffare una moneta¹⁸. Chi asserisce il falso, spiega inoltre Tertulliano, è «adultero della verità», in quanto *omne falsum adulterium est*, o ancora *adulterium est [...] omne quod fingitur*; anche in ambito greco del resto il verbo *μοιχεύω* può indicare tanto l'atto di commettere adulterio quanto il peccato di idolatria del quale si macchia chi adora divinità fasulle¹⁹. Infine, Virgilio usa un verbo come *mentiri* per indicare quell'alterazione del colore naturale nel vello degli animali che il latino può designare a sua volta con il termine *adulterare*²⁰. Dunque tra l'adulterio e la nozione di menzogna implicita nello spergiuro le culture antiche istituiscono una contiguità piuttosto marcata: entrambi determinano una sorta di disallineamento fra l'apparenza di una cosa, o di una persona, e la sua realtà profonda, producendo una sembianza di verità che non appare tuttavia facile da smascherare, anzi riesce spesso a ingannare uno sguardo esterno e perciò tanto più rende necessario che vengano messe in campo una serie di strategie di accertamento in grado di svelare ciò che rischia altrimenti di rimanere nascosto.

3. Sino a questo momento abbiamo parlato soprattutto di mondo greco. Anche la cultura romana sembra però conoscere qualcosa di molto vicino all'idea dell'ordalia come «giudizio di Dio», come sentenza tacitamente pronunciata dalla divinità circa l'innocenza di un individuo ingiustamente sospettato o, al contrario, circa la sussistenza di una colpa sfuggita all'imperfetta osservazione umana: benché anche in questo caso il motivo sia a noi accessibile perlopiù sotto forma di storie o addirittura, come vedremo, di *exempla ficta*, tratti dal vasto repertorio narrativo della declamazione scolastica. Alludo a quei racconti in cui si parla di matrone o di sacerdotesse di Vesta che, sospettate di adulterio o di violazione del vincolo di verginità, riescono a dimostrare la propria innocenza proprio attraverso il superamento di una prova, avvenuto con il decisivo sostegno della divinità²¹.

Le vicende sono note e ben attestate nelle fonti, per cui sarà sufficiente procedere per brevi accenni: la vestale Emilia è accusata di violazione dell'obbligo di verginità dopo che il fuoco sacro affidato alla cura delle sacerdotesse è stato trovato spento, ma viene sciolta da ogni accusa quando fa nuovamente brillare la fiamma gettandovi sopra la propria veste; la matrona Claudia, la cui moralità coniugale era chiacchierata, libera da sola la nave che trasporta lungo il Tevere il simulacro della dea Cibele giunto a Roma dall'Asia Minore e che sembrava irrimediabilmente incagliato in una secca del fiume. Nella versione di quest'ultimo episodio che si legge in Appiano, contro Claudia è in corso un vero e proprio processo per adulterio, ma i giudici non si sono ancora pronunciati sulla colpevolezza dell'imputata; quando gli indovini proclamano che solo una donna immune dal contatto con uomini estranei (*ξένοι ἄνδρες*, che corrisponde al latino *alieni viri*) potrà liberare la nave con il simulacro della *Magna Mater*, Claudia si fa avanti e dopo aver fatto appello alla dea perché attesti la sua onestà esegue con facilità il compito,

¹⁸ Cfr. rispettivamente Festo p. 25, 26 Lindsay (*adulterina signa dicuntur alienis anulis facta*) e Cic. *Clu.* 41; Sall. *Jug.* 12. 3 e Ov. *Ars* 3. 643; Sen. *Ep.* 71. 4; *Digesta* 48, 19, 16, 9.

¹⁹ Tert. *De spectaculis* 23; *De idololatria* 1.

²⁰ Verg. *Ecl.* 4. 42.

²¹ Riutilizzo qui, in parte rimaneggiandoli, alcuni materiali che si possono trovare più ampiamente sviluppati in LENTANO 2012.

dimostrando così l'inconsistenza delle accuse che le venivano mosse²². Nel suo caso come in quello di Emilia è dunque l'intervento divino, preventivamente invocato, a consentire alle donne di vedere riconosciuta la propria innocenza. In una versione che è attestata per noi a partire da Seneca, anche la matrona Claudia si trasforma in una vestale sospettata di incesto; un passaggio dell'elegia 4. 11 di Properzio potrebbe far supporre che tale variante del racconto fosse nota già in età augustea, ma l'ipotesi non è necessaria; ancora in Ovidio, Claudia è una matrona di nobilissima origine, *casta quidem, sed non et credita*; a sollevare dubbi sulla sua pudicizia sono il *cultus* raffinato, le acconciature elaborate, un linguaggio giudicato troppo sciolto dai *rigidi senes* dei suoi tempi²³. La sua vicenda, e quella di Emilia, ricordano le testimonianze relative a un'altra vestale accusata di incesto, Tuccia, anch'essa liberatasi dai sospetti attraverso una prova di tipo ordalico: dopo aver invocato Vesta, Tuccia riempie con l'acqua del Tevere un crivello, che reca poi al tempio della dea senza che una sola goccia si spanda dal contenitore, versandola infine ai piedi dei pontefici incaricati di giudicarla²⁴.

In ultimo, come si accennava, il motivo torna in tutt'altro contesto, quello della declamazione retorica. Nelle scuole fiorite in larga misura a partire dalla tarda età repubblicana e poi in epoca imperiale, la declamazione è l'esercizio principe proposto ai giovani allievi al culmine del proprio tirocinio; in particolare, il banco di prova delle acquisite abilità dialettiche è costituito dalla controversia, un caso giuridico fittizio, spesso estremamente elaborato, talora decisamente improbabile, nel quale allo studente si chiede di perorare per l'una o l'altra delle parti in causa, con l'unico vincolo di non contraddire ai dati forniti nel tema della controversia stessa. Per nostra fortuna, la declamazione di scuola è largamente conservata tra la superstite letteratura dell'antichità: per quanto riguarda il mondo romano, non solo possediamo circa trecento controversie svolte, distribuite in quattro *corpora* che coprono pressoché interamente l'età imperiale, ma è giunta sino a noi anche una ricca messe di manualistica retorica, a partire dalla ben nota *Institutio oratoria* di Quintiliano, che spesso discute sul piano teorico i medesimi temi sviluppati nelle collezioni declamatorie, disponendoli per tipologie, spesso ne presenta altri ancora, dei quali possiamo solo immaginare come sarebbero stati sviluppati *in utramque partem* dagli allievi delle scuole.

Ora, sia Quintiliano sia il tardo retore Giulio Vittore segnalano un tema che nel maestro di età flavia suona in questi termini: «Una donna, condannata per incesto e gettata in un precipizio, sopravvisse alla caduta; viene richiesta la ripetizione della pena»²⁵. Secondo l'*Institutio oratoria*, il tema esemplifica lo stato di causa detto *ratiocinatio* o *sylogismus*, che ha luogo quando, in presenza di leggi solo parzialmente pertinenti al caso in questione o in assenza di una specifica previsione normativa, l'oratore deve procedere per analogia prendendo le mosse dalla disciplina esistente²⁶. Il nostro tema rientra, per Quintiliano, nella prima tipologia: esso esemplifica infatti la situazione in cui la corte è chiamata a stabilire se ciò che è legittimo una volta – il fatto cioè che la donna riconosciuta colpevole di incesto sia precipitata da una rupe – lo

²² App. 7. 56. Ad un processo a carico di Claudia sembra alludere anche la versione di Erodiano 1. 11. 4.

²³ Per Properzio cfr. 4. 11. 51-54; per Ovidio, *Fast.* 4. 305 ss.

²⁴ Sull'episodio cfr. tra gli altri BOLDRINI 1995.

²⁵ Cfr. rispettivamente Quint. *Inst.* 7. 8. 3 e Giulio Vittore 18. 17-18 Giomini-Celentano (= 384 Halm). Nella *Institutio* il tema si presenta in questa forma: *Incesti damnata et praecipitata de saxo vixit: repetitur.*

²⁶ Sulla *ratiocinatio* in ambito retorico cfr. da ultimo BERTI 2015, in particolare pp. 22-29.

sia anche una seconda volta, allorché, come nel tema scolastico immaginato dai retori, la stessa donna sia sopravvissuta alla caduta.

Ora, è interessante il fatto che un argomento molto simile a quello suggerito da Quintiliano e Giulio Vittore a scopo di esemplificazione didattica ricorresse già nella più antica fra le raccolte di controversie in nostro possesso, quella messa insieme da Seneca il Vecchio durante i regni di Augusto e Tiberio e pubblicata poco dopo l'ascesa al soglio imperiale di Caligola. In Seneca il tema si presenta in questa forma: «Una donna, condannata per incesto, prima di essere precipitata dalla rupe rivolse una invocazione a Vesta. Sopravvisse alla caduta. Viene chiesta la ripetizione della pena»²⁷.

Come si vede, rispetto alla formulazione dell'esercizio presente nella manualistica retorica la vicenda subisce qui una torsione decisamente romana; in particolare, i declamatori dei quali Seneca riferisce gli interventi assumono che la donna di cui parla il tema fosse una vestale, anche se il tema non lo afferma espressamente, e questo modifica in modo sottile ma significativo le implicazioni della controversia. In primo luogo, il termine «incesto» andrà ora inteso nel particolare significato che esso assumeva quando si applicava ad una vestale, quello cioè di indicare una violazione dell'obbligo di verginità cui queste sacerdotesse, come è ben noto, erano tenute per tutti i trent'anni del loro servizio alla dea²⁸; in secondo luogo, proprio come nei casi «storici» di Tuccia, Emilia e Claudia, la sopravvivenza della donna precipitata dalla rupe si presta ad essere interpretata come l'esito di un intervento salvifico di Vesta, da lei preventivamente invocata: quella sopravvivenza è assunta dai suoi difensori come la prova più certa dell'innocenza della sacerdotessa e insieme come la manifestazione di una volontà divina cui la corte investita del caso dovrebbe uniformare le proprie decisioni. Il fatto che a Roma la punizione abitualmente prevista per la vestale inadempiente ai propri voti fosse la vivisepolitura non contraddice a questa decisa coloritura latina del tema scolastico: quello delle declamazioni è infatti un mondo ibrido, una «Città dei sofisti», come è stata chiamata, che non si identifica mai integralmente con la realtà romana o con quella greca e che soprattutto è governata da una giurisprudenza spuria, anch'essa spesso priva di precise corrispondenze con il diritto vigente e confezionata al solo scopo di produrre un tema al tempo stesso intricato e intrigante²⁹.

In ogni caso, a prescindere dalla controversia senecana la tesi che vede nella precipitazione dalla rupe Tarpea una prova di tipo ordalico, che affidava il condannato alla punizione divina, è stata ripetutamente sostenuta dagli storici del diritto, anche se non abbiamo qui la possibilità di vagliare la corposa bibliografia in materia³⁰; e una interpretazione analoga è stata proposta in

²⁷ Si tratta della controversia 1. 3, il cui tema cito qui di seguito (secondo il testo teubneriano di Lennart Håkanson): *Incesti damnata, antequam deiceretur de saxo, invocavit Vestam. Deiecta vixit. Repetitur ad poenam.*

²⁸ E infatti solo un cenno è dedicato alla controversia 1. 3 da BREIJ 2009, p. 215, n. 42 (ora rifiuto in BREIJ 2015, p. 51, n. 156).

²⁹ Sul punto mi permetto di rimandare a LENTANO 2014. La comprensione di questo aspetto della declamazione fa giustizia, a mio avviso, del dibattito fra romanisti e fra antichisti in generale circa il fondamento giuridico della controversia senecana 1. 3: mi limito qui a rimandare a BONNER 1949, pp. 92-93 e più di recente a SALVADORE 2012, p. 553, n. 11.

³⁰ Cfr. al riguardo DAVID 1984, in particolare pp. 134 ss., che cita la controversia senecana a p. 135, n. 15; CANTARELLA 1991, pp. 231-236 e, con specifico riferimento alla precipitazione dalla rupe Tarpea, pp. 253-255. Altra discussione e bibliografia in MAZZOLA 2011-12, in particolare pp. 26 ss., n. 70 e 72. Molto interessante la storia degli studi sulla nozione di ordalia, con particolare riferimento al mondo greco-romano, apprestata da NAGY 2013. Da ultimo sulla precipitazione dalla rupe Tarpea BRADLEY 2012, che discute la controversia senecana a pp. 110-111.

ambito greco per il cosiddetto *katapontismós*, il salto in mare cui erano assoggettati i colpevoli di vari crimini. Verso un accostamento di questo tipo spinge anche il fatto che in entrambi i contesti culturali quanti sopravvivevano al terribile supplizio erano lasciati liberi: questo vale certamente, per espressa testimonianza di Strabone, nel caso più celebre di *katapontismós*, il salto dalla rupe di Leucade, mentre per il mondo romano le fonti confermano come ancora in età imperiale l'individuo uscito indenne dal lancio venisse sciolto da ogni accusa, una circostanza dalla quale i retori che nella controversia senecana difendono le ragioni della sacerdotessa di Vesta traggono tutto il possibile partito³¹.

4. Sarà forse per questo che il tema scolastico, come molti altri che fanno parte della raccolta senecana, venne recuperato, rimaneggiato e riorientato nel corso del Medioevo per adattarsi a un diverso contesto culturale: in particolare, da tempo sono stati riconosciuti i debiti intrattenuti con la declamazione latina dai cosiddetti *Gesta Romanorum*, la raccolta di aneddoti e racconti moralizzanti e moralizzati compilata in ambiente anglosassone o in Germania tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo³². Con ogni probabilità, i *Gesta* miravano a fornire ai predicatori un comodo repertorio di *exempla* ed è in vista di questa finalità concreta che il loro anonimo redattore riformulò i materiali recuperati dalla tradizione. Nel nostro caso, la vicenda della vestale precipitata dalla rupe, troppo legata al contesto della cultura romana, viene trasformata in quella, più generica ma anche più universale, della moglie accusata di adulterio all'epoca di un non meglio precisato *imperator* e in presenza di una legge che imponeva di gettare la colpevole *de alto monte*. Come accadeva nel modello latino, però, quando la condanna viene eseguita la donna sopravvive alla caduta, che nel suo caso diventa anzi un lieve fluttuare per l'aria in grado di rendere immediatamente manifesta la miracolosa sospensione delle leggi naturali: *suaviter descendit*, precisa il compilatore dei *Gesta*, ricordando poi come l'adultera venisse nuovamente condotta dinanzi al giudice e come questi imponesse la ripetizione della pena. A questo punto però il testo medievale prende una piega che non sarebbe mai stata possibile nella declamazione latina, dove le posizioni dei personaggi femminili sono invariabilmente rappresentate da un *patronus*: la donna prende essa stessa la parola in sua difesa, prima facendo appello al principio per cui non è legittimo essere condannati due volte per il medesimo delitto, quindi sottolineando come la sua salvezza fosse il frutto di un intervento divino al quale la norma umana non poteva derogare. Di fronte ad una risposta così assennata, il giudice torna allora sulla propria decisione e manda assolta la donna: contro le sentenze di Dio non esiste appello³³.

³¹ Strab. 10. 9. Sul *katapontismós* mi limito a rinviare a BETTINI – GUIDORIZZI 2004, p. 97. Sulla sorte dei sopravvissuti alla caduta dalla rupe Tarpea, di cui subito appresso nel testo, informa una glossa piuttosto malconcia del lessicografo Festo, p. 458 Lindsay, e più nitidamente Dio. Cass. 4. 17. 8.

³² Almeno a partire da FRIEDLÄNDER 1871, pp. 370-371, che a 371 menziona proprio il caso della controversia 1. 3. In tempi più recenti cfr. in particolare CHERCHI 2000, che parla di tredici controversie senecane rimaneggiate nei *Gesta* e si occupa in particolare della 1. 3 a pp. 121-124; VEGLIA 2008, in particolare pp. 30-31. Un cenno anche in SUSSMAN 1978, p. 169, n. 84.

³³ Ecco il testo dei *Gesta Romanorum* 3 (nell'edizione Oesterley, sotto il titolo *Iustum iudicium*): *Quidam imperator regnavit, qui statuit pro lege quod si mulier sub viro adulterata esset, sine misericordia de alto monte precipitaretur. Accidit casus, quod quidam mulier sub viro suo erat adulterata, statim secundum legem de alto monte fuit precipitata. Sed de monte tam suaviter descendit, quod in nullo lesa erat. Ducta est ad iudicium. Iudex videns, quod mortua non esset, sententiam dedit, iterum [deberet] precipitari et mori. Ait mulier: Domine, si sic feceritis, contra legem agitis. Lex*

5. Mi avvio a concludere. È stato sostenuto con buoni argomenti che la remota controversia senecana, forse conosciuta a Napoli durante gli studi di diritto, nonché la sua ripresa nei più recenti *Gesta Romanorum*, abbiano offerto a Giovanni Boccaccio lo spunto per una delle più sapide novelle del *Decameron*, la settima della sesta giornata, che vede per protagonista la saggia Madonna Filippa: un testo che a lungo è stato pressoché ignorato dagli studiosi e sul quale invece si è giustamente accumulata negli ultimi anni una significativa bibliografia³⁴. La vicenda è ambientata a Prato e, come già accadeva nei *Gesta Romanorum*, ad essere in gioco è un'accusa di adulterio per la quale gli statuti della città prevedono una pena particolarmente severa, quella del rogo. «Dal marito con un suo amante trovata» e «chiamata in giudizio», Filippa viene condotta dinanzi al podestà, nella sua veste di supremo magistrato del Comune: questi però, mosso anche dalla straordinaria avvenenza della donna, cerca in ogni modo di salvare Madonna Filippa suggerendole di negare l'addebito a lei mosso dal marito, dato che a norma di legge la pena del rogo poteva applicarsi solo in caso di esplicita confessione da parte dell'imputata; sennonché, contro ogni apparente ragionevolezza, Filippa non solo riconosce il proprio adulterio, ma lo giustifica come scelta saggia e ispirata ad una razionalità che potremmo definire di carattere economico³⁵. Dopo aver fatto ammettere di buon grado al marito «che senza alcun dubbio la donna ad ogni sua richiesta gli aveva di sé ogni suo piacer concesso», Filippa argomenta infatti:

se egli ha sempre di me preso quello che gli è bisognato e piaciuto, io che doveva fare o debbo di quel che gli avanza? Debbolo io gittare ai cani? Non è egli molto meglio servirne un gentile uomo che più che sé m'ama, che lasciarlo perdere o guastare?

La risposta viene accolta dalle risa dei Pratesi presenti in massa al dibattimento e determina non solo l'immediata assoluzione della donna, come accadeva anche nei *Gesta Romanorum*, ma persino il contestuale mutamento della disposizione normativa, che da quel momento in avanti fu ritenuta applicabile «solamente per quelle donne le quali per denari a' lor mariti facesser fallo».

Come si vede, in questa riscrittura dell'episodio non resta più traccia di alcuna prova di carattere ordalico; del resto, il tema della sesta giornata, cui la novella appartiene, è quello squisitamente boccacciano dei «leggiadri motti» con i quali donne e uomini hanno saputo sottrarsi a situazioni di «perdita o pericolo o scorno». Ma è poi davvero così? In realtà, a ben guardare, quell'elemento così centrale nei racconti antichi e medievali che hanno dato spunto all'invenzione del *Decameron* ha forse lasciato una traccia anche nella pagina di Boccaccio: una traccia appena accennata, ma tutt'altro che labile. Nell'ultima riga della novella il narratore riferisce infatti che dopo il pronunciamento del giudice il marito di Filippa si allontanò dal

vult, quod nullus debet bis puniri pro uno delicto. Ego eram precipitata quia semel adulterata, et deus me miraculose salvavit, ergo iterato non debeo precipitari. Ait iudex: Satis prudenter respondisti. Vade in pace! Et salvata est mulier.

³⁴ Sulla novella boccacciana ho potuto vedere i seguenti contributi: PENNINGTON 1977; MOROSINI 2000; GIANNETTO 2004; BARSELLA 2009, in particolare pp. 18 ss.; KORNEEVA 2012; CAPPELLETTI 2014, in particolare pp. 436-439, con ampia bibliografia a p. 436, n. 6; DOERING 2014, in particolare pp. 440-447; VALENCIA – PEÑA 2014. Solo un cenno in CHERCHI 2000, p. 126, poco più che parafrastici BESOMI 2004 e TOTARO 2005, pp. 181-184.

³⁵ Sul punto ottime osservazioni in KORNEEVA 2012, pp. 236-237.

tribunale comprensibilmente «confuso», mentre la donna tornò a casa «lieta», «libera» e «gloriosa» per l'insperato successo della sua autodifesa, e, aggiunge Boccaccio, «quasi dal fuoco risuscitata». Quest'ultima espressione – sulla quale, se ho ben visto, i commentatori non si soffermano – non può che fare riferimento alla pena del rogo prevista dagli statuti pratesi per le adultere ma scampata da Filippa: la cui inattesa salvezza viene così assimilata a quella di chi sia uscito vivo dal terribile supplizio. Ma, appunto, quel supplizio non c'è mai stato: l'elemento della insperata sopravvivenza ad una pena che di norma non ammette salvezza non fa più parte del racconto, ma si trasforma in immagine virtuale, in espressione quasi proverbiale, in semplice analogia, funzionale solo ad esprimere il sollievo di Filippa. La donna infatti, e con lei il lettore di Boccaccio, sa bene di dovere la propria incolumità non già al sostegno divino, ma esclusivamente alla sua presenza di spirito e alla «pronta e piacevol risposta» fornita al giudice. In questa pagina del *Decameron* una intera stagione culturale è davvero finita per sempre.

Mario Lentano
 Università degli Studi di Siena
 e-mail: mario.lentano@unisi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARSELLA 2009: S. Barsella, *Il riso dei padri. Il caso di Madonna Filippa («Dec.» VI 7)*, «Humanistica», 4.2 (2009), pp. 13-22.
- BERTI 2015: E. Berti, *Law in declamation: the «status legales» in Senecan «controversiae»*, in E. Amato, F. Citti, B. Huelsenbeck (eds.), *Law and ethics in Greek and Roman declamation*, Berlin-München-Boston 2015, pp. 7-34.
- BESOMI 2004: O. Besomi, *Uno statuto violato (Boccaccio, «Dec.» VI 7)*, in G. De Biasio, A. Foglia, R. Garré, S. Manetti (curr.), *Un inquieto ricercare. Studi offerti a Pio Caroni*, Bellinzona 2004, pp. 97-101.
- BETTINI – GUIDORIZZI 2004: M. Bettini, G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2004.
- BOLDRINI 1995: S. Boldrini, *Verginità delle vestali: la prova*, in R. Raffaelli (cur.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del convegno, Pesaro (28-30 aprile 1994)*, Ancona 1995, pp. 295-300.
- BONNER 1949: S. F. Bonner, *Roman declamation in the late Republic and early Empire*, Liverpool 1949.
- BRADLEY 2012: M.K. Bradley, *Crime and Punishment on the Capitoline Hill*, in M.K. Bradley (ed.), *Rome, Pollution and Propriety. Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge 2012, pp. 103-121.
- BREIJ 2009: B. Breij, *Incest in Roman declamation*, in L. Pernot (ed.), *New chapters in the history of rhetoric*, Leiden 2009, pp. 197-214.
- BREIJ 2015: B. Breij (ed.), *[Quintilian] The son suspected of incest with his mother («Major declamations», 18-19)*, Cassino 2015.
- CANTARELLA 1991: E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.
- CAPPELLETTI 2014: C. Cappelletti, «Sotto certa legge ristretti ragionato abbiamo». «Èthos» e «nómos» nel «Decameron», «Atti dell'Ateneo di scienze, lettere ed arti di Bergamo», pp. 76-77 (2014), pp. 435-459.
- CASTELLETTI 2006: C. Castelletti (cur.), *Porfirio. Sullo Stige*, Milano 2006.

- CHERCHI 2000: P. Cherchi, *From «controversia» to «novella»*, in P. Cherchi (cur.), *L'alambicco in biblioteca: distillati rari*, Ravenna 2000, pp. 119-132 (già in M. Picone, G. Di Stefano, P. Stewart (éds.), *Genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval: la nouvelle*. Actes du Colloque international de Montréal Mc Gill University (14-16 oct. 1982), Montreal 1983, pp. 89-99.
- CORDANO 2008: F. Cordano, *Il santuario dei «Palikoí», «Aristonothos»*, 2 (2008), pp. 41-49.
- DAVID 1984: J.-M. David, *Du «Comitium» à la roche Tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982), Roma 1984, pp. 131-176.
- DOERING 2014: P.C. Doering, *Madonna Filippa chiamata in giudizio. Diritto naturale e diritto positivo nel «Decameron»*, in A. Ferracin, M. Venier (curr.), *Giovanni Boccaccio: tradizione, interpretazione e fortuna. In ricordo di Vittore Branca*, Udine 2014, pp.435-448.
- FREZZA 1953: P. Frezza, *Ordalia e «legis actio sacramento»*, «Studi classici e orientali», 2 (1953), pp. 63-68.
- FRIEDLÄNDER 1871: L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, vol. 3, Leipzig 1871.
- GAGARIN 2007: M. Gagarin, *Litigants' oaths in Athenian law*, in A.H. Sommerstein, J. Fletcher (eds.), «Horkos». *The oath in Greek society*, Exeter 2007, pp. 39-47.
- GIANNETTO 2004: N. Giannetto, *Madonna Filippa tra «casus» e «controversia». Lettura della novella VI 7 del «Decameron»*, «Studi sul Boccaccio», 32 (2004), pp. 81-100.
- GUEZ 2012: J.-P. Guez, *Le royaume d'Aphrodite et la grotte d'Artémis. Amour et chasteté chez Achille Tatius*, in C. Bost-Pouderon, B. Pouderon (éds.), *Les hommes et les dieux dans l'ancien roman*. Actes du colloque de Tours (22-24 octobre 2009), Lyon 2012, pp. 33-53.
- KORNEEVA 2012: T. Korneeva, *Law and women's rights in Boccaccio's «Decameron»: Madonna Filippa vs. Antigone*, «Comparatio», 4 (2012), pp. 225-238.
- LAVAGNE 1988: H. Lavagne, «Operosa antra». *Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Roma 1988.
- LENTANO 2006: M. Lentano, *I Germani e l'ordalia del Reno, un mito etnografico*, «Invigilata lucernis», 28 (2006), pp. 109-131.
- LENTANO 2007: M. Lentano, *La prova del sangue. Storie di identità e storie di legittimità nella cultura latina*, Bologna 2007.
- LENTANO 2012: M. Lentano, *Properzio e i valori privati del «mos maiorum»: una lettura dell'elegia 4, 11*, in R. Cristofoli, C. Santini, F. Santucci (curr.), *Properzio fra tradizione e innovazione*. Atti del convegno internazionale, Assisi-Spello (21-23 maggio 2010), Assisi 2012, pp. 111-138.
- LENTANO 2013: M. Lentano, *L'aquila di Aristotele. Avventure simboliche dell'«haliáetos» nel mondo romano*, in Y. Lehmann (éd.), «Aristoteles Romanus». *La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout 2013, pp. 85-105.
- LENTANO 2014: M. Lentano, *Retorica e diritto. Per una lettura giuridica della declamazione latina*, Lecce 2014.
- MASTROIACOVO 2005: C. Mastroiacovo, *Il serpente e la vergine: inversione dei ruoli in Properzio 4.8*, in C. Santini, F. Santucci (curr.), *Properzio nel genere elegiaco. Modelli, motivi, riflessi storici*. Atti del Convegno internazionale, Assisi (27-29 maggio 2004), Assisi 2005, pp. 383-393.
- MAZZOLA 2011-2012: R. Mazzola, «Imitatio veritatis». *Studi sul falso tra le Dodici Tavole e la «Lex Cornelia testamentaria nummaria»*, tesi di dottorato, Napoli 2011-2012.
- MOROSINI 2000: R. Morosini, «Bone eloquence» e mondo alla rovescia nel discorso «semblable a la reisun» nella novella di Madonna Filippa («Decameron» VI.7), «Italica», 77. 1 (2000), pp. 1-13.

NAGY 2013: A.A. Nagy, *L'ordalie «primitive» entre sacrifice humain et peine de mort: sur les traces d'un mythe savant*, in A.A. Nagy, F. Prescendi (éds.), *Sacrifices humains : dossiers, discours, comparaisons*. Actes du colloque tenu à l'Université de Genève (19-20 mai 2011), Turnhout 2013, pp. 65-87.

ORMAND 2010: K. Ormand, *Testing virginity in Achilles Tatius and Heliodorus*, «Ramus», 39 (2010), pp. 160-197.

PENNINGTON 1977: K. Pennington, *A note to «Decameron» 6.7: the wit of Madonna Filippa*, «Speculum», 52 (1977), pp. 902-905.

SALVADORE 2012: M. Salvatore, *La Vestale «incesta»*, in M. Passalacqua, M. De Nonno, A.M. Morelli (curr.), «Venuste noster». *Scritti offerti a Leopoldo Gamberale*, Hildesheim-Zürich-New York 2012, pp. 549-612.

SUSSMAN 1978: L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, Leiden 1978.

TOTARO 2005: L. Totaro, *Ragioni d'amore. Le donne nel «Decameron»*, Firenze 2005.

VALENCIA -PEÑA 2014: M.D. Valencia, V. Peña, *De Madonna Filippa (VI, 7) a la viuda escarmentada (VIII, 7): defensa y escarnio de la libertad sexual de la mujer en el «Decameron»*, in M.M. González de Sande, E. González de Sande (curr.), *Boccaccio e le donne*, Roma 2014, pp. 41-57.

VEGLIA 2008: M. Veglia, *Il reggimento di Pampinea e l'esperienza giuridica del «Decameron»*, in F. Varallo (cur.), *In assenza del re. Le reggenti dal XIV al XVII secolo: Piemonte ed Europa*, Firenze 2008, pp. 1-34.