



*philosophica*

[191]



*philosophica*

*serie viola*

*diretta da* Stefano Perfetti

*comitato scientifico*

Luca Bianchi, Joël Biard, Gianfranco Fioravanti,  
Pietro B. Rossi, Andrea Tabarroni



# Nutrire il corpo, nutrire l'anima nel Medioevo

a cura di  
Chiara Crisciani e Onorato Grassi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo dell'Università LUMSA.*

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674970-3

ISSN 2420-9198

Giovanni Paolo Maggioni

IL CIBO DEI SANTI

TESTI ESEMPLARI NELLA LETTERATURA  
AGIOGRAFICA MEDIEVALE\*

Nei mille anni e più che si è soliti definire come Medioevo le figure agiografiche, i santi, hanno conosciuto modelli diversi che si sono sviluppati in stretta connessione con la cultura di cui erano parte. Agli inizi si trattava di leggende esemplari imperniate semplicemente attorno a un'imitatio Christi basata sul martirio. Dopo il XII secolo, con il diffondersi di una nuova concezione di corpo – e quindi di piacere, di peccato, nel nostro caso la gola – sono maturati i tempi per l'affermazione di una figura come quella di Francesco d'Assisi, estremamente complessa e per certi versi rivoluzionaria, poiché il suo corpo vivente è santificato in una speciale imitazione di Cristo segnata dalle stimmate.

Le *legendae sanctorum* sono state (e sono tuttora) redatte in un complesso sistema di interazione reciproca tra vari fattori. Il punto di partenza è la nascita e lo sviluppo di un culto religioso non sempre (e in certe epoche assai raramente) basato su dati storici incontrovertibili a cui fa seguito la composizione di un racconto che propone la vicenda terrena del santo (o la crea) rielaborandola in un'essenzialità esemplare, che soggiace ai modelli culturali imperanti al tempo. Il testo agiografico viene scritto in un tempo e in un luogo ben definito, ma spesso fa riferimento a altri tempi talvolta remoti, mentre ci sono altri tempi e altri luoghi ancora, in cui il testo agiografico viene fruito, ovvero letto, spiegato, predicato, in diversi momenti interpretativi e con differenti attenzioni.

C'è la lettura nel silenzio del refettorio, sottoposta al silenzio dei monaci, e c'è l'interpretazione data al testo agiografico proveniente da un pulpito per bocca di un predicatore che utilizza una figura agiografica, magari risalente a un millennio prima, per trasmettere efficacemente contenuti etici e dottrinali per lui attuali. Ci sono poi santi ammirabili e ci sono santi imitabili, per riprendere una celebre definizione di André Vauchez<sup>1</sup>.

\* I contenuti del presente studio sono stati esposti (e stanno per essere pubblicati) in forma diversamente articolata presso l'Istituto Lombardo di Milano.

<sup>1</sup> Queste pagine sono debitrice degli studi di Carla Casagrande e Silvana Vecchio,

### 1. *Il cibo tra ritualità e peccato*

Ad esemplificare la tragica condizione umana, nella *Vita di Barlaam e Josaphat*, un testo agiografico che interpreta a suo modo la leggenda di Buddha e che è arrivato in Europa attraverso i rivoli di una lunga e complicata tradizione<sup>2</sup> risalente al *Mahabharata*, si racconta l'avventura di un uomo inseguito da una belva feroce:

Un tale fuggendo a gran velocità di fronte a un unicorno, per non esserne divorato, finì in un burrone profondo. E mentre precipitava si aggrappò con le mani a un alberello appoggiando i piedi su una sporgenza scivolosa e instabile. Sporgendo il collo vide due topi, uno bianco e uno nero, che rodevano senza sosta la radice dell'arbusto al quale si era aggrappato, ed erano ormai sul punto di reciderla. In fondo al precipizio vide un drago terribile che sputava fuoco e che aspettava di divorarlo standosene con la bocca aperta, mentre sulla sporgenza su cui teneva i piedi vide spuntare le teste di quattro vipere. Alzando gli occhi vide un po' di miele sui rami dell'alberello e dimenticandosi dei pericoli dai quali era circondato da ogni lato, si abbandonò con tutto se stesso alla dolcezza di quel po' di miele<sup>3</sup>.

Nelle parole di alcuni predicatori medievali la spiegazione di questo aneddoto sembra inequivocabile: assaporare la dolcezza del miele ha un valore negativo e significa essere traviati e distolti dalla via della salvezza. Così ad esempio Iacopo da Voragine nella sua *Legenda aurea*:

soprattutto *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, pp. 124-148 e S. VECCHIO, *Gusto piacere, peccato nella cultura medievale*, in «I Castelli di Yale», 10 (2009) pp. 27-39. Devo molto inoltre a M. MONTANARI, *Mangiare da cristiani*, Milano 2015 e, per la documentazione riguardante Francesco d'Assisi, a G. CASSIO - P. MESSA, *Il cibo di Francesco*, Milano 2015.

<sup>2</sup> Per un quadro d'insieme si veda l'introduzione di S. RONCHEY a *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*, Torino 2012, pp. vii-cvii. Il testo greco, probabilmente del X secolo, ma attribuito a Giovanni Damasceno, ebbe due traduzioni in ambito latino e si diffuse in Europa occidentale soprattutto a partire dal XII secolo. Sulla tradizione latina della leggenda, cfr. P. CHIESA, *Ambiente e tradizioni nella prima redazione latina della leggenda di Barlaam e Josaphat*, in «Studi medievali», 24 (1983), pp. 521-544 e G. DAPELO, *Il romanzo latino di Barlaam e Josaphat (BHL 979): preparando l'edizione*, in «Filologia Mediolatina», 8 (2001), pp. 179-220. Per il *fortleben*, basti citare qui la rappresentazione dell'albero della vita nel battistero di Parma e il quarto capitolo de *La confessione* di Tolstoj.

<sup>3</sup> *Vita sanctorum Barlaam eremitaie et Josaphat Indiae regis*, XII, PL 73, col. 493, citata qui nella rielaborazione fattane da Iacopo da Voragine nella *Legenda aurea*, CLXXVI, 96-112, ed. G.P. Maggioni, trad. italiana coordinata da F. Stella, Firenze 2007, pp. 1396-1397.



L'unicorno rappresenta la morte, che insegue sempre l'uomo e cerca di prenderlo; il burrone è invece il mondo, colmo di ogni male. L'arbusto è la vita di ognuno di noi, che viene incessantemente consumata dalle ore del giorno e della notte come da un topo bianco e da uno nero, e si avvicina al punto in cui sarà recisa. La sporgenza con le quattro vipere rappresenta il corpo, composto dei quattro elementi: nel loro disordine la compattezza del corpo si dissolve. Il drago terribile è la bocca dell'inferno che ha brama di divorare tutti; la dolcezza del ramoscello l'ingannevole piacere del mondo, dal quale l'uomo si fa sedurre senza badare più al suo pericolo<sup>4</sup>.

Il rifiuto del cibo e del piacere che ne può derivare non è stato però uniforme e costante nei testi agiografici del millennio medievale. I cambiamenti delle condizioni religiose, socio-economiche, politiche, climatiche hanno indubbiamente influito anche sulla rappresentazione dei modelli di santità. Vi è stata dunque un'evoluzione culturale che ha visto cambiare le concezioni di corpo e, conseguentemente, la considerazione del cibo, un mutamento riscontrabile anche nella letteratura agiografica, dove dopo il XII secolo è evidente un rapporto diverso verso il cibo e l'alimentazione da parte dei santi.

Certo i modelli agiografici dei primi secoli, che erano soprattutto martiri o eremiti, non hanno favorito alcuna indulgenza verso il cibo e verso quel vizio, la gola, considerata come la porta d'entrata di ogni altra nefandezza. A questo proposito è emblematica una delle figure che ha più avuto influenza nella letteratura agiografica posteriore, sant'Antonio eremita:

Mangiava una volta al giorno, dopo il tramonto del sole, talora ogni due giorni, e talora ogni quattro giorni. Il suo cibo era di pane e sale, e beveva solo acqua. È superfluo parlare del vino e delle carni, poiché nemmeno altri inferiori a lui in virtù mangiavano queste cose<sup>5</sup>.

La leggenda di sant'Antonio e quelle dei Padri del deserto diffuse con le *Vitae Patrum* raccontavano infatti di personaggi che erano andati oltre i limiti e le necessità naturali della loro condizione di uomini fino a porsi come intermediari tra l'umano e il divino, fino a rinunciare

<sup>4</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, CLXXVI, 119-122, ed. cit., pp. 1396-1399.

<sup>5</sup> ATANASIO, *Vita Antonii*, ed. comm. G.J.M. Bartelink, trad. P. Citati - S. Lilla, in *Vita di Antonio*, Milano 1974, pp. 22-23: «Manducabat enim semel in die, post occasum solis, aliquando post biduum, et aliquoties post quadrudum gustabat. Erat enim illi esca panis et sal, et potus sola aqua. De vino enim et de carnibus superfluum est dicere, quando nec apud alios qui inferiores illo erant in virtute aliquid tale inveniebatur».

alla vita: un contesto che sembra presupporre un'idea completamente negativa del cibo e un conseguente rifiuto che ha ispirato alcune esperienze del monachesimo orientale. Inoltre l'astinenza dal cibo era vista come una necessaria penitenza, in quanto implicava una mortificazione del corpo materiale che poteva arrivare fino alla dissoluzione, per i peccati più legati alla fisicità, come la lussuria: Maria Egiziaca ha espiato il meretricio sopravvivendo nel deserto per quarantasette anni con tre pani<sup>6</sup>, così come Maria Maddalena ha concluso la sua esistenza terrena saziandosi non con alimenti corporei, ma presso i banchetti celesti così che «non sentiva assolutamente il bisogno di alimenti corporali»<sup>7</sup>.

Tuttavia il pane e il vino sono alla radice stessa del Cristianesimo, del cui culto e della cui liturgia sono componenti basilari. D'altra parte, come si è più volte osservato<sup>8</sup>, a segnare il discrimine tra l'uomo selvatico e l'uomo civilizzato – ad esempio nell'*Epopoea di Gilgamesh* – sono proprio la lavorazione del frumento e lo sfruttamento ingegnoso dei processi di fermentazione per la produzione di bevande e cibi a partire da alimenti presenti in natura e già senz'altro consumabili come acqua, latte, erbe e frutti selvatici. Allo stesso modo, in Omero la selvaggia incoltura di Polifemo è sottolineata dal fatto che «non somigliava a uomo mangiatore di pane»<sup>9</sup>.

Ancora il pane e il vino sono tra l'altro occasione di due tra i più importanti miracoli di Gesù, cioè la moltiplicazione dei pani nel deserto e la trasformazione dell'acqua in vino alle nozze di Cana, ambedue avvenuti secondo una tradizione medievale nello stesso giorno dell'Epifania, che per questo motivo viene celebrata anche come *Phagiphania*, la manifestazione della divinità attraverso il cibo. E l'etimologia e il significato ebraico di Betlemme è «casa del pane»<sup>10</sup>, in cui, come ricorda

<sup>6</sup> Cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cit., LIV, 30-34, pp. 424-425.

<sup>7</sup> «*Corporalibus alimentis nullatenus indigebat.*», *ivi*, XCII, 133, pp. 712-713.

<sup>8</sup> Ad esempio recentemente Massimo Montanari (*Mangiare da cristiani*, cit., pp. 27-28), ha ricordato come la considerazione di cui godono pane e vino sia nata nel Mediterraneo orientale ben prima dell'avvento del Cristianesimo, che ne ereditò la tradizione culturale (p. 27): «Il segreto del lievito, da cui pane e vino prendono forma e sostanza, è quello dei microrganismi che modificano la materia e che condurrebbero rapidamente a putrefazione, se l'intervento dell'uomo non cambiasse segno all'azione della natura, trasformando la decomposizione in creazione, il negativo in positivo».

<sup>9</sup> OMERO, *Odissea*, ed. Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1965, IX, 190-1, p. 234: «οὐδὲ ἐφῴκει ἀνδρὶ γε πιτοφάγῳ». Citato da M. MONTANARI, *Mangiare da cristiani*, cit., p. 27.

<sup>10</sup> HIERONYMUS STRIDONIUS, *Liber Hebr. nomin.*, PL 23, col. 1184: «*Bethleem domus panis*».

Ambrogio, è appunto nato il pane che discende dal cielo<sup>11</sup>. E ogni martire, come dice uno dei primi testimoni, sant'Ignazio, è come frumento che deve passare attraverso la macina dei denti delle bestie feroci per divenire il pane di Cristo<sup>12</sup>. Anche l'atteggiamento disponibile di Pietro, dopo le note resistenze, verso le conversioni dei non circoncisi, ovvero il superamento della legge giudaica nella nuova alleanza, è segnato nel testo degli *Atti degli apostoli* dal cibo, con una visione di una sorta di grande tovaglia, colma di ogni sorta di animali della terra e di uccelli del cielo. Una voce lo invita a mangiarne e alla risposta di Pietro «No davvero o Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano o di immondo» la voce mette in chiaro: «Quello che Dio ha purificato, tu non chiamarlo immondo»<sup>13</sup>. E nel vangelo di Marco si commentano delle parole di Gesù su ciò che entra ed esce dall'uomo dicendo che così «dichiarava puri tutti gli alimenti»<sup>14</sup>. All'opposto, la disponibilità di Gesù a condividere pasti con pubblicani e peccatori gli vale l'epiteto di «mangione» e di «beone» da parte di scribi e farisei<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS EP., *De Jacob et vita beata libri II*, II, VII, PL 14, col. 627: «Vere domus panis, quae domus Christi est, qui nobis panis salutaris advenit e coelo».

<sup>12</sup> *Frumentum Christi sum, bestiarum dentibus molar ut panis mundus efficiar*, citato da GEROLAMO, *De viris illustribus* XVI, PL 23, col. 685.

<sup>13</sup> Act. 10, 11-15: «καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευῶς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν ᾧ ὑρῆρχεν πάντα τὰ τετραπόδα καὶ ἕρπετά τῆς γῆς καὶ ρετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε. ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν: μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον ρᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. καὶ φωνὴ ῥάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν: ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου» («Vide il cielo aperto, e scenderne un oggetto simile a una gran tovaglia, che, tenuta per i quattro angoli, veniva calata a terra. In essa c'era ogni sorta di quadrupedi, rettili della terra e uccelli del cielo. E una voce gli disse: "Alzati, Pietro; ammazza e mangia". Ma Pietro rispose: "No assolutamente, Signore, perché io non ho mai mangiato nulla di impuro e di contaminato". E la voce parlò una seconda volta: "Le cose che Dio ha purificate, non farle tu impure"»).

<sup>14</sup> Mc. 7, 18-19: «καὶ λέγει αὐτοῖς: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνητοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσροεῦμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι ὅτι οὐκ εἰσροεῦεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκροεῦεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα» («Egli disse loro: "Neanche voi siete capaci di comprendere? Non capite che tutto ciò che dal di fuori entra nell'uomo non lo può contaminare, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e se ne va nella latrina?". Così dicendo, dichiarava puri tutti i cibi»).

<sup>15</sup> Mt. 11 21 (cfr. Lc 7, 34): ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώρου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν: ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν («È venuto il Figlio dell'uomo che mangia e beve, e si dice: "È un mangione e un beone, amico di pubblicani e di peccatori!". Va ricordato che anche il pubblicano

D'altra parte, il peccato originale è stato pur sempre commesso mordendo un frutto<sup>16</sup>, Esaù ha barattato il suo diritto di progenitura per un piatto di lenticchie<sup>17</sup> e Gesù stesso viene tentato nel deserto dal diavolo che lo invita a tramutare in pani le pietre per placare la sua fame<sup>18</sup>. Al contrario, uno dei gesti più dirompenti che segnano la scelta discriminante di san Francesco di abbracciare una vita di perfezione è di mangiare «avidamente» (si noti l'avverbio non scontato), in compagnia dei mendicanti davanti a San Pietro<sup>19</sup>.

Appunto questa ambiguità del cibo, parte imprescindibile del culto cristiano, occasione di miracoli, ma insieme di tentazioni diaboliche è caratteristica anche della letteratura agiografica, proprio perché ogni santo è *in primis* un imitatore di Cristo. Cibo come tentazione dunque, ma pure cibo come componente necessario della vita umana, e quindi occasione di miracoli.

## 2. Tra bisogno e piacere. Il cibo, il pane e il vino nei racconti agiografici anteriori al XII secolo

Il cibo è un bisogno ineludibile dell'uomo e il vizio che gli è connesso, la gola, è classificato come vizio carnale: gustare cibi è, oltre che naturale, inevitabile per chi voglia sopravvivere<sup>20</sup>. Perlomeno fino al XII secolo, quando nella religiosità e nel sentire comune inizierà ad apparire una nuova idea di corpo, il concetto di peccato – e dunque buona parte dei temi della letteratura agiografica, che questo concetto accolgono e interpretano – si articola tra il *bisogno* e il *piacere*, poiché proprio questo *piacere* è la porta da cui si insinua il peccato, come aveva

Matteo / Levi festeggia la propria conversione con un grande banchetto a cui Gesù partecipa suscitando ulteriore scandalo» (cfr. Mt. 9, 9-13, Lc. 5, 27-32, Mc. 2, 13-17).

<sup>16</sup> Gn. 3, 1-7.

<sup>17</sup> Gn. 25, 29-34.

<sup>18</sup> Mt. 4, 3.

<sup>19</sup> THOMAS DE CELANO, *Vita secunda* IV, *Fontes Franciscani* 450: «Cum tempore quodam Romam peregrinaturus adiret, paupertatis amore vestimenta delicata deposuit, et cuiusdam pauperis vestimentis obtectus, in paradiso ante ecclesiam Sancti Petri, qui locus ferax est pauperum, inter pauperes laetanter resedit, et velut unum ex ipsis se reputans, avidè cum eis manducat». («Si recò una volta in pellegrinaggio a Roma, e, deposti, per amore di povertà, i suoi abiti fini, si ricoprì con gli stracci di un povero. Si sedette quindi pieno di gioia tra i poveri, che sostavano numerosi nell'atrio, davanti alla chiesa di San Pietro e, ritenendosi uno di essi, mangiò con loro avidamente»).

<sup>20</sup> HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, II, 10, PL 23, col. 313. S. VECCHIO, *Gusto, piacere, peccato nella cultura medievale*, cit., pp. 29-30.

chiarito Gerolamo nell'*Adversus Jovinianum*<sup>21</sup>. La letteratura agiografica per grande parte del Medioevo è dunque improntata sulla disciplina monastica, poiché è la virtù monastica per eccellenza, la *discretio*, che può guidare al difficile equilibrio tra le esigenze di sostentamento e il cammino ascetico verso la perfezione<sup>22</sup>. D'altra parte per secoli i principali destinatari dei testi agiografici risiedettero nelle mura di un monastero e, attraverso l'illustrazione di modelli solo ammirabili e caratterizzati dal rifiuto radicale del cibo, si proponeva ai monaci in realtà uno stile imitabile, fatto di austerità e di rinunce<sup>23</sup>. Questo paradigma interpretabile travalicherà anche la soglia del XII secolo, influenzando i testi agiografici riguardanti le origini dei nuovi ordini religiosi, come la *Vita* (o le *Vitae*) di Bernardo di Chiaravalle, dove i primi cisterciensi sotto la sua guida durante la fondazione di Clairvaux si nutrono con alimenti a base di faggio e pane di farine miste d'orzo, miglio e veccia<sup>24</sup> e dove lo stesso Bernardo non è in grado di distinguere i sapori di cibi elementari<sup>25</sup>, interpretando così nella Francia del XII secolo le figure dell'ascetismo monastico che ai cibi rinunciavano radicalmente: ma in questo nuovo contesto non si tratta più di astenersi dall'ingerire, ma di astenersi dall'assaporare e rifuggere dalla *curiositas*<sup>26</sup>.

### 3. Il cibo nei racconti agiografici posteriori al XII secolo

Nel XII secolo appunto, oltre a farsi strada una diversa concezione di corpo, appare anche un nuovo concetto di *piacere*, che viene considerato, da Abelardo in poi, come un moto naturale, ineliminabile, connesso strettamente alla nutrizione e dunque neutro dal punto di vista etico<sup>27</sup> e in questo caso, come scrive Tommaso, il peccato è quello dell'intemperanza, il trasgredire in modo per così dire quantitativo alla

<sup>21</sup> HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, II, 8, PL 23, col. 310.

<sup>22</sup> C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit., p. 130.

<sup>23</sup> La terminologia *ammirabile* / *imitabile* fa riferimento ad A. VAUCHEZ, *Santi profeti e visionari*, Bologna 2000, pp. 57-68 (trad. di *Saints, prophètes et visionnaires*, Paris 1999).

<sup>24</sup> *Vitae Bernardi*, in MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, I, p. 183; ALANUS AUTISSIODORENSIS, *Vita Bernardi*, PL 185, coll. 469-524, VI, col. 480.

<sup>25</sup> *Vita Bernardi*, cit., p. 182; GUILLELMUS SANCTO THEODORICI, *Vita Bernardi*, I, VII, PL 185, col. 247.

<sup>26</sup> THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de malo*, q. 14, a. 3, ad 4, in *Opera Omnia* XXIII, ed. Leonina, Roma-Paris 1982, pp. 265 ss.; S. VECCHIO, *Gusto piacere, peccato nella cultura medievale*, cit. p. 37 sq.

<sup>27</sup> VECCHIO, *Gusto, piacere peccato nella cultura medievale*, cit., p. 31.

moderazione aristotelica e alle necessità naturali<sup>28</sup>. Per quanto riguarda il cibo esiste però anche un altro tipo di piacere, artificiale o, citando Silvana Vecchio, «quantomeno soggettivo», legato alla sfera culturale e conoscitiva: la ricerca di cibi estremamente raffinati, costosi o rari, ma anche frutto di accostamenti inconsueti: questo tipo di piacere è invece legato al concetto più generale del peccato di *curiositas*<sup>29</sup>.

La letteratura agiografica è specchio di questo cambiamento culturale e nei leggendari si iniziano ad accogliere delle vere e proprie indicazioni dietetiche, come quelle che accompagnano la tradizione dei digiuni delle *Quattro Tempora*, per portare a un equilibrio tra le qualità elementari del corpo (caldo freddo secco umido) e tra i suoi fluidi (sangue collera flemma e melancolia) mirando dunque al mantenimento o al recupero della salute, del corpo e dell'anima<sup>30</sup>. La primavera è calda e umida, l'estate calda e secca, l'autunno freddo e secco, l'inverno freddo e umido. Ognuno dei quattro digiuni è quindi per così dire specializzato e funzionale per mantenere un equilibrio non solo spirituale, ma anche fisico, per evitare di cadere nei peccati corrispondenti allo squilibrio. Si tratta di un'estensione ai peccati dell'anima delle tradizionali teorie sugli umori del corpo: digiuni e diete permettono dunque di mantenere (o di recuperare) un equilibrio

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 37, che ricorda anche – citando THOMAS AQUINAS, *Sententia libri Ethicorum* III, 20, in *Opera omnia* XLVII, ed. Leonina, Roma 1969, p. 184 – come «il riferimento alla gola e non alla lingua, organo deputato al gusto, denuncia la completa irrilevanza del ruolo dei sapori nella dinamica del peccato di gola». Vedi qui il suo saggio *Cibo e peccato nella cultura medievale*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, citando sia THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de malo*, q. 14, a. 3, ad 4, in *Opera Omnia* XXIII, Roma-Paris 1982, pp. 265 sq., sia la posizione antipatrice di Giovanni de la Rochelle nella sua *Summa de Vitiis*.

<sup>30</sup> Cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, XXXV, 2-7, 18-25, ed. cit., pp. 424-427: «Fiunt autem hec ieiunia quater in anno secundum quatuor tempora ipsius anni et huius est multiplex ratio. Prima est quoniam uer est calidum et humidum, estas est calida et sicca, autumpnus frigidus et siccus, hiemps frigida et humida. Ieiunamus igitur in uere utnoxium humorem, id est luxuriam, in nobis temperemus; in estate ut noxium calorem, id est auaritiam, in nobis castigemus; in autumpno ut castigemus ariditatem superbie; in hieme ut castigemus frigus infidelitatis et malitie; [...] Quinta ratio est quoniam, ut dicit Iohannes Damascenus, in uere augmentatur sanguis, in estate colera, in autumpno melancolia, in hieme flegma. Ieiunamus igitur in uere ut in nobis debilitetur sanguis concupiscentie et inepte letitie; sanguineus enim est libidinosus et letus. In estate, ut debilitetur colera iracundie et fallacie, colericus enim naturaliter est iracundus et uersutus. In autumpno, ut debilitetur melancolia cupiditatis et tristitie; melancolicus enim est naturaliter cupidus et tristis. In hieme, ut debilitetur flegma hebetudinis et pigritie; nam flegmaticus naturaliter est hebes et piger».

ideale che evita squilibri e inclinazioni verso il peccato<sup>31</sup>. Che l'equilibrio psicofisico venisse recuperato con il digiuno, non era certo un'idea innovativa. Ma è notevole che nella seconda parte del Medio Evo il cibo acquisti un ruolo positivo e importante per la cura e l'eliminazione degli squilibri.

In un *exemplum* del XIII secolo, san Domenico soccorre dunque il malato di scrofola non sanando miracolosamente, ma suggerendo una dieta alimentare. Appare nottetempo a una madre che aveva fatto un voto per la guarigione del figlio dalla scrofola: «Donna, conosci queste cose?», e le nominò quattro tipi di cose: bocca verde, pilatro, lapazio e succo di porro. Lei rispose: «Li conosco», e lui: «Va' a prenderle e lavorale col succo di porro e fanne un impiastro da mettere sul collo di tuo figlio, e guarirà»<sup>32</sup>.

Nell'ultima parte del Medio Evo cambia la dieta dei santi e il loro comportamento alimentare viene riportato dagli agiografi che non hanno remore a raccontare della passione di Francesco per il pasticcio di gamberi e per il prezzemolo<sup>33</sup>, ricordando anche che condiva i cibi con il lardo persino di quaresima, essendo intollerante all'olio<sup>34</sup>. E vi è anche una serie di racconti che hanno come protagonista fra Ginepro, il cuoco del convento di Assisi<sup>35</sup>. Tra l'altro san Francesco produce miracoli anche con il cibo: i pani da lui benedetti resero la salute a

<sup>31</sup> Per la teoria degli umori nell'Occidente latino si veda tra l'altro il brano dell'*Isagoge* di Ioannizio tradotta probabilmente da Costantino Africano e antologizzata da J. AGRIMI e C. CRISCIANI in *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino 1980, pp. 259-260.

<sup>32</sup> HUMBERTUS DE ROMANIS, *Vita Dominici* App. 61, qui citato dalla *Legenda aurea* di Iacopo de Voragine, CIX, 328-335, ed. cit., p. 826: «Apud Palatiam in Sicilia mulier quedam pauper filium habebat qui infirmitate quadam scrophularum quas pueri in collo habere consueuerunt plurimum affligebatur. Cumque super hoc nullum posset remedium inuenire uouit deo et beato Dominico quod si liberaretur ipsum in opere ecclesie fratrum que tunc construebatur gratis faceret laborare. Sequenti autem nocte quidam in habitu fratris sibi apparuit eique dixit: "Mulier, cognoscis has res?", nominans ei quatuor genera rerum, scilicet es uiride, pilatrum, lapatium et succum porri. Que cum diceret: "Cognosco", ille ait: "Vade et accipe hec et conficias ea cum succo porri et pone ea super bambace et impone collo filii tui et sanabitur". Euigilans autem hoc fecit et filius eius liberatus uotum matris impleuit».

<sup>33</sup> CASSIO-MESSA, *Il cibo di Francesco*, cit., p. 27.

<sup>34</sup> THOMAS DE CELANO, *Memoriale*, XCIV, 131, *Fontes Franciscani* 715. Citato in CASSIO-MESSA, *Il cibo di Francesco*, cit., p. 27.

<sup>35</sup> Cfr. *La vita di frate Ginepro. Testo latino e volgarizzamento*, ed. G. Petrocchi, Bologna 1960. Una scelta di racconti è presentata in CASSIO-MESSA, *Il cibo di Francesco*, cit., pp. 72-79.

molto malati<sup>36</sup> e così il vino da lui miracolosamente prodotto<sup>37</sup>.

Nei racconti agiografici del Basso Medioevo accanto all'umile pane compaiono anche vivande elaborate, come i capponi arrosto e i santi se ne nutrono. San Francesco mangia infatti un cappone arrosto in un *exemplum*: invitato a pranzo da un fedele che appunto prepara per lui un cappone di sette anni, ne dà una coscia a un mendicante il quale, l'indomani, mentre il santo stava predicando, lo tirò fuori dicendo: «Ecco quale carne si mangia il vostro Francesco, che onorate come un santo! Me l'ha data lui ieri sera!». Ma poiché il pezzo di cappone sembrava a tutti un pesce, tutta la gente prese a insultarlo come se fosse pazzo. Quando se ne accorse, arrossi e chiese perdono; e la carne tornò al suo aspetto originario dopo che l'accusatore tornò in senno<sup>38</sup>. Evidentemente, per la folla e per il mendicante la carne di cappone, contrariamente al pesce, era ancora considerata scandalosa in bocca ad un santo. Infatti il pesce è stato a lungo considerato, in quanto apparentemente esangue, non contaminato e lontano dai tabù alimentari, essendo tra l'altro distante da noi mammiferi per il suo habitat, come i volatili, ugualmente estranei e ugualmente più accettabili nell'alimentazione<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> THOMAS DE CELANO, *Legenda Chori*, 9-10.

<sup>37</sup> BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda maior*, V 10.

<sup>38</sup> THOMAS DE CELANO, *Vita secunda* II 2, 78 sq., qui citato dalla *Legenda aurea*, CXLV, 224-232, ed. cit., pp. 1152-1155: «Cum apud Alexandriam Lombardie cum quodam honesto uiro hospitatus fuisset ab eo rogatur ut propter euangelii obseruantiam de omni apposito manducaret. Cui cum eius deuotioni assentiret, ille accurrens caponem septennem preparat manducandum. Manducantibus illis infidelis quidam amore dei elemosinam petiit. Mox uir dei nomen audiens benedictum membrum sibi transmittit caponis. Reserua infelix datum et in crastinum dum sanctus predicaret ostendit dicens: «Ecce quales carnes comedit iste Franciscus quem ut sanctum honoratis! Nam mihi hoc in sero tribuit». Sed cum membrum caponis piscis ab omnibus uideretur uelut insanus ab omni populo increpatur. Quod cum ille didicisset erubuit et ueniam postulauit; redieruntque carnes ad sui speciem postquam rediit preuaricator ad mentem».

<sup>39</sup> MONTANARI, *Mangiare da cristiani*, cit., pp. 110-112, riassume l'evoluzione delle usanze alimentari riguardanti il pesce: da un'iniziale esclusione dalla dieta quaresimale, il pesce viene dapprima ammesso (cioè non esplicitamente vietato) e quindi esplicitamente assimilato a ogni altro alimento «magro», tanto è vero che dal IX-X secolo non vi era alcun dubbio sulla sua ammissibilità in Quaresima. Questo nonostante che le ovvie difficoltà di trasporto e conservazione nel Medioevo lo rendessero un cibo ricercato e costoso. Abelardo segnalò l'ipocrisia e consigliò ad Eloisa (nella VIII lettera dell'epistolario) di preferire la carne, più nutriente, meno costosa e più facile da preparare (PL 178, col. 297-298): «*Ea itaque sumenda sunt, quae naturae necessitas quaerit, et non quae edendi libido suggerit. Minori uero desiderio concupiscimus quae minus pretiosa esse uidemus, et quae magis abundant, et uilius emuntur; sicut est communium cibus carniuum,*



L'uso alimentare dei quadrupedi, invece, non verrà considerato nella letteratura agiografica se non eccezionalmente, come nei racconti che seguono a illustrare la differenza delle punizioni conseguenti il furto di cibo tra Alto e Basso Medioevo, quando l'uccisione di una pecora aveva una drammaticità attenuata, in un contesto economicamente molto più florido. Gregorio di Tours narra di un diacono che aveva rubato le pecore da una chiesa di san Giuliano d'Alvernia dicendo «Giuliano non mangia arieti. Ed ecco che dopo poco tempo fu attaccato da una febbre fortissima: si fece buttare addosso acqua per rinfrescarsi, ma subito dal suo corpo uscì tanto di quel fumo e fetore che tutti quelli che gli erano accanto scapparono e lui stesso morì in breve tempo»<sup>40</sup>. Nel XIII secolo invece si racconta di un tale che aveva rubato una pecora del suo vicino e se l'era mangiata. San Patrizio aveva più volte

*qui et infirmam naturam multo validius quam pisces confortat, et minores expensas, et faciliorem habet apparatusum*. («Dobbiamo dunque mangiare ciò che è richiesto dalle necessità della natura e non ciò che suggerisce la libidine della gola. Di fatto però noi desideriamo con minor intensità i cibi che sappiano meno prelibati e quelli più comuni e meno costosi, come la normale carne che è più nutriente dei pesci per chi è debole e che, oltre a costare meno, è più facile a prepararsi»). Trad. di F. Roncoroni, *Abelardo Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Milano 1974, p. 348). Cfr. H. ZUG TUCCI, *Il mondo medievale dei pesci tra realtà e immaginazione*, Spoleto 1985, pp. 293-322 e M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 1993, p. 61, pp. 31-38. Naturalmente era anche sottesa tutta la simbologia del primo Cristianesimo, a partire dall'acronimo ΙΧΘΥΣ (pesce) derivato da «Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ» («Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore») e dalle parole rivolte da Gesù a Pietro in Lc. 5, 10 «μή φοβοῦ ἀπό τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν» («Non temere; d'ora in poi sarai pescatore di uomini»). Questi piani di lettura sono presenti in un *exemplum* attestato nel f. 190r del *ms. Paris, BnF lat. 16481*, una raccolta di sermoni pronunciati dai frati mendicanti alla Sorbona, dove si legge di un chierico lussuoso, ma assai devoto alla Vergine, alla quale si rivolgeva regolarmente con preghiere e genuflessioni. Un giorno, tentato dal demonio, uscì per accompagnarsi con una ribalda, fermandosi però a pregare in una cappella e addormentandosi. Si tratta di un tema ben noto e diversamente trattato nella letteratura agiografica: qui la Vergine compare in sogno al chierico mostrandogli un pesce squisito, ma servito in un piatto orribile e pieno di fango: la preghiera è come un cibo squisito, ma bisogna pur pulire il recipiente in cui viene servito. In questo caso il pesce è sia simbolo di un alimento ricercato e raffinato, sia immagine di purezza.

<sup>40</sup> GREGORIUS TURONENSIS, *De gloria martirum* II 17 (MGH *Script. Merov.* I, 2, pp. 121-122), qui citato dalla *Legenda aurea*, cit., XXX, 21-24, ed. cit., pp. 246-247: «Inter cetera huius sancti miracula solet referri quod cum quidam diaconus oues ecclesie sancti Iuliani raperet et pastores eidem ex parte sancti Iuliani prohiberent, ille respondit: «Iulianus non comedit arietes». Et ecce, post modicum febre uehementissima perurgetur et inualescente febre quod a martyre incenditur confitetur; fecitque super se iactari aquam ut refrigeraretur, sed statim tantus fumus et fetor de corpore eius exiit ut cuncti qui aderant fugerent et ipse post modicum expirauit».

esortato il ladro, chiunque egli fosse, a risarcire il danno, ma nessuno si faceva avanti. Mentre tutto il popolo era radunato in chiesa, ordinò nel nome di Cristo che colui nel cui ventre era entrata la pecora si mettesse a belare di fronte a tutti. Il che avvenne puntualmente: il reo fece allora penitenza, mentre tutti gli altri si astennero dai furti<sup>41</sup>. Certo rubare a una chiesa è differente che rubare a un privato cittadino, ma è evidente una certa sproporzione tra il morire fumiganti e puzzolenti e il sostanziale *pater ave gloria* con cui il goloso ladro irlandese se la cavò.

Inoltre il cibo, anche prelibato, è occasione di miracolo in positivo, come ancora raccontano le fonti francescane. Per nutrire adeguatamente un medico venuto a curare gli occhi di san Francesco in un eremo vicino a Rieti, i frati, invitati da Francesco a rifocillare l'ospite con dell'ottimo cibo, non riescono a racimolare molto: un po' di pane, non molto vino e un po' di legumi. Ecco però che un miracolo li soccorre con ottimo pane, pesci e pasticci di gamberi.

Bussano alla porta e corrono ad aprire: c'è una donna che porge un canestro pieno zeppo di bel pane, di pesci e di pasticci di gamberi, e sopra abbondanza di miele ed uva. A tale vista i poveri commensali sfavillarono di gioia, e messa da parte per il giorno dopo quella miseria, mangiarono di quei cibi prelibati. Il medico commosso esclamò: «Noi secolari e neppure voi frati conoscete veramente la santità di questo uomo»<sup>42</sup>.

Va notato che nei racconti agiografici domenicani non solo i santi possono sedersi ad ottime tavole, ma addirittura l'eccessiva astinenza dal cibo è un peccato, che stronca la forza richiesta ai frati nelle loro attività. Il domenicano Stefano di Borbone nel XIII secolo racconta che i suoi confratelli delle origini si maceravano troppo con digiuni e privazioni e che il diavolo ne approfittava per ossessionarli. È infatti lo

<sup>41</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, XLIX, 5-9 ed. cit., pp. 368-369: «Quidam uir conuicini sui ouem furatus erat et comederat et cum sanctus sepius hortaretur satisfacere furem quicumque ille esset et nullus compareret, dum totus populus ad ecclesiam conuenisset, in uirtute Ihesu Christi precepit ut in cuius uentrem ouis intrasset coram omnibus balatum daret. Quod factum est et egit reus penitentiam et alii a furtis sibi cauebant». Iacopo prende questo *exemplum* dal *Liber epilogorum in gesta sanctorum* del suo confratello Bartolomeo da Trento (LXXVII, 11-6, ed. E. Paoli, Firenze 2001, p. 84).

<sup>42</sup> THOMAS DE CELANO, *Vita secunda*, 44, FF, pp. 483-484: «Pulsatur ostium, accurrunt protinus. Et ecce mulier quaedam canistrum offert plenum pulchro pane, piscibus et pastillis gammarorum refertum, melle et uvis desuper cumulatum. Exultat pauper mensa his visis, et vilibus crastino deservatis, pretiosa hodie sumuntur in cibum. Medicus uero suspirando locutus est dicens: "Nec vos, fratres, sicut debetis, nec nos sacculares huius viri cognoscimus sanctitatem"».

stesso diavolo ad invitare a una astinenza smodata, cosicché i frati divengano inutili e di peso per se stessi e per gli altri, togliendo a Dio e ai confratelli l'aiuto che potrebbero e dovrebbero dare<sup>43</sup>. Nelle stesse pagine ancora lo stesso frate predicatore racconta del diavolo che rimase malissimo quando Maria d'Oigny interruppe, mettendosi a mangiare, il digiuno che la stava fiaccando<sup>44</sup>. Allo stesso modo Filippo da Ferrara, frate predicatore del primo XIV secolo, racconta che l'eccessiva astinenza dal cibo è un peccato: il maestro Giordano di Sassonia, tentato dal diavolo, che gli si presentava sotto forma di un uomo timorato di Dio, si astenne completamente dalla carne, e divenne così debole da non riuscire più a stare in piedi. Fu Dio a rivelargli che si trattava di una suggestione diabolica<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, III, V, ed. J. Berlioz, CC CM CXXIV B, Turnhout 2006, pp. 190-191: «Et nota quod indiscreta abstinentia facit aliquando homines in religione impotentes et inutiles, quod sint ibi graues et onerosi et aliis et quod non possint exequi officia sua ad que sunt uocati [...] Item per hanc rapit et aufert Deo uel fratribus suis adiutorium quod eis facere debebat. [...] Quo modo dyabolus monet indiscretam abstinentiam. Videns autem dyabolus in principio ordinis Predicatorum fratres nimis affligi paupertate et defectu cibi et sompni, et cum multum affligeret eos, etiam corporaliter, fratres statuerunt ut in fine matutinarum cantarent "Te Sanctum Dominum", ut boni angeli quos inuocabant malorum nocumentum reprimerent. Clamauit dyabolus per os cuiusdam fratris, quem propter indiscretam abstinentiam arripuerat, cum cantarent "Chrubin quoque ac Seraphin", etc.: "O miseri! uos nescitis quid cantatis. Nescitis quam sublimes isti sunt, sed ego scio, qui de eorum consortio decidi; et cum non habeam carnem in qua possim facere penitentiam, non possum illuc ultra conscendere; sed certe, si tantum haberem de carne quantum est in pollice humano, tantum facerem in ea de penitentia, quod adhuc ad altio rem statum ascenderem". Magister Iordanus, uidens demonis fallaciam, mouebat fratres contra indiscretam abstinentiam».

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 191: «Item, in Vita Marie d'Ognies dicitur quod cum multo ieiunio se afflisset et comederet ne corpus deficeret, apparuit dyabolus dicens: "Comede, gulosa!", plus dolens de comestione quam abstinentia eius».

<sup>45</sup> GERARDUS DE FRACHETO, *Vitae Fratrum*, III, 28, ed. B. M. Rechert 1897, pp. 122-123: «Temptavit eum malignus semel, cum esset Parisius infirmus, sub mira fraudulencia sanctitatis; ueniens enim ad portam in forma uenerande persone, petit se ad magistrum Iordanem deduci. Cum ergo ductus cum eo aliquos habuisset familiares sermone, postulauit fratres secedere, quasi secreto locuturus cum eo. Quo facto sic ait: – Magister tu es caput huius sanctissimi ordinis uniuersorum fratrum; quod si paruum vel grande quid a te exierit contra religionis fervorem relaxationis uestigium, cum natura humana sit ad declinandum, tu exinde penam reportabis a domino, et in tanto ordine relinques exemplum dissolutionis et turbacionis materiam; es enim infirmus, sed non intantum, ut non possis carere culcitra et a carnibus abstinere. Quod si cras vel post cras non fiat eadem dispensacio fratri plus vel eque infirmo, fiet inde iudicium, murmur et turbacio oriatur. Unde rogo et consulo, quod sicut actenus fuisti religionis exemplum in aliis, ita te prebeas et in istis –. Sic ergo uersipellis ille colorans licenciatu recessit, ruminando aliquid ac si diceret psalmos. Credit homo Dei simpliciter uerbis eius, et

E a quanto sembra è un vero peccato, in un altro senso, astenersi dal cibo anche quando questo è preparato dal demonio in persona. Jacques de Vitry, all'inizio del XIII secolo racconta di aver visto un monaco della Chartreuse assalito da una fame terribile prima dell'ora del pasto nella sua cella. Mentre era quasi incapace di pregare per questo attacco di fame, vide Satana sotto l'aspetto di una graziosa fanciulla che si dava da fare vicino al focolare cucinando e mettendo legna sul fuoco. Alla fine la ragazza gli servì un succulento piatto di legumi e scomparve. Rimasto solo davanti alla scodella, il monaco moltiplicò le preghiere e riuscì ad arrivare all'ora canonica del pranzo senza toccarla. Chiese allora al priore che cosa doveva fare di quel piatto preparato dal demonio. Il priore rispose che non c'è nulla che Dio abbia creato che debba essere rifiutato in stato di grazia. Dunque il monaco mangiò e dichiarò che mai, da laico o da religioso, aveva mangiato un cibo così ben preparato e così buono<sup>46</sup>.

### *Pane*

Nei testi agiografici anteriori al XII secolo il cibo è dunque occasione di tentazione e di peccato e i miracoli sono per lo più legati all'adesione a (o, all'opposto, alla trasgressione di) un ascetismo di tipo monastico oppure, per i laici, al semplice soddisfacimento del bisogno alimentare essenziale per la sopravvivenza. Altri miracoli introducono il meraviglioso nella vita reale, mostrando il soccorso del santo agli affamati, ma gli alimenti sono sempre, salvo poche eccezioni, assai umili. Si tratta quasi sempre di pane, il cibo per antonomasia, come riportano le etimologie medievali: secondo Ugucione da Pisa *panis* è legato a *pan* (tutto), perché si accompagna a ogni cibo e ogni animale se ne nutre<sup>47</sup>. Nei testi agiografici compare nelle sue varie qualità<sup>48</sup>, a partire

abstinuit multis diebus ab illis. Unde intantum crevit eius debilitas, quod vix sustinere valebat. Revelatum est autem ei a domino quod, qui illa suggesserat, dyabolus erat, qui eius vite et eius predicacionibus invadebat».

<sup>46</sup> IACOBUS VITRIACENSIS, *Historia Occidentalis*, 18, ed. J.-F. Hinnebusch, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Fribourg 1972 (Spicilegium Friburgense, 17), pp. 123-124.

<sup>47</sup> UGUCCIONE DA PISA, *Derivationes*, ed. E. Cecchini *et al.*, Firenze 2004, p. 893: «Item a pan hic panis -nis, quia cum omni cibo apponatur vel quia omne animal eum appetat».

<sup>48</sup> Sul pane nei testi medievali anteriori al XIII secolo si veda A.M. BAUTIER, *Pain et pâtisserie dans les textes médiévaux latins antérieurs au XIIIe siècles*, in *Manger et boire au Moyen Age, Actes du Colloque de Nice (15-17 octobre 1982)*, cur. D. Menjot, Paris 1984, pp. 33-65.

dal pane *similagiis*, il miglior pane di frumento, però citato in esempi negativi, come quello relativo a un gabelliere nella *Vita* di san Giovanni elemosinario che prima della sua misericordiosa conversione lo tira per sbaglio (cercava in realtà una pietra) a un povero per scacciarlo<sup>49</sup>. Nel caso compaia in esempi positivi, è prerogativa celeste di Cristo stesso che lo offre ai martiri prigionieri nel suo nome, come a santa Eugenia<sup>50</sup>, oppure al presbitero Santolo, che voleva costruire una chiesa in onore di san Lorenzo<sup>51</sup>. All'altro estremo della scala, c'è invece il pane d'orzo, il peggiore, di converso citato in esempi positivi, come il cibo dei santi in umile penitenza. Uno dei cattivi per antonomasia, Giuliano l'Apostata, si offende quando san Basilio gli offre del pane d'orzo e contraccambia con del fieno, accompagnandolo con le parole, «mi hai offerto il cibo che si dà agli animali, prenditi quello che ci hai dato»<sup>52</sup>. In mezzo il pane *subcinericius*, senza lievito e, appunto, cotto sotto la cenere, un pane comune, di penitenza, ma anche adatto ad essere portato dai pellegrini nelle loro bisacce, come mostrano alcuni miracoli avvenuti sulla via per Santiago di Compostela<sup>53</sup>. Questo pane, per come veniva preparato, aveva anche un ovvio significato penitenziale e un valore simbolico, poiché rimandava a Gesù Cristo, simboleggiando sia la sua carne umana soggetta alla morte, sia il candore della sua anima, ambedue unite nella sua persona<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> *Vita sancti Iohannis eleemosynarii*, XXI, PL 73, col. 356.

<sup>50</sup> *Vita sanctae Eugeniae virginis et martiris*, XXIX, PL 73, col. 620.

<sup>51</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialogi* III, 37, ed. S. Pricoco - M. Simonetti, Milano 2006, pp. 150-151.

<sup>52</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. cit., XXX, 104-128. Cfr. par. 104-109: «Sanctus Basilius eidem [scil. Iuliano imperatori] occurrit et panes ordeaceos pro munere ei misit. At Iulianus indignatus eos recipere contempsit et pro panibus sibi fenum misit dicens: «Pabulum irrationabilium animalium nobis obtulisti, recipe quod misisti». Respondit Basilius: «Nos quidem quod comedimus tibi misimus. Tu uero dedisti nobis unde bestias tuas nutris». C'è da dire che anche Costantino l'Africano, trattando di dietetica, lo considerava assai poco nutriente: *Liber Pantegni Ysaac Israelite... quem Constantinus Africanus... sibi vindicavit*, ed. Lyon 1515, V, 19, f. 21 rb: «panis ordeaceus... minus nutritivus», cit. in BAUTIER, *Pain et pâtisserie dans les textes médiévaux latins antérieurs au XIIIe siècle*, cit., pp. 37-38.

<sup>53</sup> Cfr. ad es. il Mir. 14 del *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus* citato da IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. cit., XCV, 167-169, ed. cit., pp. 736-737: «Cum cuidam uiro de Viziliaco, ut ait Calixtus papa, ad sanctum Iacobum properanti pecunia defecisset et ille mendicare erubesceret, sub quadam requiescens arbore sompniabat quod sanctus Iacobus eum pascibat. Euigilans igitur subcinericium panem ad caput repperit, de quo XV diebus uixit quousque ad propria remeavit. Singulis enim diebus sufficienter bis de ipso comedens sequenti die ipsum integrum in sacco inueniebat».

<sup>54</sup> Si trattava di un argomento utilizzato nella predicazione, poiché era un effi-

*Vino*

Per quanto riguarda il vino, pur nel comune e ovvio aborrimento di ogni *ebrietas*, ci sono differenti sfumature tra i testi che in un modo o nell'altro risentono dell'influenza greca orientale, più ascetici e rigorosi, e quelli cresciuti nell'ambito occidentale, più tolleranti<sup>55</sup>. Nel monachismo occidentale il vino è previsto, come dice san Benedetto: «Per quanto leggiamo che il vino non è assolutamente per i monaci, pure, siccome oggi non è possibile persuaderne i monaci, acconsentiamo che almeno non si beva fino alla sazietà, ma con moderazione perché “il vino fa apostatare anche i saggi”»<sup>56</sup>. Tra le ragioni di questa accondiscendenza, lasciando da parte l'uso liturgico del vino, vi è un concorso tra le motivazioni di natura igienico sanitaria – lo stato di fonti e pozzi soprattutto in regioni dove la pioggia non era così frequente – e anche un atteggiamento culturale di antica tradizione che vedeva il vino come la bevanda delle classi sociali più elevate<sup>57</sup>. Inoltre hanno influito alcuni fattori legati all'economia e alla produzione locale, ad esempio quelli che hanno fatto sì che la leggenda agiografica di san Remigio di Reims comporti miracoli riguardanti la moltiplicazione del vino<sup>58</sup>.

cace rimando al mondo quotidiano degli ascoltatori. Cfr. IACOPO DE VORAGINE, *Sermo-nes de sanctis. Volumen breve*, ed. G.P. Maggioni (in preparazione), [s. 399 Schneyer]: «Tertio posuit tertium ferculum, scilicet sacramentum charitatis in sui corporis et sanguinis consecratione cum dicitur Gn. XVIII “Ponamque buccellam panis”. Iste panis fuit formatus in arca uteri virginalis de tribus farinis, scilicet antiqua, nova, et aeterna; id est, carne, anima, et deitate vera. Hoc significatum est, cum dicitur III Rg XIX “Respexit, et ecce ad caput suum subcinericius panis, et vas aqua”. Nam iste panis est candidus, quantum ad animam puram; et subcinericius quantum ad carnem mortalitati subjectam, et ad caput positus, quia ista duo, scilicet caro et anima, fuerunt in Christo in unitate persone conjuncta».

<sup>55</sup> Per quanto riguarda il vino e la sua considerazione nel Medioevo, si veda, ad esempio, J. VERDON, *Bere nel Medioevo. Bisogno, piacere o cura*, Bari 2002 (trad. dell'originale *Boire au Moyen Age*, Paris 2002) e A. JABOULET-VERCHERRE, *The Physician, the Drinker, and the Drunk: Wine's Uses and Abuses in Late Medieval Natural Philosophy*, Turnhout 2014.

<sup>56</sup> BENEDETTO, *Regula*, 40 in *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, cur. S. Pricoco, Milano 1995, pp. 114-385, p. 212. Cfr. VERDON, *Bere nel Medioevo*, cit., pp. 16-17.

<sup>57</sup> Cfr. MONTANARI, *Mangiare da cristiani*, cit., pp. 35 e ss.

<sup>58</sup> Cfr. ad es. JEAN DE MAILLY, *Abbreviatio in gestis sanctorum*, ed. G.P. Maggioni, Firenze 2013, XIX, 13-21, p. 82: «Quodam autem tempore cum parochias circuiret, hospitatus est in domo cuiusdam cognate sue. Et dum de deo in uicem loquerentur, famulus domus consuluit domine sue quod caupo totum iam uinum uendiderat, excepto modico quod pro seruando uase retinuerat. Videns ergo beatus Remigius illam erubescensem, cognita causa confortauit eam. Et statim in uiridarium quasi spatiaturus exiuit et ueniens an-

Per quanto riguarda l'agiografia di origine orientale, a questo proposito, nella vita greca di sant'Epifanio si riporta un miracolo interessante, in cui per dissetare alcuni mercanti sperduti nel deserto il santo non fa scaturire una sorgente miracolosa seguendo uno dei numerosi esempi attestati nelle Scritture e nei testi agiografici, ma trasforma il loro vino in acqua, con un significativo rovesciamento del paradigma evangelico<sup>59</sup>. Nella tradizione delle *Vitae Patrum*, che hanno un'importante diffusione anche nell'Occidente latino, ricorrono infatti gli esempi di rigoroso ascetismo in cui il santo anacoreta si astiene anche dal vino. Per esempio, un vecchio monaco reagisce davanti a un calice di vino con le parole «Toglietemi di torno questa morte»<sup>60</sup> e un altro scappa atterrito fino a mettere a repentaglio la propria vita in una cripta fatiscante<sup>61</sup>. Allo stesso modo l'abate Pafnuzio si induce a berne solo quando un ladrone lo minaccia di morte<sup>62</sup>, l'abate Pietro Pionio se ne astiene anche nell'estrema debolezza della sua senescenza<sup>63</sup> e Macario rimprovera se stesso come «vecchio malvagio» (κακόγηρε) e «ghiotton» (πολιόφαγε) per aver preso dell'olio e gustato del vino durante la sua vita<sup>64</sup>. Ancora nella parte costituita dalla raccolta di

te hostium cellarii intrauit et si quid haberet uini quesuiuit. "Ecce", inquit famulus, "modicum quod remansit". Et ille: "Claude", inquit, "hostium et sta ibi donec reuertar ad te". Et pergens retro dolium fecit crucem super illud. Cumque flexis genibus oraret, statim uinum per bundonem egreditur ita quod per medium cellarium fundebatur. Quod uidens famulus exclamauit et cucurrit ad dominam suam et hoc quod uiderat nuntiauit».

<sup>59</sup> Testo greco in *The «Vita» of Epiphanius of Salamis. An Historical And Literary Study*, ed. C. Rapp, Worcester College, D. Phil. Thesis, Michaelmas Term Oxford 1991, par. 14, pp. 64-65. Per l'edizione si veda anche W. DINDORF (ed.), *Epiphanius Episcopi Constantiae Opera* I, Leipzig 1859, pp. XXXI-XXXVI, 3-78. Testo latino in *Vita Epiphanius*, 6, ed. P. Chiesa - F. Dolbeau, in «Studi Medievali», III, s. 30 (1989), p. 930.

<sup>60</sup> *Verba seniorum* V, V, 54: «Tolle a me istam mortem», PL 73, col. 871.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, col. 791.

<sup>63</sup> *Ivi*, col. 869.

<sup>64</sup> PALLADIO, *Historia Lausiaca*, 18, 26, ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1974, p. 94. Va detto che Palladio stesso nel Prologo (9, *ivi*, pp. 10-13) mette pesantemente in guardia contro un ascetismo solo formale e un applicazione farisaica delle norme alimentari: «μεινον γὰρ ἢ μετὰ λόγου οἰνοποσία τῆς μετὰ τύφου ὑδροποσίας. Καὶ βλέπε μοι τοὺς μετὰ λόγου οἶνον πόντας ὕδρας ἀγίους, καὶ τοὺς ἄνευ λόγου πόντας ὕδωρ ἀνθρώπους βεβήλους, καὶ μηκέτι ψέξης τῆς ὕλην ἢ ἐπαινέσης, ἀλλὰ μακάρισον ἢ ταλάνισον τὴν γνώμην τῶν καλῶν ἢ κακῶν χρωμένων τῇ ὕλῃ». («È preferibile bere il vino con criterio al bere l'acqua con vanità. Considera uomini santi quelli che bevono il vino seguendo la ragione e uomini corrotti quelli che bevono l'acqua irrazionalmente, e non biasimare e lodare la materia, ma esalta o deplora l'intenzione di coloro che fanno un buono o cattivo uso della materia»).

aforismi chiamata *Verba seniorum* si dice anche esplicitamente che «Il vino non è fatto assolutamente per i monaci»<sup>65</sup>.

Nei racconti agiografici della seconda parte del Medioevo, il vino acquisisce valori e funzioni diverse. Ad esempio, alla fine del XII secolo Cesario di Heisterbach narra invece di sant'Arnoldo che, al servizio di un nobile che si era ripromesso di digiunare a pane e acqua tutti i sabati e tutte le festività della Vergine, trasformava inconsapevolmente in vino, semplice strumento della volontà della Madre di Dio, l'acqua nella ciotola che porgeva al penitente, con grande sconcerto e irritazione di quest'ultimo<sup>66</sup>.

Per quanto riguarda la tradizione occidentale, vanno anche considerati i racconti che mostrano come il vino fosse un mezzo per trasmettere e anche trasportare le virtù miracolose del santo, qui già citati per quanto riguarda san Francesco. In Francia e in Inghilterra nei secoli XI e XII era diffusa la pratica del *vinage*, la preparazione di una bevanda miracolosa prodotta immergendo nel vino le reliquie di un santo o anche utilizzando l'acqua con cui se ne era lavata la tomba<sup>67</sup>. La somministrazione di una tale bevanda era testimoniata quantomeno dai tempi di Gregorio di Tours che ne riferisce a proposito di un malato di dissenteria curato miracolosamente dal vino in cui aveva sciolto della polvere proveniente dal sepolcro di san Martino<sup>68</sup>. L'ingestione della polvere in

<sup>65</sup> *Verba seniorum*, V, V, 35, PL 73 col. 869: «Narraverunt quidam abbati Pastori de quodam monacho, qui non bibebat vinum. Et dixit eis: Quia vinum monachorum omnino non est».

<sup>66</sup> CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Dialogus miraculorum*, VII, 38, ed. J. Strange, Köln-Bonn-Bruxelles 1851, II, p. 52: «Solutus erat [scil. Walterus de Birbech] in vigiliis omnium sollemnitate beatae Virginis ieiunare in pane et aqua, et saepe etiam in sextis feriis, ob reverentiam sabbati. Die quadam servus [scil. sanctus Arnoldus] ieiunanti vas parvulum fictile cum aqua obtulit, quam in eius manibus divina virtus in vinum optimum convertit. Qui cum gustasset aquam vinum factam, servum secreta vocavit et arguit, dicens sibi vinum pro aqua ministratum. Quod cum ille negasset, asserens se hausisset aquam de situla, vas recepit, et effudit, sicque aqua purissima impleta, ut securus esset, praegustavit, et obtulit. De quo cum gustasset, sicut prius vinum invenit, et mox servo iratus sic ait: "Ut quid mihi illudis en secundo, vinum pro aqua mihi offerendo?". Ad quod verbum stupens servus, cum iuramentis maximis negavit. Tunc primum intelligens ex multa misericordia Dei Genitricis hoc miraculum circa se gestum, eundem servum adiuravit, ne illud unquam alicui hominum quoad viveret, manifestaret».

<sup>67</sup> VERDON, *Bere nel Medioevo*, cit., pp. 274-277.

<sup>68</sup> GREGORIUS TURONENSIS, *De virtutibus sancti Martini*, II, 51, MGH, *Script. rer. Mer.* I, 2, p. 176: «Cum autem morbus ille dissentericus cum occultis pustulis multas attereret civitates, et inter reliqua loca urbs Turonica gravius laboraret, multi, abrasum a beato tumulo pulverem haustum, sanabantur. [...] Igitur, cum multis multa tribuerentur



qualche modo proveniente dalle reliquie o dai luoghi dove erano conservate poteva avvenire sciogliendole nell'acqua (com'è più frequentemente attestato da Gregorio) o nell'olio, ma piano piano il vino acquistava una posizione di preminenza fino a dare un nome ben definito – *vinage* o *saint vinage* – alla pratica a partire dall'XI e XII secolo. Nei *Miracles de saint Benoît* della seconda metà del XII secolo si parla del villaggio di Sancerre nella cui piazza durante un'epidemia vennero poste le reliquie di san Benedetto e di san Mauro: vi fu versato sopra del vino che gli abitanti raccoglievano e bevevano più che potevano, per evitare la malattia o riacquistare la salute<sup>69</sup>. Ma del vino come mezzo per ingerire la povere delle reliquie si parla anche nella zona di Laon per santa Anstrude<sup>70</sup> e in molte altre località<sup>71</sup>. All'abbazia di Saint-Medard di Soissons il giorno di san Gregorio papa ai fedeli veniva permesso, in circostanze eccezionali che richiedevano miracoli collettivi, come le pestilenze, di bere vino dal calice usato dal santo papa<sup>72</sup>.

### Birra

Un diverso approccio culturale verso il cibo e alle dinamiche connesse all'alimentazione nella letteratura agiografica nell'Alto Medioevo e nei secoli seguenti è riconoscibile anche nella figura agiografica legata alla diffusione della birra, che inizia a essere prodotta a partire dal IX-X secolo, soppiantando la cervogia di solo orzo senza luppolo. La cervogia, una sorta di porridge più liquido, era mal considerata: ancora nella vita di san Luigi si racconta come il santo ne facesse un

beneficia, vidi unum in desperatione a disenteria iacentem, quem ad basilicam ductum, aliis vigiliis celebrantibus, noctem inquietam duxisse; diluculo vero accedens ad tumulum, potato cum vino pulverem, sanus rediit et sepulchro».

<sup>69</sup> Ivi, p. 275.

<sup>70</sup> *Vita Anstrudis abbatissae*, 29, ed. MGH *Script. rer. Merov.*, VI, p. 76: «Quaedam vero ex sororibus fluxum sanguinis patiebatur gravissimum. Quae vidit in somnis quandam monacham precipientem sibi, ut medicinam aliam nequaquam sumeret, nisi rasum pulverem de sepulchro sanctae virginis [scil. sanctae Anstrudis] in vino biberet calido. Quae evigilans, iussa complevit atque in ipso momento a fluxu sanguinis sana effecta est». Citato da MONTANARI, *Mangiare da cristiani*, cit., p. 215, n. 42.

<sup>71</sup> Ad esempio, nel *Chronicon* di Ugo di Flavigny (PL 154, col. 262) si racconta che durante un'epidemia che aveva colpito la Lorena nel 1042, Richard di Saint-Vannes aveva preparato per i fedeli un intero barile di vino mescolato alla polvere grattata da una pietra del Santo Sepolcro. Citato da G.J.C. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*, Leiden-New York-Köln 1995, p. 345, a cui si rimanda anche per altre considerazioni e altri esempi riguardanti la pratica del *vinage*.

<sup>72</sup> AA.SS. Mart. II, p. 151: «Ponitur scyphus in altari [...] deinde vino vino infuso in scyphulo sancti, corpora sua et animas corroborant».

uso penitenziale in quaresima, per sostentarsi. Il patrono dei birrai, sant'Arnolfo di Soissons, ebbe invece una parte attiva nell'XI secolo a incoraggiare la diffusione della birra, avendo costatato la maggiore resistenza durante un'epidemia dei bevitori di birra rispetto ai bevitori d'acqua<sup>73</sup>. A questo proposito, oltre alla gradazione alcolica, va sottolineato il fatto che la produzione della birra richiede l'ebollizione. La sua leggenda narra appunto come sant'Arnolfo avesse utilizzato il suo bastone d'abate durante la preparazione della birra<sup>74</sup>. È dunque a una figura agiografica che viene attribuita una variazione decisiva per il gusto e l'apprezzamento di una bevanda.

### Latte

Il latte, elemento primario per il sostentamento dell'uomo e non presente nella liturgia, ha assunto un valore simbolico ricorrente nella letteratura agiografica soprattutto a partire dai brani scritturali di I Pt. 2, 2<sup>75</sup> «come bambini neonati anelate al latte spirituale e genuino, affinché per mezzo di esso cresciate in vista della salvezza» e I Cor, 3, 2<sup>76</sup> (che ha però una leggera sfumatura negativa) «Ed io, o fratelli, non ho potuto parlare a voi come a degli uomini spirituali, ma come ad esseri di carne, come a infanti in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non cibo, perché non ne eravate capaci»<sup>77</sup>.

L'immagine venne quindi ripresa nella letteratura patristica. Clemente di Alessandria nel suo *Pedagogo* propone l'etimologia di *μαστεύσαι* collegandolo con l'immagine delle mammelle (in greco *μάστοι* o, in questo caso, *θηλαί*): «Cercare si dice *masteusai* perché ai bambini che cercano il *Logos* i seni generosi del Padre procurano il latte»<sup>78</sup>. Nel trattato l'immagine ricorre più volte, ad esempio: «Noi ci rifugiamo nel seno del Padre, che fa dimenticare i dolori, nel *Logos*.

<sup>73</sup> MOULIN, *La bière, une invention médiévale*, in *Manger et Boire au Moyen Age*, cit., pp. 13-31.

<sup>74</sup> S. FERRAUT, *Vie de Saint Arnold*, Bruges 1887.

<sup>75</sup> «ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ ἀύξηθῆτε εἰς σωτηρίαν».

<sup>76</sup> «γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρώμα: οὐπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε».

<sup>77</sup> Naturalmente va anche tenuto conto che il latte è uno dei due elementi, con il miele, che viene usualmente usato nel Pentateuco per designare la terra promessa (cfr. Es 3,8; Lv 20,24; Nm 13,27).

<sup>78</sup> CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, I, 46, 1, ed. M. Marcovich, Leiden-Boston 2002, p. 29: «Ἐτεῦθεν τὸ ζητήσαι, μαστεύσαι καλεῖται: ὅτι τοῖς ζητοῦσι νηπίοις τὸν Λόγον αἱ πατρικαὶ τῆς φιλανθρωπίας θηλαὶ χορηγοῦσι τὸ γάλα».

Lui solo, come una cosa naturale, dona a noi piccoli il latte dell'amore e beati coloro che sono nutriti da questo seno»<sup>79</sup>. Più o meno contemporaneamente, Ireneo riprende il passo paolino riaffermando che Cristo, essendo il pane perfetto del Padre, ci si offre come latte attraverso la mammella della sua carne<sup>80</sup>. Nella letteratura esegetica dei primi secoli dell'era cristiana l'immagine del latte veniva dunque impiegata per indicare come un alimento propedeutico associato alla catechesi di base e come simbolo della predicazione e dell'insegnamento.

Nella tradizione agiografica alto medievale l'immagine del latte è più spesso associata al martirio invece che al nutrimento materiale. Questo utilizzo del tema si ricollegava all'origine emogena del latte che, secondo la medicina medievale, era appunto sangue cotto<sup>81</sup>. In questo caso il sangue del martire viene cotto dalla carità e dalla passione diventando nutrimento spirituale (dunque il latte scorre durante il martirio di Paolo<sup>82</sup>, di Caterina<sup>83</sup>, delle matrone di san Biagio<sup>84</sup> e di

<sup>79</sup> CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, I, 43, 4, cit., p. 28: «δι' οὗ πιστευότες εἰς τὸν «λαθικηδέα μαζὸν» τοῦ πατρὸς, τὸν λόγον, καταφεύγομεν, ὃ δὲ, ὡς ἔοικεν, μόνος ἡμῖν τοῖς νηπίοις τὸ γάλα τῆς ἀγάπης χορηγεῖ, καὶ οὗτοι ὡς ἀληθῶς μακάριοι μόνοι, ὅσοι τοῦτον θηλάζουσι τὸν μαστόν».

<sup>80</sup> IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Contra Hereses*, IV, 38, 1, PG 7 col. 1196: «Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum hominem eius adventus: ut quasi a mamilla carnis eius nutriti, et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus».

<sup>81</sup> La teoria dell'origine emogena del latte risale ad ARISTOTELE, *De generatione animalium* IV 8 777a4-11 (a questo proposito cfr. A. COLES, *Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's Generation of Animals*, in «Phronesis», 40 [1995], pp. 48-88, part. p. 54). Così anche ALBERTO MAGNO, *De Natura Animalium*, l. XVIII, tr. 2, c. 7, ed. H. Stadler, Münster 1920, pp. 1235-1237. Per Iacopo da Voragine, era cotto due volte. Cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Sermones Quadragesimales*, f. IV, II hebd., s. II, ed. G.P. Maggioni, Firenze 2005, p. 154: «Omnis autem alius sanguis habet inficere; solus vero sanguis Christi habet dealbare et ideo habet naturam lactis, nec mirum: si enim lac est sanguis bis coctus, scilicet in venis et in mamillis, et in virtute illius duplicis decoctionis convertitur in albedinem, multo fortius sanguis Christi dealbare habebit, qui non tantum bis, sed ter fuit excoctus, scilicet igne amoris [...] igne passionis [...] igne doloris».

<sup>82</sup> Cfr. ORDERICUS VITALIS, *Historia ecclesiastica*, II, VIII, PL 188, col. 137: «De eius autem vulnere unda lactis usque in uestimento militis exiuit et postea sanguis effluxit, in aere lux immensa emicuit, de corpore odor suauissimus emanauit».

<sup>83</sup> *Passio Catherinae*, in MOMBRIUS, *Vitae Sanctorum*, cit., p. 287: «Veniens autem spiculator amputavit cervicem eius, et pro sanguine lac emanavit in terram».

<sup>84</sup> *Passio Blasii*, in MOMBRIUS, *Vitae Sanctorum*, cit., p. 152: «Mox autem iussit praeses eas suspendi et laniari carnes earum cum pectinibus illis ferreis. Videbant autem milites illi quod pro sanguine lac carnes earum stilabant».

Cristina<sup>85</sup>). Ed è qui sottesa l'immagine del latte come sangue dealbato, non solo nutriente, ma anche purificato e purificante, derivata dall'interpretazione di Ap. 7, 14<sup>86</sup>. In questi casi non si tratta di ingestione: vi sono soggetti che profondono latte, ma non vi sono beneficiari espliciti dell'allattamento.

L'allattamento vero e proprio ricompare in racconti agiografici collegati a Bernardo di Chiaravalle, di cui si inizia a narrare all'inizio del XIV s. del suo allattamento miracoloso da parte della Vergine<sup>87</sup>. La cosa è particolarmente significativa perché nelle *Vitae* che raccontano l'infanzia di Bernardo è messo in risalto come la madre si fosse sempre rifiutata di dare a balia i suoi figli «quasi che con il latte materno in qualche modo infondesse in loro la buona indole materna»<sup>88</sup>, un racconto in cui si può ravvisare un'eco della figura agostiniana e del cristianesimo che santa Monica infuse a suo figlio insieme al latte<sup>89</sup>. Fu proprio l'allattamento miracoloso infatti a mettere in condizione san Bernardo di predicare presso il vescovo di Chalons. Qui la tradizione è evidentemente legata al concetto di nutrimento spirituale visto nelle epistole di Pietro e Paolo, che fu ripreso più volte da Bernardo e dai suoi confratelli tanto da far diventare il seno che allatta uno dei temi ricorrenti della spiritualità cisterciense, anche riferito a prelati e a abati<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> *Passio Christinae*, in MOMBRIUS, *Vitae sanctorum*, cit., p. 363: «Ille ira commotus iussit incidi mamillas eius, quibus abscissis pro sanguine lac fluebat».

<sup>86</sup> «καὶ εἶπέν μοι: οὗτοι εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἐπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου» («Ed egli a me: "Essi sono quelli che vengono dalla grande tribolazione: hanno lavato le loro vesti rendendole candide nel sangue dell'Agnello"»).

<sup>87</sup> La prima attestazione scritta sembra essere nella raccolta in antico francese *Ci nous dit*. Cfr. l'ed. di G. BLANGEZ, *Ci nous dit. Recueil d'exemples moraux*, SATF, Paris 1979-1986, 2 vol., pp. 705, 7-12.

<sup>88</sup> *Vitae Bernardi*, in MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, cit., I, p. 176: «quasi cum lacte materno materni quodam modo boni infundens eis naturam».

<sup>89</sup> AUGUSTINUS AURELIUS, *Confessionum libri tredecim*, CC SL 27, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981, III, 4: «et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen salvatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie liberat et alte retinebat».

<sup>90</sup> A questo proposito si veda C.W. BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkley-Los Angeles-London 1982, pp. 115-125. Ad esempio Bernardo scrive a suo nipote Roberto (*Epistolae*, I, 10, ed. Leclercq-Rochais, v. VII, p. 8.): «Nutrivi deinde lacte, quod solum adhuc parvulus capere poterat». Oppure nel sermone 10 *Super Cantica Cantorum*, rivolgendosi ai coloro che hanno la responsabilità della direzione delle anime li esorta ad allattare coloro che sono loro affidati (in *Bernardi opera*, ed. J. Leclercq, C.H. Talbot et H.M. Rochais, 1957-1958, vol. I, p. 50):

D'altra parte, più o meno contemporaneamente l'allattamento della Vergine è riportato anche in altri racconti esemplari dove il miracolo è il semplice risanamento del corpo, svincolandosi dall'idea della trasmissione della dottrina e del sapere. Ad esempio, Vincent de Beauvais nello *Speculum Historiale* racconta di un chierico che proprio venendo allattato dalla Vergine, a cui era molto devoto, viene risanato da una malattia per il cui dolore si era lacerato le labbra e strappato la lingua (tanto è vero che la preghiera alla Vergine viene pronunciata per lui dal suo angelo custode)<sup>91</sup>.

L'allattamento certo continua ad indicare la maternità spirituale e per questo in tale ambito sono visibili rovesciamenti delle funzioni e ruoli naturali, per cui è il maschio che allatta la femmina: è questo il caso di una visione di santa Chiara che si vede allattata da san Francesco, secondo una testimonianza di suor Filippa al processo di canonizzazione che però rimase esclusa dalla leggenda ufficiale<sup>92</sup>. Nella cappella Bardi in Santa Croce Francesco è d'altronde raffigurato *sicut mater*, tenendo in grembo un lebbroso, in una posa molto simile alle rappresentazioni della *Virgo lactans*<sup>93</sup>. A questo proposito va tra l'altro

«Quae mater est, non dissimulat; habet ubera, et non vacua. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus novit, nec cessat exprimere de ubere quidem congratulationis lac exhortationis, de ubere vero compassionis lac consolationis». Grazie a Umberto Eco è divenuto celebre il passo del sermone 31, 4 di Gilberto de Hoylandia *Sermones in Canticum Salomoni* PL 184, col. 163: «Pulchra sunt enim ubera, quae paululum supereminet, et tument modice; nec elata nimis, nec tamen aequata carni reliquae; quasi repressa, sed non depressa; leniter restricta, non fluitantia licenter. Hoc quidem exemplo qui verba bona, verba spiritualia debet proferre, mulierum imitetur et studia, et industrias. Castigato utatur sermone, verborum non fluitent ubera, non sine lege ferantur; non peccus et quoddam secretarium mentis magis occupent, quam ornent; non habeant plus materiae quam gratiae; non plus carnis quam lactis».

<sup>91</sup> VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum Historiale*, VIII 84, ed. Douais 1624, pp. 251-252. Questa la descrizione della guarigione: «Hec cum ille in auribus tamen egri declamaret et in eius oculis deploraret, apparuit utrique mater domini et quasi satisfaciens de negligentia in servulum suum de qua insimulabatur ad lectulum egri propius accedit. Extractaque ubera visa est protinus immittere in os egri et sancti lactis sui rore infuso subito linguae integritatem, et labiis antiquum decorem, et in toto eius corpore pristinam restauravit sanitatem». L'esempio è stato ripreso anche da FILIPPO DA FERRARA, *Libere de introductione loquendi*, I, 27, ed. S. Vecchio in «I castelli di Yale», 3 (1998), p. 160.

<sup>92</sup> *Processo di canonizzazione*, Terza Testimonia (Suor Filippa de Gislerio), in *Fonti Francescane*, Padova 1980, pp. 2333 e ss. Cfr. R. LIONETTI, *Le lait du père*, Paris 1988 (trad. fr. di *Latte di padre*, Brescia 1984), pp. 90-94 e M. BARTOLI, *Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di S. Chiara d'Assisi*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 73 (1980), pp. 449-472.

<sup>93</sup> La tavola, nella cappella omonima di Santa Croce a Firenze, è databile nel 1243 circa, ed è ispirata alla *Vita prima* di Tommaso da Celano e al *Testamento* di

ricordato come il termine *mater* sia stato estremamente importante nel francescanesimo per definire il *minister* che nutre e cura i confratelli. Francesco nella nota lettera autografa inviata a padre Leone e conservata nella Cappella delle reliquie della cattedrale di Spoleto, si presenta *sicut mater* («*ita dico tibi fili mei sicut mater*»<sup>94</sup>) e lui stesso all'aggravarsi della malattia sceglie frate Elia «come madre per se stesso e padre per gli altri frati»<sup>95</sup>. E in area irlandese nel tardo Medioevo si incontra una tipologia di santi maschi e allattatori la cui azione si è allontanata dalla valenza simbolica<sup>96</sup>, in un contesto caratterizzato non solo da una persistenza nel folklore del tema antropologico della «covata rituale» e da pratiche d'adozione, attestate nella antica cultura gaelica<sup>97</sup>, per mezzo di una simulazione dell'allattamento e di una sottomissione per mezzo della suzione del seno, ma anche da un approccio particolare alle tematiche corporali<sup>98</sup>. Il tema iniziale è pur sempre l'iniziazione e la trasmissione del sapere, ma progressivamente si affermano leggende in cui il latte è solo un nutrimento di origine corporale (per quanto sia miracolosa la sua origine) che permette ai santi di sovvenire bambini abbandonati destinati alla morte per fame.

Nel *Libro di Lismore*, una compilazione in antico irlandese dell'i-

Francesco d'Assisi. Si veda G. CASSIO - P. MESSA, *Il cibo di Francesco. Anche di pane vive l'uomo*, Milano 2015, p. 14 e fig. 1.

<sup>94</sup> «Così dico a te, figlio mio, come una madre». A questo proposito si veda J. DALARUN, «*Sicut mater*». Una rilettura del biglietto di Francesco d'Assisi a frate Leone, in «Frate Francesco», 75 (2009), pp. 19-51 (J. DALARUN, «*Sicut mater*», *Une relecture du billet de François d'Assise à frère Leon*, in «Le Moyen Age», 113 [2007], pp. 639-668).

<sup>95</sup> THOMAS DE CELANO, *Vita beati Francisci*, IV, 98, in *Fontes Franciscani*, Assisi, 1996, «*quem loco matris elegerat sibi, et aliorum fratrum fecerat patrem*».

<sup>96</sup> Sui santi irlandesi e l'allattamento, cfr. J. GRICOURT, *A propos de l'allaitement symbolique: le domaine irlandais*, in *Hommages à Waldemar Deonna* (Collection Latomus XXVII), Bruxelles 1957, pp. 249-257 e, dello stesso studioso, *L'oreille droite de saint Faeh*, in «Ogam. Tradition celtique», 9 (1957), pp. 187-194.

<sup>97</sup> Così R. LIONETTI, *Le lait du père*, cit., p. 102. Per «covata rituale» si intende la sostituzione della madre da parte del padre dopo il parto, una ritualità diffusa e studiata dagli antropologi. Sulla sua persistenza in ambito irlandese (e più generalmente insulare) si veda T.P. CROSS, *Motif-Index of Early Irish Literature*, Bloomington 1969, T 583.1; G. DELAISI DE PARSEVAL, *La part du père*, Paris 1981, pp. 16-17.

<sup>98</sup> Si veda, ad esempio, il viaggio nell'Aldilà in corpore del cavaliere Owein nel Purgatorio di san Patrizio e l'intera tradizione di pellegrinaggio che vi si riallaccia. Si tratta di documenti storici letterari dove è evidente un'influenza di *Echtraí* e *Immram*, generi tradizionali della cultura irlandese. Cfr. G.P. MAGGIONI, *Il Purgatorio di san Patrizio*, in corso di pubblicazione per le Edizioni del Galluzzo di Firenze (Quaderni di Hagiographica) e, in generale D.N. DUMVILLE, *Echtrae and Immram: Some Problems of Definition*, in «Ériu», 27 (1976), pp. 82-83.

nizio XV secolo, ma dipendente da raccolte agiografiche precedenti purtroppo oggi perdute, si racconta infatti di Findchua che salvò un bambino destinato a morte certa, offrendogli il proprio seno destro stillante latte. Si trattava del piccolo figlio di Aifé, la moglie meno favorita di Nuada il Saggio re di Leinster, che era infatti bigamo e le preferiva Anmet, figlia di Colman, figlio del potente Crimthann di Hui Cennselaig. In questo modo il bambino crebbe nutrito meglio che se fosse stato allattato da nove nutrici<sup>99</sup>. Ancora, secondo un'altra leggenda agiografica irlandese<sup>100</sup> Colmán di Lann Ela allattò i gemelli Ultan e Baithin, concepiti incestuosamente e ripudiati, offrendo loro un seno che dispensava latte e uno miele<sup>101</sup>.

In questa stessa direzione in Italia si svilupperà più tardi la leggenda agiografica di san Mama, o san Mamas, o san Mamette, o san Mammano. Originario della Cappadocia, il culto si sviluppò in Occidente soprattutto in seguito al saccheggio di Costantinopoli del 1204 e alla traslazione delle reliquie. La sua leggenda agiografica è connessa alla pastorizia e alla produzione di formaggi e riecheggia in molti punti

<sup>99</sup> Sulla storia del manoscritto cfr. la prefazione dell'editore del testo, W. STOKES (ed. trad. comm.), *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Oxford 1890, pp. 84-98. Traduzione inglese alle pp. 231-246. Cfr. p. 237: «The damsel brings forth a boy at an early hour on the morrow, and he is taken from her to Findchua to be baptized. Thereafter the boy is baptized and (the name) Finntan is given to him, even Finntan son of Old Nuada the Sage, son of Bresal the Speckled, son of Fiacha Fobrecc. The boy is reared by Findchua, who gives him his right breast, and milk, grew therein, and his mother is warned to go into her own country. That boy throve as he would not have thriven with his own mother if he had nine wet-nurses under him». Sulla leggenda di san Findchua, cfr. R. LIONETTI, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>100</sup> Il testo è stato raccolto tra il 1620 e il 1635 da M. O'Clery, un terziario francescano, su incarico dei suoi superiori che, all'Irish College a Lovanio intendevano raccogliere una collezione di antichità irlandesi. Il frutto della ricerca è conservato nei mss. 2324-2340 della Bibliothèque Royale de Belgique.

<sup>101</sup> Testo gaelico pubblicato da C. PLUMMER, *Bethada Naem n-Erenn. Lives of Irish Saints*, Oxford 1922, I, pp. 168-182. Traduzione inglese *ivi*, II, pp. 162-176 (cfr. pp. 167-168: Said Columcille: «Úanach, the sister of thy mother, and my own sister, has borne two sons to Maeluma son of Baetan [...]; and I baptized them, and I named one of them Ultan, and the other Baithin. And I would rather that they did not live, but that I could compass their destruction without shame to myself, for their father and mother are children of a brother and sister [NdE: «*Rectius*: children of two brothers», says a marginal note, quite correctly]. And I would fain have thy advice as to them. "My advice is soon given", said Colman, "give them to me to nourish and to foster. And let us make a covenant respecting them, for I have two paps such as no saint ever had before, a pap with milk, and a pap with honey, and these I will give to them [to suck]»). Per leggende simili, si veda anche E. MAC NÉILL, *Celtic Ireland*, Dublin 1921, p. 54.

il mito di Orfeo: fuggito dalle persecuzioni cittadine, Mama predicava il vangelo alle fiere nei boschi, che si radunavano attorno a una fonte fatta da lui scaturire mentre le cervice gli si offrivano spontaneamente per la mungitura. A sua volta Mama faceva pervenire i suoi formaggi ai cristiani incarcerati. La connessione tra il santo e il latte è naturalmente sottesa al suo nome, che gli fu dato poiché chiamava la sua nutrice alla latina *Mama*<sup>102</sup>. Il culto di san Mama si legò quindi naturalmente, oltre alla protezione dalle fiere selvatiche, ai problemi dell'allattamento e iniziò a essere invocato dalle nutrici la cui secrezione lattea era insufficiente o che soffrivano di mastiti e di ragadi<sup>103</sup>. Ne conseguì quindi uno sviluppo anche della figura agiografica: un giorno che il santo camminava su un sentiero di montagna trovò un bambino abbandonato dai genitori. E Dio gonfiò di latte il seno di san Mamma, che lo poté quindi offrire al bambino sfamandolo<sup>104</sup>. All'opposto, la secrezione miracolosa punisce un incredulo che con i seni gonfi di latte e dolenti in cerca di sollievo si vede costretto a cercare un bambino da allattare<sup>105</sup>.

Si è detto che il racconto agiografico, soprattutto a partire dal XII secolo, non è in sé autonomo, ma è parte di un sistema di comunicazione che ha come elemento complementare la predicazione, in genere orientata da sermoni modello che lo stesso agiografo predisponeva. Il destinatario finale delle leggende agiografiche inserite in questo sistema di comunicazione era in genere il pubblico laico, per cui ogni leggenda era scomposta per presentare elementi dottrinali ed etici, riferendosi alla vita quotidiana e a riferimenti culturali che si sapevano condivisi. Non sorpenderà quindi il fatto che nei *Sermones de sanctis* di Iacopo da Voragine, il cibo non abbia mai una funzione negativa e che compaiano, sia pure con riferimenti biblici, immagini culinarie come il Cristo, presentato come il lardo in una padella (a commentare il salmo *Ossa mea ut cremium arens*)<sup>106</sup>. O l'anima come una cucina, da

<sup>102</sup> B. CIGNITTI, v. *Mama di Cesarea*, in BB. SS. VIII, col. 591-611, partic. col. 601. In ambito Occidentale e neolatino è più che ovvia l'associazione con *mamilla*, *mamma*, *mammella* eccetera.

<sup>103</sup> LIONETTI, *Le lait du père*, cit., pp. 15-16.

<sup>104</sup> Narrazione raccolta da G. BASTANZI in *Le superstizioni delle Alpi venete*, Treviso 1988, p. 52. Citato da LIONETTI, *Le lait du père*, cit., p. 14.

<sup>105</sup> A. NARDO CIBELE, *Acque. Pregiudizi e leggende bellunesi*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 6 (1887), p. 326 ss. Citato da LIONETTI, *Le lait du père*, cit., p. 14.

<sup>106</sup> Cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Sermones Quadragesimales*, f. IV, II hebdomadae, s. II, ed. cit., p. 154: «Et item: "Ossa mea sicut cremium aruerunt". Cremium est lardum in sartagine adustum et aridum, de quo omnis pinguedo exivit. Corpus ergo Christi fuit cremium,



dove vanno scacciati i cani<sup>107</sup>. È lo stesso contesto culturale quasi opposto al *contemptus mundi* monacale e alla mortificazione del corpo che fa sì che l'agiografo ritenga significativo raccontare che san Francesco prima di morire chiese di mangiare i mostaccioli (dolci di mandorle e zucchero) preparati da una nobildonna romana<sup>108</sup> e che fra' Ginepro abbia una volta costretto il ministro generale dell'Ordine ad assaggiare nottetempo una farinata al burro apostrofandolo: «Se non la mangi tu, tienmi la candela che la mangio io!»<sup>109</sup>. Rispetto all'agiografia altomedievale, nei testi del basso Medioevo emerge dunque il riflesso di un concetto mutato di corpo, di un'idea diversa della socialità nella somministrazione e nella consumazione del cibo.

quia in sartagine crucis sic fuit igne passionis adustum quod totus sanguis de eo exivit, et in cruce sicut lignum aridum remansit». Cfr. anche IACOBUS DE VORAGINE, *Sermones de sanctis*, ed. cit., *De purificatione virginis*: «Christus in nostrum obsequium consumpsit [...] sanguinem per effusionem, Ps.: "Ossa mea sicut cremium aruerunt". Sicut enim in cremio nihil remanet pinguedinis, sic et in corpore Christi nihil remansit sanguinis».

<sup>107</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Sermones Quadragesimales*, Dom. I, s. II, 35, ed. cit., p. 55: «Sicut aqua bulliens fugat canem de coquina, sic oratio fervens fugat diabolum de anima».

<sup>108</sup> *Compilazione di Assisi*, Fonti Franciscane, p. 1548. Cfr. CASSIO-MESSA, *Il cibo di Francesco*, cit., pp. 55-57.

<sup>109</sup> G. PETROCCHI (a cura di), *La vita di frate Ginepro*, Bologna 1960, citato in CASSIO-MESSA, *Il cibo di Francesco*, cit., pp. 76-77.



## INDICE

Introduzione [ <i>Chiara Crisciani, Onorato Grassi</i> ]	7
<i>Umberto Eco</i> Il cibo e la fame nel Medioevo	15
<i>Massimo Montanari</i> Il gusto del cibo tra realtà e metafora	31
<i>Marilyn Nicoud</i> Nutrirsi secondo i medici nell'età antica e medievale	41
<i>Silvana Vecchio</i> Cibo e peccato nella cultura medievale: dalla gola alla <i>curiositas</i>	69
<i>Giovanni Paolo Maggioni</i> Il cibo dei santi Testi esemplari nella letteratura agiografica medievale	85
<i>Giulio d'Onofrio</i> Il pane caldo Nutrimenti per lo spirito nel Medioevo pre-aristotelico	113
<i>Michela Pereira</i> Cibo e misura, salute e salvezza in Ildegarda di Bingen	153
<i>Alessandro Ghisalberti</i> Il <i>logos</i> tra corpo e spirito in Tommaso d'Aquino	181
<i>Gianfranco Fioravanti</i> Il pane degli angeli nel <i>Convivio</i> di Dante	191

*Marta Cristiani*

Assaporare la vita

*Le nourritures terrestres* del *Decameron* di Giovanni Boccaccio 201*Alessandra Beccarisi*

La metafora del cibo in Meister Eckhart 215

*Valeria Sorge*

Sonno e sogni in Agostino Nifo 227

*Indice dei nomi* 245*Indice dei manoscritti* 255

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di novembre 2017