

ANTONIO MONTEFUSCO\*

PRIME OSSERVAZIONI SUL *DECAMERON*,  
I FRATI E LA LETTERATURA FRANCESE ANTIMENDICANTE\*\*

Il tema che ho proposto al convegno è un soggetto di ricerca che potrebbe fornire materia di riflessione e discussione abbondanti sui due piani della tematica (ovverosia, la presenza dei frati e del mondo mendicante nella scrittura boccacciana) e della “flieria” testuale e tradizionale (e cioè le fonti e gli intertesti che quella presenza inevitabilmente richiama). In questa sede preferisco fornire solo alcune linee generali dello scavo testuale che sto conducendo da qualche tempo, che permettano tuttavia di farne intuire le conclusioni così come le questioni aperte. In via del tutto generale, la difficoltà dell’indagine consiste in quello che si può senz’altro definire un processo di ibridazione continua, e non di rado sfuggente, tra tradizione letteraria ovidiana, fonti francesi sia letterarie sia apologetiche e dottrinarie, e contesti socio-religiosi del Trecento (e quindi sia napoletano sia fiorentino) che hanno influenzato in profondità la ricerca letteraria di Giovanni Boccaccio<sup>1</sup>.

Si tratta di un lavoro di stratigrafia, che dal piano orizzontale delle tematiche deve permetterci di penetrare al piano verticale dell’intertestualità e dell’interdiscorsività. Dal punto di vista dell’interpretazione, credo sia importante, innanzitutto, mettere a valore i risultati della letteratura che si è occupata in maniera più distesa del tema, la quale ha rilevato che la critica che Boccaccio esprime nei confronti dei mendicanti, e, tramite loro, alla Chiesa in generale, si inserisce e si comprende meglio all’interno di una tradizione squisitamente ecclesiastica: per Delcorno, essa risulta in rapporto con alcuni nuclei tematici della predicazione, che non escludeva dal suo repertorio la requisitoria contro i cattivi comportamenti dei preti

\* Università Ca’ Foscari di Venezia.

\*\* Il testo è la rielaborazione dell’intervento letto al Convegno, in cui ho presentato i risultati di una ricerca che è in corso di completamento. Per quanto riguarda Boccaccio, una versione più lunga di questo saggio è stata edita in «Studi sul Boccaccio», XLIII (2015), pp. 177- 233.

<sup>1</sup> Il testo di riferimento è GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di MAURIZIO FIORILLA, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011.

e dei frati<sup>2</sup>; per Bruni, essa è in rapporto con la tradizione *lato sensu* “anticlericale” della tradizione “spirituale” francescana<sup>3</sup>. Si tratta di piste molto importanti che, a mio parere, meritano un approfondimento di dettaglio, misurato, cioè, sui singoli casi della costruzione dei personaggi, sulla loro consistenza storica, sulla presenza di *excursus* e sul loro significato. Raccolgo in questa sede alcune prime osservazioni, incentrate sul *Decameron*, allo scopo di confermare tale visione ma anche di dare conto di una sua dimensione più ampia e plurale nella scrittura boccacciana.

Ma andiamo con ordine, e partiamo dalla questione che più da vicino ha interessato il convegno, ovvero le fonti francesi. Il tema della critica agli ordini mendicanti, concentrata su alcuni nodi testuali e ideologici che avrebbero poi ampiamente vivificato e nutrito il tessuto narrativo boccacciano, rappresenta un terreno di riflessione e scrittura stratificato per Boccaccio. Propongo, per semplicità, un’opera di “potatura”, forse un po’ brutale, ma necessaria all’indagine. Quali sono i due strati principali di tale critica?

Il primo mi pare uno strato squisitamente “francese”, nel senso che esso si salda in maniera assai forte a una filiera tradizionale che nella letteratura duecentesca aveva trovato la sua espressione più forte: il pensiero corre ovviamente a Rutebeuf e soprattutto al *Roman de la Rose*. Bisogna concordare con Luciano Rossi, che vede il debito del *Decameron* con Jean de Meun giocato sui piani del genere letterario (quali l’opzione comica e bassa e la rinuncia alla poesia elegiaca), metaletterario (la presenza dell’Autore in rapporto al proprio pubblico) e infine epistemologico (la complessiva arbitrarietà del segno)<sup>4</sup>. Bisogna risolutamente aggiungervi, tuttavia, che proprio quel plesso letterario che è costituito dalla *Rose*, insieme però alle sue “radici” e alle sue successive “scaturigini”, propongono una cristallizzazione della critica al mondo ecclesiastico profondamente parziale perché integralmente, e per la prima volta, appuntata sul mondo religioso dei mendicanti. Questo restringimento del *target* allontana inevitabilmente il tenore della critica da qualsivoglia anticipazione dell’anticlericalismo ottocentesco – come invece ha modo di vedere una lunga tradizione di studi – per dimostrarsi integralmente legato al mondo religioso duecentesco, in cui proprio i mendicanti avevano provato a esperire un compromesso e un avvicinamento, da molti punti di vista, tra mondo ecclesiastico e mondo laico. Per rendere ancora più arborescente (direi “rizomatica”) la filiera, essa, nel secolo che separa l’approvazione pontificia delle nuove *religiones* e la scrittura del *Decameron*, si costituisce sempre di più come un tema magnetico, che attrae, in addizione successiva, ulteriori soggetti tematici, intrecciandosi in maniera strettissima con essi.

<sup>2</sup> CARLO DELCORNO, *La ‘predica’ di Tedaldo*, in «Studi sul Boccaccio», XXVII (1999), pp. 55-80.

<sup>3</sup> FRANCESCO BRUNI, *Boccaccio. L’invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, il Mulino, 1990, *passim*.

<sup>4</sup> LUCIANO ROSSI, *Il Decameron e il Roman de la Rose*, in *Boccaccio e le letterature romanze tra Medioevo e Rinascimento: atti del Convegno internazionale*, a cura di SIMONETTA MAZZONI PERUZZI, Firenze, Alinea, 2006, pp. 201-219.

Nella letteratura italiana del Due-Trecento, questa tradizione letteraria antimendicante viene recepita in maniera intermittente; in generale essa si trasforma in un repertorio che autori differenti utilizzano con scopi più di comunicazione militante più che di riflessione metaletteraria o terreno di intreccio di stimoli letterari differenti. In altri termini, non molti autori italiani risponderanno alla sfida della *Rose*. Per alcuni, il frate diventa semplicemente un personaggio importante del paesaggio sociale del tempo, e offre l'occasione di veicolare critiche ben circostanziate e attuali: faccio in particolare l'esempio della versione toscana della *Rose*, il *Fiore*, che in più di un punto sembra aver influenzato la scrittura boccacciana. Altre volte, le vicende storiche legate ai mendicanti non smetteranno di interessare i poeti, offrendo loro l'opportunità di intervenire e dire la propria sulla Chiesa del tempo: posso far l'esempio di un gruppo di canzoni della prima metà del Trecento in cui si dibatte della povertà. Il dibattito è di un certo interesse, perché si rileva una notevole novità nella discussione sul tema rispetto ai precedenti duecenteschi, inquadrati piuttosto nella tradizione cortese e semmai goliardica (come in Cecco Angiolieri); questo gruppo di canzoni, che hanno fra di loro dei notevoli legami tematici e metrici, invece concentrano la propria attenzione sui valori veicolati dal *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertatis* e sul recente dibattito sulla povertà di Cristo e gli apostoli<sup>5</sup>. Boccaccio è in qualche maniera il grande trasformatore di questa tradizione italiana, e la sua novità sta nel proporre un rinnovato innesto dell'antecedente della *Rose* su questa tendenza contemporaneamente militante ed ecclesiologica.

Per rendere il quadro un po' meno sfuggente, si deve risalire alle radici di quella cristallizzazione letteraria, che si origina precisamente in due fenomeni storici duecenteschi. Il primo è costituito dalla cosiddetta *querelle* tra mendicanti e maestri secolari all'università di Parigi; la *querelle* conobbe diverse fasi, ma quella che più ci interessa è la prima in cui si impegnò direttamente il maestro Guglielmo di Saint-Amour. Il professore universitario impostò l'attacco contro i frati, giustificato dalla concorrenza sul reclutamento degli studenti all'Università e da questioni di indipendenza di quest'ultima, non solo su un terreno ecclesiologico – dimensione che peraltro prevalse definitivamente con l'impegno di teologi come Peckam e Bonaventura e di maestri come Gerardo di Abbeville a partire dagli anni Settanta – ma soprattutto su un terreno moralistico ed escatologico. «Maistre Guillelm», come avrebbe detto Rutebeuf, costruì lentamente, ma in maniera incisiva, nei mendicanti l'ideal-tipo dell'ipocrita, vagabondo, che si introduce nelle case (*penetrans domos*) e si finge maestro: questo profilo si sarebbe scolpito definitivamente nel personaggio di «Faus Semblant», assemblando anche una precisa serie di critiche al mondo mendicante<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. CLAUDIO GIUNTA, «Chi era il fi' Aldobrandino», in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», II (1999), 1, pp. 27-151.

<sup>6</sup> PENN R. SZITTYA, *The Antifraternal Tradition in Medieval literature*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Il secondo è meno conosciuto, ma non è meno rilevante dal punto di vista storico: si tratta dello scontro tra il papato e l'imperatore Federico II nella prima metà del Duecento, che trovò i frati mendicanti tra i più attivi propagandisti a favore della sede apostolica. Ciò che comportò inevitabilmente, nella cancelleria imperiale, un forte impegno di scrittura. Vi si dedicò in prima persona anche il *logotheta* Pier della Vigna, il quale, nella lunga satira mediolatina *Vehementi nimium commotus dolore*, rivolta contro domenicani e francescani, provò a resuscitare un metro e una produzione poetica mediolatina (la satira in quartine goliardiche) che aveva arrestato la sua vitalità nel secolo precedente. Con l'operazione, Pier della Vigna trasferiva "di peso" la critica anticlericale della poesia goliardica, di ambientazione universitaria, alla critica contro i frati. Tuttavia, a questa base *vintage*, egli aggiungeva elementi nuovi, perché non mancava di riconoscere a questi ultimi gli aspetti più forti di *novitas*, tra i quali un nuovo modello di santità, l'incisivo stile di predicazione, l'ispirazione pauperistica trasformata ipocritamente in via privilegiata di accesso alle stanze del potere, in particolare pontificio.

Nonostante il successo ridotto, che si spiega in forza della sua eccentricità rispetto alla produzione cancelleresca, la satira è conosciuta da Boccaccio, il quale la trascrive nello *Zibaldone Laurenziano*, in particolare in un fascicolo che la stratigrafia del manoscritto compiuta dagli studiosi più avvertiti ha ricondotto agli anni conclusivi del soggiorno napoletano (e più precisamente al 1340-1341)<sup>7</sup>. Questa collocazione non ci sorprende: la tradizione della *Vehementi nimium* è in gran parte francese e si intreccia, qua e là, con qualche collezione tematica di epistole del capo della cancelleria di Federico II. Ed è proprio su questo ceppo tematico precocemente antimendicante che si vanno ad aggiungere successivamente testi della *querelle* universitaria, in manoscritti che includono la predicazione e i trattati di Guglielmo di Saint-Amour. A questa ricca ma poco indagata tradizione manoscritta, si deve aggiungere, per comprendere a pieno la trascrizione-rielaborazione boccacciana, la sua contestualizzazione nella Napoli angioina. Non mi riferisco solo alla ovvia constatazione di una cultura francofona e quindi anche cultrice della poesia francese (inclusa ovviamente la *Rose*), ma al fatto, talvolta dimenticato, che la corte non risultava estranea all'impulso, diciamo così, di critica agli ordini mendicanti, che veniva dall'interno dell'Ordine, o meglio dalle sue prossimità "dissidenti". La corte angioina, infatti, aveva accolto tradizionalmente transfughi della dissidenza francescana, assorbendone gli stimoli in una sorta di originale francescanesimo "di corte" che avrebbe ampiamente influenzato anche Roberto d'Angiò. È precisamente a quest'altezza che si coglie una concreta convergenza di interessi tra critiche letterarie anti-fratesche e critiche dall'interno dell'Ordine. Boccaccio si ritrovò a Napoli nel bel mezzo del caos del Trecento francescano, un

<sup>7</sup> Mi permetto di rinviare al mio *Petri de Vineae "Vehementi nimium commotus dolore": la restituzione del testo tra storia e filologia*, in «La Parola del Testo», XI (2007), pp. 299-365.

decennio dopo che la tesi della povertà di Cristo e degli apostoli era stata ufficialmente condannata dal papa e quando aveva cominciato a diffondersi in Italia la dissidenza dei fraticelli, la quale, sulla scorta dei *leaders* spirituali del Duecento (Iacopone da Todi, Pietro di Giovanni Olivi, Angelo Clareno, Ubertino da Casale), riprendeva la critica di ipocrisia enucleata dai maestri secolari per rivolgerla alla dirigenza francescana obbediente alla sede apostolica. Come si vede, dunque, filiazioni e rami della tradizioni non sono facili da sbrogliare, talmente sono stretti e intrecciati tra di loro<sup>8</sup>.

Ritroviamo questo intreccio anche nel contesto fiorentino. Qui Boccaccio si trovò di fronte a un ambiente religioso complesso, in cui, accanto ai due grandi conventi mendicanti – Santa Maria Novella e Santa Croce, caratterizzati da un rapporto complesso e di concorrenza – si muoveva un mondo di predicatori che sfruttava e dava nuova vita a quel medesimo portato “dissidente” (e posso qui citare almeno Simone da Cascia e Giovanni delle Celle). Questo mondo risulta legato a un altro ordine mendicante, quello degli agostiniani. Proprio il rapporto privilegiato di Boccaccio con il convento agostiniano di Santo Spirito, in una zona di insediamento cittadino nuovo ed economicamente attivo (l’Oltrarno), mediato dal frate Martino da Signa, destinatario della “parva libraria”, conferma *ex post* una probabile adesione a questo approccio, e allontana decisamente dall’ipotesi di una critica di natura squisitamente letteraria e tantomeno laica. Si deve poi tenere presente che l’ambiente cittadino fu per lungo tempo terreno di missione per i fraticelli (un movimento dissidente francescano diffuso fino al Quattrocento e più volte perseguitato dalla Chiesa), che qui trovavano un ambiente disponibile alla discussione, in alcuni momenti anche in conflitto con la Chiesa (negli anni del grande interdetto, 1375-1378) e un’inquisizione lungamente inattiva (dal 1348 al 1380 ca.)<sup>9</sup>.

Per rendere il quadro meno sfuggente si possono invocare alcuni elementi indiziari. Il primo è costituito da una nota che Boccaccio appone a una trascrizione del *Compendium sive Chronologia magna* trasmessa dal ms. Paris, BnF, Lat. 4939, a cui ha accesso in epoca tarda (presumibilmente tra 1355 e 1356)<sup>10</sup>, quindi pochi anni dopo la pubblicazione del *Decameron*. Il *Compendium* è un’opera storico geografica di Paolino da Venezia, già vescovo di Pozzuoli e collaboratore di Roberto

<sup>8</sup> Prendo in prestito la formula di “francescanesimo di corte” da ROBERTO PACIOCCO, *Angioni e spirituali. Differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L’État Angevin : pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque international organisé par l’American Academy in Rome (Rome-Naples, 1995), Rome, École Française de Rome, 1998, pp. 253-286

<sup>9</sup> La ricostruzione si basa sul volume di SIMONA BRAMBILLA, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento*, Milano, CUSL, 2002, ove si veda soprattutto *Giovanni delle Celle nella Firenze del Tardo Trecento: relazioni personali e interessi letterari*, pp. 1-106.

<sup>10</sup> Sulla postilla, cfr. GIUSEPPE BILLANOVICH, *Autografi del Boccaccio nella Biblioteca Nazionale di Parigi: (Parigini Lat. 4939 e 6802)*, in «Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali», VII (1952), 8, pp. 376-388.

d'Angiò: il personaggio ci interessa da vicino perché, secondo il parere di autorevoli boccaccisti, è all'origine del personaggio decameroniano di Frate Alberto; d'altronde, Boccaccio ebbe modo di conoscerlo, di studiarne l'opera, di trascriverla in parte nei suoi zibaldoni, e infine di esprimerne un giudizio piuttosto duro sia sulla scarsa accuratezza in tema di erudizione sia sulla piaggeria<sup>11</sup>. Ed è proprio la piaggeria verso i potenti all'origine della nota a f. 116r, dove il certaldese si indigna davanti al quadro biografico benevolo che Paolino fornisce di Giovanni XXII: per Boccaccio, il papa fu parziale e violento, e si macchiò addirittura del crimine di una vera e propria «trucidatio christianorum»<sup>12</sup>. L'accusa non trova riscontro nelle fonti ostili al papa ma si avvicina fortemente al *corpus* di testi dei fraticelli o comunque di figure religiose fiorentine – come Giovanni delle Celle – non particolarmente ostili a quelle idee. Si tratta di un nesso tra apparente approccio “anticlericale” e stimoli non estranei alle tendenze rigoriste fraticellesche che si può ritrovare anche nella cerchia di lettori del certaldese (come Agnolo Torini e Francesco Mannelli).

Il *Decameron* è senz'altro il terreno migliore per apprezzare la peculiare trasformazione operata da Boccaccio rispetto a questo complesso immaginario: nelle altre opere, infatti, il tema ha un'incidenza minore se non accidentale. Anche in questo caso è necessario operare un complesso lavoro di stratigrafia. Da una parte, come vedremo, i contesti di redazione (e la sua continuità nel tempo) del capolavoro boccacciano sembrano averne influenzato la concreta messa in opera. Dall'altro, il contesto religioso fiorentino, come siamo venuti descrivendolo, sembra avere qualche conseguenza sul punto di vista dell'autore: essenzialmente un punto di vista ereditato dalla tradizione spirituale e specificamente clareniana, ma in una versione “fiorentinizzata”, che parrebbe quella diffusa negli ambienti vicini agli agostiniani di Santo Spirito e in un primo tempo non ostili alla predicazione dei fraticelli.

Il risultato è complesso ma risponde curiosamente a quanto programmaticamente annunciato nell'introduzione della prima giornata da Pampinea, dove si delinea già con chiarezza la modalità di trattamento della materia all'interno del libro [I Introduzione, 56-65]. Il discorso di Pampinea è centrale all'interno della costruzione del racconto della cornice: è a lei che si deve l'idea di reagire alla morte e alla peste e indicare, quindi, la soluzione di un autoesilio cittadino in un contesto edenico poco distante dalla città. Sicuramente è da sottolineare che, nell'economia governamentale della morte a Firenze durante la peste, Boccaccio posiziona frati e

<sup>11</sup> ISABELLE HEULLANT-DONAT, *Boccaccio, lecteur de Paolino da Venezia: lectures discursives et critiques*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*. Atti del Seminario internazionale (Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996), a cura di MICHELANGELO PICONE - CLAUDE CAZALÉ BÉRARD, Firenze, Cesati, 1998, pp. 37-52.

<sup>12</sup> «Iste Venetus adulator nil dicit de tyrampnide gesta per papam istum, de trucidatione christianorum facta suo iussu, de partialitate animosa eiusdem, et de quampluribus aliis dyabolicis gestis eiusdem. Expectabat quidem bergolus iste pilleum rubeum, veritatem tacendo et exprimendo mendacia. Vir quidem sanguinum fuit Iohannes iste, nec ecclesie Dei satis dignus.»

monaci in due collocazioni differenti, come qui si vede. Da una parte, i frati, interni alla città, hanno subito molte perdite (sono ridotti «quasi al niente») e sono deputati, essenzialmente, all'esercizio della parola («cantino i loro uffici»). Dall'altra, il contesto ha indotto le persone a essere unicamente in preda all'*appetito* e quindi a non distinguere più cose oneste da cose non oneste. Questa dimensione di disordine colpisce non solo gli individui ma anche i contesti comunitari. In particolare, ci dice Pampinea, nei conventi ci si concede «a' dilette carnali», pur nell'illusione, ipocrita, che non si tratti di vera trasgressione delle leggi: «faccendosi a credere che quello a lor si convenga e non si disdica che all'altre».

Il luogo di villeggiatura della brigata viene costruito, conseguentemente, come un eden laico dotato di una propria economia governamentale di tipo comunitario, dotato di una curvatura critica specificamente rivolta contro una certa tradizione di scrittura dei predicatori fiorentini e allo stesso tempo proietta lo spazio utopico-politico della brigata che combatte la peste su un terreno di rovesciamento. Questo approccio, come hanno mostrato con abbondanza di particolare studi più o meno recenti, si rivolge senz'altro all'insieme del *corpus* della letteratura sacra, dall'*exemplum* all'agiografia<sup>13</sup>. Nel caso della cornice, mi pare interessante anche sottolineare che la brigata si ritrova a Santa Maria Novella e da lì parta dopo «aver uditi li divini uffici» (49): le donne iniziano a ragionare «lasciato stare il dir de' Paternostri» (52). Quello che sembra aprirsi, dunque, è uno spazio del racconto che sottrae, congiuntamente, il pubblico e l'autore alla predicazione, ma con specifico e preciso riferimento a quella domenicana. La distribuzione dei ruoli affidata, per bocca di Pampinea, ai frati e ai monaci acquisisce, dunque, un valore ecclesiologico, perché tesa a far emergere una riflessione sulla chiesa, sulla sua collocazione nella società e sul rapporto tra laici e chierici nell'ambito dello sviluppo della pastorale. In questa distribuzione, proprio il ruolo dei frati come specialisti del segno e della comunicazione produce un'interferenza tra la tradizione polemica antimendicante di tipo ecclesiologico e quella invece puramente letteraria, che ha essenzialmente al centro l'operazione intellettuale di Jean de Meun e il *Roman de la Rose*. Come ha mostrato in maniera a mio parere ancora foriera di sviluppi Alastair Minnis, la *Rose* trasforma e contamina profondamente, nell'idea non allegorica ma incentrata sull'arbitrarietà del segno del *parler proprement*, la instabile ed aperta tradizione ovidiana e la riflessione universitaria sui *modi significandi*<sup>14</sup>. Il lungo discorso di «Faus Semblant», eponimo dell'ipocrisia dei frati, raccoglie le estreme conseguenze di questo dibattito, proiettandolo in ambito ecclesiologico.

<sup>13</sup> Vedi oggi FILIPPO FONIO, *Dalla legenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio*, in «Cahiers d'études italiennes», 2007, 6, pp. 127-181, con ampia bibliografia pregressa.

<sup>14</sup> ALASTAIR MINNIS, *Magister amoris. The Roman de la Rose and Vernacular Hermeneutics*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 119-163.

Nel *Decameron* questa visione, come abbiamo detto, si contamina e si realizza in maniera contraddittoria. Cerco di darne conto per sommi capi, tenendo presente tre livelli o strati del testo. Il primo è quello della presenza di un rapporto diretto con la tradizione “spirituale” nella versione fiorentina; la seconda è quella del posto assegnato ai frati nell’economia ecclesiologico-narrativa del *Decameron*; la terza è, infine, l’intreccio di quest’ultima caratteristica con la tradizione antimendicante francese.

Sul primo punto, va sottolineato che Boccaccio riserva dei luoghi esclusivi e privilegiati alla diretta polemica antimendicante: si tratta di tre *excursus* di tipo omiletico, con diretto rapporto, di tipo essenzialmente e aggressivamente parodico, come dimostrato da Delcorno, con la specifica tradizione dei sermoni sull’ipocrisia dei religiosi<sup>15</sup>. Solitamente, la letteratura critica si riferisce a questi brani con il termine, a suo modo efficace, di “tirate”, che volentieri mantengo. Mi riferisco a tre passaggi: il notissimo brano inserito nella novella di Tedaldo degli Elisei, che torna a Firenze in abito da pellegrino [III 7, 33-54], un testo inserito nell’altrettanto nota novella di Frate Alberto [IV 2, 5-7] e infine un più breve pezzo messo in bocca a Frate Rinaldo, nella settima giornata [VII 3, 8-12]. Sono tre pezzi molto simili fra di loro, e per quanto caratterizzati da una certa *variatio*, ripetono gli stessi temi. La maggior parte delle tematiche inserite in questi brani sono integralmente sovrapponibili con l’apologetica di estrazione spirituale. Ne evidenzio tre. Le critiche agli abusi dei privilegi e all’atteggiamento ipocrita nei confronti dell’usura, presente soprattutto nella novella di Tedaldo [III 7, 3-38], vanno accostate alle pagine di Ubertino da Casale, che insegnò a santa Croce alla fine del Duecento e condannò con veemenza il fatto che quel convento avesse accolto un usuraio manifesto non pentito<sup>16</sup>. La denuncia delle ricche vesti che ormai indossano i frati, che emerge nella stessa novella di Tedaldo [III 7, 34] e in quella di Frate Alberto [IV 2, 5-7], proprio in anni sincroni alla concezione e pubblicazione del primo *Decameron*, era ribadita come elemento di forte identità da parte dei dissidenti francescani contro l’Ordine “ufficiale”<sup>17</sup>. Infine, nella novella di frate Rinaldo, si sottolinea la frenesia dell’accumulare le provviste da parte dei frati [VII 3, 10], uno dei temi polemici più dibattuti fra spirituali e comunità: basti ricordare come Olivi, e con lui quindi i grandi trasmettitori della sua memoria, sostenevano che l’accumulo di provviste nelle celle e nei conventi era contrario al voto francescano<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> DELCORNIO, *La ‘predica’ di Tedaldo*, cit.

<sup>16</sup> A proposito del tema dell’usura e delle posizioni di Ubertino, vedi SYLVAIN PIRON, *Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300*, in *Économie et religion. L’expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, a cura di NICOLE BÉRIOU - JACQUES CHIFFOLEAU, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2009, pp. 321-55.

<sup>17</sup> Cfr. SYLVAIN PIRON, *Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*, in «Oliviana», 2009, 3, <http://oliviana.revues.org/337> (ultima consultazione aprile 2007).

<sup>18</sup> Su questo, fanno testo soprattutto le *Quaestiones de perfectione evangelica* di Olivi, che costituiscono, tra l’altro, l’armamentario concettuale che gli spirituali trasmettono a una parte dei

La visione boccacciana dei mendicanti, dunque, è intonata ad alcuni temi che sono estratti essenzialmente dalla tradizionale critica “dall’interno” dell’Ordine; a questa Boccaccio aderisce nella visione di una inesorabile decadenza che colpisce anche i Domenicani, e che individua nella agiatezza della condizione presente dei frati una negazione della caratteristica precarietà che invece caratterizzava i tempi eroici della fondazione<sup>19</sup>. Nell’insieme, questi testi inducono a interpretare l’approccio dello scrittore come tipico dell’ambiente che si muoveva intorno agli agostiniani di santo Spirito.

Questa attitudine generale viene calata all’interno della costruzione del capolavoro boccacciano in maniera peculiare, e si intreccia con l’altro corno della tradizione antimendicante, quella cioè “esterna”, verso la quale il Boccaccio aveva mostrato interesse nella rielaborazione napoletana della satira *Vebementi nimium commotus dolore* e con la tradizione francese della *Rose*. Ciò che emerge, infatti, da una lettura del testo è una forte sutura che si realizza all’altezza della III giornata. In effetti, fino a questo *turning point* della narrazione, la distribuzione della materia ecclesiale nel testo segue da vicino e semmai specifica l’annuncio di Pampinea.

In questa prima *tranche* testuale, resta molto forte un’attitudine critica verso il ruolo dei frati nella vita economica della città, ciò che emerge molto bene nella novella dell’inquisitore, devoto di «san Giovanni Barbadoro» o «Boccadoro» [I 6, 8-9], dove si denunciano gli abusi dell’ufficio, il quale «molto giova alle infirmità delle pistilinziose avarizie de’ chierici, e spezialmente de’ frati minori, che denari non osan toccare» [I 6, 9]. Si riconosce un forte movente economico, dunque, rispetto a un’attività che, proprio in forza di quegli abusi, era caduta in forte discredito nella città all’epoca del Boccaccio<sup>20</sup>. Ma è senz’altro il «santo frate» del grandioso incipit decameroniano (la novella di Cepparello) che conferisce un certo tono al trattamento complessivo della materia: la collocazione ecclesiale dei frati e il loro ruolo preminente nei cruciali momenti della vita religiosa degli individui – la confessione e il testamento –, il loro ruolo nella certificazione della santità, la loro devozione mariana, e il rapporto ambiguo con l’usura sono uno degli elementi cruciali nella costruzione allo stesso tempo iperbolica e storicamente non inverosimile di ser Ciappelletto – e non casualmente, sia l’inquisitore sia l’usuraio si ispirano a personaggi realmente esistenti, e di cui è storicamente certificato lo stretto rapporto coi mendicanti.

loro eredi: se ne veda la lettura in DAVID BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

<sup>19</sup> Cfr., sempre nella novella di frate Rinaldo: «né san Domenico né san Francesco, senza aver quattro cappe per uno, non di tintillani né d’altri panni gentili ma di lana grossa fatti e di natural colore, a cacciare il freddo e non a apparere si vestissero» [VII 3, 12].

<sup>20</sup> Si veda DINORA CORSI, *Firenze 1300-1350, “Non conformismo” religioso e organizzazione inquisitoriale*, in «Annali dell’Istituto di Storia», 1979, 1, pp. 29-66.

Ciò che è ancora più impressionante da notare è la accurata, e difficilmente non prevista, divisione di ruoli all'interno della giornata cruciale per il nostro argomento, e cioè la terza giornata, retta da Neifile. Nella giornata, che contempla il più alto tasso di protagonisti provenienti dal mondo ecclesiastico, il monachesimo tradizionale appare in preda alla lascivia più assoluta: così le benedettine sfruttano il finto handicap di Masetto da Lamporecchio alla scopo di goderne sessualmente [III 1]; allo stesso modo, nella crudele burla giocata a Ferondo, il benedettino, che pure contravviene al voto di castità, viene considerato santo perché, come si dice esplicitamente, la santità risiede nell'anima mentre il peccato è nel corpo [III 8, 25]; infine, è ben noto il destino di Alibech, alla quale il romita insegna a «rimettere il diavolo in inferno» [III 10]. Di particolare interesse, il contrasto evidenziato nella novella di Frate Puccio [III 4], dove il laico «bizzoco di quegli di san Francesco» percorre un cammino di santità desiderato ma anche governato oculatamente dal monaco, «conventuale di san Brancazio», don Felice, intenzionato a fare il suo comodo con la moglie «fresca e ritondetta», monna Isabetta: col risultato che «dove frate Puccio facendo penitenza si credette mettere in Paradiso, egli vi mise il monaco, che da andarvi tosto gli aveva mostrata la via.» [III 4, 33] Non solo, dunque, il monachesimo tradizionale, nell'affresco boccacciano, contravviene al voto di castità in maniera sistematica – come non aveva mancato di rilevare Pampinea nell'*Introduzione* alla Prima Giornata – ma addirittura esso trova lo spazio per sviluppare il peccato approfittando delle nuove devozioni laiche gestite dai frati mendicanti.

Il discorso comico di Boccaccio si costruisce in maniera chiara a partire dalla equivoca posizione socio-religiosa dei frati, a metà strada tra il mondo laico e l'universo secolare. I frati, nel presidiare lo spazio della confessione, governano uno spazio fondamentale della vita religiosa: ne fa testo soprattutto la novella terza della giornata in oggetto, nella quale la «gentil donna» riesce a ottenere i favori sessuali del giovane tramite l'accorto utilizzo delle informazioni che vengono date al frate «tondo e grosso» in confessione; nella novella di Tedaldo, invece, il frate confessore ha impedito lo svilupparsi dell'amore fra gli amanti e costretto Tedaldo alla fuga.

La parodia dell'ambigua posizione socio-religiosa dei frati conduce direttamente sul terreno della parola e del suo governo, sul quale Boccaccio riattiva le fonti antimendicanti francesi, e in particolare il *Roman de la Rose* (forse attraverso la mediazione del *Fiore*). La terza giornata del *Decameron* viene costruita come una sorta di riscrittura novellistica del discorso di «Faus Semblant»: la centralità assegnata alla dimensione dell'arbitrarietà del segno è evidente fin dalla struttura, che dal mutismo opportunistico di Masetto arriva fino alla candida *naïveté* di Alibech (il cui comportamento si basa sull'uso doppio del linguaggio religioso). In questo percorso, l'intervento attanziale dei mendicanti viene esemplato secondo le linee dell'ecclesiologia vernacolare e ovidiana della *Rose*. «Faus Semblant», nel romanzo francese, è, si ricordi, figlio di «Dame ypocresie» e di «Dame Astinence

contrainte», e dunque, la sua collocazione nel mondo religioso non comporta la contravvenzione al voto di castità ma piuttosto un intervento di continua duplicità linguistica e metaforica<sup>21</sup>. Il frate interviene indirettamente nel campo della morale sessuale, di nuovo su due piani, linguistico-metaforico e narrativo. Egli è infatti il primo ad avvicinarsi al Castello di Gelosia, assieme a «Dame astinence contrainte»: i due sono travestiti da pellegrini, lui come domenicano e lei come beghina. Si tratta, com'è noto, dell'anticipazione dell'assalto al Castello da parte dell'Amante, realizzato anch'esso in forma di pellegrinaggio<sup>22</sup>. Aggiungo che, nella *Rose*, risultano strettamente legati il finale scambio di linguaggio tra terminologia del pellegrinaggio e linguaggio osceno e la discussione, ai vv. 7076-7085, sul principio dell'imposizione convenzionale del significato alle parole (il principio *ad placitum*, nelle parole di Jean *a mon plesir*): l'esempio discusso nel romanzo francese riguarda proprio questo scambio di vocabolario, tra reliquie e testicoli<sup>23</sup>. Proprio la figura del pellegrino rende la giornata particolarmente compatta: basta pensare al fatto che sia Tedaldo (III 7) sia Giletta da Narbona (III 9) si fingono pellegrini allo scopo di raggiungere l'oggetto desiderato dal punto di vista esplicitamente sessuale.

Quanto vengo affermando non deve risuonare del tutto nuovo, soprattutto se si pensa alla celebre tesi di Padoan, che indicava uno dei motivi della sutura a dimostrazione di una pubblicazione a gruppi di tre giornate proprio nella non lusinghiera visione di Firenze che emergeva nella prima, precoce dispensa editoriale del *Decameron*<sup>24</sup>. Poiché, a norma di conclusione d'Autore, il Boccaccio rivendicava di aver detto «il ver de' frati», Padoan aveva a ragione indicato nel clero fiorentino una parte cospicua, anche se non esplicitamente richiamata, della flotta di coloro che avevano mosso delle critiche alla prima *tranche* del volume<sup>25</sup>. Per questo motivo i personaggi estratti dal mondo religioso sono sottoposti, a partire dalla IV giornata, a un notevole allontanamento dalle mura cittadine, che fa sospettare un aggiustamento di tiro che si modula, poi, nell'avanzare del progetto del libro. Va collocato accanto a ciò uno smorzamento della tematica antimendicante e una sua proiezione in un campo più di natura metaletteraria che ecclesiologica. Ne fanno testo le due grosse infrazioni a quanto siamo venuti analizzando finora: Frate Alberto [IV 2] e Frate Rinaldo [VII 3], infatti, non sono più soltanto gli specialisti della parola, ma intervengono direttamente nel campo della sessualità e della se-

<sup>21</sup> *Le roman de la rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun, publié d'après les manuscrits*, a cura di ERNEST LANGLOIS, Paris, Firmin Didot 1-2 e Paris, Honoré Champion 3-5, 1914-1924, vv. 14737-14752.

<sup>22</sup> Ivi, vv. 21346-21661.

<sup>23</sup> MINNIS, *Magister Amoris*, cit., pp. 140 sgg.

<sup>24</sup> GIORGIO PADOAN, *Sulla genesi e la pubblicazione del Decameron*, in ID., *Boccaccio, le muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978, pp. 93-121.

<sup>25</sup> Ivi, p. 100.

duzione. Particolarmente sorprendente è il primo caso, poiché il protagonista, che sarà eponimo dell'ipocrisia fino a Machiavelli, è probabilmente estratto, con buona probabilità, dalla mediazione italiana della *Rose*, il *Fiore*, come risulta evidente fin dal nome.

L'altro grande esempio è, senza dubbio, il personaggio di Frate Cipolla (VI 10), al centro, tra l'altro, di un'importante letteratura critica. Pastore Stocchi ha mostrato, con abbondanza di particolari, come vi sia, al centro dell'interesse parodico di Boccaccio, l'abbondante letteratura di viaggio concernente i pellegrinaggi<sup>26</sup>. A questo andrà aggiunto almeno la possibile, e sorridente, evocazione di una figura autoriale, che è con tutta evidenza allusa dall'ambientazione della novella a Certaldo<sup>27</sup>. Tuttavia, questa costellazione di fonti e di aspetti ermeneutici riconduce nuovamente al pellegrinaggio come nesso metaforico centrale nella *Rose*, dove si discute anche abbondantemente della metafora come argomento utilizzato in amore allo scopo della frode sessuale<sup>28</sup>: l'intero tessuto narrativo sembra risentire di una geografia dai nomi parlanti (come *Nonmiblasmete Sevoipiace* e *Terra di menzogna*) vicini alla topografia del *Roman*.

Mi pare un argomento sufficiente per invocare una nuova compattezza dell'argomento da me esaminato nella seconda parte del libro (giornate IV-X), dove, al netto di questa decurtazione storica e delocalizzata, si va profilando un uso ancora più massiccio della *Rose*, anche allo scopo di contribuire a una sorta di supplementare autorizzazione all'uso di un linguaggio comico di primo livello, proprio sulla base di quanto invocato a propria autodifesa nell'*Introduzione* alla IV giornata. Emerge, cioè, quella rivendicazione di un utilizzo del linguaggio, metaforico e non, esperito per la prima volta da Jean de Meun, che appunto, per bocca di Ragione, concede cittadinanza e legittimità alle espressioni sconvenienti proprio in ragione dell'innocenza del linguaggio. Si tratta di una riflessione che arriva fino alla giustificazione della «troppa licenza usata» nelle novelle nella Conclusione dell'autore (3-6), e che si sviluppa nella parte considerata del *Decameron*.

A che pro, dunque, contravvenire a questa divisione dei ruoli fin lì rispettata in maniera esplicita e narrativa? Da una parte si può invocare un maggiore impegno nella politica cittadina da parte di Boccaccio: se si accetta l'ipotesi generale, e cioè che l'autore, nelle prime tre giornate, abbia sviluppato una critica alla chiesa fiorentina facendo leva su un'idea ecclesiologica generale, allora mi pare evidente che questa molla si sia, in parte, allentata nella seconda parte, in una maniera che poteva essere immediatamente leggibile per alcuni lettori. D'altra parte, l'impres-

<sup>26</sup> MANLIO PASTORE STOCCHI, *Dioneo e l'orazione di frate Cipolla*, in «Studi sul Boccaccio», X (1977-1978), pp. 201-215.

<sup>27</sup> ROBERTO MERCURI, *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura Italiana*, vol. I. *Le Origini*, a cura di ALBERTO ASOR ROSA, Torino, Einaudi, 2007, pp. 284-592.

<sup>28</sup> *Roman de la Rose*, cit., vv. 21451-21582.

sione è che Boccaccio proietti ormai la figura del frate su una dimensione tutta letteraria: soprattutto Frate Alberto, per la sua posizione, diventa una sorta di correzione ritardata dell'*exploit* antimendicante della terza giornata, destoricizzando il frate come figura-chiave di comprensione del mondo ecclesiastico e de-fiorentinizzando l'approccio critico del testo. Boccaccio è quindi autore di una sintesi complessa, nella quale l'immaginario antimendicante cristallizzato nella letteratura francese viene utilizzato in maniera innovativa e irripetibile, in parte offuscando il rapporto con la tradizione precedente. L'arruolamento tardivo del certaldese nella truppa dei pre-riformatori da parte dei protestanti è, in verità, un caso interessante di riattivazione di una tradizione sedimentata: se ne accorsero anche i Deputati, che limitarono al massimo la cittadinanza della satira antimendicante all'interno del *Decameron* castigato della Crusca.

