

Simona DRĂGAN
(Universitatea din București) | **Dărnicie și magnificență. *Messer Torello și Saladin*, o lectură (inter)culturală din Boccaccio**

Abstract: (Generosity and magnificence. *Messer Torello and Saladin*, an (inter)cultural reading of Boccaccio) Starting from *novella* 10.9 of the *Decameron*, one from a series devoted to stories about liberality and magnificence, the article confronts it to the context of ‘global Trecento’ relations with the religious alterity in Italy. In the wake of some extraordinary events, an improbable friendship comes to connect the hearts of a Christian named Torello and of the Muslim sultan Saladin. Is Boccaccio unusually benevolent regarding the religious liberties of his time, or the story truly reflects the spirit of a more tolerant age? The paper explores the historicized context of this *novella* in the late Middle Ages in the Mediterranean world, particularly against the history of the crusades, and eventually includes a few visual echoes of this story in the art of the wedding gifts. I also try to understand to what extent the medieval value of courtesy was a common idiom in rival religions, so that the chivalrous virtues could become a *lingua franca* in the relations between men of different religion and social ranks.

Keywords: *cultural history, Trecento, alterity, courtesy, marital fidelity, cassoni.*

Rezumat: Pornind de la *novella* 10.9 a *Decameronului*, din ziua destinată istoriilor despre dărnicie și mărinimie, studiul analizează o perspectivă de „Trecento global” în raporturile cu alteritatea religioasă din Italia. Între creștinul Torello și sultanul musulman Saladin se leagă, în urma unor întâmplări extraordinare, o prietenie neverosimilă. Este Boccaccio mai binevoitor privind libertățile religioase ale acelei perioade, sau o asemenea istorie reflectă chiar spiritul unei epoci mai tolerante? Lucrarea va urmări contextul istoric al *novellei* din perspectiva multiculturalității Evului Mediu central și târziu în bazinul Mediteranei, a istoricului cruciadelor și a câtorva ecouri vizuale ale acestei istorii particulare în arta darurilor matrimoniale. Voi arăta, de asemenea, în ce măsură curtenia transcende religiile adversare, astfel încât virtuțile cavalești devin o *lingua franca* în relațiile medievale dintre bărbați de religie și ranguri diferite.

Cuvinte-cheie: *istorie culturală, Trecento, alteritate, curtenie, virtute conjugală, cassoni.*

Introducere

În cea din urmă zi dintre cele zece ale *Decameronului*, ultimul rege al zilei este Pamfilo, care va dedica acest final de drum poveștilor despre dărnicie și corolarul ei, mărinimia. Cu o seară înainte Emilia îl încoronează simbolic ca rege și declară că misiunea lui va fi cea mai dificilă, căci va trebui „să îndrepte tot ce au greșit ceilalți” (Boccaccio 1975, II, 404). Dedicând această zi celor două calități sus-numite, Pamfilo încheie, de fapt, cele zece zile și o sută de povestiri într-un mod simbolic. Lumea zilei

a zecea a fost interpretată și de alți autori ca fiind una „în afara grației divine”, „relaicizată”, în care locul divinității este luat de umanitatea exemplară (Barthouil 1982, 250), ba chiar de o „etică umanistă și burgheză”¹ (*ibid.*, 258). Totuși, în povestirile ultimei zile, putem afirma și ideea că cele două calități vizate constituie variante seculare ale celei mai importante virtuți teologice din Evul Mediu târziu, adevărată *radix virtutum*, caritatea. Omul darnic și pios – de regulă, față de săraci sau față de Biserică – devine, schimbând contextul, un cavaler desăvârșit, mărinimos, gata să le ofere celorlalți, așa cum se va vedea din ultimele zece povestiri, tot ceea ce mintea omului poate imagina: de la bunuri materiale până la femeia iubită sau chiar la propria viață. În plus, când dărnicia se combină cu „faima vrednică de laudă” (după spusa lui Pamfilo), ea devine magnificență. Ultimele zece povestiri sunt, așadar, o mică saga a celor mai uimitoare acte de cavalerism, curtoazie și magnanimitate.

Penultima dintre ele poate fi citită și ca un ecou al atmosferei de „Trecento global” despre care se vorbește tot mai mult în prezent în studiile istorice și de istoria artei (Keene & Whittington ed. 2020; Dale 2023). Între creștinul Torello și sultanul Saladin se leagă, în urma unor întâmplări extraordinare, o prietenie neverosimilă. Este Boccaccio mai binevoitor privind libertățile religioase ale acelei perioade, sau o asemenea istorie reflectă chiar spiritul unei epoci mai tolerante?

Povestirea 10.9 a *Decameronului* a fost considerată de un exeget, pe drept cuvânt, una dintre istoriile cele mai senine și mai fericit încheiate din Boccaccio (Miziołek 2002, 447). Faptele ei sunt următoarele: Saladin află de pregătirile pentru Cruciada a Treia și pornește incognito să îi cunoască pe creștini chiar în teritoriile lor, pentru a înțelege cu cine se va confrunta. În Lombardia îl întâlnește pe *Messer* Torello di Strà, locuitor al Paviei, care îl primește la el acasă, îl ospătează generos, iar soția Adalieta îi oferă la sfârșit niște haine bogate. După acest episod, Torello pleacă la cruciadă și îi spune soției să îl aștepte un an, o săptămână și o zi, iar în caz că nu revine, îi cere să se recăsătorească, convins că femeia ar opune o rezistență inutilă cererii rudelor ei. Insistă în acest sens, deși ea refuză inițial și îi declară că l-ar aștepta oricât. Torello este făcut prizonier la Acra și, printr-un concurs de împrejurări, este recunoscut și devine crescătorul șoimilor lui Saladin, „regele Babiloniei”, cum scrie Boccaccio. Rămâne mai apoi alături de sultan în Alexandria, în cele mai bune condiții, aproape ca un coregent.²

¹ *Notă.* În absența altor precizări, toate traduceriile din acest text aparțin autoarei.

² Deși ideea este exagerată, a fost formulată de Karina F. Attar (Attar 2016, 92). În opinia noastră, retorica sultanului, care cere ca întreaga sa curte să-l preacinstească pe Torello ca pe sultanul însuși, nu are inițial implicații politice nici măcar la nivel declarativ. Într-adevăr, sultanul va formula ulterior ideea că Torello ar fi trăit alături de el ca un coregent („*che voi e io viver dobbiamo, nel governo del regno che io tengo, parimente signori vivuti fossimo insieme*”), însă abia când Torello este hotărât deja să se întoarcă în Italia, fraza sultanului debutând, de altfel, cu cuvintele „mi-ar fi plăcut” („*sarebbemi stato carissimo*”), semn că nu mai este cazul de așa ceva. Vezi ed. it., 739.

Mai multe povestiri din Boccaccio (4.4, 5.9, 6.4, 10.9) menționează creșterea șoimilor ca obicei răspândit în Evul Mediu atât printre nobilii creștini, cât și printre cei musulmani. Deja observăm că un astfel de obicei îi aduce aproape pe Torello și Saladin în povestirea 10.9, iar informațiile istorice confirmă, de exemplu, că și în Egiptul mameluc se ofereau deseori șoimi și vulturi (în general, păsări de vânatoare) ca daruri regale, ca și pentru rangurile militare înalte din lumea musulmană (Barker 2014, 89). Este o epocă în care șoimăritul, inclusiv în serviciul unui sus-pus musulman, atrage prestigiu, ceea ce se poate citi și în *novella* 10.9. De asemenea, în Evul Mediu, între lumea musulmană și cea europeană hainele bogate, ca și caii, câinii de vânatoare și șoimii se trimit adesea în schimburi de daruri diplomatice (Cutler 2001, 252, nota 24). Șoimii au continuat să constituie o parte simbolică a darurilor, a ceremonialurilor de curte și chiar a tributului până târziu și în Imperiul Otoman, deși, după apariția armelor de foc, vânatoarea de păsări nu se mai realiza cu șoimi (Vătămanu 2015; Pippidi 1996). Un șoim dresat așezat pe brațul stăpânului făcea parte dintr-un *decorum* de noblețe și statut social care apare în multe imagini medievale curtenesti și de vânatoare, inclusiv europene.¹

Într-un codice miniat² (Tesnière 1999, 217) dintre cele dedicate capodoperei lui Boccaccio, unica scenă figurativă alăturată povestirii 10.9 nu reflectă un moment de suspans sau din deznodământul acestei istorii, ci e simbolică și indicială: ea îl prezintă pe Torello însuși înconjurat de slujitorii săi și de șoimi, ca pentru a-l singulariza ca protagonist pe cel despre care sultanul va afirma în fața însoțitorilor lui că

n-a mai fost nicicând pe lume om mai desăvârșit, mai curtenitor și mai săritor decât bărbatul acesta; iar dacă toți regii creștini știu să fie regi așa cum știe acesta să fie cavaler, atunci sultanul Babiloniei nu va putea să țină piept nici măcar unuia din ei, necum tuturor celor ce se pregătesc să-l calce. (Boccaccio 1975, II, 486-487).

Astfel, opțiunea care-l singularizează pe Torello în sus-numitul codice e una care, prin sinecdoacă, definește în el cavalerismul la superlativ, în toata fala și cu toate atributele lui.

Cavalerism și curtenie: probe filologice

Prima idee a acestui studiu este de a privi cavalerismul și curtenia din povestirea 10.9 a *Decameronului* ca pe o *lingua franca* medievală ce reușește să aducă laolaltă bărbați de religie, clasă și ranguri diferite, nu atât într-o prietenie, cum prea iute s-a scris adesea (de exemplu, Miziołek 2002, 448), ci mai degrabă ca limbaj al virtuților ce transcend, în epoca despre care vorbim, religiile adversare. Voi urmări în primă instanță

¹ Vezi, de exemplu, Ambrogio Lorenzetti, *Efectele Bunei Guvernări*, frescă, 1338-1339, Palazzo Pubblico, Siena și, în general, în calendarele miniaturate medievale, ilustrarea lunii august.

² Manuscris francez datat cca. 1430 (f. 289r, BNF, Paris). Miniaturile îi sunt atribuite unui elev al Maestrului Ducelui de Bedford și sunt realizate, cu probabilitate, după un model italian.

ideea cu mijloace filologice. În ziua a zecea, când povestitorii se antrenează într-un „*gruppo di novelle cortesi*” (Russo 1985, 291), termenul *cortese* și derivatele sale sunt relativ rare și se pierd printre sinonime, cu numai 20 de ocurențe raportat la cele 86 ale derivatelor lui *magnifico* „strălucit” și *liberale* „generos” (Cervigni 2013, 420, nota 5), vizibil preferate lui *cortese*. Familia termenului din urmă este, de asemenea, folosită în contexte covârșitor necreștine, mai ales întrucât, în epocă, curtenia (sau curtoazia) nu reprezenta o valoare clericală¹, iar oamenii Bisericii erau, dimpotrivă, chiar percepuți ca avari și necurtenitori.

Lui Torello i se atribuie *cortesia* în textul original de mai multe ori: în vorbirea naratorului, a lui însuși, vorbind însă despre sine cu modestie, ca și prin cuvintele lui Saladin, deși Torello i se prezintă, atunci când îl va reîntâlni pe sultan în Alexandria, ca un „*povero uomo e di bassa condizione*” (ed. it., 736).

Curtenia este, în tradiția medievală, o virtute a cavalerului, termen cu care Torello este definit de narator încă din ziua marelui festin de la Pavia, dat în cinstea oaspeților săi necunoscuți: precinstit de gazda care nici măcar nu îi cunoaște importanța, Saladin se miră de grandoarea eforturilor *avendo rispetto alla qualità del cavaliere, il qual sapevano che era cittadino e non signore* (în tr. n., caracteristice unui cavaler, când ei știau totuși că acesta era doar un orășean, iar nu un nobil²). În ediția românească, se pierde prin traducere cuvântul *cavaliere*: (oaspeții străini) „se mirară de cele ce văzură ... cu cât știau că *gazda* e un orășean și nicidecum un prinț ca ei” (Boccaccio 1985, II, 485). Ca un „*ricco cittadino del luogo*” este prezentat Torello și într-o fișă de catalog dedicată iconografiei de pe un *cassone* renescentist (Rossi 1999, 190). În plus, termenul opozitiv *signore* (respectiv, ceea ce nu este Torello) indică o stăpânire de tip feudal de mai mică sau mai mare amploare, dar este tradus în limba română direct la superlativ, comparându-l pe (așa-zicând) bietul orășean direct cu un prinț.

Referitor la calitatea de *cittadino* ce îl definește literalmente pe protagonist în povestirea lui Boccaccio, un anume Torello di Strà (Strada), după numele eroului, a trăit în realitate în secolele XII-XIII în Italia, având funcția, deloc insignifiantă, de *podestà* în Parma, în Pisa și în alte orașe italiene în timpul domniei împăratului Frederic al II-lea de Hohenstaufen (ed. it., 729, nota 2), deci într-o epocă mai pronunțat medievală. Funcția de *podestà* avea să devină treptat, mai ales sub presiunea din republicile italiene, o poziție administrativă fără accente nobiliare, totuși extrem de importantă, iar dacă Boccaccio se va fi inspirat din istoria notabilităților timpului său, atunci este vizibil și modul cum i-a transformat în ficțiunile sale. De altfel, nici în *novella* 10.9 Torello di Strà nu este lipsit de importanță socială: deducem aceasta și după modul cum îi este contrapus, ca „însușiri sau virtuți deosebite” (Boccaccio 1985, II, 401), un anonim „*cavalier provenzale di piccol valore*” (ed. it., 737), pe nume

¹ Chiar și așa, Boccaccio oferă un exemplu de *cortesia* în context clerical în *novella* 10.2.

² În ediția italiană, editorul precizează într-o notă explicativă că „(Torello nu era) *signore*” semnifică „*era borghese e non nobile*” (ed. it., 732, nota 4).

Torello di Dignes, cu care eroul povestirii va fi confundat de către cei de acasă, crezându-se că el este cel care a murit în cruciadă, iar nu tizul său din Dignes. O sintagmă, pierdută și ea în traducerea românească, transpune, în chiar vorbirea directă a lui Torello, un transfer de noblețe asupra sa ca „orășean”: om înțelept și iscusit la vorbă (*savio e ben parlante*), deși nu dispune de mari averi, știe să se comporte ca un cavaler și uneori este și numit astfel. Ce îi oferă el sultanului deghizat, va declara singur, nu e mare lucru (deși eforturile sale sunt deosebite), ci doar ceva ce singur numește o „*povera cortesia*” (ed. it., 730).

Mărinimia sultanului Saladin

Într-o povestire despre „magnanimitate reciprocă” (Attar 2016, 88), nu mai puțin important, alături de Torello, este celălalt protagonist al poveștii, întrucât lecția darului este contradarul, iar acesta va fi și el unul pe măsură. Saladin apare și într-o povestire a primei zile (1.3), tot într-un caz de „prietenie transculturală” (*cross-cultural friendship*; Holmes 2023, 72), de data aceasta cu evreul bogat Melchisedec, căruia îi restituie la sfârșit împrumutul la care aproape că îl silise, ba mai și „dăruindu-l împărătește” (*grandissimi doni*) și „ținându-și-l în preajmă cu cinste și mărire” (Boccaccio 1985, I, 56). Deși povestirea 1.3 nu are în centru ideea de mărinimie, ci pe cea de înțelepciune (în acest caz, a evreului), cunoscutul sultan – renumit pentru „virtutea-i legendară” și „valoarea excepțională” (Holmes 2023, 73) – se manifestă la finalul poveștii la fel ca în povestirea 10.9: dăruiește peste cele ce i-au fost oferite inițial și îl cinstește pe cel mai mic decât el. Ca și în povestea lui Torello, darurile primite la final de evreul care l-a împrumutat la vreme de nevoie, deși nenumite în *novella* 1.3, sunt apreciate de un comentator ca ieșite din comun (*extravagant gifts*; Hanning 2021, 42).

În studiul său despre schimburile politice de daruri, Anthony Cutler observă că, cel puțin în Evul Mediu bizantin și arab, cadourile diplomatice trebuiau să demonstreze „magnanimitatea” celui ce dăruiește (Cutler 2001, 248), dar că bogăția darurilor cuiva trebuie corelată și cu puterea lui.¹ Acest raport direct între putere, mărinimie și valoarea unui dar nuanțează, așadar, simplificările operate în alte contexte. De exemplu, o comentatoare conchide, sintetic, că „Saladin a fost perceput ca sultanul *par excellence* în Europa occidentală a Evului Mediu” (Holmes 2023, 217, nota 58). Totuși, istoric vorbind, sultanul ayubid Salah al-Din, zis Saladin (c. 1137-1194), a constituit o figură atipică în istoria raporturilor creștinătății cu islamul, el fiind foarte popular în Europa apuseană printr-o serie de legende medievale favorabile, scrise în latină, dar și în franceză sau italiană (Ten Hoor 1952, 254; Munro 1931, 338-339). În epocă, le era cunoscut occidentalilor nu ca „tiranul oriental sanghinar” din viziunea maniheistă creștinism *versus* islam (Barthouil 1982, 269), ci pentru acte de cavalerism, onoare și

¹ Anthony Cutler consideră, cu îndreptățire, că există, în schimburile medievale de daruri diplomatice, „o corelare clară între generozitatea unui conducător și autoritatea de care dispune” (Cutler 2001, 259).

absența lăcomiei. Saladin s-a făcut cunoscut prin recucerirea, în 1187, a Ierusalimului de la cruciații europeni și pentru actele de generozitate pe care le-a înlăptuit cu cea ocazie¹, când orașul nu a fost supus, așa cum s-ar fi așteptat occidentalii, unui carnagiu. Legende despre sultan au proliferat în epoca imediat ulterioară, iar la șaizeci de ani de la moartea sa, figura îi devenise deja legendară printre creștinii apuseni (Ten Hoor 1952; Holt 1983, 237).

Ca răspuns la istoriile despre mărinimia sultanului, afirmă un exeget, „cronicarii creștini, încurcați să descopere atâta virtute la un sarazin, l-au introdus pe acesta în sfera fraternității cavalierești” (Leson 2010/2011, 90). Astfel, în unele texte medievale din secolele XII-XIII se povestea chiar că, tânăr fiind, Saladin ar fi fost făcut cavaler în secret de către un nobil cruciat, sultanul fiind astfel și de drept, nu numai *de facto*, adus în lumea curteniei europene. O legendă pretindea chiar că cel ce l-a înălțat în cavalerie și l-a instruit în simbolistica ei a fost chiar un fost prizonier (Ten Hoor 1952, 255), ca Torello. Puțini europeni știau însă că un ideal al curteniei exista și în eticheta curților musulmane, moștenit de la sasanizi sau emulat de bizantini (Cutler 2001, 263-264). Printre cei ce cunoșteau asemenea detalii s-a aflat, de exemplu, Guibert de Nogent, care a scris că descoperise „cavalerism” și „magnanimitate” la musulmani (Munro 1931, 225).

Un manuscris medieval de secol XV de la Walters Art Museum (Baltimore, S.U.A.), respectiv o traducere timpurie în franceză a cronicii lui Guillome din Tir (*Histoire d'Outremer*, Ms. W. 142), îl reprezintă pe sultan îmbrăcat ca un cruciat, aproape identic cu aceștia, iar alteritatea sa islamică este marcată strict prin culoarea verde a armelor, a armurii și a harnașamentului calului (Leson 2010/2011, 89). De altfel, în legendele care circulau despre Saladin nu au lipsit nici zvonurile despre o bunică sau o mamă creștină, și chiar cele despre o creștinare în secret a sultanului (Ten Hoor 1952, 253-254). Arta medievală occidentală este binecunoscută pentru anacronismul reprezentărilor alterității, cum o arată și exemplul amintit mai devreme, dar și o reprezentare a lui Saladin cu o coroană pe cap în formă de tiară pe un *cassone* florentin de început de secol XV (Miziołek 2002, 455; Branca ed. 1999, II, 194). În ambele cazuri, este semnificativ faptul că sultanul este „europenizat” până la detaliul acoperământului de cap (coiful de cruciat sau tiara), capul acoperit cu turban sau fes fiind foarte important în codurile de conduită vestimentară ale musulmanilor, ca semn de credință „adevărată” și pentru a-i distinge de infidelii creștini. Acest detaliu identitar este, de aceea, rareori absent chiar în reprezentările, oricât de anacronice, ale musulmanilor în arta europeană.

¹ Sunt amintite în mai toate sursele istorice eliberări de prizonieri, acordarea libertății unor sclavi, eliberarea populației civile contra unor răscumpărări modice sau chiar gratuit pentru cei mai săraci, renunțarea la averea pe care ar fi putut să o confişte de la o nobilă bogată.

Un model de virtute conjugală, Adalieta

Povestirea 10.9 din *Decameronul* se mai distinge și printr-un al treilea personaj remarcabil, Adalieta, soția lui Torello, grație căreia această istorie devine exemplară și în ilustrarea iubirii și a fidelității conjugale (Miziołek 2002, 448; Ferme, 223). În plus, față de istoriile 2.9 sau 10.10 (despre Zinevra și despre Griselda), povestea Adalietei nu are aerul dezolant al istoriilor cu soți care se reunesc la final abia după ce bărbatul greșește impardonabil și femeia suportă chinuri inimaginabile chiar din partea soțului ei: asemenea finaluri așa-zis fericite contrazic ideea de „feminism aproape revoluționar” ce i-a fost atribuită lui Boccaccio (Thomas Bergin, apud Del Santo 1994, 224), demonstrând, în fond, cât de limitate erau convingerile lui despre femei, ca și libertățile pe care le-a acordat simbolic acestora (Ignat 2021, 429, 434-436). Se înțelege din unele istorii boccacciene că femeile puteau îndura oricâte suferințe și nedreptăți, iertând cu ușurință totul la final și revenind neașteptat de ușor la iubirea față de soți incalificabil de cruzi față de ele. Pe bună dreptate deci, istoria lui Torello li s-a părut exegeților senină pentru că cei trei protagoniști, doi soți din Pavia și un celebru sultan medieval, nu își greșesc cu nimic unul altuia: povestirea constă într-un șir de gesturi mărinimoase pe care și le fac unii altora, în cea mai pură tradiție a ideii de magnificență, dar și antrenându-se, cum observă un exeget, într-un „concurs de curtoazie” (Russo 1985, 300), amplificat, putem adăuga, prin gesturi pe cât de mari, pe atât de gratuite.

Și cerința lui Torello față de soția lui, la plecarea în cruciadă, este tot un gest de mărinimie: el îi cere să îl aștepte numai un an, o lună și o zi, iar apoi să se recăsătorească, fixându-i doar o perioadă rezonabilă de așteptare. Când, printr-un șir de gesturi ratate, Torello va realiza, în Alexandria fiind, că termenul se apropie și Adalieta nu a aflat că el este în viață, protagonistul ajunge în situația de a nu mai putea reveni la soție decât prin gestul magnanim (și extrem!) al sultanului. Mărinimia lui Saladin constă în faptul că acesta acceptă să renunțe el însuși la Torello și să restituie acest bărbat, pe care îl prețuiește nespus, soției lui creștine.¹ Pe de altă parte, magnificența sultanului vine din faptul că i-l restituie încărcat cu cele mai bogate daruri materiale.

Nu întâmplător exegeza a semnalat nota de *O mie și una de nopți* a acestei istorii: Torello nu mai poate ajunge la soție, într-un timp atât de scurt, decât prin magie. Saladin îl ajută să ajungă acasă printr-un mag necromant, care îl transportă în ultima clipă, așezat pe un pat plin cu bogății, înapoi în Pavia, ba chiar îl așază într-o biserică ce se cheamă, simbolic, San Pietro in Ciel d'oro. Astfel aterizează și Torello, ca de pe un covor zburător, din înaltul *cerurilor* și încărcat cu *aur*, într-o biserică unde slujește ca abate chiar unchiul său.

Schimbul hainelor prețioase ca daruri între suverani și nobili a fost un obicei medieval des întâlnit cel puțin în Bizanț și Islam (Cutler 2001, 264), unde textilele luxoase erau considerate inclusiv o formă de capital (*ibid.*, 274). Și în acest caz, ca spre

¹ Vezi aceeași idee, deși privită din celalalt unghi, în: „symboliquement Saladin donne à son ami celle qui est déjà sa femme” (Barthouil 1999, 257).

a-i mulțumi Adalietei pentru haina primită cândva în dar de la ea, Saladin i-l trimite înapoi pe Torello „într-un veșmînt turcesc frumos cum nu s-a mai văzut” (Boccaccio 1985, II, 494), ba încă și pe „un pat bogat și mîndru” și încărcat cu bijuterii, galbeni și o spadă scumpă (*ibid.*, 494-495). Georges Barthouil consideră că această povestire este în ansamblul ei subversivă prin ideea de „ospitalitate *totală*”, care se dovedește a nu fi propriu-zis nici creștină, nici musulmană, ci independentă de religie (Barthouil 1982, 269). Continuând ideea lui, putem spune că o asemenea ospitalitate se traduce aici printr-o disponibilitate exagerată față de celălalt, dar și printr-o înmulțire a valorii darului inițial care își merită pe deplin numele de „magnificență”. În consecință, grație orbirii pe care o produce aceasta din urmă celor din jur, reîntoarcerea lui Torello în Pavia iese de sub orice suspiciune de vrăjitorie ori de act profanator: deși transportat magic, cavalerul creștin e depus într-o sfântă biserică și se reunește cu soția lui sub semnul unei a doua nunți, dar îmbrăcat în haine de musulman (Barthouil 1982, 270).

Deși povestirea nu precizează în vreun fel importanța istorică a bisericii San Pietro in Ciel d'oro, dându-i aerul unei alegeri cel mult simbolice onomastic, un comentator a evidențiat semnificația reală deosebită a acestei biserici (Delasanta 1985). Ea există în Pavia și conține mormintele a doi dintre cei mai importanți cărturari ai Evului Mediu timpuriu: Sf. Augustin și, respectiv, Boetius, important filosof care l-a influențat și pe Dante, modelul lui Boccaccio. Pentru Pavia, s-a spus, această biserică constituie o atracție la fel de mare precum este Turnul înclinat pentru Pisa. Același comentator sugerează că referința la acest loc este și un gest prin care Boccaccio, care se pare că nu vizitase niciodată Pavia, îl face față de prietenul său Petrarca, cel care cunoștea, în schimb, foarte bine orașul și îi reproșa lui Boccaccio că nu l-a vizitat (*ibid.*, 119).

În ziua a zecea, apreciată ca „înainte de toate masculină” și caracterizată fie de absența femeilor, fie cu personaje femei reduse la condiția absolutei pasivități, Adalieta este singura care atinge „un raport afectiv de egalitate” cu bărbatul, relația cu soțul ei fiind interpretată și ca o „prietenie conjugală” (Barthouil 1982, 249). La vizita inițială a sultanului în Pavia, Adalieta le pregătește primirea ca cea mai bună gazdă, dar nu ia masa alături de oaspeții casei, iar Torello le-o prezintă acestora pe soția sa abia la sfârșitul mesei, conform unei uzanțe care se practica în epocă în Spania sau Sicilia (Russo 1985, 301). Natura excepțională a Adalietei va fi subliniată și de coroana scumpă pe care o primește la final chiar de la sultanul îndepărtat, fostul ei oaspete (Barthouil 1982, 257), care nu o uită. Alături de inelul recunoașterii dintre soți (un fel de inel conjugal), în ziua celei de-a doua nunți ea va purta și această coroană, semnul acceptării admirației transmise ei, de la mare distanță, de Saladin.

Ca și Suzana, Lucreția sau alte soții exemplare din Biblie, mitologie sau literatura cultă, Adalieta a devenit în epoca Renașterii o alegere – mai rară, se pare, și mai puțin cunoscută¹ - pentru zugrăvirea istoriei 10.9 din *Decameronul* pe tradiționalele cufere

¹ Cf. „una din doamnele cele mai bine realizate din *Decameronul*, însă în genere puțin comentată” (Russo 1985, 312).

italiene de nuntă, decorate cu scene pictate în tempera pe panouri de lemn (așa-numitele *cassoni istoriati*). „Concepute de cei mai învățați florentini ai acelei perioade” (Miziołek 2002, 457), multe cicluri pictoriale religioase și seculare au fost realizate în Italia în arta anilor 1380-1430, trecând în modernitate prin dificultatea atribuirilor și a datărilor. Inițial, în secolul al XIV-lea și la începutul celui de-al XV-lea, costul ilustrării în manuscris a *Decameronului*, ce constituia doar o literatură de amuzament, nu a fost – apreciază Vittore Branca – ostentativ, și nici pentru artiști o asemenea comandă nu reprezenta un angajament artistic dintre cele mai importante (Branca 1999, I, 24). Istoriile precum cele din *Decameronul* distrau și, deopotrivă, instruiau o „burghezie laică” (*ibid.*, 23), rezultând de aici o iconografie profană cu origini „fie în literatura populară, fie în cea umanistă” (Miziołek 2002, 462). Ca semn augural, dedicat bunei reușite a căsătoriilor, povestea lui Torello a supraviețuit însă, în forme artistice notabile, pe câteva perechi de *cassoni*, cadouri tradiționale și totodată practice destinate mirilor din familiile bogate. Cea mai importantă pereche de *cassoni* i-a fost atribuită Maestrului di Carlo di Durazzo, iar unul dintre ei se află în prezent, descompletat, la Muzeul Bargello din Florența (Rossi 1999, 190), în timp ce perechea lui a ajuns într-o colecție privată din Veneția (Baldassari 1999, 193).

În reprezentările figurative ale povestirii 10.9 de pe acești *cassoni*, Adalieta apare în câteva scene astfel: dăruindu-i lui Saladin micul ei dar, o haină, însoțită fiind de cei doi *figliolotti*; luându-și rămas bun de la soțul ei la plecarea în cruciadă și oferindu-i inelul ce va duce mai târziu la recunoașterea lui; și în scena finală, când, întinzându-se peste masă spre a-l săruta pe orientalul exotic și bărbos în care tocmai își recunoscuse soțul, produce, în viziunea unui comentator, o scenă pasională, dar și cu o notă de umor (Russo 1985, 311, 312). S-a remarcat stilul hispano-maur al reprezentărilor de pe aceste lăzi și cununița de flori de pe capul Adalietei, prin care artistul ar fi accentuat motivul matrimonial (Miziołek 2002, 449). Explicația ar fi că, în secolele XIV și XV, cununița de flori era un motiv popular foarte întâlnit în reprezentarea îndrăgostiților (*ibid.*, 448-449) și adăugăm observația că, în scena finală a *cassonilor*, Adalieta nu apare, ca în textul literar, cu coroana primită de la sultan. Dimpotrivă, în opinia noastră este semnificativ că ea își păstrează invariabil, în artă, atributele iconografice din prima scenă (aceeași rochie și coronița de flori), semn al consecvenței sentimentelor sale, dar și un indiciu al absenței oricărei dinamici sociale în ceea ce o privește.

„Realism” și istorie în povestea lui Torello

Boccaccio a fost foarte des comentat în cheia realismului, iar *novella* însăși a fost explicată ca desemnând, în epoca lui Boccaccio, un gen realist, perceput ca fapt de viață, în opoziție cu *fiaba*, un gen al fantasticului (M. Valency, apud Forni 1996, 43). Un anume „context de conformitate” cu realitatea (Forni 1996, 44) introduce, de regulă, fiecare povestire, fie prin comparații ce evidențiază similaritatea cu orizontul vieții obișnuite din *Trecento*-ul italian, fie dimpotrivă. În cazul povestirii despre Torello, Pamfilo, care este și „regele” zilei, anunță în prealabil diferența dintre cele ce vor fi

auzite și viața de zi cu zi. Dacă istorisirea anterioară fusese una despre prietenia dintre doi tineri de condiție asemănătoare din vremea împăratului Octavian Augustus, cea despre Torello va arăta, dimpotrivă, că în epoca trăită de cei zece tineri „noi nu sîntem în stare, din pricina viciilor noastre, să dobîndim o prietenie”¹ (Boccaccio 1975, II, 480); motiv pentru care ascultătorii sunt invitați să se bucure și să se lase inspirați de cele ce urmează.

Pentru început, este de observat că, la Boccaccio, denumirile etnice ale alterității sunt generice: etnonimul *turci*, *turcesc* indică orice fel de musulman, ca și geografia îndepărtată a „Babiloniei” în care domnește Saladin, dar care include și Egiptul (1.3, 10.9). Totuși, unele orașe musulmane sunt numite (Alexandria, Acra), iar alte situații pot fi descifrate și fixate istoric după varii indicii și detalii de moravuri. De exemplu, prizonieratul lui Torello reflectă schematic obiceiuri din Egiptul mameluc, care la vremea lui Boccaccio înlocuise deja dinastia ayubidă înființată cu mai bine de un secol în urmă de Saladin. Referințele la mameluci în *Decameronul* sunt uneori cât se poate de clare (vezi, de exemplu, povestirile 2.7, 2.9), știut fiind și faptul că Boccaccio cunoștea bine sferile negustorești și „rețeaua densă a politicii și schimburilor din bazinul Mediteranei” (apud Attar 2016, 84-85, nota 5).

Au fost o realitate, de exemplu, raporturile negustorilor italieni din *Trecento* cu hani mongoli sau cu ilhanatul persan, unde erau bine tolerați. În epocă, islamul încă era perceput de creștini ca o sectă sau ca o erezie apărută din creștinism (Forey 2013, 156; Munro 1931, 335, 340; Ellul 2003, 178), iar nu ca o religie distinctă, ceea ce pentru unii creștini însemna, fără să conștientizeze evoluțiile ulterioare, o amenințare mai mică. În plus, practicile încă heterodoxe ale Islamului timpuriu îi permiteau acestuia și o anume apropiere de religia infidelilor, primii credincioși ai lui Allah având multe obiecte și locuri de venerare în comun cu creștinii (Munro 1931, 336, 338). Totuși, în lumea clerului catolic teologii îi percepeau deja pe musulmani ca adversari, iar cei mai intransigenți condamnau practicile creștinilor de a se apropia prea mult de ei (Munro 1931, 330 *et pass.*), chiar și în afaceri economice. Genovezii, de exemplu, prezenți și la Boccaccio, sunt cunoscuți în istorie pentru negustoria lipsită de scrupule, inclusiv pentru comerțul cu sclavi (Barker 2014), iar relațiile unor intermediari creștini din afaceri cu lumea musulmană nu erau în general privite de cler cu bunăvoință.

În povestirea 10.9 apar și câțiva genovezi, care vin la Saladin pentru a răscumpăra niște prizonieri creștini, iar ulterior ratează transmiterea unui mesaj esențial către Adalieta. În alte istorii ale *Decameronului*, însă, criticii apreciază că Boccaccio și-a însușit invectiva adusă de Dante genovezilor în Cântul XXXIII din *Infernul*² (Attar 2016, 85, nota 6): „Ah, genovezi, certați cu cinstea-atare / că numai rele uneltiți în gînd, /

¹ Cf. „pienamente l'amicizia d'alcuno non si può per li nostri vizi acquistare” (ed. it., 728).

² Cf. orig. *Ahi Genovesi, uomini diversi / d'ogne costume e pien d'ogne magagna, / perché non siete voi del mondo spersi?* (Alighieri 1957, 382). De asemenea, în Cântul XXVII Dante îi menționează negativ, într-o invectivă contra papei Bonifaciu al VIII-lea, pe creștinii ce „au făcut negoț pe la sultani” (Alighieri 1994, 103). Pentru ediția engleză, vezi Alighieri 2008, 180-181+nota 330.

cum vă mai rabdă cerul sfînt sub soare?” (Alighieri 1994, 123; trad. Eta Boeriu). Pe la 1317, dominicanul William of Adam (Guillelmus Ade) scrie tratatul *Tractatus quomodo Sarraceni sunt expugnandi (Cum să îi înfrîngi pe sarazini)*, în care îl înfierează, printre altele, și pe un anume negustor Segurano Salvaygo din Genova, care a trăit la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului următor și i-a slujit cu credință pe sarazini. Segurano a fost ucis de tânăr chiar într-un conflict dintre musulmani, iar un studiu istoric despre *novella* 2.9 din *Decameronul* (Attar 2016, 80; vezi formula *historicized reading*) afirmă că Boccaccio a cunoscut povestea adevăratului Sicurano și că imaginea acestui personaj real a fost decantată de scriitorul umanist și transformată în mod convenabil în figura nefericitei Zinevra (Attar 2016, 79 *et pass*). Soție exemplară, dar condamnată de un soț credul, aceasta trebuie să își salveze viața devenind „bărbatul” Sicurano da Finale, omul de cea mai mare încredere al sultanului din cetatea Alexandriei. Așadar, într-o cu totul altă cheie decât realitatea istorică, descoperim în Boccaccio nicidecum o figură atât de îndrăzneță, obiectivă și critică, ci un scriitor care salvează de la rușine o biografie creștină infamantă: Segurano, personaj detestat în scrierile latine ale vremii, devine aici o creștină năpăstuită, care află în lumea musulmană doar susținere temporară și o scenă pentru reabilitarea din final.

Nu în ultimul rând, atât Zinevra deghizată în Sicurano, cât și Torello, fac în literatura lui Boccaccio figura unor creștini ajunși în eșalonul întâi al pozițiilor de putere printre intimii marelui sultan. Asemenea situații erau, în realitate, imposibile, ba chiar realitatea istorică a fost cu mult diferită, departe de asemenea escaladări romanțioase. Într-o teză de doctorat în istorie, susținută la Columbia University, Hannah Barker descrie procesul prin care, în Egiptul mameluc, „oamenii liberi care voiau să obțină putere politică trebuiau să devină mai întâi sclavi” (Barker 2014, 95). Or, pierderea libertății pentru a dobândi o funcție politică este o anti-magnanimitate, o aservire profund înjositoare, care se producea în mod obișnuit în contextul politic musulman din Egiptul epocii în care a trăit Boccaccio.

Și codul transmiterii darurilor, observă istoricii, era destul de cunoscut în lumea medievală. Schimbul acestora între Torello și Saladin este plasat, în ficțiunea lui Boccaccio, sub semnul curteniei, iar întoarcerea darurilor nu se produce de pe poziții egale. Totuși, în Evul Mediu un dar valoros putea avea în subtext, ceea ce nu se sugerează în niciun fel aici, și un sens religios. Se cunoaște, de exemplu, cazul unui calif abbasid din secolele VIII-IX, care și-a instruit astfel secretarul la primirea unui dar de la împăratul bizantin: „Trimite-i și tu în schimb unul de o sută de ori mai prețios decât al lui, astfel încât să recunoască gloria Islamului și să vadă că Dumnezeu s-a coborât asupra noastră” (Cutler 2001, 249, nota 11). Darurile scumpe ale musulmanilor, notează istoricii, puteau fi însoțite și în mod expres de invitații la convertire (*ibid.*); în plus, a primi daruri bogate putea însemna și recunoașterea puterii dăruitorului sau, în cazul oferirii de daruri, cumpărarea bunăvoinței sau a păcii.¹ Se întrevede și la

¹ Deși schimburile de daruri erau frecvente în lumea medievală, în consemnările cronicarilor bizantini apar informații iritate despre lăcomia barbarilor (sunt menționați aici avari, huni, pecenegi și sciți; Cutler 2001,

Boccaccio o asemenea autoritate amenințătoare în istoria 1.3 din *Decameronul*, tot cu Saladin, în care evreul Melchisedec intuiește că, orice religie ar favoriza prin răspunsul la întrebarea-capcană pusă de sultan, acesta i-ar servi ca pretext celui din urmă să profite de evreu și de banii acestuia.

Nu în ultimul rând, în finalul acestui studiu, merită evidențiate și reconsiderările istorice ale figurii lui Saladin însuși, preferatul european al mai tuturor legendelor medievale cu musulmani magnifici. Biografiile lui Saladin i-au construit o tradiție istoriografică mult timp necontestată, dar trebuie înțeles și faptul că, pentru occidentali, a fost favorabil faptul că sultanul și-a petrecut doisprezece ani din viață luptând cu facțiunea politică coreligionară a Zengilor, urmașii lui Nūr al-Dīn, și numai cinci ani cu Regatul Latin al Ierusalimului și în Cruciada a Treia (Holt 1983, 235). Saladin a beneficiat de două biografii de curte contemporane, în obișnuita tradiție a propagandei politice, dar și de o biografie arabă aproximativ contemporană a rivalilor Zengizi, care oferă o privire mult mai temperată asupra acestuia (Holt 1983, 236). Mai mult, o biografie istorică modernă semnată de Andrew S. Ehrenkreutz a evidențiat, cu privire la politica lui Saladin, „persecuția și executarea nemiloasă a dizidenților și a adversarilor lui politici, spiritul beligerant răzbunător și calculele oportuniste”, ca și „dispoziția de a face compromisuri în idealurile religioase pentru a obține soluții politice” (A. H. Ehrenkreutz, apud Holt 1983, 237). Sursele occidentale și bizantine din epoca lui au evidențiat, de asemenea, „precaritatea” poziției de putere a lui Saladin și recursul la lupta sfântă (*jihad*) mai mult pentru a-și „legitima autoritatea” printre coreligionari (Holt 1983, 238). Foarte utilă le-a fost apusenilor și percepția propriilor emiri și oșteni ai sultanului despre acesta, Saladin fiind privit doar ca un membru de succes al clasei lor și fiind lipsit de aura succesiunii de drept divin (Lyons & Jackson, 286). Toate aceste aspecte i-au atras faimosului personaj politic un sprijin condiționat și fragil, atât intern, cât și extern, ca și preferința, în unele cazuri, de a se alia cu creștinii pentru păstrarea unor teritorii amenințate de o altă stăpânire islamică (Holt 1983, 237).

Concluzii

La personajele lui Boccaccio, puterea de a recurge la gesturi magnanime față de cei din jur a fost interpretată nu numai în cheia desăvârșirii cavaleștești, ci și, rarism, ca o formă de „mântuire în cheie seculară”¹ (Cervigni 2013). Deși un oximoron, chiar o absurditate teologică, să nu uităm că Pamfilo le oferă tuturor ocazia, în această ultimă zi, așa cum i-a cerut-o Emilia, „să îndrepte ce au greșit” în celelalte zile. Mai exact, el

255-256), ca și despre „cereri nerușinate de daruri scumpe” din partea acestora (Gy. Moravcsik, R. Jenkins eds., *De administrando imperio*, vol. I, Washington DC, 1967, p. 46, apud Cutler 2001, 253). Informații asemănătoare se pot găsi și despre un han mongol, care în 1269 dorește să primească „daruri rare de pe pământurile francilor, șoimi și pietre prețioase de diferite culori” (B. Spuler, apud Cutler 2001, 257).

¹ Susținem aici o idee despre care Dino S. Cervigni a afirmat, în motivarea eseului său din 2013 despre „mântuirea în cheie seculară” (secular redemption) în tema zilei a zecea a *Decameronului*, că nu a găsit nimic notabil în sprijinul argumentelor sale în bibliografia deja existentă (Cervigni 2013, 417, nota 1).

le dă cuvântul pentru câte o ultimă povestire care să iasă din sfera amuzantelor *beffe*, a întâmplărilor licențioase sau ireverențioase de până atunci și să trimită, fie și profan, la desăvârșita renunțare, dărnicie, noblețe de caracter, deci la o formă de perfecțiune neteologică și neclericală. O a doua concluzie, în urma lecturii de istorie culturală propuse mai ales în ultima parte a acestui studiu, susține o înțelegere temperată a „realismului” lui Boccaccio, fără a răsuci prea mult cheia înșelătoare a multiculturalismului. Istoria confirmă, într-adevăr, în lumea Evului Mediu global, alianțe, fraternități și dialoguri ocazionale între oameni din culturi și categorii sociale diferite, dar forța de transformare a literaturii lui Boccaccio, chiar și în această „*narrazione a tessuto storico*” (Branca 1999, I, 23), este mare comparativ cu prozaismul istoriei.

Referințe bibliografice

Ediții:

- Alighieri, Dante. 1957. *La Divina Commedia*. N. Sapegno (ed). Milano, Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- Alighieri, Dante. 1994. *Divina Comedie*. În românește de Eta Boeriu. Prefață, cronologie, note, comentarii de Al. Balaci. București: Casa Școalelor.
- Alighieri, Dante. 2008. *Divine Comedy. Inferno*. Trans., notes: H. W. Longfellow. Ills.: Gustave Doré. Joseph Nygrin.
- Boccaccio, Giovanni. 1952. *Decameron. Filocolo. Ameto. Fiammetta*. E. Bianchi, C. Salinari, N. Sapegno (ed). Milano, Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- Boccaccio, Giovanni. 1975. *Decameronul*, vol. 1, 2. În românește de Eta Boeriu. Prefață, tabel cronologic de Alexandru Balaci. București: Minerva, Biblioteca pentru toți.

Bibliografie secundară:

- Attar, Karina F. 2016. *Speaking Truth to Powerful Friends and Foes: Genoese Merchants and the Mamluks* in "Decameron" 2.9, în „Annali d'Italianistica”, Vol. 34, p. 79-96.
- Baldassarri, Francesca. 1999. *Maestro di Carlo di Durazzo (attr.), Novella del Saladino e di messer Torello*. Fișa de catalog nr. 55, în V. Branca (ed.), „Boccaccio visualizzato. Narrare per parole e per immagini fra Medioevo e Rinascimento”. Vol. 2. Torino: Einaudi, p. 193-194.
- Barker, Hannah. 2014. *Egyptian and Italian Merchants in the Black Sea Slave Trade, 1260-1500*. Teză de doctorat, Columbia University, S.U.A.
- Barthouil, Georges. 1982. *Boccace et Catherine de Sienne (La Dixième Journée du "Decameron": Noblesse ou Subversion?)*, în „Italianistica: Rivista di letteratura italiana”, Vol. 11, No. 2/3, p. 249-276.
- Branca, Vittore. 1999. *Introduzione. Il narrar boccacciano per immagini dal tardo gotico al primo Rinascimento*, în V. Branca (ed.), „Boccaccio visualizzato. Narrare per parole e per immagini fra Medioevo e Rinascimento”. Vol. 1. Torino: Einaudi, p. 3-37.
- Cervigni, Dino S. 2013. *Making Amends and Behaving Magnificently: "Decameron" 10's Secular Redemption*, în „Annali d'Italianistica”, Vol. 31, Boccaccio's "Decameron": Rewriting the Christian Middle Ages, p. 416-458.
- Cutler, Anthony. 2001. *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, în „Dumbarton Oaks Papers”, Vol. 55, p. 247-278.
- Dale, Thomas E. A. 2023. *Cultural Encounter, Race, and a Humanist Ideology of Empire in the Art of Trecento Venice*, în „Speculum”, Vol. 98, No. 1, Jan. 2023, p. 1-48.

- Delasanta, Rodney K. 1985. *Chaucer, Pavia, and the Ciel d'oro*, în „Medium Aevum”, Vol. 54, No. 1, p. 117-121.
- Del Santo, Jean C. 1994. *Sexual Politics, Alterity and the Search for Signifiers in Boccaccio's "Decameron"*. Teză de doctorat, Indiana University, S.U.A.
- Ellul, Joseph. 2003. *Thomas Aquinas and Muslim-Christian Dialogue. An Appraisal of "De rationibus fidei"*, în „Angelicum”, Vol. 80, No. 1, p. 177-200.
- Ferme, Valerio. 2015. *Women, enjoyment, and the defense of virtue in Boccaccio's "Decameron"*. Palgrave Millan.
- Forey, A. J. 2013. *Western Converts to Islam (Later Eleventh to Later Fifteenth Centuries)*, în „Traditio”, Vol. 68, p. 153-231.
- Forni, Pier Massimo. 1996. *Adventures in Speech. Rhetoric and Narration in Boccaccio's "Decameron"*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hanning, Robert W. 2021. *Boccaccio, Chaucer, and Stories for an Uncertain World. Agency in the "Decameron" and the "Canterbury Tales"*. Oxford University Press.
- Holmes, Olivia. 2023. *Boccaccio and Exemplary Literature. Ethics and Mischief in the "Decameron"*. Cambridge University Press.
- Holt, P. M. 1983. *Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment*, în „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, Vol. 46, No. 2, p. 235-239.
- Ignat, Andreea. 2021. *Feminitatea transgresivă și plăcerile vieții în "Decameronul" lui Boccaccio*, în Simona Drăgan, Constantin Emil Bucur (eds.), „Eurostudii”, Vol. 2 (O zi cu Europa: unghiuri ale privirii istorice). București: Editura Universității din București – Bucharest University Press, p. 429-439.
- Keene, Bryan C., Karl Whittington (eds). 2020. *New Horizons in Italian Trecento Art. Proceedings of the Andrew Ladis Trecento Conference, Houston, November 8-10, 2018*. Brepols.
- Leson, Richard A. 2010/2011. *Chivalry and Alterity: Saladin and the Remembrance of Crusade in a Walters "Histoire d'Outremer"*, în „The Journal of the Walters Art Museum”, Vol. 68/69, p. 87-96.
- Lyons, Malcolm Cameron; D.E.P. Jackson. 1995 [1982]. *Saladin: the politics of the Holy War*, Cambridge University Press.
- Miziołek, Jerzy. 2002. *Cassoni istoriati with "Torello and Saladin": Observations on the Origins of a New Genre of Trecento Art in Florence*, în „Studies in the History of Art”, Vol. 61, Symposium Papers XXXVIII: Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento, p. 442-469.
- Munro, Dana Carleton. 1931. *The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades*, în „Speculum”, Jul., Vol. 6, No. 3, p. 329-343.
- Pippidi, Andrei. 1996. „Șoimii împărătești”. *Un aspect al obligațiilor țărilor române față de Poartă*, în „Studii și materiale de istorie medie”, Vol. XIV, p. 5-17.
- Rossi, Massimiliano. 1999. *Maestro di Carlo di Durazzo (attr.), Novella del Saladino e di messer Torello*. Fișa de catalog nr. 54, în V. Branca (ed.), „Boccaccio visualizzato. Narrare per parole e per immagini fra Medioevo e Rinascimento”. Vol. 2. Torino: Einaudi, p. 190-192.
- Russo, Luigi. 1985 [1956]. *Lecture critiche del "Decameron"*. Bari: Laterza.
- Ten Hoor, G. J. 1952. *Legends of Saladin in Medieval Dutch*, în „Monatshefte”, Oct., Vol. 44, No. 6, p. 253-256.
- Tesnière, Marie-Hélène. 1999. *Decameron. Ms. Fr 239-D, cca. 1430, BNF, Paris*. Fișa de catalog nr. 84, în V. Branca (ed.), „Boccaccio visualizzato. Narrare per parole e per immagini fra Medioevo e Rinascimento”. Vol. 3. Torino: Einaudi, p. 214-218.
- Vătămanu, Nicolae. 2015. *O îndeletnicire uitată: șoimăritul*, în Idem, „Catastih de bucureștean”, ed. a II-a. Ediție îngrijită de Florica Alice Constantinescu și Silvia Colfescu. București: Vremea, p. 148-152.