

## Saggi

### Cibo e miracoli nella letteratura agiografica altomedievale (Italia centrale, VI-VII sec.)

di Andrea Maraschi

Essendo il presente saggio incentrato su un'area geografica e su un'epoca sostanzialmente ben definite, ossia la fascia centrale della penisola italiana nell'alto medioevo, il bacino delle fonti a cui attingere è stato per ovvie ragioni piuttosto limitato. E quando, all'interno di quel dato spazio, e in quel dato tempo, si voglia indagare il ruolo simbolico del cibo nella cultura cristiana, una delle figure da cui lo storico non può prescindere è senz'altro Gregorio Magno. Lo si deve soprattutto alla sua opera più popolare, i *Dialogi*, scritto edificante che aveva lo scopo di mostrare la superiorità della fede cristiana sopra ogni altra "superstizione" proprio attraverso la narrazione delle opere miracolose dei *virii Dei*. Eppure, i *Dialogi* in prima istanza sembrarono ai posteri intrisi di quella «superstitious Romanist piety»<sup>1</sup>, al punto che non è mancato chi ne mettesse in dubbio la paternità dello stesso Gregorio, di norma avvezzo a composizioni di ben altro tono<sup>2</sup>.

---

1 F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, vol. I, Leiden 1987, p. 32: «they [the Dialogues] were to be held up by the Reformers as typical of the superstitious Romanist piety which they were out to overthrow».

2 Questione complessa di cui non si può rendere conto esaurientemente in questa sede. Per un approfondimento si vedano: F. Clark, *The Authenticity of Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?*, in *Acts of the 1982 Chantilly conference on St. Gregory*, Paris 1986, pp. 429-444; Id., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, cit.; Id., *The Renewed Controversy about the Authorship of the Dialogues*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. II: *Questioni letterarie e dottrinali*, Roma 1991, pp. 5-25; Id., *The "Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden 2002, pp. 25-36. Una bibliografia riassuntiva dell'ampio dibattito si può rintracciare in G.I. Gargano, a cura di, *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio internazionale "Gregorio Magno 604-2004"*, Roma 10-12 marzo 2004, S. Pietro in Cariano (Verona) 2005, pp. 60-61 e relative note; V. Recchia, *Lettera e profezia nell'esegesi di Gregorio Magno*, Bari 2003, p. 39, n. 111; G. Cracco, *Francis Clark e la storiografia sui 'Dialogi' di Gregorio Magno*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1991, pp. 115-124; G. Cremascoli, *Se i Dialogi siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una vexata quaestio*, in «Benedictina», XXXVI, 1989, pp. 179-192; A. de Vogüé, *Les Dialogues, oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. Atti del XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, vol. II, Roma 1991, pp. 27-40; R. Gillet, *Le Dialogues sont-ils de Grégoire?*, in «Revue des Études augustinienes», XXXVI, 1990, pp. 309-314.

In linea con l'oggetto di questa analisi, citerò solamente la distinzione proposta da Francis Clark (che a sua volta riprende Dom Robert Gillet) tra «the crude popular religiosity manifest in the Dialogues and the distinctive mindset and sublime spiritual vision of the real Gregory»<sup>3</sup>. Che si considerino i *Dialogi* opera di Gregorio o meno, ciò non sottrae comunque valore all'osservazione di un momento fa: essi sono espressione di una vena quantomai "primitiva" della cultura cristiana, vivida e materialistica nella sua persistente connessione agli elementi naturali e, assolutamente, al cibo. In questo senso, Gregorio Magno risalta come uno dei più abili intellettuali cristiani a far uso del linguaggio alimentare di matrice biblica, ossia quel codice linguistico basato su temi e figure proprie di un contesto alimentare che il testo sacro degli ebrei e dei cristiani adotta per rendere universalmente comprensibile la parola di Dio<sup>4</sup>. Il miracolo alimentare è uno dei vocaboli più ricorrenti all'interno di tale sistema comunicativo, e direi anche uno dei più efficaci, e lo è soprattutto in virtù delle due funzioni che allo stesso tempo, generalmente, assolve: da un lato, risolvere una problematica inerente alla fame e all'approvvigionamento di cibo; dall'altro, quando opportuno, mostrare o confermare ai beneficiari (i discepoli, la folla, il relativo profeta ecc.) l'onnipotenza di Dio, unita alla sua misericordia. Così a Elia viene promesso:

'parti di qua, va' verso oriente, e nasconditi presso il torrente Cherit, che è di fronte al Giordano. Tu berai al torrente, e io ho comandato ai corvi che là ti diano da mangiare'. Egli dunque parti, e fece secondo la parola del Signore; andò e si stabilì presso il torrente Cherit, che è di fronte al Giordano. E i corvi gli portavano del pane e della carne la mattina, e del pane e della carne la sera; e beveva al torrente<sup>5</sup>.

Similmente, poco oltre Elia inviterà la vedova di Sarepta a cuocergli una focaccia con il poco olio e il pugno di farina che le rimanevano, poiché Dio avrebbe fatto in modo che le esigue scorte non si esaurissero, ma anzi nutrissero più che a sufficienza la famiglia della donna per molto tempo<sup>6</sup>. Nel libro

<sup>3</sup> Clark, *The "Gregorian" Dialogues*, cit., p. 27.

<sup>4</sup> Ne parlo diffusamente in A. Maraschi, *Un lessico universale. La figura biblica del banchetto di nozze e la sua ricezione nell'alto medioevo*, Bologna 2012, versione elettronica depositata in Ams, Acta, deposito istituzionale dei contributi scientifici dell'Ateneo di Bologna (<http://amsacta.unibo.it/3449>).

<sup>5</sup> 1Re 17:3-6.

<sup>6</sup> 1Re 17:8-16.

dell'Esodo, per intercessione di Mosè, il Signore prima sfamerà gli israeliti con delle quaglie che si faranno catturare volontariamente e con la manna<sup>7</sup>, e poi li salverà dalla sete facendo sgorgare una fonte d'acqua dalla roccia di Oreb<sup>8</sup>. Tutto ciò senza citare i prodigi più conosciuti di Gesù, come le due moltiplicazioni dei pani e dei pesci<sup>9</sup> (il profeta Eliseo lo aveva già fatto con i venti pani d'orzo e farro)<sup>10</sup>, le due battute di pesca miracolose<sup>11</sup> e, ovviamente, il particolare episodio della trasformazione dell'acqua in vino durante il banchetto nuziale a Cana<sup>12</sup>. La stessa reazione di Cristo quando, affamato, si dirige verso il fico e, vedendo che esso non ha alcun frutto, lo fa seccare e lo maledice, ha il fine di insegnare ai discepoli che anche essi saranno capaci di simili prodigi se avranno fede in Dio<sup>13</sup>; eppure, allo stesso tempo presenta il lato più "umano" di Gesù, poiché non vi è manifestazione più cristallina della vicinanza carnale tra il figlio di Dio e gli uomini che il suo soffrire la fame, condizione in cui chiunque plausibilmente poteva riconoscersi.

Ma il cibo può contenere in sé anche una minaccia: penso, per esempio, al servo mandato da Eliseo a cogliere erbe selvatiche per cucinare una minestra, che si imbatte in delle particolari zucche cresciute da «una specie di vite selvatica»<sup>14</sup>. Messele a cuocere nella pentola e servita poi la zuppa ai figli dei profeti, questi si accorgono subito che la minestra è avvelenata, e servirà l'intervento di Eliseo che con della farina annullerà l'effetto venefico di quei frutti mai visti sino ad allora<sup>15</sup>. L'episodio rammenta che le fonti di corruzione (per lo stomaco, così come per l'anima) sono ovunque, ed è facile imbattersi in esse impreparati. Il punto è proprio questo: all'interno del codice linguistico giudaico-cristiano, il cibo ha la duplice funzione di ristoro/veleno per il corpo, e di salvezza/dannazione per l'anima.

Vedremo ora come nell'alto medioevo tale tipologia di lessico sia stata accol-

<sup>7</sup> Es 16:13-21.

<sup>8</sup> Es 17:1-7.

<sup>9</sup> Mt 14:13-21 e 15:32-39 (evito di citare, in questa e nelle successive note, i versetti in cui gli stessi brani compaiono negli altri Vangeli).

<sup>10</sup> 2Re 4:42-44.

<sup>11</sup> Lc 5:1-11; Gv 21:1-14.

<sup>12</sup> Gv 2:1-11. Si veda Maraschi, *Un lessico universale*, cit., pp. 18-31, con la relativa bibliografia.

<sup>13</sup> Mt 21:18-22.

<sup>14</sup> 2Re 4:39.

<sup>15</sup> 2Re 4:38-41.

ta, ripresa e perpetuata, soffermandoci su alcuni esempi ambientati per lo più nell'Italia centrale.

«Il miracolo si ripropone costantemente alla nostra attenzione non come un evento anomalo e “imbarazzante”, ma come evento storico nel quale si evidenziano bisogni primari», hanno sottolineato Sofia Boesch Gajano e Marielena Modica<sup>16</sup>. Già, poiché Dio non perde tempo a soccorrere gli uomini in merito a questioni effimere: un miracolo non è mai casuale, bensì interviene sempre laddove si è più in difficoltà, più vulnerabili<sup>17</sup>. Per questo la letteratura agiografica altomedievale ha un indubitabile valore di fonte storica<sup>18</sup>, mostrando così sovente quali fossero le “richieste” più comuni che monaci ed eremiti (ma non solo) indirizzavano alla divinità<sup>19</sup>.

Gregorio Magno<sup>20</sup>, come accennato un momento fa, è la figura fondamentale

<sup>16</sup> S. Boesch Gajano, M. Modica, *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 2000.

<sup>17</sup> V. Fumagalli, G. Rossetti Pepe, *Medioevo rurale: sulle tracce delle civiltà contadine*, Bologna 1980, p. 346. Si veda anche L. Cracco Ruggini, *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*, in *Hagiographie, Cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*, Actes du Colloque de Nanterre et Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 161-202.

<sup>18</sup> Si veda A. Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione, la simbologia*, in «Studi medievali», n. 52, 2011, pp. 517-576.

<sup>19</sup> Per un'analisi estesa sia in senso temporale che spaziale, si veda D. Von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli 2001.

<sup>20</sup> A proposito di Gregorio, la stessa Boesch Gajano ha pubblicato numerosi e brillanti studi. Di seguito, un elenco di alcuni tra questi e di altre ricerche relative all'agiografia di area italiana: S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno: alle origini del medioevo*, Roma 2004; Ead., “Narratio” e “expositio” nei *Dialoghi di Gregorio Magno*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», n. 88, 1979, pp. 1-33; Ead., *La proposta agiografica dei “Dialoghi” di Gregorio Magno*, in «Studi medievali», n. 21, 1980, pp. 623-664; Ead., *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei “Dialoghi” di Gregorio Magno*, in «Quaderni storici», XLI, 1979, pp. 398-415; Ead., *Demoni e miracoli nei “Dialoghi” di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, Cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*, cit., pp. 263-281; Ead., *Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno*, in J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, a cura di, *Grégoire le Grand. Actes du Colloque international de Chantilly 15-19 septembre 1982*, Paris 1986, pp. 181-188; Ead., E. Petrucci, a cura di, *Santi e culti del Lazio: istituzioni, società, devozioni, Atti del Convegno di studio. Roma 2-4 maggio 1996*, Roma 2000; A. Degli Innocenti, A. De Prisco, E. Paoli, a cura di, *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo, Atti dell'incontro di studio delle Università degli studi di Verona e Trento, 10-11 dicembre 2004*, Firenze 2008; G. Cracco, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto medioevo. Per una reinterpretazione dei “Dialoghi” di Gregorio Magno*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 12, 1977, pp. 163-202; Id., *Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno*, in «Medioevo rurale», a cura di D. Fumagalli e G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 361-379; P. Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand: théorie et thèmes*, in «Cahiers d'Études Médiévales», I, 1974, pp. 11-102; E. Susi, *Geografie della santità: studi di agiografia umbra mediolatina, secc. IV-XII*, Spoleto 2008; E. Menestò, a cura di, *Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della undicesima edizione del “Premio internazionale Ascoli Piceno”, Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997*, Spoleto 1998; P. Licciar-

da tenere in considerazione quando ci si vuole concentrare sull'area geografica che qui interessa. Molti dei “suoi” santi sembrano piuttosto avvezzi a compiere miracoli che vedono come protagonista il cibo, in un modo o nell'altro, andando così a riecheggiare i celebri episodi biblici sopraccitati, e vedremo ora come esso sia tanto importante per la sopravvivenza fisica quanto per quella spirituale, senza che questi aspetti siano peraltro mai slegati tra di loro. Addentriamoci nel primo grande insieme di prodigi<sup>21</sup>, di cui fa parte il miracolo per eccellenza della cultura ebraico-cristiana, ossia la moltiplicazione del cibo. Si tratta di uno dei segni più spettacolari ed efficaci della santità, in quanto lo scopo finale (saziare un gruppo di persone) viene perseguito partendo da una condizione iniziale di forte penuria alimentare (le scorte sono esigue in rapporto alla quantità delle bocche da sfamare). Il modello, che sbaglieremo a pensare sia solo letterario e impermeabile al contesto culturale e ambientale dello scrivente, vuole che oggetto della moltiplicazione sia generalmente la triade alimentare mediterranea<sup>22</sup>, costituita da olio, vino e pane, che non a torto Massimo Montanari ha definito elementi identitari per le popolazioni

dello, *Agiografia aretina altomedievale: testi agiografici e contesti socio-culturali ad Arezzo tra VI e IX secolo*, Firenze 2005; T.F.X. Noble, T. Head, a cura di, *Soldiers of Christ. Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Philadelphia 1995; G. Cremascoli, *I viri Dei dell'Umbria nei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X). Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 23-28 ottobre 2000*, Spoleto 2001, pp. 257-270.

<sup>21</sup> Sui miracoli tra Bibbia e agiografia altomedievale si vedano: P. Saintyves, *Essais de folklore biblique: magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1923; H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965; L. Sabourin, *Les miracles de l'Ancien Testament*, in «Bulletin de Théologie Biblique», I, 1971, pp. 235-270; A. Friedrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg 1925; P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova spiritualità*, Torino 1983; R. Von Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993; J. Kellenberg, *Miracle*, in «Journal of Philosophy of Religion», 10, 1979, pp. 145-162; A. Gurevich, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge 1988; J.-C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988; W.D. McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989; S. Boesch Gajano, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale*, in *Les Fonctions des saints dans le monde occidental*, Roma 1991, pp. 109-125; Ead., a cura di, *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma 1997; A. Vauchez, *Miracle*, in *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, a cura di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, Paris 1999, pp. 725-740.

<sup>22</sup> M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari 1988, p. 13; Id., *Il cibo come cultura*, Roma-Bari 2004, p. 155; Id., *La fame e l'abbondanza: storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 1993; A. Capatti, M. Montanari, *La cucina italiana: storia di una cultura*, Roma-Bari 2002, p. 5.

che si affacciavano sul *Mare nostrum*<sup>23</sup>. D'altronde, la storia umana ha visto ogni culto religioso invocare presso la relativa entità divina abbondanza e disponibilità dei cibi centrali della propria cultura: così come non stupisce che la civiltà Maya, per esempio, adorasse una divinità del mais<sup>24</sup>, o la mitologia norrena conoscesse la figura di Saehrimnir, il maiale del Valhalla le cui carni si rigeneravano ogni giorno<sup>25</sup>, ha perfettamente senso che i profeti biblici e i santi cristiani dell'alto medioevo operassero miracoli diretti ai prodotti che riconoscevano identificativi della propria realtà.

Veniamo ora ai *Dialogi*. Gregorio Magno racconta che Bonifacio<sup>26</sup>, vescovo di Ferento (vicino Viterbo) vissuto nel VI secolo, giunti a maturazione i grappoli d'uva dell'unica vigna della sua chiesa, diede ordine al nipote e sacerdote Costanzo di preparare tutte le botti che avevano per raccogliere il vino. Costanzo reagì con stupore, però, visto che la vigna era appena stata devastata dalla grandine e di vino non ce ne sarebbe stato affatto; nonostante ciò, eseguì quanto richiesto senza obiettare. Bonifacio fece quindi portare i pochi grappoli rimasti nel *calcatorium* e, allontanati tutti gli altri, rimase alla pressa da solo con un giovane al quale comandò di pestare l'uva. Appena vide il vino cominciare a fluire, lo raccolse in un piccolo recipiente, e ne versò un poco in ognuna delle botti a mo' di benedizione (*pro benedictione dividere*). Fece quindi immediatamente chiamare i poveri, davanti ai cui occhi il vino cominciò a crescere al punto che essi poterono riempirvi tutti i recipienti che erano riusciti a portare. Tre giorni dopo fu la volta delle botti della chiesa, che vennero trovate da Costanzo tutte miracolosamente stracolme; d'altro canto, ogni miracolo di questo genere non fornisce semplicemente il minimo indispensabile, bensì tutto quanto si desidera e perfino di più<sup>27</sup>. Prodigio di multi-

<sup>23</sup> M. Montanari, *Olio e vino, due indicatori culturali*, Atti della LIV Settimana di studio della fondazione Cisam, Spoleto 20-26 aprile 2006, vol. I, Spoleto 2007, pp. 1-47.

<sup>24</sup> L.E. Sullivan, a cura di, *Culture e religioni indigene in America centrale e meridionale*, Milano 1997, p. 139.

<sup>25</sup> E. Jackson, *Cibo e trasformazione. I sapori e i saperi del mondo che si fa mente e corpo*, Milano 2000, p. 50.

<sup>26</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV, de vita et miraculis Patrum Italicorum, et de aeternitate animarum*, ed. J. P. Migne, Paris 1862, pp. 149-430, 189-192.

<sup>27</sup> Il modello classico è la formula ricordata da Eliseo: «così dice il Signore: "Mangeranno, e ne avvanzerà"» (2Re 4,43).

plicazione che il *vir Dei* ripete anche in favore di due goti diretti a Ravenna<sup>28</sup>, ai quali dona una bottiglia di vino che basta loro per tutto il viaggio, la permanenza in città e il ritorno, tanto che la bevanda, più che *augere* (aumentare), sembrava *nascere* (rigenerarsi).

Ma Gregorio racconta che già da bambino Bonifacio era in grado di simili miracoli. Un giorno, infatti, sua madre entrò nel granaio e scoprì che egli aveva donato la maggior parte delle loro scorte di grano (*triticum*) ai poveri<sup>29</sup>. Disperata, cominciò a piangere, ma Bonifacio le chiese di uscire per un momento, mentre lui si prostrava in preghiera. Terminato di invocare l'aiuto del Signore, egli richiamò sua madre, che con suo enorme stupore vide che nel granaio c'era più grano di quanto ve ne fosse in principio.

Di Santolo, presbitero di Norcia contemporaneo di Gregorio Magno, nei *Dialogi* si narra che in tempo di carestia (*fames*) egli riuscì a sfamare in abbondanza i «multos artifices ac plures subministrantes operarios» che aveva incaricato di ricostruire la chiesa di san Lorenzo martire, alla quale i Longobardi avevano dato fuoco<sup>30</sup>. Lo fece moltiplicando l'unica forma di pane («mirae magnitudinis atque insoliti candoris») che aveva trovato casualmente abbandonata in un forno, e che le donne del vicinato affermavano non fosse stato cotta da loro. Portato il pane agli operai e imbandita la tavola, essi ne mangiarono fino a saziarsene completamente, e così dieci giorni, senza che mai gli avanzi fossero prossimi a terminare.

Quanto ai Longobardi, Santolo ebbe modo di manifestar loro, che a quell'epoca erano per lo più pagani o ariani, la potenza della vera fede, e lo strumento per far ciò fu un altro elemento della triade: l'olio<sup>31</sup>. Ne incontrò alcuni al frantoio, dove per tutto il giorno avevano provato a spremere le loro olive, invano; porse loro il proprio orcio, chiedendogli di dargli un po' del loro olio, ma essi cominciarono a insultarlo, visti gli inutili sforzi fatti sino a quel momento. L'uomo di Dio prese allora dell'acqua, la benedisse e la versò sopra le olive, e da esse cominciò a sgorgare così tanto olio che i longobardi vi riempirono tutti i loro recipienti più l'orcio di Santolo. Prodigio, questi, tanto più efficaci

<sup>28</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., p. 196.

<sup>29</sup> Ivi, p. 197.

<sup>30</sup> Ivi, p. 308.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 305-308.

in senso comunicativo considerando che, scrive Gregorio, egli stesso aveva esortato Santolo a raccontargli questi suoi miracoli, i più modesti che aveva compiuto («a me plerumque ex dulcedine exactus, ipse quoque de his quae egerat extrema quaedam fateri cogebatur»).

Gli esempi possono continuare. «Visne aliquid in operatione Nonnosi de imitatione quoque Elisaei cognoscere?»<sup>32</sup>, chiede Gregorio al suo immaginario interlocutore Pietro all'inizio del primo libro dei *Dialogi*. Si riferisce a Nonnoso, priore dell'abbazia del monte Soratte, nell'odierno Lazio; il parallelo con l'archetipo biblico viene esplicitato in forma diretta, poiché è ciò che deve arrivare a chi legge o ascolta tali storie<sup>33</sup>. Il miracolo di Eliseo viene effettivamente replicato da Nonnoso quando, venuto il tempo di raccogliere le olive, egli comanda ai monaci di portarle tutte alla pressa, sebbene quell'anno fossero davvero troppo scarse per soddisfare le esigenze del monastero<sup>34</sup>. Ordina quindi che il poco olio ottenuto venga versato «in parvo vasculo», che egli poi prende e porta davanti all'altare. Chiesto a tutti di uscire, si inginocchia per pregare, infine richiama i monaci e dice loro di versare una piccola quantità di quell'olio benedetto in tutti i barili («quatenus benedictione eiusdem olei omnia infusa viderentur»), e quindi di chiuderli così come sono, quasi vuoti; l'indomani vengono ritrovati colmi d'olio fino ai bordi.

Riguardo a san Benedetto<sup>35</sup>, a cui Gregorio dedica l'intero secondo libro dell'o-

<sup>32</sup> Ivi, p. 184.

<sup>33</sup> G. Cremascoli, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001.

<sup>34</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 184-185.

<sup>35</sup> Studi fondamentali sulla figura di Benedetto e sul secondo libro dei *Dialogi* sono: J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, London 1929; A. de Vogüé, *Benoît, Modèle de vie spirituelle d'après le deuxième livre des Dialogues de saint Grégoire*, in «Collectanea Cisterciensia», XXXVIII, 1976, pp. 147-157; J. Laporte, *S. Benoît et le paganisme*, Saint-Wandrille 1963; J. Le Goff, *Vita et pre-exemplum dans le 2e livre des Dialogues de Grégoire le Grand*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*, cit., pp. 105-120; C. Leyser, *St. Benedict and Gregory the Great: another Dialogue*, in S. Pricoco, F. Rizzo Nervo, T. Sardella, a cura di, *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Soveria Mannelli 1991, pp. 21-43; M. Mähler, *Évocations bibliques et hagiographiques dans la Vie de saint Benoît par saint Grégoire*, in «Revue Bénédictine», LXXXIII, 1973, pp. 398-429; G. Penco, *La figura di S. Benedetto nella tradizione monastica latina*, in *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi*, Abbazia di Montecassino 1998, pp. 25-35; S. Pricoco, *Benedetto nei Dialogi di Gregorio Magno*, in *I Fiori e' Frutti santi*, cit., pp. 17-24; V. Recchia, *La visione di S. Benedetto e la compositio del secondo libro dei Dialogi di Gregorio Magno*, in «Revue Bénédictine», LXXXII, 1972, pp. 140-155; Cl. Jean-Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, Parigi 1959; F. Lindsay, *S. Benedict, His Life and Work*, London 1949; F. Nuzzaco, *S. Benedetto. I tempi. L'opera*, Roma 1971; L.

pera, il miracolo di moltiplicazione dell'olio<sup>36</sup> serve più a scopo dimostrativo che non per compensare la fragilità della produzione agricola: lo si è detto, le finalità comunicative del cibo sono molteplici. Il prodigioso ammonimento è rivolto al monaco incaricato della dispensa che, precedentemente, in tempo di carestia, si era rifiutato di donare l'unica ampolla d'olio rimasta nel monastero al suddiacono Agapito che ne chiedeva per carità. San Benedetto lo riprese una prima volta scagliando l'ampolla nel dirupo roccioso su cui si affacciava il cenobio: dopo avergli mostrato che essa non si era nemmeno scheggiata, per grazia di Dio, la donò infine ad Agapito. Ma ciò non era sufficiente, secondo Benedetto, per quietare la superbia del dispensiere. Nella stanza dove successivamente si riunirono tutti in preghiera c'era un'anfora, vuota e coperta. Benedetto cominciò a supplicare il Signore, e il coperchio dell'anfora prese a sollevarsi per via dell'olio che ora traboccava dai bordi; il tutto fino a quando il *vir Dei* interruppe la preghiera e il liquido smise di fluire. Il fine morale della scena è chiaro: non è del corpo che bisogna preoccuparsi, ma di avere fede; al resto penserà il Signore. Il ruolo del cibo viene così ribaltato da Benedetto, in modo da fungere quale nutrimento per l'anima, e il messaggio, che in partenza è "alimentare", diviene "spirituale".

Non è solo Gregorio Magno, d'altronde, a riportare simili gesta in relazione ai santi. Giona di Bobbio<sup>37</sup>, che scrive nel VII secolo, racconta che il fondatore del proprio monastero, l'irlandese Colombano, aveva moltiplicato le provviste di frumento a Luxeuil per l'incredulità del prete Vinioco. A questi

Salvatorelli, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Bari 1929; S. Vismara, *San Benedetto nella sua vita e nella sua Regola*, Milano 1929.

<sup>36</sup> Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, Roma 2006, pp. 92-93.

<sup>37</sup> Su Giona, la sua *Vita Columbani* e sull'eremita irlandese si vedano: *Atti del Convegno internazionale di studi colombani*, Bobbio, 28/30 agosto 1965: *Colombano, pioniere di civilizzazione cristiana europea*, Bobbio 1973; D.A. Bullough, *Colombano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 27, Roma 1982, pp. 113-129; P. Chiesa, *Giona di Bobbio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 55, Roma 2000, pp. 185-188; S. Prete, *La «Vita S. Columbani» di Jonas e il suo prologo*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 22, 1968, pp. 94-111; A. de Vogüé, *En lisant Jonas de Bobbio. Notes sur la Vie de saint Columban*, in «Studia monastica», 30, 1988, pp. 63-103; Id., *La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les Dialogues de Grégoire le Grand*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Roma 1988, pp. 593-619; *Jonas de Bobbio, Vie de saint Columban et de ses disciples, Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé en collaboration avec Pierre Sangiant*, Bégrolles-en-Mauges 1988; I. Wood, *The «Vita Columbani» and Merovingian Hagiography*, in «Peritia», 1, 1982, pp. 63-80; J. Laporte, *Le sources de la biographie de Saint Colomban*, in *Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil 20-23 juillet 1950*, Paris 1951, pp. 75-80.

Colombano rammenta: «perfacile farre horreum replet, qui de quinque panibus hominum quinque milia satiavit»<sup>38</sup>, riconnettendosi ai celebri prodigi di moltiplicazione compiuti da Gesù. Così evidente era la mano di Dio che lo stesso Vinioco, dopo aver cercato invano tracce di carri e orme di cavalli dirette al granaio, finì per ammettere che «potens est Dominus servis suis parare mensam in deserto»<sup>39</sup>; un ulteriore esempio di come il prodigio alimentare serve a suscitare fame di fede, prima ancora che a saziare quella di cibo. Parimenti, secondo uno schema simile a quello già visto a proposito di Santolo di Norcia, Giona narra che presso il monastero di Fontaines Colombano riuscì a sfamare i sessanta fratelli che lavoravano la terra per la semina<sup>40</sup>. Il dato interessante, come ho già avuto modo di sottolineare<sup>41</sup>, è che l'episodio biblico di riferimento (ancora Gesù che sazia i cinquemila nel deserto) non viene ripreso in forma asettica da Giona. In altre parole, l'elemento topico sussiste, ma si adatta al contesto culturale dei personaggi protagonisti del racconto. Così, il dispensiere dice a Colombano: «Pater mi, non sunt nobis amplius quam duo panes et paulolum cervisae»<sup>42</sup>, e il miracolo di Gesù (la moltiplicazione di pani e pesci) viene così rielaborato e contestualizzato in un quadro temporale e geografico che assegnava alla birra la stessa dignità degli altri alimenti tipici della cultura ebraico-cristiana<sup>43</sup>. Il messaggio edificante del prodigio viene così sintetizzato dall'autore: «così capi [il dispensiere] che, a ottenere i doni divini, serve più la fede che non la disperazione, la quale, anzi, di solito fa diminuire anche ciò che è stato in precedenza accordato»<sup>44</sup>. Ciò che conta *in primis*, dunque, è il risvolto morale del miracolo: non è la grande quantità di cibo ottenuta a salvare la vita ai monaci, ma la fede che il poco cibo rima-

<sup>38</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1905, p. 182.

<sup>39</sup> Ivi, p. 183.

<sup>40</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 183.

<sup>41</sup> Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano*, cit., pp. 31-33.

<sup>42</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 183.

<sup>43</sup> In merito all'importanza della birra e del vino nell'alimentazione altomedievale, si veda M. Montanari, *L'alimentazione contadina nell'alto medioevo*, Napoli 1989, pp. 384-386.

<sup>44</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 183: «sicque intellexit, plus merere fidem digna divini muneris luca, quam disperationem, quae solet diminueret etiam conlata» (per la traduzione italiana mi sono affidato alla seguente edizione: Giona di Bobbio, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, a cura di I. Biffi e A. Granata, Milano 2001, p. 81).

sto sarebbe stato più che sufficiente per tutti. Stessa logica del miracolo del monaco Baudacario, che Giona racconta nel suo secondo libro<sup>45</sup>: incaricato dall'abate Bertulfo di custodire la vigna in tempo di vendemmia per evitare che gli animali la danneggiassero, e aiutato a recintarla da trenta confratelli, egli offre loro da mangiare un'anatra che a suo dire gli aveva donato il Signore per farli pranzare tutti. Semplicemente la divide in trenta parti, e i monaci ne furono saziati come solo un cibo del Signore poteva («ut vix ullo umquam se dicerent cibo repletos»), e la chiosa di Giona arriva prontamente: «auxit fides quod non habuerant in supplimento dapes»<sup>46</sup>, la fede compensa i vuoti delle dispense e della pancia.

Il rispetto dell'autorità del santo, in quanto uomo cui Dio elargisce determinate capacità sovranaturali, è essa stessa prova di fede. Restando a Giona, per esempio, quando Colombano ordina al confratello Gallo di recarsi al fiume Breuchin per pescare, questi decide invece di recarsi all'Ognon, anch'esso brulicante di pesci<sup>47</sup>. Eppure, Gallo non riesce a catturarne nemmeno uno, perché il *vir Dei* gli aveva indicato un altro fiume: recatosi infine al Breuchin come inizialmente richiesto, egli cattura così tanti pesci che a malapena riesce a trarre la rete fuori dall'acqua («tantaque piscium copia est rete impletum, ut vix prae multitudine trahi potuisset»). Ma il confine tra cibo terrestre e cibo celeste è sempre in agguato, latente. In Giovanni, Gesù rimprovera così la folla: «in verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna»<sup>48</sup>, e quando subito dopo gli verranno richiesti dei segni affinché potessero credergli, segni come la manna nel deserto, il messia risponde: «non Mosè vi ha dato il pane dal cielo, ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo, quello vero; il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo [...]. Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete»<sup>49</sup>. È questo il messaggio insito nel miracolo di Onorato, abate del monastero di Fondi (La-

<sup>45</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., pp. 292-293.

<sup>46</sup> Ivi, p. 293.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 171-172.

<sup>48</sup> Gv 6,26-27.

<sup>49</sup> Gv 6,32-35.

zio), narrato da Gregorio Magno<sup>50</sup>. Quando era ancora giovane, i suoi genitori invitarono i vicini a un banchetto di carne, ma Onorato rifiutò di mangiarne, come sempre faceva per mortificare il proprio corpo e vivere in rettitudine. I suoi genitori presero così a schernirlo (*irridere*): «comede; numquid piscem in his montibus tibi allaturi sumus?»; di pesci si sentiva infatti parlare in quelle zone, ma raramente se ne vedeva qualcuno. Ma mentre essi continuavano a deriderlo, venne a mancare l'acqua: inviarono così un servo presso la fonte per attingerne dell'altra, e senza che questi se ne accorgesse, un pesce guizzò dentro al suo secchio. Tornato al banchetto e versata l'acqua per i commensali, con stupore essi videro che il pesce richiesto da Onorato era stato miracolosamente servito, ed era così grande da bastargli per tutto il giorno. In tal modo, non solo l'uomo di Dio ebbe di che mangiare in abbondanza in accordo con la sua disciplina interiore: a essa fece aderire anche i suoi genitori, che mai più lo derisero, ma anzi riconobbero la mano di Dio nello spettacolare evento («coepere namque in Honorato venerari abstinentiam, quam ante deridebant»); un pranzo dal fine senz'altro edificante.

L'assegnazione di una dimensione sacra al cibo, e più in esteso al momento conviviale, è tipica di molte culture umane<sup>51</sup>, e quella cristiana ne è un esempio ben evidente. Non è casuale l'infausta previsione che il già citato vescovo di Ferento Bonifacio<sup>52</sup>, invitato dal nobile Fortunato a benedire la propria mensa e mangiare con lui per la festa di san Procolo, pronuncia nei confronti di un musico di strada sopraggiunto al banchetto per suonare e intrattenere gli ospiti con la sua scimmia («repente ante januam cum simia vir astitit, et cymbala percussit»). Il motivo della condanna (morale e fisica) è presto espresso da Bonifacio: «ahimè, ahimè, questo miserabile è morto, questo miserabile è morto. Sono venuto alla mensa per mangiare, e non ho ancora aperto la mia bocca per lodare Dio, che egli è venuto qui con una scimmia suonando

<sup>50</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 153-154.

<sup>51</sup> O. Marchisio, a cura di, *Religione come cibo e cibo come religione*, Milano 2004; V. Serino, *L'umanità a tavola. Visioni del mondo e culture alimentari: elementi per una storia sociale del cibo*, Firenze 2003; N. Macdonald, *Not Bread Alone. The Uses of Food in the Old Testament*, New York 2008; C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, London 1987; S. Reuben, *Food and Faith*, London 2011; D. Pavanello, *Il significato delle prescrizioni alimentari nelle grandi religioni*, Roma 2005; M. Salani, *A tavola con le religioni*, Bologna 2000.

<sup>52</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 192-193.

il suo strumento»<sup>53</sup>. Il destino del musicista è già segnato: gli viene offerto il suo ultimo pasto («panem ac vinum»), e mentre se ne esce di casa, una pietra cade dall'alto e lo uccide. Il cibo è uno dei più elementari strumenti che permettono di unirsi al Signore (in forma negativa, digiunando, o positiva, tramite l'atto eucaristico, oppure mangiandolo dopo averlo benedetto), o di allontanarsi (cedendo alle tentazioni della gola, o profanando una mensa come nel caso del musicista). Soprattutto, gli alimenti possono essere veicolo fisico attraverso cui il male, o peggio, la morte, possono colpire chi non si comporta rettamente. Per esempio, Gregorio racconta che un giorno il monaco Esilarato venne mandato dal suo padrone al monastero a portare due fiasconi di vino a Benedetto<sup>54</sup>, ma ne nascose uno lungo la strada. Benedetto, a cui nulla poteva essere celato per via delle sue capacità prodigiose, ringraziò Esilarato per il gentile dono, ma prima di lasciarlo andare lo avvertì: «stai attento, figlio, a non bere a quel fiascone che hai nascosto; inclinalo invece con cautela e vedrai cosa c'è dentro»<sup>55</sup>; il pentimento arrivò immediato, quando il monaco vide scivolare fuori dal barile una serpe, animale mortale ma, cosa ben più importante, personificazione biblica del diavolo.

Ho detto veicolo non per caso. Nella cultura cristiana altomedievale il cibo è strumento attivo o passivo di corruzione o edificazione per l'anima, anche in senso "fisico". Sintomatico quanto raccontato da Gregorio a proposito di Equizio, un abate della provincia Valeria (che si estendeva tra Lazio e Abruzzo)<sup>56</sup>. Un giorno una monaca del suo monastero si recò nell'orto e, venutale fame, raccolse della lattuga (*lactuca*) e la mangiò senza benedirla con un segno di croce: cadde immediatamente a terra, svenuta, posseduta dal diavolo. Subito venne chiamato Equizio per praticare un esorcismo e scacciare il demone, e il sant'uomo fece giusto a tempo a entrare nell'orto che il demone cominciò a parlare da dentro la bocca della monaca, scusandosi prontamente: «ego quid feci? Ego quid feci?»<sup>57</sup>. Davanti all'uomo di Dio si giustificò dicendo che egli

<sup>53</sup> Ivi, p. 193: «heu, heu, mortuus est miser iste, mortuus est miser iste. Ego ad mensam refectiois veni, os adhuc ad laudem Dei non aperui, et ille cum simia veniens percussit cymbala» (in questo caso, mi sono occupato personalmente della traduzione).

<sup>54</sup> Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, cit., p. 82.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 168-169.

<sup>57</sup> Ivi, p. 169.

era seduto su una foglia di lattuga, quando la monaca d'improvviso l'aveva mangiato; Equizio, tuttavia, non perse tempo, e gli ordinò di non profanare mai più il corpo di una serva del Signore. Episodio che mette concretamente in scena la vena più superstiziosa, per riprendere Francis Clark, della cristianità altomedievale, avvezza a percepire il mondo popolato da presenze malefiche o angeliche che, a quanto pare, potevano "abitare" il cibo e tramite esso entrare all'interno del corpo.

D'altronde, come visto poco fa, non serve che l'alimento sia dimora di un demone perché vi sia il maligno dentro di esso. Per due volte, per esempio, l'invidia spinse i nemici di Benedetto a offrirgli del cibo avvelenato, ma nel primo caso (del vino) l'uomo di Dio mandò prodigiosamente in frantumi il recipiente con un segno di croce<sup>58</sup>, nel secondo (del pane) ordinò al corvo che ogni giorno veniva abitualmente a beccare dalle sue mani di gettare la pagnotta in un luogo dove nessuno sarebbe potuto arrivare, poiché non c'era insidia che potesse rimanergli nascosta grazie a Dio<sup>59</sup>. Lo stesso accadde anche a Sabino, vescovo di Canosa, a cui un arcidiacono che bramava all'episcopato offrì del vino avvelenato, dopo aver corrotto il coppiere (*fusor*)<sup>60</sup>. In questo caso, però, il sant'uomo non ebbe paura di bere dal calice dopo l'opportuno *signum crucis*: il vino non gli fece alcun effetto, ma uccise all'istante l'arcidiacono che, pur trovandosi altrove, sentì il veleno attraversare le proprie viscere («ac si per os episcopi ad archidiaconi viscera illa venena trausissent»). In altre parole: non fu il veleno «corporale»<sup>61</sup> a uccidere l'arcidiacono, ma quello «suae malitiae»<sup>62</sup>, della sua malvagità.

Non è soltanto corrompendo la natura del cibo, però, che si finisce per discreditare la propria anima davanti al Signore: lo stesso può avvenire quando si prende da mangiare per sé, ma in circostanze che lo proibiscono. Penso ancora a Benedetto e al suo rimprovero verso i fratelli che, usciti per alcune commissioni e attardatisi più del previsto, vengono accolti e rifocillati da una pia

<sup>58</sup> Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, cit., p. 61.

<sup>59</sup> Ivi, p. 69.

<sup>60</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 225-228.

<sup>61</sup> Ivi, p. 228.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

donna<sup>63</sup>; eppure la regola prevedeva che i monaci non potessero consumare nessun cibo né bevanda al di fuori del monastero. Tornati presso Benedetto, l'uomo di Dio non impiega che un istante per capire come le cose sono realmente andate, per quanto essi tentino di mascherarle, e questo grazie al dono della profezia che il Signore gli aveva concesso: prende a descrivere loro i vari cibi e perfino il numero dei bicchieri presenti sulla tavola imbandita dalla donna, fino a che essi riconoscono la propria colpa e la capacità di Benedetto di essere sempre presente in spirito, e si redimono.

Ancora più pregna simbolicamente la vicenda del monaco *hortulanus* (giardiniere) della già citata abbazia di Fondi<sup>64</sup>, il quale si accorge che da qualche tempo un ladro scavalcava di nascosto la siepe e rubava gli ortaggi (*olera*). Fatto un giro attorno all'orto, trova il posto da cui il ladro si intrufolava nel giardino, e imbattutosi in un serpente, gli ordina di vegliare su quel passaggio e di non permettere al ladro di entrare per nessuna ragione; infine, il giardiniere se ne torna alla sua cella a riposare insieme agli altri fratelli. Puntualmente, il ladro approfitta della quiete e come al solito si arrampica sulla siepe, ma stavolta, appena prova a scavalcarla vede il serpente che gli impedisce di proseguire, e impaurito retrocede di scatto, perde l'equilibrio e rimane appeso con una gamba alla siepe, a testa in giù. Alla solita ora, il monaco giardiniere torna all'orto e vede il ladro intrappolato: al che prima ringrazia il serpente per la sua obbedienza, quindi aiuta l'uomo a scendere e lo rimprovera di non avere chiesto a lui direttamente gli ortaggi che voleva, poiché glieli avrebbe dati senz'altro, ora e in futuro; non rubare, come già scritto nell'Antico testamento, è tra i comandamenti che Dio ha lasciato a Mosè affinché li trasmettesse al popolo eletto. Interessante che qui il peccato venga associato al cibo, che l'*hortulanus* specifica non dover essere fonte di dannazione per l'anima: meglio chiedere la carità (e al limite rischiare la fame) piuttosto che procurare sicura offesa al Signore. Che poi il miracolo veda protagonista un serpente "addomesticato" dalla parola di Dio, dà perfino più rilevanza al racconto: l'animale diabolico per eccellenza che esegue l'ordine di un monaco senza alcuna resistenza mostra che la fede può tutto, anche dominare il maligno e i suoi vicari.

<sup>63</sup> Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, cit., pp. 74-75.

<sup>64</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 164-165.

Il miracolo alimentare, nelle sue diverse forme, non ha intenti troppo differenti dagli altri prodigi: mira anzitutto alla conversione e all'edificazione morale. Da ricordare, in questo senso, il miracolo di quel *vir vitae venerabilis* di nome Isacco, giunto presso Spoleto dalla Siria nei primi tempi della dominazione dei goti in Italia<sup>65</sup>. Una sera ordinò ai monaci del monastero di gettare nell'orto delle vanghe, e poi di preparare un *pulmentum*<sup>66</sup> per gli *operariis nostris*, ossia i "nostri lavoratori". Il motivo del comando si scoprì l'indomani: recatosi nell'orto con i fratelli, trovò tanti lavoratori quante erano le vanghe gettate il giorno precedente; altri non erano che ladri che, una volta entrati nel campo, avevano miracolosamente mutato disposizione d'animo, e si erano messi a lavorare la terra da quell'istante sino alla venuta di Isacco. Questi allora offrì loro gli *alimenta* cucinati la sera prima, e li esortò d'ora in poi a chiedere a lui direttamente ciò di cui avevano bisogno, anziché rubare di nascosto; quindi, li congedò e gli permise di portare via con sé tutte le verdure che avevano raccolto, saziati nella pancia e ancor più nello spirito.

Si diceva, appunto, che molti sono i modi in cui il prodigio può perseguire i suoi fini principali. Edificazione morale è ciò che sostanzialmente intende ottenere Colombano, nelle pagine di Giona, nei confronti del sovrano merovingio Teodorico quando si reca nella sua dimora d'Époisses<sup>67</sup>. Il re, colpevole di avere avuto figli da relazioni adulterine e di aver negato ospitalità e aiuto ai monaci di Colombano (su iniziativa della nonna Brunehilde), decide all'ultimo di inviare qualche provvista all'eremita irlandese che era venuto a chiedergli udienza, quasi a volersi ingraziare il Signore e il suo servo, ma Colombano è ben fermo nel rigettare l'offerta, sentenziando che un *famulus Dei* non deve contaminare la propria bocca (*polluantur*) con i cibi degli empi. E il miracolo alimentare assume stavolta forma distruttiva: a queste parole, infatti, tutto il vasellame va di colpo in frantumi, e vino e liquori e ogni altro cibo si spargono a terra. Il segno, di natura intimidatoria, indurrà Teodorico e Brunehilde a pentirsi per la loro condotta, anche se solo temporaneamente.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 245-248.

<sup>66</sup> Alimento tipico della tavola monastica composto per lo più da legumi e ortaggi (cui si potevano aggiungere uova, formaggio, lardo) in forma di polenta. Si vedano Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, cit., p. 86; Id., *Uomini, terre, boschi nell'Occidente medievale*, Catania 1992, p. 37 e segg.

<sup>67</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., pp. 188-189.

Tipologicamente affine è il prodigio che il monaco irlandese compie presso gli svevi, al cospetto di un rito sacrificale che li vedeva offrire un pentolone di birra (*vas*, volgarmente detto *cupa*) al dio Votan<sup>68</sup>. Intento a convertirli, Colombano soffiava sul vaso ed esso va miracolosamente in frantumi, e con la birra ne esce anche la presenza diabolica che la abitava («manifesteque datur intellegi diabolium in eo vase fuisse occultatum, qui per profanum ligorem caperet animas sacrificantium»); allorché gli svevi, riconosciuta la potenza del Dio dei cristiani, «baptismum sunt consecuti».

Gli usi del cibo sono dunque molteplici quando si tratta di prodigi, e spesso la sua dimensione strettamente alimentare passa in secondo piano. Può capitare, per esempio, che esso serva a guarire da una malattia, ma non in forma attiva (cioè mangiandolo), bensì rifiutandolo: in altre parole, digiunando<sup>69</sup>. Giona in prima persona racconta di essere guarito da una forte febbre a seguito di un digiuno di tre giorni<sup>70</sup>, e lo stesso egli ci dice dell'abate Bertulfo nei confronti del lebbroso che l'aveva supplicato di guarirlo<sup>71</sup>: dopo un digiuno di due giorni «ad suas preces rerum conditorem excitaret» (per attirare, cioè, l'attenzione del Signore sulle sue preghiere), Bertulfo versò dell'olio benedetto sulle piaghe del lebbroso, ed esse si rimarginarono istantaneamente, mentre la lebbra abbandonava il suo corpo.

Tuttavia, come già si è visto sommariamente, certi prodigi non hanno come esclusivo oggetto gli uomini: talvolta l'insegnamento morale chiama in causa anche gli eterni coinquilini del loro mondo, gli animali<sup>72</sup>. Gli esempi già riportati, ossia del monaco *hortulanus* dell'abbazia di Fondi con il serpente addomesticato e di Benedetto con il corvo, mostrano con chiarezza come uno dei modi con cui manifestare e utilizzare la potenza divina conferita dal Si-

<sup>68</sup> Ivi, pp. 213-214.

<sup>69</sup> In merito al tema del digiuno, ampiamente trattato dagli storici, si vedano a titolo esemplificativo: Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, cit., pp. 66-67; Id., *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola. Dall'antichità al medioevo*, Roma-Bari 1989, pp. 276-278; M.G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo*, Milano 2003, pp. 41-44; Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, cit.; B.A. Henisch, *Fast and Feast. Food in Medieval Society*, London 1976.

<sup>70</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 238.

<sup>71</sup> Ivi, p. 285.

<sup>72</sup> A tal proposito, per il caso degli orsi nell'agiografia altomedievale, si veda M. Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*, in B. Andreolli, M. Montanari, a cura di, *Il bosco nel medioevo*, Bologna 1988, pp. 55-72.

gnore fosse il dominio del mondo animale, al comando del quale Dio aveva posto gli uomini sin dalle origini<sup>73</sup>. Il già citato Bonifacio di Ferento, stando a Gregorio Magno e al suo testimone, entrato un giorno nell'orto del monastero, lo vide infestato di bruchi<sup>74</sup>. A essi ordinò perentoriamente: «adjuro vos in nomine Domini Dei nostri Jesu Christi, recedite hinc, atque haec olera comedere nolite»<sup>75</sup>; e subito i bruchi se ne andarono dall'orto. Ancora bambino, inoltre, alla stessa età del suo miracolo di moltiplicazione del frumento, Bonifacio punì la volpe che abitualmente catturava le galline di sua madre<sup>76</sup>. Un giorno si recò in chiesa pregando Dio di impedire che altre galline venissero divorate; rientrato a casa, vide quindi la volpe tornare con in bocca l'ennesima gallina cacciata, che stavolta però riportò viva e lasciò dove l'aveva trovata, prima di stramazze in terra senza vita.

Tornando a Bobbio, similmente di una volpe si occupa il monaco Leobardo, anche se in questo caso l'animale è reo di mangiare l'uva della vigna del monastero<sup>77</sup>. Il monaco non fa altro che ordinarle di non toccare mai più il vigneto, ma appena andatosene via, la volpe torna come suo solito: il comando del monaco, però, aveva reso l'uva un cibo *prohibitus*<sup>78</sup> a tutti gli effetti, e difatti le basta affondarci i denti per spirare di colpo; non appena torna alla vigna, Leobardo la trova infatti morta con ancora il grappolo d'uva in bocca.

Dominare gli animali e la natura attraverso i miracoli, dunque, mirava talvolta alla sopravvivenza fisica, ma sempre e sistematicamente a quella spirituale. In questo senso, il dominio degli elementi, tra cui per prima l'acqua, ha un ruolo di primo piano nel lessico alimentare agiografico. Il modello letterario è naturalmente il succitato miracolo di Mosè<sup>79</sup>: così Benedetto fa sgorgare ac-

<sup>73</sup> Gen 1,26: «e Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra"».

<sup>74</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 196-197.

<sup>75</sup> Ivi, p. 197.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 293.

<sup>78</sup> Richiamo cristallino al passo della *Genesis*: «il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"» (Gen 2,16-17).

<sup>79</sup> B. De Gaiffier, *Miracle bibliques et Vies de Saints*, in «Nouvelle Revue Théologique», LXXVIII, 1966, pp. 376-385.

qua nei pressi di tre monasteri da lui fondati in cima a delle rupi, dispensando ai rispettivi monaci la faticosa e perigliosa discesa quotidiana per attingerle al lago sottostante<sup>80</sup>; così pure Martino, un monaco del monte Marsico, fa sì che una *stilla aquae* scorra dalla pietra di una grotta nella quale si era ritirato, sufficiente al suo fabbisogno quotidiano, grazie a un «vetustum miraculum»<sup>81</sup>. Ma le strategie di sopravvivenza potevano prevedere anche soluzioni differenti. La più tipica è quella messa in atto dal vescovo di Lucca Frediano<sup>82</sup>, che compie un prodigio di cui sono testimoni tutti gli abitanti della città: essa era lambita dal fiume Ausarrit (l'odierno Serchio), che spesso usciva dal proprio alveo e inondava i campi, con infauste conseguenze per le colture circostanti. Vista la frequenza con cui il fiume straripava, gli abitanti di Lucca avevano tentato più volte di deviarne il corso, invano. Frediano si costruì allora un piccolo rastrello («rastrum sibi paruulum fecit»), si avvicinò al fiume e si prostrò in preghiera; infine, mentre comandava al fiume di seguirlo, tracciò con il rastrello sulla terra un alveo alternativo che riteneva più sicuro. Miracolosamente, il fiume abbandonò all'istante il vecchio letto e prese a fluire nel nuovo corso disegnato da Frediano, e da quel giorno piante e colture dei campi vicini furono salve. Sabino, vescovo di Piacenza, dotato «mirae uirtutis» (ossia di straordinari poteri), compie un simile prodigio con il Po<sup>83</sup>: quando un diacono lo avverte che il fiume ha inondato le coltivazioni di proprietà della chiesa, Sabino gli ordina di recarsi presso l'alveo e comandare al fiume di calmare le sue acque, poiché questo era il desiderio del vescovo. Il diacono incarica allora il segretario di scrivere su pergamena le parole di Sabino, e di gettare poi il testo nel fiume: non appena l'ordine viene eseguito, le acque si calmano d'improvviso lasciando al sicuro i campi. Giona attribuisce il medesimo miracolo al successore di Colombano come abate di Bobbio, Attala<sup>84</sup>: nella fattispecie, la piena del fiume Bobbio minaccia di distruggere il mulino del monastero con l'impeto della corrente, così l'abate consegna al diacono Sinoaldo il proprio bastone e gli ordina di recarsi al torrente e di tracciarvi sopra

<sup>80</sup> Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, cit., pp. 66-67.

<sup>81</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., p. 257.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 233-236.

<sup>83</sup> Ivi, pp. 236-237.

<sup>84</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 232-234.

con esso un segno di croce, e infine di vietare alle acque di arrecare altri danni. Sinoaldo esegue quanto gli era stato comandato, «moxque oboediens fluvius, relicto alveo, collis latera cedens fluentia»<sup>85</sup>.

Non solo acqua dalla roccia, non solo l'acqua dei fiumi: la pioggia costituisce per il mondo altomedievale, così come per tutte le società tecnologicamente arretrate e fondate sulla produzione agricola, una minaccia tanto quanto una benedizione. Nel primo caso, come mostra ancora Giona, può mettere a repentaglio le scorte di frumento<sup>86</sup>; nell'altro, essa va invocata. A tal proposito, Gregorio Magno ricorda il prodigio operato da Eutizio, monaco della provincia di Norcia, uno dei tanti compiuti dal santo dopo la sua morte<sup>87</sup>. Il più celebre è quello operato ogni volta che la siccità minacciava i suoi concittadini, circostanza in cui essi sollevavano la sua tunica e la offrivano al Signore con le opportune preghiere. Mentre poi essi si recavano *per agros*, continuando a invocare Dio, «repente pluuvia tribuebatur»<sup>88</sup>, tanta da essere sufficiente a dissetare la terra arsa dalla calura.

Alla base di tutti i miracoli narrati vi è, naturalmente, un fattore comune primario: la fede. Non c'è miracolo alimentare, né altro prodigio in assoluto, che non miri principalmente a rinforzarla, rinvigorirla o, dove mancante, generarla. In questo meccanismo comunicativo, essa è fondamentale per dare sostentamento allo spirito, ossia per nutrirlo, così come il cibo ottenuto dai miracoli lo è per nutrire il corpo fisico. È dunque in nome della fede, in primo luogo, e del corpo, in secondo luogo, che i prodigi prendono forma. Quando Nonno, il priore di cui già si è parlato, ottiene da Dio di spostare l'*ingens saxum* (l'enorme pietra che neanche cinquecento buoi avrebbero potuto smuovere) che occupava l'unico spazio di terra libero di cui il monastero disponeva per piantare un orto<sup>89</sup>, lo fa, sì, perché i monaci possano coltivare ortaggi per il proprio sostentamento, ma anche per mostrare che il Signore assiste i suoi servi più devoti in ogni difficoltà; e se per la dottrina cristiana l'anima vanta un valore incommensurabile rispetto al corpo, capiamo come il secondo aspetto

<sup>85</sup> Ivi, p. 234.

<sup>86</sup> Non mi soffermerò su questo episodio, tuttavia, poiché ambientato presso il cenobio di Fontaines.

<sup>87</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., pp. 256-257.

<sup>88</sup> Ivi, p. 237.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 181-184.

sia di gran lunga più importante nell'ottica dell'agiografo. Sulla stessa linea il miracolo del monaco bobbiese Leobardo<sup>90</sup>: incaricato dall'abate di rafforzare la recinzione del vigneto, egli si reca col confratello Meroveo nel bosco, abbatte un grosso albero e si inginocchia in preghiera per chiedere al Signore di conferire a entrambi la forza necessaria per trasportare l'intero tronco fino alla recinzione. *Armati fide*, i due si rialzano e si caricano l'albero in spalla come nemmeno un nutrito gruppo di persone avrebbe potuto fare con facilità. A più chiara testimonianza di come la componente alimentare dei miracoli qui indagati sia secondaria, vi è un prodigio, narrato nel primo libro dei *Dialogi*, attribuito al monaco Martirio<sup>91</sup>. Un giorno i suoi confratelli si dimenticano di benedire con il consueto segno di croce un «panem subcinericium» prima di averlo messo a cuocere e, quando lo riferiscono a Martirio, questi traccia un «signum» con un dito davanti alla brace. Mentre egli esegue il gesto, il pane emette un assordante crepitio («immensum crepitum»); quindi, una volta cotta e levata dal fuoco, i monaci constatano che la pagnotta reca inciso un segno di croce come fosse stato tracciato fisicamente, anche se Martirio non l'aveva di certo nemmeno sfiorata: era stata la fede, non la mano, a segnare il pane («non contactus, sed fides fecit»)<sup>92</sup>.

Vi è infine un'ultima tipologia di prodigio alimentare che, per il suo carattere di sostanziale passività da parte del beneficiario, carica di significato l'importanza della fede e dell'affidamento incondizionato alla misericordia di Dio più di quanto accade con altri miracoli. Mi riferisco alla donazione spontanea di cibo per ispirazione divina, categoria di cui san Colombano è specialista (compie ben sei prodigi di questo tipo nella sua vita, stando a Giona), ma che qui mi limiterò a trattare solo relativamente a Benedetto, visto che l'eremita irlandese riserva tali miracoli solamente al periodo del suo viaggio attraverso la Gallia. Per Benedetto, d'altronde, il prodigio di donazione spontanea ha un'importanza particolare, trattandosi della prima manifestazione dei suoi po-

<sup>90</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 293-294.

<sup>91</sup> Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, cit., p. 212.

<sup>92</sup> Nella *Vita Columbani*, Eustasio è piuttosto chiaro: «“Nequaquam”, inquit, “reor contrarium esse religioni, si coclea, qua christianus lambit, vel quodcumque vas aut poculum crucis signo muniri, cum per adventum signi dominici pellatur pestis adversantis inimici?”» (Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, cit., p. 293).

teri sovranaturali; dopo di essa, seguendo la tradizione letteraria biblica, «la fama di lui si diffuse in tutti i paesi vicini»<sup>93</sup>.

Il fatto avviene a Subiaco, nei dintorni di Roma, località presso cui Benedetto era fuggito per vivere in solitudine in una grotta, lontano dal mondo<sup>94</sup>. Per il suo sostentamento quotidiano era aiutato dal solo monaco Romano, l'unico a conoscere l'esatta ubicazione della spelonca. Trascorso così molto tempo nella mortificazione del corpo, venne il giorno di Pasqua. Un sacerdote che abitava assai lontano dalla grotta aveva preparato a dovere la propria mensa per onorare la festività, quando improvvisamente gli appare in visione il Signore che lo esorta a condividere i deliziosi cibi che aveva in tavola con l'eremita Benedetto. Guidato da Dio, il sacerdote si dirige così alla grotta attraversando dirupi e insenature, e infine giunge alla meta, dove mangia con Benedetto il cibo preparato per la Pasqua.

A differenza che in altri racconti di miracoli, qui il *vir Dei* non compie un'azione specifica, né recita un'invocazione mirata: lascia semplicemente che il Signore si occupi di lui. Tuttavia la questione alimentare è solo "accessoria": il nucleo del brano è interamente incentrato sulla forza della fede; la risoluzione del problema (in questo caso, la fame) è solo uno dei modi in cui essa opera in aiuto di colui che la mantiene vigorosa. Perfino più significativo un successivo prodigio avvenuto in tempo di carestia presso il cenobio di Benedetto. In quel caso egli così riprende i fratelli che si scoraggiavano per l'esiguità delle scorte: «ma perché ve la state a prendere tanto per la scarsezza del pane? Oggi, è vero, ce n'è poco: ma domani vedrete quanta abbondanza ne avremo!»<sup>95</sup>. In accordo alle parole di Gesù («chiedete e vi sarà dato»)<sup>96</sup>, ai monaci basta fidare in Dio: l'indomani, infatti, essi trovano davanti alla porta del monastero duecento sacchi di farina, senza che nessuno sia stato visto portarli fino a lì. Esempi che, seppur limitati al contesto geografico dell'Italia centrale, grazie alle figure di Gregorio Magno e Giona di Bobbio mostrano la duttilità del lessico alimentare biblico e la capacità della cultura cristiana altomedievale di porlo come struttura comunicativa portante della letteratura agiografica.

<sup>93</sup> Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, cit., p. 59.

<sup>94</sup> Ivi, p. 58.

<sup>95</sup> Ivi, p. 84.

<sup>96</sup> Mt 7,7.

All'interno di tale codice linguistico, il miracolo alimentare esplica la sua natura bifronte di strumento di salvezza per la fame e per l'anima, non mancando peraltro di esaltare come la sazietà corporale sia in realtà solo funzionale a quella spirituale. Io sono il pane della vita, dice Gesù, e ogni prodigio alimentare mira a ricordare al destinatario che non c'è cibo che potrà donare la vita eterna se non la fede in Dio, tanto nella Bibbia quanto nei testi sopraccitati. Dunque, pur non dovendo presumere di privare i miracoli alimentari della loro componente contestuale<sup>97</sup>, i precedenti esempi testimoniano come il cibo fosse elemento strumentale a scopi comunicativi per istruire come sopravvivere in questa vita, ma soprattutto nell'altra.

<sup>97</sup> C. Grottanelli, *I miracoli di Elia ed Eliseo nei libri biblici dei Re*, in Boesch Gajano, Modica, *Miracoli. Dai segni alla storia*, cit., pp. 35-36.