

NICOLANGELO D'ACUNTO\*

## Il vino negato

### *Riforma religiosa e astinenza nel Medioevo regolare*

Come ha osservato Massimo Montanari in pagine davvero esemplari, «il messaggio evangelico in rapporto al cibo è molto semplice e chiaro: non esistono alimenti buoni o cattivi, puri o impuri. Il cibo è una realtà neutra e solo l'atteggiamento di chi mangia può conferire al gesto alimentare un valore positivo o negativo». Il cristianesimo, infatti, rompe con la tradizione ebraica, fondata sulla distinzione tra alimenti puri e impuri e spostò «il baricentro del problema dall'oggetto al soggetto, dal cibo consumato a colui che lo consuma». Per il Nuovo Testamento non vale più «la diversificazione del regime alimentare come segno della distinzione etnica e religiosa», cosicché il cristianesimo invoca – tra le altre cose – l'abolizione di ogni distinzione e di ogni barriera alimentare quale presupposto della propria universalità. Ne consegue che «una volta spostato il centro di gravità del problema dall'oggetto al soggetto, dal cibo all'uomo, quest'ultimo è davvero solo con la sua coscienza e con il suo appetito. Drammaticamente solo, perché la nuova religione lascia interamente a lui la responsabilità della scelta».

Eppure – continua Montanari – la successiva vicenda dell'atteggiamento dei cristiani verso il cibo è la storia di un tradimento di questo messaggio, poiché «l'attenzione al consumo di carne (ma più in generale ai problemi del consumo alimentare) nei primi secoli cristiani si ingigantisce: le riflessioni dei Padri della Chiesa, le pratiche e gli esempi di vita dei primi asceti e dei primi monaci rivelano un'insistenza quasi ossessiva sui temi del cibo e della dietetica»<sup>1</sup>. Tutte queste

<sup>1</sup> M. MONTANARI, *Il messaggio tradito. Perfezione cristiana e rifiuto della carne*, in *La sacra mensa. Condotte alimentari e pasti rituali nella definizione dell'identità religiosa*, a cura di R. Alessandrini, M. Borsari, Modena 1999, pp. 99-130 (per le citazioni pp. 99-100), che rinvia a J. SOLER, *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, «Annales E.S.C.», 28 (1973), pp. 943-955; ID., *Le ragioni della Bibbia: le norme alimentari ebraiche*, in

considerazioni valgono anche per il consumo di vino, che non è vietato in sé e per sé ma solo se porta all'ubriachezza, alla perdita del controllo di sé e delle proprie reazioni. Nelle epistole paoline i cristiani sono esortati a evitare la crapula e l'ebbrezza, tipiche dei pagani, ma il vino in sé non viene condannato; anzi, proprio l'Apostolo – come vedremo – introduce nella tradizione cristiana il valore terapeutico della bevanda, già elaborato dalla cultura classica.

Nel medioevo chi aspirava al rinnovamento della vita religiosa continuò a dibattersi in mezzo a queste aporie, secondo che pesasse la volontà di obbedire a un certo letteralismo neotestamentario, con la conseguente 'tolleranza del vino', oppure il richiamo alla tradizione patristica con la sua insistenza sulla inaccettabilità di certi alimenti e in particolare proprio della carne e del vino. Va detto, di passaggio, che se il rifiuto della carne poteva trovare a livello simbolico un *pendant* nel travisamento della distinzione paolina tra carne e spirito, per il vino il discorso si faceva estremamente pericoloso, dato il significato eucaristico della bevanda, che frenava in qualche modo gli eccessi polemicici.

Pur con molte cautele il rifiuto del vino si andò configurando come una sorta di principio di individuazione di un modello di perfezione cristiana che percorse tutta la tradizione regolare dell'Occidente, pur affondando le sue radici nel monachesimo orientale.

Per converso il parziale superamento di questo paradigma si realizzò nel basso medioevo in contesti che non a caso rinviavano alla grande trasformazione della spiritualità cristiana attuata dagli ordini mendicanti. A queste motivazioni spirituali si intrecciarono variamente inveterate abitudini alimentari e insieme con esse ragioni riconducibili alla *ratio* stessa di bilanci energetici incompatibili con la rinuncia al vino.

Passare seppur corsivamente in rassegna gli atteggiamenti verso il vino elaborati dai riformatori della vita religiosa consente dunque di mettere in evidenza modelli di perfezione tra loro perfettamente alternativi che furono riproposti con una certa regolarità nella storia, così da divenire ideali verso i quali protendersi in vista della *reformatio*.

Il termine stesso di *ri-forma*, com'è noto, presupponeva nella mentalità medioevale non un radicale rinnovamento, ma piuttosto il ritorno a una 'forma' anteriore di vita cristiana della quale si postulava la superiorità rispetto alla vera

o presunta corruzione presente. Ecco allora la necessità di tornare a modelli dalla tradizione consolidata o quanto meno a taluni loro moduli espressivi identificati o identificabili come denotanti.

Per chiarire il senso di un discorso che rischia di cadere nell'astrazione, abbandono questa premessa ed entro subito in argomento. Le più vive correnti riformatrici del medioevo occidentale miravano prima di tutto a rigenerare le forme della vita religiosa. In tale contesto – come ha giustamente osservato Carlo Delcorno in splendide pagine sulla fortuna medievale delle *Vitae* dei Padri del deserto – «la scelta dei cibi e l'alternarsi delle stagioni definivano l'essenziale di quella *cura corporis*, dalla quale dipendeva gran parte della vita contemplativa»<sup>2</sup>. *Cura corporis* nell'orizzonte della quale – aggiungo io – l'astensione dal vino costituì per secoli una sorta di principio di individuazione di un modello di santità e di vita cristiana fondato sull'ascesi e sulle privazioni, che conobbe ripetuti e più o meno riusciti tentativi di attualizzazione nel corso del medioevo all'interno di contesti apertamente riformatori. Proprio di alcuni di questi episodi vorrei occuparmi in queste pagine.

Per descrivere il rifiuto del vino da parte del monachesimo orientale basti quanto Domenico Cavalca in pieno Trecento traduceva dalla *Vita Antonii*: «Beeva un poco d'acqua; di carne, o di vino non è bisogno ch'io ne faccia menzione, perocché appo i monaci di quella contrada cotali vivande né si usano né si truovano»<sup>3</sup>. Un modello di astinenza, questo, che conobbe una fortuna diuturna e diffusa, almeno tanto quanto lo furono le resistenze che nello stesso mondo dei religiosi esso incontrò.

Anche san Benedetto si rassegnava a trovare soluzioni di compromesso: «Per quanto si legga che il vino non è fatto per i monaci [è chiaro a quali letture si riferisse: le già citate *Vitae patrum* e la regola di Basilio], siccome oggi non è facile convincerli di questo, mettiamoci d'accordo sulla necessità di non bere fino alla sazietà» (*Regula Benedicti*, cap. 39). Da una parte l'ideale dell'astinenza dal vino, dall'altra l'incapacità dei contemporanei di Benedetto di farne a meno.

Non a caso – e qui cito nuovamente Delcorno – «nasceva, proprio dalla lettura dei libri che illustravano le più significative e varie esperienze del monache-

<sup>2</sup> C. DELCORNO, *Introduzione*, in DOMENICO CAVALCA, *Cinque vite di eremiti dalle «Vite dei santi padri»*, a cura di C. Delcorno, Venezia 1992, p. 11.

<sup>3</sup> *Vita di Antonio*, in CAVALCA, *Cinque vite di eremiti*, p. 101. Cfr. *Vita di Ilarione*: p. 157: «Bevea dell'acqua»; per il modello di astinenza alimentare di Ilarione si v. anche *Ibid.*, p. 159.

simo orientale, l'idea di una nuova forma di vita religiosa, aggressivamente polemica nei confronti del vecchio cenobitismo benedettino»<sup>4</sup>.

Tra i molti riferimenti alle *Vitae patrum* che sostanziano e definiscono la cifra della proposta monastica di Romualdo di Ravenna – tutti attentamente censiti nel bellissimo commento che accompagna l'edizione della damiana *Vita Romualdi* procurata da Giovanni Tabacco<sup>5</sup> – il tema dell'astinenza dal vino ricorre con una certa frequenza. Scrivendo l'agiografia del proprio maestro spirituale Pier Damiani, nel 1042, ricordava che nell'eremo di Sitrìa, alle pendici del Monte Catria, divenuto un novello deserto di Nitria, «vinum ibi nemo noverat ne si etiam gravissimam quis aegritudinem pateretur»<sup>6</sup>. La precisazione conclusiva si spiega alla luce della concezione medicinale del vino che il medioevo aveva ereditato dal mondo antico. Così Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* affermava che «vinum inde dictum quod eius potus venas sanguine cito repleat»<sup>7</sup>. Insomma – mi sia perdonata l'irruzione della cultura popolare – «il vino fa sangue».

In particolare negli ambienti religiosi ed ecclesiastici si ripeteva il richiamo alla prima lettera a Timoteo, il quale fu esortato da Paolo a smettere di bere soltanto acqua e a prendere anche un po' di vino per favorire la digestione, dato che spesso era ammalato (1 Tim 5, 23). In Romualdo, nella cui *Vita* è inserito l'implicito rifiuto di questa concessione paolina, l'ancor giovane Pier Damiani trovava (o 'voleva' trovare) il modello più alto di vita monastica, di fatto coincidente con l'eremitismo dei Padri del deserto. Il rinnovamento del monachesimo passava dunque attraverso il recupero della disciplina del corpo di matrice orientale, fatta di privazioni alimentari e preghiera incessante, arricchita dalla pratica quotidiana della flagellazione.

Divenuto priore dell'eremo di Fonte Avellana, nelle attuali Marche, il Damiani provò a mettere in pratica integralmente questo modello e l'astinenza dal vino divenne un elemento tipico di quella comunità. Infatti un non meglio precisato eremita Guglielmo aveva promesso di ritirarsi a Fonte Avellana, ma non aveva mantenuto l'impegno proprio perché intimorito dall'assoluto divieto

<sup>4</sup> DELCORNO, *Introduzione*, p. 13.

<sup>5</sup> PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma, 1957 (Fonti per la storia d'Italia, 54).

<sup>6</sup> PIER DAMIANI, *Vita Romualdi*, cap. 64, p. 105. Altri riferimenti all'astinenza dal vino: cap. 27, p. 57; cap. 67, p. 110, ove si narra che nell'eremo giunsero del cibo e del vino, necessari quanti inaspettati, ma entrambi profetizzati da Romualdo; Pier Damiani significativamente e con qualche pudore riferisce che gli eremiti mangiarono le vivande, ma non accenna neppure a quale fine fece il vino!

<sup>7</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae* 20, 3, 2, PL 82, Parisiis 1887, col. 711.

di bere vino che colà vigeva. Lo apprendiamo da una splendida lettera giovanile del Damiani, scritta prima del giugno 1045<sup>8</sup>, ove Guglielmo è dipinto come il soldato di Cristo che sta per uscire a compiere grandi imprese, ma è trattenuto nelle pareti domestiche dalla femminile blandizia del gusto del vino. Gli altri torneranno onusti di gloria. Egli, invece, si vergognerà e quel goccio di vino gli costerà a tal punto che preferirà aver bevuto veleno! Segue un ricco repertorio di citazioni bibliche sul vino. Se Proverbi 23, 29-30 promette guai a «quelli che si perdono dietro al vino e si studiano di vuotare più bicchieri», allora «a coloro che per amore di Dio bevono acqua soltanto è promessa per certo la felicità». Per non sprecare l'efficacia del passo scritturale, il Damiani completa la citazione:

«Non guardare il vino quando rosseggia, quando scintilla nella coppa. Scende giù piano piano, ma finirà con il morderti come un serpente e spandere veleno come una vipera (Pr 23, 31-32)».

La tradizione cristiana si dibatte, però, tra la condanna veterotestamentaria del vino (generalizzata, pur con qualche eccezione), la sua rivalutazione operata dagli evangelisti (superfluo ricordare le nozze di Cana e l'istituzione dell'eucarestia) e la posizione più sfumata di Paolo, che se da un lato eredita la concezione medicinale del vino, dall'altro lo condanna come fonte di immoralità. Pier Damiani, pienamente consapevole della multiformità di queste tradizioni, si guarda bene dall'offrire il fianco a chi, Scrittura alla mano, lo potrebbe smentire. Sentiamo allora questa sottilissima precisazione:

«Del resto, io non intendo parlar di una tale bevanda quasi per screditare una creatura di Dio, che senza dubbio è buona; ma sappiamo bene che a noi monaci è prescritto di porre in seconda linea vino, carne, matrimonio e molte altre simili cose, così che, astenendoci dalle creature, possiamo piacere maggiormente al Creatore»<sup>9</sup>.

Il vino, in quanto creatura di Dio, è senza dubbio una cosa buona, ma l'astinenza da esso mette i monaci nella condizione di aspirare a una forma speciale di perfezione. Pier Damiani immagina il mancato eremita Guglielmo mentre protesta appellandosi alla solita concezione medicinale del vino:

«Ma forse dirai: mi fa male la testa, sono ammalato di stomaco. Questi sono gli espedienti dei fiacchi, queste le scuse dei monaci che vivono secondo la carne; poiché

<sup>8</sup> PIER DAMIANI, *Lettera 10*, in ID., *Lettere (1-21)*, I, a cura di G.I. Gargano, N. D'Acunto, Roma 2000, pp. 270-283.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 271-273.

anche l'acqua ristora i malati e il vino spesso li uccide, è evidente che tali scuse sono molto inconsistenti»<sup>10</sup>.

Segue una raffica impressionante di citazioni bibliche contro il vino, utilizzate con grande maestria. Giacomo di Alfeo, Noè, Lot e Salomone affollano la scena e preparano l'affondo finale contro chi si appellava alla già citata lettera a Timoteo:

«Dio volesse, fratello, che sapessimo a memoria le altre sentenze della S. Scrittura che raccomandano il digiuno, come sappiamo a memoria questa unica, che a motivo di discrezione mitiga il rigore dell'astinenza! Perché non ricordiamo nello stesso modo ciò che lo stesso Paolo dice altrove: *Non ubriacatevi di vino, in cui è la lussuria* (Ef 5, 18)»<sup>11</sup>.

Dopo aver snocciolato un'altra corona di passi biblici contro il vino, che fanno di questa lettera un vero e proprio repertorio sull'argomento, il Damiani osserva con perfidia che Paolo permetteva a Timoteo di bere vino «con condiscendenza» (*indulgentia*, nel testo) e che in questi casi

«spesso è meglio se il discepolo umilmente traslascia il comando che se obbedisce prontamente»<sup>12</sup>.

Per chi disattende siffatti precetti si deve anzi parlare di «felice disubbidienza», lautamente ricompensata dal giudice divino, per cui è meglio che i monaci non bevano vino. Il discorso, che si snoda con grande finezza tra il serio e il faceto, si conclude con questa chicca, che rende ragione del gusto tutto medievale per i parallelismi:

«Da molto tempo, fratello carissimo, con la gola riarsa, ero assetato di parlarti; ora, colta l'occasione, dopo aver tenuto lontano il vino dalla mensa dei monaci, mi sono saziata agli abbondanti rivoli della parola»<sup>13</sup>.

Nella lettera 44 all'eremita cittadino Teuzone, l'astinenza dal vino si configura come un vanto per Fonte Avellana, a segno dell'almeno temporaneo successo della scelta damiana:

«Il non conoscere vino infatti, in una città, si reputa un portento; mentre il berne nell'eremo è cosa semplicemente ignobile»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Ivi, p. 277.

<sup>11</sup> Ivi, p. 279.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 279-280.

<sup>13</sup> Ivi, p. 283.

<sup>14</sup> PIER DAMIANI, *Lettera 44*, in ID., *Lettere (41-67)*, III, a cura di G.I. Gargano, N. D'Acunto, Roma 2002, pp. 60-61.

E ancora:

«Lupo, in realtà vero agnello di mansuetudine, già prima di rinchiudersi, senza più uscirne, nel carcere della cella che ora abita per amore di eterna libertà, per tutto un periodo di circa tre anni di seguito non bevve vino (...) Vidi io stesso un monaco eremita che conduceva una vita molto rigida e austera; egli, pallido in volto, tutto consunto nella carne, con gli occhi fissi a terra, sembrava morto al mondo: non aveva assaggiato vino da più di dieci anni»<sup>15</sup>.

In poco tempo tuttavia, le resistenze alla 'linea dura' di Pier Damiani ebbero la meglio anche tra gli eremiti di Fonte Avellana, tanto che il priore fu costretto a fare marcia indietro. A meno di dieci anni dalla citata lettera all'eremita Guglielmo, in una 'regola' che codificava le consuetudini dell'eremo, il Damiani ricostruiva sconsolato la vicenda:

«Dal vino (...) per un po' di tempo ci siamo astenuti; cosicché neppure i laici né gli ospiti venuti da fuori bevevano nient'altro che acqua, anche nella Pasqua del Signore. Il vino non lo si utilizzava, qui, se non per il sacrificio della messa».

Torna quindi la concezione medicinale del vino:

«Ma poiché anche quelli che qui dimorano cominciavano ad indebolirsi e ad ammalarsi, ed altri che desideravano venire all'eremo sentivano assoluta ripugnanza verso un'osservanza di tale rigore, noi ci siamo determinati ad indulgere alla debolezza dei fratelli, o, più esattamente, alla debolezza di tutti, concedendo che se ne potesse distribuire, per cui qui si può bere vino mantenendo sobrietà e moderazione».

Considerato l'apporto calorico pressoché nullo determinato dalla dieta rigidissima degli eremiti dell'Avellana, ci si accorge che il vino, lungi dal costituire un complemento dell'alimentazione, ne era divenuto un cardine. Così anche il Damiani si vide costretto ad appellarsi al precetto paolino per Timoteo, che incautamente aveva rigettato nel 1045:

«Così, non potendo eliminarlo del tutto come Giovanni il Battista, cerchiamo almeno con Timoteo, discepolo di Paolo, di accordarlo con sobrietà e umiltà allo stomaco debole (cfr. 1 Tm 5, 23): non potendo essere astinenti del tutto, cerchiamo almeno d'essere sobri»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>16</sup> PIER DAMIANI, *Lettera* 18, in ID., *Lettere*, I, pp. 331-333.

Che Pier Damiani vivesse questa situazione come uno scacco lo dimostra la ripetizione quasi letterale di questo segmento della lettera 18 che si trova nella numero 50, la seconda regola per i suoi eremiti, scritta nel 1057<sup>17</sup>. Sebbene anche a Fonte Avellana taluni, non bevendo vino, continuassero a imitare alla lettera il remoto modello di austerità dei Padri del deserto<sup>18</sup>, Pier Damiani si vide costretto a distinguere la vita eremitica da quella degli anacoreti, quasi a rimarcare la distanza tra il modello di santità dei Padri del deserto, a cui si poteva solo guardare con rispetto, e quello tutto sommato compromissorio che egli stesso era riuscito a realizzare:

«Ma noi, ai santi anacoreti, che ai nostri tempi son pochi o forse nessuno, soltanto dimostriamo riverenza, mentre, con questa nostra trattazione consideriamo solo gli eremiti»<sup>19</sup>.

### *Dall'imitazione all'ammirazione*

Tale passaggio dall'imitazione del modello anacoretico alla semplice ammirazione fu non più praticato *obtorto collo* ma espressamente teorizzato nel basso medioevo, quando, secondo Delcorno, «come già nel secolo XI il riferimento al monachesimo orientale implicava, e mascherava, un richiamo alle origini evangeliche, operazione troppo compromessa dai movimenti ereticali»<sup>20</sup>. Capisco che potrebbe far storcere il naso l'idea di inserire pacificamente nell'alveo della presente relazione la novità rappresentata dagli ordini mendicanti, ma nulla impedi-

<sup>17</sup> PIER DAMIANI, *Lettera 50*, in ID., *Lettere*, III., pp. 156-157: «Dal vino, per parecchio tempo ce ne astenemmo, tanto che qui anche i laici e gli ospiti, persino il giorno di Pasqua, non bevevano altro che acqua; non si teneva qui vino fuorché per il sacrificio della messa. Ma poiché quelli che dimoravano in questo luogo cominciarono ad illanguidirsi e a venir meno ed altri che desideravano passare alla vita eremitica sembrava si spaventassero di una vita tanto rigorosa, accondiscendendo alla debolezza di alcuni confratelli, o per esser più sincero, alla debolezza di tutti noi, permettemmo che, per quanto con moderazione e sobrietà, si bevesse del vino. E così, non potendo con Giovanni eliminarlo del tutto, ci si ricordi almeno con Timoteo, discepolo di Paolo, di servire al nostro stomaco infermo con parsimonia e con umiltà; e, visto che non possiamo essere astemi del tutto, si cerchi almeno con zelo di essere sobri».

<sup>18</sup> Ivi, pp. 164-167: «Vi sono alcuni tra noi, i quali, tra le altre mortificazioni, si astengono dal bere vino con un tale rigore, che da quasi dieci anni non ne assaggiano più neppure nelle feste pasquali. Di questi, alcuni sono ancora nel fiore degli anni giovanili, altri invece hanno già varcato la soglia di una veneranda vecchiaia. Taluni si privano persino dell'uva e dell'aceto».

<sup>19</sup> Ivi, pp. 148-151.

<sup>20</sup> DELCORNO, *Introduzione*, p. 18.



sce di considerarli semplicemente come una riforma della vita regolare. Il modello della santità anacoretica, e insieme con esso la riproposizione del tema dell'astinenza dal vino, penetrarono sia nell'agiografia latina, sia nella cultura religiosa dei laici attraverso i volgarizzamenti delle *Vitae patrum*. Inevitabilmente tale pluralità dei destinatari determinò una grande variabilità negli accenti con i quali quelle tematiche venivano di volta in volta declinate. Sia a Francesco che a Domenico gli agiografi attribuirono l'astinenza dal vino. Per esempio, Bonaventura non resiste alla topica agiografica dei Padri del deserto e a proposito dei digiuni di Francesco dice che non si deve nemmeno parlare di vino, visto che il santo «a malapena, quando si sentiva bruciare dalla sete, osava dissetarsi con l'acqua»<sup>21</sup>.

Per i fondatori dei due maggiori ordini mendicanti gli agiografi e i predicatori ammettevano l'uso del vino soltanto a scopo terapeutico. Tommaso da Celano<sup>22</sup> e Bonaventura<sup>23</sup> attribuirono al Poverello il miracolo della trasformazione dell'acqua in vino, secondo un procedimento abituale dell'agiografia occidentale, che qui assume un significato particolare alla luce della concezione che vedeva in Francesco un *alter Christus*. Ammalatosi nell'eremo di Sant'Urbano, presso Narni, il santo chiese un po' di vino e, siccome non ce n'era, benedisse l'acqua col segno della croce e la trasformò in «ottimo vino», per guarire subito dopo.

Anche san Domenico, secondo Giordano da Pisa<sup>24</sup>, si era astenuto per dieci anni dal vino, ma ammalatosi, ricevette da un vescovo l'ordine di berne, sia pure annacquato, per salvarsi la vita. Palese e quasi letterale il parallelo con la lettera a Timoteo. Insomma, la eco del paradigma anacoretico dell'astinenza si accompagna a richiami all'eredità biblica, che ne attenuano il rigore senza sminuire la misura delle privazioni che il santo, per essere tale, doveva sopportare.

La perdurante fascinazione esercitata dai Padri del deserto sulla spiritualità medievale e dal modello agiografico a loro ispirato trova poi una sorprendente

<sup>21</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior sancti Francisci*, 5, 1, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò e altri. Assisi 1995, pp. 813-814; trad. it. in *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Chiara d'Assisi*, Assisi 1977, p. 871; IDEM, *Legenda minor*, 3, 1, in *Fontes Franciscani*, p. 980; trad. it. in *Fonti Francescane*, pp. 1031-1032.

<sup>22</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita prima sancti Francisci*, 21, 61, in *Fontes Franciscani*, pp. 336-337; trad. it. in *Fonti Francescane*, p. 460.

<sup>23</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior sancti Francisci*, 5, 10, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò e altri. Assisi 1995, p. 821; trad. it. in *Fonti Francescane*, pp. 878-879.

<sup>24</sup> Esempi, 28, *L'astinenza dal vino*, in *Racconti esemplari e predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini, G. Baldassarri, Salerno 1993.

conferma in un altro episodio dell'agiografia francescana vicina agli Spirituali, quella della *Compilatio Assisiensis*<sup>25</sup> e dello *Speculum perfectionis*<sup>26</sup>. In entrambi i florilegi compare la pericope del miracolo della vigna di S. Fabiano. Francesco era ospite di un prete secolare nei pressi di Rieti, ove risiedeva la curia di Onorio III. Per questo molti ecclesiastici visitavano il santo. Il prete che lo ospitava possedeva una vigna che i visitatori depredavano: «Chi coglieva grappoli e se li pilucava sul posto, chi li pigliava per portarseli via, altri calpestavano il terreno». Il prete cominciò ad agitarsi: «Quest'anno il raccolto è perduto. Per quanto piccola, la vigna mi dava il vino sufficiente al mio bisogno». Sentito questo lamento, Francesco rassicurò il prete di Rieti. Se avesse raccolto meno di venti some d'uva, gliel'ebbe rifiuse, anche se il raccolto in condizioni normali a stento raggiungeva le tredici some all'anno. La vigna, per quanto devastata, produsse non meno di venti some. Caso del tutto eccezionale, perché in condizioni normali la vigna non avrebbe potuto produrre tanto.

A proposito di questa narrazione si potrebbero fare dei calcoli sul consumo di vino del prete di Rieti, partendo dalla misura del raccolto sperato in rapporto con il vino che se ne sarebbe potuto produrre, nonché dall'estensione presunta della vigna: tutti calcoli utili per la storia della realtà effettuale del vino. Tuttavia a me preme in questa sede rimarcare come dietro questa narrazione apparentemente innocente pesi ancora una volta l'intertestualità agiografica<sup>27</sup>. Infatti il miracolo della vigna di S. Fabiano richiama molto da vicino un episodio della vita di Ilarione: il santo anacoreta fece visita a un monaco avaro. Questi, per evitare che gli accompagnatori di Ilarione gli devastassero la vigna, vi pose dei guardiani che impedissero l'accesso. Ilarione rifiutò quell'ospitalità e si recò da un altro monaco, più generoso, che naturalmente ebbe un raccolto assai più abbondante di quello dell'avarò, il cui poco vino si sarebbe addirittura tramutato in aceto<sup>28</sup>. L'agiografia francescana ci mostra dunque che il modello di santità dei Padri del deserto, pur se in filigrana, costituì un punto di riferimento costante per il cristianesimo medievale anche quando le trasformazioni profonde della spiritualità

<sup>25</sup> *Compilatio Assisiensis*, 67, in *Fontes Franciscani*, pp. 1567-1569.

<sup>26</sup> *Speculum perfectionis*, 104, in *Fontes Franciscani*, pp. 2019-2020; trad. it. in *Fonti Francescane*, pp. 1417-1418.

<sup>27</sup> Si veda in proposito E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 71-116.

<sup>28</sup> *Vita Hilarionis*, 17, 1, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiansen, J.W. Smit, Milano 1975, p. 110.

richiesero notevoli innovazioni nel linguaggio agiografico<sup>29</sup>. A differenza del loro fondatore, i francescani – le cui gesta potevano essere narrate con accenti meno vincolati dalla topica corrente – consumavano tranquillamente vino, anche se l’agiografia mostra qualche imbarazzo. Per esempio la *Compilatio Assisiensis* in *Legenda Perusina* 26 (1573, p. 1191) narra che alcuni frati che dimoravano con Francesco nel romitorio di Fonte Colombo presso Rieti portarono quel poco di pane e di vino che avevano al medico che curava il santo, vergognandosi di ospitarlo tanto indegnamente. A trarli d’impaccio giunse una donna che recava molte vivande, grappoli d’uva, ma non vino<sup>30</sup>. C’è qui un certo pudore a parlare della bevanda, sebbene la dotazione iniziale della tavola imbandita per il medico la comprendesse, a segno del fatto che rientrava nel consumo corrente della comunità.

Conferma questa impressione Giacomo da Vitry, il quale nel secondo dei suoi sermoni *ad Fratres Minores*<sup>31</sup>, commentando Ger 35, 6-7, paragona Francesco a Jonadab e i frati ai Recabiti, per richiamarli al senso letterale dell’osservanza della povertà. Per questo vieta la costruzione di case e la coltivazione di vigne, ma sul consumo di vino è singolarmente elusivo.

Anche nel *Sacrum commercium* alla povertà che li interroga i frati rispondono citando Sir 29,2:

«Signora nostra, vino non ne abbiamo, perché indispensabili alla vita dell’uomo sono il pane e l’acqua, e non è bene che tu beva vino, perché la sposa di Cristo deve fuggire il vino come fosse veleno»<sup>32</sup>.

La realtà veniva qui volutamente travisata per proiettare il quotidiano dei minori in un’aura di perfetta povertà, ma altre fonti sono più sincere nel confessare il consumo di vino da parte dei seguaci di Francesco. Per esempio l’autore della *Passione di san Verecondo* della seconda metà del Duecento, composta nell’omonimo monastero, sito nei dintorni di Gubbio, si muove con qualche imbarazzo e si appella solo all’uso medicinale del vino: vicino al cenobio Francesco celebrò il capitolo dei primi trecento frati e per l’occasione l’abate li rifornì di «pane di orzo, frumento, sorgo e miglio, acqua limpida per bere e vino di mele diluito con

<sup>29</sup> Per la bibliografia relativa a questo confronto si veda DELCORNO, *Introduzione*, p. 15.

<sup>30</sup> *Compilatio Assisiensis*, 67, in *Fontes Franciscani*, pp. 1569-1571.

<sup>31</sup> GIACOMO DI VITRY, *Sermones ad Fratres Minores*, «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», 19 (1903), pp. 114-122, trad. it. in *Fonti Francescane*, pp. 1940-1941.

<sup>32</sup> *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, in *Fontes Franciscani*, cap. 30, p. 1730; trad. it. in *Fonti Francescane*, p. 1662.

acqua», ma quest'ultima bevanda era destinata solo «ai più deboli»<sup>33</sup>. Di ben diverso tenore la testimonianza di Salimbene de Adam, il quale, finalmente e del tutto libero dai condizionamenti del linguaggio agiografico, riferisce che il generale Giovanni da Parma era persona assai 'cortese': quando visitava un convento e si accorgeva che alla sua mensa c'era un vino migliore degli altri, «ne faceva mescere ugualmente a tutti oppure lo versava in una brocca perché tutti ne bevessero. E questa era ritenuta cortesia e carità grandissima»<sup>34</sup>. Qui l'uso del vino è pacificamente accolto. Semmai il valore da esaltare, come ha mostrato in uno splendido studio Cinzio Violante, era la *curialitas*, che si esprimeva nella generosità con la quale si usava del vino<sup>35</sup>. Siamo dunque in una prospettiva etica completamente ribaltata rispetto ai valori biblici. La narrazione di Salimbene dimostra che il modello dei Padri del deserto è stato soppiantato – nel più estremo dei casi, rappresentato appunto dall'acuto cronista francescano – dai valori cortesi, penetrati dalla società all'interno dell'Ordine dei minori. Certo è che il cronista non può essere assunto a modello della generale concezione del vino in ambito francescano, vista l'eccezionalità della sua figura, che possiamo considerare una sorta di situazione-limite della compenetrazione di ideali cortesi e mentalità minoritica.

I domenicani nelle *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet si presentavano come i nuovi padri del deserto insistendo sullo zelo pastorale degli antichi monaci orientali<sup>36</sup>. Ma anche tra i seguaci di san Domenico il dovere dell'astinenza non venne accolto senza contrasti. Giordano da Pisa, negli *Esempi* (27) contrappone Antonio e Maccario, veri modelli di penitenza, a sant'Agostino, il quale invece «mangiò e carne e pane e bevve vino». Dei due modelli Giordano preferisce il secondo, perché mentre i primi «con ciò sia cosa che fossero così perfetti, non predicavano però, non amaestravano, se non che salvavano loro medesimi». Chi fu maggiore? Certamente Agostino e i pastori come lui, perché «tanta gente salvarono». Insomma i mendicanti usano le *Vitae patrum* per colpire l'immaginario

<sup>33</sup> *Legenda de Passione Sancti Verecundi militis et martyris*, in M. FALOCI PULIGNANI, *San Francesco e il monastero di san Verecondo*, «Miscellanea Francescana», 10 (1906), pp. 10-11; trad. it. in *Fonti Francescane*, p. 1931.

<sup>34</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. Scalia, I, Turnholt 1998 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 125), p. 470.

<sup>35</sup> Cfr. C. VIOLANTE, *La cortesia chiericale e borghese nel Duecento*, Firenze 1995.

<sup>36</sup> Per l'agiografia domenicana delle origini si veda almeno L. CANETTI, *L'invenzione della Memoria: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996.

dei laici senza incitarli all'imitazione monastica, ma formulando un generico richiamo alla lotta col maligno e alla necessità della penitenza. Essi stessi non si sentono in dovere di imitare l'astinenza dei padri del deserto e si limitano ad ammirarla. Il modello anacoretico, ancorché efficace per la predicazione, è considerato, proprio per la sua grande elevatezza, distante e non riproducibile.

Apertamente polemico con il divieto di bere vino è anche Tommaso da Eccleston, che nel *De adventu fratrum minorum in Anglia*, 118, racconta divertito un aneddoto: il vescovo di Lincoln, Roberto Grossatesta, uno dei più grandi filosofi del Duecento, riteneva che «tre cose fossero necessarie alla salute del corpo: il cibo, il sonno e il buon umore». Una volta ordinò a un frate domenicano malinconico di bere una coppa del vino migliore. Questi recalcitrava, ma, quando ebbe bevuto, il vescovo gli disse: «Carissimo fratello, se tu facessi più spesso questa penitenza, avresti anche una coscienza migliore». Santità e vino potevano allora andare perfettamente d'accordo e gli imitatori degli antichi anacoreti venivano presi sottilmente in giro<sup>37</sup>.

Il progressivo logoramento del modello dell'astinenza, nonostante la sua perdurante presenza nella mentalità religiosa dell'Occidente, continuò per tutto il medioevo. Il tentativo di imporre un ideale di perfezione ascetica che comportava la rinuncia al vino fu vanificato da scelte e abitudini alimentari di lunghissimo periodo. Non è un caso che, pur impacciati dalla perdurante presenza di stilemi agiografici imm modificabili nell'immaginario religioso, nei fatti gli Ordini mendicanti del pieno e basso medioevo riuscirono a riconciliare l'aspirazione alla santità con la necessità e il piacere di bere vino. Non a caso a fronte di una sorta di ossessione dietetica delle regole monastiche della tarda antichità e del primo medioevo, le regole francescane non prevedevano nessuna restrizione alimentare per i minori, tranne i digiuni nei tempi d'avvento e di quaresima e il venerdì: «Sia loro lecito mangiare, secondo il Vangelo, di tutti i cibi che vengono loro presentati»<sup>38</sup>. Il ritorno letterale a Lc 10, 8 consentiva a Francesco di recuperare, in virtù del suo amore per le creature, l'essenza stessa del messaggio cristiano e di riportare al centro dell'attenzione il cuore dell'uomo. I frati, secondo Francesco, non dovevano più cercare la santità a tavola e ancor meno nel fondo dei loro boccali.

<sup>37</sup> TOMMASO DI ECCLESTON, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, 15, a cura di A.G. Little, Manchester 1951, p. 92; trad. it. in *Fonti Francescane*, p. 2079.

<sup>38</sup> *Regula non bullata*, III, in *Fontes Franciscani*, p. 188; trad. it. in *Fonti Francescane*, p. 102.