

ANGELO M. MANGINI

IL PURGATORIO DI FERONDO, E QUELLO DI  
FORESE. L'INTERTESTUALITÀ DANTESCA IN  
*DECAMERON* III.8 E LA QUESTIONE DEI SUFFRAGI

ESTRATTO

da

LETTERE ITALIANE

2017/1 ~ a. 69



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

Anno LXIX • numero 1 • 2017

# LETTERE ITALIANE

già diretta da Vittore Branca e Giovanni Getto

*direttori*

Carlo Ossola e Carlo Delcorno



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

# LETTERE ITALIANE

Anno LXIX • numero 1 • 2017

## Direzione:

Gian Luigi Beccaria, Carlo Delcorno, Cesare De Michelis, Maria Luisa Doglio,  
Giorgio Ficara, Fabio Finotti, Marc Fumaroli, Claudio Griggio, Giulio Lepschy,  
Carlo Ossola, Gilberto Pizzamiglio, Jean Starobinski

La Redazione della rivista è affidata al Condirettore Gilberto Pizzamiglio

## Redazione:

Giovanni Baffetti, Attilio Bettinzoli, Igor Candido,  
Cristiana Garzena, Giacomo Jori, Annick Paternoster

## Articoli

Giorgio Bàrberi Squarotti (Torino, 1929-2017)

<i>Hommage à Jean Starobinski</i> . . . . .	Pag.	3
M.P. ELLERO, <i>Per un lessico dell'industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del Decameron</i> . . . . .	»	34
A.M. MANGINI, <i>Il purgatorio di Ferondo, e quello di Forese. L'intertestualità dantesca in Decameron III.8 e la questione dei suffragi</i> . . . . .	»	59
P. CHERCHI – R. MOROSINI, <i>Adone mediterraneo</i> . . . . .	»	83

## Note e Rassegne

A. MUNARI, <i>Gli incanti di Atlante nel dramma in musica di primo Seicento</i> . . . . .	»	110
S. DI BENEDETTO, « <i>Stava l'infelice, immoto</i> ». <i>Sulla morte di don Rodrigo</i> . . . . .	»	137
M. FAVERO, <i>Per una poesia di movimento: le «Novelle a gran velocità» di Dino Campana</i> . . . . .	»	148

## Recensioni

N. TONELLI, <i>Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio</i> (E. Fenzi), p. 169 - G. MARCELLINO – G. AMMANNATI, <i>Il latino e il 'volgare' nell'antica Roma. Biondo Flavio, Leonardo Bruni e la disputa umanistica sulla lingua degli antichi Romani</i> (C. Griggio), p. 173 - U. BENZI, <i>Francesco Panigarola (1548-1594). L'éloquence sacrée au service de la Contre-Réforme</i> (F. Giunta), p. 176 - A. COLOMBO, <i>Dalle «vaghe fantasie» al «patrio zelo». Letteratura e politica negli ultimi anni di Vincenzo Monti</i> (F. Rossetti), p. 180 - G. VERGA, <i>Novelle rusticane</i> , ed. crit. a cura di Giorgio Forni (R. Bonfatti), p. 183		
---	--	--

## I Libri

<i>Ragioni per rileggere</i> (si segnala <i>L'Italia mistica</i> di É. Gebhart [C. Ossola]) . . . . .	Pag.	187
« <i>Lettere Italiane</i> » tra le novità suggerisce... (si parla di B. Guarino, Poliziano) . . . . .	»	192
<i>Libri ricevuti</i> . . . . .	»	196

Anno LIX • 2017

---

# LETTERE ITALIANE

già diretta da Vittore Branca e Giovanni Getto

---

*direttori*

Carlo Ossola e Carlo Delcorno



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

ADVISORY BOARD

Laura Barile (Università di Siena)  
Corrado Bologna (Università di Roma Tre)  
Lina Bolzoni (Scuola Normale Superiore, Pisa)  
Daniela Branca (Università di Bologna)  
Michael Caesar (University of Birmingham)  
Jacques Dalarun (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris)  
Pier Massimo Forni (Johns Hopkins University)  
Yves Hersant (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)  
Michel Jeanneret (Université de Genève)  
Anna Laura Lepschy (University of London)  
Lino Pertile (Harvard University)  
Stefano Prandi (Università di Berna)

# Il purgatorio di Ferondo, e quello di Forese. L'intertestualità dantesca in *Decameron* III.8 e la questione dei suffragi

**O**NNIPRESENTE ma elusiva, attraversata da tensioni contraddittorie in cui la consacrazione del modello si mescola al rovesciamento ironico e l'ammirazione all'irriverenza, l'intertestualità dantesca nel *Decameron* è stata oggetto di un'attenzione critica costante e crescente. Memorabili, in proposito, le dichiarazioni di Erich Auerbach e Vittore Branca, i quali avvertivano che «senza la *Commedia*, il *Decamerone* non avrebbe mai potuto essere scritto»<sup>1</sup> poiché il secondo capolavoro «si affianca» al primo «e quasi lo completa».<sup>2</sup> A partire da tali illustri precedenti, il «riconoscimento della profonda interrelazione»<sup>3</sup> che lega le due opere non ha fatto che rafforzarsi presso i lettori,<sup>4</sup> diffondendo la

---

<sup>1</sup> E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi, 1981, p. 239.

<sup>2</sup> V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, Milano, Rizzoli, 2010, p. 53.

<sup>3</sup> R. HOLLANDER, *Boccaccio's Dante and the Shaping Force of Satire*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, p. 13 («[...] recognition of the profound interrelation between Boccaccio's work and Dante's»).

<sup>4</sup> Non è possibile, in questa sede, rendere conto di tutti gli studi sul tema 'Dante nel *Decameron*'; mi limito a registrare quelli cui sono maggiormente indebitato e ai quali rimando anche per ulteriori indicazioni bibliografiche: F. FIDO, *Dante personaggio mancato del Decameron*, in *Boccaccio. Secoli di vita*, a cura di M. Cottino-Jones e E.F. Tuttle, Ravenna, Longo, 1977, pp. 177-189; C. DELCORNO, *Note sui dantismi nell'Elegia di Madonna Fiammetta*, «Studi sul Boccaccio», 11, 1979, pp. 251-294; A. BETTINZOLI, *Per una definizione delle presenze dantesche nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», XIII, 1981-82, pp. 267-326 e XIV, 1983-84, pp. 209-240; F. BRUNI, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 289-302; A.R. ASCOLI, *Boccaccio's Auerbach. Holding the Mirror up to Mimesis*, «Studi

consapevolezza che la raccolta boccacciana vada «letta tenendo a mano il poema dantesco»<sup>5</sup> poiché proprio nel rapporto intertestuale con il poema si «genera buona parte del suo significato».<sup>6</sup> Se sull'importanza e la diffusione del fenomeno sembra regnare un consenso pressoché unanime, meno pacifico è il giudizio sull'atteggiamento del Boccaccio verso il «referente concettuale del modello usufruito»,<sup>7</sup> e cioè verso il contenuto ideologico del testo dantesco, del quale gli è stata talvolta attribuita una comprensione superficiale e viziata da fraintendimenti.<sup>8</sup> Senza alcuna pretesa di raggiungere conclusioni definitive sul senso complessivo del dialogo con Dante intrecciato nel *Decameron*, le pagine che seguono svolgeranno una riflessione su una specifica novella (l'ottava della terza giornata) che è già stata collocata nel contesto di questo dialogo<sup>9</sup> ma le cui implicazioni dantesche meritano, a mio parere, un supplemento d'indagine e consentono qualche considerazione di carattere più generale. Il rapporto fra questa novella e il *Purgatorio* è infatti tutt'altro che estrinseco, o limitato ad aspetti di carattere stilistico-espressivo, e può anzi essere considerato il nucleo organizzatore di una dinamica intertestuale in cui i riferimenti a diversi modelli letterari sono sapientemente orchestrati

---

sul Boccaccio», XX, 1991, pp. 377-397; C. DELCORNO, *Ironia / Parodia*, in *Lessico critico decameriano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 163-191; R. HOLLANDER, *Boccaccio's Dante*, cit.; A. BETTINZOLI, *Occasioni dantesche nel Decameron*, in *Dante e Boccaccio. Lectura Dantis Scaligeri 2004-2005 in memoria di Vittore Branca*, a cura di E. Sandal, Roma-Padova, Antenore, 2006, pp. 55-86; R.L. MARTINEZ, *Also Known as "Prencipe Galeotto"*, in *Boccaccio. A Critical Guide to the Complete Works*, a cura di V. Kirkham, M. Sherberg, J. Levarie Smarr, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2013, pp. 23-40.

<sup>5</sup> C. DELCORNO, *Ironia / Parodia*, cit., p. 172.

<sup>6</sup> R.L. MARTINEZ, *Also Known*, cit., p. 36 («The *Decameron* generates much of its meaning through its contrasts with Dante's *Commedia*, [...] virtually no page of the book lacks some trace of Dante's influence»).

<sup>7</sup> C. DELCORNO, *Note sui dantismi*, cit., p. 284.

<sup>8</sup> Già implicita nella lettura di Auerbach (su cui si veda A.R. ASCOLI, *Boccaccio's Auerbach* cit.), questa convinzione è formulata con esemplare chiarezza da Giorgio Padoan: «Il Boccaccio non coglie insomma l'intimo ed appassionato messaggio della *Comedia*, che egli interpreta assai superficialmente, colpito più dalla novità delle storie, dallo stile vigoroso, dalla potenza drammatica che dal contenuto più profondo» (*Mondo aristocratico e mondo comunale nell'ideologia e nell'arte di Giovanni Boccaccio* [1964], in *Il Boccaccio, le muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze, Olschki, 1978, p. 31).

<sup>9</sup> Cfr. in particolare, M. EISNER, *The Tale of Ferondo's Purgatory (III.8)*, in *The Decameron Third Day in Perspective. Volume Three of the Lectura Boccaccii*, a cura di F. Ciabattone e P.M. Forni, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2014, pp. 150-169; e la preziosa, seppur rapida, annotazione di F. Bruni (*Comunicazione*, in *Lessico critico decameriano*, cit., pp. 73-92: 84, nota 15) che, come vedremo, chiama in causa proprio il contesto (*Purg.* XXIII) che qui più interessa.

per formare un quadro di innegabile densità e coerenza concettuale che, come argomenterò, ha al proprio centro la denuncia delle possibili degenerazioni cui possono dar luogo alcuni aspetti della dottrina del purgatorio e dei suffragi per le anime dei defunti.

La trama è nota. Un abate benedettino, «il quale in ogni cosa era santissimo fuori che nell'opera delle femine» (III.8, 4),<sup>10</sup> concupisce la «bellissima» moglie di Ferondo, villano facoltoso ma «materiale e grosso senza modo» (5). Durante la confessione, la donna lamenta l'asfissiante gelosia del marito per la quale l'astuto abate propone subito una cura radicale: Ferondo dovrà morire e andare in purgatorio, dove espierà la propria gelosia per essere successivamente richiamato in vita. Assicuratosi il consenso della donna, il benedettino somministra al villano «una polvere di maravigliosa vertù» (31) che induce uno stato di morte apparente dal quale lo sventurato si risveglia in una cella sotterranea dell'abbazia dove dovrà subire per dieci mesi i tormenti impostigli da uno scellerato monaco bolognese che gli fa credere di trovarsi appunto in purgatorio. Nel frattempo, l'abate è libero di visitare a proprio agio la bella 'vedova' e di darsi con lei «il più bel tempo del mondo» finché, «come avvengono le sventure» (64), la donna non rimane incinta e si impone dunque la necessità di resuscitarne al più presto il marito. Rivolgendosi a lui con voce contraffatta, l'abate gli annuncia l'imminente ritorno in vita e la successiva nascita di un figlio: «Ferondo, confortati, ché a Dio piace che tu torni al mondo; dove tornato, tu avrai un figliuolo della tua donna, il quale farai che tu nomini Benedetto, per ciò che per gli prieghi del tuo santo abate e della tua donna e per amor di San Benedetto ti fa questa grazia» (65). L'avverarsi di questa blasfema e fraudolenta profezia, che il villano attribuisce al «Ragnolo Braghiello» (74), accresce «senza fine la fama della santità dell'abate» (76) e consente allo stesso Ferondo di farsi testimone dell'Aldilà raccontando ai propri interlocutori «novelle dell'anime de' parenti loro», accompagnate dalle «più belle favole del mondo de' fatti del Purgatorio» (74). Anche la sua vita matrimoniale entra in una nuova fase caratterizzata dall'ironia e dal paradosso poiché egli è guarito da quella gelosia che, inizialmente immotivata, sarebbe ora più che giustificata dalla «diligenza» con cui l'abate ha «servito», e continua a servire, i «maggiori bisogni» della moglie: «Ferondo [...] più geloso non fu per innanzi: di che la donna contenta, onestamente, come soleva, con

---

<sup>10</sup> Le citazioni del *Decameron* sono tratte dall'edizione a cura di V. Branca (Milano, Mondadori, 1976).



lui si visse, sì veramente che, quando acconciamente poteva, volentieri col santo abate si ritrovava, il quale bene e diligentemente ne' suoi maggiori bisogni servita l'avea» (76).

Il rapporto che la novella intrattiene con una varietà di fonti può essere considerato esemplare della notoria destrezza di cui Boccaccio dà prova nell'intarsiare e riconfigurare elementi tratti da tradizioni diverse in un nuovo organismo narrativo di straordinaria efficacia in cui tali elementi risultano insieme riconoscibili e trasfigurati. L'idea della collusione fra il chierico lubrico e la moglie fedifraga può essere ricondotta, ad esempio, al *fabliau* del *Vilain de Bailluel*<sup>11</sup> in cui non compare, però, il motivo della finta morte del marito come occasione per consumare l'adulterio; motivo che è invece al centro del *fabliau* e si trasfigura, in III.8, nella «lunga parentesi pseudopurgatoriale» che è indubbiamente «il centro dell'interesse narrativo»<sup>12</sup> – e, aggiungerei, ideologico – della novella. Proprio questa parentesi infatti segna il punto di contatto fra l'ispirazione del *fabliau* e quella che deriva dall'altra tradizione che Boccaccio «assorbe e contamina»<sup>13</sup> nel proprio «sottile gioco intertestuale»: <sup>14</sup> mi riferisco «al grande motivo della visione d'oltretomba»<sup>15</sup> e, in particolare, ai racconti esemplari che hanno per oggetto la condizione delle anime del purgatorio e il loro rapporto con i viventi, di cui la novella propone, come ha mostrato Carlo Delcorno, una vera e propria parodia.<sup>16</sup> Questi racconti, che riportano le testimonianze di vivi e redivivi sull'Aldilà purgatoriale e sulle pene che le anime devono subirvi si collocano su un terreno che, se non altro dal punto di vista tematico, è evidentemente as-

<sup>11</sup> A.C. LEE, *The Decameron: Its Sources and Analogues*, London, Nutt, 1909, pp. 91-92; F. BRUNI, *Boccaccio*, cit., pp. 314-317. Cfr. anche la nota di Vittore Branca nella citata edizione del *Decameron*, pp. 1178-1179.

<sup>12</sup> F. BRUNI, *Boccaccio*, cit., p. 316. Una parentesi che consente fra l'altro al Boccaccio, nota ancora Bruni, di depurare lo schema del *fabliau* dal suo aspetto più grossolanamente plebeo: la scena in cui «gli amanti si divertono sotto gli occhi» (*ibid.*) del presunto morto è sapientemente trasformata in una struttura 'stereoscopica' dove le due sequenze (l'adulterio e l'esperienza del marito 'defunto') scorrono parallele, distinte benché quasi «sovrapposte» (V. BRAMANTI, *Il Purgatorio di Ferondo*, «Studi sul Boccaccio», VII, 1973, pp. 178-187: 185).

<sup>13</sup> C. DEGANI, *Riflessi quasi sconosciuti di exempla nel Decameron*, in V. BRANCA – C. DEGANI, *Studi sugli exempla e il Decameron*, «Studi sul Boccaccio», XIV, 1983-84, pp. 178-208: 198.

<sup>14</sup> C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 282.

<sup>15</sup> «La novella di Ferondo (III 8) è costruita con un'abile e complicata sovrapposizione di *exempla* connessi con il grande motivo della visione d'oltretomba» (*ivi*, p. 276).

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 276-282. Cfr. anche C. DEGANI, *Riflessi*, cit., pp. 203-207.

sai prossimo alla seconda cantica del poema dantesco.<sup>17</sup> Non sorprende perciò che Martin Eisner, in una recente lettura della novella di Ferondo, abbia esplorato l'ipotesi che accanto agli *exempla* e ai «grandi visionari» evocati da Delcorno – e forse ancor più che in essi – il principale bersaglio della parodia boccacciana sia da identificare con la *Commedia* e anzi con lo stesso Dante-poeta.<sup>18</sup>

Applicando alla novella una strategia interpretativa già proposta per altri testi decameroniani,<sup>19</sup> Eisner si concentra soprattutto sull'aspetto *metadiscorsivo* e ritiene che Boccaccio metta qui in discussione l'autorità di Dante come poeta visionario e testimone della realtà ultraterrena. La sua lettura ruota attorno alle parole pronunciate da Lauretta quando introduce la storia di Ferondo come «una verità che ha, troppo più di quello che ella fu, di menzogna sembianza», evocando così i versi con cui Dante, nel sedicesimo dell'*Inferno*, si rivolge al lettore per garantire la veridicità della *Commedia*:

Sempre a quel ver c'ha faccia di menzogna  
de' l'uom chiuder le labbra fin ch'el puote,  
però che senza colpa fa vergogna;  
ma qui tacer nol posso; e per le note  
di questa comedia, lettor, ti giuro,  
s'elle non sien di lunga grazia vòte,  
ch'i' vidi per quell'aere grosso e scuro  
venir notando una figura in suso,  
maravigliosa ad ogne cor sicuro (*Inf.* XVI, 124-132)

Collocata sulla soglia di una novella in cui si parla della «creazione di un falso purgatorio e delle false storie che il suo unico abitante racconta su di esso»,<sup>20</sup> questa allusione all'«auto-definizione» della *Commedia* come testo inverosimile eppur veridico<sup>21</sup> solleva il problema dell'affidabilità del testo letterario e autorizzerebbe, secondo Eisner, una lettura della novella stessa come contestazione della «pretesa di verità» del poe-

<sup>17</sup> Il *Purgatorio* stesso è collocato all'interno di questa tradizione, e considerato il suo coronamento, da J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1982.

<sup>18</sup> M. EISNER, *The Tale*, cit.; in particolare, per il riferimento a Delcorno, alle pp. 166-167.

<sup>19</sup> Cfr. R. HOLLANDER, *Boccaccio's Dante*, cit., pp. 21-52.

<sup>20</sup> «A novella about the creation of a fake Purgatory and the fake stories that its only inhabitant tells about it» (M. EISNER, *The Tale*, cit., p. 167).

<sup>21</sup> «The explicit allusion to Dante's self-definition of his comedy as a truth that has a face of a lie» (*ivi*, pp. 166-167).

ma dantesco e dei suoi «fondamenti epistemologici». <sup>22</sup> Presentandoci un protagonista come Ferondo, «narratore ignorante che inventa storie sull'altro mondo», <sup>23</sup> Boccaccio userebbe «il proprio poeta preferito [Dante] come banco di prova» per «portare al limite l'etimologia dei poeti come mentitori che più tardi rigetterà sia nelle *Genealogie deorum gentilium* sia nelle sue *Esposizioni sopra la Comedia*». <sup>24</sup>

Mi pare però che questa interpretazione dell'intertestualità dantesca di *Decameron* III.8 incontri alcune difficoltà. La prima è che, in effetti, l'allusione a *Inferno* XVI su cui la lettura fa perno compare nella cornice ed è riferita da Lauretta alla *propria* narrazione e non all'affabulazione intradiegetica di Ferondo: il «ver ch'ha faccia di menzogna» sarebbe perciò la novella da considerare nel suo complessivo significato e non le «favole [...] de' fatti del Purgatorio» inventate dal villano redivivo (che sono piuttosto 'menzogne ch'han faccia di vero'). A ciò si aggiunga che, nella novella, non compare nessun altro elemento che ci autorizzi a riconoscere in un povero «mentecatto» (10) come Ferondo il ritratto satiricamente deformato del poeta/fingitore, o persino la caricatura dello stesso Dante che sfrutta la credulità dei destinatari del proprio discorso per accreditarsi abusivamente come testimone della realtà ultraterrena. Andrà anzi notato come la posizione di Ferondo nell'ambito della propria esperienza pseudo-purgatoriale sia alquanto diversa da quella del *viator* dantesco e molto più simile, invece, a quella di alcuni personaggi tipici della tradizione esemplare additata da Delcorno. Se si presta fede al suo stesso racconto, Ferondo non sarebbe infatti un vivente cui è accordato lo straordinario privilegio di compiere un viaggio nell'Oltretomba e di assistere – da vivo – alle pene delle anime purganti, bensì un 'defunto' che subisce tali pene in prima persona per essere poi miracolosamente restituito alla vita. <sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> «Boccaccio uses the story of Ferondo to challenge the epistemological bases of Dante's claim to truth in the *Commedia* by showing the origins of one man's fictional account on his otherworldly experiences» (*ivi*, p. 152).

<sup>23</sup> «An ignorant storyteller making up tales about the other world» (*ivi*, p. 167).

<sup>24</sup> «Using his favourite poet as a testing ground, Boccaccio pushes to the limit the etymology of poets as liars that he will later refute in both the *Genealogie deorum gentilium* and his *Esposizioni sopra la Comedia*» (*ivi*, p. 152). Il riferimento è a *Genealogie* XIV.10 e alle glosse a *Inf.* I, 73.

<sup>25</sup> La stessa Lauretta sottolinea quest'aspetto confrontando l'argomento della propria novella a quello della precedente: «Dirò adunque come un vivo per morto seppellito fosse, e come poi *per risuscitato, e non per vivo*, egli stesso e molti altri lui credessero essere della sepolatura uscito» (III.8, 3, corsivo mio). Da questo punto di vista, la vicenda di Ferondo

Queste considerazioni suggeriscono l'opportunità di esaminare l'ipotesi, peraltro adombrata dallo stesso Eisner,<sup>26</sup> che alla citazione dantesca di Lauretta non vada attribuito un senso prevalentemente ironico o antifrastico, ma che essa, riferita com'è alla novella nel suo complesso, possa essere intesa quale rivendicazione del valore ideologico di un testo che, di là dalla *sembianza* di menzogna, si propone di istituire con il poema dantesco una consapevole dialettica intertestuale che ha per oggetto precisi contenuti. Letta in questa prospettiva, la novella non si porrebbe più in contrasto con le affermazioni delle *Esposizioni* e delle *Genealogie* sulla verità che si nasconde *sub cortice fabularum* ma varrebbe anzi a confermarle poiché l'oggetto della riflessione critica e del controcanto satirico non sarebbe da identificarsi nella 'pretesa di verità' della *Commedia* ma piuttosto nel suo 'referente concettuale', ovvero in alcune delle idee che il poema veicola e con cui Boccaccio si confronta da pari a pari. Ciò che si vuole suggerire è, in altre parole, che la deformazione comica del modello dantesco non si traduce né in un testo giocosamente 'disimpegnato' né in una satira della figura del poeta-teologo, bensì in una consapevole riflessione critica su aspetti della dimensione purgatoriale di cui la *Commedia* costituisce la più prestigiosa (anche se, certo, non unica) testimonianza letteraria. Per comprendere quali siano questi aspetti, e cominciare a discuterli, sarà necessario dedicare maggiore attenzione di quanto non si sia fatto sinora ad uno specifico episodio del *Purgatorio* che la vicenda di Ferondo ricorda molto da vicino.

Mi pare infatti che poco si sia riflettuto sui punti di contatto che esistono fra la novella e l'episodio purgatoriale di Forese Donati<sup>27</sup> al quale essa appare legata da significativi rapporti di corrispondenza e contrappunto. La più rilevante di tali corrispondenze consiste nell'intersezione fra il tema della relazione dei due morti con la propria 'vedova' (dei cui suffragi entrambi beneficiano) e quello della gola. Tra guardato da questo punto di vista, il purgatorio di Ferondo (e di Boccaccio) appare davvero il perfetto capovolgimento di quello di Forese (e di Dante). Nel testo dantesco l'amore coniugale e la gola hanno ruoli opposti e comple-

---

sembra dunque richiamare, più che la *Commedia*, la struttura di celebri *exempla* purgatoriali come quello di cui è protagonista l'abate di Morimond, raccolto nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach (cfr. J. LE GOFF, *La nascita*, cit., p. 342).

<sup>26</sup> M. EISNER, *The Tale*, cit., p. 168.

<sup>27</sup> Ma cfr. la già ricordata nota di F. BRUNI, *Comunicazione*, in *Lessico critico decameronia*, cit., p. 84, nota 15.

mentari poiché sono rispettivamente una forza virtuosa che coadiuva il processo di redenzione e il peccato da espiare. Nella novella, invece, i due aspetti sembrano fondersi e farsi quasi indistinguibili nel troppo umano impasto di pulsioni che induce Ferondo a esprimere ripetutamente il proprio attaccamento alla moglie in termini che sono insieme libidinosi e mangerecci: «la più dolce: ella era più melata che 'l confetto» (III.8, 51); «moglie mia cascata, melata, dolciata» (66). Egli vuole certamente un «gran bene» alla moglie, ma si tratta di un sentimento tutt'altro che casto, caratterizzato da un appetito carnale («voglia») che trascolora, quasi senza soluzione di continuità, in una «gran voglia» di mangiare e di bere: «“Io le voleva ben *gran bene* anzi che io morissi, tanto che io me la teneva tutta notte in braccio e non faceva altro che basciarla e anche faceva altro quando *voglia* me ne veniva”; e poi, *gran voglia* avendone, cominciò a mangiare e a bere» (III.8, 45, corsivi miei). Ferondo è dunque allo stesso tempo *geloso* e *goloso*, ma sconta solo la prima di queste colpe in un purgatorio dove gli sono concessi lautissimi pasti e libagioni; se l'anima del goloso di Dante si «rifà santa» «in fame e 'n sete» (*Purg.* XXIII, 66), il geloso di Boccaccio, pur subendo le battiture dell'infame monaco bolognese, può soddisfare anche nell'Aldilà il proprio desiderio di cibo:

Ferondo, piangendo e gridando, non faceva altro che domandare: “Dove sono io?”

A cui il monaco rispose “Tu se' in Purgatorio.”

“Come?” disse Ferondo “Dunque sono io morto?”

Disse il monaco: “Mai sì”; per che Ferondo se stesso e la sua donna e 'l suo figliuolo cominciò a piagnere, le più nuove cose del mondo dicendo.

Al quale il monaco portò alquanto da mangiare e da bere; il che veggendo Ferondo disse: “O mangiano i morti?”

Disse il monaco: “Sì, e questo che io ti reco è ciò che la donna che fu tua mandò stamane alla chiesa a far dir messe per l'anima tua, il che Domenedio vuole che qui rappresentato ti sia.” (*Dec.* III.8, 39-44)

Cruciale, in entrambi i casi, il ruolo delle consorti; ma mentre la «vedovella» del *Purgatorio* (XXIII, 92) «con suoi prieghi devoti e con sospiri» (88) ha condotto il marito «a ber lo dolce assenzo d'i martiri» (86), le pratiche devozionali della moglie di Ferondo procurano al purgante una assai meno spirituale bevanda: «[...] e non parendogli il vino troppo buono, disse: “Domine falla trista! Ché ella non diede al prete del vino della botte di lungo il muro.» (*Dec.* III.8, 45). La Nella di Forese, inoltre, è fedele alla memoria del coniuge, un paragone di virtù il cui solitario «bene operare» (*Purg.* XXIII, 93) mette in risalto l'impudicizia delle altre

donne fiorentine (91-111); la vedova di Boccaccio è invece un'adultera che approfitta del 'decesso' del marito per cedere alle profferte amorose del proprio seduttore.

Se il purgatorio è per Forese il luogo del digiuno, l'idea che il pane e il vino delle messe di suffragio possano diventare «vero sostentamento fisico»<sup>28</sup> deriva probabilmente da un altro tassello del complesso intarsio intertestuale costruito da Boccaccio, e cioè da testi della tradizione esemplare come la storia del miracolo di La Ferrière narrata da Pietro il Venerabile<sup>29</sup> e ripresa da Iacopo da Varazze nella *Legenda Aurea*.<sup>30</sup> Il protagonista di questo racconto rimane accidentalmente rinchiuso in una cavità sotterranea; la moglie, credendolo morto, fa celebrare ogni giorno una messa per lui, offrendo un pane, un orciuolo di vino e una candela. Quando, dopo lungo tempo, l'uomo verrà tratto in salvo racconterà di essersi mantenuto in vita grazie al pane, al vino e alla candela accesa che ogni giorno, miracolosamente, riceveva nella propria dimora sotterranea: «dixit quod qualibet die panis unus et urceus uini cum candela accensa [...] oblati sibi fuit. Quod uxor eius audiens et uehementer exultans agnouit quod de oblatione sua fuerit sustentatus».<sup>31</sup> Che proprio in questo racconto (o in un racconto molto simile a questo) sia da riconoscere un precedente specifico della novella (e un bersaglio della parodia) credo sia confermato dal fatto che Ferondo non manca di rilevare la differenza fra le offerte che egli riceve e quelle attese a norma dell'*exemplum*. Come al sepolto vivo di La Ferrière, anche a Ferondo arrivano infatti il pane e il vino, ma non la candela: le parole con cui lamenta appunto questa mancanza potranno dunque leggersi come denuncia dello scarto fra la sua esperienza reale e il modello che informa le sue aspettative sull'Aldilà: «non ci ha mandato candela niuna, e èmmi conuenuto mangiare al buio» (*Dec.* III.8, 55). La storia del miracolo francese è interessante non solo perché affronta in chiave 'bassa', di credenze folcloriche, quella tematica dei suffragi che attraversa il *Purgatorio* dantesco e di cui l'episodio di Forese propone «l'esempio più eclatante»,<sup>32</sup> ma anche

<sup>28</sup> C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 293, nota 70.

<sup>29</sup> PETRUS VENERABILIS CLUNIACENSIS ABBAS, *De miraculis libri duo*, II.2, in *Patrologia Latina*, vol. 189, coll. 911-912.

<sup>30</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, a cura di G.P. Maggioni, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, vol. II, p. 1122-1123.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 1123.

<sup>32</sup> Così la glossa di R.L. Martinez a *Purg.* XXIII, 85-90: «The power of the prayers of the living to advance the souls in Purgatory has been a recurrent theme [...]. Forese's progress

perché condivide con la novella un elemento che non appartiene invece alla visione dantesca e su cui avremo modo di riflettere: il suffragio non consiste qui semplicemente in «prieghi devoti» e «sospiri» rivolti a Dio, ma nell'offerta alla chiesa di beni materiali (e, anzi, di generi alimentari) che giungono poi al defunto (o presunto tale) attraverso la mediazione dell'istituzione ecclesiastica.

L'importanza di questi aspetti è confermata dalla lettura della novella di Tedaldo degli Elisei (III.7), che precede quella di Ferondo ed è legata ad essa da un nesso che va ben oltre il ricorrere in entrambi i testi dell'equivoco sulla morte del protagonista segnalato da Lauretta al principio del proprio narrare.<sup>33</sup> Si leggano infatti le parole con cui Tedaldo si rivolge alla donna amata, Monna Ermellina, per deplorare il comportamento del «maladetto frate» (28), «pazzo, bestiale e invidioso» (50) che l'ha indotta ad allontanarsi da lui:

E dove gli antichi [frati] la salute desideravan degli uomini, quegli d'oggi desiderano le femine e le ricchezze; e tutto il loro studio hanno posto e pongono in ispaventare con romori e con dipinture le menti degli sciocchi e in mostrare che con limosine i peccati si purghino e con le messe, acciò che a loro che per viltà, non per divozione, son ruffuggiti a farsi frati e per non durar fatica, porti questi il pane, colui mandi il vino, quell'altro faccia la pietanza per l'anima de' lor passati. E certo egli è il vero che le elemosine e le orazioni purgano i peccati; ma se coloro che le fanno vedessero a cui le fanno o il conoscessero, più tosto o a sé il guarderieno o dinanzi a altrettanti porci il gitterieno. E per ciò che essi conoscono quanti meno sono i possessori d'una gran ricchezza tanto più stanno a agio, ognuno con romori, con ispaventamenti s'ingegna di rimuovere altrui da quello a che esso di rimaner solo desidera. Essi sgridano contra gli uomini la lussuria, acciò che, rimovendosene gli sgridati, agli sgridatori rimangano le femine. (Dec. III.7, 36-38)<sup>34</sup>

---

is the single most striking example in the *Purgatorio*» (*The Divine Comedy of Dante Alighieri*, a cura di R.M. Durling e R.L. Martinez, vol. 2: *Purgatorio*, New York, Oxford University Press, 2003). Sul ruolo della liturgia dei morti nel canto di Forese, si veda poi l'articolo dello stesso Martinez, *Dante's Forese, the Book of Job, and the Office of the Dead: A Note on Purgatorio 23*, «Dante Studies», n. 120, 2002, pp. 1-16.

<sup>33</sup> «Quella nella mente m'ha ritornata l'aver udito un per un altro essere stato pianto e seppellito. Dirò adunque come un vivo per morto seppellito fosse» (III.8, 3).

<sup>34</sup> Le accuse al frate sono ribadite poco oltre con parole pressoché identiche: «[...] e forse che desiderava egli di porre sé in quel luogo onde egli s'ingegnava di cacciare altrui» (III.7, 52). Sul discorso di Tedaldo cfr. C. DELCORNO, *La 'predica' di Tedaldo*, «Studi sul Boccaccio», XXVII, 1999, pp. 55-75.

Questa parte dell'invettiva di Tedaldo anticipa chiaramente alcuni temi che la novella successiva sarà chiamata a sviluppare e a esemplificare: della dottrina dei suffragi non si contesta affatto la validità («egli è il vero che le elemosine e le orazioni purgano i peccati»),<sup>35</sup> bensì la sua strumentalizzazione da parte di un clero corrotto che abusa del proprio ruolo. Tipico esponente di quella categoria di ecclesiastici che, dice Tedaldo, hanno a cuore «le femine» più che «la salute [...] degli uomini» è infatti l'abate che «s'ingegna di rimuovere» Ferondo dalla bella moglie con cui «di rimaner solo desidera» e riesce nel proprio intento confinando il villano in un falso purgatorio in cui questi riceve «il pane», «il vino» e «la pietanza» che, a quanto gli si dice, la moglie ha procurato per la sua anima di trapassato.

È vero: gli ingannatori di Ferondo sono monaci benedettini, mentre Tedaldo attacca i frati degli ordini mendicanti, ma, a ben vedere, anche questa differenza non fa che mettere in risalto la coerenza e la complessità della polemica anticlericale che Boccaccio articola nelle due novelle (e più complessivamente nella giornata).<sup>36</sup> Come si è visto, con la sua aringa Tedaldo si mantiene nei limiti dell'ortodossia in quanto conferma la validità di preghiere ed elemosine offerte «per l'anima de' [...] passati», ma esprime anche chiaramente la preoccupazione che il clero possa abusare dello straordinario «strumento di potere» che questa dottrina gli affida, e accusa proprio coloro – i frati degli ordini mendicanti – che storicamente se ne fecero «ardenti propagandisti» per trarne un profitto di natura non solo spirituale.<sup>37</sup> Tuttavia, questa preoccupazione ha qui un'importanza ancora marginale e si diluisce in un discorso di carattere più generale sulla ipocrisia e la doppiezza dei frati; discorso che è motivato dal risentimento di Tedaldo verso il confessore di Monna Er-

---

<sup>35</sup> Validità confermata anche dalla richiesta dell'anima di Tingoccio all'amico Meuccio in VII.10 «che egli facesse per lui dire delle messe e delle orazioni e fare delle limosine, perciò che queste cose molto giovavano a quei di là» (23).

<sup>36</sup> Sulla caratterizzazione di monaci e frati nel *Decameron*, cfr. C. O'CUILLEANÁIN, *Religion and the Clergy in Boccaccio's Decameron*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, specialmente alle pp. 104-105; N. HAVELY, *Chaucer, Boccaccio, and the Friars*, in *Chaucer and the Italian Trecento*, a cura di P. Boitani, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 249-268; C. DELCORNO, *Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalca e Boccaccio*, «Lettere italiane», XL, 1988, n. 4, pp. 486-509.

<sup>37</sup> «E per la Chiesa, quale strumento di potere! [...] Potere spirituale, ma anche semplicemente [...] profitto finanziario, del quale beneficavano più di ogni altro i frati degli ordini mendicanti, ardenti propagandisti della nuova credenza. L'"infernale" sistema delle indulgenze finirà col trovarvi robusto alimento» (J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 16).



mellina e non trova in realtà, nella vicenda, alcun riscontro esterno alle parole livorose del protagonista.<sup>38</sup> Tale riscontro giungerà però puntualmente dal comportamento dell'abate nella novella successiva, in cui la strumentalizzazione clericale del purgatorio diventa l'oggetto principale della satira boccacciana. In questo contesto, anche la scelta di prendere a bersaglio i benedettini non può essere considerata casuale, ma sembra rispondere a una strategia consapevole: nel momento in cui circoscrive l'obiettivo della propria polemica all'uso perverso della dottrina del purgatorio e dei suffragi, l'autore coinvolge nella denuncia anche coloro che – ben prima dei frati contro cui si era scagliato Tedaldo – avevano dato un contributo decisivo all'affermazione di questa dottrina. È infatti noto il ruolo di primo piano che le varie articolazioni dell'ordine benedettino svolsero nel consolidare la concezione del purgatorio come dimensione in cui definire «nuove forme di socialità fra i vivi e i morti».<sup>39</sup> Dapprima furono i monaci di Cluny che, verso la metà dell'XI secolo, istituirono la festa della commemorazione dei defunti il due di novembre<sup>40</sup> col preciso scopo di incentivare preghiere ed elemosine che servissero a strappare le anime dei trapassati, dice la *Legenda aurea, de manibus demonum*.<sup>41</sup> Nel secolo successivo, saranno poi i loro confratellirivali cistercensi a raccogliere questa eredità e a dare «nuovo impulso [...] alla liturgia dei primi di novembre»,<sup>42</sup> affiancandosi efficacemente alla contemporanea e convergente elaborazione dottrinale degli ambienti teologici parigini.<sup>43</sup>

La scelta di indirizzare gli strali della satira dapprima (III.7) contro i mendicanti e poi (III.8) contro i benedettini, additando negli uni e negli altri degli spregiudicati promotori delle «favole [...] de' fatti del Purgatorio», non è dunque priva di significative motivazioni e riscontri storico-culturali. Dal punto di vista del nostro discorso, sarà particolarmente

<sup>38</sup> Cfr., in questo senso, C. DELCORNO, *La 'predica'*, cit., p. 58.

<sup>39</sup> J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 339.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>41</sup> «Ait quoque Petrus Damianus quod sanctus Odilo comperiens quod apud Vulcanum Siciliae crebro uoces et ululatus demonum audiebantur plangentium quod anime defunctorum per elemosinas et orationes de eorum manibus eripiebantur in suis monasteriis ordinavit ut post festum omnium sanctorum fieret commemoratio defunctorum; quod fuit post ab omni ecclesia approbatum» (IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cit., vol. II, p. 1113). Su questa leggenda cfr. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 141.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 187-189. Cfr. anche p. 332 e, su San Benedetto come intercessore, p. 350.

interessante notare come in questa scelta Boccaccio faccia convergere due filoni tematici che hanno una comune ascendenza dantesca, ma che Dante mantiene distinti: la questione dei suffragi per le anime del purgatorio e la censura della corruzione ecclesiastica; gli echi del poema dantesco nelle due novelle non sono infatti circoscritti ai contenuti specificamente purgatoriali di cui si è detto, ma si estendono alla polemica contro la malafede dei religiosi nel suo complesso. Per articolare questa polemica Tedaldo si concentra con particolare insistenza sulle cappe dei frati come indizio della loro mondanità e strumento di cui si servono per irretire gli sprovveduti:

Furon già i frati santissimi e valenti uomini, ma quegli che oggi frati si chiamano e così vogliono esser tenuti, *niuna altra cosa hanno di frate se non la cappa*, né quella altresì è di frate, per ciò che, dove dagl'inventori de' frati furono ordinate strette e misere e di grossi panni e dimostratrici dell'animo, il quale le temporali cose disprezzate avea quando il corpo in così vile abito avviluppava, *essi oggi le fanno larghe e doppie e lucide e di finissimi panni, e quelle in forma hanno recate leggiadra e pontificale*, in tanto che paoneggiar con esse nelle chiese e nelle piazze, come con le lor robe i secolari fanno, non si vergognano. E quale col giacchio il pescatore d'occupar ne' fiumi molti pesci a un tratto, così costoro, con le fimbrie ampissime avvolgendosi, molte pinzochere, molte vedove, molte altre sciocche femine e uomini d'avilupparvi sotto s'ingegnano, e è loro maggior sollecitudine che d'altro essercizio. E per ciò, acciò che io più vero parli, *non le cappe de' frati hanno costoro ma solamente i colori delle cappe*. (Dec. III.7, 34-35, corsivi miei)

Si tratta di un brano certamente ispirato alla polemica antifarisaiica del vangelo di Matteo (Mt 23, 5: «dilatant enim phylacteria sua et magnificent fimbrias»),<sup>44</sup> ma l'eccessiva ampiezza delle cappe dei frati lamentata da Tedaldo non può non richiamare alla memoria anche la processione degl'ipocriti nel XXIII dell'*Inferno*:<sup>45</sup>

Là giù trovammo una gente dipinta  
che giva intorno assai con lenti passi,  
piangendo e nel sembiante stanca e vinta.  
Elli avean cappe con cappucci bassi  
dinanzi a li occhi, fatte de la taglia  
che in Clugnì per li monaci fassi.

<sup>44</sup> Cfr. C. DELCORNO, *La 'predica'*, cit., p. 69.

<sup>45</sup> Cfr. J. TODORVIĆ, *The Tale of Fra Puccio (III.4)*, in *The Decameron Third Day*, cit., pp. 68-89: 74.

Di fuor dorate son, sì ch'elli abbaglia;  
 ma dentro tutte piombo, e gravi tanto,  
 che Federigo le mettea di paglia. (*Inf.* XXIII, 58-66)

L'attacco sferrato dal personaggio boccacciano ai frati riecheggia e amplifica i termini dell'implicito rimprovero che Dante aveva rivolto ai monaci cluniacensi<sup>46</sup> quando aveva fatto delle loro cappe fin troppo «larghe» e sontuose il termine di paragone del «faticoso manto» indossato dal «collegio / de l'ipocriti tristi». Si tratta di un'immagine ben presente e cara al Boccaccio se sarà ripresa anche da Pampinea nella giornata successiva quando, con riferimento ancor più esplicito al peccato della sesta bolgia, condanna «la ipocresia de' religiosi [...] co' panni larghi e lunghi [...]». De' quali se quanto si convenisse fosse licito a me di mostrare, tosto dichiarerei a molti semplici quello che nelle lor cappe larghissime tengan nascoso» (*Dec.* IV.2, 5-7, corsivi miei). Si aggiunga che, come le cappe dei frati ipocriti di Tedaldo, quelle degli ipocriti/monaci di Dante sono «dipinte» all'esterno di un «colore» ingannevole che nasconde l'intrinseca viltà di chi le indossa. Come è noto, i versi danteschi che abbiamo letto sono parte di un contesto che evoca più ampiamente e ripetutamente la relazione privilegiata fra la colpa punita nella bolgia e la «vita claustrale» presentata qui da Dante come la «condizione [...] tipica di questo peccato, in quanto l'abito stesso – onorato e santo agli occhi del mondo – già offre ciò che è proprio dell'ipocrisia: nascondere la malvagità del cuore sotto apparenza di bontà».<sup>47</sup> Una condizione condivisa da frati e monaci che il canto, proprio come la terza giornata,<sup>48</sup> accomuna e quasi confonde in una medesima accusa di ipocrisia e mondanità chiamando in causa i primi fin dall'esordio<sup>49</sup> e inscenando il dialogo fra Dante e due peccato-

<sup>46</sup> È assai improbabile che Boccaccio leggesse in questi versi il riferimento a Cluny, recuperato dagli editori moderni, ma ignorato dai commentatori antichi, che seguono invece la lezione «in Colonia» o «in Cologna». Cfr. però *Par.* XXII, 73-96, dove la decadenza morale dell'ordine benedettino viene denunciata dal suo fondatore facendo pure riferimento alle vesti dei monaci: «Le mura che solieno esser badia / fatte sono spelonche, e le cocolle / sacca son piene di farina ria» (vv. 76-78).

<sup>47</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto XXIII*, in D. ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, vol. I: *Inferno*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 675-678: 676.

<sup>48</sup> Si tengano presenti, in particolare, anche le novelle prima e quarta di questa giornata. Le critiche alla «malvagia ipocresia de' religiosi» (I.6, 1) e alla «ipocrita carità de' frati» (I.7, 4) sono però diffuse anche altrove.

<sup>49</sup> «Taciti, soli, senza compagnia / n'andavam l'un dinanzi e l'altro dopo, / come frati minor vanno per via» (*Inf.* XXIII, 1-3). Il termine 'frate/-i' ricorre ben sei volte nel canto.

ri che, pur indossando le plumbee cappe monacali di cui si è detto, sono appunto «frati godenti [...] e bolognesi», così come bolognese sarà – forse non per caso – anche l'empio monaco che si fa complice dell'abate in *Decameron* III.8.

L'eco del canto XXIII che risuona nel discorso di Tedaldo prefigura e fa risaltare la stretta correlazione fra i due temi dell'ipocrisia clericale e dei suffragi per le anime del purgatorio cui la storia di Ferondo e dell'abate sarà chiamata a dare sviluppo narrativo. Il nesso che Boccaccio istituisce fra queste due questioni è significativo perché ci consente di rilevare uno scarto di non poco conto rispetto al modello dantesco. In effetti, come si è accennato, tale nesso non trova riscontro nella *Commedia*, nella quale non si esprime alcun particolare timore che il desiderio dei vivi di alleviare le pene dei trapassati possa divenire occasione di pratiche simoniache. Per chiarire quest'aspetto sarà utile proporre, ancora una volta, un confronto fra la novella di Ferondo e l'episodio purgatoriale di Forese. Mentre il rapporto fra Forese e Nella è mediato solo dalla preghiera come veicolo di una «relazione affettuosa, al di là della barriera della morte, tra i defunti e i vivi»<sup>50</sup> che si traduce in abbreviazione della pena senza che vi sia traccia di alcuna intromissione clericale, nel caso di Ferondo la relazione fra il 'morto' e la vedova è mediata fraudolentemente da monaci degenerati che approfittano a fini illeciti di una dottrina spesso criticata proprio perché sembrava consentire, come la confessione,<sup>51</sup> un'indebita estensione del potere della Chiesa sui fedeli.<sup>52</sup> È un esempio a partire dal quale si può formulare un'osservazione di carattere più generale sulla seconda cantica: nel tradurre in forma di altissima poesia la realtà purgatoriale, Dante accorda sì la dovuta centralità alla dottrina dei suffragi, ma non sembra fare gran conto dei rischi relativi a quel rafforzamento del «foro ecclesiastico a detrimento del foro

<sup>50</sup> M. AURIGEMMA, *Purgatorio*, in *Enciclopedia dantesca*.

<sup>51</sup> Sia in *Dec.* III.7 sia in III.8 (come in altre novelle) la confessione svolge un ruolo fondamentale perché consente ai chierici di avvicinare le protagoniste femminili e di determinare le loro scelte. Sul parallelo consolidarsi del ruolo della confessione e della dottrina del purgatorio cfr. JACQUES LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 243. Sulla confessione nel *Decameron*: C. O'CUILLEANÁIN, *Religion and the Clergy*, cit., pp. 148-156, che pure ne sottolinea le «profound consequences for the increase in clerical control over the laity» (p. 148). Per una prospettiva più ampia sulla confessione come oggetto di satira e deformazione burlesca nella tradizione novellistica: E. PASQUINI, *Confessione e penitenza nella novellistica*, in *Fra Due e Quattrocento. Cronotopi letterari in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 249-270.

<sup>52</sup> J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 16, 189, 314-317, 377-380.

di Dio»<sup>53</sup> che essa implica e che i suoi avversari non cessano di denunciare. Ad attenuare, nell'ambito del purgatorio dantesco, preoccupazioni di questo tipo è soprattutto la scelta di attribuire alla preghiera un ruolo assolutamente privilegiato fino a farne quasi l'unica pratica devozionale con cui i vivi possano giovare ai defunti: «Non elemosine, non opere, non Messe, solo una sincera preghiera che deriva dall'innocenza. Il suffragio per Dante consiste solo nell'orazione, egli ignora le concessioni alla carità ottenibili col denaro».<sup>54</sup> Mi pare un aspetto senz'altro decisivo; il concentrarsi in maniera pressoché esclusiva sulla preghiera ha, ai fini del nostro discorso, due conseguenze di non poco conto: escludere ogni forma di suffragio che si presti alla mercificazione e ridurre al minimo la stessa necessità di una mediazione sacerdotale nel rapporto fra Aldiquà e Aldilà. Pura espressione dell'amore per Dio e per il prossimo, la preghiera è concepita da Dante come lo strumento capace di realizzare una comunione spirituale fra vivi e morti che ha senz'altro un carattere ecclesiale,<sup>55</sup> ma non necessita, per costituirsi e per esplicare i propri effetti salvifici, della *potestas sacerdotis*, con la quale, anzi, può trovarsi talvolta, e significativamente, in contrasto.<sup>56</sup>

Se torniamo al *Decameron*, potremo ora constatare come le novelle di Tedaldo e di Ferondo mettano l'accento proprio su quei risvolti controversi della dottrina dei suffragi che la visione dantesca tiene ai margini. Non è dunque un caso che Boccaccio si rifaccia al canto XXIII e, con esso, alla polemica anticlericale che Dante stesso articola altrove nella *Commedia*: lo scopo è di far emergere l'oggettivo collegamento fra i due aspetti, e di restituire la *questio de suffragiis* a quella problematica complessità che

<sup>53</sup> Ivi, p. 16. Cfr. anche: E. ARDISSINO, «Pregar pur ch'altri prieghi» (Purg. VI 26). *Richieste di suffragio nel Purgatorio*, in *Preghiera e liturgia nella Commedia. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 12 novembre 2011)*, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2013, pp. 45-66: «Lo sconto della pena è subordinato non alla decisione divina, ma a quella del foro ecclesiastico, per il principio delle chiavi che consente di rimettere in cielo ciò che Pietro rimette in terra» (p. 55).

<sup>54</sup> Ivi, p. 62. Quanto alle *opere*, però, si ricordi l'esortazione di Cacciaguida in *Par.* XV, 95-96: «ben si convien che la lunga fatica / tu li raccorci con l'opere tue».

<sup>55</sup> Erminia Ardisino parla della «realizzazione di un essere Chiesa, di una comunione e condivisione di fede che annulla le barriere della morte separanti i due mondi» («Pregar pur ch'altri prieghi», cit. p. 48).

<sup>56</sup> Nel caso di Manfredi, che rispetto al tema dei suffragi nel *Purgatorio* ha un valore se non proprio esemplare certo inaugurale, la preghiera dei vivi è richiesta dall'anima purgante per mitigare gli effetti della scomunica: preghiera e *potestas clavium*, non che convergere, vengono così a trovarsi, almeno in questo caso, oggettivamente in contrasto, poiché hanno rispettivamente la funzione di adiuvar e di ritardare la liberazione dell'anima dalla pena.

il *Purgatorio*, si potrebbe dire, tende ad eludere, e che ha al proprio centro il ruolo di mediazione dell'«ordine chiericato» (*Dec.* III.4, 12) di cui il *Decameron* propone, come sappiamo, una deformazione quasi caricaturale. Tenendo conto di queste considerazioni, si potrà senz'altro confermare che – come già osservato da Auerbach – l'interesse di Boccaccio si rivolge «a fenomeni e a sentimenti» che Dante aveva «disdegnato di trattare»,<sup>57</sup> ma sarà opportuno ribadire che tale interesse è tutt'altro che «privo di problemi e di conflitti»<sup>58</sup> e non sembra escludere le «controverse teologiche».<sup>59</sup> Per chiarire ancor meglio la dinamica intertestuale che stiamo esplorando, potremo tornare al binomio con cui Tedaldo, riecheggiando formule che risalgono ai testi ufficiali del magistero, riassume le pratiche devozionali che possono giovare ai defunti: *le elemosine e le orazioni* (III.7, 37).<sup>60</sup> Dante, come abbiamo visto, aveva semplificato questo binomio riducendolo al solo secondo termine; Boccaccio ora lo reintegra e rimette in gioco, accanto alla preghiera, quello scambio di beni (e di piaceri) materiali fra chierici e fedeli che dei suffragi è il punto critico e dolente, e che non andrà declinato in senso esclusivamente pecuniario poiché, come le novelle chiariscono *ad abundantiam*, riguarda anche l'ambito della lussuria e della gola. La centralità e la criticità di questo aspetto sarà confermata dall'insistenza con cui esso è evocato anche nella terza novella della stessa giornata dove ritroviamo l'intreccio fra confessione, richieste di suffragio, elemosine e lascivia. Benché qui, per una volta, il paradigma che vede la «bella donna» vittima del «solenne religioso» venga programmaticamente ribaltato,<sup>61</sup> lo schema che

<sup>57</sup> E. AUERBACH, *Mimesis*, cit., p. 240.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>60</sup> Si veda, ad esempio, il paragrafo *De sorte defunctorum* della professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo approvata dal secondo Concilio di Lione (1274): «[...] eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis [...] post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta» (*Enchiridion symbolorum*, a cura di H. Denzinger e P. Hünermann, Bologna, EDB, 2009, 856, p. 488, corsivo mio); cfr., sul punto, E. ARDISSINO, «*Pregar pur ch'altri prieghi*», cit., p. 60. Ma ancor più decisivo sarà il ricorrere degli stessi termini nel brano della *Legenda aurea* che abbiamo già avuto occasione di ricordare: «anime defunctorum per elemosinas et orationes de eorum [demonum] manibus eripiebantur» (IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cit., vol. II, p. 1113, corsivo mio).

<sup>61</sup> «Io intendo di raccontarvi una beffa che fu da dovero fatta da una bella donna a uno solenne religioso [...] per farvi accorte che eziandio che i religiosi, a' quali noi oltre modo credule troppa fede prestiamo, possono essere e sono alcuna volta, non che dagli uomini, ma da alcuna di noi cautamente beffati» (III. 3, 3-4).

conosciamo si ripete a parti invertite e contempla, anche in questo caso, la cinica strumentalizzazione delle indulgenze «per l'anima de' morti», i quali, si noti, sembrano qui non domandare «altro che limosine» e messe pagate a caro prezzo:

E quindi, fatta la confessione e presa la penitenza, ricordandosi de' conforti datile dal frate dell'opera della limosina, empiutagli nascosamente la man di denari, il pregò che messe dicesse per l'anima de' morti suoi; e dai piè di lui levatasi a casa se ne tornò. [...] «Messere, a queste notti mi sono appariti più miei parenti, e parmi che egli sieno in grandissime pene e non dimandino altro che limosine, e specialmente la mamma mia, la qual mi par sì afflitta e cattivella, che è una pietà a vedere. Credo che ella porti grandissime pene di vedermi in questa tribulazione di questo nemico di Dio; e per ciò vorrei che voi mi diceste per l'anime loro le quaranta messe di San Grigoro e delle vostre orazioni, acciò che Idio gli tragga di quel fuoco pennace»; e così detto gli pose in mano un fiorino. (*Dec.* III.3, 16, 31-32)

Nel suo importante volume sul Dante di Boccaccio, Robert Hollander ha riconosciuto nelle novelle del *Decameron* una strategia intertestuale finalizzata a contrapporre all'universo armonioso e idealizzato della *Commedia* «un incoerente e disarmonico “mondo reale” quotidiano»;<sup>62</sup> un mondo «popolato di furfanti» rispetto al quale la visione morale dantesca appare inapplicabile e incurabilmente ottimistica.<sup>63</sup> Mi pare si possa dire che la nostra lettura di *Decameron* III.7-8 si inquadra senza difficoltà in questa prospettiva e ne conferma la validità poiché mostra come le novelle affrontino la questione dei suffragi proprio seguendo una strategia conforme al modello proposto da Hollander: Dante aveva descritto nel *Purgatorio* il dispiegarsi della salvifica e amorevole relazione fra vivi e morti attraverso la preghiera; Boccaccio allude prima a *Inferno* XXIII e poi all'episodio di Forese per articolare una satira delle interferenze clericali in questa relazione e, così facendo, segnala indubbiamente ai propri lettori la distanza che separa la concezione tutta ideale di Dante dai comportamenti concreti descritti (e denunciati) nelle novelle, dove le informazioni sull'Aldilà sono sempre «menzogne (spesso spacciate da frati)»<sup>64</sup> e le azioni dei personaggi seguono motivazioni abiette.

<sup>62</sup> «An uneven and disharmonious, quotidian “real world”» (R. HOLLANDER, *Boccaccio's Dante*, cit., p. 5).

<sup>63</sup> «Boccaccio's Dante is seen [...] as an incurable optimist in his insistence that his moral vision is applicable in a world populated by scoundrels» (*ivi*, pp. 38-39).

<sup>64</sup> «In the *Decameron* we hear nothing true of the world to come, only lies about it

Se tutto ciò è senz'altro vero per quanto riguarda le novelle di cui ci stiamo occupando, occorre essere più cauti nell'affermare che il *Decameron* nel suo complesso articola una strategia «gentilmente, ma fermamente, derisoria»<sup>65</sup> dalla quale la figura di Dante come «promotore di una visione dell'Oltretomba o arbitro della condotta morale dell'umanità» esce invariabilmente «perdente».<sup>66</sup> La cautela, di certo nel nostro caso e forse anche in generale, è suggerita dalla necessità di tenere nella giusta considerazione il ruolo della cornice in cui spesso trova espressione un ethos diverso da quello che caratterizza alcune novelle e nella quale, come è stato notato,<sup>67</sup> si delinea una più ampia convergenza fra temi purgatoriali di ascendenza dantesca e valori della tradizione cortese. Dal nostro punto di vista, è particolarmente significativo che nella ballata che chiude la giornata uno dei motivi centrali della novella di Ferondo (il rapporto fra una vedova e il marito defunto) venga ripreso ancora una volta con un inconfondibile risuonare di echi danteschi che chiamano in causa niente meno che l'*explicit* del *Paradiso*.

Niuna sconsolata  
 da dolersi ha quant'io,  
 ch'invan sospiro, lassa innamorata.  
 Colui che move il cielo e ogni stella  
 mi fece a suo diletto  
 vaga, leggiadra, graziosa e bella,  
 per dar qua giù a ogni alto intelletto  
 alcun segno di quella  
 biltà che sempre a Lui sta nel cospetto;  
 e il mortal difetto,  
 come mal conosciuta,  
 non mi gradisce, anzi m'ha dispregiata.

---

(often purveyed by friars)» (*ivi*, p. 4). Anche i «racconti agiografici ed esemplaristici» che Boccaccio fa oggetto di deformazione parodica sono, del resto, «veicolati dai libri costruiti dai frati e circolanti nella rete degli *studia* mendicanti» (C. DELCORNO, *Boccaccio medievale e Ordini Mendicanti*, in *Le lezioni di Vittore Branca*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, Olschki, 2014, pp. 103-124: 105).

<sup>65</sup> «Thus, at the strategic level, Boccaccio's references to Dante are [...] gently, but firmly, derisory» (*ibid.*).

<sup>66</sup> «When Boccaccio considers Dante as promoter of a vision of the afterworld or as arbitrator of the moral behavior of humankind, Dante will always come out the loser» (*ivi*, pp. 3-4).

<sup>67</sup> M. VEGLIA, «*La vita lieta*». *Una lettura del Decameron*, Ravenna, Longo, 2000, pp. 57-94.



Già fu chi m'ebbe cara e volentieri  
 giovinetta mi prese  
 nelle sue braccia e dentro a' suoi pensieri,  
 e de' miei occhi tututto s'accese  
 e 'l tempo, che leggiere  
 sen vola, tutto in vagheggiarmi spese;  
 e io, come cortese,  
 di me il feci degno;  
 ma or ne son, dolente a me!, privata.

Femmisi innanzi poi presuntuoso  
 un giovinetto fiero,  
 sé nobil reputando e valoroso,  
 e presa tienmi e con falso pensiero  
 divenuto è geloso;  
 laond'io, lassa!, quasi mi dispero,  
 cognoscendo per vero,  
 per ben di molti al mondo  
 venuta, da uno essere occupata.

Io maledico la mia sventura,  
 quando, per mutar vesta,  
 sì dissi mai; sì bella nella oscura  
 mi vidi già e lieta, dove in questa  
 io meno vita dura,  
 vie men che prima reputata onesta.  
 O dolorosa festa,  
 morta foss'io avanti  
 che io t'avessi in tal caso provata!

O caro amante, del qual prima fui  
 più che altra contenta,  
 che or nel ciel se' davanti a Colui  
 che ne creò, deh! pietoso diventa  
 di me, che per altrui  
 te obliar non posso: fa ch'io senta  
 che quella fiamma spenta  
 non sia che per me t'arse,  
 e costà sù m'impetra la tornata. (III. Conc., 12-17)

Non è certo il caso di cimentarsi, in questa occasione, con la complessiva interpretazione di un testo il cui significato è tutt'altro che chiaro se non proprio «oscurissimo»;<sup>68</sup> si potrà però osservare che in esso si

---

<sup>68</sup> Così Vincenzo Crescini, cui si deve una lettura del testo come allegoria della nobiltà:

esprime in un registro intensamente patetico, la ritrovata fedeltà di una vedova alla memoria del marito defunto, a cui ella era incautamente venuta meno per darsi a un nuovo amore, e che ora sembra attrarre il suo desiderio nella sfera ultraterrena.<sup>69</sup> Si tratta di un testo per noi molto interessante perché evoca il Dante paradisiaco nel momento stesso in cui riafferma la centralità e l'importanza, nella giornata, del tema della continuità della relazione d'amore oltre la morte e della cooperazione salvifica fra vivi e morti: la ballata declina infatti in termini stilisticamente alti, intonati alla lirica amorosa di tradizione cortese e stilnovistica, quella parabola dell'amore vedovile di cui la vicenda della moglie Ferondo propone una versione comico-realistica tutta incentrata sulle degenerazioni della dottrina dei suffragi. Questo collegamento tematico con la novella ottava è rafforzato dal fatto che a intonare questi versi «con voce assai soave ma con maniera alquanto pietosa» (III. Conc., 11) è la stessa Lauretta che di quella novella purgatoriale era stata narratrice e che l'aveva introdotta, come sappiamo, con un'allusione al sedicesimo dell'*Inferno*. Ella chiude dunque a *climax* la serie dei propri riferimenti alle tre cantiche del poema sacro citando il *Paradiso* mentre riformula in chiave lirico-elegiaca temi che la novella di Ferondo aveva sviluppato in termini satirici. Ad esemplificare ulteriormente la densità di questa relazione di contrappunto intratestuale si rileggano i versi della prima stanza in cui l'allusione dantesca viene adibita a ricondurre la bellezza della donna ad una dimensione celeste e angelicata:

Colui che move il cielo e ogni stella  
mi fece a suo diletto  
vaga, leggiadra, graziosa e bella,  
per dar qua giù a ogni alto intelletto  
alcun segno di quella  
nobiltà che sempre a Lui sta nel cospetto;

Li si confronti ora con il brano in cui l'abate aveva fatto ricorso alla stessa topica rivolgendosi alla moglie di Ferondo per piegarla ai propri fini licenziosi: «Tanta forza ha avuta la vostra vaga bellezza, che amore mi costringe a così fare; e dicovi che voi della vostra bellezza più che altra donna gloriari vi potete, pensando che ella piaccia a' santi, che sono

---

*Di due recenti saggi sulle liriche del Boccaccio*, «Atti e memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova», CCCLXI, 1901-1902, n.s., vol. XVIII, pp. 59-85: 79.

<sup>69</sup> «Conclusionone nostalgica, protesa oltretomba» recita la glossa di Branca (p. 1195).

usi di vedere quelle del cielo» (III.8, 25).<sup>70</sup> L'inegabile continuità tematica che, nella differenza di intonazione e di contesto, lega i due brani conferma la possibilità di leggere la ballata di Lauretta come un vero e proprio controcanto alla sua narrazione e ci spinge a domandarci quale sia la natura della relazione triangolare che l'autore intende istituire fra questi due testi e il modello dantesco così chiaramente evocato. Si tratta in entrambi i casi della riproposizione, seppur in un registro diverso, di una medesima strategia di «richiamo antifrastico-parodico» volta alla «desacralizzazione del modello»;<sup>71</sup> oppure è possibile ritenere che l'inegabile scarto stilistico fra novella e cornice segnali, in quest'ultima, una diversa prospettiva ideale che pone piuttosto l'accento sulle «affinità elettive»<sup>72</sup> fra *Decameron* e *Commedia* per additare una scala di valori sulla quale misurare e giudicare la realtà satireggiata nella storia di Ferondo?

Credo che un'indicazione molto forte in favore della seconda ipotesi venga dall'esplicita riflessione metatestuale che l'autore articola in coda al canto di Lauretta con il proposito di guidarne la lettura; una riflessione alla quale mi sembra difficile non attribuire un valore normativo: «Qui fece fine la Lauretta alla sua canzone, nella quale notata da tutti, diversamente da diversi fu intesa: e ebbevi di quegli che intender vollono alla melanese, che fosse meglio un buon porco che una bella tosa; altri furono di più sublime e migliore e più vero intelletto, del quale al presente recitar non accade» (*Dec.* III. Conc. 18). Si tratta di una vera e propria sfida ermeneutica al lettore che riecheggia, certo non per caso, quella che Dante aveva lanciato ai fedeli d'amore col sonetto *A ciascun alma presa*.<sup>73</sup> Se non è del tutto chiaro quale sia il senso «migliore e più vero» che queste parole ci incoraggiano a ricercare, resta il fatto che tale senso indubbiamente esiste e che Boccaccio non ne dà una definizione positiva, ma lo addita per via di negazione, dicendo ciò che esso *non è*; mettendoci cioè in guardia da un'alternativa certo possibile, ma banaliz-

<sup>70</sup> Come è noto, questa strumentalizzazione parodistica del repertorio stilnovistico per fini di adescamento sessuale verrà ripresa e amplificata dal pessimo Frate Alberto di IV.2.

<sup>71</sup> Così R. ZANNI, *La "poesia" del Decameron. Le ballate e l'intertesto lirico*, «Linguistica e Letteratura», XXX, 2005, n. 1-2, pp. 59-142: 62.

<sup>72</sup> L. ROSSI, *Il paratesto decameroniano: cimento d'armonia e d'invenzione*, in *Introduzione al Decameron*, a cura di M. Picone e M. Mesirca, Firenze, Franco Cesati, 2004, pp. 35-55: 49. Secondo la suggestiva proposta di Rossi, il riferimento a Dante sarebbe anzi la chiave per intendere il significato allegorico del testo: la donna innamorata sarebbe infatti la poesia, Dante lo sposo rimpianto e Petrarca il giovinetto «presuntuoso».

<sup>73</sup> *Vita Nova*, 1.20-2.2 (Barbi: III.9-15). Cfr. L. ROSSI, *Il paratesto*, cit., p. 47.

zante e deteriore. Questa alternativa rigettata – «alla melanese» – altro non è che una lettura che finisce per assimilare la realtà della cornice al mondo descritto nella novella e per applicare erroneamente all'elegia di Lauretta il paradigma interpretativo e morale secondo il quale va invece inteso il discorso dell'abate. Le due possibili interpretazioni a cui l'autore fa riferimento rispecchiano, in altre parole, la compresenza e la tensione, nell'opera, fra due sistemi etici ed ermeneutici: quello proprio della realtà disarmonica e furfantasca della novella e quello che prevale nella cornice, ispirato alla «volontà manifesta di salvare la tradizione cortese». <sup>74</sup> Che quest'ultimo trovi espressione in «una sorta di “canzone a citazione”, o *cantio cum auctoritate*» <sup>75</sup> che fa appello al *Paradiso* sottolinea la strettissima implicazione fra la relazione intratestuale novella-cornice e quella intertestuale che lega la novella al modello dantesco: la prima incardina infatti nella struttura stessa dell'opera quella tensione fra essere e dover-essere che caratterizza, come si è visto, anche la seconda. Ad appropriarsi della retorica dell'amore cortese per stravolgerne le finalità è, nella novella, lo stesso chierico responsabile di una colpevole strumentalizzazione della dottrina dei suffragi. Tale dottrina risulta invece non solo liricamente modulata, ma anche restituita da Lauretta al circolo virtuoso di una relazione interpersonale salvifica fra i vivi e le anime dei trapassati; una relazione diretta che non contempla intermediazioni clericali e che appare capace di alimentare l'«ansia di salire» <sup>76</sup> dei viventi orientandone il desiderio verso quella dimora celeste dove sperano un giorno di riabbracciare, in conformità al paradigma dantesco, coloro «che fuor cari / anzi che fosser sempiterno fiamme» (*Par. XIV*, 65-66).

È, si potrebbe dire, la declinazione boccacciana della ben nota dialettica fra pessimismo della ragione e ottimismo della volontà: se la realtà 'troppo umana' rappresentata con disincantato realismo nella novella non può che stravolgere la concezione dantesca della continuità affettiva fra vita e oltrevita (il purgatorio di Forese) rinviandocene un'immagine grottesca e snaturata (il purgatorio di Ferondo), l'ethos «più sublime» che ispira la comunità dei novellatori proporrà un parziale restauro della prima, additandola al lettore del *Decameron* quale termine di paragone che consente, se non di riformare, almeno di giudicare con «giusto sdegno» (*Dec. I.8*, 11) – sono sempre parole di Lauretta – un «mondo presen-

<sup>74</sup> M. VEGLIA, *La vita lieta*, cit., p. 93.

<sup>75</sup> L. ROSSI, *Il paratesto*, cit., p. 47.

<sup>76</sup> E. ARDISSINO, «*Pregar pur ch'altri prieghi*», cit., p. 48.

te» dal quale le virtù si sono «dipartite» abbandonando i «miseri viventi» nella «feccia de' vizii». <sup>77</sup> Dei «corrotti e vituperevoli costumi» (I.8, 7) di questo mondo entra senz'altro a far parte la «malvagia ipocresia dei religiosi» (I.6, 1) che il confronto fra il purgatorio di Ferondo e quello di Forese consente di riconoscere e denunciare; un'ipocresia capace di trasformare in strumenti «più d'inganni [...] che d'amore o di fede» (III.3, 5) anche quei «prieghi devoti» e quei «sospiri» che la voce «assai soave» della narratrice ripropone alla fine della giornata e che l'autore invita i suoi lettori a voler interpretare con «più sublime e migliore e più vero intelletto».

ANGELO M. MANGINI

#### ABSTRACT

Based on the novel of Ferondo, which is here examined in conjunction with *Purgatory*, Canto 23, this essay reflects on the theme of the intercessory prayers for the dead in Day III of the *Decameron* and it explores the intertextual dialogue that is established with the *Comedy*. Boccaccio highlights the connection between two thematic strands, which, although both of Dantean descent, are being kept distinct by Dante: the salvific collaboration between the living and the dead alongside the criticism of the corruption in the Church. Whilst, on one hand, the superimposition of the two themes forms the centre of the parodic reversal of the Dantean model in the novels, on the other, the recurrence of the first theme in the conclusive ballad of Day III, constitutes a reprise of the ideal perspective of the *Comedy*.

#### RIASSUNTO

A partire dalla novella di Ferondo, posta in relazione con il XXIII canto del *Purgatorio*, l'articolo svolge una riflessione sul tema dei suffragi per i defunti nella terza giornata del *Decameron* ed esplora il dialogo intertestuale che essa istituisce con la *Commedia*. Boccaccio fa emergere il nesso fra due filoni tematici che hanno una comune ascendenza dantesca, ma che Dante mantiene distinti: la cooperazione salvifica fra vivi e morti e la censura della corruzione ecclesiastica. Se la sovrapposizione fra i due temi è al centro del rovesciamento parodico del modello dantesco proposto nelle novelle, la ripresa del primo di essi nella ballata che chiude la giornata configura invece un recupero della prospettiva ideale della *Commedia*.

---

<sup>77</sup> «Gran vergogna e biasimevole del mondo presente, e argomento assai evidente che le virtù, di qua giù dipartitesi, hanno nella feccia de' vizii i miseri viventi abbandonati» (*Dec.* I.8, 10).

---

*Tutti i diritti sono riservati*  
Direttore responsabile: CARLO OSSOLA

---

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 1228 del 8 luglio 1965

---

FINITO DI STAMPARE  
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE  
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)  
NEL MESE DI APRILE 2017

Manoscritti, corrispondenza e pubblicazioni da recensire vanno inviati a:

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari, Università di Padova  
Piazzetta Gianfranco Folena 1 – 35137 Padova  
Tel. (+39) 049.8274895 Attilio Motta

Università di Torino, Via Giulia di Barolo 3, int. A - 10124 Torino  
Tel. (+39) 011.6703861 lettere.italiane@unito.it  
Cristiana Garzena - Giacomo Jori

Dipartimento di Filologia classica e Italianistica, Università di Bologna  
Via Zamboni 32 - 40126 Bologna  
Tel. (+39) 051.2098550 giovanni.baffetti@unibo.it

Gli articoli sottoposti alla redazione dovranno essere inviati per email, accompagnati da un riassunto-*summary* in italiano (circa 10 righe ciascuno; verranno tradotti in inglese dalla Redazione). I saggi presi in considerazione per la pubblicazione saranno valutati in 'doppio cieco' (*peer review*). Sulla base delle indicazioni del coordinamento redazionale e dei *referees*, l'autore può essere invitato a rivedere il proprio testo. Sarà cura dei redattori informare l'autore sull'intero procedimento fino all'eventuale pubblicazione.

Ogni saggio proposto dovrà essere uniformato secondo le norme redazionali consultabili su <http://www.olschki.it/la-casa-editrice/norme-editoriali>. Nel caso di non ottemperanza, la redazione si riserva il diritto di rimandare il manoscritto all'autore, perché il testo venga adeguato ai criteri della rivista.

Per ciascun articolo saranno accettate solo immagini in formato tiff o jpg, con una risoluzione di almeno 300 dpi sul formato massimo consentito (17×24 cm). Nel caso in cui si voglia riprodurre solo una parte dell'immagine, se ne dovrà indicare la sezione su una fotocopia o un file pdf. Le immagini vanno fornite, quando necessario, con l'accompagnamento delle relative autorizzazioni rilasciate dai detentori dei relativi copyright.

I manoscritti inviati, compresi quelli non pubblicati, non saranno restituiti.

\* \* \*

#### *Amministrazione*

Casa Editrice Leo S. Olschki  
Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze  
e-mail: [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it) • Conto corrente postale 12.707.501  
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2017: ABBONAMENTO ANNUALE - ANNUAL SUBSCRIPTION

#### ISTITUZIONI - INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.  
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione  
dovranno essere inoltrati a [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it)

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.  
The IP address and requests for information on the activation procedure  
should be sent to [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it)*

Italia € 143,00 • Foreign € 180,00  
(solo on-line - on-line only € 132,00)

#### PRIVATI - INDIVIDUALS

Italia € 110,00 • Foreign € 148,00  
(solo on-line - on-line only € 99,00)

