

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia

Ciclo XXVI

Settore concorsuale di afferenza: 11/A1- STORIA MEDIEVALE  
Settore scientifico-disciplinare: M-STO/01 – STORIA MEDIEVALE

Mangia, bevi, ama.  
Cibo e rituali alimentari del matrimonio nell'Occidente  
altomedievale

Presentata da: Andrea Maraschi

Coordinatore Dottorato

Relatore

Prof.ssa Maria Malatesta

Prof. Massimo Montanari

Esame finale anno 2013

Ringrazio con grande stima e affetto il Prof. Montanari, maestro silenzioso e discreto, paterno e sorridente. Un volto sempre amico in un percorso arduo e talvolta scoraggiante. È stato un sincero piacere crescere sotto la sua ala, in questi ultimi tre anni così come nei precedenti.

Alla Prof.ssa Tiziana Lazzari va in egual modo la mia riconoscenza per aver tentato (a volte, purtroppo, invano) di limitare e correggere le mie mancanze come storico. Spero solamente che, per dirla come Jacques Le Goff a proposito delle crociate in Terra Santa, la sua pazienza sia stata almeno ricompensata con un'albicocca.

Parte della stesura di questo lavoro ha giovato anche del supporto del Prof. Peter Heather (King's College), indispensabile supporto durante il mio soggiorno londinese. La disponibilità e l'umanità con le quali mi ha accolto non sono state dimenticate.

Nessun segno di gratitudine, in realtà nessuna parola affatto, potranno mai rendere giustizia ai miei genitori, rimasti accanto a me dal primo all'ultimo giorno di questo lunghissimo cammino. I vostri sacrifici personali, uniti all'appassionata e incondizionata condivisione dei miei, fanno parte di quelle cose impagabili della vita per cui non esiste ricompensa o risarcimento. Il tutto aggravato dalla mia innata incapacità di comunicare i sentimenti più belli, più puri. Non vi dirò né che vi voglio bene, quindi, né che vi ringrazio con tutto il cuore; questo lo sapete già. Vi dirò solo: un giorno cercherò di darvi soddisfazione per tutto questo.

*Boire, manger, coucher ensemble,  
c'est mariage ce me semble.*

(Antoine Loysel, XVII sec.)

# Indice

Abbreviazioni .....7

Introduzione *Uno sguardo preliminare alla tradizione storiografica e alle fonti*

STORIOGRAFIA E TEMI NOTEVOLI.....11

FONTI, STRUTTURA DELLA RICERCA E SUA CONTESTUALIZZAZIONE...25

I. Le fonti.....27

II. Contestualizzazione della ricerca e basi metodologiche.....34

Parte I *Storie di rituali alimentari*

TERMINOLOGIA.....38

LA FORZA DELL'USO E LA FORZA DEL DIRITTO: IL BANCHETTO COME PRATICA SOCIALE E GIURIDICA.....45

1. Nascita ed evoluzione di un modo per comunicare.....45

2. Esprimersi attraverso il cibo. Un esempio dal basso Medioevo.....51

3. Cenni di diritto matrimoniale nell'alto Medioevo. La pubblicità della celebrazione.....61

<i>SPONSALIA E NUPTIAE. QUANDO I RITUALI ALIMENTARI SCANDISCONO I MOMENTI DEL MATRIMONIO.....</i>	<i>75</i>
1. Il matrimonio come processo.....	75
2. Il fidanzamento.....	89
2.1. Un primo esame delle fonti norrene e dei <i>Gesta Danorum</i> di Saxo Grammaticus.....	92
2.2. Scandalo al monastero di Poitiers.....	112
2.3. Il fidanzamento “bevuto”.....	119
3. Le nozze. Il cibo come linguaggio e simbolo.....	148
3.1. Cultura dell’eccesso, cultura del risparmio.....	158
3.2. I giorni della festa.....	177
3.3. Il calice: comunione e comunicazione.....	193
3.4. «Poi disse ai suoi servi: ‘Il banchetto nuziale è pronto...’».....	201
3.4.1. Le fonti nordiche: sapori e colori del banchetto.....	224
3.4.2. La componente religiosa della festa.....	251
3.5. I banchetti proibiti.....	258
3.6. Ulteriori usi rituali, letterari e simbolici del cibo.....	273
3.7. Brevi considerazioni conclusive. Riti necessari, rituali accessori.....	283

Parte II      *La figura biblica del banchetto di nozze e la sua ricezione nell’alto Medioevo*

UN LINGUAGGIO UNIVERSALE.....	300
1. La costruzione di un vocabolario: il linguaggio alimentare...300	
2. Il matrimonio mistico.....	314
3. Il primo miracolo.....	332

SE IL REGNO DEI CIELI È SIMILE A UN BANCHETTO NUZIALE.....	366
Conclusioni.....	366

## Bibliografia

FONTI.....	372
STUDI.....	390
STRUMENTI.....	419

## Abbreviazioni

ACLL	<i>Archive of Celtic-Latin Literature</i> , ed. A. Harvey, K. Devine, F. J. Smith, Turnhout 1994.
AA SS	<i>Acta Sanctorum</i> , Anversa-Bruxelles, 1643-.
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i> , 2 voll. e supplemento, Bruxelles 1898-1911.
<i>Brev.</i>	<i>Breviarium Alarici</i> (ed. G. Haenel, Leipzig 1849).
CC SL	<i>Corpus Christianorum, series latina</i> (Turnhout 1953-).
CC CM	<i>Corpus Christianorum, continuatio medievalis</i> (Turnhout 1966-).
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Vienna 1866-).
CJ	<i>Codex Iustinianus</i> (ed. P. Krueger, Berlino 1877).
<i>Cod. Theod.</i>	<i>Codex Theodosianus</i> (ed. P. Krueger e T. Mommsen, 3 voll., Berlino 1905).
<i>Dig.</i>	<i>Digesta Iustiniani</i> (ed. T. Mommsen, 2 voll., Berlino 1870).
HF	Gregorius Turonensis, <i>Libri Historiarum X</i> , ed. B. Krusch - W. Levison, MGH, SSRM, 1, 1, Hannover 1937-1951, pp. 1-537.
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones Iustiniani</i> (ed. P. Krueger, Berlino 1869).

L&S	Michael Lapidge and Richard Sharpe, <i>A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200</i> , Dublin 1985
<i>Lex Gund.</i>	<i>Lex Gundobada</i> , in MGH, <i>Leges</i> 2.1, 1892.
<i>Lex Rib.</i>	<i>Lex Ribuarica</i> , in MGH, <i>Leges</i> 3.2, 1954.
<i>Lex Rom. Burg.</i>	<i>Lex Romana Burgundionum</i> , in MGH, <i>Leges</i> 2.1, 1892.
<i>Lex Vis.</i>	<i>Lex Visigothorum</i> , in MGH <i>Leges</i> 1, 1902.
<i>Liut.</i>	<i>Liutprandi Leges</i> , in MGH, <i>Leges (folio)</i> , vol. 4, 1868. L'edizione consultata si trova in <i>Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico</i> , ed. a cura di C. Azzara e S. Gasparri, Roma 2005, pp. 137-244.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MGH AA	MGH, <i>Auctores Antiquissimi</i>
MGH Capit.	MGH, <i>Capitularia Regum Francorum</i> (= <i>Leges sectio II</i> ), 2 voll., 1883-1897.
MGH Conc.	MGH, <i>Concilia</i> (= <i>Leges sectio III</i> ), 1893-.
MGH Epist.	MGH, <i>Epistulae</i> (quarto), 1887-.
MGH Leges	MGH, <i>Leges Nationum Germanicarum</i> (= <i>Leges sectio I</i> ).
MGH Leges (folio)	MGH, <i>Leges</i> , folio series, 5 voll., 1835-1889.
MGH Poet. Lat.	MGH <i>Poetae Latinae</i>
MGH SSRG	MGH, <i>Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum</i> , Hanover, 1840-.
MGH SSRL	MGH, <i>Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum</i> , ed. G. Waitz, Hanover 1878.
MGH SSRM	MGH, <i>Scriptores Rerum Merovingicarum</i> , ed. B. Krusch et al., 1884-1920.
MGH SS	MGH, <i>Scriptores (in Folio)</i> , 32 voll., Hanover/Leipzig, 1826-1928.
<i>Nov.</i>	<i>Iustiniani Novellae</i> , ed. R. Schoell, G. Kroll, Berlino 1922.

- PL *Patrologia Latina* (i.e. *Patrologiae cursus completus, series latina*), ed. J. P. Migne, Paris 1844-1864.
- Rot. *Edictum Rothari*, in MGH, *Leges* (folio), vol. 4, 1868, nell'edizione *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, ed. a cura di C. Azzara e S. Gasparri, Roma 2005, pp. 13-127.
- SC *Sources chrétiennes*, Paris 1941-.

Introduzione. *Uno sguardo preliminare alla  
tradizione storiografica e alle fonti*

---

## Storiografia e temi notevoli

«Nell'alto Medioevo, sposarsi era un procedimento piuttosto che un semplice atto. Gli sposi erano vincolati già dal fidanzamento, consumato poi tramite un rapporto sessuale. Altri elementi, come il corteggiamento o la liturgia nuziale, potevano essere inseriti a diversi stadi tra questi due termini oppure prima del fidanzamento. La condizione dei partner dopo essersi fidanzati ma prima di cominciare a vivere insieme o prima di consumare il matrimonio era intermedia e per certi versi incerta, dal momento che essi non erano né *single* né sposati.

[...] Le origini e la storia del modello [di matrimonio] altomedievale sono in parte oscure. È difficile determinare quanto il modello cristiano differisse da quello della tradizione romana, di quella germanica e da altri modelli europei. Non è chiaro fino a che punto dovremmo attribuire il processo nuziale che troviamo nelle fonti altomedievali alla cultura cristiana»<sup>1</sup>.

Ho voluto dare inizio al presente lavoro con una citazione, viste le consuete insidie che ogni *incipit* presenta allo storico che debba affrontare tematiche molto delicate. La scelta è ricaduta su un interessante volume che, ormai più di quindici anni fa, ha tentato di dare ordine al vasto universo di

---

<sup>1</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, Leiden 1994, p. 315: «In the early Middle Ages, getting married was a process rather than a simple act. The spouses initiated their marriage by their betrothal, and they consummated it by sexual intercourse. Other elements, such as customs of courtship and the nuptial liturgy, might occur at various points between these terms or before the betrothal. The state of partners after their betrothal but before they began to live together or before they consummated their marriage was intermediate and in some respects uncertain, for they were neither single nor married. [...] The origins and history of the early medieval model are obscure in part. It is difficult to determine how this Christian model differed from traditional Roman, Germanic and other European models. It is not clear to what extent we should attribute the nuptial process that we find in early medieval sources to Christianity». Mi sono occupato personalmente della traduzione in italiano di questa e delle successive citazioni di studi in lingua straniera.

riflessioni teologiche attorno all'istituzione del matrimonio, riferendosi al periodo compreso tra la fine dell'Impero Romano e l'affermazione di quello Carolingio. Affronterò brevemente una serie di tematiche per due scopi principali: da un lato, ripercorrere in maniera rapida le principali tappe della storiografia riguardo al matrimonio nel Medioevo, dall'altro, mostrare quanto spazio vi sia per un'indagine differente, che guardi ad altre testimonianze, che parta dai dati più concreti a nostra disposizione.

Cerchiamo di vedere in che direzione si sono orientati gli studi degli storici fino a oggi, e che cosa ci hanno insegnato.

Senz'altro, già dal breve passo citato si può intuire la profondità del tema che ci prepariamo ad affrontare. Quello che in prima istanza mi preme sottolineare è che, prendendo spunto dalla tesi di Philip L. Reynolds, la percezione che nel passato si aveva del matrimonio era assai diversa da quella odierna, pertanto sarebbe metodologicamente sbagliato applicare categorizzazioni giuridiche e sociali della nostra realtà a una cultura, a un mondo cui non appartenevano affatto.

Scrive Ruth Mazo Karras: «Nella società contemporanea il matrimonio richiede un atto o una dichiarazione formale da parte di un soggetto autorizzato dall'ordinamento giurisdizionale pertinente che lo costituisca. Se quell'atto viene formulato (e se le parti soddisfano specifici requisiti, quali l'età e il sesso, anche questi in accordo alla legislazione vigente), il matrimonio è valido, altrimenti non lo è»<sup>2</sup>. Tale saldo inquadramento dell'istituto matrimoniale all'interno del diritto civile è una realtà molto lontana da quella dei secoli che ci interessano. «Nell'alto Medioevo il confine tra chi era sposato e chi non lo era non è del tutto chiaro per noi, e forse nemmeno per gli uomini dell'epoca»<sup>3</sup>, continua la studiosa. «Provando a tracciare quella linea dicendo “questo era un matrimonio, mentre quest'altro no”, rischiamo di applicare categorie moderne a un contesto dove non sono adeguate, e di accettare definizioni di matrice ecclesiastica anche se la cultura a cui la Chiesa cercava di applicarle non le accettava affatto, o al massimo gradualmente e con riluttanza»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> R. Mazo Karras, *The history of marriage and the myth of Friedelehe*, in *Early Medieval Europe*, Volume 14, Issue 2, pp. 119-151, May 2006, p. 120: «In contemporary society marriage requires an act or performative utterance by someone authorized by the relevant jurisdiction to perform it. If that act has taken place (and if the parties have met certain qualifications, such as age or gender, again depending on the jurisdiction), the marriage is valid; if it has not, it is not».

<sup>3</sup> *Ibidem*: «In the early Middle Ages the line between who was married and who was not is not quite so clear, to us or perhaps even to people at the time».

<sup>4</sup> *Ibidem*: «If we attempt to draw that line and say 'this was a marriage and this was not', we risk applying modern categories where they do not fit, and accepting the church's definitions even when the culture to which the church attempted to apply them did not, or did so gradually and grudgingly».

Sarà dunque di fondamentale importanza, nel corso della presente ricerca, mantenere una prospettiva il più possibile distaccata dalle contaminazioni della nostra cultura, evidenziando semmai quali sono state le continuità e quali le rotture tra il matrimonio altomedievale e quello moderno.

Per il momento, basti notare che di tale *gap* cognitivo si trovano tracce ancora oggi a livello semantico: «in inglese», scrive in nota, «le persone sposate si definiscono *spouses*, e la parola *spouse* deriva dal francese *épouse*, che analogamente significa “donna sposata”; ma *épouse* viene dal latino *sponsa*, dal verbo *spondere*, “promettere”. Una *sponsa* è una donna che è stata promessa in matrimonio. Nella tradizione classica della legislazione romana, di conseguenza, una *sponsa* non è una “sposa”, bensì una “fidanzata”»<sup>5</sup>. Di conseguenza, quando ancora ai nostri giorni ci troviamo a parlare di “sposalizio”, usiamo una parola che nel passato poteva definire un concetto molto diverso dal nostro.

È curioso il fatto che, nonostante la cultura medievale potesse giovare della tradizione giuridica romana (in misura maggiore o minore a seconda delle aree geografiche) e delle opere dei Padri della Chiesa in fatto di matrimonio, vi fosse comunque un’incoltabile (o comunque insondabile) distanza tra chi discuteva di che cosa significasse “sposarsi” e chi invece quotidianamente praticava tale rito di passaggio seguendo tradizioni ereditate dal passato, dal carattere in certa misura conservativo. Il mondo dei fatti, la storia lo dimostra, sembra andare a una marcia differente da quello delle parole, tanto più quando ci si riferisce a degli usi così radicati nella cultura popolare come di certo erano le nozze. Un evento tanto importante nella vita delle persone, d’altro canto, doveva obbedire molto più agli usi consuetudinari di chi vi partecipava che alla volontà di chi lo normava: forse è per questo che vagliando le fonti, soprattutto se ci riferiamo all’epoca bassomedievale, quelle narrative sembrano sempre descrivere un quadro che non corrisponde al modello imposto dall’alto.

Il Cristianesimo, d’altronde, non sembra aver cambiato il matrimonio nei fatti, o aver cancellato nulla di ciò che ha trovato; l’ha semplicemente *cristianizzato*. Prendo a prestito il gioco di parole ancora da Reynolds vista la sua plausibilità: molte tradizioni avevano probabilmente resistito nei secoli, e i Padri avevano solo tentato di connotarle in senso religioso e di stabilire cosa rendesse un matrimonio valido a tutti gli effetti secondo l’etica cristiana, facendo leva sull’esempio ideologicamente perfetto di Giuseppe e Maria<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 1.

<sup>6</sup> Cfr. G. Picasso, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1977, pp. 191-231, alle pp. 195-196.

Come già suggerito dalle ricerche di Adhémar Esmein<sup>7</sup>, Louis Godefroy<sup>8</sup>, Jean Gaudemet<sup>9</sup> e Korbinian Ritzer<sup>10</sup>, per citarne alcune tra le più puntuali, durante il primo millennio la Chiesa non ha mai preteso di godere di una giurisdizione esclusiva in ambito matrimoniale. Per lungo tempo, difatti, essa ha più che altro mirato a delinearne contorni e contenuti, lasciando alla legislazione civile, che fosse quella dell'Impero Romano o dei regni romano-barbarici, questioni più strettamente pratiche e pragmatiche, salvo mostrare la propria disapprovazione qualora il diritto secolare risultasse in forte contraddizione con la dottrina cristiana.

Ma a margine di tale divisione/frizione di competenze giuridiche, per quanto in Occidente (mi si passi la generalizzazione) ci si sforzasse di dare un'identità al matrimonio definendo limiti e divieti, era arduo colmare quella distanza costitutiva tra l'emisfero delle autorità e quello degli usi tradizionali: le famiglie degli sposi dovevano occuparsi del lato economico e celebrativo delle nozze, mentre intellettuali come Agostino o Incmaro di Reims erano molto più interessati a discutere delle *nuptiae*, da un lato, secondo la loro dimensione fisica (la *copula carnalis*), dall'altro secondo quella sacra. Inoltre, per secoli i dibattiti teologici hanno cercato di giustificare la necessità di una benedizione nuziale a sancire la legittimità dell'unione, quando le cronache fanno raramente menzione di chiese o di sacerdoti durante la descrizione di un matrimonio. Cosa ne deve dedurre lo storico?

Come detto, che la Chiesa occidentale esigesse o meno una benedizione al vincolo tra gli sposi non importa molto. In questa ricerca cercherò di concentrarmi molto più su quello che concerne la realtà concreta piuttosto che quella pensata, sebbene anche quest'ultima componente sia comunque di pertinenza dell'indagine storica, in quanto anche il pensiero, l'utopia e le ideologie appartengono alla storia.

Non c'è fonte in cui si trovi espressa la necessità di una benedizione per rendere valido un matrimonio almeno fino al IX secolo<sup>11</sup>, e comunque anche in attestazioni del genere non si arriva a

---

<sup>7</sup> A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, 2<sup>a</sup> ed. a cura di R. Génestal, 2 voll., Paris 1929, 1935.

<sup>8</sup> L. Godefroy, *Le mariage au temps des Pères*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, Paris 1927.

<sup>9</sup> J. Gaudemet, *Le lien matrimonial. Les incertitudes du haut moyen-âge*, in *Lien matrimonial (Colloque du Cerdic, Strasbourg 21-23 mai 1970)*, Strasbourg 1970, pp. 81-105.

<sup>10</sup> K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I<sup>er</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1970.

<sup>11</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods* cit., p. xix.

definire “non valido” un matrimonio non benedetto. Come ricorda Cyrille Vogel<sup>12</sup>, le prime attestazioni di una benedizione nuziale sono a opera dell’*Ambrosiaster* (336-384):

«Primae nuptiae, sub benedictione Dei celebrantur sublimer, secundae autem et in praesenti carent gloria»<sup>13</sup>,

e, ancora:

«Homini enim unam uxorem decrevit Deus, cum qua benedicatur: nemo enim cum secunda benedicatur»<sup>14</sup>.

Nelle parole di papa Siricio (334-399) troviamo invece la menzione di una benedizione connessa al rituale della *velatio* («De coniugali autem velatione requisiti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat modis omnibus inhibemus quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur»<sup>15</sup>). Da parte sua, nell’epitalamio composto per le nozze di Giuliano e Titia, Paolino di Nola (355-431) fornisce una descrizione più precisa dell’intero cerimoniale, dove compare la figura del vescovo incaricato della benedizione; il gesto precede la *velatio* del capo dei due sposi. Due secoli più tardi Isidoro di Siviglia (599-636) cita i rituali della *velatio*, della benedizione nuziale e della consegna dell’anello alla sposa da parte dello sposo<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> C. Vogel, *Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Age*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1977, pp. 397-472, a p. 420.

<sup>13</sup> Ambrosiaster, *Commentarium in Epistolam 1 ad Corinthos VII*, 40 (PL 17, 238 A; CSEL 81,2 p. 90).

<sup>14</sup> Ambrosiaster, *Commentarium in Epistolam 1 ad Timotheum III*, 12 (PL. 17, 497 A; CSEL 81,3 p. 268).

<sup>15</sup> Ancora su segnalazione di C. Vogel in *Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Age* cit., p. 420.

<sup>16</sup> Isidoro di Siviglia, *De ecclesiastici officiiis*, PL 83, 810C/812B.

In Gallia le fonti attestano la pratica (più o meno diffusa) di benedire le nozze a partire dal V secolo e, più nello specifico, la *benedictio in thalamo*<sup>17</sup>. L'apparizione del primo *ordo* nuziale<sup>18</sup> è comunque da posticipare fino al IX secolo, in occasione delle nozze tra Ethelwulf, re degli Angli, e Judith, figlia di Carlo il Calvo<sup>19</sup>; siamo nell'anno 856.

Nel tempo si aggiungeranno altre condizioni più particolari: sposarsi in *facie ecclesiae*, quindi di fronte alla chiesa e sotto l'approvazione di un sacerdote, sarà definita la forma corretta, ma ancora una volta non una condizione necessaria. Il lungo Medioevo del matrimonio laico, se così possiamo definirlo, durerà almeno fino al XVI secolo, fino a quando le deliberazioni del Concilio Tridentino dichiareranno nulle le nozze celebrate in clandestinità. «Il matrimonio clandestino [cioè, non ecclesiastico] è stato per lungo tempo un peccato, ma essere lecito non è sinonimo di essere valido»<sup>20</sup>, sottolinea Reynolds.

Sarebbe interessante rispondere a un'ulteriore domanda: a quale modello di matrimonio ci riferiamo quando parliamo di Occidente medievale? A quello di tradizione romana o germanica?

Come ben sappiamo, a seguito delle invasioni tutto ciò che era Roma divenne romano-barbarico. Un nuovo mondo di consuetudini andò a sovrapporsi e mischiarsi con quelle dei romani, e il risultato di tale fusione è tutt'altro che semplice da indagare e definire.

I giuristi romani - lo vedremo - erano col tempo arrivati a definire il *consensus* la base di ogni legame matrimoniale, e quindi anche del fidanzamento. Nel *Digesto* è riportata la celebre definizione di Ulpiano: «Sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia»<sup>21</sup>. Secondo la sua

---

<sup>17</sup> C. Vogel in *Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Age* cit., p. 427.

<sup>18</sup> La questione, di cui qui viene solamente fatto un accenno, è in realtà assai più complessa. Si tratta infatti, più propriamente, di un *ordo coronationis*, per i cui approfondimenti rimando alla relativa edizione critica: *Ordines Coronationis Franciae*, ed. R. A. Jackson, I, Philadelphia 1995, *Ordo V. Marriage and Coronation Ordo of Judith*, pp. 76-77 e 79. Si veda anche J. Nelson, *Early medieval rites of queen-making and the shaping of medieval queenship*, in *Queens and queenship in medieval Europe*, a c. di A. J. Duggan, Boydell Press, Woodbridge, 1997, pp. 301-315.

<sup>19</sup> *Annales Bertiniani*, ed. G. Waitz, MGH SSRG, 5, Hannover 1883, p. 47.

<sup>20</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods* cit., p. xix: «Clandestin [i.e., non-ecclesiastical] marriage had long been a sin, but liceity is not the same as validity».

<sup>21</sup> *Dig.*, 23.1.4. In *Dig.*, 35.1.15 si legge: *nuptias enim [...] consensus facit*. Una discussione a parte riguarda il tipo di consenso necessario, cioè da parte di chi.

interpretazione giurisprudenziale, non era dunque necessaria alcuna formalità né cerimonia per creare un vincolo tra due persone, e parimenti non si richiedeva la presenza di testimoni<sup>22</sup>.

C'erano dei gesti di uso comune, dei piccoli rituali all'interno del rito stesso? Sempre nel *Digesto* troviamo menzione dell'anello che il fidanzato donava alla sua promessa come *pignus* insieme con altri regali, ma fino a che punto possiamo accertarci che chi si sposava si atteneva a certi canoni?

D'altro canto, le stesse formule di matrimonio previste dalla legislazione romana chiariscono che, in molti casi, sposarsi era un fatto totalmente domestico. Alla *confarreatio* e alla *coemptio*, infatti (rituali che richiedevano alcune formalità, in special modo il primo), si affiancavano l'*usus* e il matrimonio libero. Differenti per la condizione assunta dalla donna una volta sposata (nel matrimonio per *usus* la moglie passava sotto la *manu*, ossia la giurisdizione, del marito, mentre nel matrimonio libero essa continuava a rimanere membro effettivo della sua famiglia di appartenenza, quindi sotto la tutela di suo padre), entrambi questi modelli erano per lo più informali. L'*usus*, al più, richiedeva un'attestazione del passaggio di *manus* dal padre della sposa al marito, ma di fatto era il riconoscimento di una condizione già reale e provata, visto che il vincolo si formava per effetto della prolungata convivenza dei due partner (un anno). Il matrimonio libero, invece, poteva perfino non prevedere alcun gesto rituale volto a legittimare l'unione.

Simili considerazioni potrebbero essere fatte riguardo al matrimonio di modello germanico. I quattro gesti rituali inerenti al fidanzamento e le nozze (*petitio, desponsatio, dotatio, traditio*) suggerirebbero una certa formalità, ma questa è la storia tracciata dai codici di leggi barbariche. Prima di essi, l'universo germanico ha tramandato oralmente le proprie tradizioni, e non si può stabilire quanto le loro trasposizioni scritte di età altomedievale siano testimonianze attendibili e attinenti alla realtà. In altre parole, quanto spazio c'è tra la formalità delle norme e le abitudini di un popolo?

Di *velatio* e benedizione si parla in una lettera di Papa Siricio all'arcivescovo di Tarragona nell'anno 385 d.C<sup>23</sup>, il che ci fa presumere si trattasse di un uso consuetudinario in Spagna in quell'epoca; la *Lex Visigothorum* nomina invece una sola volta la benedizione nuziale, parlando dei matrimoni degli ebrei battezzati. Stando a Ritzer, una delle più antiche attestazioni in area gallica dell'intervento di un prete in un matrimonio risale al VI secolo<sup>24</sup>: in quel caso vediamo il sacerdote benedire gli sposi all'interno della camera nuziale.

---

<sup>22</sup> *Dig.*, 23.1.7.

<sup>23</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 93. La citazione dell'autore è dell'*Epistula ad Himerium*, PL 13:1136-37.

<sup>24</sup> K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris, 1970, p. 203.

Tuttavia, se ci spostassimo avanti di molti secoli, potremmo notare come il ruolo della Chiesa fosse ancora piuttosto marginale persino riguardo a matrimoni di alto rango. Molti anni or sono Besnier<sup>25</sup> ipotizzava che fosse esistito presso i Vichinghi un modello di matrimonio informale, *more Danico*, ancora praticato al tempo dei primi duchi di Normandia, e citò tra gli altri il caso del matrimonio tra Riccardo I (duca dal 943 al 996) ed Emma, in cui dalle fonti non risulterebbe nessuna menzione di benedizioni né di sacerdoti. Al contrario, quando a seguito della morte di Emma Riccardo sposa Gunnora, si fa espressamente riferimento a un matrimonio *more Christiano*, come riportato da Roberto di Torigni nel XII secolo<sup>26</sup>, seppure il cronista precisi che tale forma celebrativa fosse stata applicata solo più tardi, essendo volontà del duca far nominare suo figlio arcivescovo<sup>27</sup>. L'unica differenza sostanziale tra le due forme sembra essere la presenza di un vescovo che benedice gli sposi, ma ciò non farebbe che confermare che il controllo della Chiesa sull'istituto matrimoniale sia stato per lungo tempo accessorio. Stando a Reynolds<sup>28</sup>, l'espressione *more Danico* identificava un matrimonio secolare, mentre *more Christiano* uno ecclesiastico.

Questo costume danese di cui parlano le fonti è stato interpretato dalla storiografia tedesca come uno dei tratti comuni delle popolazioni di stirpe germanica che indicavano, di fatto, una presunta comunanza di consuetudini tra di esse. La suddetta distinzione tra una forma matrimoniale cristiana e una nordica è stata a lungo trattata dalla fine del XIX secolo agli anni '40 del XX dagli studiosi della *Rechtsschule*<sup>29</sup>, i quali tentarono di dimostrare che presso tutte le popolazioni germaniche dell'alto Medioevo esistevano due principali tipologie di unione matrimoniale: *Muntehe* (matrimonio per acquisto della sposa o trasferimento del *mundium*) e *Friedelehe* (matrimonio per solo mutuo consenso)<sup>30</sup>, associata appunto al matrimonio *more Danico*. Ma studi più recenti hanno screditato queste teorie, basate più sulla necessità di ritrovare le radici di una cultura comune a tutte

---

<sup>25</sup> R. Besnier, *Le mariage en Normandie des origines au XIIIe siècle*, *Normannia* 7 (1934), pp. 69-110.

<sup>26</sup> Vedi *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, edited and translated by Elisabeth M. C. Van Houts, Clarendon Press, Oxford 1995.

<sup>27</sup> R. Mazo Karras, *Unmarriages. Women, men, and sexual unions in the Middle Ages*, Philadelphia 2012, pp. 42-43.

<sup>28</sup> Su segnalazione di R. Mazo Karras, *The history of marriage and the myth of Friedelehe* cit., p. 138.

<sup>29</sup> Vedi, per es., H. Meyer, *Friedelehe und Mutterrecht*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 47 (1927), pp. 198-286.

<sup>30</sup> R. Mazo Karras, *The history of marriage and the myth of Friedelehe* cit., p. 120; in P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 71 si riporta anche il matrimonio per ratto (*Raubehē*). Per un approfondimento di quello che il diritto germanico altomedievale chiamava *raptus*, si consiglia la lettura dell'ormai datato volume di John F. McLennan *Primitive marriage* (Edinburgh 1865): qui l'etnologo riconosceva la pratica del rapimento della sposa come origine delle pratiche esogamiche. L'uso dello sposo di trascinare la sposa, apparentemente contro la sua volontà, era testimonianza, nell'ipotesi di McLennan, di una fase arcaica in cui le donne venivano rapite dalle fazioni nemiche.

le popolazioni germaniche, piuttosto che su un'analisi pragmatica e comparativa delle fonti<sup>31</sup>; attualmente, nei termini in cui gli intellettuali tedeschi a cavallo tra XIX e XX secolo l'hanno presentata, la *Friedelehe* ha più l'aspetto di una vera e propria costruzione intellettuale o, per dirla come Ruth Mazo Karras, di un mito romantico<sup>32</sup>.

«Da dove verrà l'insistenza dei Carolingi sulla formalità della *petitio*, del fidanzamento e della consegna della dote in quanto condizioni per un matrimonio valido?»<sup>33</sup>, si chiede Reynolds. Come vedremo in seguito, una delle maggiori preoccupazioni della Chiesa riguardava la definizione di quale dovesse intendersi come area dell'incesto<sup>34</sup>, dunque incombeva la necessità di rafforzare il proprio controllo sulla celebrazione nuziale. Una simile esigenza ha già molto da dire di per sé, al di là dei risultati poi ottenuti: a ogni divieto corrisponde una prassi, a ogni legge un reato. Una prima “lettura” del contesto sociale in cui si muove la Chiesa carolingia ci suggerisce, allora, che

---

<sup>31</sup> Illuminante, anche se non per quanto riguarda il caso specifico, è il recente studio P. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2009.

<sup>32</sup> Cfr. R. Mazo Karras, *The history of marriage and the myth of Friedelehe* cit.; naturalmente, la storiografia relativa all'argomento è assai ampia e difficile da citare per intero. Ricordiamo, tra le opere fondamentali, K. A. Eckhardt (ed.), *Germanisches Recht, von Karl von Amira*, Gundriss der germanischen Philologie 5, 2 voll., 4<sup>a</sup> ed., Berlin 1967, dove l'autore, peraltro allievo di Meyer, non tratta affatto della *Friedelehe*; ; Rolf Köstler, nel suo saggio *Raub-, Kauf- und Friedelehe bei den Germanen*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 63 (1943), pp. 92-136, riconosce l'esistenza della *Friedelehe* giustificando l'assenza di chiari riferimenti a essa nelle fonti per la sua natura di patto privato tra famiglie; S. Wemple, *Women in frankish society*, Philadelphia 1981, in cui la studiosa definisce la *Friedelehe* un “quasi-matrimonio”; più recentemente, Régine Le Jan ha associato la *Friedelehe* alla cultura franca delle dinastie merovingia e carolingia, identificando tale fenomeno come una pratica via via meno comune (R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle): essai d'anthropologie sociale*, Publications de la Sorbonne, *Histoire ancienne et médiévale* 33, Paris 1995); Lisa Bitel, pochi anni fa, dichiarava che franchi, inglesi, irlandesi e gallesi conoscevano appunto una forma di matrimonio basata sul mutuo consenso (L. Bitel, *Women in Early Medieval Europe*, Cambridge 2002).

<sup>33</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 117.

<sup>34</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœurs et le droit*, Paris, 1987, p. 100: «Son fondement scripturaire est dans le chapitre 18 du Lévitique sur les interdits sexuels. Le verset 6: 'Aucun de vous ne s'approchera de sa proche parenté', par sa formule vague et très générale, permettra l'extension de l'empêchement pour parenté dans les textes juridiques». Oltre questo, altri due erano i requisiti principali per un matrimonio “giusto”: la condizione sociale dei contraenti (che dovevano essere liberi) e la laicità. Sul tabù dell'incesto, si veda C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949. In questo fondamentale volume, lo studioso suggerisce che il detto tabù era responsabile della struttura stessa della società, avendo regolamentato la sessualità e quindi definito il passaggio dallo stadio di “natura” a quello di “cultura”. Esso aveva dato forma a un sistema d'organizzazione dualistico della società, costituito da due metà esogame: il proprio gruppo, entro il quale sono vietati i legami matrimoniali, e l'altro, con il quale tali legami sono possibili. Lévi-Strauss identificava così nel concetto di “reciprocità” la base della vita sociale, vedendo nel matrimonio la sua forma più classica ed elementare. In merito a tali problematiche, si confrontino le più recenti posizioni degli studiosi, come per esempio: F. Héritier, *Les Deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*, Paris 1994; id., *Masculin-Féminin. La Pensée de la différence*, Paris 1996; id., *Hommes, femmes: la construction de la différence*, Paris 2010; P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris 1998; id., *Le sens pratique*, Paris 1980 (ed. it.: Roma 2005); F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino 1971; id., *Luoghi e corpi*, Torino 1993.

evidentemente nel IX secolo i sacerdoti avevano scarsa influenza su un rituale che era percepito ancora prettamente laico.

Forse, quello che valeva per Riccardo I valeva a maggior ragione per i suoi sudditi: forse, nonostante già dal IV secolo d.C. i vescovi e i teologi occidentali avessero cominciato a insistere che la Chiesa disponeva di una sua legge relativa al matrimonio (la *lex divina*), la tradizionale visione laica delle nozze non aveva subito cambiamenti sostanziali. Ambrogio, Girolamo, Agostino e Gregorio Magno avevano tentato di ribadire la superiorità della legge matrimoniale canonica (in quanto, appunto, divina) rispetto a quella laica, ma non è semplice comprendere che effetto ebbero i loro testi nei secoli, visto che, appunto, Incmaro di Reims riaffermerà l'irregolarità di quelle nozze celebrate in assenza di un ministro della Chiesa<sup>35</sup>.

Nell'anno 802, Carlo Magno ordina che vescovi e sacerdoti svolgano indagini sulle coppie che intendono contrarre matrimonio al fine di verificare i legami di parentela tra i contraenti, e afferma l'assoluta necessità della presenza di un prete per benedire gli sposi<sup>36</sup>. Pochi decenni prima, nel 755, il Concilio di Verneuil deliberava che *omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam innobiles*<sup>37</sup>. Come notiamo, le autorità laiche ed ecclesiastiche tornano più volte, durante il periodo che ci interessa, sull'importanza di esercitare un rigido controllo sui matrimoni. Vi tornano con insistenza<sup>38</sup>.

La storia che tratterò con le fonti prese in considerazione cercherà di descrivere gli effetti di questi provvedimenti, laddove possibile, per dare uno sguardo alla quotidianità di quei *nobiles* e di quegli *innobiles*. Possiamo fare un primo tentativo anche subito, sfruttando uno di quei testi che raccontano di una Cristianità in espansione, ovvero la lettera di papa Nicolò I ai Bulgari dell'anno 866. Così come nelle celebri risposte di papa Gregorio Magno ad Agostino di Canterbury, in essa possiamo trovare quella vena tipicamente cristiana (ma, verrebbe da dire, di stampo romano) incline al rispetto dei costumi tradizionali delle culture confinanti, pronta a dispensarle dalle restrizioni più lontane dai loro usi. Certamente, qui il pontefice instaura una vera e propria trattativa con il sovrano

---

<sup>35</sup> J.-A. McNamara - S. F. Wemple, *Marriage and divorce in the Frankish Kingdom*, in S. Moscher Stuard (ed. by), *Women in medieval society*, Philadelphia 1976, pp. 95-124, p. 108.

<sup>36</sup> *Capitulare missorum generale* (AD 802) 35, MGH *Capit.*, 1, p. 98.

<sup>37</sup> MGH *Capit.*, 1, p. 36, cap. 15.

<sup>38</sup> Cfr. P. Toubert, *L'institution du mariage chrétien, de l'Antiquité tardive à l'an mil*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto medioevo* ("Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo", 45), Spoleto 1998, 503-553.

bulgaro, già convertito al cristianesimo di rito greco ma insoddisfatto dei rapporti con l'Impero Bizantino. Le condizioni offerte da Nicolò I risultarono più vantaggiose per re Boris, che volentieri scelse di inchinarsi a Roma<sup>39</sup>.

In risposta ai quesiti del neo-convertito sovrano, Nicolò I si sofferma anche sulle caratteristiche del matrimonio cristiano, e non racconta niente di molto diverso da quanto potremmo trovare in un testo di Incmaro di Reims, ma con una differenza sostanziale: il papa non ritiene che sia peccato non riuscire a soddisfare tutte le condizioni della celebrazione nuziale (quindi fidanzamento, dono dell'anello, consegna della dote con documentazione scritta e in presenza di testimoni, *velatio* e benedizione), perché molti potrebbero non riuscire a permetterselo, trattandosi di un procedimento sicuramente complesso e costoso. In questo caso, dice il papa, l'unica condizione necessaria e sufficiente è il mutuo *consensus* degli sposi: *ac per hoc sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur*<sup>40</sup>. Al contrario, tutte le condizioni di cui sopra sarebbero insufficienti, da sole, a costituire un legame matrimoniale senza il *consensus*; neanche il *coitus*, dice il pontefice, sarebbe vincolante. È evidente, come fa notare Reynolds, che «la Chiesa di Roma è rimasta influenzata dal consensualismo di epoca romana, mentre la Chiesa franca ha insistito sulla formalità, la pubblicità e la liturgia nuziale»<sup>41</sup>. Particolari, questi ultimi, che appunto non troviamo nella lettera di Nicolò I. E se, da un lato, possiamo leggere tale elasticità (almeno per quanto riguarda la questione dei rituali nuziali)<sup>42</sup> come una scelta pragmatica più che di buon senso (non si poteva trapiantare un nuovo culto religioso senza essere un minimo flessibili), dall'altro è piuttosto logico pensare che anche in Occidente certe formalità fossero richieste solo ai membri più in vista della società (avremo modo di constatarlo in seguito), mentre la grande maggioranza della popolazione ne era di fatto dispensata. Il già citato matrimonio a cui presenzia l'arcivescovo di Reims Incmaro, nell'anno 856, è quello tra la figlia dell'imperatore Carlo il Calvo e il re Ethelwulf: non uno qualsiasi. In quell'occasione viene chiamato a benedire i doni di nozze offerti alla donna e

---

<sup>39</sup> L. Hertling - A. Bulla, *Storia della Chiesa*, Berlino 1967, pp. 161-162.

<sup>40</sup> Nicholas, *Epist.* 99 (*Ad consulta Bulgarorum*), 3, *MGH Epist.*, 6 (*Epist. Kar. Aevi* 4), pp. 570-571.

<sup>41</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 409.

<sup>42</sup> Ben diverso, infatti, è l'atteggiamento di Nicolò rispetto ad altre usanze tradizionali della cultura bulgara (e ancor prima, slava), come la poligamia: «*Duas tempore uno habere uxores nec ipsa origo humanae conditionis admittit, nec lex Christianorum ulla permittit*» (Nicholas, *Epist.* 99 (*Ad consulta Bulgarorum*), 3, *MGH Epist.*, 6 (*Epist. Kar. Aevi* 4), p. 586). Di certo, di fronte a una questione di questo genere, il problema di definire una corretta formula di rituali passava in secondo piano. Cfr. I. Dujčev, *Tradizioni etniche dei paesi slavi nel matrimonio nell'epoca altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1977, pp. 845-867.

a metterle al dito l'anello<sup>43</sup>, gesti estremamente simbolici che non dovevano (e non potevano) essere alla portata di tutti.

Tecnicamente, un ragazzo di quattordici anni e una ragazza di dodici potevano sposarsi in piena libertà, da soli, dove e quando preferivano, senza nemmeno la necessità di consumarlo, visto che l'unico requisito fondamentale era il loro reciproco consenso<sup>44</sup>. Quando nel 1215, in occasione del Concilio Lateranense IV, le autorità ecclesiastiche stabilirono che le coppie dovessero sposarsi pubblicamente in chiesa, annunciando le nozze alla comunità, evidentemente la situazione non doveva essere molto diversa da quella descritta sinora. Ai preti fu ordinato di eseguire delle indagini per assicurarsi che non vi fossero impedimenti al matrimonio, e agli sposi fu imposto di pubblicare dei bandi per annunciare l'imminente celebrazione; qualcosa di molto simile a quanto già disposto da Carlo Magno quattrocento anni prima, e dal sinodo provinciale di Rouen del 1012, che recitava: «prima di accordare agli sposi la benedizione davanti alla chiesa, il prete dovrà verificare accuratamente che non vi siano tra essi impedimenti di consanguineità o di un legame di matrimonio già contratto»<sup>45</sup>.

Nonostante ciò, già dalla metà del XII secolo qualcosa era cambiato: l'aristocrazia laica europea aveva lentamente permesso alla Chiesa di estendere la propria giurisdizione sul diritto matrimoniale<sup>46</sup>. Anche se è impossibile stabilire quando davvero la Chiesa si dichiarò (e fu percepita) competente a discutere una causa coniugale, gli storici hanno potuto affermare che appunto entro il '200 la situazione si era già definita nelle sue linee fondamentali<sup>47</sup>. Le cause matrimoniali divennero gradualmente appannaggio dei tribunali ecclesiastici, e fu allora che papi e canonisti sentirono l'esigenza di definire l'istituzione del matrimonio: la strada scelta fu quella

---

<sup>43</sup> J. B. Molin - P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974, p. 28.

<sup>44</sup> D. Lombardi, *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi*, Bologna, 2008, p. 34.

<sup>45</sup> Qui riprendo J. B. Molin - P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France* cit., p. 63.

<sup>46</sup> C. N. L. Brooke, *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna, 1991 (trad. It. di Gino Scatasta), pp. 134-135.

<sup>47</sup> Cfr. R. H. Helmholz, *Marriage litigation in medieval England*, Cambridge, 1978, p. 5; P. Daudet, *L'établissement de la compétence de l'église en matière de divorce et de consanguinité*, Paris 1941.

maestra del diritto romano, basata sulla centralità del *consensus*<sup>48</sup>, con una sostanziale differenza: per i cristiani, il matrimonio non può cessare quando le volontà degli sposi mutano<sup>49</sup>.

Pietro Lombardo dirà che il matrimonio si costituisce di fatto quando gli sposi pronunciano le parole: *accipio te in virum, et ego te in uxorem*; ugualmente, Alessandro III suggerirà ad un vescovo inglese che un uomo e una donna possono unirsi in matrimonio anche senza convivere, semplicemente pronunciando la formula: *ego te recipio in meum - et ego te recipio in meam*<sup>50</sup>.

Decisione pragmatica anche questa? Probabile, visto che moltissime coppie, dopo essere state fidanzate per anni secondo mutuo consenso, venivano riconosciute in quanto coppie di fatto (diremmo oggi), libere di convivere - o forse costrette a rispettare i termini di un matrimonio ormai contratto. In tutto questo la Chiesa, pur prediligendo cerimonie pubbliche, benedizioni, pubblicazioni e via dicendo, non aveva altra scelta che riconoscere e rispettare tali legami<sup>51</sup>.

In altre parole, se mi si concede una generalizzazione, quando la prassi non si piega alla legge, può talvolta capitare che diventi legge essa stessa, un po' come succede per la lingua che parliamo. Quanto valevano, per le persone comuni, le parole che leggiamo nel *Decretum* di Graziano: «Non è permesso celebrare le nozze in segreto», e «Nessuno prenda moglie senza pubbliche nozze»<sup>52</sup>? Il concilio di Westminster del 1173 (così come quello di Londra del 1200) stabilisce che le nozze vengano celebrate *in facie ecclesiae*, e l'inosservanza di questa norma porta alla scomunica; tuttavia, un matrimonio che non rispettava tale indicazione non era affatto nullo<sup>53</sup>. Di fatto, solo dopo il Concilio di Trento cesseranno i contrasti tra le varie "teorie" del matrimonio.

Non si riscontra nelle fonti un rituale matrimoniale completo di tutti suoi elementi costitutivi prima della fine dell'undicesimo e l'inizio del dodicesimo secolo<sup>54</sup>, e fu appunto solo in epoca tridentina

---

<sup>48</sup> Cfr. Ulpiano: «Non è la consumazione [*concubitus*] ma il consenso che rende tale il matrimonio»; «non è la consumazione [*coitus*] ma l'intenzione di sposarsi [*maritalis affectio*] che rende tale il matrimonio», come ricorda Brooke in *Il matrimonio nel Medioevo* cit., p. 135.

<sup>49</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident* cit., p. 58: «...la doctrine chrétienne tient le mariage pour indissoluble. Elle ne peut donc plus, comme le faisaient les juristes romains de l'époque païenne, affirmer que le mariage cesse dès que l'accord des volontés disparaît. Il n'est plus vrai de dire que 'ce que la volonté a fait, la volonté peut le défaire'».

<sup>50</sup> J. B. Molin - P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France* cit., p. 104.

<sup>51</sup> C. N. L. Brooke, *Il matrimonio nel Medioevo* cit., p. 137.

<sup>52</sup> Riporto le citazioni di J. Gaudemet, *Le mariage en occident* cit., p. 230.

<sup>53</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident* cit., p. 231.

<sup>54</sup> J. B. Molin - P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France* cit.; J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise*, Paris 1933, pp. 23-28; C. J. Moule, *Entry into marriage in the Late Eleventh and Twelfth centuries c. 1090-1181*, University of Cambridge Ph.D. thesis, 1983.

che venne imposto di celebrare il matrimonio in chiesa. Come ricorda Cyrille Vogel<sup>55</sup>, l'11 novembre del 1563 è una data piuttosto importante a riguardo: durante la XXIV Sessione del Concilio, le autorità ecclesiastiche ivi riunite danno forma al decreto *Tametsi*, che imponeva la presenza di un ministro della Chiesa ad ogni matrimonio, o quest'ultimo sarebbe stato ritenuto nullo a tutti gli effetti. Il sacerdote avrebbe pronunciato queste parole davanti agli sposi: *Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

D'altro canto, questo lungo Medioevo era destinato a prolungarsi ancora laddove la Chiesa di Roma era stata spodestata dai credi protestanti: «l'espressione che indica il matrimonio per *verba de praesenti* ricompare sorprendentemente sulle labbra della duchessa di Amalfi nell'omonimo dramma di Webster all'inizio del diciassettesimo secolo»<sup>56</sup>, sottolinea Brooke; inoltre, solamente nel 1753 entrò in vigore in Inghilterra il matrimonio in chiesa, a seguito dell'emanazione del *Marriage Act* da parte di Lord Hardwicke<sup>57</sup>.

Tornando al periodo di nostro interesse, la necessità di svolgere la celebrazione nuziale *in facie ecclesiae* tanto promossa e imposta dai riformatori carolingi, di cui Reynolds ha sottolineato l'importanza, non sembra aver cambiato i concetti chiave che regolavano la realizzazione di un vincolo coniugale, che restava essenzialmente un affare privato. Ed è in questa privatezza, che ha comunque una sua dimensione pubblica, che andremo a gettare uno sguardo.

---

<sup>55</sup> C. Vogel, *Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut moyen age*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1977, pp. 397-465, a p. 401.

<sup>56</sup> C. N. L. Brooke, *Il matrimonio nel Medioevo* cit., p. 144.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

## Fonti, struttura della ricerca e sua contestualizzazione

Nelle pagine precedenti ho voluto semplicemente illuminare alcune delle tematiche di maggior rilievo inerenti al matrimonio di età medievale. Diverse generazioni di studiosi si sono confrontate su un istituto che assume valore sia dal punto di vista giuridico sia religioso, e che quindi presenta ancor più problematiche se l'epoca storica di riferimento, quella che qui ci interessa, racchiudeva già in se stessa un conflitto ora sopito, ora riacceso tra potere secolare e potere spirituale. Stretta in una simile morsa, tra l'attività normativa della autorità laiche e religiose e le dissertazioni teologiche e dottrinali degli intellettuali ecclesiastici, la pratica del matrimonio ha comunque rivelato una terza componente, spiccatamente conservativa e meno permeabile al tempo e alle vicende storico-politiche: il rituale consuetudinario<sup>58</sup>. Perché sposarsi non significava solamente formare un nuovo nucleo familiare davanti alla legge, non solo dare alla luce una discendenza nell'amore coniugale, ma anche vivere e condividere uno dei momenti fondamentali della vita umana insieme con i propri congiunti nelle forme rituali e nei gesti tipici della propria cultura. Al di là della dimensione civile e di quella religiosa, le nozze erano una delle occasioni fondamentali in cui replicare usanze tramandate dalle generazioni precedenti, e dunque perpetuarle.

La presente ricerca individua come campo di indagine proprio queste ultime. Se, come abbiamo visto, storici e antropologi hanno generalmente concentrato il proprio interesse sulle due componenti principali sopra citate, le pagine che seguiranno saranno focalizzate su quell'universo di usi tradizionali che in taluni casi mette in risalto la leggera distanza tra lo *ius* e la realtà quotidiana e concreta, tra la legge e la tradizione - emisferi necessariamente comunicanti e collegati, ma in qualche punto non strettamente adiacenti. Ancora più in particolare, ci soffermeremo su un insieme specifico di gesti rituali, cioè quelli alimentari, incentrati sul cibo e sul tutto ciò che vi ruota attorno.

A questo punto potrebbe sorgere spontanea una domanda: che cosa può dirci un'indagine interessata alla storia dell'alimentazione riguardo a un tema tanto impervio e vasto? Quali informazioni degne di nota potremo mai trovare, se nelle fonti cercassimo tracce di rituali alimentari?

---

<sup>58</sup> Cfr. E. J. Hobsbawm - T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987.

Di certo, è bene specificarlo da subito, il terreno su cui ci muoveremo sarà piuttosto arido, proprio perché una testimonianza è tendenzialmente più votata a includere il fatto straordinario piuttosto che quello ordinario-consuetudinario. D'altra parte, già questo può essere un punto da cui partire: lo storico non analizza solo la qualità delle fonti, ma anche la quantità, sia in positivo che in negativo. Se molte di queste saranno reticenti riguardo al nostro oggetto d'indagine, non significa necessariamente che la società medievale lo considerasse di scarsa importanza, poiché è plausibile pensare che talvolta, a seconda della tipologia di documento, si tacesse ciò che si dava per scontato (e che quindi era radicato nell'uso comune, mi viene da aggiungere).

L'alto Medioevo non ci ha lasciato molte notizie dei rituali alimentari tipici delle feste nuziali, pertanto si è reso necessario ampliare il più possibile la gamma tipologica delle fonti.

Ma partiamo dalla struttura della ricerca. L'indagine è di fatto composta da tre parti, una introduttiva e due principali, tutte rivolte all'Occidente altomedievale:

- I. Un breve quadro del matrimonio, incentrato soprattutto sulle fasi di cui era costituito, sulle condizioni necessarie al compimento del negozio giuridico e sui gesti rituali che lo sancivano;
- II. Lo studio dell'importanza del cibo all'interno del codice rituale nuziale;
- III. L'analisi della figura del banchetto nuziale nel contesto del linguaggio alimentare biblico e la sua ricezione nell'alto Medioevo.

L'integrazione tra le ultime due sezioni è particolarmente utile per conferire alla ricerca una prospettiva anche antropologica: a una prima parte prettamente incentrata sulle fonti storiche ne affiancheremo dunque un'altra che ne contestualizzerà i risultati in un quadro più ampio sia in senso temporale che spaziale, in modo da tentare di cogliere in senso più ampio il rilievo culturale dei rituali che ci interessano.

## I. LE FONTI

Per quanto concerne le fonti, le parti I e II sono basate primariamente sull'analisi di agiografie, cronache, annali, carte di dotario e testi legislativi. Inoltre, grande apporto viene dalla letteratura islandese<sup>59</sup>, che nel Medioevo ha concepito un genere narrativo del tutto particolare: la saga<sup>60</sup>. Occorrerà dedicare qualche riga ora a quest'ultima, senza rimandare la questione alle pagine che seguiranno.

Il dibattito sulla possibilità di usare le saghe come fonti storiche ha conosciuto opinioni divergenti da parte degli studiosi. Ma per cominciare, va fatta una distinzione. Le saghe islandesi possono essere classificate in due gruppi: le *saghe di famiglia*, ambientate nel periodo che va dalla colonizzazione dell'isola (870) fino ai primi decenni dell'undicesimo secolo<sup>61</sup>, e le *saghe degli Sturlungar*<sup>62</sup>, che invece si riferiscono a un lasso di tempo esteso approssimativamente dal 1120 al 1264<sup>63</sup>. Queste ultime sono dette anche "contemporanee", perché furono scritte nella stessa epoca dei fatti che narrano, dunque sono necessariamente più ancorate a fatti realmente accaduti; ogni variazione sensibile dalla verità sarebbe stata notata dal pubblico. L'intento di costruire un racconto cronologicamente credibile ha comportato, da parte dell'autore, l'unione di narrazioni diverse e originariamente separate. A conti fatti, comunque, gli studiosi considerano *saghe degli Sturlungar* storicamente attendibili per chi è interessato all'Islanda dei secoli XII e XIII<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Sulla letteratura islandese si vedano, per es.: J. Kristjánsson, *Eddas and sagas*, Reykjavík 1988; P. Meulengracht Sorensen, *Saga and society*, trad. J. Tucker, Odense 1993; G. Turville-Petre, *Origins of icelandic literature*, Oxford 1953; Id., *Scaldic poetry*, Oxford 1976; C. J. Clover, *The medieval saga*, Ithaca 1982; id. - J. Lindow (ed. by), *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*, Ithaca 1985; M. Clunies Ross (ed. by), *Old icelandic literature and society*, Cambridge 2000; J. Tucker (ed. by), *Sagas of the Icelanders*, New York 1989.

<sup>60</sup> Dall'antico termine *segja*, cioè "dire". Questo potrebbe forse indicare l'origine orale, prima che scritta, di questi testi. Cfr. H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction*, Oxford 2004, p. 22.

<sup>61</sup> Per un quadro storico dell'Islanda, si vedano: P. Foote - D. Wilson, *The viking achievement*, London 1970; K. Hastrup, *Culture and history in medieval Iceland: an anthropological analysis of structure and change*, Oxford 1985; J. M. Jochens, *The impact of Christianity on sexuality and marriage in the King's sagas*, in *The Sixth International Saga Conference 1985*, vol. 1, pp. 531-550, Copenhagen 1985; E. Roesdahl, *The Vikings*, London 1987; R. I. Page, *Runes*, London 1987; G. Karlsson, *Iceland's 1100 years*, London 2000.

<sup>62</sup> Il nome *Sturlungar* deriva da quello di un influente clan islandese del XIII secolo, che fu anche l'ultimo secolo del Libero Stato d'Islanda.

<sup>63</sup> Ovviamente l'anno di conclusione non è casuale, ma coincide appunto con la fine dell'indipendenza islandese e l'inizio della dominazione norvegese.

<sup>64</sup> J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power*, Berkeley 1988, pp. 31-34.

Riguardo alle *saghe di famiglia*, attualmente si tende a mediare tra le varie posizioni (che comunque riassumeremo fra breve), riconoscendo a questi testi una componente di verosimiglianza incastonata in una cornice più libera e romanzata. Ciò è dovuto, naturalmente, alla genesi orale<sup>65</sup> di tali racconti, nonostante Jesse Byock affermi che «nella saga orale, come in ogni altro racconto tramandato a voce, si potrebbe credere che la stretta aderenza ai fatti non sia mai stata un problema. Né chi tramandava oralmente la saga era obbligato a memorizzare un testo stabilito; le linee generali di un racconto che magari aveva origini storiche era sufficiente. Il pubblico medievale si aspettava che il narratore di una saga di famiglia osservasse determinati schemi. Ancora più importante, la saga doveva essere credibile; in altre parole, la storia doveva essere intessuta all'interno del contesto delle particolari strutture dell'ordine sociale e dei conflitti dell'Islanda nella maniera più realistica, plausibile e dunque utile. Le saghe fungevano da letteratura socialmente istruttiva»<sup>66</sup>. In sostanza, racconti plausibili in un contesto sociale ben determinato e che il pubblico voleva poter riconoscere. Agli autori rimaneva il compito di organizzare le narrazioni giocando su dettagli minori (come i personaggi e le loro micro-storie), ma il tutto all'interno di specifici limiti di genere che, come è probabile, erano imposti dalla necessità di proporre una storia credibile. Continua Byock: «Lavorando all'interno di una tradizione fatta di protagonisti, eventi e luoghi conosciuti, lo scrittore sceglieva a cosa dare più importanza. Egli era libero di decidere quali dettagli ed eventi noti includere e quali novità aggiungere. Queste scelte non venivano fatte solamente per variare il ristretto gruppo di azioni che legavano insieme gli eventi delle saghe formando una catena, ma servivano anche a distinguere un racconto dall'altro. [...] Questa tecnica al contempo economica ed efficace di costruire la prosa narrativa venne applicata sia alla composizione orale che a quella scritta della saga. La libertà nell'essere svincolati da un testo fisso da memorizzare permetteva ai singoli autori di incorporare elementi innovativi, come i motivi cristiani e il cambiamento dell'etica sociale»<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> L'origine orale delle saghe era già unanimemente riconosciuta sin dal tardo Rinascimento (*ivi*, p. 45).

<sup>66</sup> J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., pp. 35-36. Relativamente allo schema classico su cui si basava la struttura della saga, lo studioso americano individua tre punti principali: conflitto, difesa (spesso tramite intermediazione), e risoluzione. Il modello che Heather O'Donoghue riconosce, con maggior minuziosità, è formato invece da sei elementi chiave: introduzione, conflitto, climax, vendetta, riconciliazione e conclusione. (H. O'Donoghue *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., p. 132).

Riguardo al passaggio da forma orale a forma scritta delle saghe, cfr. J. L. Byock, *Saga form, oral prehistory, and the icelandic social context*, in *New literary history* 16 (1984-1985), pp. 153-173; H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., p. 23.

<sup>67</sup> J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., p. 37.

Ma con questo non ho ancora risposto ai quesiti che più mi interessano: è possibile datare le *saghe di famiglia*? E in che misura è possibile utilizzarle come fonti storiche?

È estremamente difficile trovare una datazione attendibile, ma le tracce più antiche risalgono alla fine del XII secolo e, con maggiore certezza, alla metà del XIII; ricordiamo però che i nuclei orali di esse erano anteriori di due secoli, cioè contemporanei all'ambientazione delle vicende.

Nonostante le *saghe di famiglia* siano oggi considerate un ritratto pressoché genuino dei costumi e dei valori dell'Islanda medievale, in passato gli studiosi hanno guardato con freddezza e distacco a tali racconti.

Inizialmente, a metà del XIX secolo, il filologo islandese Guðbrandur Vigfússon affermava l'incontrovertibile veridicità di queste fonti letterarie, posizione che ispirò la cosiddetta *free prose theory*: secondo tale interpretazione, le saghe videro la luce subito a ridosso degli eventi che raccontavano, in forma orale; tramandate poi di generazione in generazione, vennero fissate per iscritto sostanzialmente invariate<sup>68</sup>. Meno chiaro era come fosse stato possibile che i componimenti più articolati non avessero subito modifiche nel tempo, vista anche la loro complessità.

Nel 1930, adottando un punto di vista più distaccato, Knut Liestøl<sup>69</sup> cominciava a porre in dubbio l'autenticità dei fatti narrati. Nei decenni successivi, poi, la cosiddetta "Scuola islandese" coniò il termine *bookprose* (dal tedesco *buchprosa*), sulla scorta dello spunto dato dallo svizzero Andreas Heusler: con esso si esprimeva la convinzione che le saghe avessero origine scritta anziché orale, entrando così in contrasto con la *free prose theory*<sup>70</sup>. La Scuola islandese avanzava le proprie ipotesi basandosi sulla tradizione storiografica tedesca di fine '800 e sulle ricerche di Konrad Maurer e Björn M. Ólsen, proseguite nel XX secolo, tra gli altri, da Sigurður Nordal<sup>71</sup>, Einar Ól. Sveinsson, Jón Jóhannesson fino a raggiungere il massimo successo internazionale negli anni '60<sup>72</sup>. Nordal, più di ogni altro, sostenne l'inconsistenza storica delle saghe, poiché esse sono molto più attente alla

---

<sup>68</sup> H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., p. 130.

<sup>69</sup> K.Liestøl, *The origin of the icelandic family sagas*, trad. A. G. Jayne, Oslo 1930.

<sup>70</sup> «La *bookprose theory* non rende conto molto bene della caratteristica e coerente voce narrante delle saghe - come potrebbero delle persone originarie di differenti parti dell'Islanda, scrivendo in periodi diversi lungo l'arco di due o tre secoli riguardo a personaggi diversi (seppure fundamentalmente della stessa società), produrre un corpo narrativo tanto omogeneo?» si chiede Heather O'Donoghue in *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., p. 132.

<sup>71</sup> Si veda, in particolare, S. Nordal, *The historical element in the icelandic family sagas*, W. P. Ker Memorial Lecture 15, Glasgow 1957.

<sup>72</sup> Cfr. J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., p. 39; T. M. Andersson, *The problem of icelandic saga origins: a historical survey*, Yale Germanic Studies 1, New Haven 1964; M. Scovazzi, *La saga di Hrafnkell e il problema delle saghe islandesi*, Arona 1960; P. Hallberg, *The icelandic saga*, trad. P. Schach, Lincoln 1962; C. J. Clover, *The medieval saga* cit., quest'ultima come esempio di interpretazione in linea con la Scuola islandese.

vita privata e alle micro-storie dei personaggi, tralasciando invece il puro e semplice resoconto storico<sup>73</sup>. Parallelamente, proprio per l'identico motivo, lo studioso riconosceva alle saghe un'indubitabile verosimiglianza per quanto riguardava il contesto sociale e ambientale delle storie, in accordo con quelle che dovevano essere le aspettative del pubblico medievale; doveva essere stato il realismo delle narrazioni, dunque, a far guadagnare agli autori delle saghe il successo artistico di cui godevano.

Più in particolare, nell'interesse di questa ricerca, Nordal sosteneva che

«The changes in the social and material conditions, in housing, clothes, weapons, seamanship, and so on, were not very remarkable from tenth to the thirteenth century, and obvious anachronisms in such descriptions are rare. The writers were quite conscious of the distance in time, and they had a considerable historical sense»<sup>74</sup>.

Una simile affermazione anticipa ciò che era comunque doveroso precisare: volendo qui concentrare l'attenzione su delle pratiche rituali, posso usufruire delle saghe a prescindere dalla coerenza storico-cronologica degli eventi in esse contenuti<sup>75</sup>. «Gli autori delle saghe», scrive Heather O'Donoghue, «narrano con approccio naturale e concreto la vita quotidiana degli islandesi del IX, X e XI secolo»<sup>76</sup>. Prosegue la studiosa (qui prendendo a campione la *Hrafnkels saga* per affermarne la plausibile storicità): «Ciò che abbiamo nella *Hrafnkels saga*, quindi, è una serie fatti quasi certamente fittizi che prendono vita su di uno sfondo che racchiude, senza comunque limitarsi, luoghi, paesaggi, persone e storia tutti reali. Con tutta probabilità questa formula è una caratteristica propria a tutte le *saghe di famiglia*. [...] Gli eventi narrati potrebbero non essersi

---

<sup>73</sup> Per una contestualizzazione puntuale del momento storico in cui venivano formulate queste ipotesi, caratterizzato da un clima sempre più in tensione per la volontà degli islandesi di conquistare la propria indipendenza dalla Danimarca, si veda J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., pp. 41 e sgg.

<sup>74</sup> Mi sono avvalso dell'utilissimo richiamo di Byock (*Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., p. 47). La citazione è da S. Nordal, *The historical element in the icelandic family sagas* cit., p. 29.

<sup>75</sup> A ogni modo, le saghe di famiglia attingevano largamente al cosiddetto *Landnámabók*, il libro che raccontava la colonizzazione dell'isola. Il *Landnámabók* è oggi generalmente accettato come fonte storica attendibile. (H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., pp. 37-38).

<sup>76</sup> H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., p. 23.

verificati nella realtà, ma se invece l'hanno fatto, il modo in cui sono accaduti sarebbe proprio quello raccontato»<sup>77</sup>.

Il moderno approccio antropologico, d'altro canto, distingue lucidamente la questione dell'attendibilità storica degli eventi da quella della storicità dell'ambientazione e delle strutture sociali<sup>78</sup>.

Mai sfiorata fino agli anni '60 del XIII secolo da guerre di religione, né da sensibili stravolgimenti sociali o economici, grazie anche al peculiare contesto geografico che ne favoriva l'isolamento, la società islandese medievale aveva conservato indubbiamente una forte continuità culturale, rimanendo una terra essenzialmente rurale<sup>79</sup>. Partendo da queste considerazioni, è plausibile supporre che le usanze e i costumi riportati dagli autori<sup>80</sup> siano realistici non solo in riferimento all'epoca in cui i testi vennero fissati su pergamena (XII-XIII), ma anche a quella in cui avvenne la genesi dei nuclei orali delle storie (IX-XI, rientrando a pieno titolo nel segmento temporale su cui si concentra la presente ricerca).

Una tipologia di fonte che allora risulta sicuramente funzionale per le nostre finalità: «[...gli islandesi] sono riusciti a sviluppare una forma di narrazione adatta a raccontare storie su di essi e sugli eventi importanti delle loro vite quotidiane e della loro società»<sup>81</sup>.

Da ultimo, di grande importanza è il fatto che le *saghe di famiglia* raccontano una fase della storia dell'Islanda che si situa a cavallo della sua evangelizzazione<sup>82</sup>. Tradizionalmente gli studiosi fanno risalire la conversione dell'isola all'anno 1000, sebbene già parte dei coloni salpati dall'Europa

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>79</sup> J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., p. 47; Id., *Cultural continuity, the Church, and the concept of independent ages in medieval Iceland*, *Skandinavistik* 15/1 (1985), pp. 1-14.

<sup>80</sup> Va pure ricordato che questi erano probabilmente ecclesiastici.

<sup>81</sup> J. L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., p. 48. Heather O'Donoghue, similmente, sottolinea la grande omogeneità del mondo raccontato dalle saghe. Scrive: «Anche se questa è senz'altro questione incerta e delicata, possiamo almeno provare a sfruttare la nozione di "società della saga" - una società minuziosamente e in apparenza naturalisticamente tratteggiata nei testi - che ci permette di rimandare il problema dell'attualità storica di tale società, e del fatto che sia dipinta in maniera autentica. Una ragione importante per cui questo meccanismo può funzionare bene è che il ritratto della società che emerge dalle saghe di famiglia - un *corpus* di quasi cinquanta testi - è straordinariamente coerente. È così tanto coerente che sembra che gli autori delle saghe stessero di fatto descrivendo una società storica effettiva» (H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., pp. 29-30).

<sup>82</sup> A riguardo, è molto utile la sezione "Church and History" di J. Jóhannesson in id., *A history of the old icelandic commonwealth: Íslendinga saga*, trad. H. Bessason, University of Manitoba Icelandic Studies 2, Winnipeg 1974, pp. 118-221. Si veda anche D. Strömbäck, *The conversion of Iceland: a survey*, London 1975; J. H. Adalsteinsson, *Under the cloak: the acceptance of Christianity in Iceland with particular reference to the religious attitudes prevailing at the time*, *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Ethnologica Upsaliensia* 4, Stockholm 1978.

settentrionale nel IX secolo avevano conosciuto la nuova fede mentre abitavano ancora nel continente; essa però non sopravvisse a più di un paio di generazioni, visto che la stragrande maggioranza della popolazione era ancora legata agli antichi culti “pagani”<sup>83</sup>. Si deve attendere fino al 980 per una svolta definitiva, anno in cui l’Islanda diviene meta di numerosi missionari cristiani; due decadi ancora e l’isola sarà evangelizzata senza ostilità e particolari resistenze.

Questa prospettiva privilegiata che le saghe offrono sarà tanto più importante proprio in virtù del fatto che il matrimonio era nel Medioevo un istituto su cui l’autorità ecclesiastica mirava a estendere la propria giurisdizione. Come vedremo, e come abbiamo già suggerito nelle pagine precedenti, la Chiesa aveva l’intento di conferire un significato sacrale al matrimonio, nonché di vincolarne la celebrazione a un contesto pubblico e precisarne i gesti rituali fondamentali per la sua realizzazione. Di grande importanza saranno quindi le saghe che prenderemo in esame, poiché appunto ambientate in una società che attraversava la fase di transizione dall’attaccamento ai culti “pagani” tradizionali alla ricezione della fede cristiana. Vista, però, la rilevanza del dibattito sulla datazione e sulla verosimiglianza di tali testi, peraltro ancora aperto, in ogni capitolo riserverò alle saghe delle sezioni specifiche rispetto alle altre fonti, in modo da non rischiare una “contaminazione” forzata tra opere prettamente altomedievali e altre di incerta classificazione temporale. Dei testi islandesi, in sostanza, non mi servirò per colmare le lacune di agiografie e cronache, ma anzi per evidenziarle, e proporre di conseguenza una possibile interpretazione, ma senza la presunzione che possa esservi soluzione di continuità tra fonti così distanti tra loro per genere e data. Detto ciò, va da ultimo fatto notare che la figura di Sassone Grammatico costituisce per certi versi una chiave di volta tra il primo blocco di fonti e il secondo, proprio in merito alle due categorie classificatorie appena citate: per questo motivo, chi scrive non considera totalmente fuori luogo un pur accorto raffronto tra testi così distanti fra loro, e il capitolo intitolato *Il fidanzamento “bevuto”* mostra in realtà come i punti di contatto, letterari e per conseguenza culturali, siano più numerosi di quanto si potrebbe sospettare in un primo momento.

Tornando alla nostra introduzione sulla struttura della ricerca, la terza parte, incentrata sull’analisi della figura biblica del banchetto nuziale, prediligerà fonti di natura sostanzialmente diversa rispetto alle prime due sezioni, tranne qualche eccezione. L’approfondimento di questo particolare *tòpos* (mi si passi l’espressione) nasce sulla base dell’enorme fortuna che esso ha incontrato nell’alto Medioevo nelle opere di teologi e agiografi, che lo hanno perpetuato per secoli facendone un vero e proprio strumento comunicativo, perfino oltre le potenzialità mostrate nella Bibbia. Quest’ultimo

---

<sup>83</sup> . L., Byock, *Medieval Iceland. Society, sagas, and power* cit., pp. 137 e sgg.

aspetto sarà affrontato anche tramite il richiamo ad altri testi religiosi appartenenti a culti differenti, adottando dunque una prospettiva più prettamente antropologica per illuminare l'importanza culturale del banchetto di nozze nelle società umane, sia come vocabolo di un *linguaggio universale*<sup>84</sup> sia, per naturale conseguenza, come rituale vero e proprio.

---

<sup>84</sup> Rimando all'apposita sezione della ricerca la spiegazione di tale definizione.

## II. CONTESTUALIZZAZIONE DELLA RICERCA E BASI METODOLOGICHE

Sponderemo qualche parola anche sulla posizione in cui si colloca questo lavoro rispetto alla tradizione storiografica che lo precede.

Lo studio dei rituali, in generale, è indissolubilmente connesso con lo studio della società, contenendo essi per natura quelle sfumature fondamentali per comprendere la mentalità e la cultura di un organismo sociale. E se il nostro interesse nei rituali alimentari propri del matrimonio altomedievale non trova ricerche gemelle nei decenni scorsi, tuttavia vi sono eccellenti ricerche su altre tipologie di riti che adottano una prospettiva di analisi che qui condivideremo e da cui trarremo spunto.

Figura di riferimento primaria nella tradizione di studi concernenti riti e rituali è il sociologo, antropologo e storico delle religioni Émile Durkheim (1858-1917), che tracciò il sentiero per nomi del calibro di Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss. La sua indagine si concentrò a fondo attorno a quelli che egli definiva “fatti sociali” (*Règles de la méthode sociologique*)<sup>85</sup>, cioè quei modi di pensare e di agire, quegli aspetti della vita quotidiana che erano di fatto rappresentazioni psichiche collettive e sovraindividuali, espresse in norme, consuetudini e modi di sentire. Attraverso lo studio dei fatti sociali, il sociologo poteva passare dal campo della speculazione teorica a quello dell'indagine empirica, adottando un metodo comparativo che sovrapponeva in maniera critica singoli e distinti fatti sociali. Sulla scorta di questo innovativo approccio allo studio della società, Durkheim conferì importanza primaria ai valori e ai comportamenti consuetudinari in quanto dati assolutamente significativi per un'indagine concreta.

Negli anni '50 del XX secolo le tesi di Durkheim vennero riprese e sviluppate, tra gli altri, da Alfred R. Radcliffe-Brown, un antropologo sociale inglese della scuola funzionalistica. Nei volumi *The social organization of Australian tribes*<sup>86</sup> e *Structure and function in primitive society*<sup>87</sup> si occupò approfonditamente sia di aspetti quali matrimonio, parentela (anticipando dei temi poi studiati più in esteso Claude Lévi-Strauss), successione, ma anche di costumi, riti, totemismo. A proposito del rito, Radcliffe-Brown lo connetteva alla relazione sociale che il rito stesso doveva esprimere: sostenendo, contro gli storici evolucionisti, che i fenomeni sociali dovessero essere considerati su

---

<sup>85</sup> E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris 1894.

<sup>86</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *The social organization of Australian tribes*, Melbourne 1931.

<sup>87</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society*, Glencoe (IL) 1952.

un livello analogo ai fatti naturali, egli presupponeva che la società fosse costituita da una serie di elementi interdipendenti, connessi in maniera funzionale per garantire adattamento e integrazione. In altre parole, l'antropologo intendeva sottolineare come una società potesse essere tale solamente grazie a una coesistenza di interessi individuali e interessi di gruppo, il tutto regolamentato da apposite norme. Il rito, in questo contesto, aveva la sua precisa funzione di identificare quegli interessi sociali, a sostegno dell'identità del gruppo stesso.

Avvicinandomi maggiormente alla mia disciplina, tra le pietre miliari di questo panorama includo certamente il volume di Marc Bloch intitolato *Les rois thaumaturges*<sup>88</sup>, brillante manifesto della metodologia<sup>89</sup> del medievista francese, basata sull'integrazione tra la ricerca storica e l'apporto di altre discipline. Bloch mirava a ricavare un quadro del passato il più ricco e articolato possibile; forte, riguardo agli studi antropologici centrali nella sua formazione, si sentiva l'influenza di Durkheim, dal quale comunque egli si discostò, ritenendo la psicologia parte dell'indagine storica, dando quindi risalto all'importanza del singolo nella dinamica del gruppo. Bloch prediligeva lo studio della mentalità, andando quindi a combinare l'indagine dei fatti con quella degli atteggiamenti mentali che ne costituivano lo sfondo. Nei *Rois thaumaturges* emerse con forza l'attenzione di Bloch verso il rito, i suoi significati e il contesto culturale che lo attorniava, e in quello specifico caso verso il rito della guarigione miracolosa della scrofolia da parte dei re di Francia e Inghilterra nel Medioevo.

È da riconoscere inoltre come fondamentale modello gli studi sulla famiglia e sul matrimonio di Georges Duby<sup>90</sup>, generalmente incentrati sui secoli XI-XIII. La sua metodologia, improntata sullo studio della percezione che gli uomini del Medioevo avevano di loro stessi e del mondo che li circondava, ebbe notevole successo sulle successive generazioni di studiosi<sup>91</sup>, contribuendo a promuovere l'azione di rinnovamento dell'indagine storica facente capo all'*Ecole des Annales*, fondata nel 1929 da Marc Bloch e Lucien Febvre e celebre anche per aver attratto studiosi del

---

<sup>88</sup> M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg 1924.

<sup>89</sup> Riguardo al metodo storico del medievista francese si veda M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, post., Paris 1949; ma anche il suo *cahier* del 1906-07, tuttavia pubblicato solo nel 1988, dal titolo *Méthodologie historique*: M. Mastrogregori, *Due scritti inediti di Marc Bloch sulla metodologia storiografica*, in "Rivista di storia della storiografia moderna", 1988, n. 2-3, pp. 155-68; infine, M. Bloch, *Histoire et historiens. Textes réunis par Etienne Bloch*, Armand Colin, Paris 1996, pp. 3-7.

<sup>90</sup> Ne citiamo alcuni: G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale*, Paris 1981; Id., *Dames du XIIe siècle*, 3 voll., Paris 1995-1996; Id. - J. Le Goff, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome 1977; da ultimo, il suo ciclo di lezioni svolte alla Johns Hopkins University e pubblicate nel 1978 in Id., *Medieval Marriage: two models from twelfth-century France*, trad. E. Foster, Baltimore 1978.

<sup>91</sup> Anche se non direttamente connessi con la famiglia e il matrimonio, è comunque doveroso citare due opere, tra le altre (di cui una a quattro mani con Ariès): G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris 1978; Id. - P. Ariès, *Histoire de la vie privée*, Paris 1985-1987.

calibro di Fernand Braudel e Henri Pirenne. La scuola storica francese sosteneva che gli specialisti in scienze umane avrebbero ottenuto il massimo dalle loro ricerche solo lavorando insieme, sfruttando più ottiche contemporaneamente. Una ricerca in campo storico, secondo questa nuova impostazione metodologica, non poteva prescindere dai risultati di indagini economiche, ma soprattutto di quelle geografiche e antropologiche, specie quando si trattava di studi sulla famiglia e sulle strutture di parentela. Ma la vera innovazione che l'*Ecole des Annales* apportò alla metodologia storica fu ancora a monte, nelle finalità della ricerca, spostando l'attenzione dalla storia dei fatti, degli eventi e delle vicende politiche, a quella delle "strutture degli avvenimenti".

Lo studio dei rituali alimentari nuziali che qui si propone si fonderà sulle medesime metodologie degli studi citati, interessandosi primariamente alla mentalità che permeava l'uso e la condivisione del cibo in occasione della celebrazione di un matrimonio.

## Parte I. *Storie di rituali alimentari*

---

## Terminologia

Senza voler offrire un quadro completo del lessico specifico relativo al matrimonio medievale, questo capitolo si soffermerà sui vocaboli più pertinenti al nostro oggetto d'indagine. In sostanza, su quei termini che più degli altri hanno attirato la nostra attenzione durante il vaglio delle fonti. Questo renderà notevolmente più facile, nelle pagine a seguire, cogliere le differenze sostanziali tra l'istituto matrimoniale medievale rispetto a quello a noi contemporaneo, evitando di cadere in spiacevoli equivoci terminologici.

Sono quattro i vocaboli latini che principalmente ci interessano in relazione al concetto di matrimonio<sup>92</sup>:

### • *Coniugium*

In origine *CONJUGIUM*, da *CUM* (“con”, “insieme”) + *JUGO* o *JUNGO* (“aggiogare”, “unire”).

**Significato:** unione, vincolo matrimoniale. (lett.: “unione sotto lo stesso giogo”).

Presenta come sinonimo *conubium*, dal verbo *nubere*, legato al concetto di “nozze” e “cerimonia nuziale” (*nuptiae*)<sup>93</sup>.

Cfr. Isidoro di Siviglia: «Coniuges appellati propter iugum, quod imponitur matrimonio coniungendis. Iugo enim nubentes subici solent, propter futuram concordiam, ne separentur»<sup>94</sup>; «Conjugium est dictum, quia conjuncti sunt, vel a

---

<sup>92</sup> In questa sezione è stato fatto largo uso degli strumenti fondamentali per questo tipo di analisi. Tra tutti: A. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, Padova, 1940; C. Du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*. Graz, 1954; A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*. Turnhout, 1986.

<sup>93</sup> G. B. Pellegrini, *Terminologia matrimoniale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1977, pp. 43-102, p. 45.

<sup>94</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, PL 82, IX, 7, 9.

jugo, quo in nuptiis copulantur, ne resolvi, aut separari possint»<sup>95</sup>; «Quod autem non unus et multae sed unus et una copulantur, ipsa prima divinitus facta coniunctio in exemplo est. [...] Quod ergo in Christo et in ecclesia, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus conjunctionis inseparabile sacramentum est»<sup>96</sup>.

Le formule più comuni sono generalmente: “in meo sociare coniugio”<sup>97</sup> o “sibi in coniugium sociare”<sup>98</sup>.

- *Matrimonium*

Composto da *MATER* + il suffisso *MONIUM* che indica un’azione, un agente (cfr. *MUNUS*, “obbligo”, “dovere”, “funzione”: il matrimonio ha come scopo la procreazione dei figli, compito della madre).

**Significato:** matrimonio.

Cfr. Isidoro di Siviglia: «Matrona est quae iam nupsit, et dicta matrona, quasi mater nati, vel quia iam mater fieri potest, unde et matrimonium dictum»<sup>99</sup>; «Matrimonium est nobilium iusta conventio et condicio»<sup>100</sup>.

Cfr. in Tacito l’espressione: “Alii matrimonio se obstringere”<sup>101</sup>.

- *Nuptiae (nuptiae)*

Da *NUBO* (“andare in sposa”). In antichità il verbo *nubere* era identificato con la cerimonia della velazione del capo della donna, considerando il vocabolo etimologicamente affine a *nubes* (“nuvola”, poiché le nubi velano il cielo).

---

<sup>95</sup> *Ivi*, IX, 7, 20.

<sup>96</sup> Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, CC SL 113, II 20; PL 83, 810.

<sup>97</sup> *Documenti longobardi e greci per la storia dell'Italia meridionale nel Medio Evo*, ed. G. Beltrani, Roma 1877, a. 965, 5, 24.

<sup>98</sup> *Rot.*, c. 211.

<sup>99</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX* cit., IX, 7, 13.

<sup>100</sup> *Ivi*, IX, 7, 19.

<sup>101</sup> P. C. Tacito, *Annali*, 2 voll., Milano 1981, 15, 53.

**Significato:** nozze.

Cfr. Isidoro di Siviglia: «Nuptae dictae, quod vultus suos velent. Translatum nomen a nubibus, quibus tegitur caelum. Unde et nuptiae dicuntur, quod ibi primum nubentium capita velantur. Obnubere enim cooperire est»<sup>102</sup>.

• *Sponsus, sponsa*

Da *SPONDERE* (“promettere formalmente”, “giurare”), parallelamente al greco *SPÈNDEIN* (“promettere solennemente facendo libagioni”). Il termine è in connessione con la cerimonia della *desponsatio* (o *sponsalia*), «nota in tutte le civiltà antiche sotto forme diverse, ma simili e tipica del diritto longobardo»<sup>103</sup>. Scrive Ulpiano: «Sponsalia autem dicta sunt a spondendo: nam moris fuit veteribus stipulari et spondere sibi uxores futuras»<sup>104</sup>.

**Significato:** fidanzato, promesso sposo.

Cfr. Isidoro di Siviglia: «Sponsus ab spondendo vocatus. Nam ante usum tabellarum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se invicem consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant. Unde admissum est ut sponsum dicamus virum, ab spondendo, et sponsam similiter. Ceterum proprie spondere velle est. Ergo sponsus non quia promittitur, sed quia spondet sponsos dat»<sup>105</sup>.

È attraverso questi quattro i termini e i loro derivati, in linea generale, che le fonti dell’alto Medioevo ci hanno parlato del matrimonio. Non approfondiremo, invece, tutti quei vocaboli inerenti alla dimensione economica e giuridica di tale istituto, dacché non è su quelli che la ricerca sarà incentrata. Mi riservo dunque di rinviare all’ottimo intervento di Giovan Battista Pellegrini nel volume dedicato al matrimonio nella società altomedievale<sup>106</sup>, dove l’analisi linguistica comparativa

---

<sup>102</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX* cit., IX, 7, 10.

<sup>103</sup> G. B. Pellegrini, *Terminologia matrimoniale*, cit., p. 47.

<sup>104</sup> *Dig.*, 23.1.2.

<sup>105</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX* cit., IX, 7, 3-4.

<sup>106</sup> G. B. Pellegrini, *Terminologia matrimoniale* cit.

si estende all'intero ceppo degli idiomi indoeuropei. In questa sede, voglio se non altro sottolineare il frequente riscontro dell'espressione "uxorem ducere" ("sposare"), il cui verbo indica letteralmente il "condurre" la sposa, in chiaro riferimento alla "deductio", ossia il trasferimento della sposa dalla casa paterna a quella del marito<sup>107</sup>. Quest'ultimo è la fase conclusiva della *desponsatio* germanica<sup>108</sup> e sancisce manifestamente, alla presenza di parenti e amici, la *traditio puellae*<sup>109</sup>, ossia la "consegna della sposa".

Nella mia analisi citerò senz'altro il *morgengab*<sup>110</sup>, anche se principalmente per riflessioni attente al suo significato culturale più che giuridico. Tale istituto, difatti, rappresentava letteralmente "il dono del mattino" («tam in dote quam in morganegeba, hoc est matutinale donum»<sup>111</sup>, scriveva Gregorio di Tours), dato dal marito alla moglie in segno di soddisfazione per la comprovata verginità della sposa.

Faceva parte della fase di *desponsatio* anche la *subarrhatio*<sup>112</sup>, da *arrha* (o l'equivalente *arra*), traducibile con "pegno" o il derivato "caparra". L'*arrha* era la somma che lo sposo pagava alla famiglia della sposa e che, in caso di rottura del matrimonio, egli avrebbe perso o avrebbe avuto il

---

<sup>107</sup> Si veda per esempio Notkerus Balbulus, *Vita sancti Galli metrica* (BHL 3255t; BHL 3256), ed. K. Strecker, MGH *Poet. Lat.*, 4, 1923, pp. 1094-1108, p. 1096: «Egerat autem hoc, primo propter auctoritatem hominis, dehinc ne, si sui quidem, quos habebat facundissimos, magnate suum elatius scribendo extollerent, adulatorie eum laudasse putarentur et linguis sic detrahentium cum sancto Ieronimo roderentur. Descripta est igitur tandem per abbatem opinatissimum vita; quam cum in processu temporis eruditissimi illi primo propter reverentiam tam arduae dictationis laudatam accuratius relegerent secumque habitando colloquiis vacarent, Tuotilo inter eos plane iuvenis acutissimus, qui 'Hodie cantandus est' tropum effecerat, Notkero assentienti ita in aurem locutus est: 'Videsne', ait, 'ntime mi, quod tamen imperitorum minus patet caecitati, dissertissimum illum passim barbarico modo et more latina dixisse ut illud "quam habuit desponsatam", quod quidem latinus esset, si 'quam desponsaverat' posuisset? Matheus enim de Herode non ait 'Quia habuit eam domum ductam', sed 'quia duxerat eam'».

<sup>108</sup> Come chiariremo meglio in seguito, difatti, la fondamentale differenza fra il matrimonio germanico e quello di tradizione romana è la distinzione del primo in due fasi principali: *desponsatio* e *traditio*.

<sup>109</sup> *Rot.*, c. 183: «De traditione puellae aut mulieris. Si quis pro libera muliere aut puella mundium dederit, et coinvenit, ut ei tradatur ad uxorem, posteaque contigerit marito mortuo...». Questo capitolo richiama peraltro l'istituto del mundio (nel caso specifico, il potere di protezione del capofamiglia su una figlia, della quale era "mundualdo" fino a che un pretendente non decideva di sposarla, acquistando così il medesimo diritto di protezione e tutela; cfr. *Rot.*, c. 178: «qui mundium eius potestatem habet»; c. 201: «ad quem mundius de ipsa pertinet»), per il quale si veda E. Cortese, *Per la storia del mundio in Italia*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, VIII Sez. III anni IX-X (1955-1956), pp. 323-474. Giovan Battista Pellegrini cita anche il più datato volume di F. Schupfer, *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, II. *La famiglia*, Roma 1914.

<sup>110</sup> Cfr. *Liut.*, c. 7, ma comune anche alle altre *leges* germaniche.

<sup>111</sup> Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, a cura di M. Oldoni, 2 voll., Napoli 2001, II, IX, 20.

<sup>112</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, il capitolo 3 delle *Lex. Vis.* (a. 654), "De non revocandis datis arris", p. 124.

diritto di vedersi restituita, a seconda che gli sponsali fossero stati rotti da lui o da sua moglie<sup>113</sup>. Tale pratica implicava il consenso della sposa al matrimonio, elemento già necessario nel matrimonio romano, e che il cristianesimo aveva poi introdotto in quello germanico, nonché l'accettazione del principio della sacramentalità delle nozze<sup>114</sup>.

L'importanza della *subarrhatio* consiste anche nel rituale che tradizionalmente simboleggiava il versamento del pegno, ovvero la donazione di un anello da parte dello *sponsus* alla *sponsa* (da cui la formula *subarrhatio cum anulo*)<sup>115</sup>, che diventò parte dell'insieme di gesti consuetudinari che formavano la celebrazione del matrimonio.

Nell'ottica del nostro studio dei rituali e, quindi, anche dei colori e dei rumori delle feste nuziali, non posso mancare di citare quelli che nelle fonti giuridiche germaniche erano detti *troctingi*, identificati da Leicht con il corteo di familiari e persone care che accompagna la sposa nella casa maritale<sup>116</sup>. Il *troctingus* faceva parte dei *paranymphi*, che letteralmente dovremmo tradurre "accompagnatori della sposa". Questa definizione coincide con la figura classica della *pronuba*<sup>117</sup>, mentre Agostino chiarisce che il paraninfo è un amico intimo dello sposo: «Faciant hoc amici sponsi; et est quaedam in nuptiis humanis solemnitas, ut exceptis aliis amicis, etiam paranymphus adhibeatur, amicus interior conscius creti cubicularis»<sup>118</sup>. Tuttavia, al significato di "accompagnatore" si affiancava anche quello di "sensale", cioè mediatore di matrimoni, oppure, più malignamente, "ruffiano".

---

<sup>113</sup> Cfr. A. Rava, *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio*, Roma 2001, pp. 26-27.

<sup>114</sup> Cfr. F. Calasso, *Medio Evo del diritto*, I: *Le fonti*, Milano 1954, pp. 221-223.

<sup>115</sup> Fredegarius scholasticus, *Chronicarum libri IV*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannover 1888, pp. 1-168, lib. II, 62, p. 86: «Revertens Iustinianus cum magno triumpho Constantinopole, sedem tenens imperiae, Antunia, sumtis secum quinque aureis, duos dedit hostiariis, permissa est introire palatio; tres dedit ad tenentis velum, ut sua causa permitteretur suggerere, dicens ad Iustinianum: 'Clementissime imperator, iuvenis aliqui in hanc civitatem dedit mihi anolum in sponsaliae arras et meum sibi accepit, promittens et sacramento firmans, aliam non nuerit, sed me haberit uxorem'».

Pellegrini ricorda che, con uguale significato, si usava anche la formula "wadiare anulo", da "wadia", la consegna della festuca tipica del diritto germanico che suggellava il patto tra le parti (G. B. Pellegrini, *Terminologia matrimoniale* cit., pp. 74-75). Brandileone ha evidenziato come, nel latino medievale, ad "anulus" si accostasse talvolta il sinonimo "signum" (F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano 1906, p. 250).

<sup>116</sup> P. S. Leicht, *Troctingi e paraninfi nel matrimonio longobardo*, in *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II, 2, Milano 1948, 231-234.

<sup>117</sup> Confermata anche da Isidoro: «Pronuba dicta, eo quod nubentibus praeest, quaeque nubentem viro coniungit. Ipsa est et paranympha. Nam nympa sponsa in nuptiis; et nympa pro lavationis officio, quod et ad nomen nubentis adluditur» (Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX* cit., IX, 7, 8).

<sup>118</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 293, 7, PL 38, p. 1332. Ho colto il suggerimento di C. Fayer nel suo volume *La familia romana*, Roma 2005, p. 654.

Per quanto riguarda, invece, il gruppo di fonti relativo all'Islanda medievale, porremo l'accento su poche ma fondamentali voci<sup>119</sup>. Tra questi, i vari composti di *brūð*, che analogamente all'odierno termine inglese *bride* significava “sposa”, come per esempio:

- *brūðarbekkr* → “panca della sposa”;
- *brūðarlín* → “velo della sposa”;
- *brūðkaup* → “festa di nozze” o genericamente “matrimonio” (con l'annessione di *kaupa*, “comprare”, in accordo con quanto raccontato da Tacito sui doni del fidanzato alla fidanzata)<sup>120</sup>;
- *brūðkaupligr* → “nuziale”;
- *brūðlaup* → “matrimonio”<sup>121</sup>;
- *brūðveizla* → “festa nuziale”;

Inoltre, vanno segnalati il sostantivo *gipt* (“dono”, da cui l'odierno inglese *gift*) e i suoi derivati, che ricorderebbe come la concezione del matrimonio, nella cultura islandese, fosse saldamente legata alla nozione di contratto:

- *gipta*, *gipttr* (v.) → “dare in matrimonio”;
- *giptast* (v. rifl.) → “sposarsi”;
- *gipting* → “matrimonio” (di una donna);

Spesso, ce ne siamo già accorti in queste brevi e fugaci osservazioni, le sfumature culturali celate dalle fonti, come in molti casi è accaduto ai rituali alimentari propri delle nozze, riemergono e si palesano attraverso strade alternative, talvolta insospettabili, e proprio per questo l'attenzione alla morfologia dei termini chiave può aiutarci a illuminare qualche traccia rimasta celata. Sarebbe stato un peccato, al riguardo, se per esempio il tempo o l'errata cognizione linguistica non ci avessero

---

<sup>119</sup> Per questa parte, è risultato fondamentale il dizionario di antico islandese a cura di G. T., Zoëga, *A concise dictionary of Old Icelandic*, Oxford 1910 (6th ed. 1967).

<sup>120</sup> Come ricorda G. B. Pellegrini, *Terminologia matrimoniale* cit., p. 49. Tacito scrive: «Dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert, intersunt parentes et propinqui ac munera probant; munera non ad delicias muliebres quaesita nec quibus niva nupta comatur, sed boves et frenatum equum et scutum cum framea gladioque. In haec munera uxor accipitur, atque in vicem ipsa armorum aliquid viro affert: hoc maximum vinculum, haec arcana sacra, hos coniugales eos arbitrabantur...» (Tacito, *Germania*, a cura di E. Risari, Milano 2009, 18).

<sup>121</sup> Pellegrini vi riconosce il verbo germanico *laupa*, “correre”, che si riferirebbe all'antica usanza del ratto della sposa o *Raubehe* (G. B. Pellegrini, *Terminologia matrimoniale* cit., p. 51).

fatto riscoprire nel termine inglese *bridal* ciò che dopo il XVII secolo gli anglosassoni avevano invece dimenticato. Già dal XV secolo la tendenza fu di assimilare la seconda parte della parola con il suffisso -al (come nel sinonimo *nuptial*), andando così ad equivocare la morfologia della stessa che nell'antico inglese era conosciuta nella forma *brydealo* ("festa nuziale"). La parola risultava dall'unione di due sostantivi distinti:

*brȳd + ealu*

Com'è evidente, quindi, il suffisso -al era stato confuso con un vocabolo molto simile ma che, in quanto tale, aveva in realtà un significato ben preciso: *ale* ("birra")<sup>122</sup>. Contestualizzato questo dato all'interno della cultura anglosassone, storicamente affezionata al consumo di birra, vediamo come il matrimonio, occasione festiva per eccellenza, veniva connesso proprio con quella bevanda, poiché evidentemente la coscienza collettiva identificava la letizia e l'allegria di una celebrazione con ciò che si mangiava e si beveva; o per lo meno, anche con questo<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> W. W. Skeat, *The concise dictionary of English etymology*, Ware, Hertfordshire 1993; *The Oxford English Dictionary*, 2nd ed., Clarendon Press, 1989; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Amsterdam, 1971.

<sup>123</sup> Cfr. M. W. Adamson, *Food in Medieval times*, Westport 2004, p. 91.

# La forza dell'uso e la forza del diritto: il banchetto come pratica sociale e giuridica

## 1. NASCITA ED EVOLUZIONE DI UN MODO PER COMUNICARE

Gli esseri umani sono animali, e con gli animali condividono gli istinti di base.

L'istinto di sopravvivenza, che implica anche la necessità quotidiana di nutrirsi, questo soprattutto hanno in comune gli uomini con ogni altra forma di vita. Ma differentemente da tutti gli animali, gli esseri umani hanno giovato di un processo evolutivo che ha permesso loro di acquisire le conoscenze per dominare la natura, almeno in parte, e dunque svincolarsi dalla dipendenza verso i frutti spontanei della terra. Il primo campo arato, che, come insegna il mito biblico<sup>124</sup>, ha cominciato a sovvertire l'ordine naturale delle cose, ha segnato un punto di svolta verso un'esistenza in cui, dopo secoli e millenni di esperienza e progressi tecnologici, infine l'uomo è riuscito perfino ad associare alla sfera della nutrizione un significato che inizialmente era più

---

<sup>124</sup> Gen 4:1-15. Sintomatico il fatto che Caino, il fratricida, sia un agricoltore, mentre suo fratello Abele, la vittima, sia un pastore. La dicotomia natura/cultura, che oggi tendiamo a non definire più una contrapposizione, ma che nella storia dell'uomo ha sì rappresentato anche un conflitto, è uno dei temi più celebri trattati dagli storici e dagli antropologi per via della sua capacità di descrivere l'evoluzione del rapporto degli esseri umani con il mondo che li circondava e i modi in cui essi lo concepivano e recepivano. La tavola e il cibo sono naturalmente oggetti privilegiati di tale indagine, poiché il legame che unisce l'uomo a ciò che mangia per sopravvivere non è mai casuale. Celebri, a riguardo, sono gli studi di C. Lévi-Strauss (*Le cru et le cuit*, Paris 1964; *Du miel aux cendres*, Paris 1966; *L'origine des manières de table*, Paris 1968). Si vedano anche: F. Braudel, *Le strutture del quotidiano*, in id., *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, 2 voll., I, Torino 1982; Id., *Quando le cose erano vive. Miti della natura*, Torino 1991. Per quanto riguarda un'analisi storica della questione, si veda M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari 1988; id., *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 1993; id., *Il cibo come cultura*, Roma-Bari 2004. Più in generale, le opere che hanno fatto da costante supporto alla presente analisi sono: M. Montanari, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Napoli 1979; M. Wilkins - D. Harvey - M. Dobson (ed.), *Food in antiquity*, Exeter 1995; M. Fiano, *Il banchetto regio nelle fonti altomedievali. Tra scrittura ed interpretazione*, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 115, 2003, pp. 637-682; Y. Hen, *Food and drink in Merovingian Gaul*, in B. Kasten (ed.), *Tätigkeitsfelder- und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft bis ca. 1000*, Stuttgart 2006, pp. 99-110; A. Dierkens - L. Plouvier (éd.), *Festins mérovingiens*, Bruxelles 2008.

Infine, interessanti per un approfondimento risultano anche il volume di E. Hyams, *E l'uomo creò le sue piante e i suoi animali. Storia della domesticazione*, Milano 1973, nonché i miti di fondazione raccolti nei volumi di G. Filoramo, *In principio. I miti delle origini*, Torino 1990.

Per le citazioni bibliche, salvo quando diversamente indicato, ho utilizzato *La Sacra Bibbia*, Edizione ufficiale della CEI, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1974.

nascosto, e molto indietro nel tempo quasi inconsapevole<sup>125</sup>. Ciò non vuol dire che i fattori ambientali e geografici siano stati nel frattempo superati (l'importanza delle «piante di civiltà»<sup>126</sup>, per usare l'espressione di Fernand Braudel, è fuori discussione), ma semplicemente che l'uomo ha iniziato ad associare al cibo e ai modi di consumo un valore altro, che prescinde dal mero aspetto nutritivo.

Quando reperire il cibo non è più la preoccupazione primaria e quotidiana (cosa che in una certa misura rimarrà una costante fino all'epoca moderna, ma di certo in proporzione progressivamente minore rispetto agli albori dell'umanità), emerge un'altra componente: il gusto<sup>127</sup>. Non solo: si cominciano a studiare gli alimenti anche sotto l'aspetto delle loro proprietà naturali, tanto riguardo al loro apporto nutrizionale quanto agli effetti che possono avere sull'organismo umano<sup>128</sup>. Non si mangia più solo quello che si trova ma, nei limiti del possibile, si sceglie cosa mangiare e, ancora più importante, come cucinarlo<sup>129</sup>.

Non tutti gli alimenti hanno lo stesso valore culturale. Erodoto (V sec. a.C.) così raccontava delle abitudini dei Massageti, un popolo nomade di stirpe iranica: «Non praticano l'agricoltura ma vivono di allevamento e di pesca»<sup>130</sup>, identificando immediatamente in cosa *non* erano simili ai Greci.

---

<sup>125</sup> Cfr. Il breve ma brillante saggio di Jean-Louis Flandrin dal titolo *L'umanizzazione dei comportamenti alimentari*, il quale fa da introduzione a id. - M. Montanari, *Storia dell'alimentazione*, 2 voll., Roma-Bari 2003, I, pp. 5-11. Tuttavia, è bene porsi una domanda: può davvero essere mai stata slegata la dimensione nutritiva del cibo da quella socio-culturale? Trovare il cibo, sceglierlo, crearlo, consumarlo da soli o in gruppo sono tutti gesti che racchiudono in seno una consapevolezza che va oltre l'istinto di sopravvivenza.

<sup>126</sup> F. Braudel, *Le strutture del quotidiano* cit., p. 83.

<sup>127</sup> Per un approfondimento di tale aspetto in relazione all'epoca medievale, si veda ad esempio M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola*, Roma-Bari 2012.

<sup>128</sup> Da segnalare, al riguardo, il volume di F. Pucci Donati, *Dieta, salute calendari. Dal regime stagionale antico ai regimina mensium medievali: origine di un genere nella letteratura medica occidentale*, Spoleto 2007.

<sup>129</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958. In quest'opera divenuta celebre, lo studioso sviluppa una teoria del crudo, del cotto e del putrido che in qualche modo ribalterà molti degli approcci convenzionali al tema dell'alimentazione. Egli fu tra i primi a individuare a una relazione tra cibo e linguaggio, dove gli alimenti rappresentano le parole, e le relazioni – come per esempio le tecniche di trasformazione, le abitudini e i modi di consumo – corrispondono alla struttura sintattica della lingua. In questo modo, Lévi-Strauss mise in luce numerose corrispondenze tra la cucina, come linguaggio, e la complessità sociale. Sulla stessa linea Roland Barthes, in *Elementi di semiologia* (pubblicato nel 1965), scriveva che «il nutrimento non è solo una collezione di prodotti soggetti a studi statistici e dietetici, ma anche, nello stesso tempo, un sistema di comunicazioni». Fondamentale è anche il saggio di C. Lévi-Strauss, *Le triangle culinaire*, in *Food and History*, 2/1, 2004, pp. 9-19.

Per un più recente approccio antropologico al problema, si veda anche J. Goody, *Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology*, Cambridge 1982. Inoltre, è da segnalare: C. Fischler, *L'onnivoro: il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, Milano 1992; J.-P. Corbeau - J.-P. Poulain, *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Toulouse 2002.

<sup>130</sup> Erodoto, *Storie*, ed. L. Annibaletto, Milano 2000, I, 216.

Parimenti, degli Sciti scriveva che «non vivono di agricoltura ma di allevamento»<sup>131</sup>. L'inclinazione a sottolineare i propri valori alimentari emerge anche quando lo stesso Erodoto fa pronunciare a Serse, il nemico giurato degli elleni: «Siamo in guerra contro popoli [i Greci] di agricoltori, non di nomadi»<sup>132</sup>.

La tecnica narrativa degli storici del passato si è sovente appoggiata su osservazioni di questo tipo. «Come bevanda hanno un liquido ricavato dall'orzo o dal frumento»<sup>133</sup>, scriveva Tacito a proposito delle tribù germaniche. Si riferisce alla cervogia, la bevanda tipica delle genti del nord, corrispettivo del vino per i Romani e i popoli mediterranei. Subito di seguito, infatti, aggiunge il suo personale riferimento culturale: «fermentato in modo analogo al vino»<sup>134</sup>. Poi continua: «Il loro cibo è semplice: frutti selvatici, selvaggina appena cacciata, latte cagliato; riescono a soddisfare la fame senza elaborati preparativi e senza ghiottonerie»<sup>135</sup>; che quest'ultima osservazione sia in riferimento critico ai costumi dissoluti dei suoi compatrioti? Il tenore generale dell'opera ci suggerisce proprio questo. Ma ciò che mi interessa è il fare storia, il raccontare e il raccontarsi attraverso il cibo, l'associare la propria identità a ciò che si cucina e si trova sulla tavola, perché, come appunto si diceva, le scelte alimentari hanno ragioni (e radici) profonde. Non è casuale, allora, la dichiarata preferenza di Carlo Magno per le carni arrosto, a detta del suo biografo Eginardo: «Caena cotidiana quaternis tantum ferculis praebebatur, praeter assam, quam venatores veribus inferre solebant, qua ille libentius quam ullo alio cibo vesebatur»<sup>136</sup>. Questioni di gusto, di *status-symbol*, di tradizione. Nell'alto Medioevo occidentale, i ceti dominanti avranno proprio la tendenza a conferire alla carne un valore ben maggiore rispetto ai cereali e alle verdure, che diventeranno invece cibi culturalmente più adatti a monaci ed ecclesiastici, ribaltando così i valori alimentari della romanità; l'astinenza dal consumo di carne sarà segno di penitenza e umiliazione<sup>137</sup>.

---

<sup>131</sup> *Ivi*, IV, 2.

<sup>132</sup> *Ivi*, VII, 50.

<sup>133</sup> Tacito, *Germania*, ed. cit., 23.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Eginardo, *Vita Karoli Magni*, ed. O. Holder-Egge, MGH SSRG, Hannoverae-Lipsiae 1911, 25. Per il significato culturale del consumo di carne per i *potentes* del Medioevo, si veda M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo* cit., pp. 24 e sgg.

<sup>137</sup> M. Montanari, *La fame e l'abbondanza* cit., pp.19 e sgg.

Lo stesso vale per i modi di consumo degli alimenti, o meglio, per le forme di convivialità<sup>138</sup>. Ben oltre l'istinto di sopravvivenza, si sceglie cosa mangiare, e si sceglie come e quando. «Generalmente si pensa che il comportamento alimentare dell'uomo si distingua da quello delle bestie non soltanto in virtù della cucina - più o meno strettamente legata a una dietetica e a precetti religiosi - ma per la convivialità e per le funzioni sociali della mensa» scrive Jean-Louis Flandrin. «A partire dal terzo millennio tra i sumeri, e al più tardi nel secondo in altre regioni della Mesopotamia e della Siria, innumerevoli testi confermano l'esistenza di banchetti con una precisa ritualità. Benché descrivano soprattutto banchetti di dèi o di principi, essi citano altresì i festini dei privati. Mangiare e bere assieme serviva a rafforzare l'amicizia fra eguali e le relazioni del signore con i suoi vassalli, i suoi tributari, i suoi servitori, e persino i servitori dei suoi servitori. Egualmente, a un minore livello sociale, i mercanti suggellavano i loro accordi commerciali in una bettola, davanti a un boccale»<sup>139</sup>.

Il punto è proprio questo: mangiare insieme a qualcun altro, condividere i pasti e la tavola, hanno un ruolo di primo piano nella costruzione delle relazioni sociali, nella manifestazione dei rapporti tra persone (che siano di uguaglianza o di dominio/sudditanza), nell'ostentazione della cultura di appartenenza ma anche della condizione sociale; «noi non ci invitiamo l'un l'altro per mangiare e bere», scriveva Plutarco, «ma per mangiare e bere insieme»<sup>140</sup>.

La forma stessa della tavola non è casuale, nelle società antiche: egualitaria è quella rotonda dei cavalieri di Artù, gerarchica quella rettangolare, che ha un posto a capotavola, e dove il prestigio degli invitati si misura dalla distanza da esso. Nel suo mordace ritratto della corte costantinopolitana, Liutprando non lesina osservazioni taglienti riguardo al trattamento riservatogli da Niceforo II Focas, e non ultimo in fatto di cibo e bevande. Sbarcato il 4 giugno 968 a Costantinopoli, il vescovo di Cremona si reca dal *Basileus* in veste di ambasciatore dell'imperatore tedesco Ottone I. La sua missione è cercare di ottenere da Niceforo il consenso a un'alleanza

---

<sup>138</sup> J.-L. Flandrin - J. Cobi (éd.), *Table d'ici, table d'ailleurs: histoire et ethnologie du repas*, Paris 1999. Si veda anche M. Aurell - O. Dumoulin - F. Thelamon (éd.), *La sociabilité à table. Convivialité et commensalité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen 14-17 novembre 1990*, Rouen 1992; M. Rouche, *Les repas de fête à l'époque carolingienne*, in D. Menjot (éd.), *Manger et boire au Moyen Âge. Actes du Colloque de Nice*, Paris 1984, pp. 265-296; P. Schmitt Pantel, *I pasti greci, un rituale civico*, in J. L. Flandrin - M. Montanari, *Storia dell'alimentazione cit.*, pp. 112-123; F. Dupont, *Grammatica dell'alimentazione e dei pasti romani*, in J. L. Flandrin - M. Montanari, *Storia dell'alimentazione cit.*, pp. 144-160; E. Gower, *Loaded table*, Oxford 1993; M. Montanari, *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola dall'antichità al Medioevo*, Roma-Bari 1989; G. Althoff, *Obbligatorio mangiare: pranzi, banchetti e feste nella vita sociale del Medioevo*, in J. L. Flandrin - M. Montanari, *Storia dell'alimentazione cit.*, pp. 234-242.

<sup>139</sup> J.-L. Flandrin - M. Montanari, *Storia dell'alimentazione cit.*, p. 10. Contestualizzando il discorso nel quadro altomedievale, si veda per esempio B. Effros, *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York, 2002.

<sup>140</sup> Citato da M. Montanari in id., *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola cit.*, p. 42.

matrimoniale che avvicini i due imperi e legittimi l'esistenza di quello d'Occidente agli occhi di quello d'Oriente<sup>141</sup>. Il racconto della sua ambasceria presso la corte bizantina si dipana anche attraverso le vicende (o sarebbe meglio dire disavventure) gastronomiche in cui Liutprando e i suoi incappano. Tra queste, oltre il disgusto per i cibi e i condimenti di un mondo tanto diverso da quello continentale da cui proveniva, il disprezzo mostrato da Niceforo nei suoi confronti proprio per la collocazione a tavola: «Hac eadem die convivam me sibi esse iussit. Non ratus autem me dignum esse cuiusdam suorum praepositi procerum, quintus decimus ab eo absque gaudio sedi; meorum nemo comitum, non dico solum mensae non assedit, sed neque domum, in qua conviva eram, vidit»<sup>142</sup>. Quindici posti di distanza dal *Basileus* (e a lui andò bene; i suoi compagni nemmeno ebbero il permesso di entrare nella reggia!), seduto a quelle tavole che a lui dovevano sembrare anche più lunghe e strette di quanto racconta, proprio per l'abissale distanza dall'Imperatore a cui veniva fatto accomodare ogni volta<sup>143</sup>.

Una missione diplomatica con scopo un'alleanza matrimoniale: come appena visto, questo genere di affari si discuteva anche a tavola.

A tal proposito, «nessun altro popolo si dedica più smodatamente a banchetti e a cerimonie di ospitalità»<sup>144</sup>, dice ancora Tacito dei Germani. «Non è lecito escludere chicchessia dalla propria casa: secondo i mezzi a disposizione, ciascuno, preparato il banchetto, accoglie l'ospite»<sup>145</sup>. La società che descrive lo storico romano sembra essere particolarmente avvezza alla condivisione delle esperienze quotidiane durante pranzi e cene. Subito dopo aggiunge che una volta destatasi e consumata la colazione, i Germani non disdegnano di ritrovarsi a discutere delle questioni più

---

<sup>141</sup> Riguardo al contesto storico-politico della vicenda, rimando al saggio introduttivo presente in Liutprando da Cremona, *Tutte le opere*, a cura di A. Cutolo, Milano 1945.

<sup>142</sup> *Liudprandi relatio de legatione constantinopolitana*, in *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. J. Becker, MGH SSRG, Hannover-Leipzig 1915, pp. 175-212, XI.

<sup>143</sup> *Ivi*, XXXIII: «Residentibus itaque nobis ad mensam sine latitudine longam, pallingi latitudine tectam, longitudine seminudam [...]».

<sup>144</sup> Tacito, *Germania*, ed. cit., 21.

<sup>145</sup> *Ibidem*. Un approfondimento delle consuetudini conviviali nell'Antichità e nell'alto Medioevo è in B. Cabouret, *Les rites d'hospitalité chez les élites de l'Antiquité tardive, Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Actes du colloque de la villa Kérylos 6-7-8 octobre 2007, J. Leclant, A. Vauchez, M. Sartre éd., fasc. Cahiers de la Villa « Kérylos », n° 19, 2008, pp. 187-222; J. Leclant, A. Vauchez et M. Sartre (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2008; A. McGowan, *Ascetic Eucharist: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999; K. Dunbabin, *The Roman Banquet, Images of Conviviality*, Cambridge 2004; D. E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003; B. Effros, *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul* cit.; J. Voisenet, *Le banquet Chrétien au haut Moyen Âge (Ve-XIe s.): Un plaisir encadré*, in *Banquets et manières de tables au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix (CUERMA), 1996, pp. 545-559.

importanti davanti a una tavola imbandita: «Poi escono di casa per dedicarsi agli affari e - altrettanto spesso - ai conviti [...]. Nessuno considera un disonore trascorrere il giorno e la notte in continue bevute»<sup>146</sup>. Questa consuetudine doveva sembrare eccessiva a un Romano, in quanto secondo le usanze a Roma non si cominciava a bere se non dopo il tramonto<sup>147</sup>. Ciò che però ci interessa di più è nel periodo che segue: «Ma nei banchetti per lo più discutono anche di come riconciliarsi con i nemici, come contrarre matrimoni, per procurarsi alleanze, della scelta dei capi, della pace, e infine della guerra: come se in nessun altro momento l'animo possa aprirsi a riflessioni semplici o accendersi per grandi pensieri. Inoltre questa gente, non astuta d'indole né accorta, scopre i più riposti segreti nella libertà dell'occasione conviviale: perciò il pensiero di ognuno è svelato e come messo a nudo»<sup>148</sup>.

Al di là dell'atteggiamento di Tacito, che di certo non rimane imparziale di fronte a quanto riporta, il dato storico è che presso quei popoli con cui Roma condivide ora il *limes*, presto tutti i territori occidentali, il banchetto è una pratica sociale radicata e quotidiana. Non che dalle sue parti non fosse lo stesso, ben inteso; vedremo come anche nella *Romania* molti racconti, e quindi molti momenti importanti, prendessero forma attorno a un convivio.

Ma nella fattispecie, qui ci interessa un particolare: «de iungendis affinitatibus [...] in conviviis consultant»<sup>149</sup>. «Non è un'esagerazione affermare che nel matrimonio anche la dimensione festiva è essenziale», scrive l'antropologo Joan Carreras. «[...] In ogni epoca e cultura esiste la festa nuziale. Ciò è talmente vero che si è potuto dire, con espressione sorprendente, che la "prima festa dell'umanità" è antica quanto l'uomo, poiché viene identificata con il primissimo incontro gioioso [...] tra Adamo ed Eva, cioè tra il primo uomo e la prima donna»<sup>150</sup>. Il matrimonio, in un certo senso, è l'istituto umano che dà all'accoppiamento una sua dignità sociale, distinguendo quest'ultimo dalla sua origine di mero istinto naturale.

È da queste considerazioni, che qui ho appena abbozzato, che la ricerca si muoverà. E per cominciare il mio percorso, azzarderò un passo in avanti di molti secoli, in un altro contesto storico e culturale, dove però ritroveremo un simile uso del linguaggio del cibo e della convivialità.

---

<sup>146</sup> *Ivi*, 22.

<sup>147</sup> Tacito, *Germania*, ed. cit., nota 78, pp. 73-74.

<sup>148</sup> *Ivi*, 22.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto*, Milano 2001, pp. 20-21. Il riferimento è alle parole pronunciate da Giovanni Paolo II in occasione dell'Udienza generale del 20 febbraio 1980.

## 2. ESPRIMERSI ATTRAVERSO IL CIBO. UN ESEMPIO DAL BASSO MEDIOEVO

Come accortamente dichiara Gerd Althoff, «se dunque il mangiare e il bere assieme era di fondamentale importanza per la vita dei gruppi sociali del Medioevo e segnatamente per quelli fondati su legami di cooperazione e di amicizia, è indiscutibilmente importante anche un'altra cosa: l'essenziale è mangiare e bere assieme e non ciò che si mangia e si beve. Per questo disponiamo di rare informazioni sui dettagli delle portate o delle bevande servite in tali occasioni. L'unica certezza è che veniva richiesto tutto ciò che cucine e cantine potevano offrire»<sup>151</sup>. La sua osservazione è quanto mai puntuale: le fonti altomedievali, a differenza di quelle posteriori all'undicesimo o dodicesimo secolo, non indugiano quasi mai nel descrivere ciò che esattamente accadeva durante i numerosi convivi che riportano, ma si soffermano piuttosto sulla centralità di queste pratiche consuetudinarie che coinvolgevano la società a tutti i livelli. «Nella gamma delle forme di comunicazione non verbale del Medioevo», continua lo studioso, «il pranzo (*convivium*) era uno dei segni principali con i quali si rendevano note decisioni, novità e cambiamenti [...]. Simili pranzi venivano organizzati in molteplici occasioni e avevano luogo quando singoli personaggi o gruppi di persone stipulavano una pace oppure un'alleanza; quando dei gruppi celebravano in forma rituale, a scadenze fisse, il mantenimento del loro legame; quando un'occasione particolare (battesimo, matrimonio, investitura, insediamento) offriva il motivo per manifestare in modo visibile i legami esistenti e per rafforzarli attraverso comportamenti idonei»<sup>152</sup>. Ovvio che questo, come naturale conseguenza, pone dei limiti ai margini di analisi dello storico, che potrà d'altro canto cogliere l'importanza culturale del rituale in sé e per sé.

Ma per cominciare, prenderò come esempio proprio una cronaca che si colloca cronologicamente oltre ai confini temporali che mi sono imposto, e non senza motivo. I particolari che riuscirò a cogliere da questa, infatti, risulteranno senz'altro utili per le osservazioni che svolgerò in seguito.

Nel 1478, come riportato dalla *Historia di Bologna* di Cherubino Ghirardacci, si stipulò il contratto per il fidanzamento di Annibale II Bentivoglio e Lucrezia d'Este<sup>153</sup>, quando i due avevano rispettivamente 9 e 8 anni. Un'alleanza tra due delle famiglie signorili più potenti dell'epoca

---

<sup>151</sup> G. Althoff, *Obbligatorio mangiare: pranzi, banchetti e feste nella vita sociale del Medioevo* cit., p. 237.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>153</sup> *Della Historia di Bologna, Parte terza del R. P. M. Cherubino Ghirardacci bolognese dell'Ordine Eremitano di S. Agostino*, a cura di A. Sorbelli, Città di Castello 1912, pp. 218 e sgg.

prendeva forma attraverso un legame matrimoniale, come da consuetudine. Nove anni dopo, nel 1487, Bologna si preparava ad accogliere la *sposa*<sup>154</sup>: «Disponendo, come è detto, il signor Giovanni [Bentivoglio] le cose per ricevere la sposa del figliuolo, egli fa rinovare li banchi et botteghe di legno che erano intorno la piazza de' signori [...]; rimosse ancora li banchi di legnami che erano per le strade et rendevano le vie anguste et impedita, opera veramente bella e laudevole»<sup>155</sup>. Certi dettagli danno la misura della grandiosità dell'evento, manifestando la pompa che l'aristocrazia signorile riservava a occasioni di questo tipo: «Poscia fece rovinare molte case avanti il suo palagio per farli una bella et spaziosa piazza, soddisfacendo a pieno li possessori di esse. In somma abbellì di tal maniera le strade della città, che era cosa da tutti molto lodata, et pareva Bologna al doppio bella et dilettevole»<sup>156</sup>. La stessa cura venne riservata alle strade in cui la sposa sarebbe passata in corteo: «Et in questo tempo [Giovanni] fece addobbare tutte le vie di panni di razza et coprirle con panni di lana, per le quali doveva passare la sposa, et vi fece fare sette archi trionfali alla rustica, tanto ben fatti, che sendo su le tavole dipinte, parevano di marmo. Fece anco coprire tutta la piazza avanti il suo palagio con bellissima verdura, panni, festoni, frutti, fiori et compassi, che essendo di gennaro, pareva di maggio». Il volto di Bologna cambia, e anche attorno ai suoi palazzi sembrano venire cuciti degli abiti degni della magnifica festa che sta per aver luogo. Perfino la durezza dell'inverno sembra smorzarsi al cospetto di un fasto che inonda di colori e profumi la piazza antistante il palazzo del signore.

Questo per quanto riguarda gli adeguamenti architettonici e le migliorie estetiche alla città. Ma quando la cronaca scende nel dettaglio dei preparativi della festa nuziale vera e propria, solo allora tocchiamo con mano l'effettiva importanza sociale di un matrimonio d'alto rango. «Fatto questo, egli [Giovanni] mandò ad invitare tutti li signori, cardinali et altri nobili alla sua festa, et a questo fine, per alloggiarli con ogni maniera di honore et pompa, fece ornare molte camere sì nel suo palagio come nelle case de' gentilhuomini»<sup>157</sup>. L'etichetta e la tradizione (e la legge? Lo vedremo poi) richiedevano la partecipazione di tutte le personalità più influenti legate alle famiglie degli sposi, il maggior fasto possibile nei festeggiamenti e lo svolgimento di tutti i rituali nuziali canonici: solo così un matrimonio poteva dirsi solenne. Ed essendo questo una delle occasioni in cui

---

<sup>154</sup> *Della Historia di Bologna, Parte terza del R. P. M. Cherubino Ghirardacci* cit., p. 235. Da intendere come *sponsa*, quindi "fidanzata".

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

maggiormente la dignità di una famiglia signorile poteva palesarsi alla città e ben fuori dalle sue mura, è presumibile che per organizzare il tutto non si badasse affatto a spese.

L'importanza del cerimoniale è così tipica e radicata nella cultura medievale che le nozze tra Annibale e Lucrezia non sono solo il coronamento di un'alleanza diplomatica, ma anche un momento in cui rendere omaggio a Giovanni da parte dei potenti della città attraverso il dono di immense quantità di beni: «Mentre che questo si faceva, furono fatti innumerabili doni et presenti al signor Giovanni da tutti li gentilhuomini, cittadini, artefici et arti, come dalle castella, ville et comuni del contà di Bologna»<sup>158</sup>. Ebbene, questo che stiamo per osservare è il primo esempio di come il cibo entri nei rituali nuziali in numerosi modi, ben oltre ciò che ci aspetteremmo, e di come la società medievale ne facesse uso al pari di un vero e proprio linguaggio<sup>159</sup>.

Per cominciare, il cibo è appunto un omaggio al potere. L'*Historia di Bologna* riporta l'imponente lista di doni che vennero appunto indirizzati a Giovanni, e forse non deve stupire l'imperante presenza di cibarie, che la fa assomigliare piuttosto a un inventario di provviste<sup>160</sup>. A parte il denaro, la cera e suppellettili varie (come opere in bronzo e tappezzeria), Giovanni si vide consegnare in dono una cospicua quantità di selvaggina, maiali, vino, cereali, formaggi, sale e zucchero, e sappiamo quanto soprattutto gli ultimi due fossero prodotti di lusso. Questi regali sono il ritratto della società del tempo, la sua più genuina fotografia: sono le primizie di un centro urbano che si fonda economicamente sul suo contado e sulle foreste circostanti, e che allunga le sue braccia fino al mare, preziosa e inesauribile riserva di sale. Ma non soltanto questo: è anche la manifestazione che l'uomo del tempo associa ai prodotti alimentari un significato forte, in conseguenza del loro grande valore commerciale, e non solo a quelli più ricercati (come appunto zucchero e sale). Quando si vuole rendere omaggio al proprio signore tramite la donazione di un presente, si ricorre plausibilmente a quanto di più gradito ci sia per lui, nei limiti delle proprie possibilità: questo non può non offrirci uno specchio, seppur parziale, della società del tempo.

---

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Un eccellente quadro di come il cibo sia stato in innumerevoli modi parte delle celebrazioni nuziali lo si trova in A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano 1878, su cui avremo modo di ritornare.

<sup>160</sup> *Della Historia di Bologna, Parte terza del R. P. M. Cherubino Ghirardacci* cit., pp. 235-236: «E prima vino corbe 396, orzo corbe 137, spelta corbe 3343, cera in pani libre 257, capponi para 1621, pernici para 317, fagiani para 218, tapezzaria di più sorti pezzi 405, salsiccia grossa copie' 378, candele di cera bianca libre 800, scatole di confetti 161, conigli 44, lepori 29, opere di maestro di legnami 600, bicchieri 1000, bronzi 300, proci grossi 600, fieno carra 1000, paglia carra 800, pomi ranzi 700, torchi di cera 500, pesce some 57, forme di formaggio libbre 5000, danari in contanti ducati 900, sale et salina corbe 5, marzapani 83, aceto forte corbe 16, frutti di più sorte some 40, zucchero fino pani 78, tortore, quaglie, piccioni para 1000, caprioli para 13, capretti capi 200, ove 2525, porchette numero 18, vitelli 380, argenti in più opere libbre 300, capi 50; la compagnia de' muratori gli donò un bronzo d'argento di onze 26 e tre quarti di valuta di scudi 95 [...]».

Il 28 gennaio del 1487, domenica, Annibale e Lucrezia ritornarono da Ferrara (dove lo sposo era andato a prendere la futura moglie) ed entrarono a Bologna, accolti dai personaggi politici più eminenti dell'epoca, tra cui Lorenzo de' Medici e il marchese di Mantova, o dai loro prossimi e legati, nonché il vescovo di Urbino. La sposa venne condotta al palazzo dove, giunta la sera, si allestì un sontuoso banchetto:

«Giunta al palaggio, il signor Giovanni et Ginevra la vennero ad incontrare con un bel drappello di gentildonne riccamente addobbate et la riceverono con faccia lieta conducendola di sopra al suo alloggiamento; et giunta l'ora della cena entrò nella sala grande, che tanto magnificamente era addobbata, che niente meglio veder si poteva»<sup>161</sup>.

Ricevuta con grandi onori, Lucrezia viene quindi introdotta in quella che sarà la sua nuova dimora. I festeggiamenti per le imminenti nozze possono finalmente cominciare.

«Pendevano nel mezzo di sala due candelabri o lumiere tutti d'argento, et ciascuno sosteneva sei torchi di cera bianca accesi che illuminavano tutta la sala ove, apparecchiate le tavole, si appresentorno sei nobilissimi scalchi generali [...]. Oltre a questi v'erano altri 25 scalchi che sotto loro havevano 6 giovani per servizio delle tavole [...]. Erano in tutto li servitori di questi 25, scalchi 150, ornati, come si è detto, di nobili et pretiose vesti [...]»<sup>162</sup>. La sala principale è gremita di ospiti e servitori, ed è tempo che il cibo venga servito. O almeno, questo è quello che ci aspetteremmo. Ma come osservavo poc'anzi, il cibo non ha uno scopo meramente alimentare. Il banchetto stesso che sta per essere consumato ne è già una prova, essendo l'occasione per condividere con gli invitati un momento fondamentale per la famiglia signorile. Eppure, il ricco menù del convivio diventa qui anche strumento d'ostentazione della potenza dei Bentivoglio da mostrare alla città:

«Fu cominciato il convito a hore 20 et durò fino alle 3 hore di notte. Hora data l'acqua artificciata alle mani et con sottilissimi drappi assignati posti a tavola, che erano 14 tavole, si cominciarono a portare le vivande. Vero è che prima che fossero presentati avanti, erano portate con grandissimo onore intorno la piazza

---

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>162</sup> *Ivi*, pp. 237-238.

del palazzo per istendere con ordine li servi et anche per farne mostra al popolo, accioché egli si vedesse tanta magnificenza»<sup>163</sup>.

Prima di essere serviti a tavola, i prelibati piatti della cena vengono esposti dalla servitù al popolo nella piazza del palazzo, perché l'onore e il potere di un casato passano anche per la cucina e la tavola, specie in un mondo, quello urbano del XV secolo, ancora dipendente dai capricci della natura e dalle rese agricole, e che le mura di cinta non rendevano necessariamente immune dalla fame. Il lusso, così come in tutte le culture, si misurava anche sugli eccessi alimentari, e la quantità delle portate elencate da Cherubino Ghirardacci giustifica appieno le sette ore della durata della cena<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Non dimentichiamo che già in quest'epoca erano state emanate normative apposite (la cosiddetta legislazione suntuaria) atte a disciplinare le spese in occasioni quali i banchetti di nozze. Si veda *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, a cura di M. G. Muzzarelli, Roma 2002; M. G. Muzzarelli - A. Campanini, *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Roma 2003. La Chiesa probabilmente non si sottraeva a simili manifestazioni di lusso. La Corte pontificia di Avignone ce ne dà un esempio: sontuoso è il banchetto nuziale dato da Giovanni XXII nel 1324 per le nozze di una sua pronipote. In quell'occasione si consumarono 4000 pani, 8 buoi, 55 montoni, 8 maiali, 4 cinghiali, 200 capponi, 700 polli, 580 pernici, 270 conigli, 4 gru, 2 fagiani, 2 pavoni, 3 quintali di formaggio, 3000 uova, e via dicendo (Cfr. E. Müntz, *L'argent et le luxe à la cour pontificale d'Avignon*, in *Revue des questions historiques*, LXVI, 1899).

Non solo quantità, ma anche fini preparazioni e raffinate ricette<sup>165</sup>. Anzi, il convito sembra diventare un vero e proprio trionfo della fantasia gastronomica dei cuochi. Salta così tanto all'occhio la spettacolarità e la ricerca del colpo a effetto che la qualità (sicuramente prelibata) delle vivande diventa quasi accessoria. Questo è parlare con il cibo, perché non tutti possono permettersi, oltre alla quantità dei prodotti, un personale di cucina così capace ed efficiente. In particolare, nella sontuosa sequenza di piatti, per lo più a base di carne, il centro della scena pare spesso riservato a delle costruzioni in miniatura che esaltano le singole portate e omaggiano la cultura nobiliare: così il castello di zucchero, scolpito finemente con tanto di torri e merli, pieno di uccelli vivi che vengono poi liberati; così anche il castello pieno di conigli, anch'essi liberati nella sala per il divertimento dei convitati; infine, un ultimo castello con prigioniero un maiale grugnante, preludio di vassoi di porchette. Anche l'occhio vuole la sua parte, insomma. Allo stesso scopo vengono servite cacciagione e selvaggina rivestite delle proprie penne e pelli e presentate come ancora in vita: ecco i pavoni che fanno la ruota e altre varie specie di uccelli, ecco le lepri che stanno in piedi da sole, e i caprioli.

---

<sup>165</sup> *Della Historia di Bologna, Parte terza del R. P. M. Cherubino Ghirardacci* cit., pp. 238: «Furono in mensa prima presentati li pignocati indorati, cialdoni et malvasia dolce et garba et moscatelli in vasi d'argento. Poi piccioni arrosti, fegatelli, tordi, pernici, con ulive confette et uva in 125 piatti d'argento ponendo fra due et due un sol vaso, et siccome di queste cose anche degl'altri cibi. Presentorno poi una cesta dorata con il pane distribuendolo a ciascuno delle mense. Poi fu portato un castello di zuccaro con li merli e torri molto artificiosamente composto pieno di uccelli vivi; il quale, come fu posto nel mezzo della sala, uscirono fuore volando tutti gl'uccelli con gran piacere et diletto de' convitati. Venne poi nella sala un capriolo et uno struzzo, dietro alli quali vennero li pasteletti coperti, teste di vitello con il collo in piatti d'argento dorati, capponi alessi, petti et lonze di vitelli, capretti, salciccioni, piccioni, minestra et saporì, pure ne' vasi d'argento dorati. Poi appresentarono pavoni vestiti con le loro penne a guisa che facessero la ruota, et a ciascuno de' signori ne fu presentato uno, havendo uno scudo al collo con l'arme sua. Poi mortadelle, lepri vestiti con la lor pelle, che stavano in piedi, come vivi, con caprioli parimente con la lor pelle. Erano cotti in guazzetto questi animali e tutti gl'animali et uccelli che furono portati in tavola cotti, erano tanto artificiosamente fatti et addobbati con le loro penne et pelli che si mostravano vivi. Dietro a questo vennero le tortore, fagiani, che dal becco loro ne usciva'no fiamme di fuoco, accompagnati con pomi di Adamo et di naranze et saporì. Vennero poi le torte di zuccaro con amandole, giuncate insieme con biscotti; addussero poi teste di capretti, tortore, pernici arrosto et poi un castello pieno di conigli, il quale posato nella sala, uscirono fuore correndo chi qua et là con risa et piacere de' convitati. Seguitarono poi dietro il castello pasteletti di conigli per cotal modo composti, che non parevano differenti puntino da quelli che dal detto castello erano usciti; poi portarono capponi pure vestiti. [...] Poscia fu portato un artificioso castello ove era un grosso porco, et posto nel mezzo della sala, non potendo uscir fuori del castello, gridando drizzavasi in piedi, guardando per li merli hora uno et hora l'altro ruggendo, et così affaticandosi et gridando per fuggirsi, apparvero li scalchi con li servi con porchette cotte intiere dorate che in bocca tenevano un pomo, poi vennero arrosti di più sorti, anatre salvatiche et simili. Alla fine presentarono coppì di latte et gelatina, pere, paste guaste, zuccherini, marzapani et altre simili gentilezze. Et data l'acqua odorifera alle mani in vasi d'oro et di argento, furono presentate confettioni di varie sorti con preciosissimi vini».

Un primo esempio di come il banchetto di nozze, è evidente, assolveva a numerosi scopi, o meglio: di come il cibo, questa volta all'interno di una festa conviviale, diventava strumento comunicativo. Né, d'altro canto, si allestiva necessariamente un solo convivio a ogni matrimonio<sup>166</sup>.

Nei giorni dedicati ai festeggiamenti per quello di Annibale Bentivoglio e Lucrezia d'Este, infatti, al convito appena descritto ne segue un altro il giorno successivo, appena il corteo fa ritorno dalla messa in cattedrale:

«Giunti alla chiesa di san Petronio, si cantò una solenne messa da eccellenti musicisti; et finita ritornarono tutti al palagio del signor Giovanni con l'istesso ordine che erano andati. Et giunta l'ora del desinare, con il medesimo ordine del giorno avanti si posero a tavola et lautissimamente convitorno, et finito il convito con suoni et balli passarono buona pezza del giorno»<sup>167</sup>.

È dunque chiaro che la società medievale (qui dovrei dire bassomedievale) concepiva questi eventi sociali come un momento in cui condividere insieme tempo, spazi, e quindi anche pasti, per rafforzare i rapporti interpersonali e favorire la reciproca conoscenza. A quest'ultimo banchetto, infatti, seguirono dei giochi nella piazza antistante il palazzo e poi delle danze. Il tutto serve ad allietare ulteriormente l'atmosfera fino al momento della cena, seguita a sua volta da altre danze e giochi fino all'ora di coricarsi<sup>168</sup>. Il mattino seguente, dopo la messa, «fu ordinata una bella collatione a tutti li signori forastieri, accioché agiatamente potessero stare a vedere la giostra ordinata et bandita.»<sup>169</sup>.

Ora, è dovere dello storico tenere sempre presente che ogni fonte è un racconto della realtà, non la realtà autentica. Dunque è giusto dare a queste descrizioni il peso che compete loro: si tratta di una

---

<sup>166</sup> «[...] pranzi e banchetti fungevano in qualche modo da rituali atti a creare fiducia e confidenza nel momento in cui si stabiliva il legame e spesso abbiamo notizia di uno di questi *convivia* durato a lungo e talvolta anche per un tempo eccessivo. Di solito si mangiava e si beveva assieme per molti giorni» (G. Althoff, *Obbligatorio mangiare: pranzi, banchetti e feste nella vita sociale del Medioevo* cit., p. 236). Ovvio che nel caso di Annibale e Lucrezia, la ripetizione di banchetti è in accordo alle più comuni norme d'ospitalità, visto l'elevato numero di ospiti accorsi da luoghi lontani, ma questo era in accordo alla natura stessa della festa, che rappresentava in prima istanza la celebrazione di un'alleanza diplomatica e di un momento associativo: di conseguenza, il condividere quest'esperienza per più giorni era in un certo senso funzionale alle finalità dell'evento, e la convivialità era uno dei modi che più naturalmente adempivano a esse.

<sup>167</sup> *Della Historia di Bologna, Parte terza del R. P. M. Cherubino Ghirardacci* cit., p. 239.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 240: «Dove nella sala del signor Giovanni si diede principio al danzare insino all'ora della cena; la quale giunta, et posti a tavola, non meno che per avanti furono lautamente ricevuti, et finita la cena si ritornò al danzare et a' suoni. Et poscia si andarono a riposare al loro assignati alloggiamenti».

<sup>169</sup> *Ibidem*.

cronaca scritta alla fine del XVI secolo da un frate agostiniano che basava la propria documentazione su carte archivistiche (non più dunque, come in passato, su informazioni più o meno attendibili di vari testimoni). Presa così com'è, l'*Historia* sembra assegnare un ruolo centrale al banchetto durante questi giorni di festeggiamenti nuziali. Se uniamo a ciò il fatto che, come in occasione del primo convito, il cibo diventava protagonista di un vero e proprio spettacolo mirato a sorprendere e colpire gli ospiti, ne ricaviamo che una parte fondamentale di questi eventi comunitari era giocata proprio nella sala da pranzo del palazzo. Dunque, per aggiungere qualcosa alla succitata osservazione di Althoff, l'essenziale era mangiare e bere assieme stupendo gli invitati con preparazioni esilaranti. Perfino a colazione, come si è potuto leggere poco sopra, l'occhio (oltre che il palato) viene soddisfatto con il massimo della fantasia e della tecnica che la cucina può offrire:

«La quale collatione fatta, furono tutti li signori presentati di varie maniere di cose fatte di zucchero, le quali furono portate tre volte intorno la sala dalli servitori per maggior dilettazone di ciascuno»<sup>170</sup>.

E a questo punto Cherubino enumera tutta una serie di oggetti fatti di zucchero diversi l'uno dall'altro, ideati apposta per ognuno degli invitati. Così alla sposa viene donato un carro trionfale, al vescovo di Urbino (inviato del Papa) un castello «fatto a somiglianza del Castello Sant'Angelo di Roma»<sup>171</sup>, a Giovanni Francesco Gonzaga un drago, a Lorenzo il Magnifico un castello con un pavone, e così via. Che queste ingegnose sculture fossero anche da mangiare è più che naturale, ma già questo mostra come la dignità di una casata e il valore dell'ospitalità dipendessero non solo dal cibo che si mangiava, ma anche da quello che si guardava: «Erano, come si è detto, tutte queste cose di zucchero, con tanta maestria et artificio fatte, che rendevano a ciascuno non poca meraviglia»<sup>172</sup>.

I festeggiamenti per le nozze proseguirono, quindi, con un altro pomeriggio di giostre, giochi e balli e la cena di commiato; il quarto giorno, «li forestieri presero il loro viaggio ai luoghi loro»<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*. Questo ricorda molto da vicino quanto occorso in occasione delle nozze tra Eleonora d'Aragona e Ercole I d'Este (1473), celebrate a Ferrara. Durante i vari giorni di festeggiamenti, saziati oltremodo da innumerevoli portate e intervallati da giostre, giochi e danze, agli ospiti vennero anche esibite magnifiche sculture di zucchero (A. Bayer ed., *Art and love in Renaissance Italy*, New York 2008, p. 61).

<sup>173</sup> *Ivi*, 241.

Tre giorni pieni che videro arrivare a Bologna tremila ospiti, per un evento che sarebbe rimasto nella memoria dei contemporanei a lungo, se ne scrissero anche Filippo Beroaldo e Angelo Michele Salimbene, quest'ultimo in una poesia inviata a Lorenzo de' Medici.

Ma il momento centrale della festa sembra proprio il convivio tenutosi la prima sera, a cui lo storico dedica ampissimo spazio e dovizia di particolari. Nella cronaca del Beroaldo, si riporta che «Giovanni Bentivoglio desiderava essere riconosciuto come il padrone di casa più generoso, e volle che questo banchetto nuziale fosse un esempio per il futuro»<sup>174</sup>. L'attenzione dello scrittore si concentra proprio sulla ricchezza delle portate e la varietà delle vivande piuttosto che sulla messa della mattina seguente che, seppure non vi sia una menzione specifica, dobbiamo dedurre fosse la messa nuziale, vista la pompa del corteo. Dunque, per riprendere ciò che si è osservato poc'anzi, il “racconto della realtà” che questo frate bolognese tramanda è una storia che ha molto più a che fare con rituali mondani (soprattutto alimentari) che religiosi<sup>175</sup>, una festa nuziale che viene identificata primariamente con un banchetto di sette ore; se a questo aggiungiamo la qualità (oltre che la quantità) dei doni offerti a Giovanni Bentivoglio, e gli altri usi artificiosi che si facevano di selvaggina, cacciagione e dolci, ne ricaviamo il quadro di una cultura che aveva con il cibo e la convivialità un rapporto quantomeno singolare.

Tutto questo senza contare che poco prima, nella stessa *Historia di Bologna*, troviamo la menzione di un altro matrimonio che coinvolgeva la famiglia Bentivoglio: siamo nell'anno precedente alle nozze di Lucrezia (quindi nel 1486), e ad andare a marito stavolta è la figlia di Giovanni, Leonora: «A dì primo d'ottobre, il venerdì, viene in Bologna una degna ambasciaria del signor Gilberto figliuolo del conte Marco Pii, per condurre Leonora figliuola del signor Giovanni e di Ginevra allo sposo»<sup>176</sup>. Anche a questa occasione si addice una festa per salutare la fanciulla che si trasferirà nella sua nuova dimora a Carpi, e anche stavolta il rituale che meglio si presta a celebrare e consolidare l'unione delle due famiglie è un banchetto, seguito dai consueti giochi:

---

<sup>174</sup> Cfr. A. F. D'Elia, *The Renaissance of Marriage in Fifteenth-Century Italy*, Cambridge 2004, p. 61.

<sup>175</sup> Della messa ci viene infatti detto solo questo: «Giunti alla chiesa di san Petronio, si cantò una solenne messa da eccellenti musici; et finita ritornarono tutti al palagio del signor Giovanni con l'istesso ordine che erano andati» (*Della Historia di Bologna, Parte terza del R. P. M. Cherubino Ghirardacci* cit., p. 239). Anche in questo caso, la gran parte dell'attenzione è dedicata (come mostrano le righe precedenti a quelle citate) ai vestiti dei partecipanti al corteo.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 235.

«Li quali ambasciatori dopo l'essere stati ad un solenne convito di molte gentildonne et gentilhuomini accolti et fatta una bellissima giostra, il dì 7 si partirono con la sposa [...]»<sup>177</sup>.

Si potrà obiettare che mangiare è un bisogno, ancor prima che un piacere, anche durante la visita dei legati di un conte; non c'è cosa più vera, ma cercherò di verificare questa asserzione interrogando le diverse fonti. Eppure, una risposta ce l'ha già data Giovanni: non si tratta solamente di mangiare, ma di proiettare un'immagine di magnanimità e ricchezza, sperando magari che i posteri se ne possano ricordare.

---

<sup>177</sup> *Ibidem*.

### 3. CENNI DI DIRITTO MATRIMONIALE NELL'ALTO MEDIOEVO. LA PUBBLICITÀ DELLA CELEBRAZIONE

Così come in tutte le epoche, anche nell'alto Medioevo il matrimonio è stato oggetto di numerose attenzioni da parte delle autorità legislative, che fossero esse laiche o ecclesiastiche. Tra gli aspetti che più sovente emergono da uno studio delle disposizioni dei canoni conciliari e dei testi normativi vi è senza dubbio il problema della pubblicità delle nozze. Ancora all'epoca del Concilio di Trento uno degli elementi centrali delle tematiche relative al matrimonio riguardava le nozze celebrate clandestinamente<sup>178</sup>, già combattute e vietate dalla legge canonica, ma ritenute nella concezione comune comunque valide, tanto da rendere vane tali proibizioni<sup>179</sup>. Per lungo tempo, la Chiesa si limitò dunque a tentare di circoscrivere un fenomeno, una consuetudine, che aveva radici affondate nel remoto passato. Uno dei tentativi più energici di intervenire a riguardo fu il Concilio Lateranense IV (1215), che proibiva ai sacerdoti di celebrare le nozze in assenza di preve pubblicazioni<sup>180</sup>. Ciò comportava che, in mancanza di esse, e nel caso fosse poi stato trovato qualche impedimento all'unione degli sposi, i figli della coppia sarebbero stati ritenuti illegittimi. Elevando così il ruolo del sacerdote a ufficiale pubblico con l'autorità per garantire davanti alla legge la legittimità dell'unione, la Chiesa tentava di estendere definitivamente la propria giurisdizione sull'istituto matrimoniale.

Provvedimenti più chiari e decisi vennero presi oltre tre secoli più tardi, nel 1563. Anche durante le sessioni del *Concilium Tridentinum* il problema dei matrimoni clandestini è tra le questioni di maggior spicco, e questo già suggerisce che, se è vero che a ogni norma corrisponde un reato, celebrare nozze in forma non pubblica (o quantomeno non canonica) fosse una pratica piuttosto diffusa e comune fino almeno al XVI secolo. Ciò che effettivamente distingueva la normativa tridentina contenuta nel decreto *Tametsi* era il fatto di riconoscere come ufficialmente validi solo i matrimoni celebrati pubblicamente, spogliando dunque di qualsiasi sussistenza legale ogni unione

---

<sup>178</sup> H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, III, Brescia 1982, pp. 201 e sgg.

<sup>179</sup> G. Kadziach, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Pontificio Istituto Biblico 1997, pp. 58-59.

<sup>180</sup> *Concilium Lateranense IV, De Poena contrahentium clandestina matrimonia*, 11-30 nov. 1215, in *Conciliarum Oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi e P. Prodi, Friburgo 1962, cost. 51, in *COD*, 258: «Unde praedecessorum nostrorum inhaerendo vestigiis, clandestina coniugia penitus inhiibemus, prohibentes etiam ne quis sacerdos talibus interesse praesumat. Quare specialem quorundam locorum consuetudinem ad alia generaliter prorogando, statuimus ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti termino praefinito, ut infra illum qui voluerit legitimum impedimentum opponat».

che non si conformasse a tale formula<sup>181</sup>. Nello specifico, la forma (che d'ora in avanti sarebbe diventata canonica) prevedeva la presenza di un parroco e di almeno due testimoni e rendeva necessaria la benedizione della coppia da parte dello stesso o di un altro sacerdote competente<sup>182</sup>, all'interno della chiesa, perché gli sposi potessero cominciare la convivenza nella propria dimora<sup>183</sup>. Nella stessa sede si identificava anche una precisa formula per l'interrogazione dei contraenti e la consacrazione dell'unione da pronunciare *in facie ecclesiae* (quindi, letteralmente, “di fronte alla chiesa”), ma si consentiva tuttavia l'uso di formule alternative in accordo ai riti dei singoli paesi:

«[...] ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiae procedatur, ubi parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: ‘Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti’, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum»<sup>184</sup>.

L'innovazione che più di tutte si dovette avvertire in senso pratico fu proprio la promozione del parroco a ruolo di primo piano nella costituzione dell'unione matrimoniale, quando nel passato egli non aveva avuto rilievo particolare rispetto agli altri testimoni, non dovendo far altro che assistere allo svolgimento dei rituali nuziali. Ora, invece, «a lui spettava accertare che i futuri sposi scegliessero liberamente la vita matrimoniale, senza costrizioni da parte delle famiglie, ed eventualmente mediare i conflitti tra padri e figli»<sup>185</sup>; inoltre, egli aveva l'incarico di registrare il matrimonio nelle carte parrocchiali premurandosi di annotare i nomi degli sposi e quelli dei testimoni che avevano presenziato alla cerimonia.

La svolta rispetto al passato è evidente. Il decreto *Tametsi* mirava a trascinare fuori dell'uscio di casa quei matrimoni che, per inerzia della consuetudine, erano rimasti atti privati per lunghissimo tempo, collocandoli nel luogo pubblico per eccellenza: lo spazio antistante la chiesa. Usando le

---

<sup>181</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœrs et le droit* cit., pp. 290-295.

<sup>182</sup> Con tale termine ci si riferiva non a un parroco qualsiasi, ma a quello che risiedeva nella parrocchia di uno o di entrambi gli sposi.

<sup>183</sup> Concilio di Trento, sessione XXIV, Decretum *Tametsi*, 11 nov. 1563, cap. I, in *COD*, 756: «Praeterea eadem sancta synodus hortatur, ut coniuges ante benedictionem sacerdotalem, in templo suscipiendam, in eadem domo non cohabitent. Statuitque, benedictionem a proprio parochio fieri [...]». Come precisa Daniela Lombardi, a seguito dell'emanazione del decreto *Tametsi*, i «matrimoni clandestini sono quelli in cui mancano parroco e testimoni, non più quelli contratti senza l'approvazione dei genitori» (D. Lombardi, *Matrimoni di antico regime*, Bologna 2001, p. 112).

<sup>184</sup> Concilio di Trento, IV. schema, *Canones super ref. circa matrimonium*, 11 nov. 1563, in CT 9, 968.

<sup>185</sup> D. Lombardi, *Matrimoni di antico regime* cit., p. 96.

parole di Gabriella Zarri, «da azione prettamente laicale [il matrimonio] diviene clericale, da insieme di gesti a carattere quasi esclusivamente profano assume carattere sacro»<sup>186</sup>.

Ma, come accennato, i tentativi di imporre celebrazioni pubbliche risalivano già a secoli prima del Concilio di Trento.

Nell'alto Medioevo si era tornati più volte sul problema.

Già nel VII secolo Ervig, re dei Visigoti, aveva stabilito quanto segue:

«Ne sine dote coniugium fiat, et ut de quibuscumque rebus dos conscripta fuerit,  
firmitatem obtineat.

Nuptiarum opus in hoc dinoscitur habere dignitatis nobile decus, si dotalium scripturarum hoc evidens precesserit munus. Nam ubi dos nec data nec conscripta, quod testimonium esse poterit in coniugii dignitate futura, quando nec coniunctionem celebratam publica roborat dignitas, nec dotalium tabularum hanc comitatur honestas? [...]»<sup>187</sup>.

In sostanza, la norma stabiliva che un matrimonio avrebbe dovuto prevedere il versamento di una dote, e la documentazione relativa al pagamento avrebbe di fatto certificato l'unione. Analogamente, nella *Collectio canonum Hibernensis*, compilata tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo<sup>188</sup>, ritroviamo un'epistola del V secolo di papa Leone Magno a Rustico, vescovo di Narbona, in cui si specificava che le nozze dovevano essere celebrate pubblicamente<sup>189</sup>.

Il Concilio di Verneuil, tenutosi durante il regno di Pipino il Breve (755), si rivolgeva a tutti i laici, a prescindere dalla classe sociale di appartenenza:

«Ut omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam innobiles»<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna 1996, pp. 437-483, p. 462.

<sup>187</sup> *Lex Vis.*, 3.1.9.

<sup>188</sup> T. O'Loughlin, *Celtic theology: humanity, world, and God in early Irish writings*, London 2000, pp. 109-127; U- R. Blumenthal, *Canon law, religion, and politics: Liber Amicorum Robert Somerville*, Washington 2012, pp. 81 e sgg.;

<sup>189</sup> K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* cit., pp. 319-320.

<sup>190</sup> *Concilium Vernense*, ed. A. Werminghoff, *MGH Capit.*, 1, Hannover-Leipzig 1906, 15, p. 36. Cfr C. Vogel, *Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Age* cit., pp. 432.

C'erano ragioni ben precise per cui si insisteva così tanto al riguardo. Dal punto di vista della Chiesa, una delle più importanti era appunto quella di limitare le unioni incestuose: già nota pressoché a tutte le culture, la proibizione dell'incesto è stata assunta dagli antropologi come elemento distintivo tra le società umane e quelle animali<sup>191</sup>. Nell'alto Medioevo, in particolare, erano considerate illecite le nozze contratte entro il 7° grado di parentela<sup>192</sup>. A tal proposito il *Concilium Baiuvaricum*, tenutosi tra il 740 e il 750, così prescriveva:

«Ut et nuptiae caveantur, ne inordinate neque inexaminatae non fiant, neque quisquam audeat ante nubere, antequam presbitero suo adnuntiet et parentibus suis et vicinis, qui eorum possint examinare propinquitatem, et cum eorum fiat consilio et voluntate»<sup>193</sup>.

Il requisito di un'indagine preliminare da parte del parroco per verificare eventuali impedimenti alle nozze coinvolgeva *parentes et vicini*, facendo del matrimonio un fatto prettamente pubblico; solo con il benestare di questi, d'altronde, il contratto poteva essere portato a termine.

Nella già citata *Collectio canonum hibernensis* vengono riprese le parole di Agostino:

«Qualis esse debet uxor, quae habenda est secundum legem, id est, si uirgo casta, si desponsata in uirginitate, si dotata legitime et a parentibus tradita, et a sponso et paranympis eius accipienda.

Ita secundum legem et euangelium publicis nuptiis honeste in coniugium legitime

---

<sup>191</sup> J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto* cit., p. 29.

<sup>192</sup> Limite che venne abbassato al 4° grado in occasione del citato Concilio Lateranense IV (1215). Ma già nell'undicesimo secolo Ivo di Chartres aveva contribuito a risollevare il problema delle nozze incestuose (G. Duby, *Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo*, Milano 1981, pp. 41 e sgg.). Si vedano anche: J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœrs et le droit* cit., pp. 204-212 per la questione della consanguinità come impedimento alle nozze; P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., pp. 401 e sgg. per la contestualizzazione del problema in epoca altomedievale; J. Goody, *Famiglia e matrimonio in Europa*, Roma-Bari 1991, pp. 160-172 circa il ruolo del parroco nell'accertamento dei gradi di parentela fra i due contraenti e il problema della convivenza di due sistemi di computo, germanico e romano; J. L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris 1983, p. 127 riguardo alle difficoltà pragmatiche dell'accertamento, visto il ruolo fondamentale che ricoprivano le testimonianze.

<sup>193</sup> *Concilium Baiuvaricum* (AD 740-750), ed. A. Warminghoff, *MGH Conc.*, 2, 1, Hannover-Leipzig 1906, 12, p. 53.

sumenda est, et omnibus diebus uitae suae, nisi ex consensu et causa uacandi Deo, nunquam a uiro suo separanda est, excepto fornicationis causa»<sup>194</sup>.

La forma più legittima di matrimonio è, dunque, quella in cui la donna è casta, vergine al momento di contrarre gli *sponsalia*, dotata (il che implica, lo abbiamo visto<sup>195</sup>, la presenza di testimoni e documenti), e infine consegnata allo sposo dai propri parenti in compagnia dei paraninfi.

È esattamente lo stesso concetto, espresso con quasi i medesimi termini, che Incmaro di Reims esprime nel suo trattato *De divortio Lotharii et Tetbergae*:

«Et secundum sacram auctoritatem, legaliter desponsatam, dotatam, et publicis nuptiis honoratam, uxorem esse nemo qui dubitet»<sup>196</sup>

Siamo nel IX secolo, la Chiesa franca ha posto come cardine del processo-matrimonio la pubblicità, e Incmaro è uno dei massimi artefici di questa rinnovata attenzione alla formalità e alla liturgia.

Così viva, infatti, era stata ed era ancora la considerazione del matrimonio come realtà privata, o meglio dire domestica, almeno per quanto riguardava le famiglie meno agiate, che la consuetudine di celebrare le nozze senza alcuna pompa o formalità costituiva evidentemente un problema comune a tutto l'Occidente altomedievale<sup>197</sup>. Da parte delle autorità, «si avvertiva con sempre più urgenza la necessità di rendere pubbliche le nozze»<sup>198</sup>, e la Chiesa intendeva regolamentare un rito di grande importanza per una società via via più profondamente cristiana<sup>199</sup>.

Ancora più esplicito di Incmaro, Papa Leone IV (847-855) ordinava:

«Nullus uxorem nisi publice celebratis nuptiis accipiat. Raptum nullus faciat. Nullus proximam suam accipiat. Nullus sponsam alterius ducat»<sup>200</sup>.

---

<sup>194</sup> *Canones et paenitentia Hiberniae*, ACLL, *Collectionis canonum Hibernensis recensio A*, L&S, B612, DMLCS (2009), compiled from Wasserschleben (1885), p. 185.

<sup>195</sup> Cfr. *supra* le nostre osservazioni in merito a *Lex Vis.*, 3.1.9.

<sup>196</sup> Incmaro di Reims, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, PL 125, pp. 623-771, p. 708A.

<sup>197</sup> Cfr. G. H. Joyce, *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale*, Alba 1955, pp. 110-111.

<sup>198</sup> J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto cit.*, p. 77.

<sup>199</sup> Cfr. R. H. Helmholz, *Marriage litigation in Medieval England*, Cambridge 1974, pp. 5 e sgg.

<sup>200</sup> Leo IV Papa, *Homiliae*, PL 115, p. 678, XLIII.

Qui vengono anche spiegate le motivazioni di una simile norma: perché la sposa non venga presa per ratto; perché non si verificchino unioni incestuose; infine, perché non vi siano relazioni adultere. Questi tre elementi basilari giustificano l'insistente attenzione delle autorità di tutta l'epoca medievale riguardo alla pubblicità delle celebrazioni nuziali.

Tra l'altro, non era nemmeno la prima volta che veniva richiesto al clero di vigilare affinché le nozze fossero celebrate pubblicamente. Papa Eutichiano (275-283) così ordinava ai sacerdoti:

«Nullus vestrum ad nuptias eat: omnibus denuntiate ut nullus nisi publice celebratis nuptiis uxorem ducat»<sup>201</sup>.

La prassi, evidentemente, doveva essere così diffusa e radicata da richiedere continui interventi legislativi a riguardo.

Tale insistenza verso una dimensione sociale del matrimonio risalta maggiormente in un canone emanato durante il Concilio del Friuli<sup>202</sup> (798), che stabiliva dovesse trascorrere un certo lasso di tempo dopo il fidanzamento (*interventis pactis sponsalibus*) prima che la coppia convolasse a nozze, tempo necessario al vicinato (che doveva conoscere molto bene la *linea generationum* degli sposi) per accertarsi della liceità del legame; ugualmente, anche al sacerdote spettava essere informato dell'unione incombente. Per contro, è ovvio che il canone dichiarasse illecite (che comunque non significa non valide) le nozze contratte *furtim raptimque*, che appunto sovvertivano il senso comunitario delle nozze.

Un capitolo emanato da Carlo Magno quattro anni più tardi (802) tornava a occuparsi della questione:

---

<sup>201</sup> Euticianus papa, *Exhortatio ad presbyteros*, PL 5, 16, c. 167.

<sup>202</sup> *Concilium Foroiuliense*, ed. A. Werminghoff, MGH *Conc.*, 2, 1, Hannover-Leipzig 1906, 8, pp. 191-192: «De his autem, qui propinqui sanguinis adfinitatem sibi in matrimonium sociare temptaverint, quis valde gravis nimisque asperrima in prisco canone ab antiquis patribus de hoc negotio iudicialis sententiae elimata sub paenitentiae flagello persistit vindicta, idcirco tanti praecaventes flagitii periculum, ut melius cautiusque prospeximus, dignum diximus diffinire, ita dumtaxat, ut nemini liceat furtim raptimque nuptias contrahere, ne forte per erroris ignaviam vel certe, quod peius est, diabolico instigati amore illicite conubia celebrentur, sed interventis pactis sponsalibus, per aliquam dilationis moram, requisiti quin etiam diligenti cura vicini vel maiores natu loci illius, qui possint scire lineam generationum utrorumque, sponsi scilicet vel sponsae, in eo etiam, ut sine notitia sacerdotis plebis illius nullatenus fiat, quatenus nulla deinceps separationis tribulatio intercedat. Si vero hoc ordine cuncta peragantur ac probatum sine fraude testium fuerit et causa contigerit, quod postea aut ipsi recordati fuerint, qui primum se nescire professi sunt, aut certe per aliorum veratium hominum testimonium inventi fuerint in eo gradu consanguinitatis, quo segregari solent, segregentur quidem ab invicem et agant paenitentiam et, si fieri potest, perseverent utrique innupti [...]».

«Ut omnes omnino episcopus et presbiteros suos omni honore venerentur in servitio et voluntate Dei. Ne incestis nuptiis et se ipsos et caeteros maculare audeant; coniunctiones facere non praesumat, antequam episcopi, presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem coniungentium diligenter exquirant; et tunc cum benedictionem iungantur. Ebriatatem devitant, rapacitatem fugiant, furtum non faciant; lites et contentiones adqua blasphemia, sive in conviviis sive in conplacito, omnino devitentur, sed cum caritate et concordia vibant»<sup>203</sup>.

La norma stabiliva che per allontanare la possibilità di contrarre nozze incestuose, dovevano essere condotti accertamenti da parte di vescovi, sacerdoti e degli anziani laici della comunità, sempre nell'intento di condurre un'inchiesta circa la *consanguinitatem* della coppia. Accertata la liceità dell'unione, la coppia avrebbe dovuto ricevere la benedizione sacerdotale perché le nozze fossero suggellate definitivamente<sup>204</sup>.

Quello che emerge dal confronto critico di tali documenti normativi è senz'altro una necessità di fondo connessa all'istituto matrimoniale: la condivisione dell'evento in seno alla parrocchia, al villaggio, alle vicinie. Secondo il Brandileone, essa derivava da un'antica consuetudine di stampo germanico che faceva della celebrazione nuziale un rito essenzialmente pubblico: «Se è vero che le antiche popolazioni germaniche celebravano i loro matrimoni davanti al popolo radunato, quando dopo vediamo che in Italia, dalla dominazione longobarda in poi, non poche unioni sono contratte alla presenza dei giudici o dei tribunali, non possiamo non trarne la conseguenza, che questi organi, o rappresentanti della potestà pubblica si erano sostituiti, in quella come in tante altre attribuzioni, alle assemblee del popolo, le quali a poco a poco erano cadute in desuetudine»<sup>205</sup>. Ciò che, dunque, in passato era stato un costume diffuso, ora veniva promosso dalle autorità religiose cristiane come

---

<sup>203</sup> *Capitulare missorum generale* (AD 802), ed. A. Boretius, *MGH Capit.*, 1, Hannover 1883, 33, p. 98. Già nella *Admonitio generalis* del 789, emanata anch'essa da Carlo Magno, si trattavano i matrimoni illeciti: «Omnibus. Item et furta et iniusta conubia necnon et falsa testimonia, sicut saepe rogavimus, prohibete diligenter, sicut et lex Domini prohibet» (*ivi*, 68, p. 59). Sulla benedizione sacerdotale, si vedano C. Vogel in *Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Age* cit., pp. 433 e sgg., e K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* cit., pp. 323 e sgg.; come sottolinea Reynolds, «benediction had become a legal requirement for valid marriage, but we do not know how effective these reforms were even among the nobility. It is unlikely that benediction became customary among the lower social orders» (P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., pp. 402-403).

<sup>204</sup> Un piccolo dettaglio: nella presente normativa compare anche una prima menzione dei banchetti come pratica sconsigliabile per un uomo di chiesa. Più avanti, constateremo come canoni più specifici si concentreranno su tale aspetto, soprattutto relativamente ai convivi nuziali.

<sup>205</sup> F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia* cit., p. 503.

una condizione funzionale al corretto compimento del legame matrimoniale. Sposarsi significava unire due rami parentali, e coinvolgeva già di per sé molte persone; ma in aggiunta a questo, in culture che evidentemente nutrivano un più spiccato senso comunitario, un matrimonio doveva essere un vero e proprio fatto sociale.

Le cronache non smentiscono questa ipotesi. Se esse non scendono in dettagli riguardo al principale oggetto d'indagine di questa ricerca, nondimeno forniscono delle indicazioni utili a comprendere la cornice in cui esso era inquadrato. Per esempio, racconta Gregorio di Tours (VI secolo) che quando Sigeberto, re dei Franchi, chiese in sposa la figlia del re visigoto Atanagildo, chiamò i grandi del regno per celebrare solennemente le nozze:

«Ille vero, congregatus senioribus secum, praeparatis aepulis, cum inminsa laetitia atque iocunditate eam accepit uxorem»<sup>206</sup>.

Si potrà obiettare che, trattandosi di nozze regali, sia più che lecito aspettarsi una celebrazione in pompa massima, ma nostro malgrado le fonti di cui disponiamo non raccontano che raramente di ciò che riguardava il popolo. Tuttavia, dobbiamo considerare che un re, come ogni figura dotata di grande autorità, è di per sé un esponente della cultura di appartenenza, nonché un modello per i suoi sudditi. Un sovrano può forse esaltare alcuni gesti, ma raramente li attinge da un bacino di costumi estraneo alla propria cultura.

Il matrimonio tra Sigeberto e Brunilde, di grande importanza politica, è un evento che viene condiviso con i *seniores* del regno, ossia le personalità più influenti che attorniano il re. Questo dà legittimazione alle nozze, ed è anche un modo per rafforzare e riconfermare i rapporti con gli esponenti dei gradini più alti della gerarchia sociale. Una festa nuziale serve proprio a tutto ciò: rendere pubblica la celebrazione, rinvigorire i legami con gli invitati allietandoli e non risparmiandosi in generosità (in altri termini, “ricomprando” la loro lealtà), fare partecipi i potenti di un evento importante dando loro dignità di testimoni.

Peraltro, i festeggiamenti vengono sintomaticamente identificati con il termine *aepulae*, che letteralmente indica la pratica del banchetto. In sostanza, Gregorio di Tours sintetizza l'intera

---

<sup>206</sup> HF, IV, 27: «Porro Sigyberthus rex cum videret, quod fratres eius indignas sibimet uxores acciperent et per vilitatem suam etiam ancillas in matrimonio sociarent, legationem in Hispaniam mittit et cum multis muneribus Brunichildem, Athanagilde regis filiam, petiit. Erat enim puella elegans opere, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colloquio. Quam pater eius non denegans, cum magnis thesauris antedicto rege transmisit. Ille vero, congregatus senioribus secum, praeparatis aepulis, cum inminsa laetitia atque iocunditate eam accepit uxorem. Et quia Arrianae legi subiecta erat, per praedicationem sacerdotum atque ipsius regis commonitionem conversa, beatam, in unitate confessa Trinitatem credidit atque chrismata est. Quae in nomine Christi catholica perseverat».

celebrazione nuziale in un grande pranzo, senza ulteriori precisazioni. Questo non solo è da interpretare come “sintomo” (non a caso ho utilizzato tale espressione un momento fa) del cronista che, nell’economia della narrazione, sceglie di adottare questo codice linguistico per raccontare il fatto a un pubblico a lui contemporaneo, e che quindi si presupponeva conoscesse bene come potesse svolgersi una festa nuziale di rango regale; trattandosi di un testo che spesso e volentieri indugia in dettagli minori e particolari, il fatto che i festeggiamenti nuziali siano stilizzati verbalmente come rituale alimentare non era scontato, ma anzi ha certamente valore storico. D’altronde, il convivio si prestava perfettamente ad adempiere a tutti i requisiti di cui sopra: la tavola è il momento per eccellenza durante il quale chi ospita può mostrare generosità e ricchezza, e in cui gli invitati siedono e mangiano con lui, dunque parlano e socializzano; è il momento in cui la quantità e la qualità delle vivande (ne abbiamo visto un esempio nel caso di Annibale e Lucrezia) allietta naturalmente gli animi; infine, è il momento in cui, seppure in accordo alle gerarchie dei posti a tavola, tutti i commensali partecipano al grande evento come gruppo, legato da vincoli familiari o sociali che siano.

Non è l’unico caso in cui nell’*Historia Francorum* constatiamo l’importanza della dimensione pubblica del matrimonio. In un successivo brano leggiamo di un’unione strategica in senso diplomatico per il regno dei Franchi e quello dei Visigoti, nelle persone di Reccaredo, figlio del re visigoto Leuvigildo, e Rigunde, figlia del sovrano franco Chilperico. Ancora nozze regali, da celebrarsi con il massimo della solennità:

«convocatis melioribus Francis reliquisque fidelibus, [Chilpericus] nuptias celebravit filiae suae»<sup>207</sup>.

E la solennità del rituale, come già notato, è garantita dalla presenza dei *meliores*, i più nobili del regno.

Le questioni matrimoniali dei sovrani, d’altro canto, non potevano non essere d’interesse per la loro cerchia di uomini. «Cumque iam septimus annus esset, quod Wisigardem disponsatam haberet»<sup>208</sup>, racconta Gregorio. Da sette anni, cioè, re Teodeberto aveva contratto gli sponsali con Wisegarda,

---

<sup>207</sup> *Ivi*, VI, 45.

<sup>208</sup> *Ivi*, III, 27.

ma essendo già sposato con Deoteria, continuava a rimandare le *nuptiae* con quella<sup>209</sup>. Allora, «cuniuncti Franci contra eum valde scandalizabantur, quare sponsam suam relinqueret. Tunc commotus, relicta Deuteria, de qua parvolum filium habebat Theodobaldum nomen, Wisigardem duxit uxorem». Non solo, quindi, gli affari del re in fatto di matrimonio riguardavano da vicino i nobili, ma questi, se uniti nel loro scopo, avevano anche l'autorità *de facto* di indurre il sovrano ad accondiscendere al loro volere circa mogli e *sponsae*.

«Ibique Gomatrudem reginam Romiliaco villa», leggiamo poi nei *Gesta Dagoberti I*, «eo quod esset sterilis, cum consilio Francorum relinquens, Nanthildem quandam speciosissimi decoris puellam in matrimonium accipiens, reginam sublimavit»<sup>210</sup>. Un'altra unione matrimoniale decisa su indicazione dei Franchi (si intenda, dei Franchi che contano).

Nella *Chronica Fredegarii* (completata all'incirca nel 642) emerge chiaramente il ruolo del *placitum*, o assemblea, riguardo alle nozze regali. Nel racconto del matrimonio tra Clodoveo e la principessa burgunda Clotilde, si legge: «Legati offerentes solido et dinario, ut mos erat Francorum, eam [Clotilde] partibus Chlodovei sponsant, placitum ad presens petentes, ut ipsam ad coniugium traderit Chlodoveo. Nulla stante mora inito placito, Cabylonno nupcii preparantur»<sup>211</sup>.

E i testi agiografici non raccontano una storia diversa. Nella vita di santa Anstrude si legge: «Temporibus Dagoberti regis fuit in hoc munco vir nobilis Boso, qui nobilibus ortus parentibus secundum naturam, nobilior factus moribus per gratiam, consilio Francorum procerum duxit uxorem Salabergam, generosi et religiosi viri Gunduini religiosam filiam. Haec post sterilitatem peperit sponso suo inter electam turmam natorum filiam, quae Anstrudis appellata est»<sup>212</sup>; e in quella di S. Geremaro: «Igitur [Geremarus] non multis annis iuventutis suae in regis Dagoberti

---

<sup>209</sup> In epoca merovingia e carolingia la poligamia era infatti comune presso i potenti. Il primo ad abbandonare questa pratica fu Ludovico il Pio, mentre suo padre, Carlo Magno, aveva avuto sei mogli e una dozzina di concubine (M. Guidetti, *L'europa barbara e feudale*, in F. Bulgarella - S. Chierici - R. Fontaine - M. Guidetti - G. Penco - P. P. Poggio, M. Rouche, *Storia d'Italia e d'Europa*, I, Milano 1978, p. 235).

<sup>210</sup> *Gesta Dagoberti I, regis Francorum*, MGH SSRM, 2, p. 408.

<sup>211</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus*, MGH SSRM, 2, 3, 18, pp. 99-100: «Porro Chlodoveus legationem in Burgundia saepius mittens, conperentes Chrothechilde. Et cum non esset licetum eam videre, Chlodovius Aurilianum quendam ex Romanis ingenio quo potebat Chrotechildem praevidendam direxit. [...] Legati offerentes solido et dinario, ut mos erat Francorum, eam partibus Chlodovei sponsant, placitum ad presens petentes, ut ipsam ad coniugium traderit Chlodoveo. Nulla stante mora inito placito, Cabylonno nupcii preparantur. Venientes cum caeleritate Franci, Chrotechildem a Gundebado acceptam levantes in basternam, cum multis thensauris ad Chlodoveo diregunt». Peraltro, come segnala il Brandileone, va considerato anche il passo di Incmaro di Reims: «Per duo placita subterfugi, ne sponsam meam in coniugium ducerem» (*Hincmari Archiepiscopi Remensis Opera*, ed. Sirmond, Paris 1645, II, p. 649.).

<sup>212</sup> *Vita Anstrudis abbatissae Laudunensis*, ed. W. Levison, MGH SSRM, 6, Hannover 1902, pp. 64-78, p. 66.

palatio expletis, tractare secum cepit, quem sibi in hereditate sua sociare potuisset. Hoc autem eo cogitante, cum consensu regis ceterorumque Francorum sociavit sibi puellam in coniugium nomine Domanam»<sup>213</sup>. L'importanza del consenso dei nobili giustifica, allora, il costume regale di condividere l'evento delle nozze (sia in fase di contrattazione che in fase di celebrazione) in forma pubblica.

Per lo stesso motivo, evidentemente, nella *Vita Galli* di Wettino (IX secolo) re Sigeberto II invita numerosi ospiti illustri al suo matrimonio:

«Fecit ergo rex nuptiale convivium, vocata non modica turba principum»<sup>214</sup>.

Matrimonio che, anche qui, viene identificato nel rituale alimentare del pranzo nuziale.

La cosa interessante, allora, è che anche volendo approfondire primariamente questioni di diritto matrimoniale, e in particolare quelle che concernono la pubblicità della celebrazione, il momento conviviale torna spesso a rivestire un'assoluta centralità nelle fonti, proprio perché si trattava di una pratica adatta ad assolvere più funzioni contemporaneamente.

Più in generale, la necessità del consenso dei grandi del regno<sup>215</sup> sembra rimanere una costante per quanto riguarda i re dei Franchi. Scriveva per esempio Tegano, il biografo di Ludovico il Pio (anno 821):

«Sequenti anno habuit placitum suum generale, et ibi Hlutarius, filius suus primogenitus ex regina, suscepit in coniugium filiam Hugii comitis, qui erat de stirpe cuiusdam ducis nomine Etih [...]»<sup>216</sup>.

E, come altrove viene raccontato lo stesso fatto:

---

<sup>213</sup> *Vita S. Geremari abbatis Ordinis sancti Benedicti*, AA SS *Ordinis sancti Benedicti*, ed. J. Mabillon, 9 voll., Paris 1668-1701, II, p. 457.

<sup>214</sup> Wettinus, *Vita Galli*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 4, Hannover 1902, pp. 256-280, 1, 22, p. 268. Analogamente nella vita di S. Gallo poetica: «Exin transactis aliquantis forte diebus, / edicto celebri cunctos precepit adesse / Primates, proceres, comites vatumque senatum / consilio quorum regalia frena gubernat / imperii rector, Sigibertus nobilis heros, / ut sub famosa sociaret lege puellam / regali thalamo... / Nec mora, fama volat velox et principis auri / insinuat, quod virgo dei clam gesserit; exin / rector honorificus summates iussit adesse / pontificisque suos nonnullos atque ministros, / consultu quorum regni pia scepra regebat, / talibus atque illos dictis compellat et inquit: / 'Quid super hac sit re censendum, promite, quaeso'» (MGH *Poet. Lat.*, ed. Dümmler, *Poetae aevi Carolini*, 2, p. 447).

<sup>215</sup> O, quantomeno, la loro presenza. Ma le due cose sembrano in un certo modo legate.

<sup>216</sup> *Thegani vita Hludowici imperatoris*, ed. R. Rau, MGH SS, 2, Darmstadt 1965, pp. 590-606, p. 597.

«...solemni more duxit uxorem...»<sup>217</sup>.

È soprattutto questa seconda precisazione ad attirare la nostra attenzione, poiché sembra rimarcare che si può effettivamente parlare di celebrazione solenne quando vengono soddisfatti dei determinati requisiti: tra questi, senza dubbio, vi è il coinvolgimento di un certo numero di persone legate allo sposo e alla sposa, che nel caso di nozze regali significa appunto invitare i nobili del regno per riceverne legittimazione.

Scriva il Brandileone: «si vede che in Francia, nel secolo nono, si praticavano due grosse radunate in occasione dei matrimoni, una per la *desponsatio* e un'altra per la *traditio*»<sup>218</sup>, a cui partecipavano sia i parenti degli sposi che gli amici, il cui consenso era generalmente richiesto per il compimento delle nozze. Peraltro, Paolo Diacono ci mostra che tali usanze non erano prerogativa dei Franchi. Questo racconta delle nozze di Autari e Teodolinda:

«Denique post aliquod tempus, cum propter Francorum adventum perturbatio Garibaldo regi advenisset, Theudelinda, eius filia, cum suo germano nomine Gundald ad Italiam confugit seque adventare Authari suo sponso nuntiavit. Cui statim ille obviam cum magno apparatu nuptias celebraturus in campum Sardis, qui super Veronam est, occurrens eandem cunctis laetantibus in coniugium idus maias accepit»<sup>219</sup>.

Le nozze vengono celebrate al Campo di Sardi, dove può raccogliersi un gran numero di persone e, sicuramente, di *duces*.

La componente pubblica del matrimonio, d'altronde, era conservata anche nelle consuetudini degli strati sociali meno abbienti nella forma della *deductio in domum*<sup>220</sup>, ossia il trasferimento della

---

<sup>217</sup> L'evento viene infatti raccontato più ampiamente negli *Annales regni Francorum*: «Medio mense Octobrio conventus generalis apud Theodonis villam magna populi Francorum frequentia celebratur, in quo domnus Hlotarius primogenitus domni imperatoris Hludovici Irmingardam Hugonis comitis filiam solemni more duxit uxorem [...]» (*Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, ed. F. Kurze, MGH SSRG, Hannover 1895, 6, p. 156).

<sup>218</sup> F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia* cit., p. 534.

<sup>219</sup> *Pauli Historia Langobardorum*, MGH SSRL, 1, 3, 30.

<sup>220</sup> M. Rage-Brocard, *Rites de mariage. La deductio in domum mariti*, Paris 1934; C. Fayer, *La familia romana* cit., pp. 367 e sgg.; F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia* cit., pp. 525 e sgg.; E. S. Dick, «The Bridesman in the Indo-European Tradition: Ritual and Myth in Marriage Ceremonies», in *The Journal of American Folklore*, 79, n. 312, Apr. - Jun. 1966, pp. 338-347.

sposa in corteo alla casa maritale. Usanza che, per vie traverse, era entrata anche nelle *Leges Langobardorum*. Il capitolo 15 della raccolta di Astolfo si presenta come provvedimento reso necessario per via di consuetudini nate recentemente o diventate mano a mano intollerabili rispetto al passato. Trattandosi però di usi estremamente particolareggiati, il re, che ha lo scopo di bandirli, finisce per descriverli accuratamente. L'*incipit* del passo in oggetto, che si presenta sotto la formula retorica “pervenit ad nos, quod...” è appunto sintomatico del contesto in cui prende forma tale norma: «Ci è giunta voce che...», recita il testo. Questo, come si diceva, colloca immediatamente il relativo reato in un tempo recente rispetto alla stesura, e identifica la normativa come nuova, un'aggiunta a tutti gli effetti alle raccolte più antiche. Ora vediamo bene nel dettaglio di cosa si tratta.

«Pervenit ad nos, quod dum quidam hominis ad suscipiendum sponsam cuiusdem sponsi cum paranimpha et troctingis ambularent, perversi hominis aquam sorditam et stercora super ipsa iactassent».<sup>221</sup>

La consegna della sposa, o *traditio puellae*, non era evidentemente un corteo fine a se stesso, giacché manifestava pubblicamente la legittimità del legame tra sposo e sposa esponendo la cerimonia agli occhi di tutti e, di conseguenza, permettendo a chiunque di constatare che le nozze rispettavano i principi basilari di un vincolo di questo genere (mi riferisco ancora alle nozze illecite tra contraenti entro un certo grado di consanguineità); non ultimo in ordine di importanza, incarnava il lato festoso del matrimonio. Nel caso in oggetto, la normativa nasce da una consuetudine poco piacevole ad opera di *perversi hominis* che in occasione della *traditio* lanciavano secchi di acqua

---

<sup>221</sup> *Ahlistulfi leges, Leges Langobardorum*, ed. Bluhme, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, IV, Hannoverae 1868, p. 201.

lurida ed escrementi sul corteo, probabilmente con l'intento di screditare e negare la purezza della donna innanzitutto, e scagliare una sorta di malaugurio contro la sua capacità di procreare<sup>222</sup>.

Come abbiamo avuto modo di osservare, per tutto l'alto Medioevo le fonti del diritto, sia quello civile che quello canonico, si sforzano di arginare quello che doveva essere un fenomeno evidentemente molto diffuso presso gli strati sociali inferiori: il matrimonio celebrato privatamente o, come le fonti stesse lo chiamano, clandestino. Soprattutto il mondo ecclesiastico si batte per evitare le unioni entro un determinato grado di parentela: entro il quarto fino al VI secolo, entro il settimo (cioè tutta la parentela) dal VI all'VIII secolo<sup>223</sup>. Tra gli "strumenti" conosciuti per ovviare a tali situazioni, dove con tale termine siano da intendersi i rituali e le consuetudini comuni alla cultura altomedievale, la stesura dei documenti in fase di *dotatio*, il corteo della *deductio ad domum*, e il *convivium* sembrano tre pratiche che si prestano appieno a venire incontro a tale esigenza.

---

<sup>222</sup> Cfr. S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, pp. 150-151. Nella cultura germanica, d'altronde, la verginità della donna doveva essere attestata il mattino seguente la prima notte di nozze con il versamento del *morgingab* ("dono del mattino") da parte del marito. Riguardo al malsano gesto di gettare escrementi sulla sposa, Gasparri lo definisce un "costume contadino indigeno", forse molto antico, dal contenuto poco chiaro: «si voleva forse sporcare ciò che è puro, ossia negare la verginità della sposa? Sta di fatto che l'azione era interpretata in modo negativo e faceva nascere liti» (C. Azzara, S. Gasparri ed., *Le leggi dei Longobardi* cit., pp. XXIX-XXX). Se davvero si trattava di costumi antichissimi, è lecito sospettarne una valenza superstiziosa, magica. Di qui la possibilità che, al più immediato parallelo simbolico dello sterco che immonda la donna negandone così la purezza, si affiancasse anche il carattere di maleficio indirizzato alla fertilità della sposa. In ognuna delle eventualità, come giustamente sottolinea Gasparri, l'usanza aveva valenza fortemente negativa, e a confermarcelo è lo stesso testo delle *leges*. Astolfo la definisce letteralmente *malum*, ossia «malefatta», «nefandezza»; si trattava di un comportamento socialmente pericoloso tanto da far scaturire tumulti o omicidi per vendetta, al punto che la pena prevista era di quelle più severe.

<sup>223</sup> G. Duby, *L'amore e la sessualità*, Bari 1994, p. 214; id. - J. Le Goff, *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologna 1981; F. *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologna 1981, p. 14.

## *Sponsalia e nuptiae*. Quando i rituali alimentari scandiscono i momenti del matrimonio

### 1. IL MATRIMONIO COME PROCESSO

È importante ricordare che la concezione odierna che si ha del matrimonio è sensibilmente diversa da quella che si aveva in passato. Ciò che oggi si è ridotto in sostanza a un singolo evento in cui, in forma civile o religiosa, si sancisce e si celebra la formazione di una coppia a livello giuridico, anticamente consisteva in un vero e proprio processo che poteva protrarsi per alcuni anni. Esso può essere schematizzato in due fasi: per usare una terminologia più vicina ai nostri giorni, il fidanzamento e le nozze<sup>224</sup>. Ulpiano, il celebre giurista romano vissuto a cavallo tra il II e il III secolo che il Medioevo ha conosciuto soprattutto grazie a Giustiniano, è molto chiaro al riguardo:

«*Sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum*»<sup>225</sup>.

Il contratto matrimoniale prevedeva, dunque, un accordo pubblico formale tra i *patres familias* in cui si stabiliva di celebrare le nozze in futuro, anche se la *desponsatio* non era una tappa

---

<sup>224</sup> Cfr. *supra* l'approfondimento sulla terminologia fondamentale.

<sup>225</sup> *Dig.*, 23.1.1. In *Dig.*, 23.1.2 Ulpiano precisa che già in passato vigeva tale consuetudine.

fondamentale per la validità stessa del matrimonio in epoca classica<sup>226</sup>. L'istituto degli *sponsalia*<sup>227</sup>, a dir la verità, aveva subito profondi mutamenti nella cultura romana, diventando progressivamente un atto che non richiedeva alcuna formalità durante l'ultimo secolo della repubblica<sup>228</sup>. L'unico vincolo di importanza basilare rimaneva il mutuo consenso degli sposi a unirsi in matrimonio: «Sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia»<sup>229</sup>, spiega Ulpiano. Non essendo a sua volta richiesta alcuna formalità specifica per la manifestazione del *consensus*, la presenza di testimoni e la redazione di documenti scritti erano del tutto superflui («In sponsalibus nihil interest, utrum testatio interponatur an aliquis sine scriptura spondeat»<sup>230</sup>).

Naturalmente, la prassi e la legge non dovevano coincidere sistematicamente. Il *dies nuptialis* era in genere considerato un giorno estremamente importante e da celebrare in grande allegria. Come, per esempio?

Cicerone, nella lettera al fratello Quinto scrive: «A. d. VIII. Idus Apriles sponsalia Crassipedi praebui: huic convivio puer optimus, Quintus tuus meusque, quod perleviter commotus fuerat, defuit»<sup>231</sup>. Il retore romano identifica addirittura il termine *sponsalia* con il banchetto sponzalizio<sup>232</sup>,

---

<sup>226</sup> *Dig.* 23.1.9: «Quaesitum est apud iulianum, an sponsalia sint, ante duodecimum annum si fuerint nuptiae collatae. et semper labeonis sententiam probavi existimantis, si quidem praecesserint sponsalia, durare ea, quamvis in domo loco nuptae esse coeperit: si vero non praecesserint, hoc ipso quod in domum deducta est non videri sponsalia facta. quam sententiam papinianus quoque probat»; *Dig.*, 24.1.32.27: «Si quis sponsam habuerit, deinde eandem uxorem duxerit cum non liceret, an donationes quasi in sponsalibus factae valeant, videamus. et iulianus tractat hanc quaestionem in minore duodecim annis, si in domum quasi mariti immatura sit deducta: ait enim hanc sponsam esse, etsi uxor non sit. sed est verius, quod labeoni videtur et a nobis et a papiniano libro decimo quaestionum probatum est, ut, si quidem praecesserint sponsalia, durent, quamvis iam uxorem esse putet qui duxit, si vero non praecesserint, neque sponsalia esse, quoniam non fuerunt, neque nuptias, quod nuptiae esse non potuerunt. ideoque si sponsalia antecesserint, valet donatio: si minus, nulla est, quia non quasi ad extraneam, sed quasi ad uxorem fecit et ideo nec oratio locum habebit».

Si veda anche C. Fayer, *La familia romana*, Roma 2005, pp. 15 e sgg., ove si specifica che gli *sponsalia* non hanno avuto necessità giuridica per lungo tempo.

<sup>227</sup> Per ulteriori approfondimenti sull'argomento, si vedano: J. Gaudemet., *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1958; P. E. Corbett, *The Roman Law of marriage*, Oxford 1979; J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, London and Sidney, 1986; R. Astolfi, *Il fidanzamento nel diritto romano*, Padova 1989; S. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.

<sup>228</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 58.

<sup>229</sup> *Dig.*, 23.1.4.

<sup>230</sup> *Dig.*, 23.1.7. Tertulliano (*De virginibus velandis*, CC SL 2, 12, 1) e *Dig.*, 45.1.134 confermano comunque la consuetudine di redigere documenti scritti in occasione degli *sponsalia*, formalità che evidentemente dipendeva anche dall'estrazione sociale dei contraenti e, dunque, dalla solennità che si poteva e voleva conferire all'unione. L'importanza del *dies nuptialis* è sottolineata da C. Fayer, *La familia romana* cit., pp. 66 e sgg.

<sup>231</sup> *Marci Tullii Ciceronis Epistulae ad Quintum fratrem libri tres*, ed. H. Moricca, Torino 1954, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, 2.5.2.

<sup>232</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 68.

suggerendo inoltre che era solitamente il padre della *sponsa* a offrire un convivio di questo tipo, avendolo appunto lui allestito per Crassipes, esattamente come accadeva per la *cena nuptialis* nel giorno in cui si celebrava il matrimonio<sup>233</sup> (mentre Plinio il Giovane predilige l'espressione *sponsalium cena*<sup>234</sup>).

In un certo senso, la consuetudine era così elastica e fluida che si poteva stipulare un fidanzamento anche se i due *sponsi* non erano presenti: «Denique constat et absenti absentem desponderi posse, et hoc cotidie fieri...»<sup>235</sup>; un primo esempio, a cui ne seguiranno altri, di come la natura essenzialmente domestica che aveva caratterizzato l'istituto matrimoniale sin dall'antichità veniva rispecchiata dai differenti approcci culturali che le persone esprimevano con i propri gesti simbolici, i loro rituali e le singole usanze.

A partire dal II-III secolo d.C., tuttavia, l'introduzione della *subarrhatio* conferì nuovamente agli *sponsalia* quel carattere formale che in precedenza era stato perduto<sup>236</sup>, sebbene l'uso di donare un anello da parte del fidanzato alla fidanzata fosse molto antico e già affermato<sup>237</sup>; ma su questo torneremo in seguito. L'*arrha* viene citata nel *Codex Iustinianus*, dove si riprendono le parole dell'Imperatore Costantino contenute nel *Codex Theodosianus*<sup>238</sup> (a. 332):

«Si is, qui puellam suis nuptiis pactus est, intra biennium exsequi nuptias in eadem provincia degens supersederit, eiusque spatii fine decurso in alterius postea

---

<sup>233</sup> *Ivi*, pp. 512 e sgg.

<sup>234</sup> C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia XXXVII libri*, ed. G. B. Conte, Torino 1982-1988, 9.117.

<sup>235</sup> *Dig.*, 23.1.4.1.

<sup>236</sup> L. Anné, *La conclusion du mariage*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12, Louvain 1935, pp. 513-550.

<sup>237</sup> E' bene ricordare che l'*arrha* non era stata sempre e solo costituita da un anello. In realtà quest'ultimo era la forma finale che aveva preso l'originale *pignus* che lo *sponsus* donava alla *sponsa* come prova e assicurazione del proprio impegno. Philip Lyndon Reynolds sottolinea che la pratica di versare l'*arrha* aveva origini da pratiche commerciali, o almeno così farebbe pensare un passo del Digesto a firma di Ulpiano dove si parla di una somma di denaro e di un anello versati come *arrha* durante una transazione economica (*Dig.* 19.1.11.6: «Is qui vina emit arrae nomine certam summam dedit: postea convenerat, ut emptio irrita fieret. iulianus ex empto agi posse ait, ut arra restituatur, utilemque esse actionem ex empto etiam ad distrahendam, inquit, emptionem. ego illud quaero: si anulus datus sit arrae nomine et secuta emptione pretioque numerato et tradita re anulus non reddatur, qua actione agendum est, utrum condicatur, quasi ob causam datus sit et causa finita sit, an vero ex empto agendum sit. et iulianus diceret ex empto agi posse: certe etiam condici poterit, quia iam sine causa apud venditorem est anulus»).

L'origine dell'*arrha* aveva con tutta probabilità radici orientali, dove inizialmente consisteva solo in un compenso monetario.

<sup>238</sup> *Cod. Theod.* 3.5.4. Essa compare anche nei codici romani della legge visigotica (il *Breviarium Alarici: Brev.* 3.5.4-6) e di quella dei Burgundi (*Lex Rom. Burg.* 27.1-3).

coniunctionem puella pervenerit, nihil fraudis ei sit, quae nuptias maturando vota sua diutius ludi non passa est»<sup>239</sup>.

Il fidanzamento suggellato con il versamento dell'arrha, comunque, non andava a soppiantare la classica formula degli *sponsalia*, né consisteva in un istituto a sé stante; si continuò genericamente a concepire il fidanzamento come un atto giuridico che non richiedeva donazioni o documentazione, salvo aggiungervi la consegna dell'arrha a discrezione dei contraenti e sottoporre così il negozio giuridico a normative specifiche<sup>240</sup>.

Nemmeno per quanto concerne le nozze si richiedeva di rispettare determinati criteri di solennità. In una costituzione del 426, l'Imperatore Teodosio concede a soldati e guardie di sposare donne libere senza alcuna pompa o formalità:

«A caligato milite usque ad protectoris personam et sine aliqua sollemnitate matrimoniorum liberam cum ingenuis dumtaxat mulieribus contrahendi coniugii permittimus facultatem»<sup>241</sup>.

Evidentemente, anche in questo caso la prassi doveva demandare solo alle unioni di alto rango quei rituali e quei gesti che si conformavano alla dignità sociale degli sposi. Si ricava la stessa

---

<sup>239</sup> CJ 5.1.2. La prima attestazione di epoca classica, riscontrabile nelle *Sententiae* di Paolo (*Dig.*, 23.2.28: «Si quis officium in aliqua provincia administrat, inde oriundam vel ibi domicilium habentem uxorem ducere non potest, quamvis sponsare non prohibeatur, ita scilicet, ut, si post officium depositum noluerit mulier nuptias contrahere, liceat ei hoc facere arris tantummodo redditus quas acceperat»), viene considerata un'interpolazione dei compilatori giustiniane. Cfr. E. Volterra in *RISG.* 2 (1927), pp. 647 e sgg.; C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 97.

<sup>240</sup> Non era dello stesso avviso E. Volterra, *Diritto romano e diritti orientali*, Bologna 1937; a supporto, invece, M. Balestri Fumagalli, *Sponsali (dir. Romano)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XLIII, Milano 1990, pp. 501 e sgg.; si veda anche G. Oberto, *La promessa di matrimonio tra passato e presente*, Padova 1996; J. Gaudemet, *L'originalité des fiançailles romaines*, in id., *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980.

<sup>241</sup> CJ 5.4.21.

impressione, infatti, dalle *Novellae Constitutiones*, in una normativa risalente al 538<sup>242</sup>. Con essa, Giustiniano stabiliva che gli sposi di estrazione sociale elevata erano tenuti a celebrare il proprio matrimonio per mezzo dell'intervento di un ministro della Chiesa, facendo peraltro registrare l'atto negli archivi ecclesiastici. I requisiti formali diminuivano decisamente se i contraenti appartenevano a classi sociali meno agiate, poiché a essi veniva richiesta solamente un'espressione di mutuo consenso all'unione, senza che fossero necessarie ulteriori solennità.

Il provvedimento giustiniano, a dire il vero, andava a intervenire su una questione di grande importanza che la sua epoca ereditava dalla romanità: il cosiddetto matrimonio libero, o senza *manus*<sup>243</sup>, che essenzialmente si fondava su uno dei concetti caratteristici del diritto matrimoniale partorito dai giuristi di Roma:

«Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit»<sup>244</sup>,

scriveva Ulpiano. La conseguente possibilità di costituire un'unione matrimoniale sulla base di una relazione non formalizzata da alcun gesto, documento o rituale specifici, bensì incentrata sulla

---

<sup>242</sup> *Nov. 74.4*: «1. In maioribus itaque dignitatibus et quaecumque usque ad nostros est senatores et magnificentissimos illustres neque fieri haec omnino patimur, sed sit omnino et dos et antenuptialis donatio et alia omnia quae honestiora decet nomina. Quantum vero in militiis honestioribus et negotiis et omnino professionibus dignioribus est, si voluerint legitime uxori copulari et non facere nuptialia documenta, non sic quomodocumque et sine cautela effuse et sine probatione hoc agatur, sed veniat ad quandam orationis domum et fateatur sanctissimae illius ecclesiae defensori, ille autem adhibens tres aut quattuor exinde reverentissimorum clericorum attestationem conficiat declarantem, quia sub illa indictione illo mense illa die mensis illo nostri imperii anno consule illo venerunt apud eum in illam orationis domum ille et illa et coniuncti sunt alterutri. Et huiusmodi protestationem si quidem accipere volunt aut ambo convenientes aut alteruter eorum, et hoc agant et subscribant ei et sanctissimae ecclesiae defensor et reliqui tres aut quoscumque voluerint, non tamen minus trium, litteris hoc significantibus.

2. Sin vero etiam hoc illi non egerint, ille tamen talem reponat chartam venerabilia illius ecclesiae defensor in eiusdem sanctissimae ecclesiae archivis (hoc est ubi venerabilia vasa servantur) praedictas subscriptiones habentem, ut reconditum sit hominibus ex hoc munimen, et non aliter videatur nuptiali affectu eosdem convenisse nisi tale aliquid agatur et omnino ex litteris causa testimonium habeat. His ita gestis et nuptias et ex eis sobolem esse legitimam. Haec autem dicimus, ubi non dotis aut antenuptialis donationis fit documentum. Fidem enim in solis testibus suspectam habentes ad praesentem venimus dispositionem.

3. Quisquis autem in abiecta degit vita, parvae quidem substantiae dominus consistens in novissima vero vitae parte iacens, habeat etiam in his licentiam. Sed neque agricolas aut milites armatos, quos lex caligatos appellat, hoc est viliores et obscuriores, non perscrutamur, quibus civilium causarum ignoratio est et solius circa terram operationis et circa bella concupiscentia causa est studiosa et iuste laudabilis: sic ut in vilibus personis <et> in militibus armatis obscuris et agricolis licentia sit eis et non scripto convenire et matrimonia celebrare inter utrosque; sintque filii legitimi, qui patrum aut mediocritatem aut militares vel rusticas occupationes et ignorantias adiuvent».

<sup>243</sup> P. E. Corbett, *The roman law of marriage*, Oxford 1969, pp. 90 e sgg.

<sup>244</sup> *Dig. 35.1.15*.

convivenza e su quella che i giuristi avevano definito *affectio maritalis*<sup>245</sup>, fece sì che un grandissimo numero di coppie risultassero sposate solo per testimonianza di conoscenti, parenti e vicini che li avevano sentiti chiamarsi “marito” e “moglie” per un periodo prolungato di tempo e potevano constatare quotidianamente la loro vita sotto lo stesso tetto<sup>246</sup>. Naturalmente, la principale problematica che scaturiva da tali unioni *de facto* riguardava la risoluzione formale di questioni che richiedevano una prova incontrovertibile dell’avvenuta costituzione del legame matrimoniale, e fu proprio a tali situazioni equivoche che Giustiniano volle porre rimedio.

È plausibile pensare che la consuetudine, comune a tutte le classi sociali, prevedesse nella *domum deductio* uno dei momenti principali della celebrazione nuziale<sup>247</sup>. Il corteo nuziale formato da parenti e amici accompagnava la sposa nella sua nuova dimora, ma era anticipato dall’ultimo pasto della fanciulla nella casa in cui era cresciuta: un banchetto che sembrava esaltare il senso di rituale di passaggio, il matrimonio, che stava rendendo la fanciulla di ieri nella donna di oggi, dal momento che d’ora in poi avrebbe mangiato a quella tavola da moglie.

Anche questo momento rituale poteva essere accompagnato da riti in cui accessorio fondamentale diventava il cibo: è noto come a Roma, giunto il corteo dinanzi alla casa dello sposo, fosse tradizione che i giovani chiedessero a gran voce che egli lanciaesse loro delle noci, e il significato di questa usanza ci è stato tramandato in molte versioni (molte, peraltro, in disaccordo tra loro, segno che si era perduto il significato autentico del gesto)<sup>248</sup>. Chi, come Varrone<sup>249</sup>, sosteneva che si trattasse di un omaggio a Giove (le noci erano frutti protetti da questa divinità); altri, tra cui Festo<sup>250</sup>, vi leggevano un semplice gesto di augurio; Plinio il Vecchio<sup>251</sup> ne dava invece un’interpretazione più sofisticata, riconoscendovi una simbologia religiosa, in quanto le noci erano

---

<sup>245</sup> Nella dottrina giurisprudenziale romana, essa distingueva un semplice concubinato da un matrimonio vero e proprio (si veda P. E. Corbett, *The roman law of marriage* cit., p. 92). Cfr. *Dig.* 25.7.4; *Dig.* 24.1.32.13; *Dig.* 48.20.5.1; *CJ* 5.27.11.pr.; *Nov.* 22.3; *Nov.* 117.4-6.

<sup>246</sup> G. Lind, *Common law marriage. A legal institution for cohabitation*, Oxford 2008, pp. 69-70.

<sup>247</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 30; S. Treggiari, *Roman Marriage*, in *Civilization of the ancient Mediterranean*, vol. 3, ed. M. Grant - R. Kitzinger, New York 1988, pp. 1349-1350; J. L. Maxwell, *Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrisostom and his congregation in Antioch*, Cambridge 2006, p. 158.

<sup>248</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., pp. 526 e sgg.; K. K. Hersch, *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity*, Cambridge 2010.

<sup>249</sup> *Servii Grammatici qui fervntvr in Vergilii carmina commentarii*: fasc. 1. In *Bvcolica et Georgica commentarii*; recensvit G. Thilo 1887, 8.29.

<sup>250</sup> Festus, *De verborum significatu cum Pauli epitome*, ed. W. M. Lindsay, Stutgardiae-Lipsiae 1997, p. 179.

<sup>251</sup> C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia XXXVII libri*, 15,86.

state dotate dalla natura di una protezione doppia, il che rappresentava in forma stilizzata l'immagine di un'unione perfetta.

Tornerò in seguito sui numerosissimi modi in cui le nozze e il cibo potevano incrociarsi, in passato. Mi basterà ricordare, per il momento, che molti secoli più tardi Giacomo di Vitry (1170-1240), uno dei teologi più importanti della sua epoca, affermerà di aver visto in più occasioni gettare del riso sui cortei nuziali al grido “*Habundantia! Habundantia!*”, come augurio di felicità e benessere<sup>252</sup>.

Il matrimonio altomedievale è assai difficile da inquadrare in una cornice definita. Quale modello prevaleva e in quale area geografica? Quello romano, quello germanico? Si verificava talvolta una fusione tra i due? E come aveva inciso la diffusione del cristianesimo su tutto questo?

Di certo, la prima fase del processo, ossia gli *sponsalia*, aveva acquistato maggior rilievo nella cultura cristiana rispetto a quanto accadeva per il diritto romano, e le consuetudini germaniche accentuarono questa tendenza<sup>253</sup>. Il canone 54 del Concilio di Elvira (305) ce ne dà un esempio: «I genitori che mancheranno di adempiere agli accordi di fidanzamento e che romperanno le promesse fatte circa il proprio figlio non potranno accedere alla comunione per tre anni»<sup>254</sup>, ovvero saranno scomunicati. Questo dà un'idea dell'importanza che il primo *step* necessario all'unione matrimoniale aveva conquistato. L'unico caso in cui l'accordo degli *sponsalia* poteva essere annullato era quello che vedeva uno dei due sposi commettere un reato grave; in tutte le altre circostanze, il contratto di fidanzamento doveva essere rispettato.

In questo senso erano particolarmente significative le parole di Tertulliano, il quale, qualche decennio prima, asseriva che una donna *desponsata* è in un certo modo una *nupta*<sup>255</sup>, cioè una donna sposata nel significato odierno. Più avanti nel *De virginibus velandis* la discussione di Tertulliano viene inquadrata nel contesto biblico del matrimonio di Rebecca (Gen 24). A tal proposito egli ci lascia intendere che i rituali più consuetudinari della *desponsatio* erano il bacio, il toccamano e la *velatio*: «E le fidanzate hanno come esempio Rebecca»<sup>256</sup>, scrive, «che mentre veniva condotta al suo ignoto fidanzato, non appena si fu accorta che l'uomo che vedeva da lontano

---

<sup>252</sup> J.-C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari 2010, p. 129.

<sup>253</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 316.

<sup>254</sup> C. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 1.1, Paris 1917, p. 251.

<sup>255</sup> Tertulliano, *De virginibus velandis*, in *Tertulliani Opera*, ed. E. Dekkers, CC SL 2, Turnhout 1954, 6, 2, p. 1215.

<sup>256</sup> *Ivi*, 11.3: «Et desponsatae quidem habent exemplum rebecca, quae cum ad sponsum ignotum adhuc ignota perduceretur, simul ipsum cognovit esse quem de longinquo prospexerat, non sustinuit dexterarum colluctationem nec osculi congressionem nec salutationis communicationem, sed confessa quod senserat, id est spiritu nuptam, negavit uirginem uelata ibidem».

era costui, non aspettò la stretta della sua mano destra né lo scambio del bacio o il suo saluto, ma confessando quello che aveva provato - che si sentiva già sposata nello spirito - negò di essere una vergine indossando immediatamente il velo»<sup>257</sup>. La stessa sequenza di rituali viene ripetuta poco oltre: «Se è il rapporto carnale con un uomo che la rende donna, allora ella non dovrebbe essere coperta fino a dopo l'esperienza stessa del matrimonio. Perfino presso i pagani le donne sono condotte con il velo dal marito. Ma se vengono velate nel giorno del fidanzamento, perché sono unite con un uomo carnalmente e spiritualmente attraverso il bacio e le mani destre, tramite cui essi tolgono il sigillo nello spirito alla loro modestia, tramite il pegno condiviso della coscienza sulla base di cui accettano entrambi alla loro completa unione, quanto più le velerà il tempo, senza il quale non potrebbero essere fidanzate e per il cui incoraggiamento esse cessano di essere vergini perfino senza il fidanzamento?»<sup>258</sup>.

Erano queste, evidentemente, le manifestazioni rituali che nel III secolo in nord Africa (cioè dove visse Tertulliano) identificavano gli *sponsalia*. Ciò non implica che esse fossero consuetudini conosciute e praticate anche nel resto del mondo occidentale nella stessa epoca e nei secoli successivi, poiché assai vario era l'universo di gesti che poteva sancire il fidanzamento e le nozze in passato. Avervi accennato ora, se non altro, ha avuto lo scopo di mettere in evidenza quanto concettualmente gli *sponsalia* fossero un momento ben definito del processo-matrimonio, ben distinto nella cultura romana dalle nozze, caratterizzate a loro volta dalla *deductio* della sposa in casa dello sposo; ne erano convinti anche Irnerio e la sua scuola di glossatori bolognesi, esperti di diritto romano<sup>259</sup>, molto tempo più tardi. Nel IV secolo Ambrogio scriveva che una donna diventa moglie non nel momento in cui si unisce carnalmente al marito, ma quando inizia la sua vita coniugale con lui:

---

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Ivi*, 11.4-5: «Si congressio uiri mulierem facit, non tegantur nisi post ipsam nuptiarum passionem. Atquin etiam apud ethnicos uelatae ad uirum ducuntur. Si autem ad desponsationem uelantur, quia et corpore et spiritu masculino mixtae sunt per osculum et dexteras, per quae primum resignarunt pudorem spiritu, per commune conscientiae pignus quo totam condixerunt confusionem, quanto magis tempus illas uelabit, sine quo sponsari non possunt et quo urgente sine sponsalibus uirgines desinunt esse?».

<sup>259</sup> C. Donahue, «The case of the man who fell into the Tiber», in *American Journal of Legal History* 22 (1978), pp. 1-53. Si veda anche J. Gaudemet, J. Gaudemet, *L'originalité des fiançailles romaines* cit., pp. 147 e sgg.

«Cum enim initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur, non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio coniugalis. Denique cum jungitur puella, conjugium est, non cum virili admistione cognoscitur»<sup>260</sup>.

Questo aiuta a comprendere meglio la concezione tardo antica del processo-matrimonio; ma non mi addentrerò ora in problematiche che qui non mi competono, quali la necessità della consumazione carnale per realizzare l'unione matrimoniale<sup>261</sup>.

Colgo invece l'occasione per menzionare un ulteriore aspetto, questa volta di natura linguistica: nel corso dei secoli, durante il passaggio dalla tarda antichità all'alto Medioevo, si verifica un leggero slittamento semantico riguardo al vocabolario relativo al fidanzamento. Se, come abbiamo visto, nel dizionario romano classico si usava il termine *sponsalia* (dal verbo *spondere*; la ragazza promessa in matrimonio si definiva *sponsa*), in futuro si sarebbe preferito il verbo *desponsare* (o semplicemente *sponsare*), da cui il naturale participio (*de*)*sponsata* e il sostantivo *desponsatio*<sup>262</sup>. Queste nuove forme non appaiono ancora nel *Codex Theodosianus*, ma cominciano a farlo in quello giustiniano, dove *desponsata* è usato quale sinonimo di *sponsa*<sup>263</sup>. Non conosciamo le ragioni dell'esistenza di queste due forme, né è semplice capire se si trattasse di meri sinonimi, anche se lo

---

<sup>260</sup> Ambrogio, *Liber de institutione virginis* 6 (41), PL 16, p. 331A. Il passo sembra in accordo con quanto scritto da Ulpiano, *Dig.* 35.1.15: «Cui fuerit sub hac condicione legatum 'si in familia nupsisset', videtur impleta condicio statim atque ducta est uxor, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit. Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit»; così anche in *Dig.* 24.1.32.13: «Si mulier et maritus diu seorsum quidem habitaverint, sed honorem invicem matrimonii habebant (quod scimus interdum et inter consulares personas subsequutum), puto donationes non valere, quasi duraverint nuptiae: non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio: si tamen donator prior decesserit, tunc donatio valebit».

<sup>261</sup> A tal proposito, tra le molte ricerche consultabili, voglio segnare: P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., pp. 328 e sgg.; G. Anderson, «Celibacy or consummation in the Garden?», in *Harvard Theological Review* 82 (1989); T. Mackin, *Ephesians 5:21-33 and radical indissolubility*, in *Marriage Studies III*, ed. T. P. Doyle, Washington D. C. 1985; J. Brundage, *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, Chicago 1987; C. Gellinek, «Marriage by consent in literary sources of medieval Germany», in *Studia Gratiana* 12 (1967); P. Daudet, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origines carolingiennes de la compétence exclusive de l'Église (France et Germanie)*, Paris 1933; J. Devisse, *Hincmar, Archevêque de Reims*, 3 voll., Ginevra-Parigi 1975-76; J. Kirshner - S. F. Wemple (ed. by), *Women of the Medieval world*, Oxford 1985.

<sup>262</sup> Cfr. P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., pp. 316-317; J. Gaudemet, *Originalité et destin du mariage romain*, in id., *Société et mariage* cit.

<sup>263</sup> CJ, 5.1.1: «Alii desponsata renuntiare condicioni ac nubere alii non prohibetur»; *ivi*, 9.13.1: «Raptores virginum honestarum vel ingenuarum, sive iam desponsatae fuerint sive non, vel quarumlibet viduarum feminarum, licet libertinae vel servae alienae sint, pessima criminum peccantes capitis supplicio plectendos decernimus, et maxime si deo fuerint virgines vel viduae dedicatee ( quod non solum ad iniuriam hominum, sed ad ipsius omnipotentis dei inreverentiam committitur, maxime cum virginitas vel castitas corrupta restitui non potest): et merito mortis damnantur supplicio, cum nec ab homicidii crimine huiusmodi raptores sint vacui».

studio delle fonti lo suggerisce. Si possono però individuare delle tendenze: il linguaggio delle *leges barbarorum* prediligeva il termine *desponsatio*, così come le fonti cristiane, anche se è possibile trovare l'uso di *sponsalia*; nel linguaggio di Girolamo, d'altronde, le due parole sono usate contemporaneamente senza alcun distinguo<sup>264</sup>. Le stesse *leges* si prestano talvolta all'uso incondizionato delle due varianti: «Ne inter sponsos discidium fiat. Equali placet transgressum damnatione multari [...]. Igitur iuxta presentem superiorem legem et de viris et de mulieribus sponsatis tam in personis [...], qui post arrarum traditionem, aut facta secundum leges definitionis sponsione, [...]»<sup>265</sup>; «De sponsalibus et nuptiis. Si quis sponsaverit puellam liberam aut mulierem, et post sponsalias factas et fabola firmata duos annus sponsus neclexerit eam tollere [...] quatinus adimpleat metam illam, quae in die sponsaliorum promisit [...]»<sup>266</sup>. Diversamente accade nel testo della *Lex Romana Burgundionum*, che largamente attinge dal *Codex Theodosianus* ma, a differenza di questo, usa quasi esclusivamente la nuova forma e la sostituisce all'originale come sinonimo: «De puellis vel mulieribus desponsatis. Si quis arras sponsalium nomine dederit, et pater vel mater acceptis arris, [...]; sine arrarum solutione liceat parentibus puellam desponsatam alii matrimonio sociare [...]»<sup>267</sup>.

A conti fatti, la scelta dell'uno o dell'altro termine sembra più che altro il risultato di una normale evoluzione lessicale, più che di una effettiva differenza di significato<sup>268</sup>.

Nella consuetudine germanica gli *sponsalia* e le *nuptiae* potevano avvenire a distanza di anni. Così recita l'*Edictum Rothari*:

<sup>264</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 317. Il riferimento è a Girolamo, *Adversus Helvidium*, PL 23:196.

<sup>265</sup> *Lex. Vis.* 3.6.3.

<sup>266</sup> *Rot.*, c. 178.

<sup>267</sup> *Lex Rom. Burg.*, 27.1-3. Nel *Codex Theodosianus* si trovano invece entrambe le forme: «Idem a. ad pacatianum pf. u. patri puellae aut tutori aut curatori aut cuilibet eius affini non liceat, quum prius militi puellam desponderit, eandem alii in matrimonium tradere. quod si intra biennium, ut perfidiae reus in insulam relegetur. quod si pactis nuptiis, transcurso biennio, qui puellam desponderit, alteri eandem sociaverit, in culpam sponsi potius quam puellae referatur, nec quicumque noceat ei, qui post biennium puellam marito alteri tradidit. dat. prid. id. april. martianopoli, pacatiano et hilariano coss. interpretatio. si quis aut privatus aut militans, postquam sponderit, cum patre, tutore vel curatore puellae vel propinquis de puellae coniunctione definierit, debet post definitionem intra biennium nuptias celebrare. quod si tarditate aut negligentia sponsi biennii tempus excesserit, et alio viro se puella coniunxerit, absoluta erit a calumnia, vel ipsa, vel quicumque\* suorum eam tradiderit: quia culpa est illius, qui differendo coniunctionem suam alteri nubendi locum patefecit. nam si intra biennium data fuerit, quid observetur, evidentius sequente lege cognoscetur» (*Cod. Theod.*, 3.5.5).

<sup>268</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 318. L'unica ipotesi plausibile è che con *sponsalia* si intendesse l'accordo preliminare di fidanzamento, quando gli *sponsi* non erano ancora nell'età del consenso, mentre *desponsatio* si riferisse a una conferma successiva del contratto, con la loro acquiescenza.

«Si quis sponsaverit puellam liberam aut mulierem, et post sponsalias factas et fabola firmata duo annus sponsus neclexerit eam tollere, et dilataverit nuptias exequi: post transactum biennium potestatem habeat pater aut frater, vel qui mundium eius potestatem habet, distringere fideiussorem, quatinus adimpleat metam illam, quae in diae sponsaliorum promisit: postea leciat eos ad marito alii dare, libero tamen...»<sup>269</sup>,

individuando dunque un limite di tempo massimo di due anni tra le due fasi; questo, naturalmente, indica che la norma comune fosse una dilatazione del processo ben più accentuata di quella prevista dal testo legislativo, che mirava appunto a porre un freno a consuetudini radicate.

La *Chronica Fredegarii* (VII sec.), raccontando del matrimonio tra Clodoveo e la principessa burgunda Clotilde<sup>270</sup>, ci aiuta a mettere in luce le fasi di cui poteva essere costituito un negozio matrimoniale di alto rango. Nella fattispecie, Clodoveo chiede la mano a Clotilde inviandole un anello, anche se è costretto a farlo tramite Auriliano, un intermediario, essendo la ragazza tenuta segregata dallo zio Gundobado, che già le aveva ucciso i genitori. Clotilde accetta e a sua volta invia un anello a Clodoveo, invitandolo a chiedere formalmente la sua mano a Gundobado tramite l'invio di ambasciatori. La richiesta viene eseguita e gli ambasciatori consegnano a Gundobado un

---

<sup>269</sup> *Rot.*, c. 178. La norma viene confermata e rinnovata da Liutprando (*Liut.*, c. 119: «Si quis filiam suam aut sororem sponsare voluerit, habeat potestatem, cui voluerit, libero tamen hominem, sicut anterior contenit edictus. Nam posteus eam sponsaverit, non habeat potestatem alteri homini eam ad maritum dandi ante bienni tempus. Et si dare cuilevit presumpserit aut ipsa spunsalia inrumpere voluerit, conponat sponso ipsius, sicut inter se poena posuerunt, qualiter in anteriorem edicto legitur pagina; insuper in palatium regis conponat widrigild suum...»). Lo stesso limite di due anni è riportato in *Lex. Vis.*, c. 4.

<sup>270</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus*, MGH SSRM, 2, 3, 18, pp. 99-100: «Porro Chlodoveus legationem in Burgundia saepius mittens, conperentes Chrothechilde. Et cum non esset licetum eam videre, Chlodovius Aurilianum quendam ex Romanis ingenio quo potebat Chrotechildem praevidendam direxit. [...]

Illa annuens, verbo secreto audiens, dixitque Aurilianus: 'Chlodoveus rex Francorum me direxit; si voluntas Dei fuerit, te vult culminis sui sociare coniugium. Ut certe ficeris, hoc anulum tibi direxit'. Quem illa accipiens, gavisus gaudio magno, dixitque ad eum: 'Accipe centum soledus pro laboris tui munere et anolum hoc meum. Festinans revertit ad dominum tuum et dic ei: 'Si me vult matrimonium sociari, protenus per legatus patruo meo Gundebado postoletur. Legati qui veniunt obtenta ad presens firment, placitum sub caeleritate instituant. Nisi ad perficiendum festinent, Aridii cuiusdam sapientis de Constantinopole adventum vereor, cuius consilio, si prius venerit, haec omnia dissipantur'. [...] Quod cum Clodoveo utilitas et consilium Chrotechilde placuisset, legatus ad Gundobadum dirigit, petens, ut Chrotechildem, neptem suam, ei coniugium sociandam traderit. Quod ille denegare metuens et sperans amicitiam cum Clodoveo inire, eam daturus spondet. Legati offerentes solido et dinario, ut mos erat Francorum, eam partibus Clodovei sponsant, placitum ad presens petentes, ut ipsam ad coniugium traderit Clodoveo. Nulla stante mora inito placito, Cabylonno nupcii preparantur. Venientes cum caeleritate Franci, Chrotechildem a Gundebado acceptam levantes in basternam, cum multis thensauris ad Clodoveo dirigunt».

*solidus* e un *denarius* come da consuetudine presso i Franchi (*legati offerentes solido et dinario, ut mos erat Francorum*), e infine Clotilde viene condotta dal suo sposo e il matrimonio concluso.

L'episodio, così come mostra la fase di contrattazione e di formale richiesta dell'unione matrimoniale, accompagnata dalle opportune donazioni rituali, indica altresì che l'anello non rappresentava sempre e comunque il pegno caratteristico della *subarrhatio cum anulo*: in questo caso lo scambio degli anelli sembra simboleggiare piuttosto uno scambio di promesse che precede gli *sponsalia*, un accordo preliminare tra i due contraenti, insomma, che non teneva ancora conto del parere di chi esercitava la tutela sulla ragazza, richiesto in seguito<sup>271</sup>. E se da un lato è vero che la storia della ritualità nuziale è per sua natura frammentaria e accidentata per via di numerose ombre nella continuità storica delle fonti, dall'altro pare evidente che le consuetudini connesse alla celebrazione matrimoniale nel suo complesso potessero obbedire alla tradizione culturale specifica, il che ci invita a non tentare di trovare norme e regole valide per tutti i regni e tutte le aree geografiche.

Spiega Jean Gaudemet che nelle espressioni del diritto germanico più profondamente influenzate dalla tradizione giurisprudenziale romana si possono chiaramente distinguere i cardini del contratto matrimoniale di cui stiamo parlando. A proposito degli *sponsalia*, dice lo studioso francese che «on peut donc supposer que l'usage en persistait dans les familles de tradition romaine. Il s'agit là d'un acte qui relève de la législation séculière. L'Église les admet, mais ne le régleme pas. Pour la conclusion du mariage persiste la tradition germanique des deux actes et deux moments, désignés désormais dans un vocabulaire latin par le termes de *desponsatio* (*Verlobung*) et de *tradio puellae* (*Trauung*)»<sup>272</sup>. La *desponsatio* (stipulata tra il futuro marito e il titolare del *mundium* della futura moglie) precedeva la *tradio puellae*, intorno alla quale prendevano vita feste e cerimonie religiose. «Le second acte, la *tradio puellae*, établit la vie commune. C'est l'occasion de fêtes familiales et de cérémonies religieuses. Le lois séculières n'interviennent pas ici. Il s'agit soit d'usage sociaux soit de dispositions religieuses»<sup>273</sup>.

La maggior parte delle informazioni che il passato ci ha tramandato riguardo alla *tradio* la ricaviamo dalle cronache: «Legati iterum ab Hispania venerunt, deferentes munera et placitum accipientes cum Chilperico rege, ut filiam suam secundum convenientiam anteriorem filio regis Leuvichildi tradere deberet in matrimonio. Denique dato placito et omnia pertractata, legatus ille

---

<sup>271</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church* cit., p. 386.

<sup>272</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Le mœrs et le droit*, Paris 1987, p. 103.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 105.

reversus est»<sup>274</sup>, scrive Gregorio di Tours nel VI secolo. Per quanto naturalmente più generose di dettagli rispetto a un testo legislativo, i testi cronachistici difficilmente lasciano trapelare sfumature che sarebbero state utili ai fini di questa ricerca. Sfolgiando ancora l'*Historia Francorum*: «Cumque iam septimus annus esset, quod Wisigardem disponsatam haberet et eam propter Deuteriam accipere nollet, cuniuncti Franci contra eum valde scandalizabantur, quare sponsam suam relinqueret. Tunc commotus, relicta Deuteria, de qua parvolum filium habebat Theodobaldum nomen, Wisigardem duxit uxorem. Quam nec multo tempore habens, defuncta illa, aliam accepit. Verum tamen Deuteriam ultra non habuit»<sup>275</sup>.

A ogni fase il suo cerimoniale: la già citata *subarrhatio*, la firma delle carte contrattuali ove sono fissati i termini economici dell'accordo, lo scambio di doni, l'eventuale intervento di un parroco per la benedizione degli sposi, la velazione della sposa; presso i Franchi anche la cosiddetta *benedictio thalami*; Stefano Africano ci lascia una mirabile descrizione di rituali simili, specie di quest'ultima, nel VI secolo<sup>276</sup>.

Trattandosi di un "processo", entrambe le fasi fondamentali del matrimonio (*sponsalia e nuptiae*) necessitavano generalmente di una manifestazione formale del consenso di entrambe le parti. La fonte è ancora il *Digesto*, che riporta le parole di Salvio Giuliano:

---

<sup>274</sup> Gregorio di Tours, HF, VI, 34.

<sup>275</sup> *Ivi*, III, 27.

<sup>276</sup> Esauriente, al riguardo, K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* cit., pp. 218 e sgg. Un esempio si trova nella *Vita s. Amatoris episcopi Autissiodorensis*, AA SS, Maii 1, pp. 52-53: «Cumque adolesceret, et ad eam aetatis possibilitatem perveniret, ut matrimonio copularetur; aiunt ad eum parentes eius. Cognitum est tibi, fili, quod praeter te aliam sobolem non habemus, per quam generis nostri germina propagentur. Idcirco, dilectissime, libentius parentum suasioni attende, et consensum devotioni nostrae atque ardori citius praebe; ut similis tui a nobis in coniugium puella despondeatur, quo possis et mundi oblectationibus frui, et tuae propaginis per solennia nuptiarum progeniem renovare. [...] Videntes autem parentes eius, acclivem esse eum et prorum in sacratissimi Valeriani praedicationibus; cogitaverunt ei desponsare puellam [...]. Desponsata est autem ei virgincula, Martha nomine. Cum autem definitus nuptiarum dies secundum pactorum qualitatem inter se habitatorum adventaret, invitantur de more cunctorum nobilium familiae, exornatur aedes, thalamus intra aedium splendidissima spatia rite construitur. Cuius pars auro plumata nitet: alia vero cocco, ac serico non semel tincto, eboreque lucido coruscat. [...] Deinde virgo ornatricum certatim manibus comitur, quae turrita corona frontem comprimunt, et laxos amictus balthei gemmis astringunt, nudatos etiam lacertos suppara precingunt angusta, et luteola flammae splendidissimos vultus obnubunt, sicur ritus ac mos elegantissimorum fuerat Romanorum. Tunc reverentissimus juvenis thalamo adesse parentum auctoritate iubetur. Invitatum de more religiosorum, ad introitum thalami, illico Valerianus Episcopus, ut coniunctionis eorum auspiciis Dominicis invocationibus confirmaret. Qui dum appropians libellum sacrarum precum dextera arriperet, divino iam instinctu atque providentia perennis naturae humane opificis...».

«Sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt: et ideo sicut nuptiis, ita sponsalibus filiam familias consentire oportet»<sup>277</sup>.

Non bisognerà allora stupirsi che il banchetto, in quanto pratica sociale che riunisce un gruppo di persone attorno alla stessa tavola (*convivium*), si prestasse naturalmente alla celebrazione di entrambi i momenti del processo.

---

<sup>277</sup> *Dig.* 23.1.11.

## 2. IL FIDANZAMENTO

Se si tengono a mente le considerazioni fatte poc'anzi riguardo a uno dei requisiti della celebrazione nuziale più dibattuti dalle autorità altomedievali, ossia la pubblicità, riusciamo a dare il giusto peso a tutti quei rituali che, in un modo o nell'altro, soddisfacevano tale condizione. Come si è visto, nulla è strettamente necessario fino al XVI secolo tranne l'espressione del *consensus* da entrambe le parti, che peraltro poteva rimanere un fatto essenzialmente privato. Non solo: nell'alto Medioevo non esiste alcuna norma che citi i rituali matrimoniali nel dettaglio, fatta eccezione soprattutto per l'anello nuziale, che aveva un valore economico (almeno inizialmente) non meno importante della dote o del *morgingab* germanico. Tutto ciò che concerneva la consuetudine ma che ugualmente poteva essere parte integrante della celebrazione, come appunto i rituali alimentari, non trova riscontro nei testi legislativi<sup>278</sup>; sarà quindi altrove che andremo a cercare qualche notizia al riguardo, per tentare di comprendere come nelle feste nuziali potevano incontrarsi gesti culturali più caratteristici e particolari con altri più generali definiti dalle autorità.

---

<sup>278</sup> Questo è vero fino al XIII secolo, quando le autorità comunali italiane cominciano a emanare disposizioni atte a disciplinare i costumi della popolazione (più plausibilmente, la fascia colpita era quella aristocratica). Alcune di queste si soffermano proprio sui banchetti di fidanzamento e di nozze, e ci aiutano a comprendere meglio questi rituali. Nello statuto di Bologna del 1288 (così come in quelli del 1335, 1352 e 1357) si interviene per porre un limite tanto al numero degli invitati che alla quantità e qualità delle portate servite: «Et dicimus quod ad aliquod convivium quod fieret causa sponsaliciarum vel nuptiarum non possint interesse ultra decem homines, si fieret convivium hominibus, vel decem domine, si fieret mulieribus ex utroque latere, silicet sponsi et sponse. [...] Et sponsus non possit secum ducere nisi tres socios ad convivium, ita quod computata persona sponsi sint quatuor ad plus. Item dicimus quod tempore dicatorum conviviorum non exibeantur nisi tria genera ferulorum deductis fructibus. Et quod nullus mittere debeat aliquod ensenium ferulorum vel mitti possit extra domum convivii» (*La Legislazione Suntuaria nei secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Fonti XLI, a cura di M. G. Muzzarelli, Roma 2002, p. 50). Peraltro, una simile normativa mette in luce l'usanza di celebrare convivi sia in occasione degli sponsalia che delle nozze vere e proprie («aliquod convivium quod fieret causa sponsaliciarum vel nuptiarum»). Nello statuto bolognese del 1376 si torna sulla questione: «Item providere sumptibus ordinatis tenore presentium, statuerunt quod nemini civi forensi, incole vel habitatori civitatis Bononie, etiam occasione alicuius matrimonii celebrati, contracti, facti vel fiendi, liceat quolibet etiam tempore sponsalium, nuptiarum et matrimonii contrahendi vel in alio quocumque convivio dominarum, habere ultra viginti dominas, in his dominabus etiam in eadem domo et familia existentibus computatis, tam ex partesponsi quam sponse, quibus dominabus in convivio parando more comensali liceat unicuique civi providere in dictis nuciis vel conviviis de duabus impandionibus et non ultra [...]» (*ivi*, p. 109). A Siena, lo statuto del donnaio del 1343 dedica ampio spazio alle norme suntuarie circa le nozze, e non risparmia banchetti di fidanzamento e di matrimonio. Ciò che ne ricaviamo è che la famiglia dello sposo offriva alla sposa, nel giorno della *traditio*, un banchetto a cui partecipavano almeno trenta donne (escluse quelle di casa); il convito era infatti precluso agli uomini, tranne che ai parenti stretti, tra cui fratelli, cugini, cognati, nipoti. Le portate erano tre: lessi, arrostiti e marzapane. Si trattava di convivi senz'altro opulenti, per questo viene attirata l'attenzione delle autorità. (M. G. Muzzarelli - A. Campanini, ed., *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Roma 2003, p. 67). Ancora nel 1556, a Forlì, si stabiliva: «Non sia licito a chi farà convito, pasto o banchetto per nozze o per qualsivoglia causa dare né usare più di sei sorte di vivande et una sorte di torta, fra le quali ve ne possa essere solamente una di selvaticine, intendendosi fra le selvaticine galline d'India et pavoni. Proibendo mangiar bianco, pasticci, lavori di pasta et canditi, et ne' pasti da carne ogni sorte di pesce» (*ivi*, p. 331). Cfr anche C. Kovesi Killerby, *Sumptuary law in Italy 1200-1500*, Oxford 2002.

In un'importante fonte agiografica risalente al VII secolo<sup>279</sup>, e probabilmente anteriore al 670, nota agli studiosi soprattutto per il suo contributo alla comprensione del fiorire della dinastia carolingia<sup>280</sup>, abbiamo uno dei primi esempi di come la pratica del banchetto venisse associata a questioni inerenti al matrimonio o, in questo caso, alla promessa di matrimonio. Mi riferisco alla *Vita Sanctae Geretrudis*, testo incentrato sulla santa nata da Pipino I e Itta nel 621, e più precisamente al racconto del pranzo (*prandium*) allestito da Pipino, maggiordomo di palazzo del regno d'Austrasia, per re Dagoberto<sup>281</sup>. L'attendibilità dell'episodio, come spesso accade nella letteratura agiografica, è presto confermata dall'autore, che dichiara di averlo appreso da un uomo giusto e sincero che era presente quel giorno («sicut per iustum et veracem hominem conperi qui praesens aderat»<sup>282</sup>). Al banchetto si presenta anche il figlio di un duca d'Austrasia, «pestifer homo»<sup>283</sup>, che chiede al re e ai parenti di Gertrude di poter ottenere la fanciulla in sposa, il che significava (vista l'età di lei, non ancora dodicenne) ricevere una promessa formale di matrimonio («[...] qui a rege et a parentibus puellae postulasset, ut sibi ipsa puella in matrimonium fuisset promissa secundum morem saeculi propter terrenam ambitionem et mutuam amicitiam»<sup>284</sup>). Si trattava senz'altro di un'unione dalle importanti implicazioni politiche, per questo Dagoberto accetta la proposta di buon grado e persuade Pipino a chiamare nella sala Gertrude e sua madre Itta, non presenti al convito e ignare del motivo della convocazione. A quel punto, mentre tutti erano ancora a tavola, il re stesso chiede a Gertrude se acconsentiva a *sponsare* quel ricco e nobile giovane («interrogata inter epulas a rege, si illum puerum auro fabricatum, siricis indutum voluisset

<sup>279</sup> *Vita Sanctae Geretrudis*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannover 1888, p. 448.

<sup>280</sup> P. Fouracre - R. A. Gerberding, *Late Merovingian France: history and hagiography 640-720*, Manchester 1996, pp. 301 e sgg.

<sup>281</sup> *Vita Sanctae Geretrudis* cit., pp. 454-455: «Igitur cum esset in domo parentum sancta Dei puella Geretrudis, secus pedes beatae memoriae genetricis suae Ittane die noctuque verbo et sapientia Deo cara, hominibus amata super suas coaetaneas crescebat. Primum electionis sibi in Christi servitio initium fuit, sicut per iustum et veracem hominem conperi, qui praesens aderat. Dum Pippinus, genitor suus, regem Dagobertum domui suae ad nobilem prandium invitasset, adveniens ibidem unus pestifer homo, filius ducis Austrasiorum, qui a rege et a parentibus puellae postulasset, ut sibi ipsa puella in matrimonium fuisset promissa secundum morem saeculi propter terrenam ambitionem et mutuam amicitiam. Placuit regi, et patri puellae suasit, ut in sua praesentia illa cum matre sua fuisset evocata. Illis autem ignorantibus, propter quam causam rex vocaret infantem, interrogata inter epulas a rege, si illum puerum auro fabricatum, siricis indutum voluisset habere sponsum, at illa quasi furore repleta, sespuit illum cum iuramento et dixit, nec illum nec alium terrenum nisi Christum dominum volebat habere sponsum, it ut ipse rex et proceres eius valde mirarentur super his, quae a parva puella Dei iussione dicta erant. Ille vero puer recessito confusus, iracundia plenus. Sancta puella ad suam convertit genetricem, et ex illa die parentes eius cognoverunt, a quali Regi amata fuerat».

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> *Ibidem*. Qui la connotazione fortemente negativa è forse dovuta anche al suo ruolo di disturbo dei piano di Dio, che aveva già previsto per la fanciulla un avvenire al suo servizio.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

habere sponsum»<sup>285</sup>); ma, con una determinazione inconsueta per la sua tenera età, quasi adirata la fanciulla risponde che il suo unico sposo non sarebbe stato né quell'uomo né alcun altro sulla terra, ma solo Cristo.

Tale racconto fa emergere con chiarezza due elementi cui ho dedicato alcune riflessioni nelle pagine precedenti. *In primis*, la solennità di un'unione matrimoniale (qui mi riferisco all'intero processo-matrimonio), quando richiesta o quando ritenuta necessaria dalle parti, dipende senza alcun dubbio dalla sua manifestazione pubblica di fronte a dei testimoni. Nel caso di nozze nobiliari, come quelle del racconto in oggetto, la quantità dei presenti non è più importante della qualità, ossia del loro rango sociale: il primo a dover approvare un matrimonio tra i potenti d'Austrasia è il sovrano del regno, sembra volerci suggerire il brano. La legittimazione dell'unione è subordinata tanto alla sua accondiscendenza (dunque, ancor prima, al fatto che ne venga a conoscenza), quanto a quella del padre della fanciulla, che è appunto re Dagoberto a convincere.

In secondo luogo, e come conseguenza della condizione appena esposta, la richiesta da parte del giovane nobile deve essere fatta sia alla famiglia di Gertrude sia al re, ancora meglio se in presenza della fanciulla stessa, il cui consenso sembra essere fondamentale. La solennità e la trasparenza dell'evento è quindi condizionata da diversi fattori, e se le usanze della *sponsalium cena*, per tornare a Plinio il Giovane, o della *cena nuptialis* ciceroniana, hanno rivestito per molto tempo<sup>286</sup> un ruolo così importante nella celebrazione dei momenti del matrimonio, è proprio perché il *convivium* è il luogo della socialità e della condivisione. Non c'è dunque da stupirsi che questo rituale venisse spesso scelto, come si vedrà poi, quale occasione per stringere accordi di questo tipo, quando non semplicemente per celebrarli. Il punto è anche questo: non solo il banchetto poteva fungere da rituale atto a festeggiare la *desponsatio*, ma costituiva già di per sé la situazione ideale in cui un fidanzamento poteva essere proposto, tanto che Cicerone arriva a identificare gli *sponsalia* con il relativo convivio. Certo è che se Gertrude non avesse rifiutato la proposta del giovane, il banchetto già in corso d'opera sarebbe stato una perfetta cornice a una lieta notizia; proprio come capita ancora ai nostri giorni, quando si aspetta un'occasione in cui è riunita tutta la famiglia o tutti gli amici per comunicare qualcosa di inatteso e importante, e spesso la scelta ricade proprio su un momento festivo che richiama tutti attorno alla stessa tavola.

---

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> La succitata legislazione suntuaria ci mostra con evidenza che in epoca tridentina (per non andare oltre) i banchetti di fidanzamento e di nozze erano pratiche a cui si riservava grande pompa.

## 2.1. UN PRIMO ESAME DELLE FONTI NORRENE E DEI *GESTA DANORUM* DI SAXO GRAMMATICUS

A dire il vero, le saghe islandesi presentano diversi casi in cui il pranzo, più che essere esso stesso una festa, è sfruttato per dichiarare davanti ai presenti le proprie intenzioni circa un fidanzamento. Esse rappresentano, come già anticipato, una casistica a sé, che solo con molta prudenza va confrontata con i testi analizzati sino a questo momento: il modo in cui i racconti nordici indulgiano sulla pratica del banchetto è infatti del tutto singolare. Così, per esempio, nella *Saga di Ragnarr*<sup>287</sup>, composta nel XIII secolo e facente parte del gruppo delle *legendary sagas*<sup>288</sup>. A tal proposito, è bene rammentare un particolare di grande importanza: le saghe appartenenti a questa classificazione, così come gli studiosi contemporanei hanno stabilito, tendono a narrare un passato mitico dell'Islanda preistorica. «Il tempo dell'azione», spiega Kaaren Grimstad, «è il “c'era una volta”, cioè in un periodo all'incirca precedente alla colonizzazione dell'Islanda (ca. 870), la cristianizzazione dell'Islanda (ca. 1000), o il regno di uno dei numerosi re norvegesi, ognuno dei quali rappresenta un riferimento temporale convenzionale all'interno della storiografia islandese»<sup>289</sup>. Tutto questo deve essere tenuto in considerazione dal momento che la dimensione religiosa poteva influire su quei rituali che la ricerca vuole indagare, specie perché si tratta di riti inerenti al matrimonio che per lungo tempo sono stati oggetto di discussione in ambito ecclesiastico (almeno per quanto riguarda le aree occidentali del bacino del Mediterraneo e delle regioni sul continente).

Chiusa questa breve parentesi, è bene tornare alla fonte. La *Saga di Ragnarr* narra delle gesta di un re danese del IX secolo, identificabile con il *Regnerus* di *Saxo Grammaticus*, e ne inquadra le imprese all'interno di una cornice fantastica<sup>290</sup>. La scena è ambientata alla corte del re di Svezia Eysteinn, «pagano convinto»<sup>291</sup>, in quel tempo grande amico e fido alleato di Ragnarr. La loro

---

<sup>287</sup> Le edizioni di riferimento sono: *La saga di Ragnarr*, a cura di M. Meli, Milano 1993; J. Renaud (éd.), *Saga de Ragnarr aux Braies velues*, Toulouse 2005.

<sup>288</sup> Cfr. C. J. Clover - J. Lindow, *Old Norse-Icelandic Literature. A critical guide* cit.; U. Strerath-Bolz - R. von R. McTurk, «Studies in "Ragnars saga loðbrókar" and Its Major Scandinavian Analogues», *Alvíssmál* 2 (1993), pp. 118–119.

<sup>289</sup> La citazione fa riferimento al saggio di Kaaren Grimstad sulle saghe eroico-legendarie contenuto in K. Grimstad, *Völsunga saga. The Saga of the Volsungs*, Saarbrücken 2000, p. 18.

<sup>290</sup> Tale peculiarità narrativa, però, non deve gettare discredito sulla verosimiglianza di alcuni avvenimenti o del “modo” in cui quegli avvenimenti prendono forma (cfr. *supra*, nella seconda parte dell'introduzione alla ricerca, dove si approfondisce il contesto storico-letterario in cui nascono le saghe nordiche.)

<sup>291</sup> *La saga di Ragnarr* cit., p. 55. Come già accennato, il cristianesimo raggiunse le regioni nordiche solo verso l'anno mille.

reciproca fedeltà, come narra il racconto, era confermata e rinforzata da una consuetudine ormai assodata, ovvero quella di offrire all'altro ogni estate, a turno, un banchetto. Per quanto le parole di Tacito risuonino distanti, ritroviamo dunque il forte valore sociale e aggregativo del pasto consumato in gruppo con l'intento di consolidare legami affettivi e diplomatici.

«Accadde una volta che toccò a Ragnarr recarsi al banchetto offerto da re Eysteinn»<sup>292</sup>,

prosegue la narrazione. Il sovrano danese si reca quindi a Uppsala, dove viene accolto con tutti gli onori. Quando Eysteinn ordina a sua figlia Ingibjörg di servire da bere<sup>293</sup> al loro ospite, tutti gli uomini di Ragnarr, vedendo la ragazza, pensano che sarebbe stata cosa assai saggia se il loro re avesse ripudiato sua moglie Kráka, di stirpe contadina, per chiedere in sposa la bella principessa svedese. Come visto in precedenza<sup>294</sup>, infatti, il parere della cerchia dei nobili ha un peso significativo nella scelta del re di una potenziale consorte, da cui la necessità e l'usanza di rendere pubblico tale importante momento. Il convito si dimostra per i nobili l'occasione perfetta per informare Ragnarr della loro decisione: «Accadde quindi che uno degli uomini informò Ragnarr di quell'opinione»<sup>295</sup>, e il re decide di accondiscendere alla proposta. La fanciulla viene così chiesta in sposa (o meglio, *sponsa*, perché si tratta di sponsali) a Eysteinn, ma attenzione: la richiesta formale non rende immediatamente effettiva la promessa di fidanzamento, nonostante il parere favorevole del re svedese. Il convivio, in questo caso, funge da scenario solo per l'avanzamento della proposta. Si decide, infatti, che Ragnarr e Ingibjörg avrebbero celebrato il fidanzamento in seguito, e l'evento sarebbe stato sancito e celebrato ancora una volta con l'allestimento di un convivio:

---

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>293</sup> Come accortamente fa notare l'editore, tale costume è all'origine di numerosi antroponomi femminili, quali Ölgefjon e Ölgerdr, composti di *öl*, "birra" (da cui l'odierno inglese *ale* e il già menzionato *brida*). Ne ricaviamo che tale compito veniva generalmente demandato alle donne. Tuttavia, come dimostra il brano in oggetto e altri che analizzerò, non necessariamente si tratta di una mansione servile che implica sottomissione, ma un gesto riservato a donne di rango nobile per uomini della stessa classe sociale: mi riferisco a un passo della *Cronaca di Novalesa*, a due della *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, due presi rispettivamente dalla *Volsunga saga* e dalla *Ynglinga saga*, e non solo. Come vedremo in seguito, queste scene mostrano come il gesto di servire birra o vino fosse strettamente associato a una proposta di matrimonio; il particolare, in sostanza, potrebbe non essere affatto casuale. Inoltre, va sottolineato come la cultura nordica individuasse nella birra la bevanda fondante la propria identità, tanto da rimanere impressa nei nomi di persona.

<sup>294</sup> Cfr. *supra* i riferimenti relativi a Gregorio di Tours e Paolo Diacono sulla necessità, da parte dei sovrani, del consenso dei grandi del regno riguardo alle proprie unioni matrimoniali.

<sup>295</sup> *La saga di Ragnarr cit.*, p. 56.

«Era giunto finalmente il momento prefissato in cui Ragnarr doveva recarsi a banchetto in Uppsala, ma poiché non vi si recò, parve a re Eysteinn un affronto, sia per lui che per sua figlia e allora i vincoli di alleanza fra i due re vennero meno»<sup>296</sup>.

Convivio a cui Ragnarr non si presentò mai, per via del bambino partorito nel frattempo da Kráka, la quale inoltre si scoprì non essere figlia di contadini, bensì di ascendenza regale, essendo nata da Sigurdr e Brunilde, figlia di Budli<sup>297</sup>. Ma al di là dell'esito negativo del fidanzamento con Ingibjörg, ritengo significativo che la cerimonia stessa venga identificata anche lessicalmente, proprio come già visto altrove, con un banchetto. Proposta durante un pranzo, sempre durante un pranzo l'unione sarebbe stata ratificata ufficialmente; vedremo più oltre se era consuetudine che anche le nozze venissero celebrate (ma ancora più importante, identificate) con il convito stesso che le avrebbe festeggiate.

Ciò che certamente impone una riflessione preliminare è la comparazione di questo racconto con quello della *Vita Sanctae Geretrudis*. Sei secoli separano le rispettive stesure scritte, meno probabilmente le loro versioni orali, se è lecito presumere che le saghe derivassero da una lunghissima tradizione di racconti tramandati di generazione in generazione per almeno trecento anni, con spiccato carattere conservativo, peraltro. Ma non è solo il tempo a rendere questi due testi così lontani: se ogni fonte va contestualizzata per indagarne il *background* culturale, gli scopi letterari e il relativo pubblico di riferimento, è giusto precisare che i racconti agiografici erano opere edificanti redatte da autori ecclesiastici per destinatari (inizialmente ascoltatori) cristiani o per chi doveva essere convertito al cristianesimo; i manoscritti delle saghe islandesi, generalmente parlando, erano invece il risultato di un lungo processo prima orale e poi scritto («la maggior parte dei manoscritti esistenti venne rivista e corretta nei monasteri medievali»<sup>298</sup>, puntualizza Gísli Pálsson), il cui fine era per lo più quello di fissare nel tempo le imprese e le vicende delle antiche stirpi di coloni che erano salpati per l'Islanda. Tali racconti, insomma, avevano lo scopo di conservare la memoria del passato ed eventualmente mitizzarne gli avvenimenti. «Vi sono molte prove che suggerirebbero anche che le saghe venivano scritte per esibizioni pubbliche, non per un

---

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>297</sup> *Ivi*, pp. 57-59.

<sup>298</sup> G. Pálsson, *The Textual Life of Savants: Ethnography, Iceland, and the Linguistic Turn*, Chur, 1995, p. 18: «[...] most of the existing manuscripts were edited and revised in medieval monasteries».

uso individuale o privato»<sup>299</sup>, prosegue l'antropologo islandese. «Spesso le saghe venivano lette a voce alta durante rimpatriate domestiche quando c'era poco da fare oltre che godersi una buona storia in compagnia di altri: da qui il frequente riferimento al *sagnaskemmtan*, la narrazione»<sup>300</sup>. Non ci sono pervenute notizie sugli autori delle saghe, tranne che per i nomi di Sæmundr the Learned (1056-1133), Ari the Learned (ca. 1067-1148), Snorri Sturluson (ca. 1179-1241) e Sturla Þórðarson (1214-1284)<sup>301</sup>. Essi sono sacerdoti o condottieri di rango nobile, e i testi sembrano appunto orientati a rimarcare le differenze sociali tra i potenti e il resto della popolazione: «i libri erano costosi ed erano dunque simbolicamente appropriati a manifestare potere e superiorità sociale».<sup>302</sup> Nonostante finalità letterarie e contesti culturali così diversi, però, sovrapponendo le fonti vediamo emergere un importante dettaglio: il primo momento del processo matrimoniale prende forma durante un pranzo.

Si badi bene: nei due casi citati, agli autori non preme affatto riferire che cosa si mangia o si beve, a differenza che nella *Historia* di Cherubino Ghirardacci. Il cibo non esaurisce il suo significato nel momento in cui ristora il corpo, sazia lo stomaco e soddisfa il palato, tutt'altro: se c'è una cosa che le fonti ci hanno appena mostrato, e così sarà anche nel prosieguo di questa indagine, è che chi scriveva non decideva per puro caso di tralasciare alcuni dettagli e di includerne altri. Ciò che evidentemente si voleva sottolineare è che, a prescindere dal cibo presente sulla tavola, è il ritrovarsi a condividere un pasto, è il rituale alimentare, insomma, a costituire già di per sé un'importante occasione sociale. Ma c'è dell'altro: non si tratta di una celebrazione meramente festiva (come potremmo considerare quella odierna), ma un di un rituale funzionale a conferire pubblicità all'evento, che quindi ha anche rilevanza rispetto a quei decreti emanati dalle autorità che tentavano di scoraggiare i matrimoni clandestini.

Ciò che ha indotto il Ghirardacci a dare ampio spazio alla descrizione delle ricche e fantasiose ricette dei cuochi del signore, invece, non lo ritroviamo a proposito di Ragnarr, né di Gertrude. Ciò

---

<sup>299</sup> *Ibidem*. «Much evidence also indicates that the sagas were written for public performances, not for individual or private consumption. Often the sagas were read aloud at domestic gatherings when there was little else to do than to enjoy a good story in the company of others: thus the frequent references to *sagnaskemmtan*, storytelling».

<sup>300</sup> *Ibidem*.

<sup>301</sup> A. Eriksen - J. Viðar Sigurðsson, *Negotiating Pasts in the Nordic Countries: Interdisciplinary Studies in the Nordic countries*, Falun 2009, p. 64; J. K. Helgason, *The Rewriting of Njáls Saga: Translation, Ideology, and Icelandic Sagas*, Clevedon 1999, p. 149; M. Magnússon, *The Icelandic Sagas*, London 2002, p. 80; E. Ó. Sveinsson, *The Icelandic family sagas and the period in which their authors lived*, Acta Philologica Scandinavica 12, 1937.

<sup>302</sup> A. Eriksen - J. Viðar Sigurðsson, *Negotiating Pasts in the Nordic Countries: Interdisciplinary Studies in the Nordic countries* cit., p. 64: «Books were expensive and were therefore appropriate symbols for demonstrating power and social superiority».

che interessa comunicare agli autori di queste due opere è il valore culturale della mensa, il profondo significato attribuito al vivere e al condividere nella società attraverso la condivisione della tavola e del cibo (*convivium*).

La Bibbia, per citare un altro esempio, è piena di allusioni al banchetto in quanto rituale dalla intensa carica simbolica. Alcune delle scene più celebri che vedono protagonista Gesù accadono proprio durante un pranzo o una cena. Senza citare i casi che subito balenano in mente, voglio ricordare il brano del vangelo di Luca dove il messia si intrattiene con due discepoli del villaggio di Emmaus. Siamo nei giorni successivi alla resurrezione, e Cristo appare a più persone in luoghi diversi per mostrare di essere ancora in vita, superiore alla legge naturale che governa il mondo. Mentre i due uomini si stavano recando a Emmaus, «Gesù stesso si avvicinò e cominciò a camminare con loro. Ma i loro occhi erano impediti a tal punto che non lo riconoscevano»<sup>303</sup>. Il messia, allora, sentendoli parlare di Gerusalemme, chiede loro dei ragguagli sui fatti accaduti di recente, ed essi gli domandano stupiti: «‘Tu solo, tra i forestieri, stando in Gerusalemme, non hai saputo le cose che vi sono accadute in questi giorni?’»<sup>304</sup>. Gesù finge di non essere al corrente di alcuna novità, così i due gli raccontano di quel profeta nazareno crocifisso durante la Pasqua per volere dei capi dei sacerdoti e dei magistrati. «‘È vero che certe donne tra di noi ci hanno fatto stupire’»<sup>305</sup>, aggiungono. «‘Andate la mattina di buon'ora al sepolcro, non hanno trovato il suo corpo, e sono ritornate dicendo di aver avuto anche una visione di angeli, i quali dicono che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati al sepolcro e hanno trovato tutto come avevano detto le donne; ma lui non lo hanno visto’»<sup>306</sup>. Gesù, allora, li rimprovera per non aver avuto fede nella Bibbia e nelle parole dei profeti, dove già si era preannunciata la passione di Cristo, e gliene riporta gli esempi principali, da Mosè in avanti. Mentre i tre stanno ancora parlando, giungono a Emmaus sul far della sera. I due discepoli invitano allora lo sconosciuto a fermarsi a cena con loro, ed egli accetta.

«Quando fu a tavola con loro prese il pane, lo benedisse, lo spezzò e lo diede loro.

Allora i loro occhi furono aperti e lo riconobbero; ma egli scomparve alla loro

---

<sup>303</sup> Lc 24:14-16.

<sup>304</sup> Lc 24:18.

<sup>305</sup> Lc 24:22.

<sup>306</sup> Lc 24:22-24.

vista. Ed essi dissero l'uno all'altro: 'Non sentivamo forse ardere il cuore dentro di noi mentre egli ci parlava per la via e ci spiegava le Scritture?'»<sup>307</sup>.

Non è l'unica volta in cui Gesù si è manifestato ai discepoli una volta risorto. In altre occasioni, quando essi avranno paura di avere dinnanzi un fantasma, egli si farà toccare, e mangerà un pesce arrostito davanti a loro, per mostrare di essere presente fisicamente, carne e ossa. Interessante però, qui, che il disvelamento della sua identità avvenga nel momento di mangiare insieme ai discepoli, così come già era avvenuto per l'annuncio ai dodici di ciò che gli sarebbe accaduto durante la Pasqua. In più occasioni Gesù sceglie di affidare rivelazioni di grande importanza al momento della cena, o ancora meglio: al momento durante la cena in cui prende il pane, lo spezza e lo benedice. «'Questo è il mio corpo'»<sup>308</sup>, aveva detto a tavola con gli apostoli, durante il convito più conosciuto in tutta la cultura occidentale e non solo degli ultimi duemila anni. L'associazione simbolica della natura umana di Cristo con il pane, il cibo per eccellenza dei popoli mediterranei, eleva il valore della mensa a momento di partecipazione comune al Signore. Il legame tra queste due dimensioni apparentemente tanto distanti, quella spirituale e insondabile della divinità e quella palpabile e concreta del mangiare, fa sì che i due discepoli di Emmaus riconoscano il messia solo nel gesto rituale di condividere il pane, che è l'emblema del messaggio cristiano della costante presenza di Dio nel mondo, fin dentro gli uomini stessi. La Bibbia è un mirabile esempio di come la mensa abbia assunto, in passato, a momento di radicato e indiscusso valore culturale; su tale aspetto tornerò nell'apposita sezione della ricerca. Per il momento, ci basti il brano di Luca a supporto dell'analisi appena svolta sulle due fonti in oggetto, la *Vita Sanctae Geretrudis* e la *Saga di Ragnarr*: mangiare alla stessa tavola non era solo un fatto alimentare, tant'è che non ci è dato sapere nulla, in quei due testi, riguardo a vivande e bevande. Ciò che si mangiava era insomma secondario al fatto stesso che lo si mangiasse insieme, e che quindi si condividesse un momento; il tutto con le relative implicazioni in ambito matrimoniale, visto che il contesto pubblico rendeva propizia l'occasione per avanzare una proposta di fidanzamento.

---

<sup>307</sup> Lc 24:30-32. D'aiuto all'analisi si è rivelato il volume G. Rossé, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 1992, pp. 1015 e sgg.; si vedano anche C. F. Evans, *The central section of St. Luke's Gospel*, in *Studies in the Gospels: essays in memory of R. H. Lightfoot*, ed. Nineham, London 1955, p. 901; P. Benoît, *Passion et Résurrection du Seigneur*, «Lire la Bible» 6, Paris 1966; B. Prete, *Il racconto dei discepoli di Emmaus e le sue prospettive eucaristiche*, in *L'Opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Leumann 1986, p. 312. Interessanti spunti si trovano anche in G. Hallböck, *Sacred meal and social meeting: Paul's argument in 1 Cor. 11.17-34*, in I. Nielsen - H. Sigismund Nielsen, ed., *Meals in a social context: aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*, Aarhus studies in Mediterranean Antiquity 1, Aarhus 1998, pp. 167-176.

<sup>308</sup> Lc 22:19: «Poi prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: 'Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me'».

Anche in un'altra antica saga islandese di autore anonimo, essa pure appartenente al ciclo delle saghe leggendarie, si racconta di un episodio simile a quello riportato nelle pagine dedicate a Ragnarr e Ingibjörg. Pervenutoci nella sua redazione più antica in un manoscritto del XIII secolo, il testo della *Saga di Hervor* presenta alcuni nuclei narrativi risalenti a molti secoli addietro e attinti da leggende più antiche<sup>309</sup>. Il carattere conservativo della saga è tale da riportare storie delle guerre tra Goti e Unni che risalivano alla fine del IV secolo e presentavano ancora invariate le forme germaniche di alcuni nomi di città e di popoli, senza mostrare alcuna influenza successiva della lingua latina<sup>310</sup>.

Il tutto accade nella già menzionata Uppsala, quando re degli Svedesi era Ingjaldr, ma la scena ha inizio altrove, nell'isola di Bólm, durante il solstizio d'inverno. Qui, i dodici figli del vichingo Arngrímur e di sua moglie Eyfura pronunciano un giuramento levando il "Brindisi del Capitano", «com'era d'uso»<sup>311</sup>. Tale brindisi (in antico islandese *bragarfull* o *bragafull*, letteralmente "la coppa riempita del capo", da *bragr* e dall'antico inglese *brego*, "capo", "capitano", e *full*, che indica il riempimento della coppa, il "brindisi"<sup>312</sup>) viene meglio descritto nella *Ynglinga Saga* di Snorri, ed era originariamente un rituale funebre nel corso del quale si libava alla memoria del re defunto<sup>313</sup>. Questa volta la libagione serve a conferire un carattere solenne al giuramento di Hjórvardr, il quale promette «che avrebbe avuto la figlia di Ingjaldr, re degli Svedesi, poiché la ragazza era famosa ovunque per bellezza e qualità: altra donna non avrebbe voluto»<sup>314</sup>.

La missione matrimoniale ha dunque inizio con un gesto "alimentare", se così è lecito definirlo: in molti modi, infatti, la cultura occidentale nel suo complesso ha associato alla celebrazione nuziale o alle sue fasi preliminari dei rituali in cui il cibo è l'elemento centrale. Prosegue il racconto:

---

<sup>309</sup> *La saga di Hervor*, a cura di M. Meli, Padova 1995, p. 3.

<sup>310</sup> Si veda la brillante introduzione a cura di Christopher Tolkien in *Hervarar Saga ok Heidreks*, ed. by G. Turville-Petre, London 1956, p. xii.

<sup>311</sup> *La saga di Hervor* cit., p. 11.

<sup>312</sup> Á. R. Magnúsdóttir, *La voix du cor. La relique de Roncevaux et l'origine d'un motif dans la littérature du Moyen Âge (XIIe-XIVe siècles)*, Amsterdam 1998, p. 297. Cfr anche G. T., Zoëga, *A concise dictionary of Old Icelandic* cit.

<sup>313</sup> *La saga di Hervor* cit., p. 104, n. 1.

<sup>314</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

«La primavera seguente i dodici fratelli compirono la loro spedizione; giunsero ad Uppsala e si presentarono davanti alla mensa del re, dov'egli sedeva con accanto la figlia»<sup>315</sup>.

Ora, è particolarmente interessante che l'arrivo stesso del gruppo di uomini venga stilizzato nella scena della visita alla sala della mensa reale. Il particolare non è affatto casuale: ciò che Hjórvardr deve chiedere, d'altronde, non va nascosto al resto degli uomini del re.

«Qui Hjórvardr avanzò la propria richiesta e riferì al re il giuramento, che tutti i presenti ascoltarono»<sup>316</sup>.

La chiave, ancora una volta, sta nell'ultima precisazione: tutti possono essere testimoni che lo straniero, giunto alla corte di Ingjaldr, chiede formalmente la mano della principessa. E alla mensa del re siedono i suoi uomini, coloro che lo riconoscono in quanto sovrano, che gli hanno giurato fedeltà e lo servono. Un sovrano, storicamente parlando, concedeva sua figlia a chi reputava più degno e più leale, e costui poteva essere parte proprio della sua cerchia; tutto ciò aveva senza dubbio importanti implicazioni politiche, che certamente il re di turno soppesava con grande attenzione.

La richiesta di Hjórvardr, allora, formulata nel luogo in cui tutti, re e nobili, sono presenti, ha particolarmente senso: lo straniero reclama la donna proprio di fronte all'assemblea.

Non è una decisione facile da prendere, tant'è che l'autore riporta le ponderate riflessioni di Ingjaldr: «soppesava il re queste parole, ben sapendo quanto possenti fossero i fratelli che gli si paravano dinnanzi e da quale illustre stirpe procedessero»<sup>317</sup>.

Naturalmente, il fatto stesso che Hjórvardr abbia pronunciato la richiesta di fronte agli uomini del re, non fa di essi dei semplici testimoni, ma potenzialmente degli oppositori:

«Ma in quel momento qualcuno balzò sulla tavola del re; era Hjálmar il Magnanimo, e così parlò: 'Re, mio signore, rammentatevi quanti servigi, e di qual rilievo, io vi ho reso da quando giunsi in questa terra; quante battaglie ho sostenuto per accrescervi il regno; che, insomma, a voi ho offerto i miei servigi.

---

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> *Ibidem*.

Ora vi domando di concedermi ancora quest'onore: datemi vostra figlia, che l'animo mio non sa abbandonare'»<sup>318</sup>.

Ecco che l'occasione viene colta da uno dei più fidati della cerchia reale, che può rivendicare pubblicamente il proprio diritto alla mano della principessa. Non a caso ricorda le proprie imprese a servizio del re: lo fa perché tutti possano rammentarle e, di conseguenza, confermarne l'autenticità legittimandole. Qui sta la forza della socialità, qui il potere dell'assemblea: questo spiega perché Hjørvardr, per proporsi dinnanzi a essa, sceglie proprio la sala della mensa. Hjálmar, per rivendicare a sé la ragazza, non manca di saltare sulla tavola per rivolgersi con veemenza a tutti, ovviamente al re in prima istanza: ritiene sia il momento opportuno per svelare il suo intento, ora più che mai visto che un forestiero si è presentato a reclamare il medesimo premio. «Certo è più conveniente che a me facciate l'onore di una simile richiesta», continua, «piuttosto che a una banda di *berserkir*, i quali hanno soltanto saputo danneggiare il regno vostro e quelli di molti altri sovrani»<sup>319</sup>. La contesa è aperta, e il re deve rendere conto della propria decisione davanti a tutti. La soluzione al problema, evidentemente piuttosto delicata, viene in un certo senso demandata alla principessa: «Più ancora il re meditava, parendogli un bell'affare, se quei due capitani dovessero seguitare a battersi con la violenza per la sua figliola. Infine, il re parlò come segue: ciascuno dei due lì presenti era tanto possente e di stirpe illustre da non rifiutarsi parentela di matrimonio. Chiedeva perciò alla figlia di scegliere chi volesse per marito»<sup>320</sup>. Decisione problematica che richiede, quantomeno, una risoluzione formale davanti a testimoni adatti: proprio ciò che la sala della mensa permette. A quel punto, la fanciulla non si sottrae all'importante scelta, dichiarando che avrebbe sposato «chi manifestamente le fosse noto per nobili virtù e non qualcuno di cui non aveva sentito dire che male», ossia Hjørvardr e i suoi fratelli. Questi decide allora di sfidare l'altro pretendente a duello, e rimandare il giudizio della propria reputazione all'esito della sfida.

Ritornano in questo brano le tematiche analizzate più addietro. Nessun rilievo viene dato al cibo in sé e per sé, bensì al convivio come pratica sociale. Ancora: il banchetto viene presentato come rituale cui gli uomini riservavano un ruolo centrale quando ci si doveva occupare di affari rilevanti, specie quando questi riguardavano un certo numero di persone oltre ai diretti interessati. Infine, come visto nei brani di Paolo Diacono e Gregorio di Tours, quando la questione riguarda il re o la

---

<sup>318</sup> *Ibidem*.

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> *Ibidem*. Tale forma di matrimonio in cui a scegliere il marito è la ragazza non è un *unicum* nella letteratura eroica. Ad occuparsene da un punto di vista antropologico è G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984.

sua famiglia, gli uomini del suo seguito sono direttamente coinvolti e vanno interpellati. La motivazione è molto semplice, se si tratta di un matrimonio: essi possono voler esprimere un parere e consigliare il loro *leader*, se è lui a dover trovare moglie, o uno di loro può appunto proporsi come pretendente della principessa se il re è intenzionato a trovarle marito.

Per quanto, allora, si potrebbe pensare al banchetto come a un momento alimentare, in cui essenzialmente un gruppo di persone si riuniscono per mangiare assieme, tutto ciò che concerne le dimensioni gastronomica, culinaria e gustativa non ha alcuna rilevanza, nelle fonti considerate. Che si mangi o meno è l'ultima cosa che interessa gli autori: stare a tavola in società ha valore rituale a prescindere dalle vivande che si consumano. Il cibo può essere considerato quasi un dato accessorio, da questo punto di vista<sup>321</sup>.

Peraltro, nel brano della *Saga di Hervor* viene riportato anche un altro gesto rituale che può talvolta comparire nell'ambito di celebrazioni matrimoniali. Subito di seguito al brano poc'anzi analizzato, infatti, l'autore racconta di un altro fidanzamento, questa volta con esito positivo:

«Subito dopo i fratelli si recarono dallo *jarl* Bjarmarr e si tenne per loro una gran festa di benvenuto, dove Argantýr manifestò la volontà di prendere in moglie la figlia dello *jarl*, che si chiamava Sváfa, e fu fatto un brindisi per il fidanzamento»<sup>322</sup>.

Già in precedenza l'autore della saga aveva rammentato il valore rituale del brindisi, in quel caso come libagione funebre; d'altronde, nelle società antiche il culto dei morti veniva onorato anche

---

<sup>321</sup> Cfr. M. Aurell - N. Gauthier - C. Virlovet, *Le roi mangeur et les élites à table*, in M. Aurell - O. Dumoulin - F. Thelamon, eds., *La sociabilité à table. Convivialité et commensalité à travers les âges*, Actes du colloque de Rouen 14-17 novembre 1990, Rouen 1992, pp. 118-129; J.-J. Boutaud, *La table communication symbolique et métaphore de la communication*, in id., éd., *L'imaginaire de la table: convivialité, commensalité et communication*, Paris 2004, pp. 11-17; M. Dietler, *Feasts and commensal politics in political economy; food, power, and status in prehistoric Europe*, in P. Wiessner - W. Schiefenhövel, ed., *Food and the status quest: an interdisciplinary perspective*, Oxford 1996, pp. 87-126; M. Fiano, *Il banchetto regio nelle fonti altomedievali. Tra scrittura ed interpretazione* cit.; A. McGowan, *Food, ritual, and power*, in V. Burrus, ed., *A people's history of Christianity, 2: Late Antique Christianity*, Minneapolis 2005, pp. 145-164; E. Raga, *La place de l'alimentation dans le rapports sociaux de l'aristocratie gallo-romaine, Ve-VIe siècles*, Mémoires de maîtrise défendu à l'Université Libre de Bruxelles, année académique 2005-2006.

<sup>322</sup> *La saga di Hervor* cit., p. 13.

attraverso rituali alimentari, tra cui il banchetto<sup>323</sup>. Ma l'uso di bere insieme poteva avere, esattamente come oggi, valenza celebrativa per un accordo andato a buon fine, naturalmente. L'idea che potesse trattarsi di un semplice gesto privo di un significato superiore alla semplice bevuta in compagnia è in qualche modo contraddetta proprio dalla concezione nordica del brindisi come gesto alimentare dotato di una specifica dignità rituale. Il fatto stesso che la fonte lo riporti come unico elemento valido a descrivere la conclusione del fidanzamento ne è la prova; l'autore avrebbe altrimenti potuto scegliere di far emergere un altro rituale se non avesse ritenuto proprio quello identificativo della promessa di matrimonio.

Ciò che bisogna osservare dopo questo primo vaglio delle fonti è certamente che quelle norrene, che non a caso costituiscono una risorsa importantissima per il presente studio, collocano spesso e volentieri un'unione matrimoniale al centro del nucleo narrativo. Anzi, come vedremo, spesso il matrimonio viene sfruttato retoricamente come promessa per un'impresa da portare a termine. A margine di ciò, cosa che per chi scrive è invece particolare di grande interesse, quando una saga racconta di un fidanzamento da contrarre, non di rado vi affianca un relativo rituale alimentare. Anche nell'ultimo caso citato, infatti, ove si parla di un brindisi invece che di un convivio, l'essenza del rituale rimane la stessa: si tratta sempre di un gesto sociale, fatto per celebrare in gruppo un accordo siglato in presenza di altri testimoni. È durante la festa di benvenuto allestita dallo *jarl* Bjarmarr, infatti, che Argantýr chiede a quello la mano di sua figlia, evidentemente per le stesse ragioni del brano precedente: la figlia del capo non può unirsi in matrimonio a uno sconosciuto e senza il consenso di tutti i nobili. L'unica differenza è proprio nella scelta del rituale alimentare: nel primo racconto si parla espressamente di una mensa, stavolta di una festa a cui segue un brindisi. Senza dubbio, si tenterà di valutare la preferenza verso l'uno o l'altro gesto alimentare (che sia stato o no un mero particolare a discrezione degli scrittori) più avanti in queste pagine.

La scelta dello sposo da parte della fanciulla, si diceva, è un motivo tipico della narrazione epico-legendaria. Ne troviamo un'ulteriore testimonianza in uno dei racconti più celebri del *corpus* letterario scandinavo: la *Saga dei Volsunghi*. Anche stavolta si tratta di un'opera redatta da un anonimo autore islandese che la mise per iscritto nel XIII secolo (più precisamente, tra il 1200 e il

---

<sup>323</sup> Si vedano i datati ma pur sempre validi studi di Carlo Pascal: C. Pascal, *Banchetti e feste dei morti nell'antichità*, Milano 1922; id., *Feste e poesie antiche; Feste antiche di primavera; Feste e banchetti funebri presso i romani*, Milano 1926. Inoltre: H. Lendsay, *Eating with the dead: the roman funerary banquet*, in I. Nielsen - H. Sigismund Nielsen, ed., *Meals in a social context: aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 1, Aarhus 1998, pp. 67-80; K. E. Corley, *Maranatha. Women's funerary rituals and christian origins*, Minneapolis 2010; D. E. Smith, *From Symposium to Eucharist: the banquet in the early christian world* cit.

1270), attingendo da storie già largamente conosciute all'interno della tradizione poetica nordica, tra cui senz'altro l'*Edda*<sup>324</sup>. Analogamente al *Nibelungenlied*, tornano i racconti delle antiche guerre tra Burgundi, Unni e Goti risalenti al V secolo, e delle imprese leggendarie dell'eroe Sigurd.

Il brano che si sta per prendere in esame rinnova alcune delle osservazioni già sviluppate in precedenza, permettendo di approfondirle ulteriormente. Ancora una volta il banchetto (*veizla*) appare come la più comune pratica sociale per accogliere gli amici e onorare fino in fondo il valore dell'ospitalità, e il matrimonio torna come *tòpos* letterario attraverso cui l'autore spesso e volentieri intesse la trama del racconto:

«C'era un re, potente e famoso, che si chiamava Eylimi, sua figlia si chiamava Hjördís; la più bella e la più saggia di tutte le donne. Di lei udì parlare il re Sigmundr, e decise che gli era congeniale, lei o nessun'altra. Sigmundr andò a far visita al re Eylimi. Questi preparò un grande banchetto, dato che non veniva come nemico»<sup>325</sup>.

Posta così, la scena potrebbe sembrare quella di un pranzo di benvenuto a un re amico venuto per avanzare una proposta di matrimonio, il che già confermerebbe come il convivio fosse occasione consuetudinaria per discutere (e possibilmente concludere) questo genere di affari. In realtà, se si prosegue con la lettura si scopre che quest'ultima affermazione è tanto vera da poter essere all'origine di vere e proprie contese, se il re ospitante voleva lasciare alla propria figlia il diritto di poter scegliere lo sposo in presenza di tutti:

«Poi si scambiarono messaggi d'amicizia e non di ostilità. Il banchetto fu preparato con le migliori vivande e con molti invitati. Per il re Sigmundr erano stati apprestati ovunque un mercato e altri mezzi di trasporto. Arriva quindi al banchetto, e ai due re è assegnata la stessa sala. Era giunto là, infatti anche il re Lyngvi, figlio del re Hundingr, e anche lui voleva diventare genero del re Eylimi»<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> *The Saga of the Volsungs. The Norse epic of Sigurd the dragon slayer*, ed. by J. L. Byock, Berkeley-Los Angeles 1990, p. 1.

<sup>325</sup> *La saga dei Volsunghi*, a cura di L. Koch, Parma 1994, p. 109.

<sup>326</sup> *Ibidem*.

Ciò che la scena propone è quindi una mensa reale alla corte di Eylimi che diviene teatro di una sfida (seppur diplomatica) tra due pretendenti alla mano di Hjördís. La necessità di ambientare la contesa in un ambiente pubblico, perché tutti possano essere testimoni della scelta che la fanciulla effettuerà, induce re Eylimi ad allestire la sua sala per un banchetto a cui siedano entrambi gli ospiti con il rispettivo seguito, di modo che il confronto possa avvenire con la solennità e la trasparenza necessarie. Se volessimo mettere in dubbio, come è lecito pur fare, la verosimiglianza di una simile situazione, dobbiamo comunque ricordare che certi particolari del racconto epico, come i rituali e altri gesti con cui tipicamente la cultura di scrittore e pubblico si identificavano, dovevano rispecchiare in qualche modo la realtà, e chi ascoltava o leggeva doveva potersene riconoscere. Accanto ai draghi uccisi e alle storie di magia, più proprie di un genere che oggi definiremmo *fantasy*, le micro-storie dei personaggi si sviluppano attraverso comportamenti e abitudini che dovevano risultare convincenti, dunque reali o verosimili.

Che una situazione di questo tipo, dove due pretendenti banchettano alla stessa mensa per chiedere la mano di una principessa, si sia mai verificata realmente o no, ciò non sottrae valore al rituale che fa da cornice alla scena, ossia il convivio. Durante la festa, re Eylimi è ben conscio che solo uno dei due invitati avrebbe visto il proprio desiderio esaudito, con la prevedibile collera da parte del perdente. Decide così di parlare a sua figlia:

«Tu sei una ragazza saggia: ho deciso che devi sceglierti un marito. Scegli ora tra i due re e io sarò d'accordo con la tua decisione»<sup>327</sup>.

Di fronte a una scelta delicata tanto quanto quella della figlia di Ingjaldr nella *Saga di Hervor*, la soluzione è la stessa: tra due pretendenti, è preferibile quello di fama più gloriosa e lignaggio più alto: «Mi sembra un compito difficile», risponde la ragazza. «ma scelgo il re più famoso, e quello è il re Sigmundr, sebbene l'abbiano molto incurvato gli anni»<sup>328</sup>. La decisione della ragazza è sufficiente a risolvere la vicenda: si sancisce il fidanzamento con Sigmundr e il re Lyngvi torna nelle sue terre.

In questa occasione, insomma, sembra che non sia stato necessario un successivo convivio (o comunque un ulteriore incontro) per ufficializzare la promessa di matrimonio: il banchetto di re Eylimi in cui sua figlia esprime la propria preferenza è sufficiente, né dà luogo ad alcun tipo di contesa. Ciò significa che l'accordo tra le parti, espresso pubblicamente durante un pranzo, ha

---

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

validità a tutti gli effetti, perché il convito è luogo di riunione di un'assemblea di persone la cui testimonianza è garante della solennità dell'accordo. Non bisogna sottovalutare questo dato: basta fare un rapido paragone con i tempi moderni, in cui il pranzo nuziale ha un valore decisamente più accessorio (come si faceva notare poc'anzi), piuttosto che legittimante. Potremmo forse dire che ciò che rimane oggi della consuetudine del convivio di nozze è un pallido ricordo di un antico costume dalle precise finalità sociali, ma il ragionamento, così posto, sarebbe assolutamente superficiale, pertanto approfondirò la questione in seguito. Ciò che comunque il banchetto non sembra, in queste prime fonti analizzate, è un rituale da cui si prescinde se si intende solennizzare pubblicamente una promessa di matrimonio, tant'è che prima della decisione finale della fanciulla veniamo a conoscenza dei timori del sovrano riguardo alla situazione che si era venuta a creare: «Questi [re Eylimi] sapeva che non avrebbero potuto avere successo tutti e due, e capì che bisognava aspettarsi una battaglia da parte del perdente»<sup>329</sup>. Le preoccupazioni del re sono più che legittime, ma come poi il brano dimostra, il consenso di entrambi i soggetti dell'unione durante il convito garantisce legittimità alla promessa di matrimonio e soppesce i malumori dell'altro pretendente, il quale di fronte a un'assemblea di testimoni che assiste alla preferenza espressa dalla principessa non può rivendicare nulla più.

Nella *Saga di Vatnsdal* (scritta tra il 1270 e il 1320) vi è traccia invece di un convito che, almeno nei limiti di quanto è concesso interpretare, rappresenta sia il momento di annuncio del fidanzamento sia di ufficializzazione in senso stretto, senza bisogno di ulteriori celebrazioni per suggellare la promessa di matrimonio. Il testo appartiene al ciclo delle *saghe di famiglia*, essendo la cronaca incentrata sulle vicende del condottiero Ingimund e della sua stirpe lungo l'arco di cinque generazioni, e narra della partecipazione del protagonista alla battaglia norvegese di Hafrsfjörd e del suo successivo spostamento in Islanda. L'autore, di cui anche in questo caso non sappiamo nulla, ambienta il racconto nel consuetudinario periodo di tempo che si estende dalla fine del IX secolo alla fine del X e l'arrivo del Cristianesimo nell'isola.

Giusto a proposito del fattore religioso e della caratteristica delle saghe islandesi di essere scritte da autori cristiani ma ambientate generalmente in epoca "pagana", colgo l'occasione per rammentare un importante concetto, sottolineato da Marco Scovazzi, che risulta basilare per il lavoro d'analisi che qui si propone. Considerata la sua puntualità, riporterò la riflessione per intero: «La *Saga di Vatnsdal*, nella complessità dei suoi motivi interiori, propri del tardo paganesimo nordico, offre lo

---

<sup>329</sup> *Ibidem*.

spunto ad altre osservazioni di grande interesse per lo storico delle religioni»<sup>330</sup>, scrive lo studioso. «Le azioni virtuose di Ingimund, la sua morte contraddistinta da un generoso perdono nei confronti dello spietato omicida Hrolleif, il frequente richiamo, che affiora nella saga, a un dio che ha dato ordine all'universo, collocando il sole nella sua giusta posizione in mezzo al cielo, tutti questi motivi hanno spesso indotto a facili confronti con analoghi elementi e valori, che caratterizzano la dottrina cristiana. Ma sarebbe assolutamente erroneo ritenere - come insinuano i sostenitori della *Buchprosathorie* - che la *Saga di Vatnsdal* sia opera tardiva, scritta nel XIII secolo da un dotto ecclesiastico, come racconto edificante ed esemplare, atto a esaltare le migliori virtù cristiane. Questa interpretazione è inesatta»<sup>331</sup>, continua Scovazzi. «Il paganesimo nordico, al termine della sua evoluzione secolare, era giunto a enucleare concetti etici di grandissimo valore; per un fenomeno, che ha riscontri anche in altre regioni ed epoche, il paganesimo nordico, attraverso i culti individuali, [...] era giunto a un affinamento morale, che lo accostava, in determinati problemi, al cristianesimo»<sup>332</sup>. Tale riflessione va a suffragare la teoria che le saghe siano testi particolarmente conservativi, in senso culturale, e che siano la rappresentazione del mondo e dei valori di un'epoca più antica, anteriore o contemporanea alla diffusione del culto cristiano. Se tutto ciò è vero, la letteratura islandese a cui qui mi riferisco offre un ritratto privilegiato di una società che attraversa (o sta per farlo) un'importante fase di mutamento, e questo ha grande rilevanza per uno studio dei rituali nuziali, essendo il matrimonio una delle aree giuridiche su cui la Chiesa ha voluto allungare la propria mano nell'alto e pieno Medioevo.

Veniamo ora al brano della *Saga di Vatnsdal* a cui mi riferivo. Protagonista è re Harald, «il più potente di tutti gli antichi sovrani nelle terre scandinave»<sup>333</sup>, che aveva amministrato con saggezza gli affari del regno e spento tutti i sentimenti di inimicizia, regalando alla sua gente un periodo di pace e tranquillità.

«Allora si ricordò di quanto aveva promesso ai suoi amici e preparò loro sontuosi banchetti con grande onore»<sup>334</sup>.

---

<sup>330</sup> *Antiche saghe islandesi*, a cura di M. Scovazzi, Torino 1973, p. xv.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

<sup>332</sup> *Ivi*, xv-xvi.

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>334</sup> *Ibidem*.

Per rinsaldare i legami con i potenti del regno, il sovrano li invita individualmente a mangiare alla propria tavola: rituale che più di altri, evidentemente, serviva a esprimere la generosità e la vicinanza del capo verso i suoi uomini. Ricordiamo, infatti, che uno dei modi in cui l'imperatore Bizantino aveva mostrato superiorità verso Liutprando da Cremona era stato proprio attraverso il linguaggio del cibo in senso esteso: dal divieto di partecipare alla mensa rivolto al seguito dell'ambasciatore di Ottone, alla disposizione dei posti a tavola; il banchetto era un modo molto efficace per comunicare sentimenti di rispetto, spregio o quant'altro.

Non a caso l'autore della saga specifica che i pranzi offerti da Harald sono «suntuosi», proprio perché dovevano rendere onore all'invitato. Il re sfrutta l'occasione per mostrarsi attento e interessato alle questioni che riguardano i suoi ospiti:

«Invitò particolarmente Ingimund, e quando questi giunse, il sovrano lo accolse molto bene e gli disse: - A noi è giunta notizia della tua posizione molto onorevole; tuttavia ti manca una cosa: tu sei senza moglie, e perciò ho pensato per te a un matrimonio; questo avevo in mente, allorché tu ponesti a repentaglio la tua vita per la mia. La figlia del jarl Torir il silenzioso si chiama Vigdis: essa è una donna bellissima e fornita di grande ricchezza; per conto tuo andrò a chiederne la mano -»<sup>335</sup>.

In questo caso, re Harald desidera provvedere affinché Ingimund trovi una consorte degna di lui; di certo, le questioni matrimoniali dei nobili avevano tale rilevanza da essere materia d'interesse del sovrano, così come i numerosi esempi citati precedentemente ci hanno mostrato che i matrimoni regali erano affare che riguardava i suoi uomini allo stesso modo. Anche questa volta il pranzo è momento in cui dichiarare pubblicamente la scelta della futura moglie, come si evince dalla continuazione del brano:

«Ingimund ringraziò il re e disse di essere desideroso di questo matrimonio. Il re organizzò il convito con gran pompa e dignità, poi gli ospiti tornarono a casa. Quindi Ingimund preparò le nozze, e quando tutto fu pronto, giunse il re Harald con altri uomini importanti; Ingimund ebbe in moglie Vigdis, dopo che si furono accordati. Le nozze furono celebrate con il più grande onore»<sup>336</sup>.

---

<sup>335</sup> *Ibidem*.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

Che si tratti di un banchetto a cui presenziano molti invitati lo si apprende solo ora, il che conferma come la mensa si prestasse spesso e volentieri a questo genere di annunci pubblici. Trattandosi, inoltre, di un pranzo che richiedeva un certo grado di solennità, proprio per il fatto di dover fare da sfondo a una comunicazione importante, l'autore della saga non manca di aggiungere che il convito fu molto ricco e degno dell'occasione. All'annuncio, peraltro, non segue un ulteriore banchetto celebrativo ma, come accennato, la promessa di matrimonio viene resa nota e l'accordo concluso all'interno del medesimo rituale alimentare. Le nozze, di cui il testo narra nelle righe immediatamente successive, sono prova del fatto che la decisione ratificata durante il pranzo di Harald e Ingimund è ufficiale, definitiva e valida a tutti gli effetti.

Un grande apporto per lo studio del rituale del banchetto, sia esso inteso per ratificare il fidanzamento o per festeggiare le nozze, viene senza ombra di dubbio da Saxo Grammaticus<sup>337</sup>, che tra la fine del XII secolo e i primi anni del XIII portò a compimento l'opera storica che ha perpetuato il suo nome, i *Gesta danorum*. E proprio di banchetti di fidanzamento egli parla in due scene, la prima delle quali vede il sostrato mitologico del suo celebre componimento farsi più manifesto. Convito particolare, questa volta, che ricorda molto da vicino l'episodio della *Volsunga saga* analizzato in precedenza che vedeva come protagonista Hjördís. Nel brano di Saxo Grammaticus, infatti, il banchetto ha la specifica funzione di permettere alla principessa di scegliere il proprio marito, episodio che peraltro avviene in circostanze piuttosto singolari. Hadingo, primo sovrano a cui l'autore dedica una biografia completa, vede le proprie sorti incrociarsi a quelle di Regnilda, figlia di Haquino, re dei Nitheri. Venuto infatti a sapere che questa aveva stipulato un fidanzamento con un gigante, e non approvando affatto tal genere d'unione, si recò in Norvegia per uccidere il mostruoso pretendente. Portata a compimento l'impresa, al termine del combattimento la principessa medicò le numerose ferite che si era procurato ma, non conoscendo l'identità del guerriero e volendo poterlo riconoscere in futuro, inserì un anello in una sua ferita nel polpaccio<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Un suo profilo approfondito può trovarsi in K. F. Jensen, *Saxo Grammaticus: a medieval author between Norse and Latin culture*, Copenhagen 1981.

<sup>338</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. J. Olrik, H. Raeder, 2 voll., Copenhagen 1931-1957, I, VIII, 13: «Cumque forte gigantum quendam Nitherorum regis Haquini filiam Regnildam pactum animadverteret, indignam rei condicionem perosus per summam futurae copulae detestationem ingenuo ausu nuptias praecurrit Norvagianque profectus tam foedum regiae virginis amatorem armis oppressit. Adeo namque virtutem otio praetulit, ut, cum regiis deliciis frui liceret, non solum suas, verum etiam alienas iniurias propulsare omni voluptate iucundius duceret. Auctorem beneficium puella crebris offusum vulneribus ignara medendi cura prosequitur. Cuius ne notitiam sibi temporis interiectus eriperet, crus eius annulo vulnere incluso obsignatum reliquit».

Successivamente, Haquino decise di allestire un convivio per far sì che Regnilda scegliesse il proprio futuro consorte, e la scelta di nascondere un anello nel corpo di Hadingo si rivelò quantomai acuta:

«In seguito, quando il padre le concesse il permesso di scegliersi il marito, Regnilda esaminò i giovani che erano stati convocati al banchetto tastando con molta attenzione i loro corpi, cercando con cura il segno distintivo lasciato tempo addietro. Una volta riconosciuto Hadingo grazie al segnale dell'anello nascosto, non si cura più di tutti gli altri, lo abbraccia e acconsente a sposarlo, lui che non aveva permesso che potesse andare in sposa a un gigante»<sup>339</sup>.

Ora, lasciate in disparte le tinte leggendarie dell'episodio, va senz'altro rimarcato come il rituale del banchetto assuma qui, come altrove nella letteratura nordica altomedievale, il ruolo di appuntamento sociale con il preciso fine di lasciare che la principessa decida a chi unirsi in matrimonio (*a patre eligendi mariti libertate donata, contractam convivio iuventutem...*). Da questo punto di vista, Saxo Grammaticus si rivela una risorsa imprescindibile per lo storico nella stessa misura delle saghe norrene, data la sua vena sovente descrittiva. Non solo, dunque, sappiamo che Haquino predispone un convivio appositamente per stipulare un accordo matrimoniale, ma le modalità stesse in cui la scelta avviene sono piuttosto curiose, dal momento che alla principessa (a cui spesso le saghe lasceranno la libertà di concedersi a un pretendente piuttosto che ad altri) è demandato il compito di ispezionare da vicino i potenziali mariti, anche in senso fisico (*contractam convivio iuventutem curiosiore corporum attractione lustrabat, deposita quondam insignia*

---

<sup>339</sup> *Ibidem*: «Eadem postmodum, a patre eligendi mariti libertate donata, contractam convivio iuventutem curiosiore corporum attractione lustrabat, deposita quondam insignia perquirens. Spretis omnibus Hadingum latentis annuli indicio deprehensum amplectitur eique se coniugem donat, qui coniugio suo gigantem potiri passus non fuerat.»

*perquirens*)<sup>340</sup>. Il perché il convivio si predisponesse per questo tipo di scelte, infine, va naturalmente ricercato nella dimensione pubblica del rituale, poiché è pubblicamente che la scelta della principessa va fatta.

Nulla di molto diverso accade quando Grep, uno dei figli di Vestmaro, viene respinto da Gunvara, sorella di re Frothone. Numerosi erano i pretendenti della donna, e volendo vendicarsi per l'offesa, Grep ottiene con uno stratagemma il diritto di poter giudicare personalmente i corteggiatori, poiché, disse, voleva che ella trovasse un partito adatto alla sua condizione (*exquisitissimis puellam nuptiis deberi testando*)<sup>341</sup>. L'espedito trovato da Grep, che ha certamente del macabro, passa però anche qui per un convito:

«Il re accolse la sua richiesta, permettendogli di esaminare i meriti dei giovani.

Così quello radunò tutti i pretendenti di Gunvara con la scusa di un banchetto e

---

<sup>340</sup> Sbaglieremmo a pensare che tali pratiche fossero degli episodi isolati, poiché già dall'antichità l'istituto matrimoniale era stato spesso legato a rituali di scelta e compravendita. Un esempio molto lontano nel tempo, ma di cui il brano di Saxo Grammaticus riecheggia alcune sfumature, viene dalle *Storie* di Erodoto. L'usanza riguarda i Babilonesi, ma Erodoto dice che lo stesso avveniva anche nell'Illiria del tempo: «Veniamo adesso alle loro leggi. Ecco secondo me la più saggia (in uso, a quanto apprendo, anche fra i Veneti di Illiria). Una volta all'anno, in ogni villaggio si faceva così: conducevano in un unico luogo, allo scopo di riunirle tutte, le ragazze che si trovassero in età da marito e intorno ad esse si radunava una folla di uomini. Poi un araldo le faceva alzare in piedi, una per una, e le vendeva: cominciava dalla più bella, poi, quando questa aveva trovato un generoso compratore, metteva all'asta la seconda per bellezza. La vendita si faceva a scopo matrimoniale. I Babilonesi benestanti in età da prendere moglie superandosi a vicenda con le offerte si acquistavano le più graziose; invece gli aspiranti mariti del popolo, che non badavano all'estetica, si prendevano le ragazze più brutte e una somma di denaro. Infatti quando il banditore aveva terminato di vendere le più belle, faceva alzare la più brutta oppure una storpia, se c'era, e la offriva a chi accettasse di sposarla con il compenso più basso; finché la ragazza veniva aggiudicata a chi s'accontentava della somma minore. Il denaro derivava dalla vendita delle ragazze avvenenti: in questo modo erano le belle ad accasare le brutte e le menomate. Nessuno aveva il diritto di dare la propria figlia in moglie a chi volesse lui e senza garanzie non era possibile portarsi via la ragazza comprata; l'acquirente doveva prima fornire garanzie che avrebbe sposato effettivamente la ragazza, poi poteva condurla con sé; se poi non andavano d'accordo, il denaro doveva per legge essere restituito. Chiunque volesse partecipare all'asta poteva farlo, anche venendo da un altro villaggio. Questa era dunque la loro tradizione più bella; ora però non è più in vigore e hanno studiato un nuovo sistema (per non danneggiare le loro donne e per impedire che vengano condotte in un altro paese). Da quando la conquista di Babilonia ha ridotto male e rovinato i suoi abitanti, tutti i popolani, che non hanno di che vivere, prostituiscono le figlie» (Erodoto, *Storie*, ed. cit., I, 196). Il fatto che Erodoto stesso definisca questa pratica la più saggia del popolo babilonese, mostra come questo genere di costumi (ivi compreso quello descritto nei *Gesta Danorum*) fossero più che affermati nelle culture antiche.

<sup>341</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. cit., V, I, 12-13: «Tam effrenata militum procacitas non exteris tantum, sed etiam patriae invisum fecerat regem. Dolenter siquidem ferebant Dani superbe sibi ac crudeliter imperari. Grep vero haud humili contentus Venere eo se temeritatis effudit, ut cum regina commercio libidinis habito tam regi perfidus quam ceteris violentus exsisteret. Adolevit deinde paulatim infamia, tacitoque gradu criminis suspicio serpsit, ante vulgo comperta quam regi. Grep enim in omnes, qui vel modicum huius rei mentionem egissent, animadvertere solitus accusationem sui formidabilem fecerat. Opinio tamen sceleris primum susurris alita est, dehinc excepta rumoribus; difficilis siquidem apud conscios alieni criminis occultatio est. Procus Gunwarae creber exstabat. Igitur Grep, repulsae ultionem clandestinis artibus impetrare conatus, aestimandi procos arbitrium flagitat, exquisitissimis puellam nuptiis deberi testando. Obscurabat autem iram, ne virginis odio quaesitum videretur officium».

poi, ornando con le loro teste mozzate la stanza abituale della fanciulla, offrì a tutti gli altri un crudele spettacolo»<sup>342</sup>.

Per estrema che sia la soluzione messa in atto da Grep, ciò non toglie nulla al fatto che, anche in questo caso, l'allestimento di un banchetto espressamente dedicato alla scelta del pretendente sembri una pratica perfettamente conosciuta e abituale.

---

<sup>342</sup> *Ivi*, V, I, 13: «Oranti rex merita iuvenum inspectanda permittit. Primum itaque cunctos Gunwarae petitores convivii simulatione contraxit ac deinde conclave, cui puella assueverat, desectis eorum capitibus cingens crudele ceteris spectaculum praebuit.».

## 2.2. SCANDALO AL MONASTERO DI POITIERS

Lasciando ora con le fonti nordiche, è opportuno ricordare che la consuetudine di celebrare gli accordi per il fidanzamento con un banchetto era conosciuta anche in ambiente ecclesiastico in pieno alto Medioevo. Anzi, in un capitolo che dedicherò in seguito alla questione si vedrà come tale usanza fosse ben nota agli ecclesiastici, tanto da venire combattuta dal diritto canonico per ragioni che approfondirò nell'apposita sezione. Un primo indizio in questo senso viene da un passo della *Historia Francorum* in cui Gregorio di Tours racconta degli scandali occorsi presso il monastero di Poitiers nella seconda metà del VI secolo. Nel X libro l'autore narra della rivolta che Clotilde, figlia di re Cariberto, guidò insieme alla cugina Basina contro Leubovera, la badessa del convento di Santa Croce. Accusata quest'ultima di alcuni gravi crimini, la cacciarono dal monastero, dove più tardi radunarono un seguito di uomini (molti dei quali ladri e assassini locali), uniti a loro in ottica di un prevedibile scontro con il vescovo<sup>343</sup>. Al riguardo, Gregorio di Tours scrive: «Cum autem scandalum, quod, serente diabulo, in monasterio Pectavensi ortum, in ampliore cotidie iniquitate consurgerit et Chrodielidis, adgregatis sibi, ut supra diximus, homicidis, maleficis, adulteris, fugitivis vel reliquorum criminum reis, in seditione parata resederet, iussit eos, ut, inruentes nocte monasterium, abbatissam foris extraherent»<sup>344</sup>. Così gravi furono i fatti accaduti a Poitiers che re Childeberto dovette inviare un'ambasceria al re di Burgundia Gontrano per proporgli di convocare tutti i vescovi dei propri rispettivi regni per giudicare in accordo ai canoni quanto accaduto al monastero; allo stesso Gregorio di Tours venne richiesto di partecipare alla grande assemblea episcopale<sup>345</sup>. Più avanti nel testo, Gregorio riporta per esteso le domande che i vescovi rivolsero a

---

<sup>343</sup> Per una contestualizzazione precisa di un episodio che non può certamente essere descritto esaurientemente in poche righe, rimando al saggio introduttivo del volume *Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers*, a cura di G. Palermo, Roma 1989, pp. 43-46.

<sup>344</sup> HF, X, 15.

<sup>345</sup> *Ibidem*: «Haec autem Childebertus rex audiens, legationem ad Gunthramno regem direxit, ut scilicet episcopi, coniuncti de utroque regno, haec quae gerebantur sanctione canonica emendarent. Ob hanc causam Childebertus rex mediocritatis nostrae personam cum Ebergiselum Agripinensim et ipsum urbis Pectavae Maroveum episcopum iussit adesse; Gunthramnus vero rex Gundigisilum Burdegalensim cum provincialibus suis, eo quod ipse metropolis huic urbi esset. [...] Tunc resedentes sacerdotes qui aderant super tribunal aeclesiae, adfuit Chrodielidis, multa in abbatissa iactans convitia cum criminibus, adserens, eam virum habere in monasterium, qui indutus vestimenta muliebria pro femina haberetur, cum esset vir manifestissime declaratus, atque ipsi abbatissae famularetur assidue [...]».

Clotilde<sup>346</sup>, e tra esse veniamo a conoscenza di un particolare che incontra da vicino l'interesse di questa ricerca, già individuabile nell'elenco dei fatti che avevano destato scandalo posto in apertura del capitolo:

«[...] quae respondentes [Clotilde e Basina], professae sunt, famis, nuditatis, insuper et caedis se iam non ferre periculum; adicientes etiam, eo quod diversi eorum in balneo lavarent incongrue, ad tabulam ipsa luserit atque saeculares cum abbatissa refecerent, etiam et sponsalia in monasterio facta sint; de palla olosirica vestimenta neptae suae temerariae fecerit; foliola aurea, quae fuerant in gyro palla, inconsulte sustulerit et ad collum neptae suae facinorose suspenderit; vittam de auro exornatam idem neptae suae superflue fecerit, barbaturias intus eo quod celebraverit»<sup>347</sup>.

All'interno del monastero di Poitiers si erano infatti verificati episodi che urtavano fortemente con la condotta tipica che si richiedeva all'interno di un cenobio: molti uomini avevano fatto uso del bagno *incongrue* (contro ogni decenza); l'abatesse aveva giocato a scacchi<sup>348</sup> e mangiato insieme a laici, nonché cucito un abito per la sua nipotina con la seta della tovaglia dell'altare e aver rubato altri ornamenti sempre per fargliene regalo; nel monastero si celebrò perfino una rasatura rituale (*barbaturias*)<sup>349</sup>, usanza già riportata in Paolo Diacono e nella *Chronica Fredegarii*, e menzionata anche da testi normativi quali la *Lex Romana Visigothorum* e dalla *Lex Romana Curiensis*<sup>350</sup>. È ovvio che si trattava di comportamenti del tutto inadeguati a un ambiente monastico, di qui

---

<sup>346</sup> HF, X, 16 : «De iudicio contra Chrodioldem et Basinam latum. Exemplar iudicii. Dominis gloriosissimis regibus episcopi qui adfuerunt. Propitia Divinitate, piis atque catholicis populo datis principibus, quibus concessa est regio, rectissime suas causas patifecit religio, intellegens, sacrosancto participante Spiritu, eorum qui dominantur se sociari et constabiliri decreto. Et quia ex iussione potestatis vestrae, cum ad Pectavam civitatem pro conditionibus monasterii sanctae recordationis Radegundis convenimus, ut altercationes inter abbatissam eiusdem monasterii vel monachas, quae de ipso grege non salubri deliberatione progressae sunt, ipsis disceptantibus, agnoscere deberimus: evocatis partibus, interrogata Chrodioldis vel Basina, quare tam audacter contra suam regulam, foribus monasterii confractis, discesserint et hac occasione congregatio adunata discessa sit [...]».

<sup>347</sup> *Ibidem*.

<sup>348</sup> Questa pare, infatti, l'interpretazione più comune per l'espressione *ad tabulam ludere* confrontandola, per esempio, con il passo in cui Paolo Diacono (*Pauli Historia Langobardorum*, MGH SSRL, 1, 1, 20) racconta di Rodolfo, re degli Eruli, impegnato in questo gioco durante la battaglia contro i Longobardi (D. D'elia, «...Essercitando in un lo stile, per iscoprire il vero», in *Studi sull'opera scacchistica di Marco Aurelio Severino*, I, Soveria Mannelli 2002, p. 169, nota 799.).

<sup>349</sup> Per l'interpretazione del termine e del relativo rituale, si veda *The construction of communities in the Early Middle Ages*, edited by R. Corradini, M. Diesenberger and H. Reimitz, Leiden 2003, pp. 184-185.

<sup>350</sup> *Ibidem*.

l'intervento dei re merovingi. Nell'elenco stilato da Gregorio, però, c'è un ulteriore particolare che qui ho lasciato per ultimo:

«etiam et sponsalia in monasterio facta sint [...]»<sup>351</sup>.

Tra i fatti che avevano suscitato scandalo, questo è allo stesso livello dei precedenti; tutti insieme rappresentano una contaminazione del puro e isolato ambiente monastico con le cose del mondo. Nell'interesse di questa ricerca, voglio sottolineare due aspetti sugli altri: la questione dei banchetti insieme a persone laiche e appunto la conclusione di un accordo di fidanzamento. Riguardo alla prima tematica, rischerei di deviare troppo dalla questione principale se mi dilungassi a citare in questa sede i numerosi studi al riguardo<sup>352</sup>. Mi preme però ricordare un passo di Ambrogio:

«Se vogliamo preservare la nostra modestia dobbiamo evitare di socializzare con uomini dissoluti, nonché i banchetti con estranei, e il rapporto con le donne; il nostro tempo libero a casa dovrebbe essere impiegato in attività sante e virtuose. E la modestia ha sicuramente i suoi pericoli - nessuno in verità che si porta con sé, ma quelli, intendo, contro cui spesso incorre, come quando facciamo amicizia con uomini dissoluti che, sotto l'apparenza della cortesia, somministrano veleno al bene. E quest'ultimo, se si partecipa spesso e volentieri a banchetti e giochi, e ci si presta agli scherzi, indebolisce la propria virile compostezza. Facciamo attenzione che, volendo rilassare le nostre menti, non distruggiamo tutta l'armonia, la miscela, per così dire, di tutte le buone opere; giacché l'abitudine rimescola velocemente la natura in un'altra direzione. Per questa ragione la cosa più saggia da fare è attenersi ai doveri del clero, specialmente a quelli del sacerdozio, ossia evitare di banchettare con estranei, ma in misura tale da essere comunque ospitali con i viandanti, e non dar modo di essere biasimati per la grande cura verso tale

---

<sup>351</sup> HF, X, 16.

<sup>352</sup> Cfr., solamente a titolo di esempio, A. Derville, *La société française au Moyen-Âge*, Lille 2000, p. 109; *Melanges d'histoire du Moyen Âge offerts à Ferdinand Lot*, Genève 1976, pp. 598-599, ove si ricorda la norma contraria ai banchetti dentro le chiese: «Non licet in ecclesia chorus saecularium vel puellarum cantica exercere nec convivia in ecclesia praeparare»; *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400*, Atti del VII Convegno del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, Viterbo 1983, p. 145; M. Rosa, *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari 1992, p. 68; N. Cariello, *Stato e Chiesa nel Regno d'Italia al tempo di Ludovico II (844-875)*, Roma 2011, p. 76.

questione. I banchetti con gli estranei distraggono e presto fanno sviluppare il gusto per i conviti»<sup>353</sup>.

Innanzitutto, è interessante il fatto che il vescovo di Milano elenchi, tra le pratiche da evitare per il clero, grosso modo le stesse che sono al centro dell'accusa rivolta a Clotilde e Basina. In secondo luogo, emerge chiaro l'invito agli ecclesiastici a limitare il più possibile ogni pratica che possa distrarre dall'esercizio della preghiera, tanto più che il vizio, come spiega Ambrogio, dà assuefazione e si autoalimenta. Mangiare insieme ai laici è fortemente sconsigliato perché attira "verso il basso", verso il mondo, l'anima del sacerdote o del monaco che invece dovrebbe rimanere incorrotta. Allo stesso modo, lasciar entrare gli affari del secolo dalle porte di un monastero, come a Poitiers, non può che intaccare una realtà che dal mondo dovrebbe essere ben separata, e qui mi riferisco agli *sponsalia* di cui si parla nelle accuse a Clotilde. Nel caso che si sta analizzando, i due elementi in realtà si sovrappongono, poiché come si è tentato di mostrare in precedenza, a una promessa di nozze poteva corrispondere generalmente un banchetto celebrativo. È quello che ci conferma, seppure indirettamente, la stessa Clotilde durante il suo interrogatorio.

Prima di tutto, viene chiamata a rispondere di quei conviti con uomini laici di cui si era diffusa la voce:

«De conviviis etiam ait, se nullam novam fecisse consuetudinem, nisi sicut actum est sub domna Radegunde, se christianis fidelibus euglogias obtulisse, nec sibi conprobari cum illis ullatinus convivasse»<sup>354</sup>.

Clotilde, dunque, si difende dicendo di non aver commesso nulla di quanto non fosse già consuetudine sotto la guida di Radegonda<sup>355</sup>, quando già si dava l'eucaristia ai cristiani, e che

---

<sup>353</sup> Ambrosius, *De Officiis ministrorum*, PL 16, p. 49: «Ad conservandam verecundiam intemperantium hominum consortia, convivia extraneorum, ac mulierum commercia vitanda: sed otium nostrum domi in piis honestisque studiis insumendum. Habet sane suos scopulos verecundia, non quos ipsa invehit, sed quos saepe incurrit; si intemperantium incidamus consortia, qui sub specie juconditatis venenum infundunt bonis. Hi si assidui sunt, et maxime in convivio, ludo ac joco, enervant gravitatem illam virilem. Caveamus itaque ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum; usus enim cito inflectit naturam. Unde quam prudenter factis convenire ecclesiasticis, et maxime ministrorum officiis arbitror, declinare extraneorum convivia: vel ut ipsi hospitales sitis peregrinantibus, vel ut ea cautione nullus sit opprobrio locus. Convivia quippe extraneorum occupationes habent, tum etiam epulandi produnt cupiditatem».

<sup>354</sup> HF, X, 16.

<sup>355</sup> Moglie di Clotario e fondatrice di quello stesso monastero, in cui morì nel 587. Per una contestualizzazione approfondita, si veda A. Bernet, *Radegonde. Epouse de Clotaire Ier*, Paris 2007.

certamente non poteva essere provato contro la sua parola che ella aveva mai mangiato insieme a loro. Quindi prosegue, parlando del fidanzamento che sarebbe stato concluso all'interno del monastero:

«De sponsalibus quoque ait, coram pontifice, clero vel senioribus pro nepte sua orfanola arras accepisse, et tamen, si haec culpa sit, veniam se coram cunctis petere, professa est; tamen nec tunc convivium in monasterio fecerit»<sup>356</sup>.

Riguardo al fidanzamento, specifica dunque Clotilde, le era effettivamente stata fatta una proposta per avere la mano della sua nipotina orfana, peraltro avvalorata dalla presenza del vescovo, del clero e degli anziani e dal versamento dell'arrha *sponsalicia*<sup>357</sup>. Vediamo dunque che i requisiti principali, da un punto di vista legale, sono tutti soddisfatti: pubblicità dell'evento, versamento di una quota a garanzia della trattativa. Tuttavia, Clotilde è disposta ad ammettere una parte di colpa, dicendo che «avrebbe chiesto perdono davanti a tutti»<sup>358</sup>: ovviamente, solo per il fatto che gli *sponsalia* erano avvenuti nel monastero, piuttosto che per la formula con cui erano stati celebrati che, appunto, seguiva le norme riconosciute dalle autorità. A ogni modo, la badessa ha un'ulteriore carta da giocare a suo vantaggio: pur ammettendo che stipulare una promessa di fidanzamento nel cenobio potesse essere contro le regole, essa specifica che

«non aveva mai fatto un banchetto nel monastero per quell'occasione»<sup>359</sup>.

Questo dato conduce a due riflessioni, principalmente: prima di tutto, mostra come le condotte alimentari fossero parte integrante del codice di comportamento da rispettare in ambito monastico, tanto da dover fornire giustificazioni (come Clotilde aveva già fatto poco prima) in caso di conviti in cui il clero si trovava a mangiare in compagnia di uomini laici, come si presume dovesse essere il

---

<sup>356</sup> HF, X, 16.

<sup>357</sup> Per un approfondimento della questione, oltre alle opere già citate in precedenza, si vedano: K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* cit., pp. 70-72; il saggio di Judith Evans-Grubbs in P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600*, Cambridge 2007, pp. 61-74; J. Gaudemet, *L'originalité des fiançailles romaines* cit., pp. 20-21; J. B. Molin - P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 144-145.

<sup>358</sup> Qui la traduzione è quella di Massimo Oldoni, presente nei due volumi da lui editi (Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi* cit., p. 545).

<sup>359</sup> *Ibidem*.

caso di un pranzo di fidanzamento<sup>360</sup>. Inoltre, ancora più importante da un punto di vista culturale, va approfondita la situazione contestuale in cui Clotilde risponde con queste parole. La sua è evidentemente una giustificazione, la quale indirettamente ci suggerisce che il banchetto di fidanzamento era l'elemento per cui Clotilde si sarebbe sentita più colpevole, nella circostanza; non essendone stato allestito alcuno, però, la badessa lo utilizza a mo' di scusa: è pronta a chiedere perdono per gli *sponsalia*, se mai fosse stata considerata una colpa, ma comunque essa aggiunge che non è stato preparato alcun pranzo celebrativo per tale occasione. Avendo già citato le norme sui conviti tra laici e clero, il tutto rimanda a un'ultima conclusione: se la badessa deve giustificarsi in tal senso, ciò implica che generalmente ci si aspettava che alla promessa di nozze sarebbe seguito un convivio a cui avrebbero partecipato i responsabili dell'accordo. Nella percezione comune, dunque, quella che Plinio aveva chiamato *sponsalium cena* doveva essere un evento assolutamente consuetudinario che seguiva al versamento dell'arrha.

Parallelamente, il motivo per cui in questo caso non si verifica nessun convito, se si vuol credere alle parole della badessa, può essere indagato attraverso qualche considerazione puramente teorica. Parlando di rituale "consuetudinario", dopo tutto, si definisce una pratica che poteva far parte del bagaglio culturale della società e quindi essere comunemente conosciuta e svolta, ma ciò non implica necessariamente che fosse esercitata sempre e da tutti. Conosciuta, sì: lo conferma la stessa Clotilde; ma non imprescindibile, anche se nel brano in oggetto questa sfumatura potrebbe essere dovuta più alla giustificazione da dover fornire ai vescovi che a un eventuale allontanamento dall'uso comune.

In conclusione, se l'analisi si fosse limitata al solo vaglio delle fonti letterarie islandesi, sarebbe stato lecito pensare che il banchetto di fidanzamento potesse essere a tutti gli effetti un *tòpos* letterario proprio di quel genere narrativo; ma la comparazione di queste con esempi tratti da testi agiografici e cronachistici (nonché con i *Gesta Danorum*) scoraggia una simile ipotesi. Ciò è confermato anche dalla presenza di tale convivio rituale in testi letterari posteriori e di genere del

---

<sup>360</sup> A proposito delle prescrizioni alimentari in ambito monastico nel Medioevo, si vedano: M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo* cit., pp. 20-21; M. G. Muzzarelli, «Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali», in "Quaderni Medievali", XIII (1982), pp.45-80; id., *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto Medioevo*, Bologna 1980, *Introduzione*, pp. 1-62; M. Rouche, *Les repas de fête à l'époque carolingienne* cit., pp. 278-279; C. Vogel, *Les «libri paenitentiales»*, Turnhout 1978 [Typologie des sources du Moyen Age occidental, 27]; come esempi specifici, la *Regula monachorum* di Colombano in *Sancti Columbanus Opera*, ed. G. S. M. Walter, Dublin 1957, pp. 122-142 e la *Regula coenobialis*, *ivi*, pp. 142-168; inoltre, A. Henisch, *Fast and feast. Food in Medieval Society*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1976; L. Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age. Xe-XVe siècles*, Paris 1978; D. Pavanello, *Cibo per l'anima. Il significato delle prescrizioni alimentari nelle grandi religioni*, Roma 2005, pp. 84-88; C. Walker Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, London 1987.

tutto differente<sup>361</sup>. Ciò che gioca a sfavore dello storico, d'altra parte, è l'esiguo numero delle testimonianze databili all'alto Medioevo, anche se il quadro che emerge fornisce comunque importanti indicazioni per una riflessione più ampia che raccoglierò nell'apposita sede, dopo aver analizzato la fase successiva del processo-matrimonio. Quello che intendo sottolineare immediatamente è che sovrapporre due gruppi di fonti di così rischiosa comparazione non vuole essere un tentativo forzato di "restauro" estetico, volto ad assicurare una continuità storico-culturale anche laddove i testi non lo permetterebbero. Il meccanismo di cui qui ci si serve è esattamente il contrario: mettere in evidenza *presenze e mancanze* in ciascuna opera, senza però trascurare di sottolineare dove in effetti si possono trovare talune corrispondenze. Queste ultime, proprio in virtù del fatto che genere e datazione delle fonti divergono a volte anche significativamente, finiscono così per offrire un primo importante segnale allo storico. Su questi tratti comuni e peculiari, comunque, torneremo.

---

<sup>361</sup> Così in due testi databili alla fine del XII, inizio del XIII secolo. Nel primo caso, durante un banchetto viene annunciato un fidanzamento e le nozze prossime: Renaut de Beaujeu, *Il bel cavaliere sconosciuto*, a cura di A. Pioletti, Parma 1992, p. 173-175: «Un gran numero di cavalieri d'alto rango si trovavano / in ogni parte della sala. / La dama s'arrovellava ad escogitare espedienti e artifici, / ed era in grande angoscia / pensando come fosse possibile trattenerlo. / Gli aveva infatti concesso e dato il suo cuore. / Nella sala nessuno parlava, / se non loro due che si scambiavano / belle e piacevoli parole. / La dama dichiarò che lo avrebbe sposato, / e che prima di notte avrebbe comunicato il suo proposito / a tutti i signori del suo feudo, / che, se avessero voluto mantenere la sua amicizia, / avrebbero dovuto essere presenti da lì a otto giorni, / in occasione del suo matrimonio, / senza tardare; / lo avrebbe comunicato a tutti nel paese. / Giunta la sera, / si portò l'acqua per le mani. / Lavatesi le mani, si sedettero / ed occuparono tutti i posti. / Anche la dama prese posto, / saggia e raffinata. / Lo Sconosciuto le sedeva accanto / e così Helie [...]. / Mangiato che ebbero con soddisfazione, / Helie ritenne opportuno / alzarsi da tavola / e chiamare lo Sconosciuto. / Alzatasi, lo chiamò / in disparte, / e gli disse: 'Caro dolcissimo signore, / devo comunicarvi che la dama ha convocato / tutti i baroni del suo regno, / perché ha deciso di sposarvi; / e se voi vi opporrete / ad accettarla, / sono certa che sarete trattenuto a forza. / Signore, non vi venga in mente un gesto indegno, / e non dimenticate la mia signora'; nel secondo, si tratta di un vero e proprio banchetto di fidanzamento che poi si rivelerà vano: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, intr. di L. Mancinelli, trad. e note di G. Bianchessi, Milano 1989, p. 120: «La sera, dunque, il principe tornò a casa: la tavola era già apparecchiata. A tavola - così ho sentito - egli fece venire anche la figlia. Ascoltate ora come parlò alla fanciulla, alla bella Liaze, quando la vide venire: 'Devi lasciarti baciare da questo cavaliere; fargli onore: nel suo andare gli è maestra la fortuna. E a voi vorrei porre questa condizione: di lasciare alla fanciulla il suo anellino, se mai ne avesse uno. Ma non ha né anello né fibbia. Chi le farebbe tali doni, come alla dama del bosco? Quella aveva uno da cui ricevette ciò che poi toccò a voi di avere. Ma a Liaze non potrete prendere nulla'. L'ospite si vergognava; pure baciò la fanciulla sulla bocca, una bocca che era del colore del fuoco. La persona di Liaze era leggiadra d'amore, in lei era la vera purezza. La tavola era bassa e lunga; il padrone di casa non era pigiato da alcuno: s'era seduto tutto solo a un capo. Egli fece sedere il suo ospite là, tra sé e la figlia. Ella, con le sue candide mani leggere, dovette, per ordine del padre, tagliare al Cavaliere rosso - così lo chiamavano - quel che volle mangiare. Nessuno doveva disturbarli, se mai fossero entrati in confidenza. La fanciulla nella sua grazia fece in tutto il volere del padre: l'ospite e lei erano assai belli a vedere. Poco dopo la fanciulla si ritirò».

## 2.1. IL FIDANZAMENTO “BEVUTO”

Malgrado possa sembrare curioso, il titolo di questo capitolo non è casuale. A dire il vero, è il richiamo a uno studio storico-antropologico molto datato eppure assai funzionale, la *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* di Angelo de Gubernatis. Nella sezione dell'opera dedicata alle proposte di fidanzamento, infatti, l'autore si sofferma a descrivere le consuetudini nuziali della Russia a lui contemporanea (seconda metà del XIX secolo), e così scrive a proposito delle usanze dei contadini:

«Fatto il *battimano*, i contadini russi aggiungono: ‘Dio ci permetta di vivere amici e di visitarci gli uni e gli altri, di mangiare pane e sale insieme, di modo che la buona gente ci invidii’. I nostri contratti finiscono in bere; così i due suoceri russi, terminati gli accordi, si scambiano, oltre ai doni, vino e birra. Si beve, ed in quel punto si dice in Russia, che la *sposa è bevuta*, ossia ch'ella è fatta»<sup>362</sup>.

Brindare in compagnia, così come mangiare, è un rituale che solo banalmente si potrebbe definire “accessorio”: può infatti considerarsi una voce primaria della celebrazione nuziale, tanto da poter talvolta permanere nel vocabolario vero e proprio, come in questo caso. Un esempio di come il dizionario culturale può finire per coincidere con quello linguistico, se il rituale è fortemente identitario per la cultura stessa. I testi che analizzerò qui di seguito mostreranno, a tal proposito, come un rituale alimentare possa divenire fulcro narrativo ma, al tempo stesso, indice delle caratteristiche di una data cultura, in prossimità del confine tra *tòpos* letterario e narrazione verosimile.

Nella già menzionata *Saga dei Volsunghi* emerge appunto un rituale alimentare a cui finora si è poco più che accennato: il brindisi. È qui utile ricordare la cornice epico-legendaria del racconto e il *background* culturale “pagano” che fa da sfondo alla storia, parallelamente a una considerazione che è importante esporre sin da ora: le fonti norrene riportano con alternanza i due rituali del convivio e del brindisi e li presentano come condizioni apparentemente necessarie, quando non sufficienti, per la celebrazione pubblica degli *sponsalia*. Con ciò non si può logicamente concludere

---

<sup>362</sup> A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 108.

che si trattasse di gesti culturali indispensabili in ogni occasione e per ogni strato sociale, ma si può arrivare a un'impressione di minima che difficilmente può essere confutata: il rituale alimentare, in senso assoluto, ha un innegabile valore culturale nell'ambito delle trattative pre-nuziali e delle celebrazioni della promessa di matrimonio, giacché quando le fonti ci forniscono dei dettagli che vanno oltre il semplice resoconto di un'unione da festeggiare nell'immediato o nel futuro, tra le prime sfumature a emergere vi sono appunto conviti o, come stiamo nuovamente per verificare, dei brindisi.

Il brano cui stavolta mi riferisco è quello relativo all'incontro tra Sigurðr e Brynhildr. All'amico Alsviðr, l'eroe confessa di aver visto poco prima una donna bellissima che, seduta a un tavolo dentro una torre, era intenta a ricamare su un arazzo proprio le sue imprese. «Hai visto Brynhildr, figlia di Budli»<sup>363</sup>, lo informa Alsviðr. «È una donna nobilissima»<sup>364</sup>. Sigurðr dichiara di volerla assolutamente incontrare e farla sua<sup>365</sup>, ma l'amico frena il suo entusiasmo, giacché a quanto egli sa, non c'è uomo a cui Brynhildr si concederà mai. Ma aggiunge anche un altro particolare, che tanto ci ricorda da vicino l'ordine di re Eysteinn a sua figlia Ingibjörg di servire da bere a Ragnarr:

«Non esiste al mondo l'uomo [...] a cui darà birra da bere»<sup>366</sup>.

Ritroviamo, quindi, un riferimento al gesto di servire una bevanda come rappresentazione simbolica del rapporto tra marito e moglie: un ulteriore indice di come un "atto" alimentare contenga già in sé una determinata valenza culturale a prescindere dall'alimento che viene servito e consumato, come avrò modo di mostrare meglio in questa sezione<sup>367</sup>.

Sigurðr non si lascia affatto scoraggiare, ma anzi chiede all'amico di aiutarlo a incontrare la donna; il giorno seguente, i due fanno così visita alla dimora della dama, e Sigurðr è viene introdotto all'interno della sua camera:

---

<sup>363</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., p. 165.

<sup>364</sup> *Ibidem*.

<sup>365</sup> Da specificare che poco prima nella narrazione, Sigurðr e Brynhildr si erano già impegnati a convolare a future nozze.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> Alcuni fugaci spunti si possono trovare in P. Scholliers, *Food, drink and identity: cooking, eating and drinking in Europe since the Middle Ages*, Oxford 2001, pp. 119 e sgg.

«Sedette accanto a lei. Poi entrarono quattro donne con grandi coppe dell'amicizia<sup>368</sup> d'oro e con il miglior vino, e si fermarono davanti a loro. [...] Sigurðr disse: 'È l'ora di mantenere ciò che hai promesso'. Lei rispose: 'Sii il benvenuto'. Poi si alzò, e le quattro fanciulle con lei, e gli andò davanti con il calice d'oro e gli disse di bere. Lui tese le mani verso la coppa, afferrò le mani di lei e la tirò a sedere accanto a sé. La abbracciò e la baciò e disse: 'Non è mai nata una donna più bella di te'. [...] Brynhildr rispose: 'Non è destino che viviamo insieme. Io sono una valchiria e porto l'elmo in mezzo ai re della guerra: devo appoggiarli, e non sono riluttante a combattere'. Sigurðr rispose: 'Il mio desiderio supremo sarebbe vivere insieme e sopportare il dolore che comporta è peggio di un'arma appuntita'. Brynhildr rispose: 'Io devo andare a cercare nelle truppe dei guerrieri e tu devi sposare Guðrún, figlia di Gjúki'. Sigurðr rispose: 'Nessuna figlia di re mi sedurrà: su questo non cambio idea, e giuro agli dèi che io avrò te o nessun'altra donna'. Lei ricambiò la promessa. Sigurðr la ringraziò per queste parole e le diede un anello d'oro; quindi pronunciarono di nuovo il giuramento e lui se ne andò a raggiungere i suoi uomini e vi restò per un certo tempo con grande prosperità»<sup>369</sup>.

Per la seconda volta, quindi, Sigurðr e Brynhildr si promettono l'uno all'altra, ma con una differenza: se la prima volta l'impegno era stato espresso solamente in forma verbale, ora a questa viene aggiunta la donazione di un anello da parte dello *sponsus* alla donna, un pegno materiale atto a ratificare il voto, nonché una bevuta rituale. A tal proposito, ritengo opportuno citare le parole di Claudia Bornholdt, che ha accortamente segnalato alcune corrispondenze all'interno dei racconti relativi al corteggiamento nei testi altomedievali, così come chi scrive. Pertanto, integrerò la mia analisi con le riflessioni della studiosa, anticipando qualche particolare che comunque mi riservo di illustrare in maniera più approfondita nel presente capitolo. Queste le parole cui mi riferisco: «Un confronto tra il *Waltharius* e le più antiche storie incentrate su una richiesta di matrimonio mostra che la più stringente somiglianza fra tali testi sta nella descrizione del primo incontro del corteggiatore con la futura sposa (ossia il segreto incontro e la segreta promessa di fidanzamento). In questi racconti la futura sposa offre una coppa di vino al pretendente che a quel punto le afferra o

<sup>368</sup> Dove il traduttore scrive "coppe dell'amicizia", il testo originale riporta solamente *bordkerum*, da *bordker*, "coppa" (L'edizione inglese *The Saga of the Volsungs. The Norse epic of Sigurd the dragon slayer* cit., traduce infatti semplicemente con il termine *goblet*, "coppa").

<sup>369</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., pp. 165-167.

le tocca la mano e talvolta perfino la bacia. La scena in *Waltharius* è così vicina al racconto di Paolo Diacono a proposito del corteggiamento di Autari e a quello della *Chronica Fredegarii* che il poeta del *Waltharius* deve essere stato ben a conoscenza di tali scene o, forse più probabilmente, ha intenzionalmente fatto uso di motivi molto comuni nella narrativa matrimoniale che ha radici profonde nella tradizione germanica»<sup>370</sup>.

Come vediamo, quindi, lo studio dei rituali alimentari si intreccia necessariamente con indagini di tipo letterario. Qui mi occuperò di rinforzare tali considerazioni con altri esempi, oltre a quelli citati da Claudia Bornholdt, ma non mancherò di soffermarmi anche su questi ultimi. Ciò che però è giusto rimarcare sin da subito è un concetto che può essere meglio espresso attraverso una domanda: se anche si dimostrasse che il motivo del brindisi di fidanzamento fa parte della tradizione narrativa germanica dall'alto Medioevo in poi, se ne può trarre qualche conclusione a livello storico? In altre parole: l'uso di questa tradizionale scena tipica delle *bridal-quest stories* può suggerirci qualcosa riguardo al rituale in sé e per sé?

A questo tenterò di rispondere nelle prossime pagine. Ma prima, è interessante osservare come la studiosa prosegue nelle sue riflessioni: «Il *corpus* della letteratura germanica contiene numerosi esempi in cui il consumo di vino è un fattore importante nelle scene di fidanzamento [...]»<sup>371</sup>. Essa sottolinea come Hans Fromm e Wolfgang Regeniter abbiano a loro volta esteso l'analisi alla letteratura scandinava, fornendo elementi sufficienti per asserire che l'incontro privato tra corteggiatore e dama, la richiesta dell'uomo di avere del vino e il tocco della mano della donna, l'abbraccio, il bacio e la dichiarazione di volersi unire in matrimonio a lei sono elementi tipici del

---

<sup>370</sup> C. Bornholdt, *Engaging moments. The origins of medieval bridal-quest narrative*, Berlin 2005, pp. 79- 80: «A comparison between *Waltharius* and the earliest bridal-quest stories shows that their most striking similarity is the description of the first meeting of wooer and bride-to-be (i.e. the secret meeting and secret betrothal). In these tales the bride-to-be offers a cup of wine to the wooer who then grasps or touches her hand and sometimes even kisses it. The scene in *Waltharius* is so close to Paul the Deacon's account of Authari's wooing and to the wooing in the *Chronica Fredegarii* that the *Waltharius* poet must either have been familiar with these tales or, perhaps more likely, intentionally made use of a very common bridal-quest motif that is deeply rooted in the Germanic tradition».

<sup>371</sup> *Ibidem*: «The corpus of Germanic literature contains several examples in which the consumption of wine is an important factor in engagement scenes».

fidanzamento germanico tradizionale<sup>372</sup>. Riguardo all'anello, invece, la Bornholdt suggerisce che esso non debba essere considerato elemento strettamente necessario nel quadro di una promessa di fidanzamento, o perché talvolta è sostituito da altri oggetti che hanno l'identico valore di dono/pegno, o perché in qualche episodio esso non compare affatto<sup>373</sup>. Nella *Chronica Fredegarii*, per citare un esempio, esso funge primariamente da segno identitario che permette a Crotechilde di riconoscere Aureliano quale intermediario di Clodoveo.<sup>374</sup>

Ma è bene ora tornare all'oggetto principale d'indagine: il rituale alimentare. Partendo dal primo episodio preso in esame, quello dell'incontro tra Sigurðr e Brynhildr, si può osservare una scena in cui la proposta di fidanzamento (che qui ne segue una già formulata in passato, come puntualizzavo un momento fa) avviene tramite un incontro privato<sup>375</sup> nella camera della donna, un brindisi e la donazione di un anello. Peraltro, come raramente sin qui si è potuto constatare, la fonte è più chiara riguardo all'alimento protagonista del rituale, in questo caso la bevanda che viene consumata: il

---

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 80: «Hans Fromm lists similar examples from Scandinavian sources, such as the drink Gerðr offers Skírnir who woos her on Freyr's behalf in *Skírnismál* (st. 37), and the drink Sigdrífa serves Sigurðr in *Sigrdrífomál* (st. 2). [...] Regeniter concludes from these parallels that the scene in *Waltharius* is an old engagement scene that was later modified into a "Verlöbniserneuerung". He goes on to argue that the scene in *Waltharius* contains more elements typical of Germanic betrothal rituals, such as the fact that the two are alone during the meeting, that the man asks for some wine and touches her hand, that he hugs and kisses his bride, and that he declares his love for her and vice versa (W. Regeniter, *Sagenschichtung und Sagenmischung: Untersuchungen zur Hagengestalt und zur Geschichte der Hilde- und Walthersage*, Munich 1971, p. 231). Regeniter rightly assigns these elements to the typical betrothal ceremonies encountered in early Germanic writings - the strongest evidence for this ritual is found without a doubt in the two examples told by Paul the Deacon. It is also very likely that this scene used to be the initial wooing and betrothal scene of the Walter tale».

<sup>373</sup> C. Bornholdt, *Engaging moments. The origins of medieval bridal-quest narrative*, Berlin 2005, p. 81: «[...] in the *Historia Langobardorum* it is Theudelinda's nurse who removes the maiden's doubts, and in Fredegar's account, Aurelianus, who meets with Clotild in her chamber, reveals the identity of her suitor by giving her a ring as a token and sign of the seriousness of the wooing. The ring as a love token or sign, by means of which the maiden and the wooer can identify each other later, is missing in Walter's and in Authari's wooing. Although the ring (or other tokens) is one of the most important elements of the secret betrothal in bridal-quest narratives, it is not necessary for the wooing of Walter and Authari. In both cases the wooer talks to the maiden in person and not by means of an intermediary».

<sup>374</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus*, MGH SSRM, 2, 3, 18, p. 99: «Porro Chlodoveus legationem in Burgundia sapius mittens, conperentes Chrothechilde. Et cum non esset licetum eam videre, Chlodovius Aurilianum quendam ex Romanis ingenio quo potebat Chrotechildem praevidendam direxit. Ad ille nisi singlus, ad instar mendico peram ad dorso ferens, veste deforme, illi perrexit partibus, anolum Chlodovei, quo pocius crederetur, secum portans. Cumque ad lanuam civitatem, ubi Chrotechildis cum germana Saedeleuba sedebat, venisset, et illas hospitalitate peregrinis sectantes, eum causae mercedes suscepissent, et pedis eius Chrotechildis lavaret, Aurilianum verbo secreto, inclinans ad eam, dixit: 'Domina mi, grande verbo tibi nunciaturus sum, si loco dare dignas, ubi secrecius suggeram'. Illa annuens, verbo secreto audiens, dixitque Aurilianus: 'Chlodoveus rex Francorum me direxit; si voluntas Dei fuerit, te vult culminis sui sociare coniugium. Ut certe ficeris, hoc anulum tibi direxit'. Quem illa accipiens, gavisus gaudio magno, dixitque ad eum: 'Accipe centum soledus pro laboris tui munere et anolum hoc meum. Festinans revertit ad dominum tuum et dic ei: 'Si me vult matrimonium sociari, protenus per legatus patruo meo Gundebado postoletur [...]».

<sup>375</sup> O almeno, privato nella concezione dell'epoca. Le quattro fanciulle che avevano portato le coppe, infatti, restano nella stanza durante il dialogo, a quanto pare.

vino, e non la birra, come eventualmente potremmo aspettarci considerato il fatto che si tratta di un testo norreno. Ciò che è ancora più interessante è che, lo si è già evidenziato, prima dell'incontro con la fanciulla, Alsviðr dice a Sigurðr: «Non esiste al mondo l'uomo [...] a cui darà birra da bere»<sup>376</sup>, quasi ad indicare che è questa la bevanda “tipica” (in senso identitario) che una donna servirebbe a un uomo, ossia quella che si consumerebbe nella vita quotidiana; il fatto che nel racconto sia invece il vino a prendere il suo posto suggerisce allora che esistesse un modello narrativo cui fare riferimento, tanto forte da prevalere persino sul contesto ambientale della scena, o che forse si volessero richiamare dei valori identitari di genesi ben più antica che vedevano nel vino una bevanda di maggior prestigio sociale rispetto alla birra<sup>377</sup>.

Va notato, inoltre, che il brindisi è anche momento per un contatto fisico più ravvicinato tra la coppia, poiché quando la donna offre il calice a Sigurðr, questi le afferra le mani e la pone a sedere accanto a sé. Per l'interpretazione di tali sfumature abbiamo necessariamente bisogno di confrontare il brano con altri similari, ma già ora è possibile fare un'osservazione: tale rituale, svolto

---

<sup>376</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., p. 165.

<sup>377</sup> In merito al significato identitario che le varie popolazioni europee, nel Medioevo, conferivano al vino e alla birra, si veda M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 155- 182. In particolare, Montanari richiama un'epistola di Alcuino di York del 790, in cui a un allievo irlandese di stanza a Tours scriveva: «*quia nos non habemus, tu bibe pro nostro nomine [...] saluta fratres nostros in Baccho*» (Alcuino, *Epistolae*, 7, MGH *Epistolae Karolini Aevi*, 2, pp. 33-34). Con ciò intendeva lamentare la mancanza di vino a York che lo obbligava a consumare birra, cosa che evidentemente lo entusiasmava. Lo stesso Alcuino, d'altronde, aveva lodato in una sua poesia la corte carolingia «dove il vino scorre in abbondanza» (Alcuino, *Carmina*, XXVI, v. 49, MGH *Poet. Lat. medii aevi*, 1, p. 246). Questo atteggiamento non si spiegherebbe con un sentimento anti-inglese dello scrittore, bensì con la sua volontà di non essere confuso con i comuni bevitori di birra inglesi, dai quali si vuole differenziare. La birra, come sottolinea Montanari, tendeva a essere associata alla cultura pagana (le fonti agiografiche lo mostrano più volte), e in generale non colta, popolare, quando invece il vino è, per Alcuino, il segno distintivo che lo avvicinerrebbe piuttosto alla scuola palatina di Carlo Magno, luogo per eccellenza degli intellettuali europei dell'epoca. Parallelamente, se è vero che nelle regioni del Nord Europa il vino si produceva con più difficoltà e costava generalmente di più, questo lo rendeva già in partenza una bevanda di maggior prestigio rispetto alla birra, che tutti bevevano e che tutti potevano permettersi. A proposito di ciò, si vedano anche M. Lachiver, *Vins, vignes, et vigneron. Histoire du vignoble française* Paris, 1988; J.-P. Devroey, *L'éclair d'un bonheur. Une histoire de la vigne en Champagne*, Paris 1989; nella fattispecie, Devroey parla del vino come vero e proprio attributo sociale che distingueva il rango nobiliare nelle regioni in cui tale bevanda non era destinata al largo consumo (ruolo invece ricoperto dalla birra). Uno studio più improntato, invece, sulle vicende di tipo economico che hanno riguardato la conservazione e l'espansione della viticoltura nel Medioevo, e su come la cultura del vino sia stata perpetuata non solo dai cristiani, ma anche dai “barbari”, è quello di R. Dion, *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIXe siècle*, Paris 1959: qui lo studioso rimarca come il vino fosse diventato un alimento distintivo per le classi sociali agiate, anche se il discorso va limitato alle sole regioni settentrionali dell'Europa medievale. Paolo Tomea ricorda un caso esemplare: in un testo del X secolo si vede il conte di Rennes a riunione con i grandi di Bretagna, e per allietarli ci sono idromele e birra in abbondanza, bevande che li soddisfano appieno. Sopraggiunti però all'improvviso gli inviati del conte d'Angiò, sorge un problema: non c'è vino per loro; a rimediare provvederà un contadino, grazie a un miracolo che gli farà trovare un barile di vino nel porto di un'isola vicina. (P. Tomea, *Il vino nell'agiografia: elementi topici e aspetti sociali*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, a cura di G. Archetti, Brescia, Centro culturale artistico di Franciacorta e del Sebino, pp. 341-364, a p. 347). Chiaramente, l'episodio mostra come le diverse bevande fossero catalogate secondo una precisa gerarchia di valori, tanto più evidente nelle aree in cui il vino era di più difficile acquisizione per la gente comune.

unicamente tra l'uomo e la donna che si promettono l'uno all'altra, sovverte un elemento che finora era sembrato una caratteristica fondamentale del rituale alimentare nuziale, ossia la condivisione pubblica. Ciò significa forse che esso non aveva considerevole importanza solo ed esclusivamente quando si doveva celebrare un fidanzamento in pubblico; se il rituale, infatti, resta una costante (seppur in forma diversa, ovviamente) anche in ambito privato, allora non può essere considerato come gesto accessorio. Il cibo, che fosse la portata di un banchetto, il banchetto stesso, un brindisi insieme agli invitati alla festa o riservato al pretendente e alla corteggiata, sembra sempre rivestire un significato di valore indiscutibile. Quello tra Sigurðr e Brynhildr pare infatti enfatizzare il concetto di condivisione<sup>378</sup>: della stessa bevanda, di un momento importante per entrambi, ma anche della vita che vivranno insieme da coppia sposata.

Per approfondire l'analisi è bene gettare uno sguardo agli altri testi in cui compare il rituale del brindisi di fidanzamento, e cominciare con due brani relativamente celebri della *Historia Langobardorum* cui ha fatto riferimento la stessa Bornholdt. Entrambi vedono come protagonista femminile la figlia del re dei Bavari Garibaldo, Teodolinda, e concernono i suoi due matrimoni con Autari e Agilulfo. Ecco cosa racconta Paolo Diacono a proposito del primo:

«Dopo questi avvenimenti, il re Flavio Autari inviò ambasciatori dai Bavari per chiedere in sposa la figlia del loro re Garibaldo. Egli li accolse benignamente e promise che avrebbe dato ad Autari sua figlia Teodolinda. Quando al loro ritorno gli ambasciatori ebbero riferito ciò ad Autari, questi, desideroso di vedere coi suoi occhi la fanciulla promessagli, presi con sé pochi Longobardi, ma svelti e decisi, e come capo un solo anziano, a lui fedelissimo, partì senza indugio per la Baviera»<sup>379</sup>.

---

<sup>378</sup> Per il concetto di condivisione in rapporto con il cibo e con la tavola, si vedano M. Aurell - N. Gauthier - C. Virlouvet, *Le roi mangeur et les élites à table* cit., pp. 118-129; J.-J. Boutaud, *La table communication symbolique et métaphore de la communication* cit., pp. 11-17; P. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes. Aspects of life in an islamic metropolis of the eastern Mediterranean*, Leiden 2011, pp. 434-454; C. Counihan, *The anthropology of food and body: gender, meaning, and power*, New York 1999, p. 96.

<sup>379</sup> *Pauli Historia Langobardorum*, MGH SSRL, 1, 3, 30: «Flavius vero rex Authari legatos post haec ad Baioariam misit, qui Garibaldi eorum regis filiam sibi in matrimonium peterent. Quos ille benigne suscipiens, Theudelindam suam filiam Authari se daturum promisit. Qui legati revertentes cum haec Authari nuntiassent, ille per semet ipsum suam sponsam videre cupiens, paucis secum sed expeditis ex Langobardis adhibitis, unumque sibi fidelissimum et quasi senioresem secum ducens, sine mora ad Baioariam perrexit». La traduzione proposta qui e in seguito è quella a cura di Antonio Zanella in Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, intr. di B. Luiselli, trad. e note di A. Zanella, Milano 2007, p. 323.

Il contesto che fa da sfondo all'unione va rimandato a questioni politico-religiose: Autari era ariano, Teodolinda cattolica, e l'intento del re longobardo era senz'altro quello di avvicinarsi a Roma e ai Latini tutti<sup>380</sup>. Ma a parte ciò, la formula di corteggiamento sembra la più tipica: l'accordo di fidanzamento viene ratificato tramite dei legati inviati dal pretendente al padre della ragazza, il quale accoglie con favore la richiesta. La particolarità della scena, però, che è poi il principale motivo per cui essa è tra quelle che più si distinguono nel testo di Paolo Diacono, sta nella volontà di re Autari di incontrare personalmente la *sponsa*, cosa che a questo stadio delle trattative non doveva essere necessaria. Ce lo conferma lo stesso brano nelle righe successive:

«Ammessi alla presenza del re Garibaldo secondo l'usanza degli ambasciatori, dopo che l'anziano venuto con Autari, scambiati i saluti, ebbe pronunciato qualche parola di circostanza, Autari, che non era conosciuto da nessuno di quel popolo, facendosi ancor più vicino a re Garibaldo, disse: 'Autari mio signore e re mi ha inviato qui proprio perché io veda vostra figlia, sua sposa e che sarà la nostra regina, in modo da essere in grado di riferire al mio signore quale sia il suo aspetto'. Udendo ciò, il re fece venire la figlia; e Autari, osservatala con segreto compiacimento, di delicata bellezza quale lei era e assai piacendogli in tutto, disse al re: 'Poiché vediamo che l'aspetto di vostra figlia è tale che ben a ragione possiamo desiderarla come nostra regina, se piace alla vostra potestà, avremmo gran desiderio di ricevere dalla sua mano una tazza di vino, come in avvenire dovrà fare per noi'»<sup>381</sup>.

Fingendosi di essere un ambasciatore, Autari approfitta della situazione per vedere da vicino la donna con cui convolerà a nozze, come suo desiderio. Ed è a questo punto che avanza una richiesta particolare, svelando di fatto un tratto della propria cultura che ricorda molto da vicino quanto si era fatto notare a proposito degli antroponomi femminili nordici composti da "öl" (*Saga di Ragnarr*):

---

<sup>380</sup> Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi* cit., p. 322, nota 53.

<sup>381</sup> *Pauli Historia Langobardorum*, I, III, 30: «Qui cum in conspectum Garibaldi regis iuxta morem legatorum introducti essent et is qui cum Authari quasi senior venerat post salutationem verba, ut moris est, intulisset: Authari, cum a nullo illius gentis cognosceretur, ad regem Garibaldum propinquius accedens ait: 'Dominus meus Authari rex me proprie ob hoc direxit, ut vestram filiam, ipsius sponsam, quae nostra domina futura est, debeam conspicerem, ut qualis eius forma sit, meo valeam domino certius nuntiare'. Cumque rex haec audiens filiam venire iussisset, eamque Authari, ut erat satis eleganti forma, tacito nutu contemplatus esset, eique satis per omnia conplacuisse, ait ad regem: 'Quia talem filiae vestrae personam cernimus, ut eam merito nostram reginam fieri optemus, si placet vestrae potestati, de eius manu, sicut nobis postea factura est, vini poculum sumere preoptamus'».

Autari le chiede di servire da bere a sé e agli altri legati, in quanto presto sarebbero stati suoi sudditi («*sicut nobis postea factura est*»<sup>382</sup>). Secondo l'uso del loro popolo, difatti, come pare potersi dire della cultura germanica in esteso, era alla donna che spettava tale gesto d'ospitalità, poiché a essa era demandata la cura dell'ambiente domestico; il fatto che si stia parlando di una futura regina può infatti implicare che essa fosse necessariamente dispensata da molte mansioni, ma non cambia il concetto di fondo<sup>383</sup>. Nell'881, Incmaro di Reims descriveva infatti così i compiti della regina:

«Alla regina e, in second'ordine, al camerario, spetta in modo precipuo di occuparsi del decoro del palazzo e in special modo degli ornamenti regi così come dei doni annuali per i cavalieri, eccetto per quel che riguarda il cibo, le bevande e i cavalli. E sarà loro cura, sulla base delle caratteristiche di ciascuna fornitura, di provvedere sempre a tempo debito al loro approvvigionamento, in modo che non manchi mai ciò che serve nel momento opportuno. Spetta al camerario invece occuparsi dei doni per le diverse delegazioni di ambasciatori, a meno che non accada che, per ordine del re, ci siano questioni tali che sia opportuno che la regina le tratti di persona insieme con il camerario. A tutte queste cose comunque e ad altre simili il camerario deve prestare attenzione, affinché il signor re, sgravato da ogni occupazione domestica e relativa al palazzo, per quanto ragionevolmente e decorosamente ciò possa essere, riponendo instancabilmente la sua speranza in Dio onnipotente, possa aver sempre tutto il suo animo pronto per governare e conservare la condizione di tutto intero il suo regno»<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Cfr. M. G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo: una relazione nella storia*, Milano 2003, pp. 68 e sgg.; S. F. Wemple, *Le donne tra la fine del V e la fine del X secolo*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne*, II, *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 207-250.

<sup>384</sup> Hincmari Remensis *De ordine palatii*, MGH *Leges, Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, ed. T. Gross - R. Schieffer, Hannover 1980, 3, 2, pp. 72-74: «De honestate vero palatii seu specialiter ornamento regali nec non et de donis annuis militum, absque cibo et potu vel equis, ad reginam praecipue et sub ipsa ad camerarium pertinebat, et secundum cuiusque rei qualitatem ipsorum sollicitudo erat, ut tempore congruo semper futura prospiceret, ne quid, dum opus esset, ullatenus oportuno tempore defuisset. De donis vero diversarum legationum ad camerarium aspiciebat, nisi forte iubente rege tale aliquid esset, quod reginae ad tractandum cum ipso congrueret. Haec autem omnia et his similia eo intendebant, ut ab omni sollicitudine domestica vel palatina, in quantum rationabiliter et honeste esse poterat, domnus rex omnipotenti Deo spem suam indesinenter committens ad totius regni statum ordinandum vel conservandum animum sempre suum promptum haberet». La traduzione proposta è a cura di Tiziana Lazzari (T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano-Torino 2010, p. 123).

Il testo del teologo e vescovo franco chiarisce un principio fondamentale: «Haec autem omnia et his similia eo intendebant, ut ab omni sollicitudine domestica vel palatina [...], domnus rex [...] ad totius regni statum ordinandum vel conservandum animum sempre suum promptum haberet»<sup>385</sup>, ossia, in termini più generici: il marito ha il compito di difendere e amministrare le proprietà, mentre sua moglie governa la casa e si occupa degli ospiti. Nel caso di un palazzo regio, ciò include anche gli ambasciatori, quando necessario (*de donis vero diversarum legationum*).

Tornando quindi alla fonte in oggetto, sembra fosse perfettamente normale che una principessa servisse del vino ai legati del suo futuro marito; per consuetudine, e lo dicono essi stessi nel testo di Paolo Diacono, era la regina a fare gli onori di casa, e questa identificazione della donna con l'ambiente domestico non aveva molto a che fare con una considerazione di superiorità dell'uomo rispetto a essa, piuttosto si trattava di una precisa distinzione dei rispettivi ruoli<sup>386</sup>.

La bevanda chiesta da Autari, similmente a quanto accade nella *Saga dei Volsunghi*, è ancora il vino. Quanto alla bevuta, che a prima vista sembrerebbe dover essere letta solo in quanto gesto d'ospitalità, diviene occasione per lo *sponsus* di svelare in parte la propria identità alla ragazza:

«Il re consentì che ciò fosse fatto. Ella, presa una tazza, la offerse prima a quello che appariva più anziano; poi la porse ad Autari, senza sapere ch'era il suo sposo, ed egli, dopo aver bevuto, nel renderle la tazza, le toccò col dito la mano, senza che nessuno se ne accorgesse, e poi si passò la mano dalla fronte sul naso e sul volto. Soffusa di rossore, ella raccontò questo alla sua nutrice: 'Se costui non fosse il re e il tuo sposo' le disse 'non avrebbe osato toccarti. Ma stiamo zitte per il momento, che non lo sappia tuo padre. Di sicuro è persona degna di avere un regno e di unirsi a te in matrimonio'. [...] Subito dopo essi, ottenuto dal re commiato, riprendono il cammino per tornare nella loro terra e rapidamente s'allontanano dai territori del Norico. [...] Dunque, quando Autari giunse ormai presso i confini d'Italia e aveva ancora con sé i Bavari che lo scortavano, si rizzò quanto poté sul cavallo sul quale andava davanti a tutti, e con tutta la sua forza piantò la piccola scure che teneva in mano su un albero ch'era vicino, e ve la lasciò infissa, unendo al gesto queste parole: 'Tale colpo suol fare Autari'. Da

---

<sup>385</sup> *Ibidem*.

<sup>386</sup> Cfr. E. Powell, *Donne del Medioevo*, a cura di M. M. Postan, Milano 1975; *Idee sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, a cura di M. C. De Matteis, Bologna 1981; E. Ennen, *Le donne nel Medioevo*, Roma-Bari 1986; *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, a cura di M. G. Muzzarelli - P. Galetti - B. Andreolli, Torino 1991.

queste parole i Bavari che lo accompagnavano compresero che egli era il re Autari»<sup>387</sup>.

Il gesto della *sponsa* di servire da bere agli ospiti, simbolicamente rappresentativo dell'ambito domestico, appare nelle parole di Paolo come momento non privo di una certa sensualità<sup>388</sup>. Senz'altro fa sì che Autari possa avere la sua futura moglie assai vicina, tanto da poterle toccare nascostamente la mano e passare la propria sul volto, quasi a rimarcare non si fosse affatto trattato di un contatto casuale. Servendogli la coppa di vino, ella in fondo esprime la sua femminilità, poiché è onore (non direi onere) riservato a lei in quanto regina della casa.

Il fatto è difficilmente equivocabile. Teodolinda arrossisce e ne parla alla nutrice, prima confidente: nessuno avrebbe osato fare tanto (perché così veniva percepito il gesto) se non fosse stato il suo promesso sposo, ossia il re dei Longobardi. Nel dubbio, però, ella aggiunge: «Re enim vera digna persona est, quae tenere debeat regnum et tuo sociari coniugio»<sup>389</sup>. Che si trattasse di Autari o meno, insomma, toccare in quel modo la mano di Teodolinda alludeva a un'attrazione fisica e a una sfera d'intimità che in senso assoluto venivano interpretate dalla nutrice e dalla principessa come il desiderio di unirsi in matrimonio con lei. Pertanto, chi l'aveva fatto doveva essere nella posizione di avanzare una richiesta del genere, socialmente parlando: o Autari, dunque, o un altro re. Più tardi, come narra Paolo, è il sovrano Longobardo in persona a venire allo scoperto e mostrare ai Bavari la sua vera identità; infine le nozze si celebrarono, come già menzionato in precedenza, al Campo di Sardi nel maggio del 589.

---

<sup>387</sup> *Pauli Historia Langobardorum*, I, III, 30: «Cumque rex id ut fieri deberet, annuisset, illa, accepto vini poculo, ei prius qui senior esse videbatur propinavit. Deinde cum Authari, quem suum esse sponsum nesciebat, porrexisset, ille, postquam bibit ac poculum redderet, eius manum, nemine animadvertente, digito tetigit dexteramque suam sibi a fronte per nasum ac faciem produxit. Illa hoc suae nutrici rubore perfusa nuntiavit. Cui nutrix sua ait: 'Iste nisi ipse rex et sponsus tuus esset, te omnino tangere non auderet. Sed interim sileamus, ne hoc patri tuo fiat cognitum. Re enim vera digna persona est, quae tenere debeat regnum et tuo sociari coniugio'. [...] Qui mox, a rege comeatu accepto, iter patriam reversuri aripiunt deque Noricorum finibus festinanter abscedunt. [...] Igitur Authari cum iam prope Italiae fines venisset secumque adhuc qui eum deducebant Baioarios haberet, erexit se quantum super equum cui praesidebat potuit et toto adnisi securiculam, quam manu gestabat, in arborem quae proximior aderat fixit eamque fixam reliquit, adiciens haec insuper verbis: 'Talem Authari feritam facere solet'. Cumque haec dixisset, tunc intellexerunt Baioarii qui cum eo comitabantur, eum ipsum regem Authari esse».

<sup>388</sup> Per alcune riflessioni riguardo al legame tra cucina, cibo e sessualità nell'universo femminile, si veda M. G. Muzzarelli - L. Re, *Il cibo e le donne nella cultura e nella storia: prospettive interdisciplinari*, Bologna 2005, pp. 15 e sgg.; R. Fossati, *E Dio creò la donna: Chiesa, religione e condizione femminile*, Milano 1977, pp. 128 e sgg.; M. Pereira (a cura di), *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*, Bologna 1981; G. Duby, *I peccati delle donne nel Medioevo*, Roma-Bari 1999 (ed. orig. Paris 1996); C. Walker Bynum, *Sacro convivio e sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano 2001, pp. 293-303.

<sup>389</sup> *Pauli Historia Langobardorum*, I, III, 30.

Raffrontando la scena con quella di Sigurðr e Brynhildr, ne scorgiamo evidenti affinità letterarie e, necessariamente, culturali. Ciò che, però, nella *Volsunga saga* era un vero e proprio brindisi che celebrava il nuovo incontro e la nuova promessa di fidanzamento della coppia, qui è una sorta di trucco che permette ad Autari di approfittare per vedere la sua *sponsa* e avere un primo contatto (in ogni senso) con lei. Un rituale che, stavolta in forma celata, si connette comunque con l'emisfero delle relazioni tra fidanzato e fidanzata. Come interpretare le corrispondenze tra i due brani?

Di certo, per cogliere delle sfumature comuni tipiche della cultura occidentale, più in particolare germanica, è necessario considerare altri testi dove possono trovarsi scene simili. Nel caso della *Historia Langobardorum*, non c'è nemmeno bisogno di sfogliare molte pagine per trovarne un'altra, sempre con Teodolinda protagonista.

Morto Autari l'anno seguente, forse a causa di un avvelenamento, la regina si trova in una situazione potenzialmente critica, ma essendo amata dal suo popolo e dalla cerchia degli uomini del defunto marito, le viene concessa l'opportunità di «in regia consistere dignitate»<sup>390</sup>, ossia conservare il titolo regale e scegliersi un nuovo marito degno del trono. Già chiarito in precedenza come il matrimonio regale fosse affare che riguardava i potenti del regno, in questo caso sono proprio essi a permettere a Teodolinda di perpetuare la sua carica e scegliere il loro futuro re tra i duchi longobardi; dopo le opportune consultazioni, la scelta ricade su Agilulfo, duca di Torino<sup>391</sup>. Ma prima delle nozze, prima ancora che Agilulfo fosse a conoscenza della sua decisione, Teodolinda organizza un incontro con lui:

«Subito la regina lo fece venire a sé ed ella stessa andò a incontrarlo presso la fortezza di Lomello. Quando arrivò Agilulfo, la regina, scambiata qualche parola, si fece servire del vino; dopo aver bevuto per prima, gli porse ciò che restava perché lo bevesse. Egli, presa la coppa, baciò rispettosamente la mano della regina; ma questa, con un sorriso pieno di rossore, gli disse che non doveva baciarle la mano colui che avrebbe dovuto baciarla sulla bocca. Quindi, fattolo

---

<sup>390</sup> *Ivi*, 35: «Interim dum legati Authari regis in Francia morarentur, rex Authari apud Ticinum nona septembris, veneno, ut tradunt, accepto, moritur postquam sex regnaverant annos. Statimque a Langobardis legatio ad Childebertum regem Francorum missa est, quae Authari regis mortem eidem nuntiaret et pacem ab eo expeteret. Quod ille audiens, legatos quidem suscepit, pacem vero in posterum se daturum promisit. Qui tamen praefatos legatos post aliquot dies, promissa pace, absolvit. Regina vero Theudelinda quia satis placebat Langobardis, permiserunt eam in regia consistere dignitate, suadentes ei, ut sibi quem ipsa voluisset ex omnibus Langobardis virum eligeret, talem scilicet qui regnum regere utiliter possit».

<sup>391</sup> *Ibidem*: «Illa vero consilium cum prudentibus habens, Agilulfum ducem Taurinatum et sibi virum et Langobardorum genti regem elegit. Erat enim isdem vir strenuus et bellicosus et tam forma quam animo ad regni gubernacula coaptatus».

alzare per ricevere il suo bacio, gli svelò ciò che riguardava sia le nozze, sia la dignità di re»<sup>392</sup>.

L'episodio rispecchia quello di Autari ma ne altera alcuni importanti dettagli: qui è la regina a nascondere momentaneamente la verità al futuro sposo, ed è lei che chiede da bere e che stavolta beve per prima. I parallelismi, allo stesso tempo, sono evidenti: ancora una volta è la donna che porge da bere all'uomo come gesto di ospitalità (ma gli passa la coppa dopo aver bevuto lei per prima), ed è l'uomo a baciare la mano di lei, tuttavia senza alludere a nulla; il suo è un segno di rispetto («manum honorabiliter osculatus esset»<sup>393</sup>). Il disvelamento del motivo reale per cui Agilulfo era stato chiamato avviene subito dopo quando Teodolinda, non senza verecondia, eleva con le parole la dignità del suo invitato dicendogli di non dover chinarsi a baciarle la mano, ma di potersi alzare per baciarle le labbra.

Da un punto di vista letterario, che peraltro non compete a questa ricerca, il brano sarebbe da lodare per molteplici aspetti. Qui dobbiamo però considerare solo quelli più funzionali all'oggetto d'indagine, focalizzandoci dunque sul rituale alimentare. Anche se, trovandosi nello stesso testo rispetto all'episodio precedente, potremmo plausibilmente definire questa una scena a carattere topico, le differenze tra i due brani devono indurre a riflettere sul valore di tale definizione. L'incontro tra *sponsus* e *sponsa* era forse un motivo tradizionale che, presso gli scrittori dell'epoca, veniva associato a determinati dettagli: il vino, appunto, la coppa servita dalla donna all'uomo, l'avvicinamento e il contatto tra i due quando le mani si incontrano, la dichiarazione (velata o manifesta) della promessa di fidanzamento. Ma il *tòpos*, in un modo o nell'altro, lascia spesso trasparire qualche verità sulla cultura dello scrivente. Non è uno strumento immutabile, impermeabile; al contrario, funge da perno attorno a cui l'autore avvolge e armonizza la propria narrazione, dunque le proprie immagini e idee che sono parte delle storie che racconta. Un esempio è quello fatto a proposito dei precedenti brani: è la donna a servire da bere durante un brindisi rituale. Ma la bevuta stessa è un dettaglio ulteriore: comunemente identificata come gesto tipico per offrire ospitalità o festeggiare, nelle fonti considerate emerge quale espediente letterario per instaurare un legame comunicativo tra i due futuri sposi. *Fiction* o realtà poco importa, poiché l'umanità conferita ai personaggi da parte di Paolo Diacono (penso al volto di Teodolinda che

---

<sup>392</sup> *Ibidem*: «Cui statim regina ad se venire mandavit, ipsaque ei obviam ad Laumellum oppidum properavit. Qui cum ad eam venisset, ipsa sibi post aliqua verba vinum propinari fecit. Quae cum prior bibisset, residuum Agilulfo ad bibendum tribuit. Is cum reginae, accepto poculo, manum honorabiliter osculatus esset, regina cum rubore subridens, non deberi sibi manum osculari, ait, quem osculum ad os, iungere oportet. Moxque eum ad suum basium erigens, ei de suis nuptiis deque regni dignitate aperuit».

<sup>393</sup> *Ibidem*.

arrossisce, entrambe le volte) sembra concretizzare nella realtà una situazione di complicità che anche agli occhi del lettore contemporaneo ha perfettamente senso.

Ciò che sta al centro di tale codice linguistico, tanto sul piano letterario quanto su quello della realtà concreta, è la bevuta tra i fidanzati. È quanto ritroviamo in un testo anonimo della prima metà dell'XI secolo conosciuto come *Chronicon Novaliciense*<sup>394</sup> a proposito di Gualtiero (Valtario) d'Aquitania, un leggendario re guerriero di stirpe visigota<sup>395</sup>. La cronaca, composta nell'abbazia piemontese di Novalesa, presenta di fatto la prima figura epica di condottiero che si converte al Cristianesimo, e nel farlo riprende i fili della trama di un precedente racconto epico, scritto dal monaco benedettino Ekkeardo di San Gallo intorno al 930, e conosciuto come *Waltharius*<sup>396</sup>. Vista la relazione tra le due scene, conviene riportarle entrambe per metterle a confronto:

---

<sup>394</sup> Per la corretta datazione rimando a G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994, p. 57; *Cronaca di Novalesa*, a cura di G. C. Alessio, Torino 1982; C. Cipolla (a cura di), *Monumenta novaliciensia vetustiora: raccolta degli atti e delle cronache riguardanti l'abbazia della Novalesa*, Roma 1898, II, pp. 46-47. L'edizione di cui ho fatto uso è quella a cura di Alessio (nel particolare, il testo è alle pp. 82-83).

<sup>395</sup> K. Allen Smith, *War and the making of medieval monastic culture*, Woodbridge 2011, p. 161.

<sup>396</sup> Per approfondire la questione delle corrispondenze tra i due testi, si vedano: J. K. Bostock - K. C. King - D. R. McLintock, *A handbook on Old High German literature*, Oxford 1976, pp. 265-167; M. Dexter Learned, *The Saga of Walther of Aquitaine*, in *Proceedings of the Modern Language Association* 7 (1892), pp. 1-129; *Walter of Aquitaine: Materials for the study of his legend*, ed. F. Peabody Magoun and H. M. Smyser, New London 1950. L'edizione del *Waltharius* di cui qui ho fatto uso è la seguente: *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi*, a cura di E. D'Angelo, Milano-Trento 1998, vv. 203-234.

Waltharius (X sec.)	Chronicon Novaliciense (XI sec.)
<p><i>Tunc imitata ducem gens maxima Pannoniarum saevior insurgit caedemque audacior auget, deicit obstantes, fugientes proterit usque, dum caperet plenum belli sub sorte triumphum.</i></p> <p><i>Tum super occisos ruit et spoliaverat omnes. Et tandem ductor recavo vocat agmina cornu ac primus frontem festa cum fronde revinxit, victrici lauro cingens sua tempora vulgo, post hunc signiferi, sequitur quos cetera pubes.</i></p> <p><i>Iamque triumphali redierunt stemmate compti et patriam ingressi propria se quisque locavit sede, sed ad solium mox Waltharius properavit.</i></p> <p><i>Ecce palatini decurrunt arce ministri illius aspectu hilares equitemque tenebant, donec vir sella descenderet inclitus alta. Si bene res vergant, tum demum forte requirunt.</i></p> <p><i>Ille aliquid modicum narrans intraverat aulam - lassus enim fuerat - regisque cubile petebat.</i></p> <p><i>Illic Hiltgundem solam offendit residentem. Cui post amplexus atque oscula dulcia dixit: 'Ocius huc potum ferto, quia fessus anhelus'.</i></p> <p><i>Illa mero tallum complevit mox pretiosum porrexitque viro, qui signans accipiebat virgineamque manum propria constrinxit. At illa</i></p> <p><i>astitit et vultum reticens intendit herilem, Walthariusque bibens vacuum vas porrigit olli (ambo etenim norant de se sponsalia facta) provocat et tali caram sermone puellam: 'Exilium pariter patimur nam tempore tanto, non ignorantes, quid nostri forte parentes inter se nostra de re fecere futura. Quamne diu tacito premimus haec ipsa palato?'</i></p>	<p><i>Cumque ex victoria coronati lauro, Vualtharius cum Hunis reverteretur, mox palatini ministri arcis ipsius leti occurrerunt equitemque tenebant, donec vir inclitus ex alta descenderet sella, quique demum forte requirunt si bene res vergant. Qui modicum illis narrans intraverat aulam. Erat enim oppido lassus, regisque cubile petebat. Illicque in ingressu Hilgundem solam offendit residentem. Cui post amabilem amplexionem atque dulcia oscula dixit:</i></p> <p><i>'Otius huc potum ferto, quia fessus anhelus'.</i></p> <p><i>Illa mero tallum complevit mox preciosum atque Vualthario ad bibendum obtulit, qui signans accepit virgenamque manum propria constrinxit, at illa</i></p> <p><i>reticens, vultum intendit in eum. Cumque Vualtharius bibisset, vacuum vas reddidit illi. Ambo enim noverant de se sponsalia facta. Provocat et tali caram sermone puellam: 'Exilium pariter patimur iam tempore tanto. Non ignoramus enim quod nostri quondam parentes inter se nostra de re fecere futura'.</i></p>

Le gesta di Gualtiero, messe per iscritto la prima volta da Ekkeardo in esametri latini, si basano su una tradizione orale di origine germanica ben più antica, esattamente come si è visto a proposito delle saghe islandesi. Il contesto storico-legendario in cui vive l'eroe è quello della marcia verso ovest delle truppe unne di Attila che, giunte in prossimità di Worms, non incontrano resistenza da parte del re franco Ghibicone, il quale si arrende immediatamente e accetta di dare in ostaggio all'esercito invasore Hagen, rampollo di nobile famiglia. Gli Unni proseguono ancora a occidente verso il regno di Burgundia, dove il re Eririco sceglie lo stesso tipo di trattativa, concedendo ad Attila la sua unica figlia, Ildegonda. Infine, stessa sorte tocca ad Alfere, re d'Aquitania, che lascia in ostaggio al nemico il suo solo figlio, Gualtiero. A queste vicende si sovrappone peraltro un patto antecedente, stipulato tra Alfere ed Eririco, che prevedeva il futuro matrimonio tra Gualtiero e Ildegonda. I tre fanciulli vengono portati alla corte di Attila in Pannonia, dove i due maschi vengono cresciuti con grande cura dagli uomini del re e Ildegonda dalla moglie Ospirina, fino a diventare figure molto importanti a corte e ricevere incarichi di grande rilievo. La scena che ho preso in considerazione, nelle sue due versioni, è relativa a una fuga, o meglio, alla sua pianificazione. Il dialogo prende forma alcuni anni più tardi, quando ormai Gualtiero è così parte della corte unna che Ospirina, nel tentativo di strapparla definitivamente alle sue radici in Aquitania e farne un uomo del regno a tutti gli effetti, gli propone di sposare una nobile fanciulla del loro popolo. È questo il momento in cui Gualtiero capisce che è arrivata l'ora di escogitare un modo per tornare a casa, e decide di comunicare le sue intenzioni a Ildegonda subito dopo aver partecipato a una vittoriosa battaglia per Attila<sup>397</sup>; è proprio da qui che comincia la narrazione dei brani presi in esame.

Stanco per lo scontro, Gualtiero torna a palazzo e fa per entrare nelle stanze del re («Ille aliquid modicum narrans intraverat aulam - lassus enim fuerat - regisque cubile petebat»<sup>398</sup> -- «Qui modicum illis narrans intraverat aulam. Erat enim oppido lassus, regisque cubile petebat»<sup>399</sup>), quando sulla soglia si imbatte in Ildegonda. Qui le similitudini con le fonti analizzate in precedenza divengono lampanti: Gualtiero l'abbraccia, la bacia dolcemente («Cui [Hiltgundi] post amplexus atque oscula dulcia...»<sup>400</sup> -- «cui post amabilem amplexionem atque dulcia oscula...»<sup>401</sup>) e le chiede da bere per potersi ristorare dopo le fatiche della battaglia («'Ocuis huc potum ferto, quia fessus

---

<sup>397</sup> *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi* cit., pp. 29 e sgg.; Willem P. Gerritsen - A. G. van Melle, *A dictionary of medieval heroes*, Woodbridge 1998, p. 288.

<sup>398</sup> *Ibidem*, vv. 219-220.

<sup>399</sup> *Cronaca di Novalesa* cit., p. 82.

<sup>400</sup> *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi* cit., v. 222.

<sup>401</sup> *Cronaca di Novalesa* cit., p. 82.

anhelo'»<sup>402</sup> -- «'Otius huc potum ferto, quia fessus anhelo'»<sup>403</sup>). Ildegonda riempie così una coppa di vino e gliela porge, ed egli, dopo essersi fatto il segno della croce, le prende la mano e gliela stringe, senza che lei dica una parola; quindi beve e le riconsegna il calice («Illa mero tallum complevit mox pretiosum / porrexitque viro, qui signans accipiebat / virgineamque manum propria constrinxit. At illa / astitit et vultum reticens intendit herilem, Walthariusque bibens vacuum vas porrigit olli»<sup>404</sup> -- «Illa mero tallum complevit mox preciosum atque Vualthario ad bibendum obtulit, qui signans accepit virgineamque manum propria constrinxit, at illa reticens, vultum intendit in eum. Cumque Vualtharius bibisset, vacuum vas reddidit illi»<sup>405</sup>). Infine, subito prima del dialogo vero e proprio tra i due, in cui Gualtiero proporrà a Ildegonda il suo piano di fuga (che altro non è che un banchetto in cui far ubriacare re, regina, duchi, servi e tutti gli altri e approfittare della situazione per lasciare la reggia senza che nessuno se ne accorga), entrambi gli autori annotano un particolare di grandissima importanza, certamente anche psicologica per i protagonisti. Essi si guardano l'un l'altra nutrendo in seno lo stesso desiderio, poiché tutti e due ricordano qualcosa che li riguarda: «ambo etenim norant de se sponsalia facta»<sup>406</sup>, leggiamo nel testo del *Waltharius*; «ambo enim noverant de se sponsalia facta»<sup>407</sup>, fa eco il *Chronicon Novaliciense*. Ho detto psicologica non a caso, perché lo scambio di battute che seguirà sarà appassionato, in maniera quasi avanguardistica rispetto allo stile narrativo che ci si aspetterebbe da un testo altomedievale, ed è la reciproca memoria dell'antica promessa di fidanzamento a dar loro il coraggio e la fiducia per portare a termine l'evasione dalla reggia e dal regno Unno.

L'analisi di questi due brani è particolarmente interessante se sovrapposta a quanto già discusso sulla tradizione letteraria che sottende a tale tipo di scena. Ciò che accomuna più da vicino il *Waltharius*<sup>408</sup> alla *Saga dei Volsunghi* è la consapevolezza dei protagonisti della promessa che li lega: nel primo, ratificata in passato dalle rispettive famiglie come da consuetudine; nella seconda, da loro stessi durante un precedente incontro. Ciò che invece distingue la *Historia Langobardorum* è il fatto che in questa uno dei due interlocutori è sempre all'oscuro della situazione. Ma sono i

---

<sup>402</sup> *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi* cit., v. 223.

<sup>403</sup> *Cronaca di Noalesa* cit., p. 82.

<sup>404</sup> *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi* cit., vv. 224-228.

<sup>405</sup> *Cronaca di Noalesa* cit., p. 82.

<sup>406</sup> *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi* cit., v. 229.

<sup>407</sup> *Cronaca di Noalesa* cit., p. 82.

<sup>408</sup> Con questo termine mi riferirò, d'ora in avanti, a entrambe le versioni, quando non diversamente specificato.

punti di contatto a risultare significativi: il *fil rouge* che lega i racconti è la bevuta di una coppa di vino e appunto la relazione tra la coppia che, consapevole o ancora celata, è quella di *sponsus* e *sponsa*. Quant'è importante, all'interno di tutto ciò, la componente del *tòpos*?

È una domanda a cui non è semplice rispondere. Tuttavia, non è forse necessario farlo, poiché come ho tentato di sottolineare altrove<sup>409</sup>, l'esistenza di un *leit motiv* non sottrae valore agli elementi di cui lo stesso è costituito, giacché essi devono avere una qualche consistenza realistica o verosimile, tanto per esigenza dello scrittore, tanto per quella del suo pubblico. Come ha sottolineato Massimo Montanari, «se l'esistenza del "tòpos" è innegabile - neppur sempre, del resto - sul piano formale e del significato morale e didattico degli episodi narrati, non altrettanto possiamo dire sul piano delle strutture narrative, dei meccanismi del racconto, obbedienti anch'essi a certi stereotipi ben riconoscibili, ma con varianti, aggiustamenti, precisazioni, prospettive ogni volta diverse: indicative, sempre, della realtà storica contestuale a chi scrive - d'altronde, anche la pura e semplice citazione, quando di ciò si tratti, non è meno significativa di *quella* realtà, poiché presuppone, quanto meno, una adesione al modello di riferimento, attestando una continuità di atteggiamenti culturali e mentali non meno rilevante della loro trasformazione nel tempo. In un caso come nell'altro, il testo è portatore di una precisa mentalità e di una cultura; di un ambiente, di un'economia, di una società determinata. Perciò vorrei dire che il "tòpos", in fondo, *non esiste*»<sup>410</sup>. La riflessione concerne i testi agiografici, ma è ragionevole estenderla anche ad altri generi narrativi, tanto più che i brani qui menzionati hanno differente matrice stilistica e, dunque, differenti finalità letterarie.

Il fatto che la bevuta tra fidanzati sia un dettaglio banale, marginale, è in sostanza smentito dal fatto stesso che ricompaia sistematicamente in questo tipo di scenario. Come si è visto, c'è già un significato culturale piuttosto preciso nella costante che vede la donna servire da bere all'uomo, ma come interpretare il fatto che tale consuetudine si intreccia, nei testi, con la rivelazione o la conferma di una promessa di matrimonio? Si è provato già poc'anzi a ipotizzare una possibile risposta, che il *Waltharius* peraltro conferma: la scena di un brindisi è funzionale all'autore per far instaurare tra i due protagonisti un contatto umano ma, soprattutto, fisico. Le mani tra cui passa la coppa di vino finiscono per sfiorarsi, toccarsi, stringersi, appunto per alludere a una relazione tra i due, o rimarcarla; Agilulfo beve dallo stesso calice di Teodolinda, e le bacia la mano prima, le labbra poi. Funzionale ma anche pertinente: genuino gesto d'ospitalità, la bevuta è anche occasione

---

<sup>409</sup> A. Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, Studi Medievali, vol. LII, pp. 517 - 576.

<sup>410</sup> M. Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. Andreoli e M. Montanari, Bologna 1995, pp. 46-60, a p. 46.

per condividere un momento, per fare da contorno a un incontro che abbiamo visto non essere mai casuale; come oggi, d'altro canto, il brindisi (così come una semplice pausa caffè) è sempre parte integrante di un appuntamento dove si sceglie appositamente con chi condividere tale circostanza.

Ogni gesto, soprattutto ogni gesto alimentare, può spesso contenere un significato aggiunto, sotteso o manifesto che sia: tornando su una riflessione già sviluppata in questa ricerca, si mangiava o si beveva, così come oggi, non solo per il fatto di doversi nutrire, ma anche per comunicare. Tale aspetto emerge chiaramente anche in un altro testo norreno, l'*Heimskringla*<sup>411</sup>, e più precisamente nel racconto che ne costituisce la prima parte, ossia la *Saga degli Ynglingar*. Scritta da Snorri Sturluson nel 1225 circa e basata su un precedente componimento poetico del IX secolo intitolato *Ynglingatal*<sup>412</sup>, la saga narra delle origini del dominio dei re norvegesi in Svezia e della fondazione della dinastia degli Ynglingar, e ne connette la discendenza direttamente con gli dèi nordici della tradizione<sup>413</sup>. La peculiarità del testo sta proprio nell'aver conferito dimensione sostanzialmente storica (nei limiti riconosciuti al genere letterario) a figure appartenenti alla sfera mitologica, costruendo un'interazione tra queste con personaggi ed eventi terreni. «Così», scrive Christopher Abram, «Odino nella *Ynglinga saga* è un re umano con abilità speciali, poteri quasi soprannaturali e smanie di grandezza, che decide che dopo la sua morte entrerà nel mondo degli dèi. [...] Altri dèi - Njörðr, Freyr e Freyja - succedono a Odino e continuano a comportarsi in sintonia con la loro natura e le loro caratteristiche mitologiche, ma all'interno di una narrativa che è presentata quale racconto fedele dei tempi passati»<sup>414</sup>. Elemento ancora più importante per le finalità di questa ricerca è, come sempre, il fattore religioso: non si deve ignorare infatti che questa saga, come altre, è scritta da un autore cristiano ma ambientata all'interno di un *background* storico e culturale "pagano". «In quanto autore cristiano», prosegue Abram, «Snorri non poteva credere negli dèi pagani o essere visto giustificare alcuna di tali superstizioni; nonostante ciò egli era cosciente che la cultura scandinava era fondata sul paganesimo, e che esso conservava un'importante eco ancora ben oltre la conversione. L'*Ynglinga saga* è parte di questo tentativo di riconciliare queste idee apparentemente

---

<sup>411</sup> L'*Heimskringla* altro non è che una raccolta in cui l'autore ha voluto riunire i vari racconti delle vite e delle gesta dei re norvegesi, dal principio fino al 1177. Cfr. J. Lindow, *Handbook of Norse Mythology*, Santa Barbara 2001, p. 23; C. Abram, *Myths of the Pagan North: the Gods of the Norsemen*, London 2011, p. 22.

<sup>412</sup> S. Ghosh, *King's sagas and norwegian history: problems and perspectives*, Leiden 2011, pp. 25 e sgg.; C. J. Clover - J. Lindow (ed. by), *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide* cit., pp. 37-38.

<sup>413</sup> C. Abram, *Myths of the Pagan North: the Gods of the Norsemen* cit. p. 22.

<sup>414</sup> *Ibidem*: «Thus, Odin in *Ynglinga saga* is a human king with special skills, almost supernatural abilities and delusions of grandeur, who decides that he will enter the world of the gods after his death. [...] Other gods - Njörðr, Freyr and Freyja - succeed Odin and continue to act in accordance with their mythic natures and attributes, but within a narrative that is presented as being a matter-of-fact record of times past».

antagoniste»<sup>415</sup>. Sono proprio queste radici culturali antitetiche a costituire una delle ragioni più logiche e valide per cui prendere in considerazione le fonti narrative nordiche: testi che contengono due anime, e che quindi come pochi altri, nell'alto e pieno Medioevo, possono offrire un simile spettro di sfumature sulla questione dei rituali matrimoniali.

Il brano che mi accingo ad analizzare è quello che racconta del matrimonio di re Hjorvard con Hildigunn, figlia del sovrano Granmar:

«Quando re Granmar ebbe notizia di questo tradimento, pensò che lo stesso sarebbe toccato a lui se non fosse stato prudente. Quell'estate re Hjorvard, che era chiamato Ylfing, venne con la sua flotta in Svezia, e si diresse nel fiordo noto come Myrkva-fjord. Quando re Granmar lo venne a sapere, gli inviò un messaggero per invitare lui e tutti i suoi uomini a una festa. Egli accettò di buon grado, dal momento che non aveva mai invaso le terre di re Granmar. Quando arrivò alla festa fu accolto benignamente. Giunta la sera, quando le coppe ricolme avevano dissetato tutti, com'era consuetudine dei re quando erano a casa, o nelle feste che avevano ordinato di allestire, sedettero e bevvero a coppie formate da un uomo e una donna, mentre il resto della compagnia bevve tutta insieme. Ma era regola presso i vichinghi che tutti quanti i partecipanti a una festa dovessero sedere e bere insieme. Il seggio di re Hjorvard era posto proprio dall'altra parte rispetto a quello di re Granmar, e sulla stessa panca sedevano tutti i suoi uomini. Re Granmar disse a sua figlia Hildigunn, una fanciulla assolutamente affascinante, di prepararsi per servire la birra ai vichinghi. Allora lei prese una coppa d'argento, la riempì, si inchinò a re Hjorvard, e disse: 'Gloria a tutti gli Ylfinger: questa coppa è in memoria di Rolf Krake' - ne bevve metà, quindi la passò a re Hjorvard. Questi prese la coppa e poi la mano di lei, e le disse di sedersi accanto a lui. La fanciulla rispose che non era una consuetudine vichinga quella di bere in coppia con una ragazza. Hjorvard rispose allora che era meglio per lui cambiare, e abbandonare la legge del suo popolo, per poter bere in sua compagnia. Hildigunn allora si sistemò di fianco a lui, e i due bevvero insieme e conversarono a lungo durante la serata. Il giorno successivo, quando i re Granmar e Hjorvard si

---

<sup>415</sup> *Ivi*, p. 23: «As a Christian author, Snorri could not believe in the pagan gods or be seen to advocate any such belief; yet he was aware that Scandinavian culture was founded in paganism, and that it retained important cultural resonances long after the conversion. *Ynglinga saga* is part of his attempt to reconcile these apparently antagonistic ideas».

incontrarono, Hjorvard gli parlò del suo corteggiamento, e gli chiese di poter avere Hildigunn in sposa. Re Granmar riportò tale proposta a sua moglie Hilda e ai suoi uomini, dicendo loro che avrebbero avuto grande aiuto e lealtà da Hjorvard; tutti approvarono apertamente, trovando la cosa molto conveniente. Così, Hildigunn fu promessa a Hjorvard, e le nozze seguirono a breve; re Hjorvard restò con re Granmar, che non aveva avuto figli, per aiutarlo a difendere le proprie terre»<sup>416</sup>.

Un brano in cui chiaramente ricompaiono alcuni dei particolari tipici dei testi sopracitati, non per ultimo il nome del personaggio femminile: Hildigunn, trasparente richiamo all'Ildegonda del *Waltharius/Chronicon Novaliciense*. Ricomponendo pezzo dopo pezzo il puzzle narrativo, si scopre effettivamente come anche dietro un dettaglio apparentemente secondario (la bevuta del fidanzato insieme alla fidanzata) si celano una serie di significati che mai si sarebbero sospettati. Ciò che senz'altro non si sarebbe preso in considerazione esaminando un solo testo, diventa un *leit motiv* dopo il confronto con altri racconti.

Partendo dal principio, vediamo ricomparire quella consuetudine tipica della cultura nordica (lo si era visto, per esempio, nella *Saga di Ragnarr*) secondo cui i sovrani dei singoli regni solevano invitarsi l'un l'altro a ricchi banchetti presso la propria reggia. Non vi sarebbe nulla di particolare in tale usanza se non per il fatto che nella letteratura altomedievale un simile scenario si poteva prestare a determinati sviluppi narrativi. Uno dei più tradizionali sembra proprio essere la richiesta

---

<sup>416</sup> Snorri Sturluson, *The Ynglinga Saga*, in *Heimskringla or The chronicle of the kings of Norway*, transl. by S. Laing, London 1844, pp. 22-23: «When King Granmar heard the news of this treachery, he thought the same lot awaited him if he did not take care. The same summer King Hjorvard, who was called Ylfing, came with his fleet to Sweden, and went into a fjord called Myrkva-fjord. When King Granmar heard this he sent a messenger to him to invite him and all his men to a feast. He accepted it willingly; for he had never committed waste in King Granmar's dominions. When he came to the feast he was gladly welcomed. In the evening, when the full bowls went round, as was the custom of kings when they were at home, or in the feasts they ordered to be made, they sat and drank together, a man and woman with each other in pairs, and the rest of the company sat and drank all together. But it was the law among the vikings that all who were at the entertainment should drink together in one company all round. King Hjorvard's high seat was placed right opposite to King Granmar's high seat, and on the same bench sat all his men. King Granmar told his daughter Hildigunn, who was a remarkably beautiful girl, to make ready to carry ale to the vikings. Thereupon she took a silver goblet, filled it, bowed before King Hjorvard, and said, 'Success to all Ylfinger: this cup to the memory of Rolf Krake' — drank out the half, and handed the cup to King Hjorvard. He took the cup, and took her hand, and said she must sit beside him. She says that is not viking fashion to drink two and two with women. Hjorvard replies that it were better for him to make a change, and leave the viking law, and drink in company with her. Then Hildigunn sat down beside him, and both drank together, and spoke a great deal with each other during the evening. The next day, when King Granmar and Hjorvard met, Hjorvard spoke of his courtship, and asked to have Hildigunn in marriage. King Granmar laid this proposal before his wife Hilda, and before people of consequence, saying they would have great help and trust in Hjorvard; and all approved of it highly, and thought it very advisable. And the end was, that Hildigunn was promised to Hjorvard, and the wedding followed soon after; and King Hjorvard stayed with King Granmar, who had no sons, to help him to defend his dominions».

di matrimonio, effettuata generalmente dall'invitato alla figlia del re ospitante. Questo *leit motiv*, che nel capitolo precedente abbiamo notato ripresentarsi più volte, ci aveva già senz'altro indotto a riflettere sul valore culturale della pratica del convivio, momento di condivisione e socialità durante il quale venivano spesso prese importanti decisioni politiche (perché tali sono le unioni matrimoniali), sfruttando proprio la dimensione pubblica entro cui il banchetto è incorniciato. Ma con l'analisi di ulteriori fonti si è potuto constatare come, sia durante un convito che a prescindere da esso, anche un altro gesto alimentare ricopre un ruolo importante nella formalizzazione di una promessa di fidanzamento. A differenza che nel caso del banchetto, però, la bevuta rituale tra i fidanzati (nei modi e con le sfumature peculiari in cui avviene) si presta molto di più alla personalizzazione letteraria.

Mi spiego meglio: la ratificazione degli *sponsalia* durante un pranzo avviene generalmente secondo un modello *standard*, costituito in sostanza da una proposta di fidanzamento formulata mentre tutti gli ospiti sono ancora a tavola, con eventuali peculiarità narrative subordinate a tale schema di base. Per quanto riguarda il brindisi, invece, se anche qui si può trovare una linea guida comune a tutti gli episodi (cosa che induce infatti a definirla un elemento topico), è altrettanto vero che le varie declinazioni di ogni scena appartengono molto più al piano del racconto che non a quello del semplice resoconto di un fatto. Mi riferisco, è chiaro, alle intime emozioni che trasudano dalle pagine dei sei testi presi qui in esame: quelli di Paolo Diacono, del *Waltharius*, del *Chronicon Novaliciense* e delle saghe degli Ynglingar e dei Volsunghi. In ognuno di essi è presente, con forza, una vena genuinamente letteraria, passionale.

Tutto questo non si trova, però, in un caso che qui ho volutamente mancato di citare, avendolo fatto in precedenza, ossia la *Saga di Hervor*. Nella fattispecie, l'autore racconta della promessa di matrimonio formulata tra Argantýr e la figlia dello *jarl* Bjarmarr, Sváfa. Riporto, per convenienza, il passo di riferimento:

«Subito dopo i fratelli si recarono dallo *jarl* Bjarmarr e si tenne per loro una gran festa di benvenuto, dove Argantýr manifestò la volontà di prendere in moglie la figlia dello *jarl*, che si chiamava Sváfa, e fu fatto un brindisi per il fidanzamento»<sup>417</sup>.

Eccezione che conferma la regola, questo passo dimostra come il brindisi di fidanzamento non sia meramente un motivo letterario, ma un costume tradizionale di valore paragonabile al convivio.

---

<sup>417</sup> *La saga di Hervor* cit., p. 13.

Che poi, nei testi sopracitati, esso sia stato matrice da cui trarre scene più particolareggiate, questo non cambia la sostanza.

La bevuta di gruppo, ce lo dimostra l'*Ynglinga saga*, ha una sua specifica dignità rituale all'interno del banchetto, tant'è che Snorri si sofferma a lungo su questo specifico aspetto, fornendoci interessanti dettagli in proposito. Primo tra tutti, l'usanza dei re svedesi e della loro cerchia di bere a coppie, insieme alle donne, in contrapposizione con le consuetudini vichinghe, di cui veniamo indirettamente a conoscenza da Hildigunn. Ciò conferma l'esistenza di un vero e proprio codice rituale e comportamentale connesso al brindisi, peraltro fortemente identitario: re Hjorvard deve addirittura dichiarare, seppure solamente sul piano verbale e in tono leggero<sup>418</sup>, di dover "tradire" la regola del suo popolo che gli avrebbe impedito di bere con accanto una fanciulla.

Ma ciò che va notato, ovviamente, è un altro *leit motiv* appartenente a questo sottogruppo letterario: la richiesta del padre della ragazza, qui re Granmar, di servire da bere agli invitati. Anche in questo caso è chiaro che l'onere somiglia molto più a un onore: la principessa, in quanto donna, amministra l'ambiente domestico e si occupa degli ospiti, custode e garante di uno dei valori storicamente più sacri nella cultura occidentale e non solo. Il gesto che segue, peraltro, mostra come l'atto di "servire" sia ben lontano dall'assumere connotazione di subordinazione: la prima a bere è proprio Hildigunn, che riserva per sé metà della birra.

Già a questo punto si potrebbero avanzare le prime riflessioni: sono evidenti le affinità con il brano di Paolo Diacono in cui Teodolinda incontra Agilulfo, beve per prima, quindi passa la coppa al suo futuro (pur se ancora ignaro) marito. Può questa vicinanza tra le due scene suggerire l'effettiva esistenza di un costume consuetudinario che prevedeva tale codice gestuale? Senza dubbio, il fatto che esso non compaia negli altri brani appartenenti a questo micro-gruppo narrativo suggerisce che potesse trattarsi di un'usanza molto più che di un *tòpos* letterario. Eppure, anche se di *tòpos* si volesse parlare, si dovrebbe sottolineare la permeabilità di questo ai valori culturali dei rispettivi autori: il vino del contesto italico di Agilulfo e Teodolinda diventa birra nella Svezia di Granmar. Ancora più importante: se nella *Historia Langobardorum* la donna che beve per prima è una regina, che poi offre metà della coppa a un duca, nella *Ynglinga saga* a farlo è una principessa verso il sovrano di un regno amico. O, allora, il *tòpos* esiste effettivamente ed è così forte da poter prescindere, nel testo, anche da quelli che sono i rapporti tra persone di differente condizione sociale e ignorarli, oppure il codice di comportamento che pone il rituale alimentare del brindisi a supporto di una promessa *sponsalicia* è così radicato da essere sempre parte integrante di essa, sia

---

<sup>418</sup> Si tratta di un dato che, comunque, non cambia la sostanza di fondo: per corteggiare Hildigunn durante il banchetto e poter bere con lei, Hjorvard deve per una volta comportarsi non da vichingo, ma da svedese. Trattandosi di un sovrano, è opportuno concedere a tale gesto l'importanza culturale e simbolica che merita.

che la bevuta venga offerta in senso “ascendente” (da principessa a re) che in senso “discendente” (da regina a duca).

Snorri prosegue nel racconto dicendo che, mentre la coppa di birra passa da Hildigunn a Hjorvard, questi le prende la mano e la invita a sedergli accanto. Questo è davvero, lo si è constatato più volte, un motivo comune in tale scenario narrativo: il contatto fisico tra i due futuri sposi avviene sistematicamente nel momento in cui la donna passa il calice all'uomo. Nel caso della *Saga degli Ynglingar*, insomma, così come nel passo di Teodolinda e Agilulfo, la futura complicità coniugale della coppia viene in un certo senso anticipata tanto dal tocco della mano (dato comune anche agli altri brani), quanto dalla successiva spartizione della bevanda nello stesso boccale, che pone i due individui sullo stesso piano “comunicativo”. Il significato congiunto di tali gesti induce quindi Hjorvard a invitare la fanciulla a prendere posto accanto a lui e bere insieme, contravvenendo alla consuetudine delle sue terre natie. Hildigunn e Hjorvard passano così la serata, situazione che di fatto (come quest'ultimo confermerà la mattina seguente) corrisponde a un corteggiamento e porterà al fidanzamento e alle nozze dei due. È opportuno sottolineare, tra l'altro, che la promessa non viene formalizzata durante il brindisi, ma appunto l'indomani: il rituale è dunque semplicemente occasione perché l'uomo e la donna entrino in confidenza, ma è comunque un punto di svolta importante, a livello narrativo, per giustificare l'interesse di Hjorvard verso la figlia di Granmar. Come ricorda lo stesso Snorri in un'altra saga inclusa nell'*Heimskringla*, in un passo relativo ai costumi sacrificali,

«era antica usanza che quando bisognava offrire un sacrificio, che tutti gli allevatori venissero dove si trovava il tempio e portassero con loro tutto ciò di cui avrebbero avuto bisogno per tutto il tempo che sarebbe durato il sacrificio. Tutti gli uomini portavano con sé della birra a questa festa; e tutti i tipi di bestiame, cavalli compresi, venivano uccisi, e tutto il sangue che ne veniva era detto *hlaut*, e i recipienti in cui veniva raccolto *hlaut-vessels*. Con il sangue venivano tinti dei rametti, come bastoncini per l'aspersione, tramite i quali tutti gli altari e i muri del tempio, sia dentro che fuori, venivano macchiati, e anche le persone venivano spruzzate dello stesso sangue; ma la carne veniva bollita e insaporita per i presenti. Il focolare si trovava nel mezzo del pavimento del tempio, e sopra di esso pendevano i calderoni, e i calici pieni venivano alzati sopra le fiamme; e colui che aveva allestito la festa, ed era un capo, benediva le coppe ricolme, e tutta la carne del rito sacrificale. E per primo veniva fatto un brindisi a Odino per la vittoria e il

potere del suo re; quindi, un brindisi a Njörd e Freyja per la pace e una buona stagione. Al che era usanza di molti fare il *bragafull*<sup>419</sup>; infine gli ospiti brindavano al ricordo degli amici defunti, chiamato il “brindisi della memoria”»<sup>420</sup>.

Ora, al di là dell’interesse che queste righe hanno per uno studio dei riti sacrificali<sup>421</sup>, pare evidente che il brindisi fosse considerato, nelle lande nordiche altomedievali, un gesto di indubitabile valore culturale<sup>422</sup>. Si brindava durante quei momenti così pregni di simbolismo quali i sacrifici, e lo si faceva agli dèi per ottenerne i favori, ma anche ai cari scomparsi e al proprio capitano. Una bevuta che ha significato religioso tanto quanto quella eucaristica propria del Cristianesimo, dove si partecipa di Cristo (in quel caso, del suo sangue).

Ho voluto ricordare tutto ciò, avvalendomi peraltro di una fonte molto vicina a quelle considerate in questo stesso capitolo, per conferire alla bevuta rituale il significato che merita: se, infatti, nei racconti analizzati essa può sembrare un attributo retorico, uno strumento di cui l’autore si avvale a scopo narrativo, non bisogna affatto ignorare che il brindisi aveva radici culturali ben determinate e dal forte valore sacrale e identitario. Questo spiega, allora, perché una promessa di fidanzamento potesse venire ratificata attraverso un simile rituale (*Saga di Hervör*), o perché comunque la bevuta tra uomo e donna (ove è questa a servire lui, talvolta bevendo per prima) sia una scena che prelude a degli eventi importanti, nelle fonti, come è appunto il caso di un’unione matrimoniale.

A conclusione di questa sezione, voglio infine citare un ultimo testo che servirà a completare il quadro finora tracciato. Si tratta della *Historia regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth, opera

---

<sup>419</sup> Ossia, quello che in precedenza si è già identificato come “brindisi del capitano”.

<sup>420</sup> Snorri Sturluson, *Hakon the Good's Saga*, in *Heimskringla or The chronicle of the kings of Norway* cit., pp. 64-65: «It was an old custom, that when there was to be sacrifice all the bondes should come to the spot where the temple stood and bring with them all that they required while the festival of the sacrifice lasted. To this festival all the men brought ale with them; and all kinds of cattle, as well as horses, were slaughtered, and all the blood that came from them was called "hlaut", and the vessels in which it was collected were called hlaut-vessels. Hlaut-staves were made, like sprinkling brushes, with which the whole of the altars and the temple walls, both outside and inside, were sprinkled over, and also the people were sprinkled with the blood; but the flesh was boiled into savoury meat for those present. The fire was in the middle of the floor of the temple, and over it hung the kettles, and the full goblets were handed across the fire; and he who made the feast, and was a chief, blessed the full goblets, and all the meat of the sacrifice. And first Odin's goblet was emptied for victory and power to his king; thereafter, Niörd's and Freyja's goblets for peace and a good season. Then it was the custom of many to empty the brage-goblet; and then the guests emptied a goblet to the memory of departed friends, called the remembrance goblet».

<sup>421</sup> Per cui rimando, a titolo esemplificativo, a J. Lindow, *Handbook of Norse Mythology* cit., p. 33-36.

<sup>422</sup> Cfr. G. Althoff, *Obbligatorio mangiare: pranzi, banchetti e feste nella vita sociale del Medioevo* cit., p. 237.

di enorme fortuna composta nella prima metà del XII secolo<sup>423</sup>, che narra la storia dei re Bretoni per un arco di tempo che va da Bruto, discendente di Enea<sup>424</sup>, fino al VII secolo e all'arrivo degli Anglosassoni in Bretagna. Quello che Goffredo descrive nel sesto libro della sua *Historia* è verosimilmente il primo brindisi celebrato in Inghilterra di cui si abbiano tracce, e la scena in cui prende vita sembra assolutamente collocarsi in senso sinottico rispetto ai brani già analizzati, salvo aggiungere qualche interessante sfumatura alla narrazione. Il brano cui mi riferisco è quello in cui re Vortigern (vissuto nel V secolo) dà una grande festa e vi invita gli alleati Sassoni, che lo avevano servito in qualità di mercenari per acquisire dominio della Britannia:

«Nel frattempo gli emissari ritornarono dalla Germania, conducendo con sé diciotto navi piene di guerrieri scelti. Essi accompagnavano anche la figlia di Hengist, di nome Rowen, la cui bellezza non era seconda ad alcuna. Quando furono arrivati, Hengist invitò re Vortigern nella sua casa per guardare il nuovo edificio e i nuovi guerrieri che erano venuti. Il re vi andò subito in privato, e non solo elogiò il lavoro così rapidamente svolto, ma ricevette i soldati che erano stati invitati. E dopo aver allestito un banchetto regale, la fanciulla uscì dalla sua stanza recando una coppa dorata riempita con del vino e, facendosi dappresso al re, si inginocchiò e disse: 'Laverd King, wacht heil!'. Ma egli, guardando il viso della ragazza, rimase ammaliato dalla bellezza di lei e il suo cuore s'infiammò. Chiese così al suo interprete che cosa la fanciulla avesse detto, e che cosa doveva risponderle. E l'interprete disse: 'Ella ti ha chiamato Signore Re, e ti ha onorato augurandoti salute. Ma il modo in cui devi rispondere è: "Drinc heil!"'. Al che Vortigern rispose: 'Drinc heil!', e invitò la fanciulla a bere. Quindi prese la coppa dalla sua mano, la baciò e bevve; e da quel giorno fino ai nostri rimase come consuetudine in Britannia che chi beve durante un banchetto dica a un altro: 'Wacht heil!', e quello che riceve da bere dopo di lui risponde 'Drinc heil!'. Ma Vortigern, inebriato da un diverso tipo di liquore, entrando Satana nel suo cuore, s'accese d'amore per la fanciulla, e la chiese [in sposa] a suo padre. Era entrato Satana nel suo cuore, dicevo, poiché essendo egli Cristiano, desiderava unirsi con

---

<sup>423</sup> Una dettagliata introduzione all'opera si trova in N. Wright (ed. by), *The historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth: Bern, Burgerbibliothek, MS. 568*, Cambridge 1984, pp. ix-lix e nel più recente Geoffrey of Monmouth, *The history of the kings of Britain*, ed. by M. D. Reeve, transl. by N. Wright, Woodbridge 2007, pp. vii-lxxv.

<sup>424</sup> Si tratta di un'opera, dunque, che vuole conferire sacralità al popolo britannico ricongiungendone l'ascendenza fino alla scintilla che ha dato vita a Roma, ossia il viaggio di Enea e il suo approdo nel Lazio.

una Pagana. Hengist, da uomo prudente quale era, comprendendo la leggerezza d'animo del re, si consultò immediatamente con suo fratello Horsus e il resto degli anziani che erano con lui riguardo a come rispondere alla proposta del re. Ma tutti furono di opinione unanime che la fanciulla dovesse essere concessa al re, e che gli si dovesse chiedere in cambio la provincia del Kent. E senza indugio, la ragazza venne data a Vortigern e la provincia del Kent a Hengist, senza che il conte Gorangon, che sopra di essa regnava, lo sapesse. Quella stessa notte il re si unì alla pagana, cosa che gli piacque oltre ogni misura»<sup>425</sup>.

Innanzitutto, a margine dei particolari che più interessano le finalità della ricerca, si viene a conoscenza di una consuetudine dei Britanni che viene inaugurata (o almeno così l'autore vuole che si ricordi) proprio dai protagonisti del racconto: «ab illo die usque in hodiernum mansit consuetudo illa in Britannia, quod in conviviis qui potat, ad alium dicit: 'Wacht heil!' qui vero post ipsum recipit potum, respondet: 'Drinc heil'»<sup>426</sup>, scrive Goffredo, informandoci circa le formule tradizionali proprie del brindisi, dove “wacht heil” significa “la tua salute” (il nostro “alla salute”), mentre “drinc” è chiaramente l'antica forma dell'odierno “drink”. Il fatto che Goffredo voglia fissare nella sua *Historia* questo avvenimento, che di certo reputava importante per ricercare le radici di un rituale così comune, deve senz'altro suggerire quanto esso fosse uno dei termini da evidenziare nella costruzione dell'identità del popolo dei Britanni. Attorno a esso, però, lo storico intesse una scena che dovrebbe risultare piuttosto familiare, a questo punto. Il convivio allestito da

---

<sup>425</sup> N. Wright (ed. by), *The historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth: Bern, Burgerbibliothek, MS. 568 cit.*, VI, 12: «Interea reversi sunt nuncii ex Germania, conduxeruntque decem et octo naves electis militibus plenas. Conduxerunt etiam Hengisti filiam nomine Rowen: cujus pulchritudo nulli secunda videbatur. Postquam autem venerunt, invitavit Hengistus Vortegirnum regem in domum suam, ut et novum aedificium et milites novos qui applicuerant videret. Venit ilico rex privatim, tamque subitum laudavit opus, et milites invitatos retinuit. Ut vero regiis epulis refectus fuit, egressa est puella de thalamo, aureum scyphum vino plenum ferens: accedens deinde propius, regi flexis genibus dixit: 'Lauerd King wacht heil'. At ille, puellae visa facie, admiratus est tantum ejus decorem, et incaluit. Deinde interpretem suum interrogavit quid puella dixerat, et quid ei respondere debeat. Cui interpres dixit: 'Vocavit te dominum regem, et vocabulo salutationis honoravit. Quod autem respondere debes, est: 'Drinc heil'. Respondens deinde Vortegirnus: 'Drinc heil!' jussit puellam potare: cepitque de manu ipsius scyphum, et eam osculatus est, et potavit: ab illo die usque in hodiernum mansit consuetudo illa in Britannia, quod in conviviis qui potat, ad alium dicit: 'Wacht heil!' qui vero post ipsum recipit potum, respondet: 'Drinc heil'. Vortegirnus autem diverso genere potus inebriatus, intrante Satana in cor ejus, puellam amavit, eamque a patre ejus postulavit. Intraverat inquam Satanas in cor ejus: quia cum Christianus esset, cum Pagana coire desiderabat. Hengistus ilico, ut prudens erat, animi regis comperta levitate, fratrem suum Horsum consuluit, caeterosque majores natu qui secum aderant, quid de regis petitione faceret. Sed omnibus unum consilium fuit, ut puella regi daretur: et ut pro ea ab illo Cantiae provinciam peterent. Nec mora: data fuit puella Vortegirno, et provincia Cantiae Hengisto, nesciente Gorangano Comite, qui in eadem regnabat. Nupsit itaque rex in eadem nocte Paganae: quae ei ultra modum placuit».

<sup>426</sup> *Ibidem*.

Vortigern assomiglia molto a quello raccontato nella *Ynglinga saga* e ad altri già visti in precedenza: motivo comune, l'invito a banchetto di un re a un sovrano amico. Quasi inaspettata stavolta, tuttavia, ecco entrare in scena la principessa. La differenza sostanziale è che Goffredo ribalta i ruoli dei protagonisti: Rowen, colei che servirà da bere al re, non è la figlia del padrone di casa, bensì dell'ospite, e recherà il calice al sovrano che li ha accolti nella propria dimora. Rowen irrompe nella sala direttamente dalla sua stanza con in mano un calice di vino, con il quale si dirige da Vortigern per offrirglielo dopo averlo omaggiato con un inchino e aver pronunciato la formula rituale sassone del brindisi. Questo primo incontro tra i due, che presto diverrà contatto fisico, non lascia scampo al re, colto da una sorta di colpo di fulmine per lei.

Il presente episodio non fa che sottolineare di nuovo la grande dignità rituale del gesto di servire da bere che la donna, nei racconti, fa nei riguardi dell'uomo: come si è già suggerito più volte, in tale atto sembra esservi molto poco di servile, in quanto esso è sempre funzionale a porre i due personaggi su un piano sostanzialmente paritario, accendendo l'uomo di passione e invogliandolo a toccare e baciare la fanciulla, e infine chiederla in matrimonio<sup>427</sup>.

È evidente che il perimetro entro cui si muovono Rowen e Vortigern è delimitato da una specifica tradizione letteraria: possiamo dirlo ora, dopo una serie piuttosto inequivocabile di esempi. Come si adegua, Goffredo di Monmouth, al modello narrativo che sta alla base di una scena come questa?

In primo luogo, la bevanda servita dalla fanciulla è il vino, che pur non essendo il prodotto più tipico di queste zone, quale era invece la cervogia, veniva comunque prodotto e consumato anche nell'Europa centro-settentrionale<sup>428</sup>. Ma scendiamo nel dettaglio: in tutti i racconti considerati, a

---

<sup>427</sup> Descrivo qui il caso particolare ma, salvo le rispettive differenze nel rapporto tra uomo e donna che ogni testo personalizza, si può concludere che tale osservazione corrisponde a verità in senso assoluto. Paritario è un termine che può fuorviare se con esso si vuole richiamare un concetto moderno, che sarebbe inapplicabile all'età medievale. L'uomo e la donna, in queste fonti, non sono mai sullo stesso piano da un punto di vista giuridico (dunque anche culturale), poiché il destino di lei, matrimonio incluso, dipende sempre dalla volontà di chi ne detiene la tutela, cioè il padre, un fratello, uno zio, comunque un uomo (per questo, si veda T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., pp. 86-90; *Gestione dei patrimoni e diritti delle donne* [1998], a cura di A. Arru, in "Quaderni Storici", n.98 - agosto; id., *La rappresentazione dei legami di parentela e il ruolo delle donne nell'alta aristocrazia del regno italico (secc. IX-X): l'esempio di Berta di Toscana*, in *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, a cura di C. La Rocca, Turnhout 2007, pp. 129-149; *Pouvoirs des femmes, pouvoir de la loi dans l'Italie lombarde*, in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe)*, a cura di S. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan, J.M. Sansterre, Lille 1999, pp. 37-50). Quello che intendo con il suddetto termine è che lo specifico gesto della fanciulla di servire da bere al futuro sposo, qui come negli altri racconti che appartengono a questa micro-letteratura del brindisi di fidanzamento, non rispecchia la generica condizione di subordinazione tra i due sessi, ma anzi ha lo scopo, all'interno nel discorso narrativo, di portare la ragazza alla vista dell'uomo, suscitando in lui quell'interesse anche fisico che prelude agli sponsali e quindi alle nozze.

<sup>428</sup> Si vedano, all'interno dell'abbondante storiografia relativa, i saggi di M. Matheus, *La viticoltura dell'Europa continentale nell'altomedioevo. Continuità e cambiamento in una prospettiva comparativa*; R. Greci, *I circuiti del vino e dell'olio: persistenze e innovazioni*, LIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 2007; A. I. Pini, *Vite e vino nel Medioevo*, Bologna 1989.

prescindere dall'area geografica e, quindi, dalla cultura di riferimento, è sempre il vino a venire servito da bere, tranne che nel brano dell'*Ynglinga saga*, dove è invece la cervogia a prendere il suo posto. Esso è incluso nell'*Heimskringla* di Snorri, ove in una successiva saga, come mostrato, si parla di un rito sacrificale in cui ancora la birra è la bevanda protagonista. In altre parole, Snorri sembra essere stato l'unico scrittore ad aver modificato la matrice narrativa dell'episodio del "fidanzamento bevuto", mentre in tutti gli altri casi si può appoggiare l'osservazione avanzata da Claudia Bornholdt. Questo indica che il *tòpos* ha una sua consistenza, forse ha influenzato gli autori, ma non può mai considerarsi un termine invariabile. Nella peggiore delle ipotesi, se non è esso stesso ad adeguarsi al contesto culturale della narrazione, ciò succede ai personaggi, ai colori, ai dettagli che vi si intrecciano attorno. Il brano di Goffredo di Monmouth è un perfetto esempio di tutto ciò, poiché introduce una consuetudine relativa al brindisi, la colloca nello spazio e nel tempo, la inserisce nelle strette maglie del *tòpos* fino a ottenere un testo di grande originalità. Quando Rowen, infatti, reca la coppa di vino a re Vortigern e pronuncia la formula rituale del brindisi, egli dapprima non ha altra risposta che lo sguardo, che rimane fisso sulla ragazza. Torna in sé solo per chiedere al suo interprete che cosa Rowen gli aveva detto, e come avrebbe dovuto rispondere secondo consuetudine. Poi i gesti si susseguono sulla scorta di due tradizioni parallele, quella letteraria e quella culturale: Rowen beve, quindi passa la coppa a Vortigern che prima la bacia, infine beve a sua volta<sup>429</sup>. Infine, come ultimo particolare degno di nota, la tensione religiosa (dunque anche politica) che sottende al racconto: Rowen era "pagana", Vortigern cristiano. Nel quadro dello studio dei rituali alimentari nuziali questa componente è piuttosto importante, proprio perché permette di constatare che essi avevano valore universale a prescindere dalla fede. Nella fattispecie, la differenza di credo religioso tra Vortigern e Hengist, padre di Rowen, non impone di mutare l'intera impalcatura narrativa: resta il momento conviviale per rinsaldare i rapporti d'amicizia tra i sovrani; resta il brindisi (e tutto ciò che vi è collegato) come chiave di volta per la conoscenza tra il re e la principessa; restano, in definitiva, tutti i significati e gli elementi principali presenti nelle altre scene che si richiamano allo stesso modello letterario.

---

<sup>429</sup> A supporto dell'osservazione ribadita poc'anzi riguardo alla dignità del gesto femminile di servire da bere all'uomo, questo esempio ricorda che, secondo l'usanza, spesso era la donna che beveva per prima dalla stessa coppa.

### 3. LE NOZZE. IL CIBO COME LINGUAGGIO E SIMBOLO

La seconda e definitiva fase del processo-matrimonio consisteva naturalmente nelle *nuptiae*, ossia nel trasferimento della sposa a casa dello sposo a seguito di determinati rituali e festeggiamenti che servivano a sancire l'unione in presenza di parenti, amici, o più genericamente della comunità. Il corteo che, in forma allegorica, Marziano Capella (grammatico africano del V secolo) fa sfilare verso il cielo per le nozze di Filologia con Mercurio, rappresenta proprio il più classico dei riti nuziali che la cultura occidentale aveva posto a base della celebrazione del matrimonio<sup>430</sup>. La presenza delle sette arti liberali che accompagnano la sposa serve appunto ad assolvere a due scopi: festeggiare e testimoniare. Non bisogna mai dare per scontate queste due "azioni" legate al verbo "sposare": in passato non sempre i matrimoni venivano celebrati pubblicamente, altrimenti non si spiegherebbero le numerose disposizioni ecclesiastiche contro le unioni clandestine che si sono ripetute e susseguite per tutto l'arco del Medioevo.

Continuando per un momento a parafrasare le *nuptiae* in termini poetici, se è vero che esisteva una forma di matrimonio pubblico come quello descritto da Marziano Capella, è altrettanto vero che ne perdurava una non pubblica à la Leandro ed Ero, il mito greco che raccontava la storia di due amanti costretti a incontrarsi di nascosto. Essendo la fanciulla, infatti, una sacerdotessa di Afrodite, aveva l'obbligo di rimanere vergine e non poteva sposarsi. Non avendo la libertà di vedersi che occultamente, ogni notte Ero accendeva una torcia in cima alla sua torre nell'isola di Sesto, e ogni notte Leandro attraversava a nuoto lo stretto dell'Ellesponto per raggiungere l'amata dalla sua isola di Abido, guidato solo dalla luce della torcia<sup>431</sup>. Al di là del tragico epilogo del racconto e dei suoi colori fortemente passionali, ciò che si vuole rimarcare è che la componente della pubblicità nel matrimonio antico e medievale è un requisito che non sempre veniva rispettato. Da questo punto di vista, esattamente come notato in merito alla fase del fidanzamento, i rituali alimentari giocano un ruolo centrale, che si tratti di un brindisi, di un banchetto o di altro.

Anche riguardo a questo si può e si deve guardare più indietro, in particolare all'epoca romana. Scriveva Percy Corbett che «da un punto di vista legale, il matrimonio nell'era classica della giurisprudenza romana era in parte, se non interamente, una transazione priva di formalità. Questa è una spiegazione al fatto che così poco si trovi nei testi giuridici rispetto alle forme. Le cerimonie

---

<sup>430</sup> U. Eco (a cura di), *Il Medioevo. Barbari, Cristiani, Musulmani*, Milano 2010, p. 397.

<sup>431</sup> D. Leeming, *The Oxford companion to World mythology*, Oxford 2005, p. 178.

religiose o secolari che celebravano un'unione sono state descritte nella letteratura non giuridica e nella scultura con dettagli sufficienti da permettere una vivida ricostruzione. Ma tali cerimonie erano in gran parte indifferenti in senso legale; la validità del matrimonio, eccettuata in alcuni termini la *confarreatio*, non dipendeva dalla loro osservanza»<sup>432</sup>. Di certo, come chiarisce lo studioso subito di seguito, ciò non significa che a Roma (almeno nel periodo repubblicano) bastassero il *consensus* e la *in domum deductio* per costituire un matrimonio, essendo di grande importanza un terzo elemento di natura giuridica: la *manus*<sup>433</sup>, ossia la tutela sulla ragazza. La presenza di questa componente distingueva, in generale, la forma legale del matrimonio da quella libera, di più tarda diffusione. Una schematizzazione dei distinti modi di unione viene da Gaio, che individuava la *confarreatio*, la *coemptio* e l'*usus*<sup>434</sup>. Rispettivamente, la prima era la più antica e sacrale, riservata ai patrizi<sup>435</sup>; la seconda una forma civile comune presso i plebei; la terza, infine, un modello più recente, che prevedeva che la donna passasse sotto la *manus* dell'uomo con il quale aveva convissuto per un anno ininterrottamente<sup>436</sup>. Da questo brevissimo quadro, che pur in pillole ci restituisce l'immagine di una situazione assai complessa e difficilmente definibile secondo categorie fisse, la forma che qui ovviamente merita di essere approfondita, anche solo per piccoli cenni, è di certo la *confarreatio*. Ci troviamo molto distanti da ciò che è l'oggetto della ricerca,

---

<sup>432</sup> P. E. Corbett, *The Roman Law of marriage* cit., p. 68: «From the legal point of view, marriage in the classical period of Roman law is almost, if not entirely, a formless transaction. That is sufficient explanation of the fact that so little is to be found in the juristic writings on the subject of forms. The religious or secular ceremonies celebrating the union have been described in non-juristic literature and in statuary with enough detail to permit vivid reconstruction. But these ceremonies were in great part legally indifferent; the validity of the marriage did not, except to a limited degree in *confarreatio*, depended upon their observance».

<sup>433</sup> *Ibidem*. All'interno della ricca tradizione storiografica su tale elemento, si vedano per esempio: C. W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain*, Copenaghen 1943; O. Carrelli, *Coemptio matrimonii causa*, in AUMA, 9 (1933), p. 189 e sgg.; H. Lévy-Bruhl, *Les origines du mariage sine manu*, in TR. 14 (1935); A. Watson, *The law of persons in the later Roman republic*, Oxford 1967; L. Fascione, *Storia del diritto privato romano*, Torino 2012, pp. 274 e sgg.

<sup>434</sup> P. E. Corbett, *The Roman Law of marriage* cit., p. 68. Si veda anche G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984, pp. 61-76.

<sup>435</sup> Non più dal IV secolo a.C., a quanto sembra: a quel tempo, infatti, i plebei avevano acquisito sufficienti diritti per partecipare di tale privilegio (P. E. Corbett, *The Roman Law of marriage* cit., p. 76).

<sup>436</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 185.

almeno a livello temporale, eppure il vocabolario di riferimento<sup>437</sup> da cui il rituale attinge è sostanzialmente lo stesso cui si rifaranno i brani di cui mi occuperò più tardi.

Vediamo più nello specifico in cosa consisteva tale forma matrimoniale. Così ne scriveva Gaio:

«Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur; complura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollemnibus verbis praesentibus decem testibus aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est: Nam flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur: Ac ne ipsi quidem sine confarreatioe sacerdotium habere possunt»<sup>438</sup>.

Ne deduciamo, dunque, che si trattava di un rito alimentare e, più precisamente, di un sacrificio a Giove Farreo di una focaccia di farro alla presenza di dieci testimoni (numero probabilmente non casuale, ma che corrispondeva alle dieci *gentes* in cui era divisa la *curia* o alla divisione in dieci *curiae* della tribù; dubbi non vi sono, invece, sul fatto che i testimoni erano lì per garantire pubblicità e solennità alla celebrazione del matrimonio<sup>439</sup>); inoltre, il rito era essenziale per chi aspirava alle più alte cariche religiose<sup>440</sup>. Della *confarreatio* hanno scritto anche diversi autori, tra cui Servio nelle sue *Georgiche* («farre, cum per pontificem maximum ed Dialem flaminem per

---

<sup>437</sup> Qui, come mi capiterà nella terza parte della ricerca, faccio riferimento a un presupposto vocabolario alimentare che somiglia solo nominalmente a quello individuato da Claude Lévi-Strauss richiamato, per esempio, da Massimo Montanari in id., *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 23-42). Ciò a cui qui mi riferisco concerne il campo dei rituali nuziali che, in questo esempio come nei prossimi, adottano il medesimo sistema simbolico-comunicativo, ossia il cibo e la sua condivisione. Nella terza sezione di questo lavoro, ove opportunamente verrà specificato, adotterò una prospettiva simile ma con variazioni significative, comunque sempre distinte dalle riflessioni di Lévi-Strauss, che si concentravano su tematiche differenti rispetto a quelle affrontate nel presente lavoro.

<sup>438</sup> *Gai Institutionvm commentarii qvattvor: separatim ex Ivrisprvdeniiae anteivstinianae*, ed. E. Seckel, B. G. A. Kübler, P. E. Huschke, Teubner, 1921, 1.112.

<sup>439</sup> P. E. Corbett, *The Roman Law of marriage* cit., p. 75. Cfr anche E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 1996, p. 156.

<sup>440</sup> K. K. Hersch, *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity* cit., pp. 24 e sgg.

fruges et molam salsam conjungebatur»<sup>441</sup>), ma sfortunatamente non una grandissima varietà di testi ne hanno lasciato traccia<sup>442</sup>.

Sommando tutte le testimonianze, si ottiene che la donna si assoggettava alla *manus* dell'uomo con un sacrificio rituale di pane farreo, una pecora, dei frutti e della pasta salata (sebbene non sia dato sapere se questi alimenti venissero tutti sacrificati alla divinità o se in parte consumati dai presenti<sup>443</sup>); il tutto veniva supportato dalla recitazione di precise formule verbali. La grande solennità del rito era garantita dalla figura del *pontifex maximus*, incaricato di officiare la cerimonia, e da quella del *flamen Dialis*, sacerdote di Giove, ma anche dalle scrupolose modalità con cui venivano scelti gli officianti: i flamini di Giove, di Marte e di Quirino, precisa Gaio, così come i *reges sacrorum*, si selezionavano solamente se nati da genitori che avevano già praticato la *confarreatio*, requisito che ugualmente era richiesto a loro<sup>444</sup>.

Quanto agli sposi, essi venivano fatti sedere, mani destre congiunte e i capi velati da un tessuto (generalmente rosso), su due seggi riuniti sopra cui si era posto il manto della pecora sacrificale<sup>445</sup>. Ma essi non erano "oggetto" della cerimonia, bensì parte attiva, ed esercitavano entrambi il ruolo di protagonisti in alcuni frangenti significativi; è da escludere senz'altro che la *confarreatio* potesse essere celebrata in assenza di uno dei due contraenti<sup>446</sup>.

---

<sup>441</sup> Come fa giustamente notare Corbett (*ivi*, p. 71, ove si riferisce a *Georgica* 1.31). La definizione di *mola salsa* e la sua eventuale distinzione dal *panis farreus* è tutta da stabilire. Ricorda Carla Fayer che vi sono differenti posizioni riguardo a tale questione: chi li presuppone sostanzialmente due sinonimi (W. Fowler, «Confarreatio: a Study Of Patrician usage», in *JRS*, 1916, VI, 185-195); chi invece sostiene che il *panis farreus* sia fatto di *mola salsa* (C. W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain* cit., p. 9); «più verosimilmente», precisa la Fayer, «si può ipotizzare la presenza, nel cerimoniale della *confarreatio* sia del *panis farreus*, che veniva offerto a Giove, sia della *mola salsa*, con la quale si aspergeva il capo della pecora che, sempre secondo la notizia di Servio, veniva sacrificata. Comunque l'associazione delle *fruges* e della *mola salsa* sta a testimoniare sia l'alta religiosità del rito, sia la sua risalenza nel tempo» (C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 227).

<sup>442</sup> K. K. Hersch, *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity* cit., p. 25; S. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, p. 24.

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 73. Ciò che però sappiamo è che tale pratica veniva fatta risalire, per tradizione, a Numa Pompilio, come ricorda Plinio: «Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare...» (C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, 18,7).

<sup>444</sup> J. Linderski, *Religious aspects of the conflict of the orders: the case of Confarreatio*, in K. A. Raaflaub, *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*, University of California Press 1986 (repr. 2005), pp. 223-238.

<sup>445</sup> Nel suo commento all'Eneide virgiliana, Servio scrive: «mos enim apud veteres fuit flamini ac flaminicae, dum per confarreationem in nuptias convenirent, sellas duas iugatas ovilla pelle superiniecta poni eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione flamen ac flaminica residerent» (Servius, *Comentarii in Aeneidem*, ed. G. Thilo, H. Hagen, 1884, 4,374).

<sup>446</sup> E. Cantarella, *Sui rapporti tra matrimonio e "conventio in manum"*, in *Rivista italiana per le Scienze Giuridiche*, X, Milano 1963, p. 195; C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 225.

In questo rito, la focaccia di farro aveva valore simbolico non solo sul piano religioso (con riferimento a Giove), ma anche su quello sociale: il pane, che veniva spezzato dai due<sup>447</sup>, costituiva di fatto il loro primo pasto in comune, stilizzazione dell'inizio di una convivenza vera e propria. Carl Wium Westrup sostiene che entrambi gli sposi mangiavano un pezzo della focaccia consacrata prima di gettarla nelle fiamme del fuoco sacrificale<sup>448</sup>; il nome stesso della cerimonia, costituito dal morfema *con*, indicava «une communion de cult et de bien»<sup>449</sup>. Peraltro, era forse la sposa a presentare l'offerta di farro, anche se in questo caso l'interpretazione di un passo di Plinio è relativamente ambigua («...in sacris nihil religiosus confarreationis vinculo erat, novaeque nuptae farreum praeferebant»<sup>450</sup>).

Alcune dispersive tracce ci sono giunte anche riguardo a una cerimonia di senso opposto, conosciuta sintomaticamente come *diffarreatio*: «Diffarreatio genus erat sacrificii, quo inter virum et mulierem fiebat dissolutio. Dicta diffarreatio, quia fiebat farreo libo adhibito»<sup>451</sup>, scriveva nel II secolo Festo, un altro grammatico romano. Anche in questo caso, dunque, il rituale consisteva in un sacrificio di una focaccia di farro, ma che stavolta era indirizzato alla separazione di una coppia sposata. Ad ogni modo, il dibattito storiografico su questa seconda cerimonia antitetica alla

---

<sup>447</sup> Di parere parzialmente opposto Karen Hersch, la quale non sostiene non si possa dire con certezza che la focaccia di farro venisse effettivamente spezzata (K. K. Hersch, *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity* cit., p. 25).

<sup>448</sup> C. W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain* cit., p. 12.

<sup>449</sup> *Ibidem*. Dionigi di Alicarnasso, nella sua *Storia antica di Roma*, conosciuta generalmente come *Antichità romane*, scriveva: «Ma Romolo, senza dare al marito un provvedimento contro sua moglie per adulterio né per l'abbandono ingiustificato della sua casa, o alla moglie contro al marito per la gestione impropria delle sue proprietà o per averla abbandonata senza motivo, e senza approntare nessuna legge per la restituzione o il recupero della dote, o la regolamentazione di questioni di tal natura, con una singola legge che effettivamente si occupa di tutte queste cose, come i risultati stessi hanno mostrato, fece sì che le donne si comportassero con modestia e grande decoro. La legge prevedeva che una donna unita a suo marito tramite un matrimonio sacro dovesse partecipare di tutte le di lui proprietà e dei riti sacri. Gli antichi Romani definivano i matrimoni santi e legittimi con il termine "farreate", dalla condivisione del farro, che noi chiamiamo zea; poiché questo era stato in antichità, e per molto tempo in seguito, il cibo quotidiano di tutti i Romani, a la loro terra produce una grande quantità di eccellente spelta. E come noi Greci consideriamo l'orzo il cereale più antico, e per tal ragione cominciamo i nostri sacrifici con chicchi d'orzo che noi chiamiamo oulai, così i Romani, dacché credevano che la spelta è allo stesso tempo il più prezioso e il più antico dei cereali, in tutte le offerte al fuoco cominciano il sacrificio con quella. Perché questa consuetudine rimane tuttora, non essendo deteriorata in offerte di primizie di maggiore spesa. La partecipazione delle mogli con i loro mariti di questo sacro e iniziatico pasto e la loro unione fondata sulla condivisione di tutti i propri averi prendeva il nome da questa divisione della spelta e forgiava lo stringente legame di un'unione indissolubile, e non c'era nulla che potesse annullare questi matrimoni» (*Dioynisii Halicarnasei antiquitatem romanorum quae supersunt*, ed. C. Jacoby, 4 voll., repr. Teubner 1967, 2,25,1-3).

<sup>450</sup> C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, 18,10. Cfr. la posizione di André in id., *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre XVIII*, Paris 1964, p. 61, secondo cui il passo potrebbe invece indicare che non era la sposa a recare per prima l'offerta, ma era *a lei* che si recava per prima.

<sup>451</sup> *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, ed. W. M. Lindsay, Teubner 1913, p. 65 (cfr. C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 239).

*confarreatio* è tutt'altro che risolto<sup>452</sup>, dunque ci basti qui ricordare che alcune testimonianze ne lascerebbero supporre l'esistenza; il discorso di fondo, comunque sia, cioè la centralità del cibo all'interno di un determinato rituale nuziale (anzi, del rito nuziale più solenne dell'antica Roma), rimane valido.

Una testimonianza piuttosto suggestiva, al riguardo, la si ritrova in un testo del I secolo d.C., la *Vita di Alessandro* scritta da Curzio Rufo. Nel libro VIII, lo storico romano racconta di uno degli episodi più interessanti e controversi della storia dell'imperatore macedone, ossia il suo matrimonio con Rossane, la figlia di un satrapo della Battriana di nome Ossiarte<sup>453</sup>. Ciò di cui si legge non è un rito di *confarreatio*, ma uno che Curzio dice essere un tipico costume macedone. In particolare, egli ci informa che era consuetudine, presso i Macedoni, suggellare un giuramento tramite il taglio e la spartizione di una pagnotta. Ed è proprio ciò che fa Alessandro: con la spada ne affetta una e la condivide con Ossiarte.

La forza del significato del cibo, quando questo mette in comunione due uomini, due persone o due gruppi parentali, ha trovato nella cultura occidentale numerose manifestazioni; è tra l'altro arduo sondare, nella fattispecie, quanto il gesto di Alessandro fosse volto a dare all'unione con Rossane un'ombra di identità macedone, visto che quel matrimonio veniva considerato da alcuni suoi uomini

---

<sup>452</sup> Cfr. C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 243; S. Perozzi, *Problemi di origini*, in *Studi in onore di V. Scialoja*, Milano 1905; G. Brini, *Matrimonio e divorzio nel diritto Romano*, 3 voll., Bologna 1967-1971, II, pp. 86 e sgg.; S. Di Marzo, *Lezioni sul matrimonio Romano*, rist. Roma 1972, p. 75; P. E. Corbett, *The roman law of marriage* cit., p. 222; G. Scherillo, "Confarreatio", in *Novissimo Digesto Italiano IV*, Torino 1959, p. 2; E. Cantarella, *Sui rapporti tra matrimonio e "conventio in manum"* cit., p. 193; U. Bartocci, *Le species nuptiarum nell'esperienza romana arcaica*, Roma 1999, p. 121.

<sup>453</sup> Quintus Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni Macedonis*, ed. C. M. Lucarini, Berlin 2009, 8.4.21-30: «Inde pervenit in regionem, cui Oxyartes, satrapes nobilis, praerat, qui se regis potestati fideique permisit. Ille imperio ei reddito haud amplius, quam ut duo ex tribus filiis secum militarent, exegit. Satrapes etiam eum, qui penes ipsum relinquebantur, tradit. Barbara opulencia convivium, quo regem accipiebat, instruxerat. Id cum multa comitate celebraretur, introduci XXX nobiles virgines iussit. Inter quas erat filia ipsius, Roxane nomine, eximia corporis specie et decore habitus in barbaris raro. Quae quamquam inter electas processerat, omnium tamen oculos convertit in se, maxime regis minus iam cupiditatibus suis imperantis inter obsequia fortunae, contra quam non satis cauta mortalitas est. Itaque ille, qui uxorem Darei, qui duas filias virgines, quibus forma praeter Roxanen comparari nulla poterat, haud alio animo quam parentis adspexerat, tunc in amorem virgunculae, si regiae stirpi compararetur, ignobilis ita effusus est, ut diceret ad stabiliendum regnum pertinere, Persas et Macedones conubio iungi: hoc uno modo et pudorem victis et superbiam victoribus detrahi posse. Achillem quoque, a quo genus ipse deduceret, cum captiva coisse. Ne inferri nefas arbitretur, illam matrimonii iure velle iungi. Insuperato gaudio laetus pater sermonem eius excipit. Et rex in medio cupiditatis ardore iussit adferri patrio more panem — hoc erat apud Macedonas sanctissimum coeuntium pignus, — quem divisum gladio uterque libabat. Credo eos, qui gentis mores condiderunt, parco et parabili victu ostendere voluisse iungentibus opes, quantulo contenti esse deberent. Hoc modo rex Asiae et Europae introductam inter convivales ludos matrimonio sibi adiunxit, e captiva geniturus, qui victoribus imperaret. Pudebat amicos, super vinum et epulas socerum ex deditis esse delectum, sed post Cliti caedem libertate sublata vultu, qui maxime servit, adsentiebantur».

un episodio grave in cui l'imperatore mostrava chiaramente (almeno secondo loro) di tenere a cuore i suoi nuovi sudditi d'Oriente ben più che i suoi compatrioti residenti nelle terre natie <sup>454</sup>.

Il cibo ha sempre fatto parte della sfera nuziale anche per un'altra importantissima componente che, in fin dei conti, potrebbe definirsi centrale: il matrimonio è una festa. Non solo: è una festa che, a differenza di quelle religiose, non ha cadenza prestabilita. È un evento che, sia nella piccola e umile realtà contadina sia nelle corti regie, ha sempre dimensione "occasionale" all'interno di un nucleo familiare; infine, è un rito di passaggio<sup>455</sup> che può cambiare definitivamente la conformazione della famiglia stessa, allargandola o frazionandola. Tutto ciò richiede attenzioni molto particolari, tanto più che generalmente sono i genitori degli sposi ad occuparsene. Come scrive ancora De Gubernatis, «le nozze non son fatte per gli avari; si dà e si riceve in esse con allegra spensieratezza, e nessuno tien conto di quello che vi ha speso. Si mangia e si beve in casa altrui; si dà da mangiare e da bere in casa propria; è sempre la stessa abbondanza; le economie verranno poi»<sup>456</sup>.

Il cibo è probabilmente l'unità di misura più manifesta e condivisa per esprimere il valore dell'abbondanza e della magnanimità, e per provare che non si è affatto badato a spese. «In Toscana il popolo si burla di chi *fa le nozze col baccalà*, per indicare che le sue nozze furono meschine, senza confetti, senza regali, senza feste»<sup>457</sup>. Senza dolci, quindi, ma anche senza carne, che già nel Medioevo rappresentava generalmente il cibo da festa (insieme al relativo fondo di cottura, il lardo), in contrapposizione col pesce (e uova e formaggi, nonché all'olio), tipico cibo di magro<sup>458</sup>; categorie molto generiche, che comunque le fonti confermano e che ritroviamo non per coincidenza in questo detto toscano: forse il baccalà era più giusto riservarlo per il tempo di Quaresima, e per le nozze lasciare spazio ai dolci.

L'abbondanza, anche a danno delle proprie sostanze economiche, è un concetto assolutamente primario. Lo studioso Vassos Argyrou, analizzando le consuetudini nuziali dell'isola di Cipro durante gli anni trenta del XX secolo, ha insistito su questo aspetto: «L'ideologia che sottolinea la stravaganza delle celebrazioni nuziali viene incarnata dalle usanze dei *fouartas* (grandi spenditori), essa anche un atteggiamento al centro dell'identità maschile. Ogni uomo che rispettava se stesso e

---

<sup>454</sup> K. K. Hersch, *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity* cit., p. 26.

<sup>455</sup> Fondamentale al riguardo A. Van Gennep, *The rites of passage*, Chicago 1960.

<sup>456</sup> A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 112.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> Sull'argomento, si vedano M. Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa* cit., pp. 91 e sgg.; id., *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 23 e sgg.

che si aspettava di esserlo dalla comunità doveva necessariamente essere un *fouartas*. Gli era richiesto di dimostrare concretamente e con ogni mezzo disponibile che egli non rispettava il denaro»<sup>459</sup>. Il disprezzo del risparmio, specie in occasioni in cui la socialità è l'elemento più importante, ha una valenza fortissima al di là del fatto che si tratti di un matrimonio (ma in questo caso, anche di più!). L'esempio pratico che Vassos Argyrou porta è quello di un amico di suo zio, un tale Stavros: «'Stavros non si cura per nulla del denaro', mi ha detto molte volte mio zio quando sono andato a visitarlo al suo villaggio. [Da qui in poi è lo zio dell'autore a parlare in prima persona] Mi raccontò che aveva fatto mezzo milione di sterline in Arabia Saudita e l'aveva speso in sei mesi quand'era venuto a Cipro. Gli credo! L'altro giorno eravamo seduti al coffee shop e mi dice, 'Andiamo a Kakopetria a mangiare qualcosa. *Tjerno egho* (pago io)'. Così siamo andati in un ristorante a Kakopetria, eravamo sette o otto, e lui continuava a ordinare; 'Porta questo, e porta quello...'. Io gli dico, 'È abbastanza, amico mio, chi si mangerà tutta questa roba?'. Non mi ha nemmeno sentito. Quando è arrivato il conto, deve essere stato qualcosa come C£100 [all'incirca \$200]. Gli dico, 'È troppo da pagare per una sola persona, lascia che ti aiutiamo'. 'Apokliete (assolutamente no), mi dice, 'persino offrendoti di pagare mi offendi'»<sup>460</sup>.

È evidente che certi valori permangono nella cultura occidentale a dispetto dello scorrere del tempo. Come sottolinea lo stesso Argyrou poco oltre, la celebrazione nuziale permetteva di manifestare la propria generosità in forme appariscenti e quasi eccessive, cosa che se da un lato svuotava le tasche di denaro, dall'altro riempiva il nome della famiglia di rispetto e popolarità presso il vicinato e la comunità: «Per loro stessa natura di pratiche rituali», conclude lo studioso, «le celebrazioni nuziali sono predisposte a comportamenti drammatici ed esagerati»<sup>461</sup>.

È proprio quanto ci raccontano le fonti, a volte direttamente, a volte indirettamente. Anche in questo caso, le antiche saghe islandesi accorrono in aiuto dello studioso, pur dovendo ricordare la loro

---

<sup>459</sup> V. Argyrou, *Tradition and modernity in the Mediterranean. The wedding as symbolic struggle*, Cambridge 1996, p. 74: «The ideology that underscored the extravagance of wedding celebration is epitomized by the practices of the *fouartas* (big-spender) persona, itself a disposition at the very core of male personhood. Every man who respected himself and expected to be respected by the community needed to be a *fouartas*. He was required to demonstrate practically and with every available opportunity that he did not respect money».

<sup>460</sup> *Ibidem*: «'Stavros doesn't care about money at all', my uncle said several times when I visited him in the village. He told me, he made half a million pounds in Saudi Arabia and he spent it in six months when he came to Cyprus. I believe him! The other day, we were sitting at the coffee shop and he says, 'Let's go to Kakopetria to have something to eat. *Tjerno egho* (I'm buying)'. So we went to a restaurant in Kakopetria, we were seven or eight [men], he kept on ordering [dishes]; 'Bring this, and bring that...'. I tell him, 'Enough my friend, who is going to eat all this?'. He wouldn't listen. When the bill came, it must have been about C£100 [approximately \$200]. I tell him, 'It's too much for one person to pay, let us help out'. 'Apokliete (no way)', he says, 'even by offering to pay, you insult me'».

<sup>461</sup> *Ivi*, p. 77: «By their very nature, as ritual practices, weddings are predisposed towards dramatic and exaggerated statements».

fragilità come testimonianze storiche. Prendiamo, per esempio, una delle più fortunate tra le saghe di famiglia, la *Laxdæla saga*, altrimenti conosciuta come *La saga della gente della valle del fiume del salmone*. Il racconto narra le vicende degli abitanti della regione detta “Le Valli”, sul fiordo Breiðafjörður durante quell’arco di tempo (di cui già si è detto in sede di introduzione) che va dall’arrivo dei primi coloni in Islanda (890) fino alla seconda metà dell’XI secolo<sup>462</sup>. Una saga comunque molto particolare all’interno del suo gruppo letterario, in quanto in essa le donne ricoprono un ruolo di assoluto primo piano e le vicende narrate sono riconducibili a una realtà storica abbastanza determinata. Come sottolinea il curatore dell’edizione italiana, «si può presumere che quasi tutte le persone nominate nella saga siano esistite veramente, che il loro rapporto interno di parentela sia riferito correttamente e che la maggior parte degli avvenimenti più importanti siano realmente accaduti»<sup>463</sup>.

Scritta da un autore anonimo nel XIII secolo, la *Laxdæla saga* racchiude in sé, tanto narrativamente quanto moralmente, tracce di quella transizione dagli antichi culti nordici alla nuova fede cristiana, così come molte altre opere appartenenti alla letteratura islandese. Questa tensione culturale e religiosa non può che essersi riflessa nel testo, anche se non è semplice indagare come e quanto abbia intaccato la genuinità degli eventi narrati; non bisogna mai dimenticare, infatti, che gli autori delle saghe, come più volte sottolineato, sono tutti cristiani. Eccome come Thomas Bredsdorff ha illustrato il contesto culturale entro cui le saghe islandesi hanno preso vita: «In alcune delle più dettagliate saghe degli Islandesi - la *Laxdæla Saga* e la *Njal's Saga* - la transizione da paganesimo a Cristianesimo si colloca al centro della storia. Leggere le saghe degli Islandesi regolarmente come un’interpretazione del tempo durante il quale esse ebbero forma compiuta come opere d’arte non significa credere a una scontata corrispondenza secondo cui tale transizione religiosa è avvenuta solamente nel tredicesimo secolo. Questa transizione è avvenuta molti anni prima, ufficialmente sulla base di una decisione dell’Althing nell’anno 1000 (o quello precedente). Le saghe furono scritte in epoca cristiana. Ma la trasformazione finale in fenomeno sociale che la Cristianità ha gradualmente assunto sul continente prese forma durante questo periodo. L’anno “1000” nelle saghe è un simbolo per “1262” nel mondo reale, se queste due date possono essere ammesse quali

---

<sup>462</sup> *Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone*, a cura di G. S. Sigurðardóttir, Milano 1995, p. 10.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

abbreviazioni convenzionali per l'intero complesso di transizione»<sup>464</sup>. Si tratta di un compito oltremodo arduo, dunque, quello di studiare i rituali nuziali delle saghe distinguendone le rispettive componenti “pagana” e cristiana. Seguiamo ancora le parole dello studioso relativamente a questa problematica: «Il posto che la Cristianità occupa nella costruzione delle saghe è quello di forza ordinante che tramite la sua rigenerazione morale e la castità può ristabilire l'ordine e la dignità che regnavano quando l'isola era stata inizialmente colonizzata, ma che si persero quando divenne abitata. La *Laxdæla Saga* è il mito islandese della creazione, della caduta e della redenzione. E il più grave peccato è cedere ai propri impulsi e sprezzare l'ordine sociale»<sup>465</sup>.

Non potendo contestualizzare gli eventi descritti nelle saghe con assoluta certezza (compito che comunque demando alla bibliografia di riferimento, che nei limiti del possibile ha provato a farlo<sup>466</sup>), non resta qui che concentrarsi prettamente sui rituali alimentari e sulle feste nuziali in esse descritti, fidando di trovarvi tracce di quella transizione (che può essere sia continuità sia frattura) di cui Bredsdorff parla.

---

<sup>464</sup> T. Bredsdorff, *Chaos and Love. The philosophy of the Icelandic Family Sagas*, Gylling 1971 (repr. 2001), pp. 124-125: «In some of the richest sagas of Icelanders - *Laxdæla Saga* and *Njal's Saga* - the transition from heathenism to Christianity stands in the centre of the story. To read the sagas of Icelanders consistently as an interpretation of the time during which they assumed their finished form as works of art is not to assume a slavish correspondence according to which this religious transition occurred only in the thirteenth century. This transition had happened many years before, officially by means of a decision of the Althing in the year 1000 (or the year before). The sagas were written in the Christian era. But the final transformation to the social form that Christendom had gradually assumed on the continent took place during this period. The year “1000” in the sagas is a symbol for “1262” in the real world, if these two dates can be permitted to stand as convenient abbreviations for the entire complex of transition».

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 50: «The place that Christianity occupies in the construction of the sagas is as an ordering force which by means of its moral regeneration and chastity can re-establish the order and dignity that prevailed when the land was first settled, but which got lost when it became inhabited. *Laxdæla Saga* is the Icelandic myth of creation, fall and redemption. And the most dangerous sin is to give in to one's impulses and disregard the social order».

<sup>466</sup> Oltre alle opere già citate, aggiungo qui: T. M. Andersson, *The Icelandic Family Saga. An analytic reading*, Cambridge 1967; J. Kristjánsson, *Eddas and the Sagas. Hið íslenska bókmenntafélag*, Reykjavík 1992; A. M. Arendt Madelung, *The Laxdæla Saga: its structural patterns*, The University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures 74, Chapel Hill 1972; R. Cook, *Women and men in Laxdæla Saga. Skáldskaparmál* 2, 1922, pp. 34-59; J. I. Young, *Olaf Peacock's journey to Ireland*, Acta Philologica Scandinavica 8, 1993, pp. 94-96; P. Sigurðardóttir, *A neverending Story*, Nordic theatre Review 2, Oslo 1995.

### 3.1. CULTURA DELL'ECCESSO, CULTURA DEL RISPARMIO

Entriamo ora nel merito della questione di cui si parlava poco fa: il valore che hanno l'abbondanza alimentare e le cospicue spese per i preparativi nell'ambito di una celebrazione di matrimonio. Si badi bene, però, che questa specifica analisi si basa sulle testimonianze presenti nelle saghe islandesi e in alcuni testi occitani di tarda composizione, poiché generalmente le fonti cronachistiche e agiografiche ignoravano tali particolari. Le riflessioni sviluppate saranno pertanto impressioni parziali, spunti da approfondire e riconsiderare in altre sedi.

Nella *Laxdæla saga* troviamo alcuni spunti interessanti al riguardo, cominciando ad esempio dal racconto del matrimonio tra Ólafur e Þorgerður<sup>467</sup>. A seguito di una trattativa matrimoniale non senza difficoltà dovute alle incertezze sulla nobiltà di sangue dell'uomo, le quali ci aiutano meglio a contestualizzare socialmente l'accaduto<sup>468</sup>, Ólafur non desiste dal suo intento, ma anzi invita suo padre a recarsi insieme a lui presso la tenda di Egill (il padre di Þorgerður), così da poter parlare personalmente con la ragazza. Per mostrare tutto il suo valore e la nobiltà del suo nome, egli «si preparò e indossò le vesti scarlatte che gli aveva regalato re Haraldur. In testa aveva un elmo dorato e in mano una spada decorata, regalatagli da re Mýrkjartan»<sup>469</sup>. Una volta nella tenda di Egill, Ólafur vede una donna affascinante e di grande portamento, ed è sicuro che quella sia Þorgerður; allora «si avvicinò alla panca e si sedette vicino a lei. Þorgerður lo salutò e chiese chi fosse. Ólafur le disse il suo nome e quello di suo padre: 'Ti sembrerà ardito che il figlio di una schiava osi sedersi vicino a te e cerchi di parlarti'. Þorgerður rispose: 'Senz'altro avrai osato cose più ardite che parlare con le donne'»<sup>470</sup>. Dopo che ebbero parlato a lungo, per tutto il giorno, Egill e Höskuldur li

---

<sup>467</sup> *Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone* cit., p. 73.

<sup>468</sup> Tutto derivava dalla diffidenza di Þorgerður nei confronti di Ólafur, per via del fatto che questi si diceva fosse figlio di una schiava, quando in realtà sua madre Melkorka era figlia del re d'Irlanda. La prima proposta di matrimonio viene infatti rifiutata da Þorgerður: «Egill si recò poi da Þorgerður e presero a parlare. Disse allora Egill: 'C'è un uomo di nome Ólafur, figlio di Höskuldur: egli è ora uno degli uomini più rinomati. Suo padre, Höskuldur, ha fatto una proposta di matrimonio a nome suo, chiedendoti in moglie. Gli ho detto che spetta a te decidere. Voglio ora sapere la tua risposta. Tuttavia a mio avviso non è difficile rispondere, perché è un partito molto nobile'. Þorgerður rispose: 'Ti ho sentito dire che, fra i tuoi figli, amavi me più di tutti. Ma ora mi sembra che le tue parole non siano vere, visto che vuoi farmi sposare il figlio di una schiava, anche se di bell'aspetto e di grandi imprese'. Egill disse: 'Non sei così bene informata su questa come lo sei su altre vicende. Non hai sentito che si tratta del nipote di Mýrkjartan, il re degli Irlandesi. Ha una discendenza molto più nobile da parte della famiglia della madre che da quella del padre, anche se questa per noi sarebbe buona a sufficienza'. Þorgerður non ne fu convinta [...]» (*Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone* cit., p. 72).

<sup>469</sup> *Ivi*, pp. 72-73.

<sup>470</sup> *Ivi*, p. 73.

interruppero per riprendere il discorso sulla proposta di matrimonio, rimasto in sospeso, e stavolta la ragazza si mostrò favorevole all'accordo: «Questa volta Þorgerður rimise la decisione nelle mani di suo padre»<sup>471</sup>, racconta l'autore, e il fidanzamento viene concordato immediatamente, senza bisogno di ulteriori gesti celebrativi; allo sposo, anzi, viene concesso un onore particolare:

«Allora tutto fu deciso con facilità e il fidanzamento fu concluso all'istante. In segno di onore per gli uomini di Laxárdalur fu concordato che la sposa sarebbe stata accompagnata da loro. Fu deciso che le nozze si sarebbero festeggiate a Höskuldsstaðir sette settimane prima della fine dell'estate. [...] Poi, a Höskuldsstaðir si iniziarono i preparativi per le nozze e nulla venne risparmiato, perché i mezzi erano abbondanti. Gli invitati arrivarono alla data fissata. Da Borgarfjörður giunse molta gente, fra la quale Egill e suo figlio Þorsteinn. Con loro c'era anche la sposa e le persone più eminenti della regione. Già molte persone si trovavano da Höskuldur. La festa fu splendida. Alla partenza gli ospiti ricevettero regali. [...] Le nozze trascorsero senza grandi eventi e tutti gli ospiti se ne tornarono a casa»<sup>472</sup>.

Nessuna celebrazione particolare per la promessa di fidanzamento, ma in compenso l'accordo viene siglato immediatamente, e altrettanto in fretta viene stabilito quanto necessario per le nozze, in prima istanza il luogo della festa. Ed è proprio riguardo a ciò che viene reso onore all'importanza del lignaggio dello sposo, ossia nella concessione da parte di Egill di organizzare le nozze a casa sua, e non, come da consuetudine, nella propria, cioè in quella del padre della sposa.

Ma è sulle righe seguenti che vorrei per un momento soffermarmi, e più in particolare su un concetto: *nulla venne risparmiato*. Ora, è vero che le feste nuziali in ambito nobiliare dovevano necessariamente essere luogo dell'abbondanza e del lusso per via della notevole disponibilità di denaro, ma se ci limitassimo a una considerazione del genere non coglieremmo di certo il punto. A prescindere dalla ricchezza delle rispettive famiglie, il fulcro della questione è proprio in quel dato: *nulla venne risparmiato*. Naturalmente, si tratta di una considerazione svolta su base ideologica, giacché non sarebbe corretto prendere tale espressione alla lettera, ma le idee non sono entità astratte distaccate dal mondo della realtà: nessun nobile finiva sul lastrico per una festa di nozze, ma la cultura di base era evidentemente quella del “non badare a spese”.

---

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> *Ivi*, pp. 73-74.

Cerchiamo di fare un parallelo con i nostri tempi: quando oggi una coppia decide di sposarsi, poche, pochissime organizzano una festa in grande, prenotando ristoranti lussuosi e curando tutta quella miriade di particolari (dalle lettere di partecipazione, agli abiti, al fotografo di turno, per fare qualche esempio) senza il costante pensiero di stare esagerando, vista anche la drammatica congiuntura economica che oggi costringe molte famiglie ad adottare una condotta di consumo molto vicina al concetto di *austerity*; il destino degli *wedding planners* ha avuto tragici sviluppi in quest'età di crisi, almeno in Europa. La pratica consuetudinaria è ormai diventata quella del risparmio, il che ha condotto a diverse soluzioni: ridurre (talora drasticamente) il numero degli invitati, organizzare conviti più misurati (quando non sono gli stessi ristoranti a proporre delle offerte speciali per i pranzi di matrimonio), e in generale stabilire un budget più ristretto per tutte le spese di contorno. Non a caso si è recentemente inaugurata la formula dei “matrimoni solidali”, un'idea piuttosto attenta alle esigenze e alla sensibilità dell'epoca contemporanea, dove la possibilità di tagliare sensibilmente i costi grazie alla personalizzazione di ogni minimo particolare della festa viene affiancata a un concetto altrettanto forte, ossia la beneficenza: come a dire, di questi tempi è giusto spendere poco per il matrimonio, ma esso rimane comunque una buona occasione per devolvere qualche risparmio in aiuto di alcune associazioni impegnate nel sociale. La formula coglie in pieno due ideali molto comuni e condivisi nella società odierna: risparmio e solidarietà, dove il primo rafforza la seconda proprio in virtù del fatto che risparmiare su un evento notoriamente costoso dà un'ulteriore spinta a destinare parte di quei soldi tolti all'abito o al ristorante per finalità (socialmente) più onorevoli, in aiuto di chi dalla crisi è stato più colpito.

Questo nuovo panorama sociale ed economico induce, quindi, a limitare il più possibile le spese in occasione di un evento che, per definizione, richiede un grosso esborso di denaro per il suo allestimento: d'altronde, crisi o non crisi, tutto ciò che ruota attorno alle nozze continua ad avere costi indubbiamente elevati. Dunque, questo è ciò che intendevo un attimo fa riguardo alle idee, e a come esse siano ancorate a una realtà ben determinata, o ancora meglio, alla realtà pratica di tutti i giorni: se oggi l'ideale di base è quello di risparmiare, la categoria *risparmio* (insieme a quelle che vi sono collegate in senso logico: oggi, prima tra tutte e peggior male, la sfiducia nella società e nelle istituzioni) si applicherà a ogni azione, decisione, pensiero. Ciò che ne consegue è che anche se il matrimonio costa tanto, ci si sposerà lo stesso (un po' meno, certo), ma si proverà a spendere il meno possibile. Una tale categoria è così forte e radicata nella società da potersi applicare anche a quelle classi di persone che problemi economici non ne hanno proprio. In tali circostanze, anzi, si palesa con la massima chiarezza quali siano gli ideali fondanti, visto che gli enormi patrimoni svincolano queste famiglie dalle problematiche concrete da cui la maggior parte delle persone sono

vessate. Un esempio tra tutti, sia perché molto recente, sia perché ha richiamato grande attenzione attorno a sé: le nozze tra il principe della casa reale inglese William e Kate Middleton (29 aprile 2011). La popolarità di una famiglia monarchica, si sa, passa anche e soprattutto per una costante dimostrazione di vicinanza ai sudditi: dunque, in contingenze socio-economiche quali quelle post-2007, ciò significa adottare una condotta ben più moderata per quanto concerne le spese, a maggior ragione quelle generalmente percepite come “superflue”. Ebbene, una celebrazione matrimoniale come quella di William e Kate si situa proprio a metà strada tra il necessario e l’accessorio. Se da un lato, infatti, la crisi impone (imporrebbe) di stringere i cordoni della borsa, dall’altro è pur vero, come poc’anzi si ricordava, che le nozze sono comunque un evento occasionale e di grande importanza, a cui quindi tributare le dovute attenzioni; tanto più se l’interessato è il principe d’Inghilterra. Come districare una matassa, dunque, che inevitabilmente lancerà un preciso messaggio all’opinione pubblica, compiacendola, compatendola o contrariandola?

La soluzione trovata dalla casa reale inglese è stata proprio una risposta a metà strada (ma per nulla ambigua), in sintonia con il problema: spendendo comunque molto, perché inevitabile, ma presentando la celebrazione come *low cost* attraverso delle scelte economicamente ed ecologicamente sostenibili. A partire dal cibo: il menù del pranzo<sup>473</sup> è stato pensato per essere composto solamente da cibi biologici e quando possibile a chilometri zero<sup>474</sup> (così una delle due torte nuziali), per la maggior parte coltivati nelle proprietà del principe Carlo, compresi carne e pesce allevati secondo norme appunto sostenibili. Il costo totale dell’evento, sostenuto in comunione dal *Her Majesty’s British treasury* e dalla famiglia Middleton, è stato stimato attorno ai venti milioni di sterline (tra l’altro, il budget destinato alla sicurezza e vigilanza è stato il più alto della storia); gli sposi hanno inoltre chiesto agli invitati di sostituire i consuetudinari doni nuziali

---

<sup>473</sup> Cito l’articolo della corrispondente del *The Telegraph* Roya Nikkhah, datato 30 aprile 2011: «As everyone present at dinner was deemed “equally important” to the couple, the tables were a mix of Royals, family members and friends of the couple [si noti bene: l’intento degli sposi è di porre tutti gli invitati sullo stesso piano, e ciò si esprime nella sistemazione dei posti a tavola; come abbiamo visto in precedenza, l’assegnazione dei posti era un particolare basilare anche nel Medioevo]. In keeping with the couple’s “organic and local” theme from the flowers and plants in Westminster Abbey to the canapes served at the lunch-time reception, guests at dinner were treated to a menu of British-food created by the leading chef Anton Mosimann, owner of the Mosimann’s private dining club in Belgravia where Prince William and his bride are regulars. Dinner began with a starter of dressed crab from Wales, accompanied with mini crab timbale (mousse), crayfish and prawns, described by one guest as “exquisitely delicious”. A main course of lamb fillet from Highgrove “done three ways” followed, before guests were treated to a trio of mini-puddings of trifle, chocolate fondant and homemade ice-cream in brandy-snap baskets. The meal, which lasted around two hours, was served with wines, thought to be from the Buckingham Palace and Clarence House cellars, described by another guest as “stunningly good” - a white Meursault Burgundy and Pomerol claret. When the petit-fours and coffee had been served, it was time for the speeches».

<sup>474</sup> Nella stessa ottica ricade la scelta da parte degli sposi di utilizzare delle carrozze alla fine della cerimonia, anziché automobili.

con delle offerte in beneficenza a determinate organizzazioni benefiche. In sostanza, l'evento è stato allestito in pieno accordo con una tradizione che vuole le nozze della casa reale inglese (come delle altre superstiti in Europa) sfarzose e nel segno del lusso, ma parallelamente l'etichetta promozionale del matrimonio è stata quella di celebrazione *green*, rispettosa dell'ambiente e contraria agli eccessi. Riusciamo ora a misurare meglio la distanza di questo tipo di atteggiamento mentale e di idee, così in voga oggi, rispetto a quelli trovati nella *Laxdæla saga* dove il lusso è elemento fondamentale, l'abbondanza di cibo<sup>475</sup> un requisito primario e, in generale, l'idea di riferimento è proprio quella del *non badare a spese*. Non che venti milioni di sterline siano pochi per una festa di matrimonio, ma è il concetto di fondo a differire: nel caso di William e Kate, sono comunque venti milioni di sterline spesi per delle nozze *sostenibili*. Quest'ultima idea, che ho già provato a definire un'idea di *risparmio* e *solidarietà*, non ha corrispettivi nel mondo medievale, o almeno non in quello che le fonti disegnano attorno a una festa di matrimonio.

Nella stessa *Laxdæla saga*, poco oltre l'episodio appena letto, si racconta delle nozze tra Geirmundur e Þuridur (la figlia dei già citati Ólafur e Þorgerður). Il primo si era innamorato della fanciulla tempo prima e l'aveva chiesta in sposa una prima volta al padre, senza successo, forse a causa del proprio carattere «taciturno e brusco»<sup>476</sup>. Geirmundur poté raggiungere il suo scopo solo dietro una cospicua offerta in denaro alla madre della ragazza, gesto che la convinse a parlare con suo marito Ólafur per organizzare il fidanzamento; «'Egli è un grande guerriero, ricco e generoso'»<sup>477</sup>, prese a dire Þorgerður, cercando di convincere il consorte a promettere la fanciulla al combattente vichingo. La reazione di Ólafur è accondiscendente e rispettosa della volontà della moglie: «Ólafur rispose: 'Non mi opporrò alla tua volontà né in questa né in altra cosa, anche se sarei più felice di dare in sposa Þuridur a un altro uomo'»<sup>478</sup>. Non è la prima volta che, tra le altre cose, vediamo l'antica cultura islandese dare peso alla volontà espressa da una donna, che fosse il consiglio di una moglie o il *consensus* di una figlia<sup>479</sup>, dato piuttosto significativo.

In seguito, ecco finalmente celebrarsi il fidanzamento e quindi le nozze tra i protagonisti della vicenda:

---

<sup>475</sup> E, come indica l'*Historia di Bologna*, anche la sua ricercatezza gastronomica.

<sup>476</sup> *Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone* cit., p. 85.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> *Ibidem*.

<sup>479</sup> Ovviamente la considerazione va ristretta ai ranghi nobiliari e regali, cioè quelli principalmente raccontati dalle fonti.

«Þorgerður se ne andò, contenta di quello che aveva ottenuto, e comunicò a Geirmundur qual era stata la conclusione. Egli la ringraziò per il suo aiuto e la sua determinatezza. Geirmundur fece allora una seconda proposta di matrimonio a Ólafur, e questa volta fu facile ottenerne il consenso. Dopo di ciò, Geirmundur e Þuridur furono fidanzati e le nozze decise per la fine dell'inverno a Hjarðarholt. Alle nozze parteciparono molti ospiti, tanto che la sala ne fu completamente piena. Uno degli ospiti era Úlfur Uggason; aveva composto una poesia su Ólafur Höskuldsson e dei racconti le cui scene decoravano la sala. Egli recitò la poesia alla festa. Questa poesia si chiama *Húsdrápa* ed è molto ben composta. Ólafur li ricompensò generosamente per la sua poesia. A tutte le persone di rango, presenti alle nozze, donò anche dei regali. Si riteneva che Ólafur, con questa festa, avesse aumentato il suo prestigio»<sup>480</sup>.

L'intera descrizione sembra attraversata da un motivo ben individuabile: l'importanza dell'atto di donare. La festa stessa è un dono, d'altro canto: è il dono dell'ospitalità presso la propria casa, e del proprio cibo. La generosità di chi ospita si misura anche sulla quantità degli ospiti che non a caso, racconta l'autore, riempiono tutta la sala, come a dire: sono stati invitati tutti quelli che era possibile accogliere. Il padrone di casa, come se ciò non bastasse, onora perfino gli invitati più illustri con dei regali, ringraziandoli di aver partecipato al suo banchetto. Chi può tra gli ospiti, naturalmente, ricambia a suo modo: Úlfur Uggason compone una poesia appositamente per l'occasione, e la declama davanti a tutti. Le idee imperanti sono quindi quella di elargizione, offerta, generosità (anche se non nel senso cristiano del termine): tutto ciò che il padre della sposa possiede, sembra suggerire il brano, è ben lieto di metterlo a completa disposizione degli ospiti, poiché le massime espressioni del concetto di festa sono la condivisione e il dono, senza alcuna attenzione (sempre sul piano delle categorie di idee) al denaro speso.

La chiave di tale interpretazione sta proprio nell'ultima frase del brano: «Si riteneva che Ólafur, con questa festa, avesse aumentato il suo prestigio»<sup>481</sup>. Tale concetto va chiaramente a combaciare in senso antitetico con quello che sottendeva alla celebrazione nuziale della casa reale inglese di due anni fa: in quel caso, eventualmente, il prestigio della festa risiedeva nell'attenzione verso le problematiche ambientali ed economiche. Tuttavia, il denominatore comune è più che evidente, mi sembra: in entrambe le culture, quella islandese altomedievale e quella britannica odierna, è

---

<sup>480</sup> *Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone cit.*, p. 85.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

l'aderenza alla sensibilità dei rispettivi contemporanei che rende una celebrazione matrimoniale "prestigiosa"; che poi questa sensibilità sia cambiata nel corso di mille anni, è dovuto a un più che giustificabile processo storico-culturale.

Tutti questi elementi si possono ritrovare più oltre nella stessa saga che, considerando l'oggetto di questa ricerca, si mostra un'opera particolarmente feconda di spunti e suggerimenti. Questa volta mi riferisco al matrimonio tra il figlio di Ólafur, Kjartan (uno dei tre protagonisti dell'intera saga, assieme a Guðrún e Bolli) e Hrefna. Nel breve brano in cui la vicenda prende vita, infatti, emergono con forza i valori culturali che la mentalità altomedievale (in questo caso islandese, è ovvio) associava alla celebrazione nuziale. Di nuovo, l'autore lascia trasparire con una certa chiarezza le categorie di idee che egli e, presumibilmente, i suoi contemporanei applicavano al concetto di festa di matrimonio. Vediamolo nello specifico:

«Quindi Kjartan e Ólafur iniziarono i preparativi per una festa imponente. Ásgeir e Kálfur arrivarono dal nord alla data stabilita, insieme a Guðmundur e a Hallur: in tutto erano in sessanta. Anche dalla parte di Kjartan era già arrivata molta gente. La festa nuziale fu splendida e durò una settimana. Kjartan diede a Hrefna come regalo di nozze il copricapo, e questo regalo divenne molto famoso, perché non vi era nessuno così istruito né tanto ricco da aver visto o posseduto un tale capolavoro. Quelli che se ne intendevano sostenevano che nel copricapo fossero intessuti otto aurar d'oro. Kjartan fu molto allegro alla festa, tanto da divertire tutti coi suoi discorsi, raccontando i suoi viaggi. La gente rimase molto impressionata dalle vicende che raccontava, perché era stato per lungo tempo al servizio di un eccellente capo, re Ólafur Tryggvason. Alla fine dei festeggiamenti, Kjartan scelse dei magnifici regali per Guðmundur, Hallur e per gli altri uomini importanti. Kjartan e Ólafur acquistarono gran fama da questa festa»<sup>482</sup>.

Nel brano affiorano diversi "attributi" della festa che risultano basilari affinché essa possa essere «imponente» e «splendida»: il numero degli invitati, che non solo dà misura della grandezza dell'evento, ma ne amplifica il senso di condivisione e partecipazione della comunità; la durata dei festeggiamenti; la ricercatezza del dono nuziale dello sposo alla sposa, nonché la generosità dello stesso nell'onorare gli ospiti illustri con molti regali; infine, senz'altro, l'atmosfera allegra e vivace

---

<sup>482</sup> *Ivi*, p. 130.

(anche intellettualmente) che attornia i convitati. Su alcuni di questi aggettivi culturali torneremo a breve, perché ciò che mi interessa cogliere immediatamente è quanto accomuna tale descrizione con quelle citate nelle pagine precedenti: ancora una volta, abbondanza, generosità. In altre parole, l'idea di stupire gli invitati e non badare a spese, antitetica a quella del risparmio e di *austerity* tanto in voga oggi<sup>483</sup>.

Ogni gesto, ogni particolare, sembrano studiati proprio per impressionare i presenti, e per lasciarne vivida la memoria negli anni a venire: prescindendo dal dato alimentare, che affiora in molti altri racconti a cui dedicherò le prossime sezioni, l'usanza dello sposo di donare regali (agli ospiti, ma qui anche alla sposa) in quanto parte integrante della festa nuziale è indice proprio di tale mentalità<sup>484</sup>. Il copricapo con cui Kjartan rende omaggio a Hrefna è un oggetto di rara bellezza e finezza, tanto che nessuno dei presenti può dire di averne mai visto uno simile; ai convitati, invece, oltre che dei regali, egli offre un altro tesoro similmente prezioso per gente che basava la propria cultura primariamente su base orale: le storie dei suoi viaggi. Il risultato di tutto ciò è espresso ancora una volta nella frase di chiusura: fu grande la fama che lo sposo e suo padre acquisirono per un evento di questa portata. La fama, che a livello comunitario era uno degli indici principali che misurava il rispetto e il senso di autorità suscitato sugli altri, dipende non solo dal proprio valore in guerra, e non solo dalla ricchezza: in un certo senso, è come questa ricchezza viene impiegata e spesa che la società osserva e giudica. «Non mi spaventano le spese»<sup>485</sup>, fa pronunciare con fermezza a Guðrún l'autore della *Laxdæla saga* più avanti nella storia, quando ella è in procinto di sposarsi con Þorkell, uomo ricchissimo e potente; «non chiederò a Þorkell, né ad altri, di occuparsi di questa faccenda»<sup>486</sup>. E fu di parola: le nozze vennero festeggiate a casa sua, a Helgafell, e nulla

---

<sup>483</sup> Giacché, come si è osservato, una sfavorevole congiuntura economica impone certe condotte tendenti al risparmio, che hanno senso per la maggior parte delle persone; tale atteggiamento mentale, però, può anche salire di "classe" e diffondersi tra i più agiati, i quali più che per reale necessità, possono dividerlo in quanto *trend* collettivo.

<sup>484</sup> Dono e donazione nelle culture antiche e contemporanee sono temi lungamente dibattuti da storici e antropologi. Una recente *summa* di tale tradizione di studi può ritrovarsi nel saggio introduttivo dell'opera *The languages of gift in the Early Middle Ages*, edited by W. Davies and P. Fouracre, Cambridge 2010, pp. 1-17. Particolarmente interessanti risultano le osservazioni intorno alla raccolta di contributi a cura dell'Institut Historique Allemand di Parigi in occasione di un *workshop* del 1998, dedicato proprio al tema del dono (G. Algazi, V. Groebner and B. Jussen, eds., *Negotiating the gift: pre-modern figurations of exchange*, Göttingen 2003). Per un approfondimento ulteriore, risulta utile anche N. Davis, *The gift in sixteenth-century France*, Oxford 2000; A. Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, Rennes 2006; R. McKitterick, *The Carolingians and the written word*, Cambridge 1989, pp. 155-157; W. Davies, *Acts of giving: individual, community and church in tenth-century Christian Spain*, Oxford 2007; S. D. White, *Custom, kinship, and gifts to saints: the Laudatio Parentum in western France, 1050-1150*, Chapel Hill NC, 1988; A. B. Weiner, *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1992.

<sup>485</sup> *Laxdæla saga*. *La saga della gente della valle del fiume del salmone* cit., p. 179.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

fu lasciato al caso: «Guðrún preparò ogni cosa con grandissima cura e ricche provviste»<sup>487</sup>, viene specificato nel testo; sessanta furono gli invitati dalla parte dello sposo, quasi cento da quella della sposa.

Trattandosi di un grande banchetto nuziale, anche stavolta lascerò la descrizione della festa vera e propria ai capitoli che seguiranno, ma ciò che mi preme sottolineare subito è la portata dei festeggiamenti, su cui l'autore insiste da diverse ottiche (le classiche: il numero degli invitati, la grande accoglienza loro rivolta, ecc.), e il ruolo che il cibo ha in tutto questo; infatti, l'unico elemento che primariamente il brano riporta con un riferimento dedicato è l'abbondanza delle provviste. Inoltre, nella festa di nozze di Guðrún e Þorkell emerge l'altra faccia di quella che ho definito *cultura dell'eccesso*, ma che dovrei oggettivamente correggere almeno in *cultura dell'abbondanza* ("eccesso" è ciò che può sembrare a noi, ma che magari non veniva percepito esattamente come tale tra i contemporanei): mi riferisco al fatto che tale mentalità non si esprime a senso unico, cioè dagli sposi verso i convitati, bensì è bifronte. Come già osservato addietro a proposito del poema composto da Ólafur Höskuldsson quale dedica per le nozze tra Geirmundur e Þuridur, chi offre molto riceve altrettanto. Questo rendeva la festa di matrimonio un effettivo scambio di doni e, parallelamente, una doppia manifestazione di ricchezza e lusso: così leggo, per esempio, le vesti colorate con cui si presentano i sessanta ospiti al seguito di Snorri e Þorkell, che tanto dovevano spiccare tra i presenti, in quanto in Islanda, generalmente, i tessuti «avevano il colore delle pecore (bianco, nero, grigio e marrone)»<sup>488</sup>. Come ancora volesse rimarcarlo, l'autore torna poco oltre sulla stessa festa, definendola di «eccezionale magnificenza»<sup>489</sup>: sembra chiaro che fosse questa la qualità più importante di una celebrazione matrimoniale nell'alto Medioevo.

O meglio, nel Medioevo tutto: non potrebbero essere più precise, a riguardo, le parole dell'anonimo scrittore del *Romanzo di Flamenca*, testo occitano del XIII secolo<sup>490</sup>; opera che, pur collocandosi un poco al di là dei confini temporali di questa ricerca, risulta comunque utile per la comprensione di una mentalità evidentemente piuttosto conservativa a questo riguardo. Nel brano dedicato al racconto delle nozze tra la protagonista, figlia del conte Gui de Nemurs, e il nobile Archimbaut de Borbon, matrimonio a cui vengono invitati anche il re e la regina di Francia, affiorano con

---

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> *Ibidem*, n. 1.

<sup>489</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>490</sup> Per datazione, contestualizzazione e ogni altra questione inerente all'opera, rimando al saggio introduttivo a cura di Roberta Manetti in *Flamenca: romanzo occitano del XIII secolo*, a cura di R. Manetti, Modena 2008, pp. 7-76.

l'impidezza le categorie mentali a cui ho dedicato queste ultime riflessioni. Anche qui, mi riservo di lasciare in prima istanza spazio alla fonte:

«Non c'era cosa bella che la città [Nemours] possedesse, che non fosse messa a disposizione, e chi voleva riceverla in dono, bastava che dicesse, per averla: 'La chiedo a nome del Conte'. La corte fu organizzata alla perfezione. È considerato potente chi fa più inviti, chi accoglie più ospiti e più sciala. Ciascuno va a gara nel donare a chi vuole avere: non ci sono avari, come spesso accade. Oggi non ci si cura più di nulla e per questo Pregio va in malora: non c'è da meravigliarsene, dal momento che tutti mirano ad un solo scopo. Sapete qual è? Viltà ha messo al bando Valore e ciò che a lui s'attiene. Pregio è morto con Gioia sua compagna. Dio mio, perché? [...] Cinque vescovi e dieci abati vestiti dei loro addobbi stanno ad attenderli [Ser Archimbaut e Flamenca] in chiesa. [...] Appena finita la messa, tutti vanno a spassarsela alle tavole imbandite e nessuno ebbe a rimmetterci, perché trovò apparecchiato quanto poteva desiderare. Non voglio attardarmi in questi particolari perché darei l'impressione di esagerare; a nessuno infatti mancò qualsiasi cosa la mente possa immaginare e la bocca desiderare»<sup>491</sup>.

Il brano è chiaramente una digressione critica sulla decadenza dei costumi della società, molto utile peraltro come specchio della stessa<sup>492</sup>. Verso che cosa si scaglia l'autore? Su un concetto che meglio non si potrebbe esprimere se non con le sue stesse parole: «ciascuno va a gara nel donare a chi vuole avere»<sup>493</sup>. Egli contestualizza anche questa tendenza nel racconto della festa nuziale, e del relativo banchetto, dicendo appunto che «è considerato potente chi fa più inviti, chi accoglie più ospiti e più sciala»<sup>494</sup>; «per il padrone di casa, una festa sfarzosa era occasione per manifestare la propria ricchezza e affermare la sua autorità»<sup>495</sup>, scrive Melitta Adamson nel suo *Food in Medieval times*, «e per gli ospiti l'invito alla festa attestava la loro importanza, stabiliva o consolidava il loro

---

<sup>491</sup> *Il Romanzo di Flamenca*, a cura di L. Cocito, Milano 1988, pp. 27-29.

<sup>492</sup> *Flamenca: romanzo occitano del XIII secolo* cit., p. 91 (in nota).

<sup>493</sup> *Il Romanzo di Flamenca* cit., p. 27.

<sup>494</sup> *Ibidem*.

<sup>495</sup> M. W. Adamson, *Food in Medieval times* cit., p. 161: «For the host, a lavish feast was an opportunity to display his wealth and affirm his power...».

posto nella gerarchia sociale»<sup>496</sup>. Che una simile realtà di fatto fosse vista in senso negativo, come succede all'autore del *Romanzo di Flamenca*, è un altro discorso, ma la sua visione critica non fa che confermare questa tendenza dei suoi contemporanei che, per certi versi, definirei una costante nella storia occidentale. La manifestazione della ricchezza è uno strumento piuttosto potente con cui legittimare il potere, e una festa nuziale (che poi scopriamo essere costituita in primo luogo da un banchetto, come si può leggere nella parte finale del brano) è occasione ideale per due motivi fondamentali: il cibo e la tavola sono termini molto diretti e universali con cui conferire significato concreto ai significanti “ricchezza”, “abbondanza”, “lusso”; il banchetto nuziale è luogo e momento di condivisione e pubblicità, ove poter comunicare a tutti i presenti (che nei conviti nobiliari sono molti) quei significati. Una famiglia ricca, in altre parole, poteva facilmente esibire la propria disponibilità economica davanti a numerose persone durante un convivio di nozze, per la natura stessa di questo come pasto in comune; la ricercatezza, la varietà e la quantità delle portate, unite alla cura di tutti gli altri dettagli che solitamente rendevano sontuosa una festa, avrebbero fatto il resto.

C'è un altro concetto a mio avviso da sottolineare: quando l'autore si sofferma a descrivere la festa con maggiore dovizia di particolari, la sua attenzione ricade in modo piuttosto deciso sul cibo. Ciò che rende davvero interessante il passo, però, è che egli in prima persona dichiara di non voler indugiare troppo sui dettagli (senz'altro anche alimentari) relativi al convito, forse per timore di annoiare il lettore e forse, come sembra plausibile, in accordo con la critica mossa in apertura: questa *gara nel donare a chi vuole avere*, che poco, secondo lui, ha a che vedere con la generosità e molto invece con la corruzione; non a caso egli osserva che tale costume ha oscurato *Pregio*, il merito, a favore di *Viltà*. Ad ogni modo, pur non volendo attardarsi troppo nella descrizione, torna due volte sull'opulenza del banchetto: «... tutti vanno a spassarsela alle tavole imbandite e nessuno ebbe a rimmetterci, perché trovò apparecchiato quanto poteva desiderare»<sup>497</sup>; «a nessuno infatti mancò qualsiasi cosa la mente possa immaginare e la bocca desiderare»<sup>498</sup>. Pur dichiarando di non voler *esagerare*, di fatto lo scrittore offre un'immagine di indubitabile abbondanza, a prescindere dal suo personale giudizio sui costumi del suo tempo, il che è forse sintomo di un'inveterata ansia degli uomini della sua epoca (come di quelli dei secoli precedenti e di molti altri in seguito) per la fame e la scarsità di cibo, che la cultura medievale ha riflesso nel suo immaginario nei vari paesi di

---

<sup>496</sup> *Ivi*, pp. 161-162: «...and for the guests the invitation to the feast attested to their importance, it established or cemented their place in the social hierarchy»..

<sup>497</sup> *Il Romanzo di Flamenca* cit., p. 29.

<sup>498</sup> *Ibidem*.

Bengodi o di Cuccagna dove non ci sono stagioni né cattivi raccolti<sup>499</sup>, ma anzi il cibo è inesauribile e sempre disponibile per tutti. Tutto ciò senza dimenticare l'altra faccia della medaglia, che di fatto completa l'interpretazione di questo atteggiamento mentale: la cultura cristiana, che in occidente ha costruito un messaggio esattamente in negativo rispetto a questo. Citando le parole di Caroline Walker Bynum, «il cibo ha simboleggiato molte cose ai cristiani medievali. Ma le pratiche alimentari cristiane più importanti erano il digiuno e l'eucarestia. Uomini e donne cristiani pagavano tributo al potere di Dio e riconoscevano la propria natura di peccatori rinunciando al cibo»<sup>500</sup>. Un'ansia della fame, unita al desiderio (talvolta alla possibilità) di abbondanza, il tutto incorniciato entro un quadro culturale-religioso che prescriveva ai fedeli un numero considerevole di giorni all'anno di astinenza dalla carne, a favore del pesce (insieme a uova e formaggi), che si aggirava tra i 140 e i 160<sup>501</sup>; è in base a questi elementi che dobbiamo valutare le informazioni (dunque le categorie di idee) che ricaviamo dalle fonti.

In un altro testo occitano pressappoco contemporaneo al *Romanzo di Flamenca*, scritto da autore anonimo tra il 1230 e il 1240 circa, il nesso tra nozze, banchetto ed “eccesso” si fa ancora più vivido. Lo scrittore, ambientando la narrazione sullo sfondo della corte leggendaria di re Artù, descrive in tono sontuoso il convito nuziale per il matrimonio di Jaufre (l'eroe che dà anche il titolo all'opera) e Brunissen, soffermandosi su particolari molto interessanti che rimando sin da ora alla sezione specifica in cui mi occuperò dei pranzi di nozze. Per il momento, è sufficiente concentrare l'attenzione su ciò che un banchetto di tal genere comporta in quanto a preparativi e personale di servizio. Terminata una giostra tra cavalieri che, come suggerito già dal Ghirardacci, era consuetudine organizzare durante i giorni di festeggiamenti in onore degli sposi, gli ospiti vengono richiamati sulle panche per godersi il convivio:

«Quando ebbero giostrato abbastanza  
il cibo fu preparato,  
e la scolta cominciò a gridare

---

<sup>499</sup> M. Montanari, *Il formaggio con le pere: storia di un proverbio*, Roma-Bari 2008, p. 33; id., *Convivio: storia e cultura dei piaceri della tavola dall'Antichità al Medioevo* cit., p. 306; id., *Il cibo come cultura* cit., p. 18; id. - A. Capatti, *La cucina italiana: storia di una cultura*, Roma-Bari 2002, p. 323.

<sup>500</sup> C. Walker Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women* cit., p. 31: «Food symbolized many things to medieval Christians. But the most important Christian food practices were fasting and eucharist. Christians male and female paid tribute to God's power and acknowledged their own sinfulness by renouncing food».

<sup>501</sup> M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., p. 82; id. - A. Capatti, *La cucina italiana: storia di una cultura* cit., p.121; M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo* cit., p. 75.

a tutti di venire a mangiare.  
Mentre arrivano  
i cavalieri, Lucano il coppiere  
giunge con ventimila giovani,  
tutti vestiti di zendado rosso,  
e portavano al collo  
tovaglie bianche, fine e morbide,  
bacinelle d'argento e coppe d'oro;  
mai si era visto un tesoro così ricco»<sup>502</sup>.

Che il brano sia improntato a un'esagerazione leggendaria, in piena sintonia con il registro epico e lirico della tradizione a cui l'autore si rifaceva, è indubbio: ben ventimila servitori, vestiti finemente, e addirittura centomila cavalieri invitati («Intanto il re ha mandato / messaggeri per tutto il regno / per dire ad ogni cavaliere di venire / senza mancare, assieme alla propria amica / o alla propria moglie, se ce l'ha, / alla corte plenaria che terrà il re / [...] Che altro vi potrei dire? / Che c'erano tanti cavalieri / che appena so dire quanti; / però posso calcolare / che ce n'erano circa centomila [...]»<sup>503</sup>). Numeri che ovviamente non vogliono essere intesi in quanto tali, ma solo come indici della magnificenza delle nozze; non a caso sono stati così esagerati, proprio perché il messaggio di fondo non venisse frainteso e le proporzioni della festa sminuite. Festa che, al pari di quanto visto nel *Romanzo di Flamenca*, è anche momento ideale che il re sfrutta per mostrare la propria magnanimità agli ospiti offrendo loro tutto quello di cui possono aver bisogno:

«E il re ordinò subito  
alla scolta che sta sulla torre  
di suonare il corno più grande  
in modo che chiunque voglia mangiare,  
o guadagnarsi bei vestiti,  
o buone armi o destrieri,  
o che voglia essere addobbato cavaliere,  
venga qui, 'perché io lo ordino';

---

<sup>502</sup> *Jaufre*, a cura di C. Lee, Roma 2006, p. 342-343.

<sup>503</sup> *Ivi*, pp. 339-340.

e la scelta esegui il comando»<sup>504</sup>.

Un vero evento sociale che non allietta solo gli sposi, quindi, ma dà modo al padrone di casa (qui il re) di onorare tutti gli invitati con i doni più ricchi e desiderabili. Se ogni espressione, ogni dettaglio vuole dichiaratamente rimandare a un concetto di grande abbondanza, lusso e generosità, però, non dobbiamo presumere che tale “caricatura” sia totalmente disancorata da quella che era la realtà o, come detto, dalle reali categorie di idee di quella società.

Peraltro, non è da dare per scontato che l’invettiva trovata nel *Romanzo di Flamenca* fosse condivisa da tutti i contemporanei; o, almeno, che lo sfarzo dei festeggiamenti potesse essere visto anche in termini negativi. A dire il vero, la tendenza sembra piuttosto in senso contrario: nello stesso secolo, il XIII, un anonimo autore che si auto-identifica come Heldris di Cornovaglia compone un romanzo noto con il titolo di *Silence*. Sconosciuta è la vera identità dello scrittore, di cui non si sa nemmeno se fosse uomo o donna (ma con buona certezza si sa che il romanzo non è stato scritto in Cornovaglia, bensì in Piccardia)<sup>505</sup>; riguardo alla protagonista, invece, sono conosciute le sue vicende conflittuali tra il proprio sesso biologico e quello “culturale” che mostra alla società. *Silence* è infatti costretta da suo padre a “diventare” uomo in modo da eludere l’editto di re Ebain, che aveva stabilito il divieto all’eredità per linea femminile. Cador ed Eufemia, conti di Cornovaglia, hanno solo una possibilità per salvare i propri patrimoni, dopo aver concepito una bimba come primogenita: crescerla come un maschio, devianone di fatto la personalità, e

---

<sup>504</sup> *Ivi*, p. 340.

<sup>505</sup> Heldris di Cornovaglia, *Il romanzo di Silence*, a cura di A. Airò, Roma 2005, pp. 40-42; si veda anche B. Newman, *God and the Goddesses: vision, poetry and belief in the Middle Ages*, Philadelphia 2003, p. 123.

chiamandola *Silence*, nome che incarna alla perfezione la natura sofferta e soffocata dell'esistenza della protagonista<sup>506</sup>.

I motivi di interesse che mi avvicinano a quest'opera sono molteplici. Innanzitutto, la descrizione che in apertura Heldris fa di Ebain, re d'Inghilterra, in cui mette in risalto le qualità richieste a un sovrano degno di essere ricordato:

«Un tempo Ebain era re d'Inghilterra [...].

Al di fuori di re Artù, non vi era nessuno

che uguagliasse la sua virtù

nell'intero regno degli Inglesi.

[...] Non si stancava di fare del bene:

secondo il loro valore

li onorava e offriva loro dei doni.

Donava le sue ricchezze lietamente,

e con molta solerzia,

così come ogni nobiluomo dovrebbe fare:

donare e verificare che cosa riprendere.

Si deve donare molto lietamente,

---

<sup>506</sup> Tema complesso quello relativo *Silence*, vero e proprio personaggio *trans-gender*. Molto si è scritto al riguardo. Riporto qui un elenco di studi, seppure meramente indicativo: P. Allen, *The ambiguity of Silence: gender, writing and Le roman de Silence*, in J. N. Wasserman, L. Roney (eds.), *Sign, Sentence, Discourse: Language in Medieval thought and literature*, Syracuse (NY) 1989, pp. 98-112; N. Armstrong - L. Tennenhouse (eds.), *The ideology of conduct: essays on literature and the history of sexuality*, New York 1987; K. M. Blumreich, *Lesbian desire in the Old French "Roman de Silence"*, in F. R. Psaki (ed.), *Le Roman de Silence*, "Arthuriana", VII, 1997, 2, special issue, pp. 47-62; F. Bouchet, *L'écriture androgyne: le travestissement dans le "Roman de Silence"*, in Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix-en-Provence, *Le nu et le vêtu au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles). Actes du 25e Colloque du CUERMA*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2001, pp. 47-58; V. L. Bullough - B. Bullough, *Cross dressing, sex, and gender*, Philadelphia 1993; J. Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, London-New York 1990; R. L. A. Clark, *Queering gender and naturalizing class in the "Roman de Silence"*, in F. R. Psaki (ed.), *Le roman de silence*, "Arthuriana", XII, 2002, I, special issue, pp. 50-63; C. Demaria, *Teorie di Genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Milano 2003; G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale* cit.; id., *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, Roma-Bari 1988; S. Gaunt, *The significance of Silence*, in "Paragraph", XIII, 1990, 2, pp. 202-216; id., *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995; id., *Letteratura medievale e "gender studies": ascoltare voci soffocate*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, IV, *L'attualizzazione del testo*, Salerno-Roma 2004, pp. 651-683; L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985; F. R. Journey, *Secret identities: (Un)masking gender in "Le Roman de Silence" by Heldris de Cornouaille and "L'enfant de sable" by Tahar Ben Jelloun*, in "Dalhousie French Studies", LV, 2001, pp. 3-10; R. O. Khan, *Genealogy and cross-gendering in "Le Roman de Silence" and "Ariake no Wakare [Parting at dawn]"*, in F. R. Psaki (ed.), *Le Roman de Silence* cit.; J. Money - A. A. Ehrhardt, *Uomo, donna, ragazzo, ragazza*, Milano 1976; D. Nardacchione, *Transessualismo e transgender. Superando gli stereotipi*, Milano 2000; M. Perret, *Travesties et transsexuelles: Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine*, in "Romance Notes", XXV, 1985, 3, pp. 328-340; L. K. Stock, *The importance of being gender "stable": masculinity and feminine empowerment in "Le Roman de Silence"*, in F. R. Psaki (ed.), *Le Roman de Silence* cit.

poiché chi dà controvoglia  
non ne riceve merito, anzi perde il suo dono  
insieme alla sua fama e reputazione.

[...] Arricchiva tutti gli amici  
e dava loro terre»<sup>507</sup>.

Il passo è così esplicito che ogni spiegazione sarebbe tautologica; per questo ritengo più appropriato affiancarvi un *kenning*<sup>508</sup> comunissimo di un poema altomedievale (risalente al VII secolo) che incontrò enorme fortuna: il *Beowulf*. Mi riferisco all'espressione "frantumanelli", o "frantumagioielli"<sup>509</sup>, così frequente nell'opera. Essa serviva all'autore per perifrasiare la parola "re", e Ludovica Koch ne dà una motivazione piuttosto limpida: «la generosità è la più importante dote di un principe germanico, perché fonda un contratto formale (un *potlatch*) e richiede in cambio la dedizione fino alla morte dei vassalli. Gli "anelli" o bracciali che il re spezza hanno un peso, e quindi un valore (tre o quattro "marchi"), di moneta di scambio, calcolato per esperienza a occhio»<sup>510</sup>. Se il paragone tra i due testi, o meglio, tra le due culture che vi facevano da sfondo mi viene concesso, direi che il concetto basilare emerge con chiarezza: il re è tanto più grande, e tanto più legittimo è il suo potere, quanto più mostra magnanimità e onora i suoi uomini con doni opulenti.

Ma passiamo oltre, dove in *Silence* prende vita una scena matrimoniale. Dopo un lungo conflitto tra Inghilterra e Norvegia, i rispettivi sovrani, Ebain e Beghe, decisero finalmente di seppellire l'ascia di guerra e convivere in pace: come spesso accadeva in questi casi, l'alleanza acquista forma attorno all'unione delle due famiglie regali. In questo caso si tratta delle nozze di Ebain con la figlia di Beghe, Eufeme<sup>511</sup>, che danno luogo all'autore di esaltare ancora di più i tratti che la propria cultura associava a una festa nuziale. Innanzitutto, i preparativi hanno inizio con l'invio dei messaggeri incaricati di invitare tutti gli ospiti al grande appuntamento: vi sono nobili, sia laici che ecclesiastici, e tutto è organizzato in modo da garantire alla futura sposa un viaggio confortevole in nave fino in

---

<sup>507</sup> Heldris di Cornovaglia, *Il romanzo di Silence* cit., pp. 57-58.

<sup>508</sup> Frase poetica che serve per sostituire il nome di qualcosa o qualcuno. Il vocabolo, di origine norrena, significa letteralmente "esprimere una cosa in termini di un'altra".

<sup>509</sup> Mi avvalgo qui della traduzione dell'opera fornita nella seguente edizione: *Beowulf*, a cura di L. Koch, Torino 1987.

<sup>510</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>511</sup> Heldris di Cornovaglia, *Il romanzo di Silence* cit., p. 59: «Il re Beghe fa sapere a Ebain / che gli vuole concedere sua figlia / per trovare un accordo sulla guerra / e portare la pace nelle loro terre».

Inghilterra; non manca la cura dei dettagli “di contorno”, visto che re Beghe fornisce cavalli, ma anche orsi, leoni e astori<sup>512</sup>. E i preparativi, ovviamente, lasciano intendere che la festa vera e propria sarà grandiosa, così come il banchetto che la accompagnerà:

«Tre giorni più tardi la sposò,  
perché la desiderava ardentemente.  
Le nozze furono magnifiche,  
accompagnate da ricchi piatti,  
non so quanto costò,  
perché vi era più dell’immaginabile»<sup>513</sup>.

Quello che potrebbe sembrare un *leit motiv* se prendessimo in considerazione solo testi di genere affine a questo, si eleva a indizio quando l’analisi (come appunto fatto in questa sezione) si estende a opere di tradizione letteraria differente, come le antiche saghe islandesi. Si eleva al punto da poter suggerire un sentire comune che, se oggi può non appartenerci più<sup>514</sup>, è altrettanto plausibile fosse stato una costante in epoca medievale. La rinuncia a una descrizione più dettagliata delle portate, dichiarata apertamente dallo scrittore, non fa che evidenziare anche più una ricchezza *inimmaginabile* della tavola e di tutto ciò che vi ruota attorno: «non so quanto costò»<sup>515</sup>, scrive Heldris, perché tutto era stato pensato per stupire nel segno dell’abbondanza.

È piuttosto curioso, inoltre, che alla descrizione del banchetto nuziale segua una breve invettiva di segno esattamente opposto a quella riscontrata nel *Romanzo di Flamenca*. Se in quest’ultimo

---

<sup>512</sup> *Ivi*, pp. 60-62: «Il re non si attarda / e consegna le lettere ai suoi messaggeri, / ne invia per due arcivescovi, / per il suo clero e per i suoi vescovi; / manda a chiamare baroni e conti del palazzo, / non avrà pace finché / non avrà sposato la fanciulla / di cui ha avuto notizia. / Fa preparare le sue navi, / gli alberi, le vele e i pennoni; / vi fa caricare e ammassare / tutto ciò che serve per traversare il mare, / perché quando arriveranno gli inviati, / troveranno già i viveri sulle navi. [...] / Di prima mattina due arcivescovi / salgono sulle navi con quattro vescovi, / due duchi e quattro conti. / Signori, a che cosa serve allungare il racconto? / I marinai prendono il mare / e non si risparmiano la fatica, / così che arrivano in Norvegia. / Re Beghe viene loro incontro al porto / e affida loro la figlia Eufeme, / perché non vuole che si attardino oltre. / Prendono in consegna la figlia del re / e molti cavalli mori, / orsi, astori e leoni».

<sup>513</sup> *Ibidem*.

<sup>514</sup> Discorso che può essere stilizzato con un altro esempio: il rapporto che oggi a tavola si ha con il pesce. Denotato in passato genericamente come cibo sostitutivo della carne quando il consumo di questa veniva limitato dal calendario liturgico, è diventato oggi un alimento particolarmente apprezzato anche grazie a una diffusa tendenza, soprattutto in Italia, a preferire un’alimentazione *magra* anziché *grassa*. Il grande cambiamento avvenuto nel XIX secolo che ha rovesciato i valori alimentari dei paesi industrializzati, sostituendo l’abbondanza delle dispense alla fame (o alla paura di questa), ha di conseguenza piantato il seme di un subordinato cambiamento nelle preferenze a tavola. A tal proposito, si veda M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 80-87.

<sup>515</sup> Heldris di Cornovaglia, *Il romanzo di Silence* cit., p. 62.

l'autore si scagliava contro quelli che Dante avrebbe chiamato "scialacquatori" e rimpiangeva gli avari, Heldris di Cornovaglia capovolge completamente la scala di valori e anzi mostra risentimento per il sempre minor numero di signori generosi e magnanimi:

«All'epoca sì che vi era gioia,  
ma gli avari - che Dio li maledica -  
hanno rovinato questa consuetudine.  
M'infiamma e mi brucia  
sapere che l'hanno cambiata così.  
A morte la gente malvagia  
che negò l'onore  
e i grandi che l'hanno abbandonato;  
comunque vivranno poco  
e sempre con il diavolo alle calcagna!  
Vivono nonostante queste abitudini  
e quanto più hanno, tanto più vogliono.  
Certo che provo grande rabbia!»<sup>516</sup>.

Una vera e propria maledizione quella rivolta agli *aver*, gli avari. Essi sono, secondo quest'ottica, meri accumulatori di patrimoni, di nessun utilità ai loro sudditi e ai loro uomini proprio perché i tesori gelosamente ammassati non rifocillano il mercato, non allietano la propria cerchia di fedeli, ma creano solo inimicizia e ulteriore avidità; un comportamento anti-sociale che indispettisce fortemente Heldris. Per sua parziale consolazione c'è il fatto che chi si comporta in questo modo è accompagnato dal diavolo, o almeno così egli crede: non è forse un modo per dire che l'abbondanza è un requisito *socialmente* necessario durante una festa nuziale?

Ma c'è dell'altro. Ho sottratto volontariamente al brano due versi in apertura, dove l'autore descrive quale sia «questa consuetudine»<sup>517</sup> che gli avari hanno rovinato. Già, perché l'avidità viene identificata nella mancanza di qualcosa, o meglio nel suo forte ridimensionamento: la durata dei festeggiamenti. Per logica deduzione, si può concludere che uno degli attributi più importanti dell'abbondanza e della magnanimità quali attributi essenziali delle nozze è il numero dei giorni totali in cui la festa ha luogo: non solo la ricchezza dei cibi e la ricercatezza delle portate, o lo

---

<sup>516</sup> *Ivi*, pp. 62-63.

<sup>517</sup> *Ibidem*.

sfarzo degli addobbi e delle vesti, non solo la spettacolarità dei preparativi (non dimentichiamo la presenza, alle nozze di Ebain ed Eufeme, di orsi e leoni), ma anche il tempo dei festeggiamenti; la ricchezza è tanto più tale se rinnovata e mostrata a lungo. Ma quanto a lungo?

### 3.2. I GIORNI DELLA FESTA

Joan Carreras, in linea con le considerazioni svolte nei precedenti capitoli della presente ricerca, scrive che la festa nuziale non era un evento fine a se stesso, ma un momento assolutamente centrale all'interno della celebrazione del matrimonio. La motivazione mossa a suffragio di tale dichiarazione è un problema a cui ho già accennato, ma che non guasterà toccare nuovamente per un attimo: le unioni incestuose. «In tutte le culture esistevano l'unione matrimoniale legittima - quella che si celebrava festivamente - e le altre forme di unione», scrive Carreras, «le quali, per il fatto di essere illegittime, non si potevano celebrare»<sup>518</sup>. I festeggiamenti, che esaltano la componente pubblica che si richiede a un matrimonio legittimo e riconosciuto da tutti, non sono dunque solo occasione di svago e divertimento, ma hanno una precisa e importante funzione sociale. «D'altronde», continua l'antropologo, «la dimensione festiva del matrimonio era essenziale a tal punto, che non si poteva immaginare che una semplice unione sessuale privata tra uomo e donna, senza il riconoscimento della società, avesse valore giuridico, cioè costituisse un autentico vincolo matrimoniale»<sup>519</sup>. In altri termini, la festa nuziale, allietata da banchetti, balli, musica e quant'altro, è un vero e proprio strumento che gli uomini hanno utilizzato sin dall'antichità per dare dignità sociale a un istituto giuridico che di fatto ha grande importanza a livello comunitario, portando alla formazione di una nuova «cellula»<sup>520</sup> della società stessa.

Tale ruolo primario della festa si rispecchiava, oltre che nei modi appena visti, anche nella sua durata, e la cosa ha tanto più senso se rammentiamo come il tutto fosse occasione, per il padrone di casa, per mostrare la propria magnanimità e il grande rispetto verso i suoi ospiti. L'antropologo cipriota Vassos Argyrou ha illustrato come, ancora negli anni trenta del XX secolo, nella sua isola i festeggiamenti nuziali duravano dai 5 ai 6 giorni a seconda delle zone, cominciando da venerdì o sabato e finendo non prima del martedì seguente<sup>521</sup>. Inoltre, la prima domenica dopo le nozze aveva luogo l'*andighamos*, una celebrazione più contenuta da tenersi a casa dei novelli sposi. È interessante la sequenza di “gesti”, alcuni dei quali alimentari, che caratterizzano questi giorni in cui la ritualità è denominatore comune; dedicherò a essi una breve parentesi nell'intento di evidenziare i

---

<sup>518</sup> J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto* cit., pp. 29-30.

<sup>519</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>520</sup> *Ibidem*.

<sup>521</sup> V. Argyrou, *Tradition and modernity in the Mediterranean. The wedding as symbolic struggle* cit., p. 62.

motivi culturali (e pratici) che storicamente hanno indotto a organizzare i festeggiamenti in più giornate.

Nel distretto di Paphos, racconta lo studioso cipriota, il venerdì è dedicato alla preparazione rituale del *resi*, piatto nuziale tipico composto di grano macinato grossolanamente e diversi tipi di carne, tra cui pollo e maiale (da dire, però, che il tutto viene poi cucinato solo la sera successiva, in modo da essere pronto per la domenica)<sup>522</sup>. Sabato è il giorno della preparazione del talamo nuziale, cerimonia che ha luogo in casa dei genitori della sposa a opera delle donne del villaggio (ma solo quelle *monostefanes*, cioè che si sono sposate una volta soltanto): la danza su cui il rituale è incentrato ha il fine di consacrare l'incombente unione sessuale tra sposo e sposa e auspicare la fertilità della coppia. Domenica, momento centrale nella celebrazione, è innanzitutto il giorno della cerimonia in chiesa, che però viene preceduta da altri riti ugualmente significativi: il *to allaman tis nifis*, "il cambio degli abiti della sposa", cioè la sua vestizione con l'abito nuziale tramite l'aiuto delle ragazze del villaggio; quindi lo *zosimon*, rituale durante cui viene legato e poi slegato un fazzoletto rosso attorno alla vita della sposa da parte dei suoi genitori e parenti, uno dopo l'altro, volto a simboleggiare la rottura dei cordoni familiari con cui essa era stata loro legata fino a quel momento, e la conseguente possibilità di crearne ora dei nuovi con lo sposo; di seguito, è il turno del *kapnisman*, che vede la madre della sposa mettere del carbone e delle foglie secche di olivo in un recipiente e, dopo avervi acceso dentro una fiamma, passare il vaso sulla testa della ragazza tre volte; questa, a sua volta, simula con un gesto della mano di catturare il fumo che le aleggia intorno, e si fa per tre volte il segno della croce (il tutto con lo scopo di allontanare la presenza del diavolo). Successivamente, è lo sposo a diventare protagonista in quello che si definiva *to ksiourisman tou ghambrou*, ossia "la rasatura dello sposo", eseguita dal barbiere del villaggio.

Infine, lo sposo e tutto il suo seguito si recano a casa della sposa per chiamarla e recarsi insieme a lei presso la chiesa in corteo. A seguito della cerimonia, gli sposi tornano nella loro casa stretti a braccetto, particolare di non poca importanza, visto che si trattava della manifestazione pubblica di un'unione legittima ormai effettiva; agli ospiti che vanno subito a festeggiarli, essi offrono da bere (vino agli uomini, *ghliko*<sup>523</sup> alle donne); sopraggiunta la sera, ecco l'allestimento del banchetto nuziale (dove gli uomini vengono divisi dalle donne), la cui portata protagonista è quel *resi* preparato già il venerdì. Ma il ruolo del cibo non si esaurisce durante il convivio, tutt'altro: sarà

---

<sup>522</sup> *Ivi*, pp. 62-63. Importante anche il significato culturale del rituale: «The ritual preparation of the *resi* was the first in a series of rites of separation of the groom and bride from their natal families and their positions as adolescents. It was also a fertility rite. As a perceptive octogenarian from Paphos put it, "It symbolizes the fertility of the Earth and of the couple"», da cui si desume l'importante ruolo che in questa concezione poteva avere il grano macinato (*Ivi*, p. 63).

<sup>523</sup> Frutta sciropata.

anche l'unico modo per lo sposo di liberarsi di quel gruppo di giovani che, sempre secondo consuetudini rituali, impediscono alla coppia di entrare nella camera nuziale. Per appropriarsi finalmente della propria *privacy*, lo sposo deve dar loro da bere e da mangiare in modo che essi possano continuare a festeggiare a tavola. Il lunedì, in accordo con una tradizione culturale che ritroviamo nella mentalità germanica altomedievale, è invece il giorno in cui la sposa deve dimostrare di essere arrivata vergine alle nozze, rituale dalla duplice finalità: provare la purezza della ragazza, ma anche la virilità dell'uomo. La giornata vede poi la gente del villaggio far visita alla casa degli sposi per donare alla coppia patate, pasta, polli, olio d'oliva, formaggio, vino. Anche qui, il gesto non può pensarsi fine a se stesso: chi ha gentilmente recato quei doni viene automaticamente invitato al banchetto e alla festa che si terranno in serata. Infine il martedì, ultimo giorno della festa, viene generalmente riservato al ricevimento, da parte degli sposi, dei congiunti e di tutti quegli amici che non erano stati presenti nelle giornate precedenti. Ma i rituali più significativi di questo *step* finale sono, secondo tradizione, il "taglio della pasta" e la "cattura dei polli"<sup>524</sup> dalle case del villaggio, preparativi in vista della festa serale che porterà entrambi sulla tavola. Il vero atto conclusivo, però, prenderà forma solo la settimana seguente: si tratta del già menzionato *andhigamos*, in cui la coppia invita parenti e amici a un pranzo che non di rado si prolunga fino a sera. Tuttavia, il tempo dei rituali cominciava tecnicamente già alcune settimane prima delle nozze, quando le famiglie dei due sposi si incontravano per cuocere uno speciale tipo di pane detto *yiristarka* che veniva poi distribuito agli invitati come fosse un biglietto di partecipazione, gesto seguito poi da altri rituali come l'aspersione degli stessi con acqua di rose sempre da parte delle famiglie degli sposi.

Prima di tornare alle fonti altomedievali, vorrei chiudere questa parentesi con le considerazioni finali dell'antropologo: «Oggi, anche se i preparativi cominciano relativamente presto, normalmente con mesi di anticipo, le celebrazioni effettive durano un unico giorno, che è inevitabilmente il giorno dello *stefanoman* (la cerimonia in chiesa), che sia di domenica, sabato, o un giorno infrasettimanale. Gli studiosi che cercano di spiegare l'accorciamento delle celebrazioni nuziali suggeriscono tre ragioni principali: l'aumento dei costi, l'emergere di forme alternative di intrattenimento, e l'istituzione degli orari di lavoro. [...] Anche se queste spiegazioni non sono irrilevanti, sembra esserci un significato più profondo sotteso a questa radicale trasformazione. La tesi che voglio proporre è che i festeggiamenti matrimoniali sono stati troncati perché la loro importanza come riti di passaggio ha cominciato a sfumare. La pratica di spalmare le celebrazioni

---

<sup>524</sup> Un esempio di questo rituale è stato fornito, ad esempio, nella fortunatissima pellicola "Babel" (2006) a opera di Alejandro González Iñárritu, in una scena di preparativi matrimoniali ambientata in Messico ai nostri giorni.

su molti giorni per rimarcare simbolicamente la transizione della coppia verso la maturità sociale ha perduto il suo senso originario ed è infine diventata ridondante»<sup>525</sup>.

Ho voluto citare in esteso lo studio di Vassos Argyrou perché offre una prospettiva piuttosto precisa di un cambiamento delle usanze nuziali nel XX secolo in un contesto mediterraneo come quello dell'isola di Cipro: il passaggio da una celebrazione "prolungata", che si svolge in più giorni tramite una determinata sequenza di rituali, a una festa che essenzialmente si esaurisce nel giorno della messa nuziale in chiesa, deve essere indicativo di come oggi si sia in parte persa la dimensione del matrimonio quale evento da condividere con la comunità, dimensione che nel Medioevo era invece percepita molto distintamente. Se quello del distretto di Paphos è solo un esempio, non va dimenticato che in epoca medievale la ritualità connessa al matrimonio (ove possibile indagarla) è molto più simile a questa tipologia di festa, diluita su più giorni e con un forte carattere comunitario, piuttosto che a quella a cui siamo abituati ora. Già Cherubino Ghirardacci, nel suo racconto delle nozze tra Annibale Bentivoglio e Lucrezia d'Este del 1478, aveva indirettamente mostrato che i festeggiamenti di matrimonio occupavano diversi giorni, durante i quali numerosi giochi e spettacoli organizzati supportavano la messa nuziale e i maestosi banchetti che la precedevano e seguivano. Anzi, nelle fonti altomedievali la durata dei festeggiamenti viene talvolta messa in relazione proprio con la pratica conviviale, che emerge quale uno dei rituali più significativi e caratteristici dell'intera celebrazione.

Già nella Bibbia la festa nuziale viene raccontata come evento della durata di diversi giorni, normalmente una settimana. Nel libro di Tobia, addirittura, i festeggiamenti ne durano ben tre (periodo che comprende anche la festa per l'ufficializzazione della promessa di matrimonio), così come ci fa intuire Raguele, padre di Sara, nel suo dialogo con Tobia, dopo aver ordinato alla moglie di fare pane in abbondanza e di macellare vitelli e montoni per il banchetto di fidanzamento:

«Per quattordici giorni non te ne andrai di qui, ma ti fermerai da me a mangiare e a bere e così allietterai l'anima già tanto afflitta di mia figlia. Di quanto possiedo

---

<sup>525</sup> V. Argyrou, *Tradition and modernity in the Mediterranean. The wedding as symbolic struggle* cit., p. 95: «Today, even though preparations begin relatively early, usually months in advance, the actual celebrations last for a single day, which is invariably the day of the *stefanoman* (church ceremony), be it Sunday, Saturday or a weekday. Scholars seeking to explain the shortening of wedding celebrations suggested three major reasons: rising costs, the emergence of alternative forms of entertainment, and the establishment of work schedules. [...] Even though these explanations are not irrelevant, there seems to be a deeper significance underlying this radical transformation. The argument that I want to propose is that weddings were truncated because their importance as rites of passage began to decline. The practice of spreading the celebrations over several days to mark symbolically the couple's transition to social adulthood lost its original significance and eventually became redundant».

prenditi la metà e torna sano e salvo da tuo padre. Quando io e mia moglie saremo morti, anche l'altra metà sarà vostra...»<sup>526</sup>,

e, successivamente, ecco la celebrazione nuziale, quando Sara giunge presso Ninive:

«Tobia entrò in casa lieto, benedicendo Dio con quanta voce aveva. Poi Tobia informò suo padre del viaggio che aveva compiuto felicemente, del denaro che aveva riportato, di Sara figlia di Raguele, che aveva presa in moglie e che stava venendo e che si trovava ormai vicina, alla porta di Ninive. Allora Tobi uscì verso la porta di Ninive incontro alla sposa di lui, lieto e benedicendo Dio. [...] Tobi si avvicinò poi a Sara, la sposa di suo figlio Tobia, e la benedisse [...]. In quel giorno ci fu una grande festa per tutti i Giudei di Ninive e Achikar e Nadab suoi cugini vennero a congratularsi con Tobi. E si festeggiarono le nozze di Tobia con gioia per sette giorni»<sup>527</sup>.

Da notare senz'altro come la fase del “fidanzamento” valga due volte, a livello di tempo, quella delle nozze vere e proprie, fattore che Joan Carreras ha messo in relazione con l'importanza del «momento in cui la donna è “conosciuta” dall'uomo»<sup>528</sup>.

Ma su come la Bibbia racconta le celebrazioni nuziali e i festeggiamenti degli sposi ritornerò a tempo debito; per ora è bene ricominciare da dove mi ero interrotto poco fa, cioè dal romanzo di *Silence* e da quei due versi che avevo appositamente lasciato da parte<sup>529</sup>. Quando Heldris di Cornovaglia si lamenta dei suoi contemporanei, tra cui trionfano gli avari, che «hanno rovinato questa consuetudine»<sup>530</sup>, si riferisce a una precisa usanza nuziale, a cui accenna nella descrizione delle nozze di re Ebain ed Eufeme:

«I festeggiamenti durarono dodici mesi,

---

<sup>526</sup> Tob 8,20-21. In Tob 10,8 si conferma il tutto: «Compiutisi i quattordici giorni delle feste nuziali, che Raguele con giuramento aveva stabilito di fare per la propria figlia, Tobia andò da lui e gli disse...».

<sup>527</sup> Tob 11,15-20. Cfr. J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto* cit., p. 28.

<sup>528</sup> *Ibidem*.

<sup>529</sup> Riguardo all'analisi che segue va fatta la medesima precisazione del capitolo precedente: dal momento che cronache e agiografie altomedievali ignorano generalmente la connotazione temporale delle feste nuziali, si devono considerare le riflessioni avanzate come parziali e limitate dalla scarsità di testimonianze.

<sup>530</sup> Heldris di Cornovaglia, *Il romanzo di Silence* cit., p. 63.

Perché a quel tempo si usava così»<sup>531</sup>.

Prendere un'informazione di questo tipo come verosimile sarebbe naturalmente un azzardo, perché questa tipologia di genere letterario tendeva a esagerare i connotati tipici dei suoi personaggi, come appunto la ricchezza, la magnanimità, l'eroismo e la portata delle loro imprese; d'altronde, anche i ventimila servi di cui abbiamo letto poc'anzi nel *Jaufre* sono una caricatura letteraria. Ma, è giusto ribadirlo, non bisogna nemmeno farsi tradire dall'esagerazione stessa: il messaggio di fondo va comunque rispettato, o se non altro confrontato con fonti di diverso tipo. Partendo, per esempio, dai racconti già analizzati, nella *Laxdæla saga* i festeggiamenti nuziali per il matrimonio di Kjartan e Hrefna durano una settimana, abbastanza perché l'autore potesse comunque definire la festa «imponente»<sup>532</sup> e «splendida»<sup>533</sup>; d'altronde, non diremmo certo che la festa in onore di Annibale e Lucrezia, di «soli» tre giorni, fosse stata dimessa o modesta.

I banchetti, la musica e i racconti dei giullari in occasione delle nozze di ser Archimbaut e Flamenca durano invece un poco di più:

«Per più di otto giorni si protrasse la festa nuziale; i vescovi e gli abati, con le loro croci, per nove giorni si trattengono, al decimo prendono congedo e se ne vanno soddisfatti»<sup>534</sup>.

Ovviamente, la durata dei festeggiamenti dipende dal rango sociale degli sposi, e ser Archimbaut, come ci racconta l'anonimo autore, era molto legato alla corona francese.

Nell'*Heimskringla*<sup>535</sup>, Snorri riporta una scena che richiama necessariamente la nostra attenzione, sebbene la sua interpretazione non sia affatto scontata. «Thyre pianse disperatamente, e andò assai malvolentieri»<sup>536</sup>, scrive l'autore nella *Saga di Olaf Tryggvason*, re norvegese vissuto nella seconda metà del X secolo. Thyre era la figlia del re di Danimarca Harald, promessa dal fratello di questo, re

---

<sup>531</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>532</sup> *Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone* cit., p. 130.

<sup>533</sup> *Ibidem*.

<sup>534</sup> *Il Romanzo di Flamenca* cit., p. 29.

<sup>535</sup> Per un approfondimento che completi le brevi informazioni fornite già in precedenza riguardo a quest'opera, si veda Snorri Sturluson, *Heimskringla. History of the kings of Norway*, translated by L. M. Hollander, Austin 2009 (1st ed. 1964).

<sup>536</sup> Snorri Sturluson, *King Olaf Trygvason's Saga: Part III*, in *Heimskringla or The chronicle of the kings of Norway* cit., p. 147: «Thyre wept sorely, and went very unwillingly».

Svein, a un altro sovrano: Burizleif, capo dei Vindi. Le trattative di matrimonio, però, incontrano delle difficoltà inaspettate, visto il preliminare rifiuto di Thyre «a sposare un re vecchio e pagano»<sup>537</sup>. Ma il messo inviato da Burizleif a re Svein dovette essere piuttosto convincente se alla fine riuscì a tornarsene in patria con la ragazza e un numeroso seguito, tra cui anche Ozur, il suo padre adottivo. Infine, Burizleif e Thyre convolarono a nozze,

«ma fino a quando restò tra i pagani Thyre non mangiò ne bevve insieme a loro, e questo durò per sette giorni»<sup>538</sup>.

Come sottolineato più volte, le antiche saghe islandesi meritano particolarmente l'attenzione degli studiosi proprio perché i racconti si dipanano a cavallo di un'epoca di grande cambiamento, in primo luogo religioso: il passaggio, appunto, tra "paganesimo" e Cristianesimo. Thyre, cristiana, si trova costretta a unirsi in matrimonio contro la propria volontà per scopi politici, come accadeva spesso per fanciulle di rango nobiliare e regale.

Ora, per tentare di gettar luce sul dato "temporale" del racconto, non possiamo prescindere da una riflessione su quello "alimentare". Come interpretare quei sette giorni durante i quali Thyre sceglie di digiunare o, almeno, di mangiare da sola, lontana da chi per lei non aveva abbracciato la vera fede? Snorri racconta che l'ottavo giorno, nel cuore della notte, la fanciulla scappò assieme a Ozur e, «per farla breve nella nostra storia, giunse infine in Danimarca»<sup>539</sup>, dove infine sposò Olaf. Purtroppo, nulla di più ci viene detto: e se da un lato possiamo comprendere le ragioni intime e

---

<sup>537</sup> *Ivi*, p. 146: «Burizleif, the king of the Vinds, complained to his relation Earl Sigvalde, that the agreement was broken which Sigvalde had made between King Svein and King Burizleif, by which Burizleif was to get in marriage Thyre, Harald's daughter, a sister of King Svein: but that marriage had not proceeded, for Thyre had given positive no to the proposal to marry her to an old and heathen king».

<sup>538</sup> *Ivi*, p. 147: «...but as long as she was among heathens she would neither eat nor drink with them, and this lasted for seven days».

<sup>539</sup> *Ibidem*: «It happened one night that Queen Thyre and Ozur ran away in the dark, and into the woods, and, to be short in our story, came at last to Denmark».

religiose per cui Thyre si rifiuta di sedere alla stessa tavola dell'odiata nuova corte<sup>540</sup>, dall'altro non si può con certezza presumere che quei sette giorni di permanenza coincidano con la durata dei festeggiamenti nuziali, in accordo sostanzialmente con quanto riportato dalla *Laxdæla saga* e dal *Romanzo di Flamenca*; se non altro, è lecito supporlo.

Riferimenti sempre generici, ma che comunque suggeriscono la consuetudine di protrarre le feste nuziali per un consistente numero di giorni, vengono dalla già menzionata *Saga dei Volsunghi*. L'episodio riguarda nuovamente Sigurðr, lo stesso eroe che abbiamo già visto protagonista insieme all'amata Brynhildr durante il loro brindisi di fidanzamento<sup>541</sup>. Amore ancora vivo quando egli giunge alla fortezza di re Gjúki, luogo in cui molti dei motivi letterari finora analizzati tornano a riaffiorare, intrecciandosi l'uno con l'altro. Da questo punto di vista, la saga si mostra quale un piccolo dizionario di gestualità (consuetudinarie nella realtà o topiche nella narrativa di genere) inerenti alle proposte matrimoniali, nozze e festeggiamenti; ma mi spiegherò meglio tra un attimo con l'aiuto del testo. Re Gjúki accoglie Sigurðr con tutti gli onori, e durante la sua permanenza «capì che nessuno poteva essere paragonato a lui, [...] e che aveva un'immensità di beni, molti più degli uomini che conosceva. Il re si comportava con lui come con i suoi figli e loro lo stimavano più di se stessi»<sup>542</sup>. Le virtù dell'eroe non rimangono celate, poiché tutti conoscono il suo valore; e, se le cose stavano così, un uomo come lui non poteva di certo non attirare le attenzioni del re anche per un eventuale legame matrimoniale con sua figlia.

«Una sera, mentre sedevano a bere, la regina si alzò e andò davanti a Sigurðr, lo salutò e gli disse: 'È un piacere per noi la tua permanenza qui e vogliamo darti tutto il meglio. Prendi questo corno e bevi'. Egli lo prese e ne bevve. Lei disse: 'Tuo padre sarà il re Gjúki e io tua madre, i tuoi fratelli Gunnar e Högni e tutti

---

<sup>540</sup> D'altronde, la Chiesa aveva già disposto in passato delle norme (rivolte all'ora a tutti i chierici) che vietavano di mangiare insieme a eretici ed ebrei. Così, ad esempio, il Concilio di Epaona del 15 settembre 517: «15. Si superioris loci clericus heretici cuiuscumque clerici conuiuio interfuerit, anni spatio pacem ecclesiae non habebit. Quod iuniores clerici si praesumerint, uapulabunt. A iudeorum uero conuiuio etiam laicus constitutio nostra prohibuit, nec cum ullo clerico nostro panem comedat, quisquis iudeorum conuiuio fuit inquinatus» (*Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, II tomes Texte latin de l'édition C. de Clerq. Introduction, traduction et notes par J. Gaudemet et B. Basdevant, I, Paris 1989, p. 108); similmente, in quello di Matiscona, tenutosi tra il 581 e il 583: «15. Et ut nullus christianus iudaeorum conuiuio participare praesumat. Quod si facere quicumque, quod nefas est dici, clericus aut saecularis praesumpserit, ab omnium christianorum consortio se nouerit coherendum, quisquis eorum impietibus fuerit inquinatus» (*Ivi*, p. 436). Con ciò voglio semplicemente richiamare il fatto che già da molto tempo era interno alla sensibilità cristiana il rifuggire il banchetto insieme a persone di fede differente, valore che evidentemente permaneva invariato dopo molti secoli e che Thyre, una laica, fa proprio.

<sup>541</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., pp. 165-167.

<sup>542</sup> *Ivi*, p. 175.

quelli che vi presteranno giuramento e nessuno sarà pari a voi'. Sigurðr accettò, e dopo quella bevanda non ricordò più Brynhildr. Abitò lì per un po' di tempo»<sup>543</sup>.

Come si vede, è la regina a onorare l'ospite assicurandogli che sarà trattato da tutti come uno di famiglia, e offrendogli da bere; questo, lo si è già visto, era una mansione (non un onere) riservata principalmente alle donne, custodi per definizione della casa.

Lo schema narrativo, più volte incontrato addietro, del protagonista che entra in contatto con la sua controparte femminile mentre questa gli serve da bere, si ripresenta solo poche righe dopo. Mentre la fanciulla rende onore all'ospite porgendogli una coppa, egli può ammirare da vicino la bellezza di lei:

«E una sera Guðrún serve da bere, Sigurðr vede che è una bella donna e la più cortese sotto tutti i punti di vista»<sup>544</sup>,

racconta l'anonimo autore. Passo che peraltro dimostra come non si possa a priori considerare un *tòpos* la scena che ho precedentemente definito del “fidanzamento bevuto”, poiché in questo caso non si ripresentano gli elementi più caratteristici di tale quadro narrativo. Nessun contatto fisico, nessun bacio, tocco delle mani o abbraccio; tuttavia, il racconto devia verso lo stesso epilogo, cioè un accordo di matrimonio tra Sigurðr e Gjúki secondo cui quest'ultimo avrebbe concesso in sposa Guðrún all'eroe. Infine, a chiusura del brano, lo scrittore aggiunge:

«Quindi si giurano una fratellanza da fratelli nati dagli stessi genitori. Poi si prepara una festa meravigliosa che durò per molti giorni»<sup>545</sup>.

Ritroviamo, dunque, il nesso che inscindibilmente lega il concetto di grandiosità di una festa alla sua durata, che qui non viene specificata se non facendo intendere che si protrasse a lungo. Concetto ribadito più avanti, nella stessa saga, quando al centro della scena vi sono Gunnar, fratello di Guðrún, e Brynhildr, la cui mano era destinata a Sigurðr se questi non avesse fatalmente bevuto il filtro magico:

---

<sup>543</sup> *Ivi*, pp. 175-177.

<sup>544</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

«Quindi i principi ritornano a casa, e Brynhildr andò da suo padre. Grímhildr li riceve bene e ringrazia Sigurðr per il suo aiuto. Poi fu preparata una festa. Arrivò un gran numero di invitati. Arrivò re Buðli con sua figlia e con suo figlio Atli, e questa festa durò molti giorni»<sup>546</sup>.

Molti ospiti, come già visto, e molti giorni: questi sono i requisiti basilari per una festa che rispetti i canoni di un evento per persone d'alto rango. Al limite, si potrebbe provare a ipotizzare a quale cifra potesse alludere l'autore della *Volsunga saga* con l'espressione *marga daga*, e dare un connotato concreto a un concetto che qui è espresso in forma astratta. Un aiuto può venire da altri testi contemporanei appartenenti alla medesima tradizione letteraria, come per esempio il *Nibelungenlied*, poema epico anonimo scritto tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo<sup>547</sup> in cui riecheggiano vicende storicamente autentiche risalenti al V-VI secolo. Animato da una doppia matrice religiosa, un po' pagana e un po' cristiana<sup>548</sup>, il testo si auto-identifica nuovo componimento debitore di un più o meno determinato retaggio narrativo, da identificarsi in quelle «antiche leggende»<sup>549</sup>, scritte e orali, proprie del patrimonio culturale di popoli (e ceti) diversi<sup>550</sup>: «[...] quali che siano le origini della tradizione orale, siano religione, mito, fatti storici, quali che siano i suoi processi evolutivi e l'iter che essa percorre di tempo in tempo e di terra in terra, non v'è dubbio che tutti i componimenti epici si sono trovati di fronte a nuclei narrativi già formati, non solo, ma talvolta persino già conglomerati e quasi cementati insieme»<sup>551</sup>, osserva Laura Mancinelli. Questo spiega le congruenze tra i diversi testi che condividono la medesima origine culturale, come la stessa *Volsunga saga* o l'*Edda* di Snorri.

Ma venendo al testo, sono due le scene che destano interesse relativamente all'oggetto che si sta qui discutendo: la prima richiama molto da vicino proprio la *Saga dei Volsunghi*, essendo la descrizione

---

<sup>546</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>547</sup> *I Nibelunghi*, a cura di L. Mancinelli, Torino 1995, p. xiv.

<sup>548</sup> *Ivi*, p. xxi; *Colloqui italo-germanico sul tema: I Nibelunghi*, Atti dei convegni dell'Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974; R. De Pol, *Fedeltà e istituto vassallatico. Sulla redazione C del Nibelungenlied*, in «L'immagine riflessa», 8, Genova 1985, pp. 211-264.

<sup>549</sup> *I Nibelunghi* cit., p. 3.

<sup>550</sup> *Ivi*, p. xxv; cfr. G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo*, Bari 1980; G. Dumézil, *Ventura e sventura del guerriero*, Torino 1974; J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981; M. Bloch, *La società medievale*, Torino 1987.

<sup>551</sup> *I Nibelunghi* cit., p. xxvi. Si vedano anche G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Milano 1991; H. Reichert, *Nibelungenlied und Nibelungensage*, Wien-Köln 1985; R. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart 1984; K. Von See, *Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden*, Frankfurt a. M. 1971.

della festa di matrimonio per le nozze Gunther (il Gunnar di cui si parlava giusto un momento fa) e appunto Brunilde. Festa che analizzerò in dettaglio più avanti, poiché teatro di un ricco banchetto nuziale; qui invece mi soffermerò solamente su un particolare, in chiusura del brano:

«La festa durò fino al quattordicesimo giorno,  
e in tutto questo tempo non tacque mai il frastuono  
dei giochi d'ogni specie, che si facevano a corte.  
E il prestigio del re fu accresciuto oltre misura»<sup>552</sup>.

Stessa matrice letteraria dei testi precedentemente analizzati, simile datazione: è lecito allora ipotizzare che il significante *molti giorni*<sup>553</sup> potesse riferirsi a un tempo stimabile a circa due settimane, indicativamente; come detto, in epoche diverse il concetto di “troppo” o “troppo poco” (che si stia parlando di coordinate temporali o della quantità di portate sulla tavola è indifferente) è soggetto a mutamenti ed evoluzioni. D'altronde, quella di Gunther e Brunilde possiede le caratteristiche tipiche<sup>554</sup> di una festa di nozze come la tradizione letteraria germanica vuole: non ultimo il ruolo dello sposo, il re, che non si risparmia in generosità (tanto che la sua fama, lo dice il testo stesso, ne guadagnò e non poco), elargendo ai suoi ospiti tutto e più di quanto potevano chiedere, tanto che «chi desiderava dei doni, se ne partì tutto lieto»<sup>555</sup>.

La seconda scena a cui mi riferisco, invece, vede protagonisti il re degli Unni Attila e Crimilde, sorella di Gunther e precedentemente sposata a Sigfrido. Una serie di giostre tra cavalieri precedono le nozze, e i preparativi per mettere a proprio agio tutti gli ospiti paiono imponenti<sup>556</sup>. La descrizione viene accompagnata, anche qui, da un dato numerico:

---

<sup>552</sup> *I Nibelunghi* cit., p. 95.

<sup>553</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., pp. 185.

<sup>554</sup> E topiche, posto che si tengano presenti le riflessioni sviluppate in precedenza riguardo al concetto di *tòpos*. Rimando a M. Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo* cit., pp. 46-60; id., *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., p. 138; C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, pp. 44-49.

<sup>555</sup> *I Nibelunghi* cit., p. 95.

<sup>556</sup> *I Nibelunghi* cit., p. 188: «Il re pregò gli Unni di onorare i forestieri. / Da Tulna si avviarono alla città di Vienna. / Molte belle donne qui attendevano adorne, / e accolsero con onore la sposa del re Attila. / In grandissima quantità v'era stato preparato / quanto potevano desiderare. Molti nobili guerrieri / godevano dell'allegria. Furono condotti agli alloggiamenti. / E la festa nuziale s'iniziò in gran letizia. / Non tutti nella città poterono trovare alloggio. / A quelli del luogo disse Rüdiger in cortesia / che prendessero dimora nella campagna d'intorno».

«Per diciassette giorni si protrasse la festa.  
Penso che se qualcuno dicesse d'un re  
ch'ebbe nozze più sontuose, direbbe cosa falsa.  
Tutti i presenti portavano vesti nuove»<sup>557</sup>.

Non è tutto: la festa è occasione in cui i partecipanti danno sfoggio della propria generosità (e del proprio patrimonio, senz'altro) all'interno di quel consuetudinario codice di comportamento di corte che vede nello scambio di ricchi doni la sua espressione più genuina («Né alcuno mai donò, per onorare le sue nozze, / tanti mantelli preziosi, larghi e lunghi fino ai piedi, / né vesti così belle, poiché molte ne avevano, / quante ne furono donate in onore di Crimilde. / Vassalli e forestieri avevano un solo pensiero, / di non lesinare nei dono di genere alcuno. / Qualunque cosa si chiedesse, donavano con mani pronte. / E molti guerrieri, per generosità, rimasero senza vesti. / [...] Ciò che gli altri donarono nella loro cortesia / fu un nulla in confronto a ciò che diede Teodorico. / Quanto aveva ricevuto dal figlio di Botelung, tutto fu dato via. / [...] Il principe Blödel della terra degli Ungari / ordinò che si svuotassero dell'argento e dell'oro / molti grandi scrigni, e tutto fu regalato»<sup>558</sup>). Espressione che, come illustra il brano evidenziato, include tra le sue caratteristiche basilari anche la durata dei festeggiamenti, che qui toccano i diciassette giorni, in cui naturalmente si susseguono banchetti, tornei e quant'altro.

Abbondanza e sfarzo, che sul piano letterario sembrano concetti confermati con una certa continuità, non vanno comunque presi solo come attributi narrativi, vocaboli della tradizione germanica: voglio ribadirlo, l'idea di lusso (alimentare e non solo) non può essere meramente un oggetto letterario, ma risponde a un *desiderio* (quando non rappresenta una situazione verosimile) proprio della società medievale. Se difficilmente si possono prendere alla lettera taluni particolari descrittivi, è lecito per lo meno interpretarli come indici di una realtà immaginata, auspicata. Questa delicata operazione trova tanto più ragion d'essere quando nei testi il dato numerico aumenta sensibilmente, poiché è in tali casi che il piano dell'utopia (che è comunque sempre espressione di un'esigenza) trova più spazio e si palesa nitidamente.

---

<sup>557</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>558</sup> *Ibidem*.

Se ancora il bollandista Jean-Baptiste du Sollier, all'inizio del XVIII secolo, attribuiva al convito nuziale di re Assuero ed Ester la durata di un mese<sup>559</sup>, è opportuno sottolineare che tale dato non è un *unicum* nei racconti di matrimonio, ma più plausibilmente un termine di riferimento simbolico volto a enfatizzare la solennità della festa. Lo ritroviamo, per esempio, in due testi appartenenti al filone narrativo norreno, come la *Saga di Bósi* e la *Saga di Egill il monco*.

Il primo appartiene al *corpus* delle saghe leggendarie (*fornaldarsögur*), e la sua stesura risulta più tarda rispetto a quelle già viste, o almeno questo è quanto si può concludere sulla base degli esemplari pervenutici (fine XIV - inizio XV secolo); parimenti, le sfumature di carattere fantastico e osceno<sup>560</sup> distanziano un poco il racconto dalla matrice letteraria di riferimento. Tutto ciò deve essere tenuto in conto quando si va a leggere uno dei passi conclusivi della storia, dove l'autore narra delle nozze dei due eroi protagonisti, Bósi e Herraudr, rispettivamente con Edda e Hleidr:

«In seguito Bósi e Herraudr fecero i preparativi per le doppie nozze; vi fu abbondanza di ogni cosa e le festività durarono un mese intero. Al termine delle celebrazioni tutti gli invitati vennero congedati con doni preziosi»<sup>561</sup>.

Nozze regali che ripresentano nuovamente uno schema già visto in questa analisi: grande abbondanza alimentare, lunga durata dei festeggiamenti, rituale dell'offerta di doni agli invitati. Al più, ciò che va evidenziato è proprio l'enfatizzazione del tempo della festa, che finora si è visto aumentare da sette giorni fino a un intero mese nei testi esaminati. Certo è che, a prescindere dalla cultura degli scrittori, dalle loro finalità scritte e dal genere letterario a cui si rifacevano, le categorie di idee (per riprendere una definizione usata più addietro in queste pagine) permangono pressoché invariate, tutte rivolte a restituire un'immagine di solennità e magnificenza.

---

<sup>559</sup> Laddove il testo biblico riporta: «Poi il re fece un gran banchetto a tutti i principi e ai ministri, che fu il banchetto di Ester; concesse un giorno di riposo alle province e fece doni con munificenza regale» (Est 2,18), Jean-Baptiste du Sollier riassume così: «Tandem ex ordine venit dies, quo Hester ad regem ingressa est in ornatu specioso, et invenit gratiam apud regem, et fecit eam regnare pro Vasti, vii anno regni sui; et celebravit nuptias integro mense, donaque largitus est occasione nuptiarum juxta ejus magnificentium regalem» (*De Esther Regina Assueri coniuge*, AA SS, Jul. I, Dies 1, p. 13).

<sup>560</sup> *La saga di Bósi*, a cura di G. Fort, Roma 2008, pp. 20-21. Lo studioso Lars van Wezel ha proposto, non a caso, di vedere nella saga un'opera di un autore intenzionato a partorire un esemplare personale e innovativo rispetto alla tradizione (L. van Wezel, *Myth to play with: «Bósa Saga ok Herrauds»*, in <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/sagapps.htm>).

<sup>561</sup> *La saga di Bósi* cit., p. 105.

Allo stesso *corpus* di saghe leggendarie appartiene anche la *Saga di Egill il monco*, opera della prima metà del XIII secolo che da alcuni studiosi è stata attribuita alla mano di Snorri Sturluson<sup>562</sup>. La storia vede come protagonista Egill Skalla-Grímsson, vichingo e scaldo le cui gesta risalgono a tre secoli prima rispetto alla stesura del testo<sup>563</sup>, che tra le altre vicende della sua vita, va nella Terra dei Giganti per ritrovare e salvare assieme al compagno Ásmundr le figlie di re Hertryggr, ottenendo da quest'ultimo una lauta ricompensa<sup>564</sup>. I due guerrieri, però, non mirano al denaro, bensì chiedono di ottenere come spose le due principesse, «se questa era anche la loro volontà»<sup>565</sup>. Esse acconsentirono, così Egill prese in moglie Bekkhildr, Ásmundr invece Brynhildr. «Il re diede quindi via ai preparativi per i due matrimoni»<sup>566</sup>, che si sarebbero però festeggiati solo in seguito, quando i due eroi sarebbero tornati dai loro viaggi. Ricongiuntisi di nuovo tutti presso il re, l'autore dedica qualche riga alla descrizione delle nozze:

«Il re diede loro il benvenuto, e non ci fu molto da aspettare prima che avesse inizio una magnifica festa, durante la quale si poterono ascoltare molti strumenti musicali e vedere molti uomini nobili, e non si fece alcun risparmio per procurarsi i migliori cibi che si trovassero in quelle terre. [...] La festa durò per tutto un mese, e quando ebbe termine gli ospiti fecero ritorno alle loro case portando con sé splendidi doni. Egill regalò a Herraudr la veste che Bekkhildr aveva cucito, mentre Ásmundr gli diede l'anello avuto in dono dalla gigantessa e la spada che era appartenuta a Gautr»<sup>567</sup>.

Il tutto sembra in linea con la tradizione letteraria di genere, nel momento in cui associa la grandiosità dei festeggiamenti al concetto di abbondanza (o, per essere più aderenti al testo, di *non*

---

<sup>562</sup> H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., p. 52.

<sup>563</sup> Rimando al saggio introduttivo della seguente edizione: L. Eiriksson, *Egil's Saga*, London 2002; si vedano anche *Saga di Egill il Monco*, a cura di F. Ferrari, Milano 1995, pp. 7-31; H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction* cit., pp. 47-48.

<sup>564</sup> *Saga di Egill il Monco* cit., p. 80: «Re Hertryggr accolse con grande gioia i fratelli di sangue e le sue figlie. Egill e Ásmundr consegnarono al re molti oggetti preziosi e gli raccontarono per filo e per segno tutto quel che era accaduto durante il loro viaggio. Il sovrano li ringraziò in tutti i modi possibili per la spedizione che avevano compiuto. Poco tempo dopo il re fece convocare l'assemblea, e durante l'assemblea ricordò a tutti gli uomini l'impegno che aveva preso nei confronti di chi avesse ritrovato le sue figlie. Se non avessero preferito altrimenti, li avrebbe ricompensati con l'oro e l'argento».

<sup>565</sup> *Ibidem*.

<sup>566</sup> *Ibidem*.

<sup>567</sup> *Ivi*, p. 81.

*badare a spese*), alla generosità nell'offerta di doni agli ospiti e, infine, alla lunga durata della festa stessa, che troviamo essere anche qui di un mese. Cifra esagerata o verosimile, *tòpos* o dato indicativo di un preciso immaginario, non è dato saperlo. C'è da dire che, nella fattispecie, il mese di festeggiamenti assomigli più a un *leit motiv*, visto che subito di seguito, quando l'autore narra del viaggio di Ásmundr per visitare suo padre, il re Óttarr, si legge: «Si tenne allora una splendida festa, e per un mese godettero di magnifica ospitalità»<sup>568</sup>. Questo induce a credere che il termine di un mese fosse meramente simbolico e slegato dalla realtà, ma davvero ciò non sottrae nulla al valore di un simile dato: non si sta disquisendo se una festa potesse durare così a lungo, ma a che durata pensasse l'autore, e presumibilmente i suoi contemporanei, quando immaginavano una celebrazione solenne e degna di principi e re.

Per chiudere, voglio citare un ultimo esempio tratto da un testo di natura assai differente che fornisce un'ulteriore testimonianza riguardo alle festività nuziali nel Medioevo: la *Vita Mathildis*. Scritta dal monaco benedettino Donizone tra il 1111 e il 1115, il poema (che l'autore intitolò *De principibus Canusinis*) dà voce alla rupe di Canossa, che tramite artificio letterario racconta le vicende dei signori che l'hanno dominata, partendo dagli avi di Matilde<sup>569</sup>. Ed è proprio la descrizione del banchetto nuziale dei genitori della contessa, Bonifacio di Canossa e Beatrice di Lorena (1037) a destare interesse<sup>570</sup>, su cui ad ogni modo tornerò più avanti per restringere l'obiettivo sul convito vero e proprio. Eppure, già da una prima lettura, è evidente come Donizone insista su delle caratteristiche ben precise, prima tra tutte la ricchezza dello sposo:

«Quando il duca [Bonifacio] andò per sposarla [Beatrice],  
Portò con sé grandi ornamenti, e cavalli,  
Ai piedi dei quali non solo l'acciaio avea fatto porre,  
Ma li aveva fatti ferrar con l'argento,  
Senza ribattere i chiodi, volendo così  
Che la gente potesse capir quanto grande egli fosse.

---

<sup>568</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>569</sup> Un inquadramento esaustivo dell'opera non può prescindere da N. Grimaldi, *Donizone, il cantore di Matilde e dei principi canusini*, Reggio Emilia 1928; F. Ermini, *La memoria di Virgilio e l'"altercatio" tra Canossa e Mantova nel poema di Donizone*, in *Studi medievali*, n. s., V (1932), pp. 187-197; G. Fasoli, *Rileggendo la "Vita Mathildis" di Donizone*, in *Studi matildici*, II, Modena 1971, pp. 15-39; M. Nobili, *L'ideologia politica in Donizone*, in *Studi matildici*, III, Modena 1978, pp. 263-279; L. L. Ghirardini, *La voce immortale di Canossa. Studio critico sul celebre monaco poeta Donizone*, Modena 1987.

<sup>570</sup> Cfr., per alcune considerazioni sul legame tra tempo e cibo, M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 43-58, in special modo le pp. 53-54.

I destrieri correvan ed allora l'argento si distaccava:  
E la gente del luogo lo trovava qua e là sulla strada  
E nei campi, mostrando, così la sua immensa ricchezza.  
[...] Qual principe franco è più ricco di lui?  
[...] Tre mesi il banchetto nuziale durò.  
[...] A Marengo ebbero luogo questi grandi conviti»<sup>571</sup>.

Tutto ciò che Donizone racconta sembra orientato a impressionare, a fornire un'immagine di opulenza e, non secondariamente, di sprezzo dell'avarizia: così si spiega la scelta di ferrare gli zoccoli dei destrieri con l'argento, ma in modo tale che questo si staccasse e si disperdesse lungo il cammino: il signore, nella concezione occidentale, è comunque sempre un "frantumagioielli". La manifestazione di una teorica illimitata disponibilità di ricchezze trova terreno fertile anche a tavola, particolare che qui ho ignorato, ma la durata della festa (e quindi il numero dei banchetti) ci dice già molto: tre mesi, più di quanto incontrato sinora nelle fonti considerate. Ciò significa che l'immagine stereotipica del signore, oltre che di "frantumagioielli", è anche quella di colui che organizza eventi maestosi, che si protraggono anche oltre quel sentire comune che, lo si è visto in questa sezione, vedeva mediamente tra le due settimane e il mese la durata ideale del tempo della festa nuziale. In questo senso, premettendo di non voler prendere alla lettera il racconto di Donizone, potremmo semplicemente definire ancora "più ideale" nella concezione medievale una celebrazione festiva in cui si susseguivano ricchi conviti per tre mesi.

I tre giorni di festa per Annibale Bentivoglio e Lucrezia d'Este sembrano poca cosa, a confronto: o forse, trattandosi di una cronaca, semplicemente Cherubino Ghirardacci non aveva voluto amplificare nulla che una saga o un poema celebrativo come la *Vita Mathildis* tendevano per loro stessa natura a descrivere con grande enfasi.

---

<sup>571</sup> Donizone, *Vita di Matilde di Canossa*, trad. di P. Golinelli, Milano 1984, p. 84: «Qui dux, cum pergeret illo, / ornatus magnos secum tulit, atque caballos, / sub pedibus quorum calibem non ponere sit quasi ferrum; / esse repercussum clavum voluit quoque nullum, / ex hoc ut gentes possent reperire quis esset. / Cornipedes currunt, argentum dum resilit, tunc / colligitur passim, passim reperitur in agris / a populo terrae, testans quod dives hic esset. / [...] Quis princeps Gallus plus isto dives et altus? / [...] Per menses ternos fiunt convivia vero. / [...] In Marego facta sunt haec convivia magna». Per la traduzione italiana dell'opera mi sono affidato alla versione proposta dal curatore della citata edizione.

### 3.3. IL CALICE: COMUNIONE E COMUNICAZIONE

Nella sezione di questa ricerca dedicata alla micro-letteratura che ho definito del “fidanzamento bevuto” è emerso un dato centrale: la bevuta rituale ricopriva, in passato, un ruolo simbolico importante dovuto alla sua natura di gesto culturale volto all'avvicinamento tra i futuri sposi, al loro primo contatto fisico, alla loro prima condivisione di un alimento (che abbiamo generalmente visto essere il vino). Che la bevanda venisse semplicemente servita dalla donna all'uomo o consumata da entrambi dallo stesso calice, come il cerimoniale tipico dell'ospitalità prevedeva, poco intacca il concetto di fondo: le scene tendono comunque a comunicare un senso di comunione, unione.

Il gesto alimentare era già stato individuato nella Bibbia (ma non solo) come momento in cui “partecipare” di una dimensione simbolica altra. Nella sua prima lettera alla comunità di Corinto, Paolo scrive: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?»<sup>572</sup>. Il caso del Cristianesimo è esemplare proprio per la sua inclinazione ad amplificare il significato dell'atto alimentare fino a renderlo allegoria della partecipazione del fedele in Cristo, trasferendo in due voci del dizionario gastronomico mediterraneo (il pane e il vino) le due *sostanze* di Cristo: il suo corpo, il suo sangue. Gli scrittori cristiani dell'alto Medioevo hanno rinnovato tale concetto con una continuità straordinaria<sup>573</sup>, segno di come avessero inteso che la trasmissione e la diffusione di un credo religioso è facilitata dal ricorso a un tipo di linguaggio “alimentare”, a cui riserverò le pagine finali del presente lavoro. Denominatore comune di tale linguaggio è proprio l'idea che mangiare e bere insieme significa *far parte insieme* di qualcosa, condividere una determinata esperienza, il che rende piena giustizia all'etimologia del termine *convivium*. «Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demoni», continua Paolo; «non potete bere il calice del Signore e il calice dei

---

<sup>572</sup> 1Cor 10,16.

<sup>573</sup> Mi limito a segnalare alcune riflessioni sull'argomento, particolarmente utili proprio perché svolte da un punto di vista “alimentare”: M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 60-62 (per quanto riguarda il pane), e pp. 149-182 (relativamente al vino); id., *La fame e l'abbondanza* cit., p. 25; C. Vogel, *Symboles culturels chrétiens. Les aliments sacrés: poisson et refrigeria*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1976, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, pp. 197-252; P. Tombeur, *L'allégorie de la vigne et du vin dans la tradition occidentale*, in *Image et réalité du vin en Europe*, Paris 1989, pp. 181-273; G. Archetti, *De mensura potus. Il vino dei monaci nel Medioevo*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento* cit., pp. 205-326; A. Gautier, *Alcuin, la bière et le vin. Comportements alimentaires et choix identitaires dans la correspondance d'Alcuin*, in *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, a cura di Ph. Depreux e B. Judic, «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest», 111, 3, 2004, pp. 431-441; J.-L. Flandrin, *Chronique de Platine*, Paris 1992, pp. 153-167.

demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni»<sup>574</sup>. È evidente come l'avvicinamento a Dio venga stilizzato nel sedersi alla stessa tavola, mangiando ciò che Egli offre agli invitati.

Sbaglieremmo a pensare che si tratta di una pura astrazione: simili meccanismi allegorici sono sempre ispirati da valori culturali concreti e di natura quotidiana. Il linguaggio simbolico adottato nella Bibbia, ma anche dagli intellettuali che nel Medioevo la commentano e dagli agiografi che perpetuano le gesta dei profeti nelle vite dei santi, non è un codice asettico, impermeabile al contesto culturale che lo attornia: il forte significato dell'atto alimentare in quanto momento di condivisione e celebrazione aveva radici più profonde del foglio di una pergamena, come già si è avuto modo di constatare. Atto alimentare che, relativamente alla promessa di matrimonio, poteva essere rappresentato da un brindisi e/o da un banchetto; si può dire lo stesso della festa nuziale vera e propria?

Una prima risposta indicativa la voglio proporre attraverso la citazione di un verso dell'*Edda* poetica, una raccolta di poesie in lingua norrena conservate nel manoscritto detto *Codex Regius* (compilato nella seconda metà del XIII secolo), in cui confluiscono motivi tradizionali della letteratura germanica derivanti da leggende orali tramandate sin dall'età delle grandi migrazioni<sup>575</sup>. Nel componimento poetico che recita il titolo di *Gripisspo*, ossia *La profezia di Gripir*, prende forma un dialogo tra Sigurdhr e suo zio Gripir ove si riassumono le vicende del primo sulla scorta degli antichi racconti. A un certo punto della narrazione, l'autore così scrive riguardo alle nozze di Sigurdhr, appunto, e di un altro personaggio già citato in questa sede, Gunnar:

«I matrimoni insieme verranno celebrati,  
di Sigurdhr, di Gunnar, nella corte di Gjuki [...]»<sup>576</sup>.

A prima vista, non si può certo dire di trovare nulla di particolare in questi versi. Eppure, a guardare la versione originale dell'opera, cioè il testo norreno, la traduzione proposta non rende pienamente fede al lessico utilizzato dall'autore<sup>577</sup>. Il *Codex Regius* riporta, per la precisione:

---

<sup>574</sup> 1Cor 10,20-21.

<sup>575</sup> *Il canzoniere eddico*, a cura di P. Scardigli, Milano 2004, pp. vii-ix.

<sup>576</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>577</sup> Dettaglio che, molto accortamente, il curatore dell'edizione italiana Piergiuseppe Scardigli non ha mancato di sottolineare. Dalla sua ottica, la traduzione proposta è comunque corretta, ma qui va approfondita la scelta di usare quel tipo di espressione lessicale nel testo norreno. A tal fine, l'edizione da me utilizzata è *Poetic Edda. Old Norse-English diglot*, a cura di K. Hildebrand, H. Gering e H. Adams Bellows, Melbourne 2011.

«‘Saman munu brullaup  
bæþi drukkin Sigurþar ok Gunnars  
ī solum Gjūka [...]’»<sup>578</sup>.

Andando a tradurre in senso più letterale, si ottiene:

«I matrimoni di entrambi saranno bevuti insieme [*drukkin*, dal verbo *drekka*, che richiama da vicino l’odierno inglese *drink*], di Sigurdhr e Gunnar, nella sala di Gjuki».

Questo ci ricorda senz’altro qualcosa: la consuetudine russa che De Gubernatis riporta come ancora attuale al suo tempo, secondo cui, dopo gli opportuni brindisi di vino e birra, si diceva che la sposa era “bevuta” per intendere «ch’ella è fatta»<sup>579</sup>. Il fatto che si possa ritrovare la medesima *espressione linguistica* in un testo che, rispetto a quando parla lo studioso torinese, risale a seicento anni prima ed è stato redatto in area scandinava, lascia quantomeno supporre che né il tempo, né lo spazio siano fattori abbastanza corrosivi da rimuovere una precisa *espressione culturale*, cioè il fatto che si identificassero le nozze con un brindisi rituale. Non sarebbe una novità, in un certo senso: si è già visto come il matrimonio potesse venire stilizzato nel solo momento alimentare del banchetto, e su questo tornerò in seguito. Ad ogni modo, tali indizi non fanno che suggerire che, almeno secondo una percezione collettiva, il verbo *sposarsi* poteva trovare dei suoi surrogati nelle azioni di *mangiare o bere insieme*.

È proprio ciò che può vedersi nella *Volsunga saga* all’interno di una scena in parte già commentata, ossia quella delle nozze tra Sigurðr e Guðrún. Durante i molti giorni di festeggiamenti in cui si susseguono spettacoli e giochi di vario genere, l’anonimo scrittore racconta:

«Drekkr Sigurðr nú brúðlaup til Guðrúnar»<sup>580</sup>.

---

<sup>578</sup> *Ivi*, p. 485.

<sup>579</sup> A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 108.

<sup>580</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., p. 176.

A titolo di esempio, ripropongo tre delle differenti traduzioni in cui la frase viene riportata nelle edizioni moderne:

- «E Sigurðr beve dal calice nuziale alla salute di Guðrún»<sup>581</sup>;
- «...and Sigurðr drank at the wedding of him and Guðrún»<sup>582</sup>;
- «And Sigurðr now married Guðrún»<sup>583</sup>.

Tre differenti interpretazioni<sup>584</sup> piuttosto indicative di come il codice linguistico sia specchio su cui la cultura (anche alimentare) sovente possa riflettersi. Se la versione più letterale rispetto al testo norreno è la seconda, che riporta l'azione di bere (*drekk*), ciò non significa che le altre non siano sostanzialmente corrette, anzi: si tratta solo di modi diversi in cui il traduttore di turno ha reagito, secondo la propria sensibilità, di fronte allo stesso problema. Sottolineo tale questione proprio per il fatto che, in risposta alla medesima questione, le soluzioni sono state leggermente divergenti, attorno a un'equazione che potrebbe presentarsi come: *brindare al matrimonio = sposarsi*.

Annalisa Febbraro, che si è dedicata alla traduzione dell'edizione italiana qui utilizzata, sceglie appositamente di inserire come elemento il “calice nuziale” per facilitare la lettura, esigenza che i suoi colleghi anglosassoni non avvertono rispetto al proprio pubblico di lettori (d'altronde, il testo norreno non parla di alcun calice). Questo, se non altro, suggerisce come la cultura nordica e quella anglosassone siano state già in passato inclinate a richiamare l'equazione di cui sopra; ciò naturalmente nobilita il gesto alimentare di bere in onore delle nozze, se detto rituale e l'azione di sposarsi venivano in sostanza identificati.

Lo stesso si può dire di un successivo brano della *Saga dei Volsunghi*, che vede ancora come protagonista Guðrún, in occasione del suo matrimonio con Atli. Compare nuovamente la formula già conosciuta:

«Ok at þessi veizlu drekk Atli brúðlaup til Guðrúnar»<sup>585</sup>.

---

<sup>581</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>582</sup> Anonymous, *The Saga of the Volsungs*, transl. by E. Magnússon and W. Morris, Stilwell, KS 2005, p. 62.

<sup>583</sup> R. G. Finch (ed. and trans.), *The Saga of the Volsungs*, London 1965, p. 47.

<sup>584</sup> Cfr. H. R. Ellis Davidson, *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*, Syracuse (NY) 1988, p. 42.

<sup>585</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., p. 220.

Anche in questo caso, la traduttrice dell'edizione italiana sceglie di inserire il particolare del calice, che nell'originale non è presente. Scrive: «E a questo banchetto, Atli bevve la coppa matrimoniale con Guðrún»<sup>586</sup>. Analogamente a quanto osservato poc'anzi, invece, l'edizione Finch riporta: «And Atli married Guðrún at this feast»<sup>587</sup>, mentre quella a cura di Eiríkr Magnússon e William Morris: «And at that feast drinks Atli his bridal with Gudrun»<sup>588</sup>. Ancora, con diverse sfumature, vediamo l'identificazione dell'atto di celebrare le nozze con quello di brindare a esse (o, come nel caso precedente, alla salute della sposa).

Un ulteriore esempio che emerge da un campione di fonti norrene (impensabile in questa sede elencare i risultati ottenuti da tutti i testi) si trova nella già citata *Saga di Ragnarr*. Quando il protagonista confessa a Kráka di voler giacere quella notte insieme a lei, ella risponde con una proposta che trovava più dignitosa:

«La sera stessa, mentre gli uomini preparavano i loro giacigli, Ragnarr espresse il desiderio che lui e Kráka si coricassero insieme. Rispose Kráka che non era possibile: 'Bevi con me prima - spiegò - il calice delle nozze, una volta giunto nel tuo regno. Questo mi pare degno per te e per i nostri eredi, se mai ne avessimo'»<sup>589</sup>.

Anche Marcello Meli, traduttore della presente edizione, inserisce l'elemento del calice nuziale, quando il testo originale recita una formula che coincide con quelle viste in precedenza:

«'ok vil ek, at þú drekkir brúðlaup til mín [...]»<sup>590</sup>.

Laddove, quindi, si presume a giusto titolo che un lettore italiano del XX secolo necessiti di una precisazione riguardo al rituale di *bere il matrimonio*, l'ascoltatore/lettore medievale d'Islanda conosce già il significato dell'espressione e del relativo rituale, poiché presente nel suo dizionario linguistico e culturale. Quanto alla moderna traduzione inglese del testo, Chris Van Dyke si tiene

---

<sup>586</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>587</sup> R. G. Finch (ed. and trans.), *The Saga of the Volsungs* cit., p. 64.

<sup>588</sup> Anonymous, *The Saga of the Volsungs* cit., p. 82.

<sup>589</sup> *Saga di Ragnarr* cit., p. 49.

<sup>590</sup> Margaret Schlauch, *The Saga of the Volsungs: The Saga of Ragnar Lodrok together with the Lay of Kraka*, New York 1930, 6.

piuttosto aderente all'originale: «She said it could not be thus, 'and I want you to drink a wedding feast for me, when you come to your kingdom [...]»<sup>591</sup>.

Come accortamente suggerisce Meli, il brindisi era un «un atto rituale che suggellava, nel corso di un convito pubblico, il contratto di matrimonio»<sup>592</sup>: una declinazione del rituale di libagione, tipico delle culture antiche<sup>593</sup>, con la differenza fondamentale che essa prevedeva l'offerta agli dei di vino, acqua, miele o latte.

Il nesso che lega la libagione alla celebrazione nuziale, peraltro, precede il Medioevo. Già Verrio Flacco, vissuto a cavallo tra il I secolo a.C. e il I d.C., pretendeva che i termini *sponsus* e *sponsa* derivassero dal greco *σπονδή*, relativo proprio alla libagione; con tale associazione, egli intendeva che gli *sponsi* suggellavano la stipulazione pubblica della loro promessa di matrimonio facendo una libagione agli dei. Festo, nel II secolo d.C., avrebbe riproposto la medesima interpretazione: «Spondere Verrius putat dictum, quod sponte sua, id est voluntate, promittatur. Deinde oblitus inferiore capite sponsum et sponsam ex Graeco dicta[m] ait, quot i σπονδὰς interpositis rebus divinis faciant»<sup>594</sup>.

Che si tratti di un'usanza dal forte carattere identitario non c'è dubbio, se ne rimangono ampie tracce ancora oggi. Facendo un fugace balzo in avanti nel tempo, leggiamo la studiosa americana Linda Watts descrivere così il rituale del brindisi nella cultura statunitense contemporanea: «C'è un ampio insieme di tradizioni che circonda le bevande, dal caffè allo Chardonnay. [...] I rituali aiutano a dar forma agli eventi, a rinforzare l'identità, e a dar risalto agli avvenimenti sociali più importanti nel ciclo vitale di un individuo, una famiglia, o un altro gruppo. [...] Altre usanze relative alle bevande contribuiscono al festeggiamento di eventi formali, come matrimoni, anniversari, e bar mitzvahs e bat mitzvahs. Probabilmente l'elemento più noto della cultura del bere concerne il

---

<sup>591</sup> C. Van Dyke, *Ragnars saga loðbrókar*, Denver 2003, p. 13. È doveroso notare che l'espressione "to drink a wedding feast" non è comune nella lingua inglese, per quanto il suo significato sia comunque intuibile; nella fattispecie, la scelta del traduttore è probabilmente mirata a lasciare intatto il significato letterale del passo. Ellis Davidson puntualizza che, con la sua forma più generica ("to drink a feast"), nella letteratura norrena ci si riferiva ad assemblee e feste, occasioni in cui il rituale del brindisi rivestiva un ruolo sociale di primo piano (H. R. Ellis Davidson, *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions* cit., p. 42). «The drinking party really provides the formal setting for their entire organisation. The meeting is called "the drinking", to hold a meeting is always called "to drink a feast", even where the object of the assembly is something more practical», precisava al principio del secolo scorso Vilhelm Grönbech (V. Grönbech, *The Culture of the Teutons*, translated into English from *Vor folkeæt i oldtiden I-IV* by W. Worster, London 1931, p. 147).

<sup>592</sup> *Saga di Ragnarr* cit., p. 125, n. 29; si veda anche F. Lissarrague, *Un rituel du vin: la libation*, in *In vino veritas*, a cura di O. Murrey e M. Tecusan, Londra 1995, pp. 126-144.

<sup>593</sup> L. Mussiet, *La pénétration chrétien dans l'Europe du nord et son influence sur la civilisation scandinave*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, XIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1967, pp. 263-325, a p. 301.

<sup>594</sup> Festus, *De verborum significatu cum Pauli epitome* ed. cit., p. 440.

brindisi. I brindisi sono gesti narrativi associati al consumo di bevande alcoliche durante occasioni celebrative»<sup>595</sup>. Nel caso dei matrimoni, prosegue la Watts, il brindisi è generalmente associato a un augurio di salute e armonia familiare formulato dalla persona più vicina agli sposi, che sia essa amica o congiunta, il tutto all'interno di un discorso spontaneo o preparato e studiato in separata sede, di solito di natura ironica<sup>596</sup>. Se volessimo ricercare l'identico tipo di rituale in aree culturali del mondo assai distanti da quella americana, troveremmo per esempio che in Cina il consumo di alcool è una delle tradizioni alimentari più tipiche quando si sta parlando di feste nuziali. Nelle usanze di gruppi etnici quali Han, Dai, Jingpo e Lahu, è consuetudine che la famiglia del pretendente offra da bere una bevanda alcolica a quella della futura sposa. «Tra gli Ewenki, si capisce che i genitori hanno approvato il matrimonio quando bevono il dono ricevuto»<sup>597</sup>; inoltre, durante i festeggiamenti per le nozze, lo sposo e la sposa sono soliti bere un bicchiere insieme (anche stavolta di una bevanda alcolica), gesto atto a simboleggiare l'impegno dell'uno verso l'altro; allo sposo solamente, invece, è demandata l'usanza di brindare a ogni membro della famiglia di sua moglie e ai suoi amici<sup>598</sup>.

Ma tornando al Medioevo, sembra un fatto che il brindisi rappresentasse uno dei momenti più significativi all'interno della festa nuziale e di uno dei suoi rituali fondanti, ossia il banchetto. Questo è tanto più vero per le popolazioni scandinave, se il teologo tedesco Adamo di Brema scriveva, attorno all'anno 1070, che presso i Suedi «si pestis et famis imminet, Thorydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi»<sup>599</sup>, ossia che durante le celebrazioni nuziali essi libavano a Frigg, sposa d'Odino nella mitologia norrena. Jean-Marie Maillefer ha rimarcato tale aspetto, evidenziando come nella Scandinavia medievale “bere le nozze” fosse espressione comune per significare che esse avevano avuto luogo ufficialmente e legalmente, consuetudine attestata

---

<sup>595</sup> L. S. Watts, *Encyclopedia of American Folklore*, New York 2007, pp. 384-385: «There is an extensive body of lore surrounding beverages, from coffee to Chardonnay. [...] The rituals help shape events, reinforce identity, and acknowledge major events in the life cycle of an individual, family, or other group. [...] Other drinking lore contributes to the festivity of formal occasions, such as weddings, anniversaries, and bar mitzvahs and bat mitzvahs. Probably the best-known element of drinking culture in this regard is the toast. Toasts are narrative acts associated with the consumption of alcoholic beverages at celebratory events».

<sup>596</sup> *Ibidem*.

<sup>597</sup> M. Grant, *Alcohol and emerging markets: patterns, problems, and responses*, Ann Arbor, MI 1998, p. 127: «Among the Ewenki, it is understood that the parents have approved the marriage once the gift is drunk». Cfr. D. Lombardi, *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi* cit., p. 28.

<sup>598</sup> *Ibidem*.

<sup>599</sup> Adamus, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. J. M. Lappenberg, MGH SSRG, Hannover 1876, 4, 27.

anche dai testi legislativi<sup>600</sup>. Caso ancora più peculiare l'area svedese dell'Östergötland, dove le partecipazioni di nozze venivano comunicate attraverso appositi *ölbud*, letteralmente “messaggeri della birra”, che invitavano gli ospiti *till öls*, “per la birra”; tutto ciò spiega perché il momento centrale della festa di matrimonio fosse detto *laga ölstamma*, cioè “riunione della birra”. Le normative di questa provincia, redatte nella seconda metà del XIII secolo, prevedevano che, una volta suggellata la promessa di fidanzamento, si fissasse il giorno in cui si sarebbe bevuta la *giptaröl*, la “birra matrimoniale”.

Parimenti, nel testo legislativo municipale del re svedese Magnus Eriksson (1350 ca.) si parla specificatamente di “birra del matrimonio” (*bryllups öl*). Questo, peraltro, va a contraddire in un certo senso quella gerarchia di valori che, come visto in precedenza, voleva il vino quale bevanda socialmente più prestigiosa presso le genti del nord: se da un lato tale gerarchia poteva esistere in virtù del fatto che la minore reperibilità del vino faceva di questo una bevanda riservata a pochi, ciò non ha evitato che i testi legislativi eleggessero la cervogia quale morfema centrale all'interno del linguaggio inerente alle normative nuziali.

Ciò che emerge da queste brevi osservazioni è, ancora una volta, che le culture umane hanno spesso assegnato ai gesti alimentari dei significati e degli scopi altri che si andavano a sovrapporre a quelli meramente nutritivi. Mangiare è un atto sociale, e non può ridursi alla semplice dimensione di «necessità corporale»<sup>601</sup>: questo vale per la società medievale, ma potremmo vederlo come un processo connaturato nell'indole umana. Processo che, senz'altro, coinvolge anche l'ambito nuziale, come si è visto. D'altro canto vorrà pure dir qualcosa se in Francia, al principio del XVII secolo, il giurista Antoine Loysel così sintetizzava il matrimonio secondo una formula divenuta celebre: “*boire, manger, coucher ensemble, c'est mariage ce me semble*”.

---

<sup>600</sup> Per questa e per le successive indicazioni si veda J.-M. Maillefer, *Le mariage en Scandinavie médiévale*, in *Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?*, Colloque international de Conques, sous la direction de Michel Rouche, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2000, pp. 91-106, a p. 99.

<sup>601</sup> H. Franco Jr., *Nel paese di Cuccagna. La società medievale tra il sogno e la vita quotidiana*, Roma 2001, p. 66.

### 3.4. «POI DISSE AI SUOI SERVI: ‘IL BANCHETTO NUZIALE È PRONTO...’»

Partendo da una citazione evangelica presa da Matteo<sup>602</sup>, è tempo di avvicinarsi al rituale alimentare che più di tutti ha lasciato traccia di sé nelle fonti dell’alto Medioevo. Lo ha fatto, da un lato, per tutti le ragioni cui si è già fatto riferimento nel corso di questa ricerca: il convivio è allo stesso tempo festa, condivisione, manifestazione, pubblicità, celebrazione. Quando un’usanza soddisfa tutte queste condizioni per sua stessa natura, non deve stupire il fatto che essa sia rimasta una costante nella cultura occidentale. Lo ha fatto, inoltre, perché la tradizione ebraico-cristiana ha imperniato il proprio codice linguistico sull’immagine allegorica del banchetto nuziale in quanto rituale di passaggio verso la vita celeste, come il brano di Matteo mostra chiaramente; ma su tutto ciò che concerne tale linguaggio simbolico ritornerò a tempo debito. A ogni modo, mi sembra un ottimo punto di partenza per introdurre il tema che si svilupperà nelle pagine a seguire, poiché l’alto Medioevo recepisce appieno la forza di questo *linguaggio alimentare*, come mi piace definirlo, tanto da adottarlo con grande solerzia e perpetuarlo per numerosi secoli. Il risultato è un vastissimo ed eterogeneo insieme di testi che rievoca costantemente, per lunghissimo tempo, il rituale del banchetto di nozze secondo il modello biblico-evangelico, non senza leggerissimi adattamenti dei brani (i riferimenti vanno generalmente a Mt 22,1-14 e Gv 2,1-11) a seconda del fine per cui lo scrittore opera la citazione. Non deve stupire, per esempio, che in un formulario carolingio la dignità sociale dell’istituto del matrimonio venga rafforzata proprio attraverso il ricorso al linguaggio alimentare:

«Quod vero legale conubium religio sit, non delictum, dominus Iesus Christus liquido patefecit, qui, nuptiarum convivio dignatus interesse cum suis discipulis, signorum illas primordiis decoravit»<sup>603</sup>.

È stato Cristo, in sostanza, ad aver conferito dignità al matrimonio prendendo parte a quello di Cana, occasione in cui manifesta per la prima volta i suoi poteri soprannaturali: un miracolo alimentare che ha di fatto nobilitato le nozze e il senso stesso di festa, poiché il prodigio serve proprio a far sì che i festeggiamenti possano proseguire e i calici di vino (del miglior vino) restare

---

<sup>602</sup> Mt 22,8.

<sup>603</sup> *Formulae extravagantes: Formulae negotiorum civilium*, ed. K. Zeumer, MGH *Leges*, 5, *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Hannover 1882-1886, p. 542.

sempre pieni; tutto ciò, va ricordato, avviene mentre la scena narrativa è costantemente incentrata sul convito nuziale. Il banchetto di matrimonio è, d'altro canto, una figura tipica della cultura occidentale e mediterranea, e non mancherò di evidenziare più avanti alcune delle vicende mitologiche più celebri che hanno preso forma attorno a una tavola dove siedono gli sposi; basti qui rammentare per un attimo che una delle trasposizioni allegoriche che la cultura greca ha fatto dell'eterno conflitto interiore tra istinto e temperanza, simbolicamente stilizzato nell'inimicizia tra Centauri e Lapiti, nasce proprio dallo scontro che questi hanno durante il banchetto nuziale di Piritoo e Ippodamia, la cui eco risuona ancora nel III secolo nelle pagine di Porfirio<sup>604</sup>.

Ma se volessimo tentare di approfondire più concretamente a che cosa assomigliasse un convivio di nozze nella tarda antichità e nell'alto Medioevo, non possiamo ignorare i versi di Decimo Magno Ausonio. Il poeta romano originario di Burdigala (l'odierna Bordeaux), vissuto nel IV secolo, compose nel 369 quello che i latini, e i greci prima di loro, chiamavano *centone* (lat. "cento", gr. κέντρον), dandogli il titolo di *Centone nuptialis*. Il nome del componimento veniva da una coperta o un vestito formati da pezze di diversi tessuti cucite insieme, poiché la sua struttura rispecchiava proprio tale conformazione composita: si trattava, infatti, di un genere poetico composto di esametri derivati dall'unione di emistichi attinti da altri testi (generalmente dalle opere di Virgilio)<sup>605</sup>: «solae memoriae negotium sparsa colligere et integrare lacerata»<sup>606</sup>, chiarisce Ausonio. A detta sua, l'idea di cimentarsi in un simile componimento derivava dall'ordine diretto dell'imperatore Valentiniano, a sua volta autore di un centone sulle nozze («Sanctus imperator Valentinianus, vir meo iudicio eruditus, nuptias quondam eiusmodi ludo descriperat, aptis equidem versibus et compositione festiva»<sup>607</sup>), che gli avrebbe chiesto di misurare il suo talento con il proprio; tuttavia, Ausonio è franco nell'ammettere che si trattava solo di un gioco che, in senso stretto, dissacrava l'autorità dei versi di Virgilio («Piget equidem Vergiliani carminis dignitatem tam ioculari dehonestasse materia»<sup>608</sup>).

Ma non è questo il luogo in cui dare un giudizio di stampo letterario all'opera; soffermiamoci, piuttosto, sulla scena che l'autore ha costruito sulla base degli emistichi di Eneide, Georgiche e Bucoliche. La doverosa premessa è che, per i suddetti motivi, ogni dettaglio presente nel testo era

---

<sup>604</sup> Pomponius Porphyrio, *Commentum in Horatium: Carmina*, ed. A. Holder, Innsbruck 1894, pp. 3-161, a p. 70: «Notum est autem proelium illud, quod inter Lapithas et Centauros in conuiuio nuptiali Perithoi et Hippodamiae exarsit».

<sup>605</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale*, in Id., *Opere* a cura di A. Pastorino, Torino 1971, p. 652, n. 2.

<sup>606</sup> *Ibidem*.

<sup>607</sup> *Ibidem*.

<sup>608</sup> *Ibidem*.

naturalmente vincolato alla matrice letteraria, il che limitava ogni apporto personale dell'autore; ad ogni modo, se si tiene presente la struttura di tali esametri, si noterà che in effetti le possibilità di adattare i vari emistichi al contesto erano numerosissime. Per esempio, i primi tre versi di apertura della sezione dedicata al pranzo di nozze contengono cinque emistichi virgiliani: «Expectata dies aderat<sup>609</sup> | dignisque hymenaeis<sup>610</sup> / matres atque viri,<sup>611</sup> | iuvenes ante ora parentum<sup>612</sup> / conveniunt stratoque super discumbitur ostro<sup>613</sup>»<sup>614</sup>.

Del fatto, poi, che si trattasse del racconto in forma poetica di un matrimonio reale, o al più di un epitalamio in onore delle nozze dell'erede al trono, questo è oggetto di dibattito per gli studiosi specialisti<sup>615</sup>. La verità, come spesso accade in questi casi, sta nel mezzo: se si vuole escludere la certezza di riferimenti specifici a fatti concreti, con altrettanta sicurezza si può desumere che il contenuto del centone fosse un ritratto verosimile della realtà, di modo che i suoi lettori e ascoltatori potessero riconoscervi delle scene (e dei rituali, ovviamente) conosciuti e comunemente praticati. «Il resoconto che Ausonio fa della cerimonia nuziale», sottolinea Scott McGill, «contiene dettagli realistici (realistici almeno relativamente ai matrimoni d'alto rango, riguardo ai quali possediamo più informazioni [anche se possiamo supporre che le stesse cose accadessero durante le nozze che riguardavano altre classi, seppure con minor pompa]). Questi dettagli emergono dagli epitalami di tutte le tipologie, nei quali era comune includere caratteristiche di veri matrimoni»<sup>616</sup>. La letteratura, vale la pena rimarcarlo, non è mai impermeabile al contesto socio-culturale in cui vivono gli scrittori. Ciò non significa che l'opera di Ausonio sia da considerarsi una cronaca in senso stretto, poiché non era esattamente quello lo scopo dell'autore: il primo interesse di chi si accingeva a

---

<sup>609</sup> *Aen.*, V, 104.

<sup>610</sup> *Ivi*, XI, 355.

<sup>611</sup> *Ivi*, VI, 306.

<sup>612</sup> *Georg.*, IV, 477.

<sup>613</sup> *Aen.*, I, 700.

<sup>614</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale* ed. cit., p. 658.

<sup>615</sup> Green sostiene, per esempio, che Ausonio scrisse con un'idea ben precisa in mente, ossia il matrimonio tra Graziano e Costanza, la figlia postuma di Costanzo II (*The Works of Ausonius*, edited with an introduction and commentary by R.P.H. Green, Oxford 1991, p. 518). Di simile idea F. Ermini, *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma 1909. Cfr. anche S. McGill, *Virgil recomposed. The mythological and secular centos in antiquity*, New York 2005, pp. 92-114.

<sup>616</sup> S. McGill, *Virgil recomposed. The mythological and secular centos in antiquity* cit., pp. 95-96: «Ausonius's account of the wedding ceremony contains realistic details (realistic in connection at least with upper-class weddings, about which we have more information [though we can imagine the same things occurring in weddings involving other classes, though with less pomp]). These details find their way into epithalamia of all stripes, in which including features of actual wedding ceremonies was standard».

comporre un centone era infatti il meccanismo di “cucitura” dei versi che ne stava alla base; nel caso del *Centone nuptialis*, il matrimonio rappresenta solo il soggetto della poesia, attorno al quale Ausonio «mostra le sue abilità tecniche»<sup>617</sup>. La sfida sta proprio in questo: fornire al pubblico un componimento poetico del tutto in accordo con la tradizione epitalamica rimanendo fedele alle regole del gioco. Il risultato è la descrizione di una cerimonia nuziale che rispetta tutti i rituali canonici del matrimonio romano: il banchetto, il bacio e la giunzione delle mani destre degli sposi, l’offerta dei doni, a cui segue l’epitalamio vero e proprio, cantato da un gruppo di giovani; infine l’entrata della coppia nella camera nuziale.

Da notare che il convivio occupa il primo posto in ordine temporale nella serie di rituali nuziali, così come ancora nelle pagine di Cherubino Ghirardacci molti secoli più tardi; tale consuetudine è attestata anche altrove, e sappiamo che generalmente il banchetto di matrimonio romano si teneva in casa della sposa<sup>618</sup>. Tra l’altro, il valore simbolico del cibo all’interno del dizionario rituale di nozze compare anche all’interno dell’epitalamio, dove emerge una pratica consuetudinaria su cui tornerò in seguito:

«at chorus aequalis, | pueri innuptaeque puellae,  
versibus incomptis ludunt | et carmina dicunt:  
‘[...] Sparge, marite, nuces...’»<sup>619</sup>.

Come nei versi di Catullo che citerò più avanti, troviamo la consuetudine che vede lo sposo spargere delle noci verso il corteo, gesto che Ausonio colloca nel momento della *deductio*, quando cioè la coppia si accinge a entrare nella propria casa<sup>620</sup> («Tum studio effusae matres | ad limina ducunt»<sup>621</sup>); logicamente, la fonte utilizzata da Ausonio è l’ottava ecloga delle *Bucoliche*<sup>622</sup>, dove è presente il medesimo rituale.

---

<sup>617</sup> S. McGill, *Virgil recomposed. The mythological and secular centos in antiquity* cit., p. 96.

<sup>618</sup> *Ibidem*.

<sup>619</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale* ed. cit., p. 662.

<sup>620</sup> K. K. Hersch, *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity* cit., pp. 156-158.

<sup>621</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale* ed. cit., p. 662.

<sup>622</sup> *Ecl.*, 8,30: «Mopse, novas incide faces: tibi ducitur uxor; / sparge, marite, nuces: tibi deserit Hesperus Oetam».

Ma veniamo ora al brano della *cena nuptialis*. La descrizione entra subito nel vivo, e Ausonio non risparmia versi per ciò che concerne vivande e bevande, serviti in una *series longissima* che vede il trionfo degli arrostiti di selvaggina grossa<sup>623</sup>:

«alituum pecudumque genus | capreaque sequaces  
non absunt illic | neque oves haedique petulci  
et genus aequoreum, | dammae cervique fugaces»<sup>624</sup>.

Il denominatore comune dei piatti, in senso identitario, sembra essere proprio una tavola nobiliare, dove è decisamente più comune trovare simili pietanze. Tra gli uccelli e gli animali, difatti, Ausonio menziona non per caso capretti, daini e cervi, prede che nelle fonti dell'alto Medioevo vedremo spesso associate alla cultura (e dunque alla mensa) aristocratica<sup>625</sup>, in stretta connessione con il loro modo di cottura, cioè l'arrostitura. Ciò che, infatti, scriveva Eginardo a proposito della spassionata preferenza di Carlo Magno per le carni arrosto può ritenersi una tendenza estesa delle nuove *élites* di origine germanica<sup>626</sup>. Tendenza piuttosto datata, a dir la verità: già di Massimino il Trace, primo imperatore "barbaro" (235-238), l'*Historia Augusta* (IV secolo) racconta che si asteneva completamente dal mangiare verdure, preferendo di gran lunga il consumo di carne («[...] constat, comedisse et quadraginta libras carnis, ut autem Cordus dicit, etiam sexaginta. Quod satis constat, holeribus semper abstinuit»<sup>627</sup>).

Lo *status* sociale della cacciagione arrosto emerge anche nei versi di Ausonio quale vertice di una gerarchia di valori gastronomici, e in questo senso il poeta sembra anticipare una tendenza che diverrà poi comune nel Medioevo continentale: la selvaggina grossa, poiché "prodotto" diretto di una delle attività preferite tradizionalmente dai nobili, la caccia nel *saltus*, diverrà un vero e proprio

---

<sup>623</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale* ed. cit., p. 662: «pinguisque ferinae / viscera tosta fuerunt».

<sup>624</sup> *Ibidem*.

<sup>625</sup> M. Montanari, *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola dall'antichità al Medioevo* cit., p. 424; id. - A. Capatti, *La cucina italiana: storia di una cultura* cit., p. 76; id. - F. Sabban, *Storia e geografia dell'alimentazione: risorse, scambi, consumi*, Torino 2006, pp. 269 e sgg.; P. Galloni, *Il cervo e il lupo: caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma-Bari 1993.

<sup>626</sup> Cfr. J. Ferniot - J. Le Goff, *La cucina e la tavola. Storia di 5000 anni di gastronomia*, Bari 1987, pp. 184-185.

<sup>627</sup> *Historia Augusta*, translated by D. Magie, 3 vols., Loeb Classical Library, Cambridge (MA) and London 1924, II, p. 320.

alimento identitario per i *potentes* germanici<sup>628</sup>. Ma non solo: la tavola dei nobili si poteva distinguere generalmente da quella dei contadini anche per la presenza di frutta fresca, mentre questi ultimi (per ovvie ragioni di razionalizzazione e conservazione delle risorse) tendevano a farne marmellate<sup>629</sup>. Non stupisce allora che, dopo le pietanze di carne, sulla tavola nuziale passino proprio dei dolci frutti: «Ante oculos interque manus sung | mitia poma»<sup>630</sup>.

Infine, a dissetare i convitati del banchetto di Ausonio ci pensano i grandi crateri ricolmi di vino, la bevanda per eccellenza del mondo romano; ad allietarli, le danze e il canto<sup>631</sup>. Il poeta di Burdigala, peraltro, presenta un banchetto sostanzialmente in accordo con il modello simposiale greco-romano, diviso in due fasi: il *deipnon*, cioè il pasto vero e proprio, e il *symposion*, momento in cui si beveva e discuteva assieme<sup>632</sup>.

Che i conviti nuziali fossero occasione per declamare versi e mostrare le proprie capacità poetiche, d'altronde, ce lo conferma lo stesso Ausonio nei suoi *Epigrammi*, dove ci fa anche intendere che spesso tali feste richiamavano un gran numero di persone a banchetto. Questo è quanto ricorda a proposito del retore Rufo che, volendo dar prova di perizia grammaticale, porge un augurio particolare agli sposi: «Rufo il retore, invitato un tempo a una festa di nozze, / come spesso accade durante i banchetti affollati, / per mostrare la propria abilità nell'arte della grammatica, / questi auguri rivolse agli sposi: / 'Procreate figli di genere maschile, femminile e neutro'»<sup>633</sup>. Se non altro, si tratta di un altro modo per capire indirettamente che l'atto di *mangiare insieme* andava ben oltre il significato letterale del verbo "mangiare", e concerneva un ampio insieme di gesti e rituali di profondo significato culturale.

A dirla tutta, i primi cristiani non vedevano di buon occhio i banchetti nuziali, forse perché in essi permanevano quelle tradizioni romane che volevano il convivio luogo per eccellenza dello svago e

---

<sup>628</sup> Relativamente a questa e ad altre osservazioni in merito, si veda M. Montanari, *La fame e l'abbondanza* cit., pp.19 e sgg.

<sup>629</sup> M. Montanari, *Il cibo come cultura* cit., p. 17 e sgg.; id., *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., p. 212.

<sup>630</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale* ed. cit., p. 658.

<sup>631</sup> Decimo Magno Ausonio, *Centone nuziale* ed. cit., p. 658: «Postquam exempta fames et amor compressus edendi, / crateras magnos statuunt | Bacchumque ministrant. / Sacra canunt, | plaudunt choreas et carmina dicunt».

<sup>632</sup> P. Lampe, «Das korintische Herrenmahl in Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17-34)», ZNW 82, pp. 182-213, 1991, pp. 186-187; E. Pellizer, «Della zuffa simpotica», in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, pp. 31-41.

<sup>633</sup> Ausonius Burdigalensis, *Epigrammata*, ed. K. Schenkl, MGH AA, 5, 2, Berlino 1883, p. 194-226, XXXXVI, p. 208: «Rufus vocatus rhetor olim ad nuptias, / celebri ut fit in convivio, / grammaticae ut artis se peritum ostenderet, / haec vota dixit nuptiis: / 'et masculini et feminini gignite | generisque neutri filios'».

dell'eccesso in ogni sua forma. Già a metà del III secolo, infatti, il vescovo di Cartagine Cipriano invitava le fanciulle vergini consacrate a Dio a evitare in tutti i modi di partecipare a simili occasioni mondane: «Si rifuggano le dissolute feste nuziali e i lascivi banchetti, dei quali è pericolosa l'infezione»<sup>634</sup>. L'impressione è che le nozze fossero particolarmente occasioni sociali da cui tenersi alla larga, secondo quest'ottica, poiché includevano grosso modo tutto ciò che in una festa si poteva temere. Non a caso, lo vedremo in seguito, la Chiesa si prodigò con grande sollecitudine per indirizzare al clero lo stesso tipo di appello.

Nel mondo romano il banchetto nuziale era già un momento piuttosto identificativo della celebrazione del matrimonio. Ancora l'*Historia Augusta* lascia trapelare un'interessante vicenda occorsa tra gli imperatori Lucio Vero e Marco Aurelio, fratelli adottivi, che governarono congiuntamente nella seconda metà del II secolo. Fratelli davvero solo sulla carta. A differenziarli, infatti, c'era innanzitutto la condotta completamente opposta nei riguardi della tavola: Lucio era noto per l'abitudine di allestire banchetti che duravano fino all'alba e per altre abitudini eccentriche (specie a partire dalla campagna militare in Partia)<sup>635</sup>, Marco Aurelio per la sua frugalità, modestia e temperanza<sup>636</sup>. Questo per evidenziare come le due personalità potessero entrare spesso e volentieri in contrasto, proprio come raccontato a proposito del liberto Agaclito<sup>637</sup>. Il tutto nasce a seguito di

---

<sup>634</sup> Cyprianus Carthagenensis, *De habitu virginum*, PL 4, col. 460: «Nuptiarum festa improba et convivia lasciva vitentur, quorum periculosa contagio est».

<sup>635</sup> *Historia Augusta* ed. cit., pp. 214-216: «Lucius quidem Marco vicem reddens si quid susciperet obsecutus ut legatus proconsuli vel praeses imperatori. Iam primum enim pro ambobus ad milites est locutus et pro consensu imperii graviter se et ad Marci mores egit. Ubi vero in Syriam profectus est, non solum licentia vitae liberioris sed etiam adulteriis et iuvenum amoribus infamatus est; si quidem tantae luxuriae fuisse dicitur ut etiam, posteaquam de Syria rediit, popinam domi instituerit, ad quam post convivium Marci devertebat, ministrantibus sibi omni genere turpium personarum. 6 fertur et nocte perpeti alea luisse, cum in Syria concepisset id vitium, atque in tantum vitiorum Gaianorum et Neronianorum ac Vitellianorum fuisse aemulum, ut vagaretur nocte per tabernas ac lupanaria oblecto capite cucullione vulgario viatorio et comissaretur cum triconibus, committeret rixas, dissimulans quis esset, saepeque efflicto livida facie redisse et in tabernis agnitum, cum sese absconderet. Iaciebat et nummos in popinas maximos, quibus calices frangeret. Amavit et aurigas, Prasino favens. Gladiatorum etiam frequentius pugnas in convivio habuit, trahens cenas in noctem et in toro convivali condormiens, ita ut levatus cum stromatibus in cubiculum perferretur. Somni fuit permodici, digestionis facillimae». Il costo di un suo celebre banchetto viene stimato dal biografo addirittura sui sei milioni di sesterzi (si veda *ivi*, pp. 216-218).

<sup>636</sup> *Ivi*, p. 143: «Amavit pugilatum luctamina et cursum et aucupatus et pila lusit adprime et venatus est. Sed ab omnibus his intentionibus studium eum philosophiae abduxit seriumque et gravem reddidit, non tamen prorsus abolita in eo comitate, quam praecipue suis, mox amicis atque etiam minus notis exhibebat, cum frugi esset sine contumacia, verecundus sine ignavia, sine tristitia gravis».

<sup>637</sup> *Ivi*, p. 226: «Et hanc vitae diversitatem atque alia multa inter Marcum et Verum simultates fecisse, non aperta veritas indicabat, sed occultus rumor inseverat. Verum illud praecipuum quod, cum Libonem quandam patruelem suum Marcus legatum in Syriam misisset, atque ille se insolentius quam verecundus senator efferret, dicens ad fratrem suum se scripturum esse si quid forte dubitaret, nec Verus praesens pati posset, subitoque morbo notis prope veneni existentibus interisset, visum est nonnullis, non tamen Marco, quod eius fraude putaretur occisus. Quae res simultatum auxit rumorem».

uno scontro tra i due imperatori causato dalla figura di Annio Libone, inviato in Siria da Marco Aurelio (suo cugino) per osservare da vicino l'operato di Lucio e inviare settimanalmente dei rapporti a Roma. Quando Lucio cominciò a trovare intollerabile l'ingerenza di Libone, quest'ultimo improvvisamente morì, e si diffuse per tutto l'impero la voce di un avvelenamento<sup>638</sup>. Lucio, come vendetta immediata verso Marco Aurelio e la sua idea di inviargli una spia, decise di dare in matrimonio la moglie del defunto Libone al liberto più vicino a sé, Agaclito:

«Tra i liberti, Gemina e Agaclito avevano molta influenza presso Vero, come raccontato nella vita di Marco [Aurelio], tanto che al secondo diede in moglie la vedova di Libone contro la volontà di Marco. Per questo, quando Vero celebrò le nozze Marco non si presentò al banchetto»<sup>639</sup>.

---

<sup>638</sup> Una breve ma chiara analisi della vicenda è in F. McLynn, *Marcus Aurelius: a life*, Cambridge (MA) 2009, pp. 141-157.

<sup>639</sup> *Historia Augusta* ed. cit., p. 226: «Liberti multum potuerunt apud Verum, ut in vita Marci diximus, Geminas et Agaclytus, cui dedit invito Marco Libonis uxorem. Denique nuptiis a Vero celebratis Marcus convivio non interfuit». Un ulteriore esempio si trova in una celebre opera di Eusebio di Cesarea, scritta nel IV secolo, in cui il vescovo così dice di Costantino in occasione delle nozze del suo secondogenito Costanzo Cesare: «Absoluto jam tricesimo imperii anno, secundi filii nuptias celebravit, cum majoris natu nuptias dudum antea celebravisset. Epula igitur et convivia praebebantur, imperatore ipso filium sponsum deducente, et magnifico apparatu seorsum virorum, seorsum mulierum coetum excipiente. Sed et munera splendidissima civitatibus ac populis divisa» (Eusebius Pamphilus (Caesariensis), *Vita Constantini*, PL 8, p. 83). Anche in questo caso, le nozze vengono identificate primariamente nel momento conviviale («Si allestirono allora pranzi e banchetti...»), a cui fanno da contorno degli intrattenimenti dedicati ad ambo i sessi separatamente. Infine, e qui ritroviamo un concetto già espresso in precedenza, la festa nuziale diviene occasione per l'imperatore di mostrare la propria generosità, con l'omaggio a sudditi e città di numerosi e ricchi doni.

Simbolico il gesto di Marco Aurelio di non presenziare al banchetto nuziale, ma simbolico anche il fatto che il biografo identifichi<sup>640</sup> la celebrazione proprio nel momento “alimentare”: in quel modo, d'altronde, l'imperatore compiva comunque un atto pubblico (anche se in forma negativa), manifestando a tutti la sua assenza e, dunque, la sua disapprovazione. L'assenza significa esclusione dal gruppo, volontaria o forzata: come scriveva Aristofane, «chi non odia costui come la peste mai beva dalla coppa con noi alla festa»<sup>641</sup>.

Ancora di *identificazione* culturale mi sembra di poter parlare nel caso di Ammiano Marcellino e delle sue *Storie*, scritte verso la fine del IV secolo. Lo storico racconta di una particolare vicenda occorsa al tempo delle guerre tra i Romani e i Sasanidi di Sapore II, in cui il protagonista è un nobile romano di nome Craugasio. Sua moglie era stata catturata dalle truppe persiane, che comunque le riservavano un trattamento da «nobile matrona»<sup>642</sup>; ma l'angoscia per la mancanza del consorte la indusse a inviargli un servo fidato per chiedergli di disertare le truppe romane e raggiungerla. Impossibilitato per chiare ragioni a oltrepassare il confine e fuggire, Craugasio escogita una soluzione:

---

<sup>640</sup> L'identificazione del matrimonio con il rituale del banchetto emerge più volte nelle fonti. Un esempio trasversale è la redazione B della *Historia Apollonii regis Tyri*, romanzo del V-VI secolo redatto su un modello risalente forse al III, a sua volta derivato da un originale greco (B. E. Perry, *The ancient romances. A literary-historical account of their origins*, Berkeley/Los Angeles 1967, pp. 294-324; R. Augello, *L' 'Historia Apollonii regis Tyri': problemi*, Palermo 1989, pp. 27-47; E. Archibald, *Apollonius of Tyre. Medieval and Renaissance themes and variations*, Cambridge 1991, pp. 3-44). La suddetta versione, in merito all'episodio delle nozze tra Apollonio e la figlia del re Archistrato, riporta: «Postera die vocantur amici, vicinarum urbium potestates, quibus considentibus ait: 'Amici, quare vos in unum convocaverim, discite. Sciatis velle filiam meam nubere Apollonio praeceptorum suo. Peto ut omnium laetitia sit, quia filia mea virum prudentem sortita est'. Et haec dicens diem nuptiarum indicit. Muneratur domus amplissime, convivium prolixum tenduntur, celebrantur nuptiae regia dignitate. Ingens inter coniuges amor, mirus affectus, incomparabilis dilectio, inaudita laetitia (*Historia Apollonii regis Tyri* [redactio B = RB], ed. G. Schmeling, Teubner 1988), p. 45-82, p. 59)», laddove la redazione A presenta semplicemente: «Celebrantur nuptiae regio more, decora dignitate. Fit magnum gaudium in citharis, lyris et canticis et organis modulatis cum vocibus» (per tale versione mi sono affidato alla seguente edizione: *La storia di Apollonio re di Tiro*, Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di Giovanni Garbugino. Alessandria 2010). La differenza tra le redazioni A e B consiste, in questo caso, nell'aggiunta di un particolare nella seconda, ossia la menzione dei ricchi banchetti che accompagnano la festa. Nella redazione A, la parte conviviale viene sostituita dalla descrizione dei canti che allietano gli invitati, canti che evidentemente dobbiamo immaginare fare da contorno proprio a fastosi conviti, come già visto in Ausonio. Un matrimonio *regio more*, dunque, poteva essere stilizzato o nei banchetti che si susseguivano durante la celebrazione, o nel contorno poetico-musicale. E, proprio come mostra Ausonio, forse la verità stava proprio nel mezzo.

<sup>641</sup> Colgo lo spunto da A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma-Bari 2000, p. 49. La citazione è presa dalla commedia *I cavalieri*. Si veda anche P. Von der Mühl, *Il simposio greco*, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica* cit., pp. 5-28.

<sup>642</sup> Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di A. Selem, Torino 2007, p. 379. Sia il testo latino originale, sia la traduzione italiana, sono riprese da questa edizione.

«Craugasio, per timore d'essere accusato d'alto tradimento e profondamente preoccupato che non si venisse a sapere, in seguito alla diserzione del fuggiasco [il servo inviato dalla consorte], che sua moglie era viva e che era trattata con ogni riguardo, finse di aspirare alle nozze con un'altra bellissima fanciulla. E con il pretesto di preparare quanto fosse necessario per il convito nuziale, uscì di città per recarsi ad una sua villa distante otto miglia, ma a spron battuto si diresse verso una banda di Persiani che devastava la zone e del cui arrivo egli era stato informato. [...] Riebbe così tutte le sue ricchezze ed i suoi parenti assieme alla moglie...»<sup>643</sup>.

Interessante il fatto che Ammiano “semplifichi” i preparativi per le nozze nel solo rituale del *convivium nuptiale*, mancando di menzionare altri elementi caratteristici della festa. Ciò va naturalmente inquadrato nel contesto letterario dell'opera: di certo non è competenza dell'autore dilungarsi troppo in certi particolari, essendo più interessato alle vicende politico-militari del conflitto. Tuttavia, tale considerazione non toglie valore al brano, dal punto di vista di questa ricerca: che l'espedito utilizzato da Craugasio sia stato esattamente quello narrato o meno, Ammiano identifica i preparativi per le nozze con il banchetto, pretesto che deve fungere da scusa per recarsi fuori città e occuparsi dell'allestimento e dei numerosi dettagli che fanno da contorno a un convito di quel genere.

I precedenti esempi mostrano una volta di più come la dimensione pubblica del convivio potesse essere sfruttata quale strumento comunicativo, peraltro difficilmente equivocabile. Come diceva Roland Barthes, la tavola è un efficace veicolo linguistico proprio perché la sua dimensione collettiva fa sì che ogni ulteriore gesto che si aggiunge all'azione primaria (mangiare) assuma valore di “circostanza”<sup>644</sup>. Usando le parole di Massimo Montanari, il convivio rappresenta metaforicamente una «cassa di risonanza»<sup>645</sup> che amplifica le vibrazioni della vita sociale, come i

---

<sup>643</sup> *Ivi*, p. 381. Il testo latino è a p. 380: «Qui proditoris metuens crimen, impendioque sollicitus, ne transitione perfugae uxor eius superesse doceretur et tractari piissime, per simulationem matrimonium alterius splendidae virginis affectavit. Et velut paraturus necessaria convivio nuptiali, egressus ad villam octavo lapide ab urbe distantem, concito equo ad Persarum vastatorium globum, quem didicerat adventare, confugit, susceptus averter, qui esset ex his cognitus quae loquebatur, Tamsapori post diem traditur quantum, perque eum regi oblatum, opibus et necessitudine omni recuperata cum coniuge...».

<sup>644</sup> R. Barthes, «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine», in «Annales ESC», 16/5, pp. 977-986. Si vedano anche M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 217-221; id., *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola dall'antichità al Medioevo* cit., pp. vii e sgg.

<sup>645</sup> M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., pp. 218.

rapporti di amicizia e i dissidi. Essere invitati (o prendere parte) a un banchetto è l'espressione pubblica della propria appartenenza a un gruppo, a una comunità<sup>646</sup>; ciò che l'*Historia Augusta* racconta a proposito di Marco Aurelio mi sembra piuttosto indicativo al riguardo.

Ma la tavola non è strumento comunicativo solo sul piano concreto, quando riunisce attorno a sé un gruppo di persone, escludendone eventualmente delle altre: lo è anche sul piano delle idee. La cultura altomedievale, lo vedremo poi, mostra chiaramente una visione positiva, quasi utopica del convivio nuziale, proprio sulla stessa linea del codice linguistico biblico che aveva allegorizzato con la figura del banchetto di nozze il regno di Dio. Al principio del V secolo, descrivendo le gesta della martire Blandina, Eusebio di Cesarea scriveva:

«La beata Blandina, ultima di tutti, come una nobile madre che viene dopo tutti ha mandato avanti i figli alla corona del martirio, già sicura festeggia felice e gioiosa, come fosse stata invitata al talamo dello sposo e al convivio nuziale. E così essa esultava alle frustate e godeva dei carboni ardenti, e sembrava talmente allegra e soddisfatta che pareva si trovasse a un banchetto regale»<sup>647</sup>.

Si tratta di Blandina di Lione, che proprio sotto il regno di Marco Aurelio era stata vittima di una violenta persecuzione anti-cristiana fino alla sua morte, nell'anno 177. Nella sua *Historia ecclesiastica*, Eusebio ricorda l'incrollabile fede della martire, più forte delle torture e della paura di morire, esaltandone proprio l'atteggiamento distaccato dalla realtà che la vedeva sul patibolo: incurante dei tormenti, essa ha nel volto la serenità e la gioia della sposa che si appresta al letto nuziale (*velut ad thalamum sponsi invitata*) e al momento centrale della festa (*...et ad nuptiale convivium*); dopo tutto, tale sacrificio la rende di fatto sposa mistica di Cristo.

Ma bisogna fare attenzione a collocare gli elementi in senso logico: il banchetto di nozze non veniva associato a un'immagine positiva per il fatto che nella Bibbia esso era allegoria del Regno. Al contrario, la Bibbia ha allegorizzato il Regno con il convivio nuziale perché questo rituale identificava più di tutti gli altri il matrimonio stesso e ne rappresentava il cuore, il senso di

---

<sup>646</sup> D'altronde, come ricorda lo stesso Montanari, diversi documenti medievali, per descrivere un nucleo familiare, lo identificano come gruppo di persone che vivono «a uno pane e uno vino» (*ivi*, p. 219).

<sup>647</sup> Eusebius Caesariensis secundum translationem quam fecit Rufinus, *Historia ecclesiastica*, ed. Mommsen, Corpus Berolinense, vol. 9,1 + 9,2, Berlino 1903-1908, 5, p. 423: «Beata vero Blandina ultima omnium velut omnium nobilis mater praemissos ad martyrii coronam filios insequi iam secunda festinat exultans et ovans, velut ad thalamum sponsi invitata et ad nuptiale convivium. Ex quo fiebat, ut in verberibus tripudiaret et craticulis exusta gauderet ac tam hilaris videretur et laeta, quasi inter dapes regias ad cubaret».

condivisione e, letteralmente, di convivialità<sup>648</sup>. D'altronde, la cultura cristiana (ma non solo, come vedremo in seguito) non avrebbe scelto quale figura chiave del proprio codice linguistico un rituale che non riteneva "degno" e rappresentativo del senso più genuino dei propri valori. L'entrata nel Regno di Dio, d'altronde, è l'evento glorioso per eccellenza, e non stupisce che la cultura ebraico-cristiana l'abbia associata a un'occasione che, nella vita che precede l'aldilà, è parimenti all'insegna dell'abbondanza e della letizia.

Il radicato valore culturale perpetua il convivio nuziale quale sostantivo tra i più fortunati del linguaggio della Chiesa cristiana, ed è così forte da resistere anche ai significati negativi che naturalmente incorporava. In uno scritto in cui si invita a rifuggire l'eccesso di vino, attribuito ad Agostino d'Ipbona, per esempio leggiamo: «E quello che va deplorato e biasimato, fratelli carissimi, è ciò che si dice di certi contadini, che quando hanno del vino o qualcos'altro cominciano a bere e, come in occasione di un convivio nuziale, invitano vicini e parenti a bere, fino a trattenerli per quattro o cinque giorni e farli sprofondare in una smodata ubriachezza; e non tornano dalle rispettive dimore a seguito di quella deprecabile bevuta fino a che non hanno bevuto tutto ciò che chi li ha invitati ha comprato; da cui chi, con tutta la propria famiglia, nel giro di due o tre mesi

---

<sup>648</sup> Ovvio passaggio intermedio del ragionamento che qui ho ommesso, è il fatto che nella Bibbia Israele fosse rappresentata quale sposa di Dio. Nell'Antico Testamento leggiamo infatti: «Non temere, perché non dovrai più arrossire; non vergognarti, perché non sarai più disonorata; anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. Poiché tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra. Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, ti ha il Signore richiamata. Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? Dice il tuo Dio. Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, dice il tuo redentore, il Signore. Ora è per me come ai giorni di Noè, quando giurai che non avrei più riversato le acque di Noè sulla terra; così ora giuro di non più adirarmi con te e di non farti più minacce. Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto, né vacillerebbe la mia alleanza di pace; dice il Signore che ti usa misericordia.» (Is 54,4-10). Il tutto verrà ripreso da Paolo nella Lettera agli Efesini, dove il rapporto sponsale tra coniugi vedrà invece protagonisti Cristo e la Chiesa: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola.* Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito.» (Ef 1,25-33).

giustamente può ricambiare, spende per organizzare la spiacevole e vergognosa bevuta per quattro o cinque giorni»<sup>649</sup>.

Insomma, da parte degli intellettuali cristiani permaneva un atteggiamento senz'altro ambiguo nei confronti di un rituale che per definizione si basava sull'abbondanza e, spesso, sull'esagerazione<sup>650</sup> (e nella prossima sezione vedremo come le deliberazioni conciliari si siano espresse in merito). Secondo Iordanes, storico bizantino del VI secolo, era stato proprio l'eccesso di vino durante il convivio nuziale a uccidere uno degli uomini più temuti dell'epoca:

«Racconta Prisco che Attila, proprio nel periodo in cui doveva morire, si sposò, dopo aver avuto un gran numero di mogli com'era nei costumi della sua gente, con Ildico, una ragazza veramente bella. Il giorno delle nozze, dopo un alto festoso tripudiare, sdraiatosi supino nell'appesantimento del sonno e del vino, cominciò a perdere sangue dal naso: emorragia a cui andava soggetto, ma che stavolta, non potendo defluire come al solito dalle narici, finì per ostruirgli con una sua direzione fatale la gola ed il petto. Così un re celebre per tante guerre moriva nel vergognoso abbruttimento d'una sbornia»<sup>651</sup>.

---

<sup>649</sup> Auctor incertus (Augustinus Hipponensis?), *Sermones suppositii de Scripturis*, PL 39, 7, 2309-2310: «Rusticorum quorundam consuetudo et prodigalitas. Et illud quam lugendum et erubescendum est, fratres charissimi, quod dicuntur aliqui rustici, quando aut vinum habuerint, aut alia sibi pocula fecerint, quasi ad nuptiale convivium, ita ad bibendum vicinos vel proximos suos invitare, ut eos per quatuor aut quinque dies teneant, et nimia ebrietate sepeliant; et tamdiu ad domos suas de illa lugenda potatione non redeant, donec omnem potum, quem ille qui eos invitaverat habuit perexpendat; et unde se vel per duos aut tres menses cum omni familia sua rationabiliter reficere potuit, quatuor aut quinque diebus dolenda aut erubescenda bibitione consumat» (analogamente, Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, 1953, Cl. 1008, SL 103, *sermo* 47).

<sup>650</sup> Anche se tale termine, come sottolineato in precedenza, può sembrare una mera concezione anacronistica per la mentalità del tempo, bisogna appunto ricordare che era la stessa società medievale a condannare certi comportamenti orientati all'eccesso (o almeno, la sua componente effettivamente sondabile per quanto riguarda l'alto Medioevo, quella ecclesiastica). Si vedano, ad esempio, M. G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo: una relazione nella storia* cit., p. 79; B. Andreolli, *Un contrastato connubio. Acqua e vino dal Medioevo all'età moderna*, in M. da Passano, A. Mattone, F. Mele, P. F. Simbula (a cura di), *La vite e il vino: storia e diritto. Secoli XI-XIX*, Roma 2000, pp. 1031-1051. Naturalmente, la condanna di uno smodato consumo di bevande alcoliche e dell'ubriachezza si basava anche sulla connessione, data per scontata nel Medioevo, tra eccesso alimentare e lussuria (cfr. J. Le Goff, *Un lungo medioevo*, Bari 2006, p. 110; M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo* cit., pp. 3-11).

<sup>651</sup> Jordanes, *Storia dei Goti*, a cura di E. Bartolini, Milano 1991, p. 118: «Attila, ut Priscus historicus refert, extinctionis suae tempore puellam Ildico nomine, decoram valde, sibi in matrimonium post innumerabiles uxores, ut mos erat gentis illius, socians: ejusque in nuptiis magna ilaritate resolutus, vino somnoque gravatus, resupinus jacebat, redundansque sanguis, qui ei solite de naribus effluebat, dum consuientis meatibus impeditur, itinere ferali faucibus illapsis eum extinsit. Ita glorioso per bella regi temulentia pudendum exitum dedit». La traduzione proposta è quella a cura dello stesso Bartolini (*ivi*, p. 119).

Evidentemente, il condottiero unno non era nuovo a eccessi di questo tipo, se *solite* soffriva di emorragie nasali per colpa del consumo di vino - il che ci fa supporre avesse qualche problema di pressione alta, non proprio la condizione ideale per abbondare con bevande del genere. Parimenti, non si può supporre che tali eccessi avvenissero solo *in nuptiis*, poiché con molta probabilità si trattava appunto di consuetudini radicate; al più, dobbiamo immaginare che *particolarmente* durante questi eventi si tendesse all'abuso di cibo e alcool, come ci fa intendere Paolo Diacono nella *Historia Romana*:

«Tornato a casa, nonostante le numerose mogli che aveva, [Attila] si unì in matrimonio con una fanciulla assai bella di nome Ildico. Ma in occasione delle nozze, abbandonatosi agli smodati banchetti, avendo bevuto tutto in una volta una tale quantità di vino come mai prima d'ora, sdraiatosi supino, morì soffocato a causa di un'emorragia di sangue, che solitamente invece gli defluiva dalle narici»<sup>652</sup>.

Di fatto, se va dato credito a Prisco, Iordanes e Paolo Diacono, la tradizione vuole che Attila fosse stato ucciso non sul campo di battaglia, ma durante un banchetto di matrimonio.

Un curioso episodio della vita di san Roberto, che ci porta negli anni venti del XIII secolo, torna proprio sugli eccessi tipici dei conviti nuziali, soprattutto in termini alcolici. L'anonimo monaco autore del testo agiografico vi lega addirittura un temibile tranello ad opera di un demone che

---

<sup>652</sup> Paulus Diaconus, *Historia Romana*, ed. H. Droysen, MGH SSRG, Berlino 1879, 49, p. 115: «Qui reversus ad proprias sedes supra plures quas habebat uxores puellam valde decoram Ildico nomine sibi in matrimonium iunxit; ob cuius nuptias profusa convivium exercens, dum tantum vini quantum numquam antea in semel bibisset, cum supinus quiesceret, eruptione sanguinis, qui ei de naribus solitus erat effluere, suffocatus extinctus est».

agognava alla distruzione della città di Novum-castrum, l'odierna Newcastle<sup>653</sup>. Imbattutosi in una gran folla di persone, Roberto nota tra gli altri uno *juvenum hominem*, dal fare impudente, piuttosto indaffarato nel trattare, discorrere, persuadere, quasi dovesse portare a termine un complicato e importante affare. L'abate cistercense vi riconosce subito il segno di qualcosa dalla vena diabolica, così si avvicina al giovane e gli intima di seguirlo; questi, senza opporre resistenza, anzi totalmente ammansito dall'autorità dell'uomo di Dio, obbedisce con reverenza *velut ad caudas equorum ligatus*. Condottolo quindi fuori città, Roberto gli chiede: «Chi sei tu, che trattavi con quegli uomini?», e l'altro: «Chi sono io, lo dovevi ben sapere, e la mia attività non ti è sconosciuta. In quel villaggio si stanno celebrando delle nozze con grande pompa, allestite riccamente. Le ho preparate io, in modo che lo sposo, durante il banchetto, venga ucciso dai suoi rivali, e che gli indegni invitati si diano da fare per vendicarsi dello sposo, e poi accecati dall'ira e dall'ebbrezza molti si uccidano l'un l'altro a vicenda, e in seguito si possa far scoppiare una guerra civile, per mettere in tumulto la città». Piano degno proprio del diavolo, sotto la cui sorte sarebbero ineluttabilmente cadute le anime delle vittime della potenziale strage; ma l'autorità del *vir Dei* è tanto più forte del potere del maligno, che alle sue parole il demone si scioglie letteralmente (*Ad hanc vocem liquefactus inimicus evanuit*), e la città viene dunque salvata.

In senso lato, il testo rimarca a suo modo come non solo festa e letizia si nascondessero dietro alla pratica conviviale tipica delle nozze, ma anche numerose insidie di diversi generi, alcune strettamente legate al profuso consumo di vino che poteva rendere tali gioiose occasioni teatro di contese e furibonde liti. La Chiesa ne era ben consapevole, e anche per questo (lo vedremo a breve) invitava animatamente il clero a star lontano dai festeggiamenti nuziali, in special modo dai banchetti.

---

<sup>653</sup> S. Robertus, Abbas Molismensis et Fundator Ordinis Cisterciensis, *Vita Auctore monacho Molismensi anonymo*, AA SS, Apr. III, Dies 29, p. 48: «Cum autem per Novum-castrum transitum faceret, inter juvenum copiam hominem vidit mirabili curiositate huc et illuc discurrendo, procaci vultu blandiri, et quasi negotium arduum suggerere. Et considerans vir Dei non esse hominis officium, sed inimici ludibrium; potenti virtute verborum imperat, ut societatem illam quantocius relinquat. Heus tu, inquit, calamistrate, non es viris illis necessarius: recede velociter, et sequere me. Qui statim demisso vultu Abbatis vestigia per lutum platearum, velut ad caudas equorum ligatus, cunctis mirabili stupore percussis, sequebatur. In diverticulo semitarum extra urbem dixit ei vir Dei: Quis es tu, et quid cum hominibus illis tractabas? Et ille, Quis sum, inquit, bene nosti, et opera mea non te latent. Nuptiae cum magna pompa a divitibus paratae in vico illo celebrantur. Paraveram et ego, quomodo sponsus in convivio ab aemulis suis occisus rueret, et indignati convivae in ultionem sponsi festinant, et ira et ebrietate excaecati, mutua caede multi perirent; futurum etiam, ut urbs in seditionem versa, intestinum bellum conflaret; per quod multorum animae caesis corporibus in fortem nostram devenirent. Putabam me gaudium magnum de adepta victoria magistro meo nuntiare: nunc dissipato per te consilio meo vacuus redeo, et inanis recedo. Vir autem Domini, malitiam illius execrans, praecepit in nomine Domini, ut deserta loca petens, ulterius hominibus illudere non praesumeret. Ad hanc vocem liquefactus inimicus evanuit, et tantum post se horrorem reliquit, ut equi, hinnitu, fremitu, et unguarum fossione saevientes, vix a sessoribus suis poterant coerceri».

Che il convito nuziale rappresentasse l'essenza stessa della festa, o quantomeno uno dei suoi elementi fondanti, ce lo ricorda indirettamente Gregorio di Tours nel suo *Liber de miraculis* in un episodio relativo all'apostolo Andrea<sup>654</sup>. Due ricchi fratelli di Filippi avevano rispettivamente due figli e due figlie, e non riuscendo a trovare nessuno, tra la cittadinanza, di rango sufficientemente elevato per farli sposare e degno di unirsi alla loro parentela, decisero di organizzare delle nozze all'interno della famiglia e farli unire in matrimonio tra loro. Stabilirono, così, il giorno dell'evento e prepararono tutto quanto era necessario: *iam enim thalamum praeparatum erat et convivae vocati, et omne apparatus nuptiale in promptu tenebatur*. In realtà, la storia vuole che prima la voce di Dio, poi lo stesso Andrea li inducano a non celebrare quelle nozze incestuose ( *...magis paenitentiam agite...ut proximos sanguine velletis coniugio copulare*), ma ciò che qui interessa è la fugace descrizione degli elementi costitutivi della festa. Quando poteva dirsi che le nozze erano già organizzate e pronte per essere celebrate? Definito l'accordo tra le famiglie dei contraenti, ciò che rimane è la stanza nuziale (luogo della prima unione carnale degli sposi) e l'allestimento del

---

<sup>654</sup> Gregorius Turonensis, *Liber de miraculis Andreae apostoli*, ed. B. Krusch, MGH, SSRM, 1, 2, 1885, pp. 376-396 (826- 846), p. 382: «Fuerunt autem duo viri in Philippis fratres, et uni quidem erant duo filii, alteri filiae duae, quibus erat facultas magna, eo quod essent valde nobiles. Dixitque unus ad alterum: 'Ecce sunt nobis opes eximiae, et non est de civibus qui dignae copuletur generationi nostrae; sed veni, et fiat nobis una domus ex omnibus. Filii mei accipiant filias tuas, ut opes nostrae facilius coniungantur'. Placuit hic sermo fratri, et inito foedere, obligaverunt hanc convenientiam per arrabone quod pater puerorum misit. Dato igitur die nuptiarum, factum est verbum Domini ad eos, dicens: 'Nolite coniungere filios vestros, donec veniat famulus meus Andreas. Ipse enim vobis quae agere debeatis ostendet'. Iam enim thalamum praeparatum erat et convivae vocati, et omne apparatus nuptiale in promptu tenebatur. Tertia vero die advenit beatus apostolus, et videntes eum, gavisus sunt magno gaudio, et occurrentes ei cum coronis, processerunt ante pedes eius et dixerunt: 'Te amoniti praestolamur, famulae Dei, ut venias et adnunties nobis quid faciamus. Accepimus enim verbum operire te, et, ne ante coniungerentur filii nostri, quam tu venires, indicatum est nobis'. Erat tunc vultus beati apostoli tamquam sol relucens, ita ut omnes admirarentur, et honorarent Deum. Quibus ait apostolus: 'Nolite, filioli, nolite seduci, nolite decipere hos iuvenes, quibus potest fructus apparere iustitiae; sed magis paenitentiam agite, quia deliquistis in Dominum, ut proximos sanguine velletis coniugio copulare. Non nos nuptias aut avertimus aut vitamus, cum ab initio Deus masculum iungi praecipisset et feminam, sed potius incesta damnamus'. Haec eo loquente, commoti parentes eorum, dixerunt: 'Oramus, domine, ut depraececeris pro nobis Deum tuum, quia nescientes fecimus hoc delictum'. Adollescentes autem videntes vultum apostoli splendere tamquam vultum angeli Dei, dicebant: 'Magna et immaculata est doctrina tua, vir beatae, et nesciebamus; verum enim cognovimus, quia Deus loquitur in te'. Quibus sanctus apostolus ait: 'Custodite sine pollutione quae audistis, ut sit Deus vobiscum, et accipiatis mercedem operis vestri, id est sempiternam vitam, quae nullo clauditur fine'. Haec dicens apostolus et benedicens eos, siluit».

banchetto<sup>655</sup>, se i protagonisti dell'invito sono appunto definiti *convivae*, termine che letteralmente indica dei commensali. Un po' come si legge nella *Vita S. Brigidae*, scritta intorno alla metà del VII secolo, dove la donna di Dio aiuta una fanciulla a evitare un matrimonio indesiderato, imposto dal padre, e votarsi al Signore<sup>656</sup>. La ragazza decide di fuggire la sera delle nozze invocando l'aiuto di Brigida, alla quale basterà un autoritario *signum sanctae Crucis* per far desistere dai suoi intenti l'uomo, che nel frattempo aveva inseguito la figlia. Ma, ancora una volta, ciò che tocca più da vicino le corde di questa indagine è concentrato in poche singole parole: la fanciulla, difatti, scappa *nocte nuptiarum, praeparatis epulis*. L'anonimo autore identifica così i preparativi delle nozze nel momento alimentare, cioè nel banchetto che riunisce tutti gli invitati, quasi ergendolo a passaggio culminante della celebrazione: in sostanza, la ragazza sfrutta l'ultimo momento disponibile per allontanarsi da casa e dal suo promesso sposo terreno e promettersi a Cristo (*et sic puella liberata a*

---

<sup>655</sup> Sulla stessa linea la Vita di San Macario Romano, scritta nell'XI secolo, dove ritroviamo il binomio *tavola-talamo* a identificare culturalmente il matrimonio. Lo osserviamo proprio dalle parole del protagonista: «At Sanctus nobis tale dedit responsum: Ego, inquit, mi amantissimi fratres et filii, Macarius vocor, in regali civitate natus et nutritus, filius viri Romani, qui inclutus fuit et in imperiali pollebat civitate. Cum autem pueriles excessissem annos, me renuente ac nolente, pater meus desponsavit mihi uxorem, diemque statuit nuptiarum. Interea thalamo adornato, cum jam frequentia populi fuisset invitata, et sponsa sedente, pater meus hilarior effectus, cunctos invitatos hortatur ad voluptatem convivii. » (*Vita Fabulosa Sanctii Macarii Romani, servi dei, Auctoribus Teophilo, Sergio et Hygino*, AA SS, Oct. X, Dies 23, p. 569).

Sempre nell'XI secolo (c. 1073), un altro testo agiografico racconta del casto coniugio di santa Farailde di Gand, nobildonna belga vissuta a cavallo tra il VII e l'VIII secolo. La descrizione del suo matrimonio mostra ancora una volta come le nozze fossero sostanzialmente concepite, a livello rituale, in due fasi ben chiare e distinte: «Igitur ducta in matrimonium, virique nobilissimi adepta coniugium, quo prius intenta fuerat, Dei tamen non desiit seruitium. Et propositam violare repudians virginitatem, mentis detinuit sobrietatem, et corporis reseruavit integritatem. Nam coniuviis perpetratis, et nuptiis de more regali celebratis, cum iam finito diei spatio, nocteque imminente cum marito praecipiente, turba pedissequarum comitante, maritalem ingrederetur thalamum, femineo ritu non distulit thorum adire decorum: et licet maritali videretur gaudere concubitu, Dei tamen interueniente gratia, et libidinis incendia compescuit, et virilem amorem, si aliquis sub mente fuerat, prorsus edomuit. Viro namque thalamum subeunte, et libidinis incendium in ea exercere cupiente, Virgo deuotione sedula haec ad Deum profudit oracula...» (*Vita S. Pharaildis virginis*, AA SS, Jan. I, Dies 4, p. 171). Non che non esistano casi in cui il secondo elemento del binomio, il talamo, non viene citato affatto, e la celebrazione nuziale viene identificata e stilizzata nel solo momento conviviale. Penso, ad esempio, alla *Vita metrica* di Sant'Alessio, dove si legge: «In studiis crevit, virtutibus ac adolevit, / tempore nubendi jam conjugioque fruendi, / e regum cella regali stirpe puella, / ipsi deligitur, sponsalibus ac redimitur. / Ergo coronantur festivaque cuncta parantur. / Postquam completa fuerant convivium laeta, / castis ardescens animi flammis adolescens, / ingrediens, apto secreti tempore capto, / sacra dedit monita sponsae pro celibe vita. / Virginitatis et integritatis amare pudorem, sic probitatis, uti pietatis, habere nitorem. / Tale sacerdotum sanxit benedictio votum: / hinc sponsae rendam zonae propriae dat habendam, / unde sibi memorem fidei conservet amorem, / et rex caelestis, rogat, ut sit ad omnia testis» (S. Alexius confessor, Romae, vel ut alia Acta fuerunt, Edessae in Syriae, *Vita Metrica*, AA SS, Jul. IV, Dies 17, p. 254).

<sup>656</sup> *Vita prima S. Brigidae Auctore Anonymo*, AA SS, Feb. I, Dies 1, p. 134: «Non ergo hoc silendum est, quod e puellam quamdam a paterno stupro liberavit. Nam cum illa virginitatem suam Deo vouisset, et pater eius coegisset eam, ut sumeret in coniugem, nocte nuptiarum praeparatis epulis, relinquens patrem, et parentes, ad S. Brigidam confugit. Quam mane pater insecutus est. Sed videns S. Brigida equitatum eius procul, signum sanctae Crucis eleuavit contra illum: et omnes terrae fixi sunt. Quod ut ipse vidit, mox poenitentiam egit, et cum suis solutus est: et sic puella liberata a carnali sponso, desponsata est Christo, sicut vouit in corde suo».

*carnali sponso, desponsata est Christo*); l'ultimo davvero, visto che la festa è ormai allestita e, dopo di essa, non si potrà tornare indietro.

La medesima equazione *celebrazione nuziale = convivio* torna nel libro di omelie di Beda il Venerabile (prima metà dell'VIII secolo). Relativamente al matrimonio di Giuseppe e Maria nella versione di Matteo, Beda scrive:

«Unde consilium ioseph repente consilio meliore mutatur ut uidelicet ad conseruandam mariae famam ipse eam celebrato nuptiarum conuiuio coniugem acciperet sed castam perpetuo custodiret»<sup>657</sup>.

La formula *celebrato nuptiarum conuiuio coniugem acciperet* indica, evidentemente, che la scena giovannea delle nozze di Cana ha carattere concreto oltre che allegorico, suggerendo essa che, se non si può definirlo “rito”, il banchetto nuziale era concepito come *rituale di passaggio*, ossia elemento “accessorio” ma comunemente percepito come caratteristico e fondante dell'unione tra due rami parentali e la formazione di un nuovo nucleo familiare<sup>658</sup>. Non a caso, al principio del XII secolo, Guglielmo di Normandia scriverà nel suo *Bestiario divino*:

«Et feroit pour nous grant mangier,  
et grans noces et gran conui»<sup>659</sup>,

riproponendo implicitamente quel paradigma che associava le feste nuziali al banchetto celebrativo che richiama tutti gli invitati attorno alla stessa tavola.

Non che tra i vari conviti, durante le nozze, abbia lasciato traccia di sé solo il primo. Negli scoli dello Pseudo-Acrone a Orazio, annotazioni probabilmente posteriori al V secolo, incontriamo il termine *repotia*, che nella cultura classica identificava il banchetto allestito il giorno successivo alla

---

<sup>657</sup> Beda Uenerabilis, *Homiliarum euangelii libri II*, CC SL, 122, ed. D. Hurst, 1955, pp. 1-378, Cl. 1367, 1, hom. 5.

<sup>658</sup> Lo stesso può leggersi nell'omelia di Eirico di Auxerre (IX secolo): «Postmodum, sicut sequentia euangelii huius narrant, surgens a somnio sicut praeceperat ei angelus, et conuocans scilicet amicos suos celebravit conuiuium nuptiarum, et accepit beatam Mariam in uxorem» (Heiricus Autissiodorensis, *Homiliae per circulum anni*, ed. R. Quadri, CC CM, 116; 116A; 116B, 1992-1994, pars hiemalis, hom. 7).

<sup>659</sup> Guillaume le Clerc, *Le bestiaire divine*, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, avec une introduction sur le bestiaires, volucraires et lapidaires du Moyen Age, considérés dans leur rapports avec la symbolique chretienne, par M. C. Hippeau, Caen 1852, p. 315.

*cena nuptialis* vera e propria o, eventualmente, il convivio nella casa patronale della sposa una settimana dopo le nozze, che costituiva di fatto la prima visita della donna, da sposata, ai suoi genitori e che replicava il banchetto nuziale, anch'esso allestito nella sua casa patronale<sup>660</sup>. Nello specifico, però, l'annotazione riporta anche ulteriori interpretazioni:

«*Repotia* sono quelli che i Greci chiamano *Podostrophia*, o in altri termini i reciproci inviti. *Repotia* indica il secondo giorno di nozze, in cui ci si trova nuovamente insieme e in cui la ragazza viene introdotta alla sua condizione di moglie. In alternativa: *Repotia* sono detti quei giorni che seguono le nozze, durante cui c'era un frequente scambio di inviti a banchetto. O il giorno successivo alle nozze (così Porfirio), in cui le amiche si riunivano per un convito pagando ognuna per sé. In alternativa: si definisce *Repotia* il settimo giorno, in cui la novella sposa è solita tornare dai suoi parenti per festeggiare»<sup>661</sup>.

Di certo, se queste annotazioni possono suggerirci una riflessione, è senz'altro che col tempo si perse l'esatta cognizione di cosa significasse il termine "repotia", in cui riconosciamo il prefisso "re-" (che conferisce un senso di ripetizione all'azione) e il verbo *potare*, "bere", o forse il sostantivo *potatio*, che più in generale indicava una festa. Dunque, qualunque fosse il significato autentico della parola, le interpretazioni proposte dallo Pseudo-Acrone suggeriscono si trattasse sostanzialmente di un banchetto, e così pure risulta dai passi di Festo e Orazio<sup>662</sup>. Un convito

---

<sup>660</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 556.

<sup>661</sup> *Pseudacronis Scholia in Horatium Vetustiora*, ed. Keller, vol. II, *Scholia in Sermones, Epistulas Artemque Poeticam*, Leipzig 1904 (Reprint: Stuttgart 1967), p. 131: «*Repotia* sunt, quae Graeci dicunt *Podostrophia* aut *mutuae inuitationes*. *Repotia* dies secundus a nuptiis, quo *repotant* et quo uirgo ad muliebrem habitum componitur. Aliter: *Repotia* dicuntur dies, qui secuntur nuptias, quando mutuis conuiuuis se frequenter inuitant. Vel dies post nuptias (item Porph.), quo conueniunt amicae et ex symbolis celebrant conuiuia. Aliter: *Repotia* dicuntur septimus dies, quo solet noua nupta redire ad parentes suos; hic pro festis diebus».

<sup>662</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 556. Rispettivamente, Festo, *De uerborum significatu cum Pauli epitome* ed. cit., p. 350: «*Repotia* postridie nuptias apud novum maritum cenatur, quia quasi reficitur *potatio*»; Orazio, *Satire* (qui si è utilizzata l'ed. a cura di A. Gustarelli, Milano 1951), 2, 2, 59 e sgg: «licebit / ille *repotia*, natalis aliosve dierum / festos albatu celebrat».

tradizionale certamente molto ricco se, come ricorda Carla Fayer, Augusto dovette promulgare una legge suntuaria per limitarne gli eccessi a una spesa di non più di mille sesterzi<sup>663</sup>.

Il banchetto nuziale era sì un rituale, dunque un elemento non strettamente costitutivo per la ratificazione del legame matrimoniale a livello giuridico, ma implicava comunque una certa formalità. Per questo, stando a quanto racconta Wettino, gli ospiti del convito di nozze di Sigeberto II guardano stupiti quel vuoto al suo fianco, che teoricamente doveva essere il posto della regina. Si tratta di un episodio della *Vita Galli* (IX secolo) cui si è già accennato in precedenza, ma non in merito ai particolari che qui andrò a sottolineare. Rammento la vicenda: il re dei Franchi Sigeberto II aveva celebrato gli sponsali con Frideburga, l'unica figlia del duca Gunzone, che però soffriva da tempo di una grave malattia, tanto che suo padre e tutti gli altri credevano fosse posseduta da un demone. A liberare la sua anima fu Gallo, già compagno di Colombano, che venne fatto venire dalle foreste in cui si era ritirato. Per sua intercessione, lo spirito maligno abbandonò la fanciulla uscendo dalla bocca sotto forma di corvo nero; risanata, Frideburga confessò al *vir Dei* di voler consacrare la propria verginità a Dio. Nel frattempo Sigeberto, avendo saputo della guarigione della ragazza<sup>664</sup>, aveva dato ordine di allestire il banchetto nuziale:

«Il re organizzò allora il convivio nuziale, dopo aver invitato una folla non esigua di principi. E avendo ordinato che la fanciulla fosse introdotta in casa, ella si prostrò dicendo al re: 'Oh re, mio signore, la tua serva è ancora debole a causa

---

<sup>663</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., p. 556. Il riferimento è ad Aulo Gellio (qui nell'ed. Aulio Gellio, *Notti attiche*, Milano 2001), 2, 24, 14: «Postrema lex lulia ad populum pervenit Caesare Augusto imperante qua [...] finiuntur [...] nuptiis autem et repotiis sestertii mille». Così pure Svetonio: «Leges retractavit et quasdam ex integro sanxit, ut sumptuariam et de adulteriis et de pudicitia, de ambitu, de maritandis ordinibus. Hanc cum aliquanto severius quam ceteras emendasset, prae tumultu recusantium perferre non potuit nisi adempta demum lenitate poenarum et vacatione trienni data auctisque praemiis» (C. Suetonii Tranquilli De vita XII Caesarum, translated by J. C. Rolfe, 3 vols., Loeb Classical Library, Cambridge (MA) and London 1914, p. 178).

<sup>664</sup> Wettinus, *Vita Galli*, ed. cit., pp. 267-268: «Rex vero Sigibertus cum audisset, quod reddita esset sanitas puelle, iussit patri, eam transmitti ad se. Qui eam cum omni apparatu usque ad Renum perduxit et inde per comites cum honore magno regi transmisit. Quae gratulanter suscepta, interrogata est pro recuperatione sanitatis, quam nequiverant conferre praesules aulae regalis. A qua responsum est, esse ibi Scottum nomine Gallum in heremo, per quem virtutes operarentur a Domino: 'Hic, cum iam esset', inquit, 'ancilla tua in extremis, rogante patre meo, advenit atque, inposita mihi manu, signo crucis me munivit nec non et demoni, ut recederet, imperavit. Quo iussu obtemperante, videntibus illis qui mecum erant in domo, exivit de ore meo quasi corvus niger et horribilis. Deinceps corpus Domini incolomis accepi'. His dictis, provoluta est pedibus regis, dicens: 'Hoc solum inpetrasse me, clementissime rex, sinito, ut gratia tua pro me adveniat eidem Dei viro'. Rex autem interrogavit eam, dicens: 'In quo heremo est habitatio illius?'. Puella dixit: 'In silva coniuncta Arbonensi pago, qui est inter lacum et Alpem'. Rex vero iussit scribere epistolam firmitatis, ut per regiam auctoritatem deinceps obtinisset vir Dei cellulam suam. Quae viro Dei transmittebatur cum duabus libris auri ac binis talentis argenti, missis humiliter venientibus ac regiam dignitatem in eius orationem plenius commendantibus. Cunzoni ergo duci praeceptum est a rege, ut viro Dei ad aedificium cellae adiuvasset cum multitudine».

della malattia, e per di più la forza delle mie membra è scarsa. Stai senza di me ancora per sette giorni, fino a quando recupererò le forze'. E a lei il re: 'E sia', disse, 'come tu desideri'. Il re entrò nel palazzo, lei se ne tornò nella sua stanza. Durante il convivio molti si stupirono del fatto che la regina non fosse accanto al re. Celò essa infatti la volontà del suo cuore fino al settimo giorno»<sup>665</sup>.

L'epilogo vede Sigeberto ascoltare il voto di Frideburga e permetterle di seguire la sua vocazione, ma ciò che vorrei sottolineare è la somiglianza concettuale di questa scena con quella della *Vita S. Brigidae*, dove similmente avevamo visto la *sponsa* sottrarsi al banchetto di nozze per evitare il matrimonio e farsi monaca. È evidente come, in entrambi i casi, il *convivium* si situi proprio a cavallo della condizione tra *sponsa* e *uxor*: non a caso ho poc'anzi utilizzato la definizione di "rituale di passaggio". La presenza di Frideburga al convito è una formalità, ma non esclusivamente, e non mi riferisco al comprensibile sguardo interrogativo dei commensali che non vedono la sposa di fianco a Sigeberto. Intendo bensì che la tavola nuziale, quale primo momento effettivo in cui l'uomo e la donna si siedono a tavola da coppia sposata, rappresenta simbolicamente la prima manifestazione ufficiale di entrambi in quanto marito e moglie di fronte alla società, in virtù del fatto che (come dimostrato dalle fonti tramite le opportune reticenze) non vi era necessariamente un rituale religioso pubblico che sanciva l'unione di fronte a dei testimoni. Ribadendo un concetto già espresso, il matrimonio tra Sigeberto e Frideburga, stabilito e regolamentato tramite precedenti accordi sponsalici, viene celebrato davanti ai grandi del regno (quella *non modica turba principum*) solo in occasione del banchetto nuziale; per questo la ragazza, che già in cuor suo serbava la decisione di votarsi a Dio, chiederà di essere dispensata dal presentarsi a tavola, e per la stessa ragione la fanciulla della *Vita S. Brigidae* fugge presso la serva di Dio la sera subito prima che si svolga il convito (*nocte nuptiarum praeparatis epulis*).

E spostandoci più avanti nel tempo, la concezione non sembra mutare. Se le fonti, con il passare dei secoli, si mostrano via via più prodighe di dettagli riguardo alle trattative matrimoniali, è vero anche che il banchetto rimane generalmente come momento centrale attorno a cui la celebrazione si svolge, e il racconto si dipana. Nel primo decennio dell'XI secolo, la *Vita* di Matilde di Germania identifica ancora nel rituale del convito di nozze la manifestazione ufficiale e pubblica del

---

<sup>665</sup> *Ivi*, p. 268: «Fecit ergo rex nuptiale convivium, vocata non modica turba principum. Qui cum jussisset virginem domum introduci, prostrata est dicens regi: Domine mi rex, ancilla tua est adhuc flebilis propter egritudinem corporis, insuper et actus membrorum meorum est vilis. Sine me adhuc septem dies, usque dum recipiam vires. Ad quam rex: Fiat, inquit, secundum voluntatem tuam. Rex palatium ingressus est, illa cubiculum reversa est. Inter convivium igitur mirati sunt multi: quia regina non aderat regis lateri. Quæ namque celabat animi decretum usque ad diem septimum».

matrimonio, come riscontrabile nella narrazione dello sposalizio con il re Enrico di Sassonia del 909, unione da cui poi derivò una fiorente dinastia<sup>666</sup>. Fatti i preparativi con ogni cura (*ornamentis honeste paratis, quae congrua erant desponsationi virginis*), la festa che si tiene in Sassonia vede il suo trionfo nel grande banchetto che, come racconta l'agiografo, rispecchiava la fama e il prestigio di quella famiglia destinata ad avere il comando di un potente regno (*donec in Walhousen praeparabatur conuiuium nuptiale magno honore, uti decuit illos, qui postea imperabant gentibus plurimis*). Perché il potere viene legittimato anche dalle forme con cui viene manifestato ed espresso, e i festeggiamenti per un matrimonio sono sicuramente una delle occasioni pubbliche di maggior prestigio per supportare questo genere di propaganda.

Tali considerazioni valgono anche per un'importante raccolta di racconti gallesi conosciuta con il nome di *Mabinogion*, scritti probabilmente nella seconda metà dell'XI secolo sulla base di storie e miti trasmessi oralmente per lunghissimo tempo<sup>667</sup>. Il matrimonio tra Branwen, sorella del re di Britannia Bran, e il re d'Irlanda Matholwch, viene celebrato rispettando due rituali fondamentali che ho già sintetizzato nella formula *tavola-talamo*:

«Fu stabilito un convegno a Aver Ffraw in cui Matholwch si sarebbe coricato con lei [Branwen]. Si misero in marcia, e tutte le genti si diressero alla volta di Aber Ffraw; Matholwch e i suoi per via di mare, Bran il Benedetto e le sue genti per via di terra. Al loro arrivo a Aber Ffraw, cominciò il banchetto. Il re dell'isola dei Forti e Manawyddan sedettero da una parte, Matholwch dall'altra, e Branwen con loro. Non si trovavano in una casa, bensì sotto dei padiglioni, ché nessuna casa avrebbe mai potuto contenere Bran. Si misero a bere e continuarono, discorrendo, fino al momento in cui fu più piacevole dormire che bere. Andarono a coricarsi. Quella notte, Matholwch e Branwen si coricarono insieme»<sup>668</sup>.

---

<sup>666</sup> B. Mathildis Regina, coniux Henrici Aucupis Regis Germaniae, Vita iussu S. Henrici Imperatoris scripta, AA SS, Mar. II, Dies 14, p. 360: «Haud mora, ornamentis honeste paratis, quae congrua erant desponsationi virginis, sequenti die Henricus secum duxit venerabilem virginem in partes Saxoniae. Tunc circumducebatur ciuitas egregij Ducis Ottonis a Comite Thietmare et militibus ceteris: donec in Walohusen praeparabatur conuiuium nuptiale magno honore, uti decuit illos, qui postea imperabant gentibus plurimis: ibi perfruebantur connubijs et licito foedere amoris. Henricus autem tradidit venerabili nuptae in dotem omne, quod attinet ad eandem ciuitatem, patre suo consentiente».

<sup>667</sup> P. K. Ford, *The Mabinogi, and other medieval Welsh tales*, Berkeley and Los Angeles 2008; J. Koch, *Celtic culture: a historical encyclopedia*, Volume 1, Santa Barbara (CA) 2006, pp. 1207-1208.

<sup>668</sup> *I racconti gallesi del Mabinogion*, a cura di G. Agrati e M. L. Magini, Milano 1982, p. 34-35.

Un rapido accenno alla disposizione dei posti (in seguito vedremo esempi ben più espliciti a riguardo), nessuna menzione di portate, cibi e bevande nello specifico. Ciò che conta, allora, è semplicemente che la celebrazione avvenga secondo due tappe fondamentali, una di dimensione pubblica (il banchetto), l'altra semi-pubblica (la consumazione carnale)<sup>669</sup>. Lo schema si ripete nel terzo ramo del *Mabinogion*, stavolta per le nozze dell'altro fratello di Bran e Branwen, cioè Manawyddan. Allestito un banchetto per l'occasione, la sposa, Riannon, acconsente ben volentieri alla proposta di matrimonio: in questo caso, il convivio funge sia da occasione per formulare pubblicamente la richiesta, sia da rituale celebrativo. Al termine della breve scena, il testo riporta: «Prima della fine del banchetto, egli si coricò con lei»<sup>670</sup>, e le nozze vengono così sancite attorno alla tavola e sopra il talamo, come da consuetudine.

---

<sup>669</sup> Non per caso ho precisato la parziale pubblicità di questo rituale, in quanto la concezione di *privacy* era assai diversa da quella che si intende oggi, specie per quanto concerne le consuetudini rituali proprie del matrimonio: Johan Huizinga ricorda che ancora nel XVII secolo la prima notte di nozze aveva dimensione sostanzialmente pubbliche, quando ancora il sentimento individualistico dell'era moderna non aveva intaccato la cultura occidentale (J. Huizinga, *The waning of Middle Ages*, trans. By F. Hopman, New York 1987, pp. 106-107: «In primitive culture marriage and nuptials form but one single sacred rite, converging in the mystery of copulation. Afterwards the Church, by transferring the sacred element of marriage to the sacrament, reserved the mystery for itself, leaving its accessories, to which it objected, to develop freely as popular practices. Thus the epithalamic apparatus, though stripped of its sacred character, nevertheless kept its importance as the main element in the nuptial feasts, thriving there more freely than ever. Licentious expression and gross symbolism were essential to it. The Church was powerless to bridle them. Neither Catholic discipline nor Reformed Puritanism could do away with the wuasi-publicity of the marriage bed, which remained in vogue well into the seventeenth century»).

Peraltro, come le *Leges Langobardorum* e molte altre testimonianze mostrano, in passato il concetto di pubblicità è resistito per lungo tempo in relazione alla verginità della sposa. Non si trattava affatto di una questione privata, ma di uno delle clausole principali del contratto di matrimonio: se la condizione non era soddisfatta (ovvero, se lo sposo scopriva che sua moglie non era vergine durante la prima notte di nozze), l'accordo poteva essere annullato. Non ci si deve stupire che nel XVII secolo il geografo e orientalista Adamo Oleario raccontava che in Persia, una volta celebrate le nozze, se lo sposo scopriva che sua moglie non era vergine, la ripudiava, mentre se lo era, si allestiva insieme ai parenti della coppia un banchetto che si prolungava normalmente per tre giorni (A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 234).

<sup>670</sup> *I racconti gallesi del Mabinogion* cit., p. 54.

### 3.4.1. LE FONTI NORDICHE: SAPORI E COLORI DEL BANCHETTO

Ulteriori fondamentali testimonianze vengono dai *Gesta Danorum* di Saxo Grammaticus, che abbiamo già notato essere piuttosto incline a impostare determinate scene narrative attorno alla pratica del banchetto di matrimonio. Vedremo ora come nella sua opera, così come nelle saghe islandesi, il convivio nuziale sia rappresentato quale pratica sociale di grande importanza nella vita della comunità, in accordo con quanto già suggerito dalle fonti sin qui prese in esame, seppure a separarle vi siano molti fattori che lo storico deve comunque tenere in considerazione per distinguere accortamente i differenti gruppi di testi.

Un primo esempio è certamente quello relativo a re Gram, figura a cui già Dumézil aveva riservato alcune riflessioni<sup>671</sup>. Saxo Grammaticus racconta che il sovrano, in guerra con il re dei Finni Sumblo, depose le armi dopo aver visto la figlia di lui, Signe, divenendo così da nemico a pretendente. Avendo ottenuto una promessa di fidanzamento e garantito di divorziare dalla propria attuale moglie, Gram dedicò i suoi sforzi alla guerra contro i Norvegesi; ma proprio mentre il conflitto imperversava, gli giunse notizia che Sumblo aveva rotto l'accordo e promesso in matrimonio Signe a Enrico di Sassonia. Contrariato per la decisione e ben più preoccupato del suo futuro con la ragazza piuttosto che delle truppe sul campo di battaglia, Gram si recò immediatamente in Finlandia<sup>672</sup>, dove le nozze erano però già in corso:

«Dato che amava la fanciulla più dei suoi soldati, abbandonò l'esercito e si affrettò a recarsi in Finlandia, dove arrivò a nozze già cominciate; allora indossò un abito vecchio e sdrucito, e si sedette in uno dei posti più umili. Quando gli venne chiesto che dono avesse portato, dichiarò di essere esperto nell'arte del curare le ferite. Infine, quando tutti furono ubriachi fradici, in mezzo ai festeggiamenti del rumoroso convivio, Gram guardò la ragazza negli occhi e

---

<sup>671</sup> G. Dumézil, *Mythe et épopée. Du mythe au roman. La saga di Hadingus*, Paris 1970.

<sup>672</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. cit., I, IV, 15: «Alia quoque complura Gram regis facinora fuere. Adversus Sumblum Phinnorum regem bellum professus ad aspectum filiae eius Signes depositis armis ex hoste procus evasis eamque promisso coniugis suae repudio pactus despondit. Quam cum bello Norvagico, quod adversum Suibdagerum regem ob sororis filiaeque stuprum susceperat, admodum occupatus Saxoniae regi Henrico Sumbli perfidia in matrimonium promissam nuntio didicisset, propior virginis quam militum caritati relicto exercitu tacitus in Phinniam...».

manifestò la misura della sua indignazione in questa canzone, a massimo sprezzo per la frivolezza delle donne e a gloria suprema delle sue qualità...»<sup>673</sup>.

Chiaro l'intento di Gram che, come a breve vedremo, ha intenzione di vendicare l'offesa subita da Sumblo, ma nel frattempo è interessante notare che, quando Saxo Grammaticus si riferisce alle nozze già in corso (*iam nuptiis superveniens*), egli pensa direttamente al banchetto di matrimonio (*mediis perstreptentis convivii gaudiis*), a cui Gram partecipa presentandosi in vesti logore e sedendosi in un posto umile (*extremae vilitatis veste sumpta despicabili sedendi loco discubuit*) per dissimulare la propria identità. Vero è che la scena conviviale si presta particolarmente a questo genere di esigenze narrative, in cui la disputa per una principessa incontra esiti (pubblicamente) violenti, ma l'autore, è bene ribadirlo una volta di più, scrive necessariamente in termini realistici o verosimili, e da questo punto di vista, il banchetto pare ricoprire senz'altro una funzione di primo piano all'interno dei rituali del matrimonio.

Nelle righe che seguono, lo storico racconta dell'epilogo infausto della vicenda:

«E, mentre sta ancora parlando, balza fuori dal suo posto e uccide Enrico, che partecipava ai rituali del banchetto circondato dai suoi amici: trascina via la sposa, che stava in mezzo alle damigelle nuziali, getta a terra gran parte degli invitati e se la porta sulla nave. E così le nozze vennero trasformate in funerale, e i Finni ebbero un'occasione di apprendere che non è il caso di porre le mani su una donna amata da qualcun altro»<sup>674</sup>.

Durante il convito si consuma, dunque, una delle più tipiche scene che la cronachistica altomedievale ha tramandato, ossia il complotto ordito contro i commensali sfruttando il torpore dato dal vino. Ma la scena è interessante proprio dal punto di vista del rituale in sé e per sé: in essa riemerge il preciso significato assegnato al posto a tavola, che qui è diretta conseguenza degli abiti

---

<sup>673</sup> *Ibidem*: «...propior virginis quam militum caritati relicto exercitu tacitus in Phinniam contendit inchoatisque iam nuptiis superveniens extremae vilitatis veste sumpta despicabili sedendi loco discubuit. Rogatus quidnam afferret, medendi sollertiam profitetur. Ad postremum, omnibus ebrietate madentibus, puellam intuens mediis perstreptentis convivii gaudiis per summam femineae levitatis execrationem maximamque virtutum suarum gloriationem indignationis magnitudinem huiusmodi carmine patefecit...». Per la traduzione mi sono affidato, per quanto riguarda questo e tutti i successivi brani, alla seguente edizione italiana: Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di L. Koch e M. A. Cipolla, Torino 1993, p. 36.

<sup>674</sup> *Ivi*, I, IV, 17: «Et cum dicto discubitu evolans Henricum inter sacra mensae et amicorum complexus obtruncat sponsamque mediis abstractam pronubis, magna convivarum parte prostrata, secum navigio deportat. Igitur nuptiis in exsequias versis, doceri Finni potuerunt alienis amoribus manus inici non oportere.».

che Gram sceglie di indossare; vedremo più avanti come il celebre episodio biblico della parabola delle nozze abbia esaltato questo particolare aspetto, anche se con finalità retoriche differenti. Parallelamente, Saxo Grammaticus conferma quell'immagine già proposta da Iordanes, e non solo, secondo cui durante questo tipo di occasioni sociali si tendeva generalmente all'eccesso, soprattutto in termini alcolici (*Ad postremum, omnibus ebrietate madentibus...*).

D'altro canto, difficilmente si trova nei *Gesta Danorum* una semplice menzione di un convito nuziale senza che altri particolari emergano dal contesto. Nel racconto del pranzo di nozze di Agnero, infatti, l'autore descrive una pratica probabilmente piuttosto comune che rispecchia il carattere decisamente vivace (talvolta violento) dei banchetti nuziali:

«Nello stesso periodo di tempo, un tale Agnero, figlio di Ingello, che stava per sposare la sorella di Rolvone, Ruta, organizzò un grandioso banchetto di nozze. Durante il festeggiamento, i campioni si scatenarono in eccessi di ogni genere, e presero a tirare ossa e cartilagini a un tale Hialtone. Accadde che un suo vicino di posto, di nome Biarcone, per l'errore di uno dei tiratori ricevette un violento colpo sulla testa. Irritato in egual misura dal dolore e dallo scherno di cui divenne oggetto, scagliò a sua volta l'osso verso chi glielo aveva tirato, e piegò la faccia di quello verso la nuca, al tempo stesso ritorcendogli la nuca al posto della faccia; deformandogli il volto, punì la mente contorta dell'uomo. L'accaduto mise fine al loro divertimento e alle loro vergognose intemperanze, e costrinse i campioni a uscire dalla reggia. Lo sposo, in preda alla collera per l'oltraggio arrecato al suo pranzo di nozze, decise di incrociare la lama con Biarcone, per vendicarsi, col pretesto del duello, della festa rovinata...»<sup>675</sup>.

Indubbiamente, una simile scena non può che riportare alla mente l'immagine del "grande mangiatore", usando un'espressione di Massimo Montanari<sup>676</sup>, che per secoli aveva contraddistinto

---

<sup>675</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. cit., II, VI, 9-10: «Per idem tempus Agnerus quidam Ingelli filius sororem Rolvonis, Rutam nomine, matrimonio ducturus ingenti convivio nuptias instruit. In quo cum pugiles omni petulantiae genere debacchantes in Hialtonem quendam nodosa passim ossa conicerent, accidit, ut eius consessor, Biarco nomine, iacentis errore vehementem capite ictum exciperet. Qui dolore pariter ac ludibrio lacessitus, osse invicem in iacentem remisso, frontem eius in occiput reflexit idemque loco frontis intorsit, transversum hominis animum vultus obliquitate multando. Ea res contumeliosam ioci insolentiam temperavit pugilesque regia abire coegit. Qua convivii iniuria permotus sponsus ferro cum Biarcone decernere statuit, violatae hilaritatis ultionem duelli nomine quaesiturus».

<sup>676</sup> M. Montanari - A. Capatti, *La cucina italiana: storia di una cultura* cit., p. 321.

la tavola aristocratica. Il grande mangiatore, secondo questo paradigma, mangia molto (molta carne) perché è un guerriero, e deve dimostrare anche davanti ai commensali la sua abilità nel primeggiare su tutti. È in questa prospettiva che va letta la reazione di Carlo Magno alla vista di un suo ospite, il quale «ha bestialmente spolpato e sminuzzato una gran quantità di ossa, succhiandone il midollo e facendone un mucchio sotto la tavola»<sup>677</sup>. Il sovrano franco rimane impressionato da una simile esibizione, riconoscendone (in accordo alla sua logica culturale) un soldato fortissimo, e per la precisione Adelchi, figlio del re dei Longobardi. Tale prova di virilità e potenza non era peraltro nuova alle popolazioni extra-mediterranee, se già Aristofane assegnava a esse la peculiarità di sfogare durante i pasti i propri istinti più ferini, specialmente in merito alla quantità di cibo consumato<sup>678</sup>.

Il guerriero, inoltre, è anche uomo dai costumi tutt'altro che raffinati, se paragonati ai canoni moderni o già a quelli rinascimentali, momento in cui all'aristocrazia sono riservati compiti diplomatici più che prettamente militari. Il gioco con cui si sollazzano i convitati della mensa di Agnero è infatti tale per loro, seppure lo stesso Saxo Grammaticus non eviti di sottolinearne la *petulantia*. “Eccesso” alimentare<sup>679</sup>, “eccesso” ludico, visto l'esito violento della contesa, che vede Biarcone deformare il volto del malcapitato (*transversum hominis animum vultus obliquitate multando*). Questo è quanto ci si doveva aspettare, evidentemente, in una tavola di soldati, avvezzi di certo più a schernirsi e provocarsi l'un l'altro che a rispettare un qualsiasi tipo di etichetta del buon costume, e sempre pronti a risolvere le proprie questioni ricorrendo alla spada (*Qua convivii iniuria permotus sponsus ferro cum Biarcone decernere statuit, violatae hilaritatis ultionem duelli nomine quaesiturus*).

Della medesima usanza di lanciare agli altri ospiti le ossa degli animali mangiati c'è un'ulteriore testimonianza più oltre, quando Saxo Grammaticus si sofferma a parlare del regno del succitato re Frode (o Frothone), marito di Hanunda. I suo tre anni di trono, insieme alla pace, portarono con sé ozio e dissolutezza, e tra le altre pratiche poco onorevoli che presero il sopravvento in quel periodo, una delle più comuni era quella di percuotere gli stranieri proprio con le ossa, mentre ad altri veniva fatto bere in fino a farli scoppiare (*Advenas ossibus converberabant; alios ad intemperantiam*

---

<sup>677</sup> M. Montanari, *Convivio: storia e cultura dei piaceri della tavola dall'Antichità al Medioevo* cit., p. xiv.

<sup>678</sup> *Ibidem*.

<sup>679</sup> Ancora una volta mi servo delle virgolette, visto che non sempre ciò che per il lettore moderno è un'esagerazione lo era anche secondo la cultura di molti secoli fa.

*compulsos immoderata potione rumpebant*)<sup>680</sup>; in quanto alle usanze matrimoniali, il regno di Frode sembrava perfino aver dato legittimità a quello che oggi definiremmo *ius primae noctis*, essendo evidentemente la forza il primo strumento del diritto per quanto riguardava i suoi *contubernales*, ossia i suoi compagni (*Virginibus nubere non licebat, nisi quarum castitas iis ante delibata fuisset. Nemini filiam nuptum dare licebat nisi gratiam ipsorum favoremque mercato. Nulli matrimonium contrahendi fas erat, si eorum non pretio praeemisset assensum*)<sup>681</sup>.

Sfumature violente all'interno del contesto conviviale si trovano anche nella *Saga di Bárðr*, racconto dai tratti epici in cui prende vita un banchetto nuziale "mostruoso". Tutto ha inizio quando Þórðr si accorda con il gigante Kolbjörn per avere in sposa la figlia di questi, Sólrún; per ottenere la sua mano, Þórðr si sarebbe dovuto recare a Brattagil, in una caverna, quindici giorni più tardi. Così fece, accompagnato dal fratello Þorvaldr; ma presto capì che l'accordo era in realtà una trappola. «Si addentrarono dunque nella caverna», scrive l'autore, «fino a che giunsero in una seconda caverna, dove Þórðr vide Sólrún seduta su una sedia e le mani legate, e del cibo postole vicino in modo che poteva sentirne l'aroma, ma non mangiarne più di quanto le servisse a non morire»<sup>682</sup>. Þórðr libera immediatamente la fanciulla, e questa lo supplica di scappare immediatamente, prima del ritorno di Kolbjörn, il quale era andato a chiamare altri giganti per il matrimonio, con il reale intento di uccidere Þórðr e suo fratello; d'altronde Kolbjörn aveva mentito anche sull'identità della ragazza, che non era sua figlia, ma una sua concubina che egli maltrattava da tempo per il suo rifiuto di sposarlo. Nel frattempo, Kolbjörn torna con gli invitati:

---

<sup>680</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. cit., V, I, 11: «Igitur Hanunda usus (Hunorum haec regis filia erat) florentissima pace triennium duxit. Cuius contubernales, otio petulantiam nacti, partam quiete lasciviam improbissimis extulere sceleribus. Quosdam enim restibus in sublime pertractos more agitabilis pilae pendula corporum impulsione vexabant; aliis haedinum incedentibus corium substernentes lubrici tergoris offendiculo per occultum funis raptum incautos subegere gressus; alios veste nudatos variis verberum suppliciiis lacerabant; alios clavis affixos laquei more suspensionis multavere ludibrio; quorundam barbae et verticis pilos faculis torruebant; aliis pubem atque inguina subiecto torre cremabant. Advenas ossibus converberabant; alios ad intemperantiam compulsos immoderata potione rumpebant. Virginibus nubere non licebat, nisi quarum castitas iis ante delibata fuisset. Nemini filiam nuptum dare licebat nisi gratiam ipsorum favoremque mercato. Nulli matrimonium contrahendi fas erat, si eorum non pretio praeemisset assensum. Praeterea non in virgines modo, verum etiam in matronarum turbam passim dissolutissimae libidinis suae flagitia porrexerunt. Mixtam petulantiae rabiem duplex furoris species agitabat Convenis hospitibusque receptuum loco convicia praebebantur. Tot ludibriorum irritamenta a petulantibus et lascivis reperta sunt. Adeo sub rege puero temeritas libertate nutrita est Nihil enim tantum peccandi licentiam protrahit quantum ultionis poenaeque dilatio».

<sup>681</sup> *Ibidem*.

<sup>682</sup> *Saga di Bárðr, ase dello Snæfell*, a cura di L. Lozzi Gallo, Roma 2010, p. 76.

«Furono dunque portati i tavoli e distribuiti i posti a sedere. Su una panca sedevano Gestr, Þórðr e Þorvaldr, e ai loro piedi stava il cane Snati. Sulla panca di fronte a loro, sedeva a al centro Gljúfra-Geirr, il miglior amico di Kolbjörn e suo pari in ogni malefatta; accanto a lui - dalla parte interna - c'erano Ámr e Gapi, poi Glámr e sul resto della panca c'erano gli altri, così la caverna era piena dal loro lato. La sposa non fu fatta accomodare»<sup>683</sup>.

Primo caso di molti, che vedremo poi, in cui l'autore è attento a precisare la disposizione dei posti a tavola, che le fonti mostreranno non essere mai casuale, è ovvio. Il brano prosegue con la descrizione delle portate: carne equina e umana per Gljúfra-Geirr e i suoi compagni, voraci nel fiondarsi sul cibo come la loro natura e indole selvaggia voleva («i giganti si avventarono sul pasto e strapparono la carne dalle ossa come aquile e cani da caccia»<sup>684</sup>); cibo adatto agli esseri umani per gli altri, e da bere in abbondanza per tutti. Presto l'alcool rende tutti gli invitati più chiassosi e disinibiti, ed è tempo di dare spazio allo svago: «Che gioco vuoi che facciamo, o quale altro svago? Perché devi essere tu a decidere, secondo la consuetudine di casa»<sup>685</sup>, chiede Kolbjörn a Þórðr. Gestr risponde però prima dell'interpellato: «I tuoi uomini facciano il gioco che è loro più congeniale: o il lancio dell'osso o la lotta»<sup>686</sup>. La proposta trova il favore dei giganti, così Glámr prende immediatamente un grosso osso e lo lancia con forza contro lo sposo Þórðr. Gestr prende al volo l'osso e lo scaglia indietro contro Glámr, «con tanta forza che dopo esservi entrato uscì dallo zigomo»<sup>687</sup>. Tutti prendono allora parte al gioco, tanto che Þórðr rompe la mascella di Ámr, Gestr una gamba e una mano di Skámr, fino a che, ricominciato a bere, i giganti cadono addormentati. Descrizione senz'altro caricaturata, essendo un banchetto nuziale di creature mostruose, ma che conferma la popolarità di un gioco in stretta relazione con un rapporto tra uomo e cibo assai diverso e più “intimo” rispetto a oggi<sup>688</sup>, in virtù della carica positiva attribuita in passato alla forza fisica e alla voracità a tavola, aspetti diversi e complementari di una stessa figura: il guerriero.

---

<sup>683</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>684</sup> *Ibidem*.

<sup>685</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>686</sup> *Ibidem*.

<sup>687</sup> *Ibidem*.

<sup>688</sup> M. Montanari, *Il cibo come cultura* cit., p. 78.

Ciò che nei precedenti esempi ho tralasciato di rimarcare, essendo quasi tautologico farlo a questo punto, è il ruolo del convito nuziale, sempre in primo piano quando la narrazione tocca l'ambito matrimoniale, a scapito di qualsiasi altro rituale o gesto caratteristico della celebrazione. Lo stesso accade quando nei *Gesta Danorum* si racconta delle nozze di Amleto ed Ermentrude, regina di Scozia. Nella fattispecie, vediamo come Saxo Grammaticus insista sui medesimi particolari: conquistato dal discorso della donna, che voleva convincerlo a celebrare un'unione degna del suo rango<sup>689</sup>,

«si celebra allora il banchetto, vengono invitati gli amici, convocati i principi, compiuti fino in fondo i riti nuziali»<sup>690</sup>.

Molto precisa la menzione del *convivium*, strettamente connessa alla dimensione pubblica della celebrazione (*accersuntur amici, corrogantur primores*), assai generica quella delle *nuptiae* in senso rituale. Ancora più significativa, da questo punto di vista, la vicenda che vede protagonisti l'ambasciatore Erico e il re di Norvegia Götaro, in cui si assiste addirittura a un doppio banchetto nuziale. Götaro ottenne forzatamente da Erico il permesso di avere sua moglie Gunvara, non senza che il secondo avesse architettato un espediente per evitare un simile oltraggio. «Götaro pensa di rapirti per ottenere il tuo amore con l'inganno», aveva detto Erico a Gunvara. «Quando ci sarà riuscito, fingi di essere consenziente, ma differisci le nozze almeno fino a quando non mi avrà dato sua figlia al posto tuo. Ottenuto ciò, Götaro e io celebriamo le nozze nello stesso giorno. E dal

---

<sup>689</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. cit., IV, I, 15-16: «[...] Quod cum accepisset Herminthrudā (reginae id nomen erat) perlegissetque, operam Amlethi industriamque verbis impensioribus prosecuta iustas Fengonem poenas pependisse dicebat, ipsum vero Amlethum rem humana aestimatione maiorem incomprehensae profunditatis ingenio molitum, quod non solum paterni exitii maternique concubitus ultionem inscrutabili sensus altitudine commentus fuisset, verum etiam regnum eius, a quo crebras insidias expertus fuerat, conspicuis probitatis operibus occupasset. Quamobrem mirari se tam eruditi ingenii virum uno nuptiarum errore labefactari potuisse, qui, cum humanas paene res claritate transscendat, in ignobilem obscuramque copulam prolapsus videatur. Quippe coniugem eius servis parentibus esse, quamquam eos fortuna regiis honoribus exornasset. In expetendis siquidem coniugiis prudenti non formae fulgorem, sed generis metiendum. Quapropter, si rite copulam appetat, prosapiam aestimet nec specie capiatur, quae cum illecebrarum irritamentum sit, multorum candorem inaniter fucata deterserit. Esse vero, quam sibi nobilitate parem asciscere possit. Se siquidem nec rebus tenuem nec sanguine humilem eius amplexibus idoneam fore, utpote quam nec regiis opibus vincat nec avito splendore praecellat. Quippe reginam se esse et, nisi refragaretur sexus, regem existimari posse; immo, quod verius est, quemcumque toro suo dignata fuerit, regem exsistere, regnumque se cum amplexibus dare. Ita et nuptiis sceptrum et sceptro nuptias respondere. Nec parvi beneficii esse eam proprios offerre amplexus, quae circa alios ferro repulsam exsequi consueverit. Hortatur itaque, placendi studium in se transferat, in se votum nuptiale deflectat genusque formae praeferre discat. Haec dicens astrictis in eum complexibus ruit».

<sup>690</sup> *Ivi*, IV, I, 17: «Ille tam comi virginis eloquio delectatus in mutua prorumpit oscula, alternos complexuum nodos conserit sibi, quod virgini, placitum protestatur. Fit deinde convivium, accersuntur amici, corrogantur primores, nuptiae peraguntur».

momento che, avendomi sotto gli occhi, potresti trascurare il re con sguardi senza trasporto, fa' in modo che ci siano sale separate per il banchetto, ma che abbiano una parete in comune. Sarà una trovata quanto mai efficace per eludere i piani del tuo rapitore»<sup>691</sup>. La decisione presa, infatti, fu che Erico avrebbe avuto Alvilda, figlia di Götaro, mentre quest'ultimo sarebbe convolato a nozze con Gunvara. Entrando quindi nel merito della celebrazione nuziale, Saxo Grammaticus ambienta la scena direttamente all'interno della sala conviviale:

«Quando giunsero al palazzo di Götaro si stava apprestando il banchetto per le nozze di Alvilda (questo era il nome di sua figlia). Erico e il re presero posto in due sale diverse, dai tetti poggiati su una parete comune. All'interno le sale erano adornate con drappi appesi a tutte le pareti. Gunvara si siede accanto a Götaro, e nell'altra sala siede Erico tra Craca e Alvilda. Nella confusione della festa Erico, rimossa a poco a poco una trave dalla parete, aprì un varco tale da permettere il passaggio di un corpo umano, e all'insaputa dei convitati creò un transito. Poi, durante il banchetto, cominciò a chiedere con grande curiosità alla sposa se preferisse sposare Frothone o lui, soprattutto perché, rispettando la prassi matrimoniale, una figlia di re avrebbe dovuto essere destinata a un'unione di adeguato livello, in modo tale che la dignità di uno dei due coniugi non fosse inficiata dal rango inferiore dell'altro. Lei rispose che non avrebbe acconsentito a nozze non gradite a suo padre, ed Erico le promise che sarebbe stata regina e avrebbe superato le altre in ricchezza; e così, da riluttante la rese consenziente,

---

<sup>691</sup> *Ivi*, V, III, 27: «Deinde ad Gunwaram conversus experiendae eius fidei gratia percontatur, an Götorum cordi haberet, indignum docens regiae stirpis puellam toro popularis astringi. Quem illa per deorum numina impensius obtestari aggressa, fictimne an veraciter excogitata haberet. Eo per serium se locutum dicente: 'Ergo,' inquit, 'extremum mihi ruborem inicere paras, quam virginem adamasti, viduam relicturus. Saepe rebus contrarium fama praedicat popularis; me de te fefellit opinio. Constanti nupsisse putabam, et nunc ventis leviorum experior, quem indubitatae fidei fuisse sperabam. 'Haec fata abunde lacrimas dedit. Grata Erico uxoris indignatio fuit, cui mox amplexum iniciens: 'Scire,' ait, 'volebam, quantum tibi in me fidei esset; mors sola diremptionis nostrae ius possidet. Te tamen Götarus raptui destinat, amorem latrocinio quaesiturus. Quam cum peregerit, tua gestum simula voluntate, nihilo minus nuptias dilatata, quousque filiam mihi tui loco tradiderit. Qua impetrata, uno ego ac Götarus die nuptias acturi sumus. Itaque disparata nobis ad convivandum triclinia, sed medium parietem communicantia praeberi curato, ne, me forte coram oculis habito, languidiore regem contemplatione perstringas. Hoc enim ad eludendum raptoris studium perquam efficacis commentum erit.' Deinde Bracum cum delecta promptissimorum manu haud procul regia delitere praecepit, sibi, cum res posceret, auxilio futurum».

allettandola non meno con la speranza di ricchezza che con quella di gloria  
[...]]»<sup>692</sup>.

Lo stratagemma della trave, che ha così messo in comunicazione le due sale, trova compiuta realizzazione quando Götaro si alza da tavola per recarsi nella stanza accanto, dove Erico sta festeggiando il proprio banchetto nuziale. È a questo punto che il trucco prende forma:

«Dopo il banchetto Götaro si diresse verso la sala da pranzo di Erico per aggiungere allegria alla festa nuziale. E mentre questi usciva, Gunvara, secondo gli ordini, attraversa la parete per il passaggio creato asportando la trave, e si siede a tavola nel posto più vicino a Erico. Götaro, meravigliatosi per il fatto di trovarla coinvolta nel banchetto, cominciò a chiederle con insistenza come e perché fosse venuta lì. Lei gli disse di essere la sorella di Gunvara, e che il re era tratto in inganno dalla loro somiglianza fisica. Il re, per accertarsi del fatto, si portò subito nella sala regia; e Gunvara, ritornando per il passaggio attraverso il quale era venuta, si sedette sotto gli occhi di tutti al posto che occupava prima. Dopo averla vista Götaro, non credendo ai propri occhi e diffidando molto delle sue stesse capacità di riconoscerla, tornò indietro da Erico e si trovò davanti agli occhi Gunvara, tornata lì con lo stesso sistema. Quante volte cambiò stanza, tante volte in ciascuna delle due si imbatté in quella che cercava. A procurare grande smarrimento al re non era un viso simile, ma proprio identico sia di qua che di là. Sembrava infatti impossibile che due persone diverse avessero il medesimo aspetto fisico senza alcuna apparente differenza. In ultimo, finito il banchetto,

---

<sup>692</sup> *Ivi*, V, III, 31: «At ubi in Götari penates perventum, taedarum Alvildae (id filiae eius nomen erat) convivium exhibetur. Diversis Ericus ac rex aedibus accumbabant, quarum tecta paries communis exceperat. Eaedem deintus pensilibus per totum obductae aulaeis erant. Assedit Götaro Gunwara, sed Ericum altrinsecus Craca cum Alvilda stipabat. Qui inter iocandum subducto sensim e pariete assere, quantum loci humanum corpus transmittere posset, aperuit ignarisque convivis spatium meatui pervium fecit. Deinde sponsam, Frothoni an sibi nubere mallet, curiosius percontari inter epulas coepit, maxime cum, observato copularum respectu, regia proles consentaneae nobilitatis amplexui debeatur, ne unius coniugum dignitas alterius indignitate depereat. Qua se inconcessis a patre nuptiis usuram negante, reginam eam fore ceterasque opibus excessuram promittens, ex repugnante obsequentem effecit, non minus opum spe quam gloria captam. Cracam quoque traditum est exhibitae potionis temperamento Frothonis amori virgineam adegisse cupidinem».

secondo il costume nuziale, egli accompagna sua figlia ed Erico fino alla camera da letto. Poi torna indietro per dormire altrove»<sup>693</sup>.

L'inganno prosegue nella camera da letto: Götaro trascorre una notte insonne, mentre Erico e Gunvara possono dormire insieme come sempre fino ad allora. Ma per non deviare troppo dall'oggetto d'indagine di questa ricerca, mi soffermerei piuttosto sulla festa nuziale stessa, che Saxo Grammaticus concentra totalmente nella (doppia) sala da pranzo. A prescindere dalle finalità narrative, l'impressione è che lo storico tenda sistematicamente a identificare la festa di matrimonio con il relativo banchetto. Quando infatti Erico mette a punto il suo piano insieme a Gunvara, e le dice «...uno ego ac Gøtarus die nuptias acturi sumus»<sup>694</sup>, le chiede immediatamente di organizzare i banchetti nuziali affinché avvengano contemporaneamente in stanze adiacenti («Itaque disparata nobis ad convivandum triclinia, sed medium parietem communicantia praeberi curato...»<sup>695</sup>). Esattamente allo stesso modo, in un brano successivo vediamo il pirata Ebbone unirsi in matrimonio a Sigrutha, figlia di Ungvino, re del Götaland. Anche stavolta Saxo Grammaticus parla di un tranello ai danni dell'umile pretendente, architettato da Ungvino e Haldano, con l'intento di evitare quelle nozze assai poco onorevoli per Sigrutha, che al pirata avrebbe portato in dote metà del regno:

«Consultato in merito a questo matrimonio, Haldano consigliò di fingere l'assenso e promise di impedire poi le nozze personalmente. Quindi chiese di essere invitato a sedere tra i invitati al banchetto»<sup>696</sup>.

---

<sup>693</sup> *Ivi*, V, III, 32: «At Gøtarus Erici post epulas convivium petit, nuptialis ioci licentiam adaucturus. Quo exeunte, Gunwara, sicut ante iussa fuerat, subducti asseris loco pervium transgressa parietem, proximum Erico discubitum occupat. Cui Gøtarus eam consessu iunctam miratus, qualiter et quare eo venerit, percontari impensius coepit. Illa sororem se Gunwarae regemque formarum falli similitudine memorabat. [5] Cuius cum rex cognoscendi causa subito regiam repetivisset, Gunwara postico se, quo venerat, referens pristino in loco cunctis spectanda consedit. Qua visa Gøtarus parum luminibus credulus maxima cum agnitionis diffidentia ad Ericum iter remensus relatam suo more Gunwaram prae oculis habuit. Ita quoties aularum aditus permutavit, toties utrobique, quam quaerebat, offendit. Et iam non consimilis, sed eadem hinc inde facies ingenti regem admiratione torquebat; impossibile enim ad omnem videbatur modum absque notabili discrimine eundem diversis habitum inesse formarum. Soluta tandem convivio, filiam et Ericum nuptiali in cubiculum usque comitatu prosequitur. Ipse alias cubitum redit».

<sup>694</sup> *Ivi*, V, III, 27.

<sup>695</sup> *Ibidem*.

<sup>696</sup> *Ivi*, VII, III, 1: «...super matrimonii admissione consultus consensum falso spondendum monuit seque nuptias frustraturum promisit. Quin etiam sedendi locum sibi inter convivarum discubitus assignari praecepit».

Haldano decide così di travestirsi e mascherarsi orribilmente (*omnem regiae dignitatis speciem peregrina corporis deformitate corrumpens*), quindi irrompe improvvisamente a notte inoltrata durante il banchetto nuziale spaventando tutti i convitati. Avvicinatosi allo sposo, chiede chi sia quell'uomo che siede accanto a re Ungvino, ed Ebbone risponde di essere il futuro suocero del sovrano. Haldano, rivolgendosi stavolta allo stesso Ebbone, lo interroga sul perché volesse infangare la stirpe regale mescolandovi la propria di spregevoli origini, e infine lo sfida a duello, aggiungendo che solo da vincitore avrebbe potuto ottenere la donna in sposa<sup>697</sup>.

«Così Ebbone fu costretto a combattere, il banchetto diventò un anfiteatro e con la morte del pretendente Haldano trasformò le nozze in un funerale»<sup>698</sup>.

A livello narrativo, Saxo Grammaticus ripropone evidentemente lo stesso schema già visto in occasione dell'imboscata perpetrata da Gram ai danni di Enrico di Sassonia, trasformando la scena festiva di un convivio nuziale in uno *spectaculum* dalle tinte macabre. Ciò che se ne può ricavare, allora, è che oltre che per la sua insita duttilità narrativa, l'autore sceglie di ambientare anche questa vicenda durante un banchetto di matrimonio perché probabilmente si trattava del rituale più rappresentativo della celebrazione, radunando tutti gli invitati a testimoniare e festeggiare (e dunque legittimare) l'unione di turno.

Non dimentichiamo, d'altronde, che si possono trovare corrispondenze anche in opere partorite in differenti contesti sociali e culturali. Nella *Vita* di Matilde di Canossa, Donizone aveva dedicato alcuni celebri ed eloquenti versi proprio ai festeggiamenti nuziali per il matrimonio del padre della contessa con Beatrice di Lorena. Non si deve credere sia un caso che, quando egli scrive: «Voglio ora che il mio eroico poema esalti le imprese del gran Bonifacio, duca di chiara memoria»<sup>699</sup>, subito dopo esalti proprio la ricchezza e la magnificenza di quella celebrazione che, a suo dire, sarebbe

---

<sup>697</sup> *Ibidem*: «Probante consilium Unguino, omnem regiae dignitatis speciem peregrina corporis deformitate corrumpens noctuque nuptiis superveniens, occurrentibus formidini fuit, maiorem humano habitu virum advenisse mirantibus. Qui mox ut regiam intravit, circumspectis omnibus, quaerit, quis proximum regi discubitum occupaverit. Ebbone deinde futurum Unguine generum eius lateri coniunctum dicente, per summam verborum iracundiam percontatur, qua vesania quibusve furiis eo petulantiae adductus sit, ut despicabiles generis sui sordes eximiae nobilitatis splendori miscere praesumat rusticisque manus regiae genti inserere audeat, nec id quidem expetere contentus etiam alieni regni consortium captare videatur. Deinde eum ferro secum decernere iubet, non prius voto quam victoria potiturum. Quo nocturnum monstris certamen, diurnum hominibus congruere respondente, ne temporis excusatione pugna abnui posset, lunae splendore diem aequari perhibuit».

<sup>698</sup> *Ibidem*: «Taliter adactum pugnae Ebbonem, convivio in spectaculum verso, prostravit nuptiasque exsequiis mutavit».

<sup>699</sup> Donizone, *Vita di Matilde di Canossa* ed. cit., p. 84: «[H]eroicum carmen cupio nunc ornet ovanter / facta ducis magni Bonifacii memorandi».

durata ben tre mesi, come già sottolineato in altra sede. «Furono molte le imprese che compì questo principe egregio», continua Donizone, «tutte degne di venire narrate. [...] Qual principe franco è più ricco e più grande di lui?»<sup>700</sup>. E non c'è dubbio che *divitiae* e *altitudo* passino anche per il prestigio del suo matrimonio con Beatrice, la cui sontuosa descrizione segue immediatamente. Prestigio che naturalmente è dovuto al rango dei contraenti e, di conseguenza, alla portata della dote della donna («lo sposo arricchisce la sposa, ma anch'egli è arricchito per mezzo di lei: servi e ancelle riceve, terre e castelli...»<sup>701</sup>), ma anche alla dignità e alla pompa dei festeggiamenti stessi, degni di un grande re.

Ciò che Donizone vuol rimarcare, in primo luogo, è la quantità e la qualità delle portate: sintomaticamente, riferisce subito che «le spezie non eran tritate al mortaio, ma macinate qual spelta ai mulini ad acqua corrente»<sup>702</sup>. In poche parole un duplice, forte messaggio: i *pigmenta* erano generalmente il tratto distintivo della tavola signorile, se qui vanno intese le spezie più raffinate, poiché esse erano un costoso prodotto d'importazione<sup>703</sup>; di *pigmenta* vi era così grande abbondanza, che non bastò ricorrere ai comuni mortai (*non ibi pigmenta tritantur*), bensì si dovettero usare quegli stessi mulini generalmente utilizzati per la macinazione dei cereali (*quasi spelta*). Anche per quanto riguarda le bevande, i preparativi erano stati svolti nel segno dell'opulenza, se per rifornire le tavole di vino si attingeva a un apposito pozzo, collegato direttamente a una cisterna, per mezzo di un secchio d'argento che pendeva da una catena anch'essa d'argento<sup>704</sup>; dello stesso materiale e d'oro era anche il vasellame, mentre coppe e piatti venivano serviti in tavola per mezzo di un cavallo<sup>705</sup>. Non che tutto ciò di cui scrive Donizone debba essere preso alla lettera, ma qui interessa il senso dei suoi versi, che connettono l'alta dignità e il valore di Bonifacio allo sfarzo di questi *convivia magna* che si tennero a Marengo negli anni trenta dell'XI

---

<sup>700</sup> *Ibidem*: «Egregius princeps tunc gessit plurima, / digne quae scribenda forent. [...] Quis princeps Gallus plus isto dives et altus?».

<sup>701</sup> *Ibidem*: «Hanc sponsus ditat, ditatur et ipse per ipsam: / servos, ancillas, ab ea tenet, oppida, villas...».

<sup>702</sup> *Ibidem*: «Non ibi pigmenta tritantur, sed quasi spelta / ad cursum limphae molendinantur ibidem».

<sup>703</sup> P. Freedman, *Il gusto delle spezie nel Medioevo*, Bologna 2009; T. Peterson, *The Arab influence on western European cooking*, in *Journal of Medieval History*, 6 (1980), pp. 319 e sgg.; B. Laurieux, *De l'usage des épices dans l'alimentation médiévale*, in *Médiévales. Langue, textes, histoire*, 5 (1983), pp. 15-31.

<sup>704</sup> *Ibidem*: «Gurgite de putei potus trahiturque liei; / ex alio puteo refluebat potio vero; / situla pendebat ex argentove catena, / cum quibus hauritur dulcissima potio, vinum».

<sup>705</sup> *Ibidem*: «Obbas vel lances ad mensam fert equus atque / argento splendent auro quoque vascula mensae».

secolo<sup>706</sup>. Oltre a essi, egli non dedica attenzione che alla ricchezza della dote recata da Beatrice, trascurando di menzionare qualsiasi altro rituale, rito, gesto propri del matrimonio.

Quando a essere prese sotto esame sono le saghe islandesi, però, è a quel punto che il banchetto acquista una rilevanza quasi assoluta nell'insieme di gesti simbolici tipici della celebrazione nuziale; riporterò alcuni casi esemplificativi. Nella *Njal's saga*, opera anonima redatta attorno al XIII secolo e ambientata, come molti altri testi del medesimo genere, a cavallo dell'anno mille, si racconta che il matrimonio tra Hrut e Unna viene festeggiato «a casa di Mord»<sup>707</sup>, il padre della ragazza, potente capitano figlio di Sigvat il Rosso:

«Hrut restò a casa a Hrutstede fino a sei settimane dalla fine dell'inverno, quindi i fratelli si prepararono, e Auzur con loro, per il matrimonio di Hrut. Li accompagnarono sessanta uomini, e si diressero a est fino alle pianure di Rangriver. Lì trovarono una folla di ospiti, e gli uomini presero posto nelle panche disposte nella sala, ma le donne vennero fatte sedere su quelle laterali sopra la pedana, e la sposa ne fu piuttosto rattristata. Così celebrarono la festa e tutto andò per il meglio. Mord pagò la somma per sua figlia, e ella partì verso ovest con il marito e il suo seguito»<sup>708</sup>.

Per esigenze di traduzione, ho volutamente "italianizzato" l'espressione islandese *drekkja þeir veisluna*, che esattamente come già rimarcato in questa ricerca (e come il testo inglese, riportato in nota, ribadisce), significa letteralmente *bere la festa*. Non voglio insistere oltre su tale aspetto, avendolo già diffusamente trattato; ciò che invece mi preme sottolineare è come l'essenza stessa della celebrazione, tolta la componente economica che costituiva la base di ogni accordo matrimoniale, risieda nel convivio allestito nella reggia di Mord, di cui l'autore non trascura di menzionare perfino la disposizione delle panche e degli ospiti, similmente a quanto già visto nella

---

<sup>706</sup> *Ibidem*: «In Marego facta sunt haec convivia magna».

<sup>707</sup> *The story of Burnt Njal*, ed. G. Webbe DaSent, Edinburgh 1861, II: «Then said Hrut, "I agree to these terms, and now let us take witness". After that they stood up and shook hands, and Mord betrothed his daughter Unna to Hrut, and the bridal feast was to be at Mord's house, half a month after Midsummer».

<sup>708</sup> *Ivi*, VI: «Hrut stayed at home at Hrutstede till winter was six weeks off, and then the brothers made ready, and Auzur with them, to ride to Hrut's wedding. Sixty men ride with them, and they rode east till they came to Rangriver plains. There they found a crowd of guests, and the men took their seats on benches down the length of the hall, but the women were seated on the cross benches on the dais, and the bride was rather downcast. So they drank out the feast and it went off well. Mord pays down his daughter's portion, and she rides west with her husband and his train».

*Saga di Barðr*. A chi scrive non interessa menzionare altri gesti rituali plausibilmente tipici delle nozze, nient'altro fuorché il banchetto stesso, e la cosa è oltremodo interessante proprio in considerazione del fatto che, tendenzialmente, il carattere descrittivo delle saghe è spesso molto pronunciato. Del convito di Hrut e Unna, sappiamo che le donne vengono fatte sedere sulle panche disposte a lato della sala, su una piano rialzato rispetto al pavimento (dall'antico islandese *pallr*), caratteristica di una tradizione architettonica riscontrabile ancora oggi nelle regioni settentrionali d'Europa; sappiamo perfino che ciò rattrista la sposa, ma non conosciamo nulla riguardo a qualsivoglia altro gesto rituale.

Notiamo lo stesso nel caso del matrimonio di Hallgerda e Thorwald, dove si ripete sostanzialmente il precedente schema narrativo:

«Gli uomini si presentarono dunque alla festa, e Hallgerda sedette sulla panca laterale, e fu una sposa assai graziosa. [...] La festa procedette per il meglio, e Hauskuld pagò la somma per Hallgerda con la più grande solerzia»<sup>709</sup>.

Come nel precedente brano, dunque, previa la relativa menzione dell'impegno economico connesso all'unione matrimoniale, la festa assume distintamente la forma di un banchetto senza altre ulteriori precisazioni, se non quella della collocazione a tavola della sposa, anche qui sopra una pedana (...*sat Hallgerður á palli*). E si può continuare oltre.

Nel racconto relativo alle successive nozze di Hallgerda, una volta morto Thorwald, l'autore attinge alla medesima formula, precisando nuovamente che la festa viene allestita a casa del padre della sposa<sup>710</sup>:

«I fratelli radunarono una grande compagnia, ed essi erano tutti uomini scelti. Si diressero a est verso le valli e giunsero a Hauskuldstede, dove trovarono ad accoglierli una grande adunata. Hauskuld e Hrut, insieme ai loro amici, occuparono una panca, e lo sposo l'altra. Hallgerda prese posto su quella laterale sopra le pedana, e si comportò a modo. Thiostolf se ne andò in giro con la sua ascia sollevata nell'aria, e nessuno sembrò accorgersi di lui, quindi la festa andò

---

<sup>709</sup> *Ivi*, X: «Now men come to the feast, and Hallgerda sat upon the cross-bench, and she was a very merry bride. [...] The feast went off well, and Hauskuld paid down Hallgerda's portion with the greatest readiness».

<sup>710</sup> *Ivi*, XIII: «Then Glum bound himself to Hallgerda as his betrothed, and they rode away home south; but Hauskuld was to keep the wedding-feast at his house».

per il meglio. Ma quando giunse al termine, Hallgerda partì per il sud con Glum e i suoi fratelli»<sup>711</sup>.

L'autore della saga sembra sistematicamente interessato alla disposizione a tavola di sposi e invitati (*Skipuðu þeir Höskuldur og Hrutur annan bekk en brúðgumi annan. Hallgerður sat á palli...*): nessun dubbio che si tratti di un banchetto. In questo caso, perfino la componente economica della trattativa passa in secondo piano, e del matrimonio di Glum e Hallgerda rimane solamente la descrizione del momento conviviale.

Ancora di Hallgerda e ancora della sala del banchetto si parla più avanti nella *Njal's saga*. Questa volta la donna si unisce in matrimonio a Gunnar, e la festa viene organizzata a Lithend<sup>712</sup>. Dopo aver elencato i protagonisti degni di nota che partecipano alla festa<sup>713</sup>, particolare che, vista la scrupolosità con il quale l'autore vi si dedica, mostra come la funzione sociale e collettiva del convivio fosse l'aspetto da rimarcare maggiormente, ecco iniziare la descrizione del rituale, partendo da una scrupolosa notazione delle disposizioni a tavola:

«Gunnar aveva già molti ospiti da incontrare, e così dispose i propri uomini. Egli si sedette al centro della panca, e all'interno, distante da lui, il figlio di Thrain Sigfus, quindi Wolf Aurpriest, Valgard lo scaltro, poi Mord e Runolf, quindi gli altri figli di Sigfus, e Lambi si sedette nel posto più a margine. Accanto a Gunnar all'esterno, lontano da lui, si sedette Njal, quindi Skarphedinn, poi Helgi, e Grim, e Hauskuld figlio di Njal, quindi Hafr il Saggio, poi Ingialld delle Springs, e quindi i figli di Thorir da Holt a est. A Thorir andò bene sedersi all'esterno rispetto agli uomini più notabili, essendo ognuno contento del posto che aveva. Hauskuld, il padre della sposa, prese posto al centro della panca di fronte a Gunnar, ma i suoi

---

<sup>711</sup> *Ivi*, XIV: «Those brothers gathered together a great company, and they were all picked men. They rode west to the dales and came to Hauskuldstede, and there they found a great gathering to meet them. Hauskuld and Hrut, and their friends, filled one bench, and the bridegroom the other. Hallgerda sat upon the cross-bench on the dais, and behaved well. Thiostolf went about with his axe raised in air, and no one seemed to know that he was there, and so the wedding went off well. But when the feast was over, Hallgerda went away south with Glum and his brothers».

<sup>712</sup> *Ivi*, XXXIII: «Then Hallgerda was sent for, and they talked over the business when she was by, and now, as before, they made her betroth herself. The bridal feast was to be at Lithend, and at first they were to set about it secretly; but the end after all was that every one knew of it».

<sup>713</sup> *Ivi*, XXXIV: «Hauskuld and Hrut came to the wedding with a very great company, and the sons of Hauskuld, Torleik, and Olof, were there; the bride, too, came along with them, and her daughter Thorgerda came also, and she was one of the fairest of women; she was then fourteen winters old. Many other women were with her, and besides there were Thorkatla Asgrim Ellidagrim's son's daughter, and Njal's two daughters, Thorgerda and Helga».

figli si sedettero più verso l'interno rispetto a lui; Hrut si sistemò più all'esterno di Hauskuld, ma non si sa dove si sedettero gli altri. La sposa si accomodò al centro della panca laterale sulla pedana; ma accanto a lei, da un lato prese posto sua figlia Thorgerda, dall'altro Thorkatla Asgrim, figlia del figlio di Ellidagrim. Thorilda si aggirava qua e là per accogliere gli ospiti, e Bergthora serviva il cibo a tavola. [...] E quando tutti furono seduti, bevvero e si divertirono»<sup>714</sup>.

È fin troppo chiaro che la disposizione a tavola degli invitati segue una precisa logica basata sul prestigio sociale e sui legami di sangue, sistema in cui, al contrario di quanto accade oggi, il posto principale è situato al centro, non a capotavola, come le fonti iconografiche ribadiscono; le donne vengono invece collocate su un lato della sala, sopra il consueto piano rialzato. Tutta l'attenzione del racconto viene quindi focalizzata sul convivio, ma sintomaticamente non su ciò che si mangia: all'autore importa specificare *da dove* lo si mangia.

Peraltro, il banchetto nuziale di Gunnar e Hallgerda è anche occasione per la stipula di un ulteriore accordo matrimoniale: durante il convito, Thrain volge più volte lo sguardo verso Thorgerda, figlia di Glum, e dopo una breve contrattazione con i parenti della ragazza, va con Gunnar presso la pedana rialzata dove siedono le donne per chiedere a Thorgerda e sua madre se sono d'accordo con la proposta. Esse acconsentono, e il banchetto prosegue piacevolmente per festeggiare ora non più uno, bensì due lieti eventi<sup>715</sup>, il che ricorda molto da vicino il banchetto tra il re dei Sassoni e re

---

<sup>714</sup> *Ibidem*: «Gunnar had already many guests to meet them, and he thus arranged his men. He sat on the middle of the bench, and on the inside, away from him, Thrain Sigfus' son, then Wolf Aupriest, then Valgard the guileful, then Mord and Runolf, then the other sons of Sigfus, Lambi sat outermost of them. Next to Gunnar on the outside, away from him, sat Njal, then Skarphedinn, then Helgi, then Grim, then Hauskuld Njal's son, then Hafr the Wise, then Ingialld from the Springs, then the sons of Thorir from Holt away east. Thorir would sit outermost of the men of mark, for every one was pleased with the seat he got. Hauskuld, the bride's father, sat on the middle of the bench over against Gunnar, but his sons sat on the inside away from him; Hrut sat on the outside away from Hauskuld, but it is not said how the others were placed. The bride sat in the middle of the cross-bench on the dais; but on one hand of her sat her daughter Thorgerda, and on the other Thorkatla Asgrim Ellidagrim's son's daughter. Thorhillda went about waiting on the guests, and Bergthora bore the meat on the board. [...] And now each man sat in his place, and they drank and were glad.».

<sup>715</sup> *Ibidem*: «Then Thrain began to speak - "I will not whisper about that which is in my mind. This I will ask thee, Hauskuld Dalakoll's son, wilt thou give me to wife Thorgerda, thy kinswoman?". "I do not know that," says Hauskuld; "methinks thou art ill parted from the one thou hadst before. But what kind of man is he, Gunnar?". Gunnar answers - "I will not say aught about the man, because he is near of kin; but say thou about him, Njal," says Gunnar, "for all men will believe it". Njal spoke, and said - "That is to be said of this man, that the man is well to do for wealth, and a proper man in all things. A man, too, of the greatest mark; so that ye may well make this match with him.". Then Hauskuld spoke - "What thinkest thou we ought to do, kinsman Hrut?". "Thou mayst make the match, because it is an even one for her," says Hrut. Then they talk about the terms of the bargain, and are soon of one mind on all points. Then Gunnar stands up, and Thrain too, and they go to the cross-bench. Gunnar asked that mother and daughter whether they would say yes to this bargain. They said they would find no fault with it, and Hallgerda betrothed her daughter».

Heiðrekr di cui si narra nella *La saga di Hervor*. In questo caso, si narra che Heiðrekr aveva invaso il regno sassone, ma il sovrano nemico, anziché muovergli guerra, lo invitò a convivio e lo pregò di prendere dei suoi domini ciò che desiderava.

«Re Heiðrekr acconsentì. Al banchetto vide la figlia del re, bella e avvenente d'aspetto, e la chiese in isposa. Gli venne accordata e il banchetto [*veizlan*] venne prolungato; poi, Heiðrekr tornò a casa con la moglie, prendendo, insieme a lei, ricchezze smisurate»<sup>716</sup>.

Quando in seguito il re di Russia gli offrì sua figlia in matrimonio, re Heiðrekr «fece preparare un banchetto sontuoso [*veizlu mikillar*]»<sup>717</sup>, confermando come l'attenzione del racconto si rivolga sistematicamente al rituale alimentare.

Gli esempi riportati sin qui sarebbero di per sé sufficienti per delineare alcune riflessioni conclusive, ma il *corpus* letterario norreno è così vasto da richiedere il sondaggio di ulteriori fonti a nostra disposizione. Tra quelle più autorevoli senza dubbio vi è l'*Heimskringla* di Snorri, già citata diffusamente in questa ricerca. In linea con quanto analizzato sinora, anche Snorri è incline a fornire il resoconto di una celebrazione nuziale incentrando completamente il discorso sul momento conviviale, quasi fosse questo l'unico aspetto degno di interesse (ovviati, talvolta, i termini economici dell'accordo). Così accade nella *Saga di Halfdan il Nero*, dove si vede l'omonimo protagonista ordinare che Ragnhild, la ventenne figlia del defunto re Hjort, venga presa e condotta presso di lui per divenire sua sposa. Re Halfdan incarica della missione Harek Gand<sup>718</sup>, e poco più tardi la ragazza giunge a corte e i preparativi per le nozze cominciano:

---

<sup>716</sup> *La saga di Hervor* cit., p. 45.

<sup>717</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>718</sup> Snorri Sturluson, *Halfdan the Black saga*, in *Heimskringla or The chronicle of the kings of Norway* ed. cit., p. 31: «Now King Halfdan was in Hedemark at the Yule entertainments when he heard this news; and one morning early, when the king was dressed, he called to him Harek Gand, and told him to go over to Hadeland, and bring him Ragnhild, Sigurd Hjort's daughter. Harek got ready with a hundred men, and made his journey so that they came over the lake to Hake's house in the grey of the morning, and beset all the doors and stairs of the places where the house-servants slept. Then they broke into the sleeping-room where Hake slept, took Ragnhild, with her brother Guthorm, and all the goods that were there, and set fire to the house-servants' place, and burnt all the people in it. Then they covered over a magnificent waggon, placed Ragnhild and Guthorm in it, and drove down upon the ice. Hake got up and went after them a while; but when he came to the ice on the lake, he turned his sword-hilt to the ground and let himself fall upon the point, so that the sword went through him. He was buried under a mound on the banks of the lake».

«Quando re Halfdan, che era assai acuto di vista, vide la squadra ritornare sopra il lago ghiacciato, e con un carro coperto, capì che la loro missione era stata portata a termine secondo i suoi desideri. Ordinò quindi che venissero preparate le tavole, e mandò delle persone nelle vicinanze a invitare molti ospiti; e quello stesso giorno ci fu una lieta festa che fu anche la festa per il matrimonio di Halfdan con Ragnhild, la quale divenne una grande regina»<sup>719</sup>.

Preparativi che, a quanto pare, consistono sostanzialmente nell'allestire il banchetto nuziale (*setja bord*), massimo coronamento della celebrazione.

Ancora più orientato in questo senso è il racconto del matrimonio di re Olaf, contenuto nella *Saga di Olaf Haraldson*. Il sovrano norvegese riceve il conte Ragnvald e i suoi uomini a corte per trattare il proprio matrimonio con Astrid, figlia di un re suo omonimo, Olaf di Svezia, e la componente conviviale viene collocata in primo piano durante tutta la fase della stipulazione dell'accordo, fino alla festa vera e propria:

«Re Olaf aveva disposto ogni cosa nel migliore maniera. Vi erano ogni sorta di bevande tra le migliori che si potessero avere, e tutto il restante necessario della miglior qualità. Molte importanti persone vennero richiamate dalle loro dimore. Quando il conte arrivò con il suo seguito il re lo ricevette particolarmente bene; e al conte venne mostrata un'ampia, bella e assolutamente ben fornita residenza come suo alloggio, e dei servi e altri uomini furono messi a sua disposizione; e nulla mancava, sotto nessun riguardo, che potesse onorare una festa. Ora, dopo alcuni giorni di divertimento, il re, il conte e Astrid si consultarono insieme, e il risultato fu che il conte Ragnvald stipulò un contratto affinché Astrid, figlia del re svedese Olaf, andasse a Olaf re di Norvegia, con la stessa dote che era stato precedentemente stabilito che sua sorella Ingegerd avesse da casa. Re Olaf, da parte sua, avrebbe dovuto dare ad Astrid il medesimo dono nuziale già deciso per

---

<sup>719</sup> *Ibidem*: «When King Halfdan, who was very quick of sight, saw the party returning over the frozen lake, and with a covered waggon, he knew that their errand was accomplished according to his desire. Thereupon he ordered the tables to be set out, and sent people all round in the neighbourhood to invite plenty of guests; and the same day there was a good feast which was also Halfdan's marriage-feast with Ragnhild, who became a great queen».

sua sorella Ingegerd. La festa si fece così più grandiosa, e le nozze di re Olaf e della regina Astrid vennero celebrate con somma letizia»<sup>720</sup>.

Snorri, dunque, racconta che la contrattazione matrimoniale avviene a casa del pretendente, preceduta da un ricevimento durato alcuni giorni; in merito al grande senso di ospitalità di re Olaf, l'autore precisa che egli offre ai suoi ospiti tutto quanto potevano desiderare, ed è soprattutto attento a menzionare la grande abbondanza di bevande (*Var þar alls konar drykkur...*). A rinforzare la componente “alimentare” della sua descrizione, l'espressione conclusiva, già incontrata più volte: *og var þá drukkið brullaup Ólafs konungs og Ástriðar drottningar...*, che ricordiamo intendere letteralmente “bere le nozze”. E in seno a tutto ciò, va ricordato un fatto: Snorri, così come gli altri autori delle saghe islandesi, è cristiano, e scrive di un'epoca della storia del suo popolo in cui il Cristianesimo si affaccia su quelle regioni settentrionali e le conquista lentamente; eppure, non una sola menzione di un rito cristiano, o puramente religioso, occorre nei racconti dei matrimoni dei protagonisti. Di essi, come possiamo constatare, rimane ciò che concerne i beni relativi all'accordo e il banchetto celebrativo.

Gli esempi possono continuare, anche a prescindere dall'*Heimskringla*. Nella *Saga di Eirik il Rosso*, si racconta che le nozze di Torfinn Karlsefni e Gudrid si celebrarono «con una bella festa e un simposio»<sup>721</sup>, anche se la traduzione letterale ci porta nuovamente alla classica formula del “matrimonio bevuto”: *ok var þá aukin veizlan ok drukkit brullaup þeira*. Il traduttore dell'edizione italiana, a ogni modo, ha colto il significato basilare, cioè la celebrazione di un banchetto, che è appunto sinonimo di tale espressione tipica dell'antico islandese.

---

<sup>720</sup> *Ivi*, pp. 230-231: «King Olaf had put all things in order in the best style. There were all sorts of liquors of the best that could be got, and all other preparations of the same quality. Many people of consequence were summoned in from their residences. When the earl arrived with his retinue the king received him particularly well; and the earl was shown to a large, good, and remarkably well-furnished house for his lodging; and serving-men and others were appointed to wait on him; and nothing was wanting, in any respect, that could grace a feast. Now when the entertainment had lasted some days, the king, the earl, and Astrid had a conference together; and the result of it was, that Earl Ragnvald contracted Astrid, daughter of the Swedish king Olaf, to Olaf king of Norway, with the same dowry which had before been settled that her sister Ingegerd should have from home. King Olaf, on his part, should give Astrid the same bride-gift that had been intended for her sister Ingegerd. Thereupon an eke was made to the feast, and King Olaf and Queen Astrid's wedding was drunk in great festivity».

<sup>721</sup> *Antiche saghe islandesi cit.*, p. 134: «E dopo il Jol, Torfinn Karlsefni chiese a Eirik la mano di Gudrid, poiché gli parve che egli poteva disporre su di lei. Eirik rispose bene e disse che ella è degna di seguire il suo destino, e aggiunse di avere un buon concetto di lui; e andò a finire che Torfinn si fidanzò con Gudrid, e le loro nozze furono celebrate con una bella festa e un simposio: essi si fermarono a Brattalid per l'inverno».

Nella *Saga di Vatnsdal*, il sostantivo *veisla* (*veizla*) viene tradotto con “convito”, il che ha perfettamente senso nel contesto linguistico norreno:

«Poco dopo Torstein cavalca verso casa e racconta a suo padre tutti i progetti, e lo pregò di mettersi in viaggio per le nozze, e ciò fu gradito a Jökul. Il jarl preparò il convito, e Torstein vi si diresse con gli uomini di Raumsdal con molti signori, e le nozze furono sontuose per la larghezza dei mezzi; la festa terminò con grandissimo onore e cospicui doni»<sup>722</sup>.

Nella medesima saga, più oltre, ecco cosa il testo riporta del matrimonio di Torgrim e Torbjörg:

«Un uomo si chiamava Torgrim, abitava al piccolo Borg, in Vididal; si fidanzò con una donna, che si chiamava Torbjörg, ed era figlia di Skidi. Torgrim invitò Finnbogi e Berg alla festa nuziale: essi accettarono. Le nozze dovevano avvenire durante le notti invernali a Skidi. Egli andò a trovare i figli di Ingimund e l'invitò al banchetto, dicendo: - Mi pare che la cerimonia non si svolgerebbe con pieno onore, se voi non veniste -. Quelli promisero di andare»<sup>723</sup>.

La versione islandese presenta il termine *boðsins* per “festa nuziale”, traducibile anche con “banchetto”, tant'è che subito dopo l'autore dedica qualche riga alla sistemazione dei posti a tavola, sullo stile di Snorri:

«Finnbogi entrò per primo e doveva sedersi nell'alto seggio (*öndvegi*), di fronte a Torstein; quindi entrò Berg; aveva una veste con strascico e un mantello invernale; quelli stavano molto lontani da lui, poiché era tutto gelato e aveva bisogno di molto spazio: si diresse al fuoco e voleva asciugarsi. Andò là, dove stava Torstein, e disse: - Fammi posto, uomo! -»<sup>724</sup>.

---

<sup>722</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>723</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>724</sup> *Ibidem*.

Infine, emerge ancora nella *Saga di Vatnsdal* un'ultima scena in cui protagonisti dell'unione matrimoniale sono Torvald e Klakka-Orm. La descrizione delle nozze è anche qui focalizzata interamente sul convivio, celebrato a casa del padre della sposa:

«Allora giunsero gli invitati per le nozze; Torkel disse a Orm, suo padrino: - Io desidero servire gli ospiti, e dirigere i lavori per le nozze -. Orm disse di voler accettare volentieri la proposta. Torkel servì con dignità e accortezza. Orm e i suoi parenti sedevano sugli alti seggi, dalla parte inferiore. Torkel si mosse molto, per provvedere a tutto, ed era servizievole nel suo lavoro»<sup>725</sup>.

Che si tratti di un convito, se mai ci fossero dei dubbi, lo conferma il testo solo qualche riga dopo, con l'uso del termine *boðinu* e un dialogo in cui, come raramente accade, il racconto indugia su dettagli gastronomici<sup>726</sup>.

L'*Edda* poetica mostra che anche gli dèi rispettano gli stessi rituali degli uomini (o forse dovremmo dire che gli uomini si confanno a quelli delle entità divine). Nel *Carme di Thrymr*, questi deruba Thorr del suo martello, e come riscatto gli chiede la mano della dea Freyja. Gli dèi decidono però di ingannare il gigante Thrymr, e di inviargli allora Thorr travestito da Freyja, con Loki quale sua ancella, per compiere una strage. Il banchetto nuziale può così cominciare:

«Disse a quel punto Thrymr, signore dei thursi:

‘In piedi, giganti, e disponete le panche!

Or conducetemi Freyja in isposa,

la figlia di Njordhr, da Noatun!’.

Vengono qui alle case vacche, d'oro le corna,

buoi tutti neri, a rallegrare il gigante.

---

<sup>725</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>726</sup> *Ivi*, p. 220: «All'alba Torkel andò in un ripostiglio e affilò la sua scure, che gli era stata donata dal jarl, quindi passò nel corridoio: lì stava Gládir e si lavava. Allora passarono degli uomini, con bacinelle, contenenti carne macellata. Gládir disse a Torkel: - Tu questa mattina hai atteso al tuo lavoro; e noi vorremmo ora cibarci di un porcello; fa' in modo che noi compagni riceviamo la parte più grassa: questo si addice davvero al figlio di una serva -. Torkel rispose: - Non sarebbe più conveniente fare dapprima a pezzi il cranio e scegliere i pezzi per te? Io non so se tu sei così impertinente, che sia impossibile saziarti -. Quel giorno gli uomini volevano cavalcar via dal convito. Torgils chiese se il pasto del giorno fosse pronto. Torkel rispose che sarebbe stato pronto, non appena terminata la cottura, e aggiunse che ciò sarebbe avvenuto presto...».

‘Ho molti gioielli, molte collane,  
penso che Freyja, lei sola, mi manchi’.

Al tramonto giunsero rapidamente  
ai giganti fu servita birra.  
Da solo mangiò un bove e otto salmoni,  
bocconi prelibati, destinati alle donne;  
bevve l’uomo di Siff di nettare tre pinte»<sup>727</sup>.

Nel vedere Freyja (cioè Thorr travestito) tracannare pinte su pinte di birra (*öl*) e idromele (*mjaðar*), e ingurgitare enormi quantità di cibo, Thrymr confessa di non aver mai conosciuto una donna «dai morsi così voraci»<sup>728</sup> e da una simile sete oceanica; ma il tranello funziona comunque, e gli dèi riescono a ingannare il gigante. A margine della vicenda, dobbiamo qui notare come la cerimonia nuziale venga caratterizzata semplicemente dalla descrizione del banchetto nuziale (con le relative panche per gli ospiti: *bekki*), e dalla menzione della dote («entrò la sciagurata sorella del gigante / che la dote osò richiedere: ‘Togli dalle mani anelli scarlatti / se vuoi acquistare i miei favori / i miei favori e ogni benevolenza’»<sup>729</sup>); nient’altro serve per raccontare delle nozze a cui prendono parte dèi e giganti. Paradossalmente, ha ancora più importanza il fatto che Thorr si comporti a tavola non secondo quanto il suo travestimento imporrebbe, cioè con modi e misure femminili, ma dia libero sfogo alla sua indole maschile e, dunque, famelica: tanto più perché egli è una divinità, non deve stupire che divorì un bue intero (*oxa*) e otto salmoni (*átta laxa*).

Lo si è visto più volte, ormai: quando nella tradizione letteraria norrena si parla di un matrimonio, più o meno sistematicamente si citano subito le panche per il convito. «Preparerà le panche [*bekki*] insieme a me la sposa / volgerà alla sua casa»<sup>730</sup>, recita il nano Alvis in apertura della *Canzone del nano onnisciente*, riferendosi al suo matrimonio con la figlia di Thorr, che poi mai avverrà.

Nella più volte citata *Laxdæla saga*, in occasione delle nozze di Guðrún e Þorkell, lo sposo e i suoi uomini «furono fatti accomodare sulla panca superiore, mentre gli ospiti di Guðrún rimasero su

---

<sup>727</sup> *Il canzoniere eddico* cit., p. 124.

<sup>728</sup> *Ibidem*.

<sup>729</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>730</sup> *Ivi*, p. 139.

quella inferiore»<sup>731</sup>; nel successivo capitolo, dedicato nello specifico alla festa nuziale, si dice che «Guðrún stava seduta dentro la sala sulla panca trasversale, e con lei altre donne e indossavano tutte copricapi di lino. Ma quando capì ciò che stava accadendo, scese dalla panca della sposa e incitò i suoi uomini ad aiutare Gunnar...»<sup>732</sup>, che stava per venire catturato e ucciso ingiustamente. Interessante, nella fattispecie, la distinzione linguistica tra i termini *þverpalli* (“panca trasversale”, riconducibile all’inglese *cross-bench*) e *brúðbekkinum*, letteralmente “panca della sposa”: la differenza semantica indica evidentemente che le panche stesse avevano “ruoli” differenti, in virtù della posizione in cui erano disposte e di chi vi si sedeva sopra.

Ancora il banchetto si conferma momento centrale della celebrazione nel racconto delle nozze di Ólafur e Álfðís, che non a caso vengono festeggiate quando i prodotti alimentari sono più abbondanti: «Unnur disse: ‘Ho considerato che sarebbe preferibile festeggiare le tue nozze nella seconda metà di quest’estate, essendo quello un periodo buono per trovare le provviste necessarie...’»<sup>733</sup>. Arrivata la data stabilita, gli ospiti si riuniscono nella grande sala a Hvammur, viene servita birra (*mungát*) in abbondanza, e «si bevve per tutta la sera finché sembrò giunta l’ora di coricarsi»; nient’altro serve dire all’autore per parlare di quest’unione matrimoniale.

Nella *Saga di Gunnlaugr lingua di serpente*, scritta intorno al 1280<sup>734</sup>, per il matrimonio di Svertingr e Húngerðr si parla unicamente dell’assegnazione dei posti<sup>735</sup>, conferendo a tale aspetto una posizione basilare; del fiabesco doppio sposalizio dei fratelli Gautr e Hildir, nella *Saga di Egill*

---

<sup>731</sup> *Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone* cit., pp. 179-180. Guðrún Sigurðardóttir specifica, a tal proposito, che «lungo tutte le pareti delle grandi sale erano disposte delle panche. Al centro della parete che dava verso il sole c’era il trono. Le panche su questo lato erano dette panche superiori o più nobili, mentre quelle di fronte erano di minor importanza» (nota 1).

<sup>732</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>733</sup> *Ivi*, p. 31. A tal proposito, la *Laxdæla saga* è piuttosto esplicita. Sono numerose le precisazioni in merito: oltre al caso citato, gli altri matrimoni di cui si parla nella saga avvengono rispettivamente sette settimane prima della fine dell’estate (*ivi*, p. 73), a fine inverno (*ivi*, p. 85), in tarda estate (*ivi*, p. 95), dieci settimane prima dell’inverno (*ivi*, p. 98), all’inizio dell’inverno (*ivi*, p. 123), cinque settimane prima della fine dell’estate (*ivi*, p. 129), sei settimane prima dell’arrivo dell’inverno (*ivi*, p. 179), verso la metà dell’estate (*ivi*, p. 184). Di nozze festeggiate in estate e in autunno si parla anche nell’*Heimskringla* (Snorri Sturluson, *King Olaf Trygvason’s Saga*, in *Heimskringla or The chronicle of the kings of Norway* cit., p. 129; *ivi*, *Saga of Olaf Haraldson*, p. 217), mentre nella *Saga di Gunnlaugr* si scelgono le “notti d’inverno”, cioè il periodo di tre giorni che iniziava il sabato compreso tra l’11 e il 14 ottobre in cui aveva inizio l’inverno (*La saga di Gunnlaugr lingua di serpente*, Alessandria 1999, p. 85). Più tardi, Olao Magno racconterà che presso i plebei Goti e Svedesi le feste nuziali si celebrano intorno al solstizio d’estate.

<sup>734</sup> *La saga di Gunnlaugr lingua di serpente* cit., 27.

<sup>735</sup> *Ivi*, p. 97: «Gunnlaugr fece come suo padre diceva, ed essi giunsero alla festa (*boðsins*), e a Illugi e ai suoi figli era stato> assegnato il posto d’onore (*öndvegi*), ma a Þorsteinn Egilsson e a Hrafn, suo genero, e al seguito dello sposo l’altro posto d’onore di fronte a Illugi. Le donne sedevano sulla panca (*palli*), e Helga la bella proprio accanto alla sposa e spessoolgeva gli occhi a Gunnlaugr...». Altro esempio che dimostra come le panche degli uomini e quelle delle donne, in virtù della loro posizione e del loro significato culturale, erano definite da significanti diversi.

*il monco*, si rimarca che «non c'era penuria di bevande forti»<sup>736</sup>, e si descrive anche qui la disposizione a tavola dei partecipanti<sup>737</sup>; a conclusione del banchetto, le spose vengono condotte sul talamo<sup>738</sup>. Poco di seguito, a proposito dei già menzionati festeggiamenti di un mese per i matrimoni di Egill con Bekkhildr e Ásmundr con Brynhildr, l'attenzione dello scrittore si focalizza esclusivamente sulla bellezza delle musiche, la nobiltà degli ospiti e la qualità dei cibi che vennero serviti<sup>739</sup>.

Secondo lo stesso schema narrativo, nella saga a lui intitolata, Ragnarr prende Thóra in moglie durante «un banchetto sontuoso con le migliori vivande che si potessero trovare nel regno», unico rituale che sancisce l'unione matrimoniale di cui l'autore fa menzione<sup>740</sup>. Il solo altro elemento riportato dal testo è naturalmente la stipulazione dell'accordo tra Ragnarr e lo *jarl*, il padre della sposa, esattamente come quanto accade nella *Volsunga saga* quando il re del Gautland Siggeirr convola a nozze con la figlia di re Völsungr, Signý. Alla consultazione tra i due sovrani, insieme ai fratelli della ragazza (che qui peraltro si oppone al matrimonio), segue la festa allestita presso la corte di Völsungr: «Il re preparò il banchetto [*veizlunni*] con le migliori vivande [*beztum föngum*] e una volta pronto il banchetto, nel giorno prestabilito, giunsero gli invitati di re Völsungr e di re Siggeirr»<sup>741</sup>; il convito si svolge dentro la sala principale, come sempre i brani analizzati indicano.

Una generica festa, senza ulteriori precisazioni, sembrerebbe invece quella per il matrimonio tra Gunnar e Brynhildr, più oltre nella stessa saga: «Poi fu preparata una festa [*veizlu*]. Arrivò un gran numero di invitati. [...] Arrivò re Budli con sua figlia e con suo figlio Atli, e questa festa durò molti giorni»<sup>742</sup>. E lo sarebbe davvero, se subito dopo non si dicesse che i due sposi, seduti vicini, bevvero del buon vino (*drukk gott vín*)<sup>743</sup>, il che ci indica (più di quanto non faccia già il sostantivo

---

<sup>736</sup> *Saga di Egill il Monco* cit., p. 75.

<sup>737</sup> *Ibidem*: «Agli ospiti vennero quindi assegnati i posti, gli sposi si sedettero e venne il momento di condurre nella sala le spose. I *troll* non fecero mancare, a questo punto, chiasso e baldoria. Il *lögmaðr* Sköggr sedeva su una panca insieme ai contadini, mentre sulla panca di fronte stavano seduti Gautr, Hildir e i loro uomini. Arinnefja sedeva vicino alle spose spiegando loro come dovevano comportarsi, e accanto a loro c'erano molte altre immense donne».

<sup>738</sup> *Ivi*, p. 76: «La vecchia tornò quindi nella grotta e a gran voce annunciò che era tempo che le spose raggiungessero i loro letti. Fjalarr e Frosti presero allora per mano le spose e le condussero fuori...».

<sup>739</sup> *Ivi*, p. 81: «Il re diede il loro benvenuto, e non ci fu molto da aspettare prima che avesse inizio una magnifica festa, durante la quale si poterono ascoltare molti strumenti musicali e vedere molti uomini nobili, e non si fece alcun risparmio per procurarsi i migliori cibi che si trovassero in quelle terre».

<sup>740</sup> *La saga di Ragnarr* cit., p. 41.

<sup>741</sup> *La saga dei Volsunghi* cit., p. 73.

<sup>742</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>743</sup> *Ibidem*: «Brynhildr e Gunnar stavano seduti vicini alla festa a bere del buon vino».

*veizla*) che probabilmente si trattava proprio di un convito. A sciogliere questo dubbio, nella *Volsunga saga* si trova un ultimo caso nel brano dedicato alle nozze tra Atli e Guðrún, dove al sostantivo *veizla* si accompagna una consuetudinaria espressione, quella che letteralmente indica il “matrimonio bevuto”: *ok at Þessi veizlu drekkir Atli brúðlaup til Guðrúnar*; non a caso il curatore traduce qui *veizlu* con “banchetto”<sup>744</sup>.

Nella più eclettica e sagace *Saga di Bósi*, le descrizioni si fanno senz’altro più ricche e accurate. La vicenda che qui voglio richiamare è la missione di Bósi e Herraudr per recuperare la sorella del loro re, che Siggeirr, con l’appoggio del proprio fratello, voleva sposare contro la volontà di lei. Affare tutt’altro che semplice, visto i fratelli avevano predisposto tutta una serie di misure di sicurezza per far sì che il matrimonio fosse portato a termine senza alcun intoppo. Bósi e Herraudr, tuttavia, uccidono di nascosto l’uomo più fidato del re (Sigurdr) e il suo servitore, indossano i loro vestiti e la pelle dei loro visi, e così, del tutto uguali alle loro vittime, si introducono nel castello per la festa, e eseguono tutte le mansioni che le loro controparti avrebbero dovuto svolgere:

«L’uomo dalle sembianze di Sigurdr si incaricò dei forzieri regali, delle riserve di birra e delle cantine: fu lui a decidere quale birra [öl] servire per prima e a dire ai coppieri con quale frequenza servire le bevande. Disse che era di massima importanza che gli invitati fossero il più ubriachi possibile la prima notte, così da poter poi prolungare oltremodo la sbornia. Poi vennero messi a sedere gli invitati di rango e venne fatta entrare e guidata alla sua panca [bekk] la sposa, e con lei molte eleganti fanciulle. Re Goðmundr sedeva sul trono con lo sposo al proprio fianco. Hárekr era al servizio dello sposo e occupava il posto dovuto. Non è riportato dove sedessero gli altri uomini di rango, ma si sa che Sigurdr suonò l’arpa per la sposa e le sue damigelle. E quando furono fatti i brindisi [minni] Sigurdr suonò talmente bene che tutti dissero che non aveva eguali, [...] e quando si arrivò al brindisi in onore di Þórr, Sigurdr cambiò melodia. Tutto cominciò a muoversi e vibrare: coltelli, piatti e tutto quello che non era stretto nelle mani di qualcuno»<sup>745</sup>.

---

<sup>744</sup> *Ivi*, pp. 220-221: «Le venne incontro una grande moltitudine di uomini, e prepararono una stupenda festa, come era già deciso fra di loro, che si svolse con onore e grande sfarzo. E a questo banchetto Atli beve la coppa matrimoniale con Guðrún».

<sup>745</sup> La *Saga di Bósi* cit., pp. 85-87.

Il banchetto prosegue quindi con altri brindisi agli dèi e danze vorticose, e vediamo come l'intera celebrazione nuziale consista di un rito completamente laico che si svolge nella sala del convivio, e ogni particolare rimanda proprio alla tavola: i posti a sedere, le posate che vibrano, le bevute in onore delle divinità, gli ordini sul servizio della birra.

Non c'è dubbio che le culture continentali e nordiche riservassero ai rituali alimentari una posizione da protagonisti nella celebrazione nuziale. Ho già avuto modo di citare l'importanza del *Nibelungenlied* in merito all'oggetto d'indagine che qui si persegue; ora ne riporterò un altro e più sostanzioso esempio. La *X Avventura* del poema, difatti, altro non è che una mirabile descrizione di una solenne celebrazione nuziale (quella tra re Gunther e Brunilde), in cui distintamente si individuano i gesti e i rituali più significativi della cultura germanica del XII-XIII secolo in ambito nobiliare. I festeggiamenti hanno inizio con le consuetudinarie giostre tra cavalieri, e a seguire un grande banchetto:

«Furono rizzate le tende: il re voleva andare  
con gli ospiti a banchetto [*ce tisshe*]. La bella Brunilde  
sedeva accanto a lui. Portava la corona  
nel regno del suo sposo. Era una grande regina.

V'erano molti seggi con belle tavole grandi  
imbandite di vivande, così ci fu narrato.  
Di ciò ch'era gradito nulla mancava.  
Si videro accanto al re molti ospiti potenti.

In coppe d'oro rosso regali camerlenghi  
recavano l'acqua. Non avrebbe alcun motivo  
chi volesse affermare d'aver visto miglior servizio  
In altre feste regali: io non lo crederei»<sup>746</sup>.

Il fatto che nemmeno in questa circostanza si nominino nello specifico vivande e bevande mostra una volta in più come la tradizione fosse ben più preoccupata di conservare (e quindi sottolineare) il ruolo del rituale alimentare in sé e per sé, a prescindere da cosa vi fosse in tavola; al più, era

---

<sup>746</sup> *I Nibelunghi* cit., p. 85.

necessario ricordare l'abbondanza e la qualità delle portate, come già si è detto in precedenza. Da notare che qui la sposa siede sulla stessa panca dello sposo, accanto a lui, ed è l'unica precisazione a riguardo fatta dal testo.

Peraltro, il banchetto nuziale di re Gunther e Brunilde è anche occasione, e anche questo è un *leit motiv* più volte incontrato, per annunciare un'altra unione matrimoniale. Gunther aveva infatti promesso a Sigfrido sua sorella Crimilde, e l'eroe non manca di reclamare il suo premio: fatta quindi venire Crimilde vicino a sé, Gunther la rende al corrente dell'accordo con Sigfrido, e lei accetta di buon grado: «Quando si furono scambiati la reciproca promessa / le braccia di Sigfrido si strinsero con affetto / a cingere nell'abbraccio la bella fanciulla. / E al cospetto dei guerrieri baciò la sua regina»<sup>747</sup>. Così, al pari della celebrazione nuziale di Gunther, l'annuncio del matrimonio di Sigfrido avviene pubblicamente, nel luogo per eccellenza della pubblicità: il convito.

Ma c'è un ulteriore particolare da considerare, nella *X Avventura*: vi sono altri due *step* che servono a sancire le nozze secondo una prospettiva giuridica, ma anche collettiva. Terminato il banchetto e le giostre, gli ospiti si recano nelle rispettive stanze: per gli sposi è il momento di consumare carnalmente l'unione<sup>748</sup>. L'indomani, infine, è tempo dell'ultimo rituale: «Secondo l'uso antico, che giustamente si tramandava / Gunther e Brunilde non furono lenti / a recarsi alla cattedrale, ove si cantava messa. Vi giunse anche Sigfrido; si fece una gran ressa. / Secondo il costume regale, quel che occorreva / tutto era stato preparato, i manti e le corone. / Qui furono benedetti. Quando questo fu fatto, / apparvero tutti e quattro, lieti e incoronati»<sup>749</sup>. In sostanza, il matrimonio prende forma attraverso tre passaggi, se si esclude la stipulazione preliminare dell'accordo: il banchetto nuziale (a cui ne seguirà un altro dopo la messa)<sup>750</sup>, il talamo, la benedizione sacerdotale in chiesa. La stessa sequenza dei rituali indica come la componente sacramentale del matrimonio assomigli più a un gesto formale, di etichetta. Un gesto legittimante, tanto più consigliato nell'eventualità di nozze di alto rango, come in questo caso, ma che sembra semplicemente aggiungersi a un binomio rituale, quello da me definito *tavola-talamo*, che nella percezione collettiva doveva già essere sufficiente per ratificare l'unione matrimoniale. Quegli *usi antichi* che inducevano gli sposi a recarsi in cattedrale, d'altro canto, venivano sovrapposti a una celebrazione pubblica e a una semi-pubblica, che a tutti gli effetti costituivano le tappe fondamentali della celebrazione nuziale, come mostrato esaurientemente dalle fonti.

---

<sup>747</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>748</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>749</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>750</sup> *Ivi*, p. 92.

### 3.4.2. LA COMPONENTE RELIGIOSA DELLA FESTA

Questo per quanto riguarda la letteratura nordica, che si vuole comunque mantenere in una sezione distinta rispetto alle altre fonti, onde evitare la composizione forzata del *puzzle* storico-antropologico oggetto di indagine. I punti di contatto tra i diversi testi, a ogni modo, sono rilevanti. Paradossalmente, infatti, è proprio quando le testimonianze includono la descrizione della cerimonia religiosa, cioè la messa nuziale, che possiamo comprendere perfino meglio il significato culturale e sociale del banchetto all'interno del dizionario rituale proprio del matrimonio. Lo si può notare, per esempio, nella *Cronica* che Fra' Salimbene de Adam redige alla fine del XIII secolo, opera storica ma necessariamente molto attenta agli aspetti religiosi della società dell'epoca. Piuttosto indicativo il resoconto delle nozze di un nipote di papa Innocenzo IV:

«Lo stesso anno 1251 arrivava messer lo papa Innocenzo quarto da Lione, città di Francia nella Borgogna, ove era rimasto molti anni. E andava a Genova di cui era nativo. Vi arrivò nel mese di maggio: e diede moglie a un suo nipote e prese parte alle nozze con ottanta vescovi e con i so' cardinali. Ed eran servite molte pietanze e portate e varietà di cibi. E vini diversi, prelibati ed esilaranti. E costava una portata di vivande molte marche. In nessun posto furono ai giorni nostri celebrate nozze così grandiose e solenni, sia per i convitati che per le imbandigioni. Se fosse stata presente la regina di Saba, si sarebbe sì meravigliata!»<sup>751</sup>.

Un matrimonio dai chiari connotati sacramentali, celebrato in grande pompa e con la massima solennità, alla presenza di ben ottanta vescovi, dei cardinali e del papa in persona. Eppure, ciò che allo scrittore, egli stesso un frate, preme sottolineare, è la magnificenza del banchetto nuziale: *fercula, appositiones, ciborum diversitates, vina diversa, precipua et iocunda*. La sontuosità della festa, che ne è uno degli attributi fondamentali quando si parla di nozze d'alto rango (lo abbiamo

---

<sup>751</sup> Salimbene de Adam, *Cronaca*, trad. di G. Tonna, intr. di M. Lavagetto, Reggio Emilia 2006, p. 242. Per il testo latino, l'edizione di riferimento è Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, II, Bari 1966, p. 646: «Eodem anno venit dominus papa Innocentius quartus a Lugduno civitate Galliarum, que est in Burgundia, ubi steterat multis annis, et venit ad civitatem lanuensem, de qua fuerat oriundus. In mense Maii pervenit illuc, et dedit uxorem cuidam nepoti suo, cuius interfuit nuptiis cum LXXX episcopis et cum cardinalibus suis. Et fuerunt ibi multa fercula et appositiones et ciborum diversitates. Et vina diversa, precipua et iocunda. Et constabat una ciborum appositio multas marchas. Non fuerunt tam grandes et sollempnes nuptie celebrate diebus nostris sicuti, tam ex parte discumbentium quam ciborum appositorum, ita quod, si regina Sabba vidisset, mirata fuisset».

visto), si misura in base al convito, al numero e alla qualità degli invitati, e alle bevande e alle vivande che vengono loro servite.

D'altronde, i papi non facevano eccezione, rispetto a sovrani e imperatori, in quanto alla grandiosità dei preparativi per i convivi nuziali. I libri di *Introitus et exitus* dell'Archivio Segreto Vaticano riportano, per citare un caso, che in occasione del matrimonio di Jeanne de Trian, la nipote di Giovanni XXII (pontefice dal 1316 al 1334), con Guiscardo di Poitiers, furono consumati 4012 pani, 8 buoi e tre quarti, 55 montoni e un quarto, 8 porci, 4 cinghiali, una larga quantità di pesce, 200 capponi, 690 polli, 580 pernici, 270 conigli, 40 pivieri, 37 anatre, 50 colombe, 4 gru, 2 fagiani, 2 pavoni, 292 uccelletti, 5 quintali e due libbre di formaggio, 3000 uova e 200 frutti di vario genere, a cui si aggiunsero 11 carichi di vino<sup>752</sup>.

È oltremodo interessante che questo modello, quello della celebrazione nuziale incentrata primariamente sul rituale del banchetto, fosse applicato dagli scrittori cristiani anche ad altri contesti geografici e culturali. Nella *Vita* di S. Tommaso che Jacopo da Varagine include nella sua *Legenda Aurea* (XIII secolo), si legge di un convivio nuziale allestito in India presso la corte di re Gondofero. Questi aveva inviato in occidente il suo prefetto Abbane a cercare un bravo architetto per costruire la reggia secondo lo stile romano; così il Signore, volendo cogliere l'occasione per convertire gli indiani, fa in modo che Abbane scelga Tommaso. I due, approdati quindi in India, arrivano proprio quando il re sta celebrando il matrimonio della figlia:

«Questo re aveva ordinato che tutta la popolazione assistesse alla cerimonia onde fu necessario che vi partecipassero anche Abbane e S. Tommaso. Ed ecco giungere una fanciulla ebrea che tenendo in mano una zampogna cantava le lodi degli astanti. Quando vide l'apostolo capì che era ebreo perché non gustava i cibi del banchetto e teneva gli occhi rivolti verso il cielo. Cantò allora la fanciulla al modo degli ebrei: 'Uno solo è il Dio degli Ebrei che creò l'universo e fece sgorgare le acque del mare', e l'apostolo ripeteva queste parole. Quando il credenziere si accorse che S. Tommaso non mangiava né beveva ma teneva gli occhi fissi al cielo lo percosse nel volto. Rispose l'apostolo: 'È meglio che ti sia usata misericordia nella vita futura che nella presente: prima che io mi alzi da questa mensa la mano che mi ha percosso sarà portata qui dai cani'. Il credenziere

---

<sup>752</sup> R. Manselli, *La festa nel Medioevo*, in *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400*, Atti del VII Convegno del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, Viterbo 1983, pp. 219-237, a p. 231. Nella circostanza, i calcoli sono ripresi da uno studio di Guillaume Mollat (G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris 1912).

uscì per andare a prendere l'acqua: ed ecco che un leone lo sbranò e bevve il suo sangue. I cani ne fecero a pezzi il corpo e un cane nero portò in mezzo al banchetto la mano destra; a questa vista tutti i presenti stupirono e la fanciulla gettò via il flauto e si prostrò ai piedi dell'apostolo. [...] Poi richiesto dal re il santo benedì lo sposo e la sposa pronunziando queste parole: 'Benedici o Signore questi due giovani con la tua destra, e semina nelle loro anime il seme della vita'»<sup>753</sup>.

Il modello rituale d'occidente viene quindi applicato anche in un regno lontano, dove il messaggio ebraico-cristiano non ha attecchito. Come in tutti i casi di questo tipo, è fondamentale evidenziare le dissonanze, quando ve ne sono: se, infatti, la celebrazione nuziale organizzata da re Gondofero sembra perfettamente in linea con un suo corrispettivo occidentale, non si può dire lo stesso delle pietanze. Non ci viene detto nulla riguardo a esse, tranne che Tommaso, che era ebreo, si asteneva dal mangiarle, e che la fanciulla, ebrea anch'essa, riconosce l'identità culturale dell'apostolo proprio per il fatto che non toccava né vivande né bevande. Il suo atteggiamento, interpretato come offensivo, induce il *pincerna*, il coppiere, a percuoterlo con uno schiaffo, il che istigherà una crudele punizione divina che svelerà l'autorità dell'apostolo e la potenza della fede in Dio. E così al rituale centrale, il banchetto, ne seguirà uno di carattere religioso, la benedizione degli sposi, secondo la stessa sequenza già vista nel *Nibelungenlied*: il convivio sancisce pubblicamente l'unione matrimoniale, la benedizione sacerdotale la conferma, la perfeziona (ma, appunto, vi si *aggiunge*). Tuttavia, il ruolo del cibo non finisce qui, nell'episodio di Tommaso: una volta ripartito l'apostolo, lo sposo si ritrova in mano un ramo di palma con molti datteri; ne mangia i frutti insieme a sua moglie e i due subito si addormentano. Nel sonno, entrambi hanno la visione di un re incoronato che li abbraccia e li conforta, dicendogli che il suo apostolo li ha benedetti così da renderli partecipi del regno della vita eterna; risvegliatisi, e tornato Tommaso, vengono da lui

---

<sup>753</sup> Jacopo da Varagine, *Leggenda Aurea*, trad. di C. Lisi, Firenze 1990, p. 41. Per il testo latino, si è fatto riferimento alla seguente edizione: Jacobi a Voragine, *Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*, ed. T. Graesse, Dresdae&Lipsiae 1846, pp. 33-35: «Hoc cum praeconisari fecisset, ut omnes nuptiis interessent, alias regem offenderent, contigit illum Abbanem et apostolum introire. Puella autem Hebraea, fistulam in manu gerens, unumquemque laude aliqua commendabat vidensque apostolum intellexit hunc esse Hebraeum eo, quod non manducaret, sed oculos ad caelum fixos haberet. Cumque puella coram eo hebraice caneret dicens: "Unus est Deus Hebraeorum, qui creavit omnia et fundavit maria", apostolus ipsam haec eadem verba repetere satagebat. Videns autem pincerna, quod non manducaret nec biberet, sed tantum oculos fixos ad caelum haberet, apostolum Dei in maxillam percussit. Cui apostolus dixit: "Melius est, ut in futuro indulgentia tibi tradatur et hic transitoria plaga reddatur: Non hinc surgam, donec manus, quae percussit, huc a canibus afferatur. Hic igitur ad hauriendam aquam abiit et leo ipsum occidens sanguinem eius bibit. Lacerantibus autem canibus eius corpus unus niger canis manum eius dextram in medium convivium apponavit. Quo viso omnis turba obstupuit et puella eius verba referens, proiecta fistula, ad pedes apostoli se proiecit. [...] Tunc apostolus ad petitionem regis sponsum et sponsam benedixit: 'Da', inquit, 'Domine, adolescentibus his benedictionem tuae dextrae et in eorum mentibus semina semen vitae'».

battezzati e introdotti alla fede cristiana<sup>754</sup>. Se non altro, è curioso come la visione attraverso cui Dio parla agli sposi avvenga proprio a seguito di un atto alimentare, dopo aver mangiato datteri di un ramo di palma *repertus* in mano dal giovane: atto alimentare che crea le condizioni affinché Dio possa apparire in visione agli sposi.

Anche nelle due fonti occitane già citate più indietro in queste pagine, il *Romanzo di Flamenca* e il *Jaufre*, il banchetto nuziale divide la scena con la messa. Nel primo, ad attendere lo sposo, ser Archimbaut, presso la chiesa, vi sono cinque vescovi e dieci abati: si tratta infatti di nozze nobiliari, e tra gli invitati figurano anche il re e la regina di Francia. Dopo la messa, lo sposo bacia la sposa, e infine tutti prendono posto a tavola per un convito che, come già sottolineato, rispetta i canoni tradizionali che si richiedono in questi casi: «Non voglio attardarmi in questi particolari perché darei l'impressione di esagerare», scrive l'autore; «a nessuno infatti mancò qualsiasi cosa la mente possa immaginare e la bocca desiderare»<sup>755</sup>. Giunta infine la sera, gli sposi consumano carnalmente, sul talamo nuziale, la loro unione; la festa, invece, durerà per altri nove giorni, in cui si susseguiranno altri banchetti e giochi vari. Ciò che va notato in questo caso, ad ogni modo, è la sequenza dei rituali: prima la messa, poi il bacio, quindi il banchetto e infine la consumazione carnale. A differenza che in tutti i precedenti esempi, dunque, sembrerebbe qui che la benedizione sacerdotale abbia un ruolo più centrale nella ratificazione pubblica del legame matrimoniale.

Nel contemporaneo *Jaufre*, anche le nozze del protagonista con Brunissen seguono il medesimo modello. In prima istanza, una volta che tutti gli invitati si sono recati in chiesa, l'arcivescovo Gales si rivolge agli sposi:

«Quando sono arrivati alla chiesa,  
la celebrazione ha inizio. [...]

---

<sup>754</sup> Jacobi a Voragine, *Legenda aurea* ed. cit., pp. 35-36: «Abeunte autem apostolo in manu iuvenis est repertus plenus dactylis palmae ramus. Comedentibus vero sponso et sponsa de fructibus eius ambo obdormiunt et somnium simile ambo cernunt. Videbatur etenim iis, quod rex gemmatus eos amplecteretur et diceret: 'Apostolus benedixit vos, ut aeternae vitae participes sitis'. Evigilantibus autem et mutuo sibi somnia revelantibus apostolus ad eos ingreditur dicens iis: 'Rex meus vobis modo apparuit et me clausis ianuis huc adduxit, ut super vos benedictione mea habeatis carnis integritatem, quae est omnium regina virtutum et fructus salutis perpetuae. Virginitas soror est angelorum, possessio omnium bonorum, victoria libidinum, fidei trophaeum, expugnatio daemonum et aeternorum securitas gaudiorum. De libidine autem corruptio gignitur, de corruptione pollutio nascitur, de pollutione autem reatus oritur, de reatu confusio generatur'. Haec illo referente duo angeli apparuerunt dicentes iis: 'Nos sumus angeli vobis ad custodiam deputati, qui, si apostoli bene servaveritis monita, offerimus Deo omnia vota vestra'. Eos igitur apostolus baptizavit et de fide diligenter edocuit. Post multum vero temporis sponsa nomine Pelagia sacro velamine consecrata martyrium patitur et sponsus nomine Dionysius illi civitati in episcopum ordinatur».

<sup>755</sup> *Il Romanzo di Flamenca* cit., p. 29.

Il buon arcivescovo Gales  
ha fatto venire Brunissen e Jaufre  
insieme davanti all'altare,  
e ha chiesto a ciascuno  
se l'uno vuole l'altra;  
ed entrambi lo hanno confermato»<sup>756</sup>.

Trattandosi anche in questo caso di nozze nobiliari, tale solennità viene evidentemente considerata un requisito necessario. Ma la celebrazione nuziale perde presto i suoi connotati sacramentali, in favore di quelli mondani: terminata la messa, si dà il via alle giostre e quindi a quel leggendario banchetto di cui già avevo ricordato l'enorme numero di servi, ben ventimila.

«Quando ebbero giostrato abbastanza  
il cibo fu preparato,  
e la scolta cominciò a gridare  
a tutti di venire a mangiare.  
Mentre arrivano  
i cavalieri, Lucano il coppiere  
giunge con ventimila giovani,  
tutti vestiti di zendado rosso,  
e portavano al collo  
tovaglie bianche, fine e morbide,  
bacinelle d'argento e coppe d'oro»<sup>757</sup>.

Una volta che il re si è lavato le mani, ognuno prende posto: la regina al suo fianco, mentre Jaufre e Brunissen dall'altro lato, quindi tutti gli altri. Il servizio delle portate segue il medesimo ordine: prima il re, poi la regina, quindi gli sposi e infine il resto degli ospiti. Quanto al cibo, come spesso accade nelle fonti, non se ne fa menzione nello specifico, perché ciò che conta è l'idea di base che deve essere comunicata, ossia abbondanza, ricchezza, varietà:

«Non vedeste mai una corte servita

---

<sup>756</sup> *Jaufre* cit., p. 341.

<sup>757</sup> *Ivi*, p. 342.

più riccamente; senza mentire,  
vi posso assicurare  
che nel mondo non si può immaginare  
selvaggina o altro ricco cibo  
di cui non ce ne fosse tanto  
quanto una bocca può desiderare»<sup>758</sup>.

Ma si può forse dire qualcosa di più riguardo alla gerarchia dei vari rituali, almeno di quelli principali. Senza per questo aprire una parentesi che ci porterebbe ben lontano dal nostro oggetto d'indagine, mi sembra opportuno citare due testi che si collocano ai confini temporali prestabiliti inizialmente, anzi direi ben oltre; tuttavia, prenderli rapidamente in considerazione può essere utile per l'analisi e la comprensione delle fonti altomedievali.

La prima è l'anonima *Vita* di Santa Godeleva, nobile martire nata a Boulogne nel 1050 circa. A diciotto anni viene data in moglie a un signore fiammingo, Bertulfo di Ghistelles, ma la particolarità della sua vicenda risiede proprio nelle nozze: Godeleva viene presto abbandonata da Bertulfo, e questi si avvale del fatto che il matrimonio non era mai stato consumato, a seguito della celebrazione pubblica avvenuta con l'allestimento del consuetudinario convivio<sup>759</sup>. Dunque, in accordo con quanto Incmaro di Reims<sup>760</sup> aveva già chiarito molto tempo prima in merito alle nozze tra Stefano d'Aquitania e la figlia del conte Regimondo, l'unico vero vincolo che conferiva indissolubilità alle nozze era la copula carnale.

Eppure, il Medioevo conosce diversi casi che stridono con questa teoria. In pieno XIII secolo, per esempio, la figlia del re d'Ungheria Kinga, conosciuta anche come Cunegonda, convola a nozze col principe di Cracovia Boleslao V, il cui soprannome (il Casto) ci dice molto sulla vicenda della coppia; quando poi egli ascende al trono di Polonia, Kinga diviene conseguentemente regina. Dal

---

<sup>758</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>759</sup> *Vita S. Godelevae virg. et mart., vita altera auctior, ab anonymo Ghistellensi descripta*, AA SS, Jul. II, Dies 6, p. 418: «Proinde Bertulfus proceribus copiosas repedens gratiarum vices, nuptiarum assignata die, assumptam sponsam cultu festivo in Flandriam deducens, multis illic in unum convenientibus generosis diversarum partium personis, splendido ac ambitioso luxu ineffabilique iocunditate epularum solennia inchoata sunt, anno aetatis Virginis quintodecimo, comitatus vero Balduini Pacifici praefati, octavi Comitum Flandriae, anno primo».

<sup>760</sup> Hincmarus, *Epist.* 136: *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis*, in *Hincmari archiepiscopi Remensis Epistolae = Die Briefe des Erzbischofs Hinkmar von Reims*, ed. E. Perels, Berolini 1939 (*Epistolae 8. Epistolae Karolini aevi 6*), pp. 88-107. Per un approfondimento su Incmaro e la sua teoria, si vedano: T. Rincón-Pérez, *El matrimonio misterio y signo: siglos IX al XIII*, Pamplona 1971; G. Picasso, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche cit.*, pp. 223-226; C. De Clerq, *La législation religieuse franque de Louis le Pieux à la fin du IXe siècle (814-900)*, Anvers 1958; J. Gaudemet, «Indissolubilité et consommation du mariage: l'apport d'Hincmar de Reims», in *Revue de droit canonique* 30 (1980), pp. 28-40.

testo agiografico dedicato alla santa, redatto verso la fine del XIV o l'inizio del XV secolo, sappiamo che i due sposi condussero una vita di perfetta continenza, senza mai suggellare il loro matrimonio con l'unione in una *caro*, per riprendere il concetto espresso da Incmaro di Reims. Le nozze, festeggiate nel 1239, vengono descritte nel testo con una certa eloquenza, rievocando usanze già più volte riscontrate nel corso di questa analisi, che includevano l'allestimento di più banchetti, l'esecuzione di vari giochi e la presenza di musicisti<sup>761</sup>. Il caso della coppia reale polacca è emblematico, in quanto gli sposi fanno pubblicamente voto di preservare la castità: non per questo il loro matrimonio venne ritenuto, e percepito, come non valido, il che conferisce grande importanza ai rituali effettivamente praticati in quella circostanza, tra cui i conviti. Ma su tale questione tornerò al momento di tracciare una conclusione sulle riflessioni svolte sin qui: per ora basti osservare che, pure nel caso di nozze che teoricamente richiedevano il massimo rispetto delle formule solenni, non era strettamente necessario rispettare a ogni costo il binomio *tavola-talamo*: a conti fatti, secondo un punto di vista strettamente sociale, la pubblicità della celebrazione (condizione soddisfatta dal primo elemento) era tecnicamente più necessaria della consumazione dell'unione (secondo elemento), giacché quest'ultima concerneva l'ambito della sensibilità religiosa e della riflessione teologica, ed era dunque soggetta a interpretazioni divergenti, come dimostrano gli scritti di sant'Agostino, Gregorio Magno, di Incmaro stesso, ma anche di papa Nicolò I, Graziano, Remigio d'Auxerre e altri, parte di un dibattito che abbraccia tutta l'epoca di nostro interesse.

---

<sup>761</sup> *Vita beatae Kingae, seu Cunegundis virginis*, AA SS, Jul. V, Dies 24, p. 677: «Solennitas deinde nuptiarum diebus pluribus in magnifico apparatu et sumptibus splendidis, in decus sponsam accipientis principis agebatur; sub quibus Cunegundis virgo illustris, splendoris apparatus, ludos, choreas et convivia pro magnificentia et honore novae sponsae et Pannonicorum procerum, qui illam attulerant, instituta abhorens, pudicitiam suam pernox et perdia, multifariis precibus, suspiriis et lacrymis Domino commendabat, surdam se ad organa, tibias, lyras, citharas, et quaequae musicorum et harmonicorum genera praestans, sub illorum resonantia soli Domino corde carmen solitum et usitatum decantans, aiebat: Fiat, Domine, cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar...».

### 3.5. I BANCHETTI PROIBITI

Fino a qui si è tentato di mettere in risalto quanto le fonti occidentali di epoca altomedievale (e, in certa misura, anche quelle anteriori e posteriori) ci hanno lasciato relativamente ai rituali alimentari del matrimonio. Tra questi, la pratica del banchetto è risultata essere senz'altro la più comune e consuetudinaria, stando alle testimonianze pervenuteci. Tuttavia, per ragioni di forza maggiore, la stragrande maggioranza delle tracce che il passato ci ha lasciato provengono da fonti di tipo narrativo. Questo non deve essere considerato solo in termini negativi: è perfettamente comprensibile che testi di natura meno descrittiva (penso agli annali, per esempio) non abbiano avuto la necessità di menzionare questo tipo di particolari. Parallelamente, quando l'intento dell'autore era fornire un quadro più completo del contesto culturale e ambientale, a seconda del genere letterario di riferimento, abbiamo notato come il cibo, soprattutto nella forma di un brindisi o di un banchetto, emerga molto spesso come fulcro attorno al quale si dipana il racconto delle nozze. Se anche ci si dovesse limitare a questo genere di considerazioni, vi sarebbe comunque materiale sufficiente per delineare delle conclusioni con una base relativamente solida. Ma, come già negli anni '80 aveva suggerito in un suo saggio Mario Bonaria<sup>762</sup>, talvolta i rituali considerati dall'opinione comune come "accessori" sono nella realtà così radicati e sedimentati nella cultura popolare da entrare nella sfera del diritto, magari quando l'autorità di turno li avverte come usanza sconsigliabile e possibilmente da tenere a freno. È quanto accade nell'alto Medioevo per mano della Chiesa<sup>763</sup>, che attraverso una serie di deliberazioni conciliari e gli ammonimenti di alcuni dei suoi più eminenti intellettuali mira a contenere e temperare la partecipazione del clero<sup>764</sup> a quelli che reputa degli eventi pericolosamente mondani: appunto, i banchetti nuziali.

Le ragioni per cui questi rituali richiamano l'attenzione del diritto canonico sono diverse, e si tenterà di esaminarle partendo proprio dalle fonti. In un certo senso, la critica alle consuetudini lascive e immorali che avevano spesso luogo durante i banchetti ha molto a che vedere con la musica, e per non risalire troppo indietro nel tempo, va innanzitutto connessa alla figura di

---

<sup>762</sup> M. Bonaria, *La musica conviviale dal mondo latino antico al Medioevo*, in *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400* cit., pp. 119-147; si veda anche S. Pietrini, *Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, Roma 2001.

<sup>763</sup> Un esame di simili questioni ma nel contesto tardo antico, segnalo L. Lugaresi, *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel Cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008; per il basso Medioevo e il Rinascimento, S. F. Weiss, *Medieval and Renaissance wedding banquets and other feasts*, in M. Carlin - J. T. Rosenthal (ed. by), *Food and eating in Medieval Europe*, London 1998, pp. 159-174.

<sup>764</sup> Cfr. R. E. Reynolds, *Clerics in the early Middle Ages: hierarchy and image*, Brookfield 1999.

Ammiano Marcellino. Nel IV secolo, lo storico si scagliava infatti contro la corrotta nobiltà romana, «dedita soltanto a una vita di ozi e di sfarzi»<sup>765</sup> e dimentica degli antichi valori morali, che durante le feste conviviali sfogava la sua vena più iniqua: «In seguito a questo stato di cose, le poche case che nel passato s'erano rese illustri per il culto severo degli studi, ora sono in preda ad una torpida ignavia che è degna di scherno, e risuonano di canti e del tintinnio, lieve come un soffio, delle cetre. Insomma invece del filosofo si invita il cantante ed al posto dell'oratore il maestro di ballo. Siccome le biblioteche sono chiuse per sempre come se fossero tombe, si fabbricano organi idraulici, lire simili, per la loro grandezza, a carri, flauti e strumenti non leggeri destinati ad accompagnare il gesticolare degli istrioni»<sup>766</sup>. Se, d'altronde Ammiano aveva in mente l'ideale tipico dell'aristocratico romano, artefice del sogno imperiale, dedito all'*otium* (a quello che arricchisce lo spirito), la critica verso le vivaci consuetudini conviviali della sua epoca sembra più che comprensibile, specie se la tendenza era a vedere nella musica e nei canti profani uno strumento di corruzione e distrazione da valori e principi morali retti.

Ma non è solo questo, o quantomeno ci dev'essere dell'altro. Ho infatti accennato in precedenza come già a metà del III secolo, nel suo *De habitu virginum*, Cipriano aveva consigliato:

«Si rifuggano le dissolute feste nuziali e i lascivi banchetti, dei quali è pericolosa l'infezione»<sup>767</sup>.

Che cosa accade di indecente durante quelle feste nuziali, al punto che la morale cristiana le reputa un pericolo per l'anima? La risposta sta probabilmente proprio nel fatto che si tratta di feste, ma che hanno assai poco di religioso e molto di mondano. Ciò significa che ai canti spirituali, agli inni e ai salmi, durante tali eventi popolari si sostituiscono divertimenti di genere profano, che minacciano di allontanare dalla fede e dal timore di Dio in favore di una spensieratezza e una leggerezza d'animo che può facilmente sfociare in conseguenze più gravi, come la dissolutezza e la lascivia. Proprio per questo lo stesso Cipriano, scrivendo all'amico Donato riguardo ai motivi della propria conversione, afferma che è buona cosa che il pranzo venga accompagnato dal canto, a patto che quest'ultimo

---

<sup>765</sup> C. Sfamini, *Ville residenziali nell'Italia tardoantica*, Bari 2006, p. 152.

<sup>766</sup> Ammiano Marcellino, *Le storie* cit., p. 85. A p. 84 il testo latino: «Quod cum ita sit, paucae domus studiorum seriis cultibus antea celebratae, nunc ludibriis ignaviae torpentis exundant, vocabili sonu, perflabili tinnitu fidium resultantes. Denique pro philosopho cantor, et in locum oratoris doctor artium ludicrarum accitur, et bibliothecis sepulcrorum ritu in perpetuum clausis, organa fabricantur hydraulica, et lyrae ad speciem carpentorum ingentes, tibiaeque et histrionici gestus instrumenta non levia».

<sup>767</sup> Cyprianus Carthaginensis, *De habitu virginum* cit., col. 460: «Nuptiarum festa improba et convivia lasciva vitentur, quorum periculosa contagio est».

riprenda però le parole dei salmi: «Che il sobrio banchetto risuoni dei salmi: ed essendo la tua memoria tenace, e la tua voce melodiosa, accostati a questo compito come fai solitamente»<sup>768</sup>.

Il problema non si esaurisce qui, però. Ancora nel *De habitu virginum* si parla della dannosità del turpiloquio e dei motti osceni che caratterizzano le feste nuziali, da rifuggire tanto quanto gli “ebberi” convivi (*verba turpia et temulenta convivia*)<sup>769</sup>.

Nel secolo successivo, precisamente nell’anno 310, è addirittura un pontefice a interessarsi della questione. In un’epistola, infatti, papa Eusebio invita i vescovi a limitarsi a pasti modesti e ad allontanare dalla sala da pranzo tutto ciò che possa indurli al peccato, come appunto spettacoli e musica, e di sostituire a questi l’ascolto di letture sacre<sup>770</sup>. Dieci anni dopo, e siamo al 320, il canone 53 del Concilio di Laodicea estende tale norma comportamentale al mondo laico, con esplicito riferimento ai convivi nuziali:

«Quod non oporteat christianos euntes ad nuptias plaudere vel saltare, sed venerabiliter cenare vel prandere, sicut decet christianos»<sup>771</sup>.

Possiamo quindi contestualizzare meglio l’invettiva di Ammiano Marcellino, scritta più di cento anni più tardi. Evidentemente il suo non era solo un capriccio, o l’osservazione seccata di un intellettuale nostalgico che aveva sotto gli occhi la decadenza di una tradizione morale che in passato aveva portato Roma a dominare il mondo. D’altronde, Ammiano è ancora legato agli antichi culti pagani, e sebbene nelle sue *Storie* non si mostri particolarmente ostile alla fede cristiana, egli non parla seguendo la morale della fede che Teodosio aveva imposto come ufficiale nell’impero.

Eppure già prima di lui la Chiesa aveva cominciato a interessarsi lentamente, ma progressivamente, a ciò che accadeva durante i banchetti festivi, in special modo proprio quelli nuziali. Probabilmente,

---

<sup>768</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Ad Donatum*, ed. M. Simonetti, CC SL 3A, Turnhout 1976, xvi: «Sonet psalmos convivium sobrium: ut tibi tenax memoria est, vox canora, adgrederere hoc munus ex more». Per questo e per qualcuno dei prossimi spunti, rimando a M. Bonaria, *La musica conviviale dal mondo latino antico al Medioevo* cit., p. 143.

<sup>769</sup> Cyprianus Carthaginensis, *De habitu virginum* cit., col. 457: «Quasdam virgines non pudet nubentibus interesse, et in illa lascivientium libertate sermonum colloquia incesta miscere, audire quod non licet dicere, observare et esse praesentes inter verba turpia et temulenta convivia, quibus libidinum fomes accenditur, sponsa ad patientiam stupri, ad audaciam sponsus animatur».

<sup>770</sup> *De epistolis Eusebio adscriptis*, PL 6, p. 28: «Oportet episcopum moderatis epulis contentum esse, suosque convivas ad comedendum et bibendum non urgere. Removeantur ab eius convivio cuncta turpitudinis argumenta: non ludicra spectacula, non acroamatum vaniloqua, non fatuorum stultiloquia, non scurrilium admittantur praestigia».

<sup>771</sup> G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomo II, Florentia 1759, col. 582 B, c. 53.

questi due fuochi si scagliano contro le consuetudini conviviali per ragioni differenti: Ammiano vi vedeva il distacco dall'antica disciplina e dai valori dei suoi avi, il Cristianesimo un pericolo per la rettitudine d'animo; il riso, gli *argumenta turpitudinis*, le chiacchiere, gli spettacoli erano cose disdicevoli per la dignità di un cristiano.

Tutto questo se solo ci volessimo limitare al peculiare caso dei convivii di nozze. Nel frattempo, difatti, un corposo numero di testi, canoni e deliberazioni imperiali volgono l'attenzione al banchetto in termini più generali: sant'Ambrogio, san Gerolamo e sant'Agostino non mancano di deplorare l'uso di accompagnare le occasioni conviviali con la musica, così come in versi lo ribadisce Prudenzio; il *Concilio Cartaginese IV* (398) e le *Constitutiones Apostolicae* invitano a evitare tutte le feste in cui si intonano canti scurrili; in pieno V secolo, Teodosio II (cui fa eco il *Codice Teodosiano*) prende duri provvedimenti contro la musica durante i banchetti; ancora, il vescovo di Brescia Gaudenzio e Pietro Crisologo denunciano l'usanza di organizzare spettacoli di musica e danza all'interno delle case private, sentieri in discesa verso l'errore e l'immoralità<sup>772</sup>.

Nel 465, poi, troviamo nuovamente una prescrizione che ci interessa da vicino. Si tratta del canone 11 del Concilio di Vannes:

«Presbyteri, Diaconi atque Subdiaconi, vel deinceps quibus ducendi uxores licentia non est, etiam alienarum nuptiarum evitent convivias, nec iis cantibus admisceantur, ubi amatoria cantantur»<sup>773</sup>.

Se in occasione del Concilio di Laodicea, quasi un secolo e mezzo prima, si erano invitati tutti i cristiani a comportarsi moderatamente durante i pranzi di nozze e a non cedere alle danze e ai divertimenti indecenti, il succitato canone 11 del *Concilium Venetum* torna a rivolgersi esclusivamente al clero, sconsigliando fortemente di partecipare ai convivii nuziali perché luogo di canti *amatoria*, cioè lascivi, erotici.

Primi esempi, a cui andrò ad aggiungere altri, di come la particolarità di simili interventi da parte della Chiesa stia proprio nella costante reiterazione della norma comportamentale; e se un canone, come una legge, è sempre eco di un costume più o meno diffuso e consolidato, ciò indica che certi eventi mondani erano solitamente frequentati da ecclesiastici. Nell'anno 506, infatti, quarantun anni dopo il Concilio di Laodicea, il Concilio di Agde riporta letteralmente il succitato canone 11:

---

<sup>772</sup> M. Bonaria, *La musica conviviale dal mondo latino antico al Medioevo* cit., p. 145.

<sup>773</sup> G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* cit., VII (1762), col. 954 C, c. 11.

«Presbyteri, diaconi, subdiaconi vel deinceps quibus ducendi uxores licentia non est, etiam alienarum nuptiarum euitent convivium, nec his coetibus admisceantur, ubi amatoria cantantur et turpia, aut obsceni motus corporum choris et saltibus efferuntur: ne auditus et obtutus sacris mysteriis deputatus turpium spectaculorum atque verborum contagio polluatur»<sup>774</sup>.

Naturalmente, a voler rovesciare il discorso per riprendere le fila della nostra indagine, le deliberazioni sinora esaminate suggeriscono due conclusioni: la prima, come detto, che il clero si recava spesso e volentieri alle feste nuziali, lasciandosi coinvolgere dall'atmosfera frivola e *infettiva*; la seconda, e più importante nell'ottica della presente analisi, che le feste nuziali erano tipicamente caratterizzate dall'allestimento di banchetti, contornati da musica e balli profani (lo conferma anche il Concilio di Laodicea del 320, laddove specifica ...*sed venerabiliter cenare vel prandere, sicut decet christianos*).

Rimanendo al VI secolo, è da segnalare tra le altre la figura di Ferrando di Cartagine, un diacono discepolo di Fulgenzio, morto nel 546. Egli è l'autore della *Breviatio canonum*, una raccolta di 232 estratti di canoni dei concili greci e africani del IV e V secolo organizzati tematicamente. Nelle sue pagine, il rituale del convivio nuziale torna più volte, come nel canone 87, che riprende disposizioni dal Concilio di Neocesarea (314) e Nicea (325) :

«Ut presbyter in convivio secundarum nuptiarum non intersit»<sup>775</sup>.

L'invito, rivolto ai presbiteri, presuppone che le nozze si celebrino con lo svolgimento di un banchetto; in questo caso, si ammonisce a non prendere parte al convivio di matrimonio per delle

---

<sup>774</sup> *Concilia Galliae 314-506 - Concilium Agathense a. 506*, ed. C. Munier (1963), CC SL, 148, pp. 192-228, a p. 209.

<sup>775</sup> Ferrandus Carthaginensis, *Breviatio canonum*, ed. C. Munier (1974), CC SL, 149, p. 287-306, a p. 294.

seconde nozze<sup>776</sup>, ma qui è proprio il concetto implicito, ciò che si dà per scontato, a dover essere evidenziato. Il canone 112, invece, integra il precedente, informandoci di ciò che accade a margine o durante i banchetti nuziali:

«Ut diaconi vel clerici spectaculis quae in nuptiis exhibentur non intersint»<sup>777</sup>.

Ancora un avvertimento agli uomini di chiesa a tenersi alla larga da quegli spettacoli mondani caratteristici dei festeggiamenti matrimoniali. La questione sembra costantemente essere all'ordine del giorno, il che denota la volontà da parte delle autorità ecclesiastiche di limitare il più possibile le occasioni di contaminazione del clero da parte del mondo laico, che durante simili eventi festivi probabilmente mostrava la vena più dissoluta di sé; o almeno, questo veniva percepito e inteso dai *leader* della cristianità. Infine, un'ultima traccia dal Concilio di Laodicea:

«Ut nullus christianus ballare vel cantare in nuptiis audeat»<sup>778</sup>.

Nuovamente rivolta a tutti i fedeli, la prescrizione si scaglia una volta in più contro la musica, una delle espressioni più popolari della dimensione festiva (quelle che Jan Ziolkowski identifica come «lovesongs and dirty jokes, [...] obscene and lascivious dances»<sup>779</sup>), poiché evidentemente, dando luogo a tali espressioni, nel cristiano vengono meno dignità, decenza, decoro, compostezza e qualsivoglia altra qualità ritenuta necessaria per un fedele.

---

<sup>776</sup> Tra le righe, va ricordato infatti che già in occasione dei primi concili (Nicea, Laodicea, Neocesarea) le seconde nozze vengono classificate come *adulterium* o *fornicatio*. Nel VII secolo, il Penitenziale di Teodoro prevede, per chi si unisce in seconde nozze, un anno di digiuno per tutti i mercoledì e venerdì, sette anni per chi convola terze nozze (F. Gies, *Marriage and the family in the Middle Ages*, New York 1987, p. 64). Tuttavia si tratta di limitazioni e provvedimenti verso quello che doveva essere una pratica diffusa: lo stesso penitenziale, d'altronde, prevede le seconde nozze in determinate circostanze, come l'infedeltà della donna (si badi bene, è un diritto riservato agli uomini), o l'abbandono da parte di lei del tetto coniugale per cinque anni, caso in cui, previo assenso del vescovo, l'uomo può risposarsi; in alternativa, le seconde nozze sono ammesse a entrambi i coniugi qualora l'altro dei due sia caduto in stato di schiavitù o catturato (C. McCarthy, *Marriage in Medieval England: Law, Literature, and Practice*, Woodbridge 2004, p. 139). Cfr. P. Fedele, *Vedovanza e seconde nozze*, in in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., II, pp. 819-843; H. Crouzel, *Séparation ou remariage selon les Pères anciens*, in *Gregorianum* 47 (1966), pp. 472-494; *Marriage and remarriage in populations of the past*, ed. J. Dupaquier et al., New York and London 1981.

<sup>777</sup> *Ivi*, p. 296. La norma di riferimento è il tit. 40 del Concilio di Laodicea.

<sup>778</sup> *Ivi*, p. 303 (tit. 37 del Concilio di Laodicea).

<sup>779</sup> J. M. Ziolkowski (ed. by), *Obscenity: social control and artistic creation in the European Middle Ages*, Leiden 1998, p. 249.

Attenendoci a un criterio cronologico, ancor prima che tematico, pochissimi anni dopo è il Concilio di Braga a tornare su uno dei problemi esposti. Tenutosi nella città galiziana nel 563, quando l'area era sottoposta al re dei Suebi Ariamiro, recentemente convertito, ribadisce quanto già precedentemente disposto in merito ai banchetti allestiti in occasione di seconde nozze:

«Presbyterem ad secundas nuptias convivam ire non oportet pro eo quod hi qui ad secundas nuptias veniunt poenitentiam postulent. Quomodo potest presbyter ille esse, qui propter convivium interest tali coniugio?»<sup>780</sup>.

Dando ancora una volta per scontato che quando si parla di nozze si parla conseguentemente di convivio nuziale, torna l'equazione già incontrata: se l'unione non è "giusta" (come nel caso di un secondo matrimonio), neanche il relativo banchetto lo è, e di conseguenza se ne scoraggia la partecipazione ai presbiteri. Il giudizio morale, in questo caso, non concerne le tipologie di intrattenimento con cui il clero deve confrontarsi durante tali feste, ma è a monte: i presbiteri non devono essere coinvolti in nessun modo quando si tratta di seconde nozze.

Negli stessi anni, tra il 551 e il 573, viene redatta la *Regula Tarnatensis* per un monastero della Gallia meridionale di cui non ci è rimasta notizia, e tra le varie norme che costituiscono il codice di comportamento, ve n'è una che risuonerà ormai familiare:

«Ad convivium nuptiale nullus accedat: ne per lasciviam saecularium quae sunt saeculi recognoscat; et, quod absit, ad mundi hujus vitam, etsi non corpore, animo revocetur, sicut dixit beatissimus Cyprianus: Adulterium dum videtur, et discitur. Qui joculari aliquid vel risui aptum in conventu fratrum proferre praesumpserit, vel qui cum junioribus verba otiosa narrare voluerit, aut habere amicitias aetatis infirmae, increpationi, ut dignus est, subjacebit. Si quis quaelibet invenerit, inventa non celet, et cognoscenda non occultet»<sup>781</sup>.

L'ostilità verso i banchetti nuziali è dichiarata, ribadita, esplicita, quasi fossero la perfetta sintesi di un mondo di tentazioni e frivolezza, oscenità e sfrenatezza che per l'uomo di Dio poteva significare solamente corruzione dell'animo. Proprio perché luogo della risata, dello scherzo, della lascivia e chissà cos'altro, esso è da rifuggire in ogni modo per scongiurare il contagio.

---

<sup>780</sup> *Concilia Hispaniae, Concilium Bracarense secundum*, PL 84, pp. 580-581.

<sup>781</sup> Auctor incertus, *Regula Tarnatensis*, PL 66, p. 982.

Parallelamente, come già accennato, i concili e i testi legislativi di matrice laica si occupano anche di altre tipologie conviviali, o meglio, di banchetti non strettamente nuziali. Lo fanno per moderare anche in quel caso il coinvolgimento verso la componente musicale della festa (così il Sinodo Diocesano di Auxerre, tenutosi tra il 561 e il 605<sup>782</sup>), per moderare in generale la condotta nel clero durante tali occasioni (tema di particolare interesse per il diritto carolingio<sup>783</sup>, toccato anche da papa Nicolò I ma solo in riferimento al periodo di quaresima<sup>784</sup>), per vietare l'allestimento di conviti all'interno delle chiese (per esempio il Concilio d'Auxerre, tra il 573 e il 603<sup>785</sup>, o in misura più specifica il Concilio di Aquisgrana dell'anno 816<sup>786</sup>), o, infine, per proibire al clero di sedere alla

---

<sup>782</sup> *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, II tomes, Texte latin de l'édition C. de Clerq., Introduction, traduction et notes par J. Gaudemet et B. Basdevant, Paris 1989, II, p. 498, 40: «Non licet presbytero inter epulas cantare nec saltare».

<sup>783</sup> *Karoli magni capitularia*, ed. G. H. Pertz, MGH *Leges*, 1, *Capitularia regum Francorum*, Munchen 1835, p. 94, 23: «Presbyteri clericos quos secum habent sollicitè praevideant, ut canonice vivant, inanis lusibus, vel conviviis secularibus, vel canticis vel luxuriosis usum habeant; caste et salubre vivant»; *ivi*, p. 139, 6: «Ut presbyteri vocati ad convivium a quolibet de fidelibus, contentiones inter se non habeant de ulla re, nisi caritatis et sobrietatis verba et Deo placabilia et continentiam honestam, ut decet sacerdotibus»; *ivi* p. 160, 4: «Quarto. Ut ipsi presbyteri a comessionibus, potationibus, ut apostolus monet, se subtrahant; nam quidam illorum cum quibusdam vicinis suis utuntur usque ad mediam noctem, et eo amplius cum ipsis bibendo morantur; et qui religiosi et sancti esse videntur, non quidem tunc ibi manent, sed tamen saturati vel ebrii revertuntur ad ecclesias suas, et neque in die neque in nocte officium Deo in ecclesia sibi credita persolvunt. Nonnulli vero in eodem loco, ubi ad convivium pergunt, dormiunt»; Radulf von Bourges, *Kapitular*, ed. P. Brommer, MGH *Capitula episcoporum*, 1, Hannover 1984, p. 248: «Prohibemus autem omnimodis, ut presbyteri villici et conductores seniorum non fiant nec cartas scribant nec ad nuptias vadant nec arma sumant nec fideiussores existant. Carnis quoque voluptatem et negotia saecularia et vanas huius mundi delicias, impudica convivia, vana spectacula mortiferas huius saeculi pompas, obscena iocorum verba, risus inutiles [...] monemus, ut refugiant, quoniam secundum apostolum: *Nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat, cui se probavit*»; *Capitula episcoporum*, 2, MGH, ed. R. Pokorny, Hannover 1995, *Kirchenprovinz Reims*, p. 107, XV: «Illud quoque summopere cavendum monemus, ut presbyteri vel clerici tabernas causa convivendi non adeant neque in ecclesiis vinum excepta causa necessitatis vendere concedant, sed neque vendentes aut ementes in ipsis ecclesiis more convivantium immorari permittant, quod in concilio Cartaginensi ita inhihentur: *Nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitii necessitate illic reficiant; populi autem ab huiusmodi conviviis, quantum possunt, prohibeantur*»; *Capitula Silvanectensia secunda*, ed. R. Pokorny, MGH *Leges, Capitula Episcoporum*, 3, Hannover 1995, p. 86, VI: «Ut presbyteri vocati ad convivium a quolibet fidele contentiones inter se non habeant de ulla re nisi caritatis et sobrietatis verba et deo placabilia et continentiam honestam, ut decet sacerdotibus, sicut actenus inter quosdam factum repperimus».

<sup>784</sup> *Nicolai I. Papae Epistolae ad res orientales pertinentes*, ed. E. Pereis, in MGH *Epistolarum* t. 6, *Epistolae Karolini aevi*, 4, Berlin, 1902-1925 (= Munich, 1978), p. 433-610, p. 586, XLVIII: «Unde nec uxorem ducere nec convivia facere in quadragesimali tempore convenire posse ullatenus arbitramur. Verum quid hinc sacri canones dicant, episcopo vestro docente scietis».

<sup>785</sup> *Concilium Autissiodorense (ca. a. 573 - ca. a. 603)*, ed. F. Maassen, MGH *Leges*, 3, *Concilia*, 1, *Concilia aevi Merovingici*, Hannover 1893, p. 180, IX: «Non licet in ecclesia chorus saecularium vel puellarum cantica exercere nec convivia in ecclesia praeparare, quia scriptum est: *Domus mea domus orationis vocabitur*».

<sup>786</sup> *Concilium Aquisgranense a. 816*, ed. A. Werminghoff, MGH *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia Aevi Carolini*, 1, Hannover 1906, p. 364, LVIII: «In Africano concilio, ut in ecclesiis convivia minime celebrentur, t. VIII. Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant. Populi etiam ab huiusmodi conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur».

stessa tavola di ebrei, eretici e laici (su questa linea il Concilio di Epaona del 517<sup>787</sup> e il Concilio di Macon del 581-583<sup>788</sup>, ma ritroviamo simili norme anche nelle disposizioni capitolari caroline<sup>789</sup>). Ciò dimostra come le autorità ecclesiastiche fossero intervenute più volte riguardo alla pratica conviviale, non solo in relazione alle festività nuziali, tornando spesso sulla questione del decoro di quel tipo di rituali a causa degli spettacoli, delle musiche e degli scherzi che vi facevano da contorno.

Ma, chiudendo questa brevissima parentesi<sup>790</sup>, le disposizioni in merito ai banchetti nuziali non terminano dove ci eravamo interrotti. Nella seconda metà del VII secolo Cresconio, vescovo d’Africa e canonista, nel riassunto preliminare della sua collezione di canoni principalmente del IV e V secolo, fa eco al capitolo 7 del Concilio di Neocesarea:

«Presbyterum in bigami nuptiis prandere non convenit, quia cum poenitentiae bigamus egeat, quis erit presbyter qui propter convivium talibus nuptiis possit praebere consensum?»<sup>791</sup>.

Il canone è estremamente significativo. Da un lato, esso ripropone l’equazione succitata (se le nozze non sono lecite, come nel caso della bigamia, il presbitero non deve partecipare al convito nuziale);

---

<sup>787</sup> *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIIe siècles)* cit., p. 108, 15: «Si superioris loci clericus heretici cuiuscumque clerici conuiuio interfuerit, anni spatio pacem ecclesiae non habebit. Quod iuniores clerici si praesumserint, uapulabunt. A iudeorum uero conuiuio etiam laicus constitutio nostra prohibuit, nec cum ullo clerico nostro panem comedat, quisquis iudeorum conuiuio fuit inquinatus».

<sup>788</sup> *Ivi*, p. 436, 15: «Et ut nullus christianus iudaeorum conuiuio participare praesumat. Quod si facere quicumque, quod nefas est dici, clericus aut saecularis praesumpserit, ab omnium christianorum consortio se nouerit coerendum, quisquis eorum impietibus fuerit inquinatus. ».

<sup>789</sup> *Karoli magni capitularia*, ed. G. H. Pertz, MGH *Leges*, 1, *Capitularia regum Francorum*, Munchen 1835, p. 79, 24: «Ut monachi ad convivia laicorum minime accedere praesumant».

<sup>790</sup> A tutto ciò, inoltre, vanno accostati i numerosissimi interventi degli intellettuali cristiani dell’alto Medioevo, i quali, parallelamente alle norme emanate dalle autorità laiche ed ecclesiastiche, danno un giudizio morale sulla pratica del convivio in senso generale. Anche se non sono espliciti i riferimenti ai banchetti nuziali, è più che plausibile pensare che questi particolari rituali fossero nel pensiero di chi scriveva, essendo essi generalmente tra i banchetti a cui si riservavano maggiori spese e preparativi. Per esempio, nel suo libro di proverbi, Beda il Venerabile scrive: «Inter epulas difficile servatur castitas» (*Beda, Liber proverbiorum Venerabilis Bedae Anglo-Saxonis presbyteri Opera omnia*, PL 90, 1, Paris 1862, col. 1099); Cesario di Arles invitava ad astenersi dai banchetti che si prolungano fino a notte fonda (*Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta*, ed. G. Morin, I, *Sermones*, Maredsous 1937, p. 33), quegli stessi sontuosi banchetti che s. Agostino vedeva come minaccia per la carne, a causa dell’ubriachezza, e per l’anima, a causa del turpiloquio (*Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi Opera omnia*, PL 39, 5, *sermo* CCCIII, col. 2325); sulla stessa linea, Gregorio Magno diceva che i banchetti sono il luogo per eccellenza in cui la lussuria trova le condizioni ideali per prendere il sopravvento sull’uomo (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, 1-3, Turnholt 1979-1985, CC SL 143, 143A, 143B, 1, c. 5); e l’elenco potrebbe continuare.

<sup>791</sup> Crisconius Africanus, *Breviarum canonicum*, PL 88, p. 884.

dall'altro, ancora più importante, esprime implicitamente un concetto già emerso in precedenza: l'approvazione di unioni di questo tipo viene identificata proprio nella presenza al banchetto (*qui propter convivium talibus nuptiis possit praebere consensum*), ossia nel gesto di *prandere* con gli sposi e gli invitati. Sintomatico come non si nomini la partecipazione ad altri rituali, né alcun tipo di intervento da parte di un sacerdote relativamente alla cerimonia: il ruolo del presbitero viene connesso direttamente alla sua presenza nella sala del banchetto celebrativo, da testimone.

A supportare la tesi che questioni del genere avessero una certa rilevanza nella società altomedievale, sta proprio la costanza con cui esse compaiono nelle fonti per secoli. Quando Crodegango, vescovo di Metz dal 742, redige la sua *Regula canonicorum* per il clero diocesano ispirandosi ampiamente alla regola di san Benedetto, egli riprende senza riserve quanto già stabilito dai concili di Vannes e di Agde:

«Presbyteri, diacones, subdiacones, vel deinceps, quibus ducendi uxores licentia non est, alienarum nuptiarum evitent convivia; neque his coetibus admisceantur, ubi amatoria et turpia cantica cantantur; aut ubi obsceni motus corporum choreis et saltationibus efferuntur, ne auditus et obtutus sacris mysteriis deputatus turpium spectaculorum atque verborum contagione polluantur»<sup>792</sup>.

Sotto la titolatura *Ut clerici nuptialia convivia vitent*, infatti, Crodegango estende anche al clero secolare quelle raccomandazioni ormai vecchie di tre secoli, ma evidentemente ancora attuali: questo suggerisce una forte componente conservativa per quello che concerne le usanze degli ecclesiastici e, al contempo, il permanere della medesima sensibilità morale che vedeva in quei comportamenti consuetudinari una fonte di corruzione per l'anima.

Similmente, a cavallo tra VIII e IX secolo, il monaco visigoto Benedetto d'Aniane componeva un commento alla regola di Benedetto in cui raffrontava i singoli capitoli di questa con altri di differenti regole monastiche. Anche lui, nel processo di sovrapposizione e confronto dei testi, cita necessariamente la questione della partecipazione del clero alle feste nuziali:

«Ad convivium nuptiale fratrum nullus accedat, ne per lasciviam secularium quae sunt seculi recognoscat, et quod absit, ad mundi huius uitam, etsi non corpore,

---

<sup>792</sup> Chrodegangus Metensis, *Regula canonicorum secundum recensionem Dacherii*, PL 89, p. 1088.

animo reuocetur, sicut dixit beatissimus Cyprianus: Adulterium dum uidetur et discitur»<sup>793</sup>.

Evidenti i richiami alla *Regula Tarnatensis*, ma anche al canone 24 del già detto Concilio di Auxerre, che, nell'intento di limitare per abati e monaci il contatto con il mondo, recitava: «Non licet abbate nec monacho ad nuptias ambulare»<sup>794</sup>. Alla base di tutto, lo si constata ancora, vi è la preoccupazione che il *contagio* con le tentazioni e le dissolutezze tipiche della dimensione secolare possa allontanare da Dio coloro che dal secolo si sono volontariamente distaccati; preoccupazione che si riscontra anche nei capitolari di Ludovico il Germanico con sfumature non prive di rilevanza:

«*Non licere clericis spectaculis ludicris interesse. Quod non oporteat sacerdotes aut clericos quibuscumque spectaculis in coenis aut in nuptiis interesse, sed antequam thimelici ingrediantur, exurgere eos convenit atque inde descendere*»<sup>795</sup>.

Caso particolare in cui si invita il clero a non partecipare a banchetti o feste di nozze (che, come abbiamo visto, erano principalmente banchetti esse stesse), ma con una precisazione: nel caso essi fossero presenti durante il convivio di turno, era consigliabile che si alzassero da tavola e abbandonassero la festa prima dell'entrata degli istrioni, dei musicisti. Ciò che va rifuggita è dunque la musica, ma confrontando questa prescrizione con le numerose altre proposte, si ottiene nuovamente che le feste nuziali fossero sostanzialmente dei conviti di cui spettacoli e musica costituivano il contorno. Il punto è che anche Ludovico il Germanico, così come solitamente accadeva, riprende un canone formulato molto tempo prima, in questo caso durante il Concilio di Laodicea (c. LIV): un gioco di citazioni e reiterazioni che non può non mostrare la resistenza di certe problematiche concrete, nate “dal basso”, all'azione legislativa emanata “dall'alto”; in altre parole, la festa nuziale (con il banchetto quale suo fulcro) si situa all'interno di quell'emisfero delle consuetudini che le autorità laiche e religiose non riescono a scalfire, confinate come sono nell'emisfero del diritto. Nel X secolo, non casualmente il vescovo di Vercelli Attone riprende il

---

<sup>793</sup> Benedictus Anianensis, *Concordia regularum*, ed. P. Bonnerue, CC CM, 168A, 1999, p. 278.

<sup>794</sup> *Concilium Autissiodorensis (ca. a. 573 - ca. a. 603)*, ed ed. cit., p. 182, XXIV.

<sup>795</sup> *Hludowici II Capitularia*, ed. G. H. Pertz, MGH *Leges*, 1, *Capitularia regum Francorum*, Hannover 1835, p. 415, 23.

capitolare di Ludovico, peraltro aggiungendo una leggerissima variante di particolare risalto per questa analisi:

«Non oportet ministros altaris vel quoslibet clericos spectaculis aliquibus, quae aut in nuptiis aut in cenis exhibentur, interesse; sed antequam musici themalici ingrediantur, surgere eos de convivio et abire debere»<sup>796</sup>.

Naturalmente mi riferisco alla specificazione *surgere eos de convivio*, che implica che quando Attone pensa alle feste nuziali (*in nuptiis*) ha in mente proprio un banchetto, particolare che nel capitolare di Ludovico e nel canone del Concilio di Laodicea poteva solo essere supposto. Riferimento ancora più esplicito, ad ogni modo, Attone lo fa poco oltre quando richiama alla lettera il succitato capitolo 7 del Concilio di Neocesarea<sup>797</sup>, inserito anche da Burcardo di Worms al principio dell'XI secolo nel suo compendio di diritto canonico<sup>798</sup>.

Le fonti esaminate mostrano dunque un'indiscutibile continuità, sintomo che determinate consuetudini diffuse tra il clero rimasero tali per molti secoli. Il vantaggio dell'abbondanza di testimonianze in merito, peraltro, permette qui di ricavare un'ulteriore prova di come la festa nuziale fosse identificata generalmente con un ricco banchetto. All'interno del rituale alimentare, molteplici erano gli elementi che suscitavano preoccupazione da parte delle autorità, soprattutto ecclesiastiche: in primo luogo, il cibo (che in queste occasioni veniva ovviamente servito in abbondanza) era sistematicamente connesso con le pulsioni sessuali, secondo quella tipica associazione della cultura cristiana che vedeva strettamente legati il peccato di gola con la lussuria<sup>799</sup>; inoltre, il tenore della musica, dei canti e delle danze, che di norma evocavano scene a sfondo profano e scabroso, con più che plausibili ammiccamenti alla sfera sessuale, era spesso il motivo principale per cui si sconsigliava caldamente al clero di partecipare a simili feste; infine, a ciò si aggiungeva la componente illecita di certe unioni matrimoniali (come quelle bigame o le seconde nozze), che rendeva automaticamente i relativi banchetti nuziali eventi sociali da rifuggire.

---

<sup>796</sup> Atto von Vercelli, *Capitulum*, ed. R. Pokorny, MGH *Leges, Capitula episcoporum*, 3, Hannover 1995, p. 280, XLII.

<sup>797</sup> *Ivi*, p. 284, LIII: «Presbiterum in nuptiis bigami prandere non convenit, quia, cum penitentia bigamus egeat, quis erit presbiter, qui propter convivium talibus nuptiis possit praebere consensum?».

<sup>798</sup> Burchardus Wormaciensis, *Libri decretorum*, PL 140, p. 816, CXXXIII.

<sup>799</sup> Massimo Montanari (id., *Alimentazione e cultura nel Medioevo* cit., p. 8) ricorda come nell'alto Medioevo il nesso tra peccato di gola e lussuria ricorra frequentemente. Come specificato da Gregorio Magno, «Dalla gola nasce la lussuria» (*Regula Pastoralis*, III, 19, PL 77, c. 81).

In chiusura, è opportuno citare un testo agiografico d'età bassomedievale che sembra offrire un compromesso verso tutte le precedenti considerazioni, compromesso ovviamente di profondo senso cristiano. Mi riferisco alla *Vita* della beata Dorotea da Montau († 1394), scritta dal suo maestro spirituale Giovanni da Marienwerder tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo. L'interesse verso la figura di Dorotea deriva dalla sua rigida disciplina interiore che la induceva a infliggersi ogni sorta di penitenze corporali per accrescere le proprie virtù morali. Il dato che qui si vuole sottolineare è che tale rigorosa dottrina spirituale si applicava anche (e soprattutto) a quelle situazioni mondane cui Dorotea non poteva sottrarsi, e che a maggior ragione essa pensava di dover compensare mortificando il proprio corpo. Molto indicativo è il seguente passo della sua agiografia:

«Similmente, prima del matrimonio e dopo essersi sposata spesso si immergeva nell'acqua gelida, affliggendo il proprio corpo con il freddo; sovente si metteva sotto lo stillicidio degli scoli, e completamente inzuppata e provata pesantemente dall'intensità del freddo, i suoi abiti aderivano così forte alla terra che difficilmente poteva liberarsi. E poi quando quasi tutto il corpo era ferito nelle parti coperte dalle vesti, si metteva nuda nell'acqua salata, abbandonata al sale delle carni e dei pesci, in cui restava per del tempo, e duramente torturava il suo corpo. E da sposata spesso pungeva i suoi piedi con un ago, facendolo penetrare in profondo nella carne, come quando venne invitata alle nozze, per richiamare alla mente il dolore della passione del Signore all'interno dei banchetti e delle danze e dello sfarzo dei festeggiamenti, e non permettere che i divertimenti mondani la seducessero. Una volta si torturò così tanto con un ago che a causa del gonfiore dei piedi non riusciva a camminare. E talvolta mostrava al marito come giustificazione quei piedi così crudelmente feriti. In qualche occasione volle partecipare a delle feste nuziali, e prendere parte ai banchetti; e durante tali

occasioni spesso, sebbene portasse con sé nascostamente gravissime ferite, tuttavia da fuori appariva allegra e amabile»<sup>800</sup>.

Il fatto che si tratti di una fonte redatta alcuni secoli oltre i limiti temporali prefissati inizialmente non può che avvalorare il peso della testimonianza proprio nel momento in cui la confrontiamo con ciò che l'alto Medioevo ci ha lasciato in proposito. La ferrea disciplina di penitenza praticata da Dorotea, che la spingeva a infliggersi pene di estrema crudeltà, tocca anche la questione del giudizio morale verso i convivii nuziali. Anche nella *Vita* scritta da Giovanni da Marienwerder risalta la duplice anima di tali occasioni sociali: da un lato, quella di rituali consuetudinari e caratteristici delle nozze; dall'altro, quella di contesti potenzialmente pericolosi per la purezza d'animo del fedele. Inoltre, si possono ritrovare i medesimi elementi tipici delle celebrazioni nuziali che già si erano incontrati precedentemente: appunto i banchetti e le danze (*ut quando ad nuptias invitabatur, ut in conviviiis aut choreis aut mundi pompis et spectaculis...*), rituali popolari che inducono in Dorotea una reazione contraria a quella naturale, ossia distaccarsi dalla dimensione mondana, mortificare il proprio corpo con un ago ed entrare in contatto con una spirituale dove poter evocare il sacrificio di Cristo sulla croce. Si avverte, insomma, una fortissima esigenza di fuggire dalle seduzioni del mondo, del secolo, per non perdere contatto con la divinità; esigenza da soddisfare a ogni costo, pure quando è piacere di Dorotea stessa presenziare alle feste di nozze, e dunque ai banchetti, di qualche amico o congiunto: in quei casi, la durissima punizione auto-inflitta durante i conviti viene bilanciata da una compostezza stupefacente rivolta all'esterno, agli altri invitati, che vedendola gioviale e spensierata non possono certo immaginare con quali pene ella si stia straziando sotto le vesti.

Una soluzione alternativa, e decisamente più accomodante nei propri confronti l'aveva invece trovata il domenicano Ambrogio Sansedoni, vissuto nel XIII secolo, che ai banchetti nuziali evitava

---

<sup>800</sup> *Vita prima B. Dorothea auctore Joanne Marienwerder*, AA SS, Oct. XIII, Dies 30, p. 496: «Item ante matrimonium et in matrimonio saepe se misit in aquam gelidam, corpus suum affligens frigore; multotiens se collocavit infra stillicidia canalium, quousque tota madefacta et frigoris rigore graviter afflicta, vestimenta ejus per congelationem terrae adhaeserunt tam fortiter quod cum difficultate poterat se liberare. Item quandoque toto quasi corpore vulnerato in partibus quae teguntur vestibus, misit se nudam in aquam salitam, a carnibus aut halecibus salitis derelictam, in qua per tempus jacuit, et amare corpus suum cruciavit. Item in matrimonio saepe pedes suos acu pupugit, acum mittens in profundum carnis, ut quando ad nuptias invitabatur, ut in conviviiis aut choreis aut mundi pompis et spectaculis amaritudinem dominicae passionis recogitaret, et ne etiam mundi solatia eam delectarent. Aliquando etiam in tantum afflixit se acu, quod pedibus apostemantibus non valuit ambulare. Pedes etiam aliquotiens sic crudeliter laesos marito in excusationem ostendit. Aliquando voluit quod nuptias visitaret, aut conviviiis interesset; in quibus etiam saepe, licet haberet in occulto gravia vulnera, apparuit tamen ab extra hilaris et jocunda».

del tutto di partecipare, come quando, invitato da un suo parente alle proprie nozze, fuggì verso il monastero di san Michele<sup>801</sup>.

---

<sup>801</sup> B. Ambrosius Sansedonius Ordinis Praedicatorum Senis in Italia, *Vita quam conscripserunt Fr. Gisbertus, Alexandrinus et alii*, AA SS, Mar. III, Dies 20, p. 184: «His animi virtutibus donatus Ambrosius, ad suam corporis et animae virginitatem conseruandam toto nisu conatus est. Tanta etiam iuuenis huius expectatio apud ciues suos erat, quod omnes ardentem cupiebant filios suos cum eo conuersari. Saepius quamplures ex primoribus ciuitatis iuuenes, qui passim eum sequebantur, tentarunt eum ad choreas et venationes perducere: propinqui etiam frequenter ad nuptiarum conuiuia eum inuitabant, quae ipse a voluptatibus et delicijs seculi alienus vrbanitate quadam deuitabat; et ne rusticitate quadam ipsorum conuersionem spernere videretur, mos illi fuit saepissime ciuitatem exire, et solitaria religiosorum loca adire. Contigit autem vice quadam vt nuptiae cuiusdam consanguinei sui celebrari debuissent, quibus ipse interesse recusauit: portam autem ciuitatis, quae Florentiam ducit, egrediens, ad monasterium quoddam monachorum Cisterciensis Ordinis, quod S. Michaelis dicitur, iturus, haud multum a ciuitate distans, seniore quemdam in habitu Fratrum Praedicatorum obuium habuit. Hic non Frater, sed daemon erat, qui in specie Fratrum eum tentare conatus est...».

### 3.6. ULTERIORI USI RITUALI, LETTERARI E SIMBOLICI DEL CIBO

Diverse tipologie di fonti ci mostrano con buona continuità temporale che il cibo è stato parte integrante dei rituali pre-nuziali e nuziali. Anche in modi non del tutto “canonici”, si potrebbe osservare; persino accidentali, oserei dire. Mi torna alla mente, per esempio, il poema di Goffredo di Strasburgo (XII-XIII secolo) in cui l’autore contribuisce, come altri del suo tempo, a rinnovare e perpetuare il mito di Tristano e Isotta<sup>802</sup>. Un passaggio chiave dell’intera vicenda è senz’altro il filtro d’amore che, originariamente destinato a Isotta e re Marco da parte della regina d’Irlanda, sventuratamente viene bevuto proprio dai due protagonisti:

«E quando [Tristano] si fu seduto accanto a lei [Isotta] e si misero a discutere di varie questioni di mutuo interesse, egli chiese qualcosa da bere. Ora, a parte la Regina, non c’era nessun altro nella cabina eccetto qualche ancella. ‘Guardate’, disse una di loro, ‘c’è un po’ di vino in questa piccola ampolla’. No, non conteneva vino, per quanto vi somigliasse. Quella era la loro eterna sofferenza, la loro infinita angoscia, di cui infine morirono! Ma la fanciulla non poteva saperlo. Ella si alzò e andò subito dove il filtro era stato nascosto nella fiala. La passò a Tristano, il loro Capitano, ed egli la porse a Isotta. Lei bevve dopo lunga riluttanza, quindi la ripassò a Tristano, che la bevve, ed entrambi pensarono fosse vino. In quel momento entrò Brangania, riconobbe l’ampolla, e capì fin troppo bene cos’era accaduto. Era così scioccata e scossa che ciò la privò di tutte le sue forze ed ella diventò pallida come la morte. Con il cuore straziato dentro di lei, si mosse e afferrò quella maledetta e funesta fiala, la portò via e la scagliò nel selvaggio e ruggente mare! ‘Oh, povera me’, si disperò Brangania. ‘Ah, Tristano e Isotta, questo filtro sarà la vostra morte!’». Ora, quando la fanciulla e l’uomo, Isotta

---

<sup>802</sup> Gottfried von Stassburg, *Tristan and Isolde*, ed. by A. T. Hatto and F. G. Gentry, New York 1988, pp. 150-156.

e Tristano, ebbero bevuto la pozione, in un istante il più grande guastatore della tranquillità fu lì, Amore, trappola per tutti i cuori, e vi sgusciò dentro!»<sup>803</sup>.

Episodio che non manca di richiamare quelli osservati nelle sezioni precedenti. Estraneo o meno alla tradizione della narrativa matrimoniale in cui protagonista è il brindisi tra *sponsi*, questa scena vi si avvicina sensibilmente. Lo fa primariamente sulla base di due elementi: la bevanda (nella percezione dei presenti, il vino) e la “bevuta”. Mi spiego meglio.

Partendo da quest’ultima definizione, ritengo interessante sottolineare come il gesto prenda forma: Tristano chiede da bere, viene trovato del vino (di fatto, si tratta di un filtro già concepito dalla regina d’Irlanda affinché lo sembrasse), l’ancella gli porge la fiala. Ma a questo punto, Tristano la allunga a Isotta perché beva lei per prima. Solo una coincidenza rispetto alla narrativa del “fidanzamento bevuto”? Se così fosse, dovremmo allora dedurre che il gesto di Tristano fosse un semplice atto di cortesia, tanto più naturale perché rivolto alla sua regina. Il nodo, come è normale in questi casi, è davvero arduo da sciogliere.

La bevuta di un filtro d’amore è un elemento strutturale tipico della letteratura nordica medievale. Altro caso ne troviamo, infatti, nei *Carmi di Sigurd*, una ballata di tipologia eroica<sup>804</sup> composta alla fine del XIII secolo, ma con una differenza fondamentale: stavolta il filtro non serve a provocare un innamoramento, ma a dimenticarlo e perderne completamente memoria. Composta nelle isole Færøer, l’opera si andava a inserire «in quel già vasto panorama di testimoni (alcuni assai celebri, come i carmi dell’*Edda* o il tedesco *Nibelungenlied*) di uno dei cicli leggendari più fortunati del Medioevo europeo», come precisa Gianluca Falanga<sup>805</sup>; il testo è infatti molto vicino a uno al quale si è già attinto in questa sede, ovvero la *Saga dei Volsunghi*.

---

<sup>803</sup> *Ibidem*, pp. 153-154: «And when he had sat down beside her and they were discussing various matters of mutual interest he called for something to drink. Now, apart from the Queen, there was nobody in the cabin but some very young ladies-in-waiting. ‘Look’, said one of them, ‘here is some wine in this little bottle’. No, it held no wine, much as it resembled it. It was their lasting sorrow, their never-ending anguish, of which at last they died! But the child was not to know that. She rose and went at once to where the draught had been hidden in its vial. She handed it to Tristan, their Captain, and he handed it to Isolde. She drank after long reluctance, then returned it to Tristan, and he drank, and they both of them thought it was wine. At that moment in came Brangane, recognized the flask, and saw only too well what was afoot. She was so shocked and startled that it robbed her of her strength and she turned as pale as death. With a heart that had died within her she went and seized that cursed, fatal flask, bore it off and flung it into the wild raging sea! ‘Alas, poor me’, cried Brangane [...]. ‘Ah, Tristan and Isolde, this draught will be your death!’. Now when the maid and the man, Isolde and Tristan, had drunk the draught, in an instant that arch-disturber of tranquillity was there, Love, waylayer of all hearts, and she had stolen in!».

<sup>804</sup> Cfr. B. R. Jonsson *et alii*, *The types of the Scandinavian Medieval ballad*, Stockholm 1978, p. 14; *Carmi di Sigurd*, a cura di G. Falanga, Roma 2004, p. 17.

<sup>805</sup> *Carmi di Sigurd* cit., pp. 7-8.

La scena a cui sto facendo riferimento è quella in cui la regina Grimhild ordina a sua figlia Guðrun di servire al protagonista del racconto, l'eroe Sigurð, una bevanda speciale affinché si dimentichi di Brinhild, la sua amata.

«Grimhild, di Juki regina  
la figlia persuade:  
'Scendi giù nella cantina,  
vin mischia a idromele.

Scendi giù nella cantina,  
vin mischia a idromele,  
ed oblio in abbondanza  
ci déi aggiungere dentro'»<sup>806</sup>.

Vino, idromele e *oblio*: due bevande estremamente comuni e amate nel Medioevo, più un terzo ingrediente il cui nome non lascia adito a dubbi sui suoi temibili poteri magici. Convinta a forza dalla madre a fare quanto richiesto, giacché «cosa migliore è corteggiare / ch'uom perder sì glorioso»<sup>807</sup>, infine Guðrun scende in cantina e abbonda con la dose d'oblio:

«Guðrun scese giù in cantina,  
vin mischiò a idromele,  
e in abbondanza oblio  
dentro ella vi aggiunse.

Tutto quanto oblio avéan  
dentro ella vi aggiunse,  
lo portò al giovane Sigurð  
e a berlo l'indusse»<sup>808</sup>.

---

<sup>806</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>807</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>808</sup> *Ibidem*.

Questa volta, al contrario di quanto abbiamo visto a proposito delle scene di “fidanzamento bevuto”, il brano non presenta tratti narrativi particolari, al di là della singolarità dell’effetto magico incastonato nel filtro e al fatto che sia nuovamente la donna a servire da bere all’uomo, posto che questo possa considerarsi elemento degno di nota in questo caso:

«S’accese il forte intruglio a ber,  
dal corno lustro bevve,  
perse tutta la memoria  
e la sposa dal petto.

Quando egli ebbe bevuto,  
il corno restituì,  
più non ricordava Brinhild,  
né ove fosse più.

Guðrun altrettanto bevve  
all’inclito guerriero,  
non gli giunse in mente altro,  
che lei voler avere.

[...] Sigurð, figlio di Sigmund,  
si preparò a sposarla,  
subito fissò le nozze,  
senza a lungo indugiare.

Fu celebrato il matrimonio,  
gaia era la vita,  
insieme a letto se ne andarono,  
Sigurð e la consorte»<sup>809</sup>.

Vittima di un tranello, Sigurð dimentica l’amata e sposa Guðrun: siamo al cospetto della medesima scena, con gli identici protagonisti, descritta nella *Saga dei Volsunghi*, e di cui si è già discusso in

---

<sup>809</sup> *Ivi*, pp. 75-76.

precedenza a proposito della durata della festa nuziale. Se in quel caso era stata Grímhildr a offrire la bevanda magica all'eroe, stavolta è invece Guðrún, sua figlia, a servire a Sigurðr il corno da cui bere oblio, su istigazione della madre. Il risultato, comunque, non cambia: Brynhildr scompare dalla mente del protagonista, che si dimentica della reciproca promessa di matrimonio formulata con lei. In maniera opposta rispetto a quanto successo a Tristano e Isotta, una bevanda cambia fatalmente la sorte dei protagonisti. Modi diversi in cui un brindisi, più in generale il cibo, rientra nella narrativa medievale e si intreccia alle trame dei racconti di eroi e imprese che tanto erano importanti nella cultura del tempo, prima orale e poi scritta<sup>810</sup>. Senza mai dimenticare, è ovvio, che quei racconti sono specchio, talora più limpido talaltra più offuscato, di una società reale.

Nel suo brillante studio sugli usi nuziali, il De Gubernatis richiamava numerosissimi modi in cui la cultura indoeuropea aveva sviluppato e conservato specifici rituali alimentari, partendo in prima istanza dall'epoca a lui contemporanea (fine XIX secolo). Queste, ad esempio, le usanze a Santo Stefano di Calcinai, «ove io sto scrivendo queste pagine»<sup>811</sup>:

«Oppure le fanciulle, pigliano tre fave; sbucciano l'una per intero, l'altra a mezzo, la terza punto e le involgono in tre pezzi di carta per riporle sotto il guanciale; la notte ne levano a caso una di sotto il guanciale: se la fava è tutta sbucciata, lo sposo sarà un povero; se a mezzo, né povero né ricco; se punto, lo sposo sarà ricco»<sup>812</sup>.

Anche a Modica, scrive lo studioso, le fave sono protagoniste dei pronostici nuziali. Qui, il primo d'ottobre

«la ragazza semina due fave in un vaso, l'una per sé, l'altra per colui che le dicesse qualche occhiatina amorosa; e se le due fave spunteranno prima della novena o nel corso della novena dell'Arcangelo Raffaele, il matrimonio pare assicurato; se

---

<sup>810</sup> Per una trattazione più ampia della questione, si veda L. E. Doggett, *Love cures: healing and love magic in Old French Romance*, Philadelphia 2009.

<sup>811</sup> A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 36.

<sup>812</sup> *Ibidem*.

spunta la sola fava del maschio, è segno che la fanciulla mancherà di parola, se la sola fava della fanciulla, essa verrà invece tradita»<sup>813</sup>.

Per quanto riguarda la Sicilia, De Gubernatis riporta il racconto di una donna, la quale disse di aver visto mettere in un sacco tre fave, «una intera (sana), una senza l'occhio (la parte nera pizzicata), ed una terza sgusciata (munната); ciascuna avvolta in un pezzetto di carta»<sup>814</sup>. Dopo aver agitato bene il sacco, a mo' di una moderna estrazione tipica del gioco della Tombola, «vi si faceva mettere dentro la mano a quella ragazza a cui si voleva predire che razza di marito avesse a pigliare»<sup>815</sup>. Anche in questo caso, la tipologia di fava indicava il destino della fanciulla: se la fava estratta era quella intera, il futuro marito sarebbe stato benestante; quella senza l'occhio prediceva un consorte «tignoso»<sup>816</sup>; quella sgusciata, «nudo»<sup>817</sup>. Egli non manca inoltre di spiegare il motivo dell'importanza di questo legume all'interno della cultura rituale del matrimonio: «la fava è un noto simbolo fallico, uno de' motivi per cui era considerata come cibo impuro dagli antichi, onde Pitagora si asteneva dal mangiarla»<sup>818</sup>.

I numerosi significati simbolici del cibo in ambito nuziale sono attestati già in epoca antica. Penso, per esempio, a un'usanza romana ricordata da Virgilio e Catullo, la *sparsio nucum*, cioè letteralmente lo “spargimento delle noci”. Si trattava di un rituale propiziatorio esclusivo dei maschi, atto ad allontanare ogni minaccia di sterilità tramite il gesto di gettare via dei finti testicoli (identificati simbolicamente nelle noci, appunto) nella speranza che quelli veri fossero perfettamente fertili<sup>819</sup>:

---

<sup>813</sup> *Ivi*, pp. 36-37.

<sup>814</sup> *Ibidem*.

<sup>815</sup> *Ibidem*.

<sup>816</sup> *Ibidem*.

<sup>817</sup> *Ibidem*.

<sup>818</sup> *Ibidem*. Per la simbologia della fava in relazione a nozze e fertilità, si vedano anche A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Milano 1997, p. 467; G. Sole, *Il tabù delle fave: Pitagora e la ricerca del limite*, Soveria Mannelli 2004; R. Corso, *La vita sessuale nelle credenze, pratiche e tradizioni popolari italiane*, Firenze 2001; W. D. M. Renard, *A tavola con i romani. Superstizioni e credenze conviviali*, Parma 1994; P. Camporesi, *Alimentazione folclore società*, Parma 1980.

<sup>819</sup> L. Magini, *Le feste di Venere. Fertilità femminile e configurazioni astrali nel calendario di Roma antica*, Roma 1996, p. 60; A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei cit.*, p. 203.

«O Mopso, taglia nuove fiaccole, ti si porta la sposa; spargi, sposo, le noci...»<sup>820</sup>

Ma non venendo espresso chiaramente, non si può essere certi che fosse esattamente questo il senso del gesto che lo sposo compiva subito prima di convolare a nozze; senza dubbio, però, esso voleva significare per il maschio l'abbandono dei pensieri fanciulleschi e dei giochi dell'infanzia per diventare finalmente un uomo adulto<sup>821</sup>. Un passo sicuramente più conosciuto è quello del carne LXI di Catullo:

«...e tu, ragazzo, lascia, lascia  
le noci ai bambini: l'amore  
del padrone è finito.  
Su, dà queste noci ai bambini,  
languido amico: hai giocato  
fin troppo con le noci: ora  
dovrai adattarti a Talasio.  
Dai le noci, ragazzo.  
Sino ad oggi, ragazzo mio,  
disprezzavi le contadine:  
ora chi ti faceva i riccioli  
te li taglia. Povero, povero  
ragazzo, dà le noci...»<sup>822</sup>.

Ma l'elenco degli alimenti che avevano un determinato valore simbolico nella sfera nuziale potrebbe continuare. La mela, per esempio, ha avuto una posizione importante all'interno di questo grande dizionario allegorico non solo nella Bibbia, dove rappresenta il peccato carnale, vera causa della caduta dell'uomo. Ad Atene gli sposi se ne dividevano una prima di unirsi nel talamo nuziale,

---

<sup>820</sup> Publio Virgilio Marone, *Le bucoliche*, intr. e commento di A. Cucchiarelli, trad. di A. Traina, Roma 2012, 8, 29-30: «Mopso, novas incide faces, tibi ducitur uxor; / sparge, marite, nuces...».

<sup>821</sup> C. Fayer, *La familia romana* cit., pp. 367

<sup>822</sup> Catullo, *Le poesie*, a cura di M. Ramous, Milano 2004, LXI: «Neu nuces pueris neget / desertum domini audiens / concubinus amorem. / Da nuces pueris, iners / concubine. Satis diu / lusisti nucibus. Lubet / lam servire Thalassio. / Concubine, nuces da. Sordebant tibi villuli, / concubine, hodie atque heri / nunc tuum cinerarius / tondet os. Miser, ah miser / concubine, nuces da». Peraltro De Gubernatis vi collega il proverbio piemontese, ancora conosciuto ai suoi tempi, che confermava il legame simbolico tra nozze e noci: «Pan et nus, vita da spus», ossia «pane e noci, vita da sposi» (A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 204).

mentre era stato Solone stesso, stando a Plutarco, ad aver comandato alla donna di mangiare una mela cotogna prima di unirsi carnalmente all'uomo la notte di nozze come augurio di fecondità<sup>823</sup>. Ma in antichità, i Greci consideravano caratteristico durante le feste nuziali anche il consumo di *pemmata*, focacce preparate con il miele di cui parla anche Plutarco<sup>824</sup>, esse pure dal significato simbolico legato alla fecondità.<sup>825</sup>

Tornando al Medioevo, diversi sono gli usi simbolici del cibo nelle varie culture. Nel *Cronichon Placentinum*, per esempio, troviamo menzione dei lunghetti, segnale che allora come oggi alcuni piatti erano considerati caratteristici di alcuni appuntamenti festivi:

«Secunda die in nuptiis dant primo longetos de pasta cum caxeo et croco et zibibo et speciebus. Et post, carnes vituli assatas; et post, lotis manibus, antequam tabulae leventur, dant bibere et confectum zuchari et post dant bibere»<sup>826</sup>.

Si trattava dunque di una pasta di forma allungata variamente condita che precedeva le pietanze a base di carne, e che evidentemente distinguevano il pranzo del secondo giorno di nozze. Ma se, a ragione, si obietta che l'uso del lunghetti concernesse molto più la dimensione gastronomica che quella rituale-simbolica, lo stesso non può dirsi del pane bianco sopra i quali i fidanzati ponevano le loro mani nell'area polacca, rito vero e proprio che suggellava il patto nuziale, o *zmówiny conductamen*. Il tutto si svolgeva in casa della ragazza, e veniva seguito da un successivo gesto rituale da parte del pronubo, che legava le mani della coppia con una stoffa<sup>827</sup>; in questo caso, è evidente che il ruolo dell'alimento sia esclusivamente simbolico. Ma i rituali alimentari polacchi non finiscono qui: scambiatesi le corone e gli anelli, i fidanzati usavano infatti bere dallo stesso

---

<sup>823</sup> M. G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo: una relazione nella storia* cit., p. 5; in questa sede si rammenta anche la rappresentazione del matrimonio nell'*Iconologia* di Cesare Ripa (XVI secolo), incarnato da un giovane con un giogo al collo e dei ceppi ai piedi, una fede d'oro al dito e una mela cotogna in mano, quest'ultima dedicata proprio a Venere per invocare il dono della fecondità (vedi C. Ripa, *Iconologia* a cura di P. Buscaroli, Milano 1992, pp. 263-265: «il cotogno, per comandamento di Solone, si presentava à gli sposi in Athene, come dedicato à Venere per la fecondità»). Cfr. anche A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei* cit., p. 232.

<sup>824</sup> Saverio La Sorsa, *L'antica civiltà greca nella vita del popolo italiano specialmente meridionale*, Napoli-Bari 1951, p. 30; R. V. Schoeder - R. F. Sutton, *Daidalikon: studies in memory of Raymond V. Schoder, S.J.*, Mundelein (IL) 1989, p. 357.

<sup>825</sup> R. F. Sutton, *The Interaction Between Men and Women Portrayed on Attic Red-figure Pottery*, Chapel Hill 1981, p. 156.

<sup>826</sup> G. Musso, *Chronicon Placentinum*, ed. L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, XVI, Milano 1734, pp. 447-634, col. 582.

<sup>827</sup> A. Gieysztor, *Le tradizioni locali e le influenze ecclesiastiche nel matrimonio in Polonia nei secoli X-XIII*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., pp. 321-346, a p. 336.

bicchiere, mentre il miele e la birra diventavano protagonisti del festino che seguiva. Il patto nuziale, infine, terminava con l'entrata di un dolce di noci, che la coppia aveva il diritto di assaggiare per prima; parallelamente, le offerte consistevano in formaggio, luppolo (che veniva cosparso sulla coppia), e in un gallo. A chiudere l'insieme dei gesti rituali, uno che ricorda molto da vicino la *confarreatio* romana, proprio perché anche in questo caso si spartiva un pane rituale per consacrare la validità del matrimonio<sup>828</sup>. Celebrate le nozze, poi, i rituali continuano a fare perno sul cibo e la cucina: la sposa, infatti, usava cominciare il suo soggiorno con la visita al focolare e soffiava sul fuoco, poi faceva un giro attorno alla tavola in direzione del sole. Quindi si celebrava un ulteriore banchetto, durante il quale aveva luogo la *depositio in thorum*, ossia il rituale degli sposi di coricarsi sul talamo nuziale<sup>829</sup>: risalta anche qui il più volte incontrato binomio *tavola-talamo*.

Per chiudere, spostandoci molto in avanti nel tempo, ricordiamo che nel XVI secolo, il geografo e umanista svedese Olof Magno descriveva le consuetudini nuziali dei nobili della Germania settentrionale:

«Dinanzi a tutti incedono portatrici di grandi anfore della miglior cervogia, e di vino, affinché i bagnanti possano ristorare, con cinnamomo, zucchero e ottimo pane tostato, le forze spossate dal calore eccessivo: uscendo di lì, portano sul capo serti e corone di ruta: tutte le fanciulle, o la maggior parte di esse, cenano e dormono con la sposa, la quale mostra di voler dedicare la sua verginità ai celesti»<sup>830</sup>.

Cerimoniale in cui il cibo ha valore tutt'altro che rituale, ma che nondimeno serve a identificare in senso nobiliare il momento festivo, vista la presenza di spezie e zucchero; quando mai, d'altronde, si possono considerare privi di un profondo significato gli alimenti che entrano nel dizionario rituale nuziale? Si tratta di un rapporto, quello tra cibo e matrimonio, assai più profondo e radicato di quanto si potrebbe credere in prima battuta. Si è visto, sin qui, come in passato fosse difficile pensare a una celebrazione nuziale senza integrarla tramite gesti alimentari, che fossero brindisi, banchetti o altro ancora. A dir la verità, oggi la situazione non è cambiata così tanto: anche se

---

<sup>828</sup> *Ivi*, pp. 337-338; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974, p. 604.

<sup>829</sup> A. Gieysztor, *Le tradizioni locali e le influenze ecclesiastiche nel matrimonio in Polonia nei secoli X-XIII* cit., p. 338.

<sup>830</sup> Olof Magno, *Storia dei popoli settentrionali. Usi, costumi, credenze*, a cura di G. Monti, Milano 2001, p. 248.

l'attaccamento a taluni rituali sembra smorzato, specie nelle realtà urbane, chi può davvero pensare di organizzare un matrimonio senza dedicare tempo (e soldi, spesso molti) al pranzo o alla cena, all'aperitivo o al rinfresco, nell'ottica di non far mancare agli invitati nulla che possa saziarli e soddisfarli durante le lunghe ore della festa?

Per usare le parole di Maura Franchi, «le abitudini alimentari non sono solamente legate a necessità biologiche, ma servono a delimitare i confini tra classi sociali, regioni geografiche, culture, generi sessuali, periodi del ciclo di vita e a distinguere riti, feste, stagioni e momenti del giorno. Il cibo segna tradizionalmente i riti di passaggio (la torta nuziale), i cambiamenti di stagione (le zucche di Halloween), le distinzioni tra giorni feriali e festivi (i dolci di Natale)»<sup>831</sup>. Proprio per questo Claude Lévi-Strauss ha parlato del cibo come di un linguaggio che risponde a un determinato numero di regole: inconsciamente, per i più svariati motivi, ogni giorno ognuno di noi compie molti gesti alimentari (mangiare, cucinare, brindare, banchettare, ma anche *non* mangiare, *non* cucinare, ecc.<sup>832</sup>) che, in fondo, hanno un preciso significato.

---

<sup>831</sup> M. Franchi, *Il senso del consumo*, Milano 2007, p. 78.

<sup>832</sup> Sintomatico il caso di Caterina da Genova, vissuta nel XV secolo, la quale, costretta a sposarsi, «si dedicò a severissime pratiche ascetiche che prevedevano l'assunzione di sozzure quali cicatrici e pulci fino a cessare quasi completamente di mangiare» (M. G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo: una relazione nella storia cit.*, p. 31, dove si riprende una segnalazione di Caroline Walker Bynum). Come appunto si diceva, anche *non* mangiare ha una sua valenza piuttosto precisa, a volte persino più forte che la sua controparte positiva.

### 3.7. BREVI CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE. RITI NECESSARI, RITUALI ACCESSORI

Alla luce dell'analisi sin qui sviluppata, delle fonti consultate e delle riflessioni di volta in volta proposte, è forse bene stilare un quadro riassuntivo che contestualizzi la questione dei rituali alimentari del matrimonio all'interno di un quadro più ampio. Per farlo, intendo partire proprio da dove ci si era fermati solo alcune pagine addietro, cioè sull'unione di Kinga, o Cunegonda, e Boleslao V: un'unione casta, come si diceva, cioè mai consumata; non per questo, tuttavia, il matrimonio non venne ritenuto valido ed effettivo nella legge e nella percezione collettiva. Numerosi sono i casi, durante alto e pieno Medioevo, simili a questo. Quasi mille anni prima di Cunegonda, sant'Ammonio, uno dei principali fondatori delle colonie monastiche del deserto egiziano di Nitria, vive per diciotto anni con sua moglie in perfetta castità<sup>833</sup>, così come il senatore di Clermont Ingiurioso, stando al racconto di Gregorio di Tours, che con la propria moglie dormì «per molti anni in un solo letto, ma in una nobile castità»<sup>834</sup>. Sempre Gregorio tramanda la vicenda di Simplicio, vissuto probabilmente attorno alla metà del IV secolo, che ugualmente scelse di

---

<sup>833</sup> *Vita sancti Ammonis seu Ammunis Aegyptii auctore Palladio*, AA SS, Oct. X, Dies 4, p. 420: «Dicebat autem Amon hoc modo vixisse. Cum esset, inquit, parentibus orbatus adolescens circiter viginti duos annos natus, vi a suo patruo mulieri iunctus est matrimonio, et cum non posset resistere necessitati, quam ei afferebat patruus, visum est ei et corona redimiri, et sedere in thalamo, et omnia sustinere, quae fiunt in matrimonio. Postquam autem omnes essent egressi, qui in thalamo et lecto dormituros collocaverant, surgit beatus Amon, et claudit fores: et sedens vocat beatam et germanam suam coniugem, et ei dicit: Adesdum, domina soror. Deinde, rem tibi narrabo, hoc, quo coniuncti sumus, matrimonium, nihil habet eximium. Recte ergo faciemus, si abhinc unusquisque nostrum seorsum dormierit, ut Deo placeamus, intactam nostram reddentes virginitatem. Et cum e sinu suo parvum libellum protulisset, tamquam ex persona Apostoli et Servatoris legebat puellae, quae erat ignara litterarum, plurimam lectionis partem adiiciens ex sua divinitus inspirata doctrina et in vita, in virginitate et castitate degenda eam instituens. Quo factum est, ut illa, Christi gratia repleta diceret: Ego quoque, Domine mi, persuasum habeo, fore ut castam vitam libenter agam; et si quid iubes, hoc deinceps faciam. Ille vero, Ego, inquit, iubeo et rogo, ut unusquisque nostrum seorsum maneat. Ea vero hoc non tulit, dicens: Maneamus in eadem domo, sed in diversis lectis. Vivens ergo cum ea decem et octo annos in iisdem aedibus, toto die vacabat horto et balsameto».

<sup>834</sup> Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi* cit., I, I, 47: « Per idem tempus Iniuosius quidam de senatoribus Arvernus cum magnis opibus similem sibi in coniugio puellam expetiit, datumque arrabone, diem statuit nuptiarum. Erat autem uterque unicus patri. Adveniente vero die, celebrata nuptiarum sollemnitate, in uno strato ex more locantur. Sed puella graviter contristata, aversa ad parietem, amarissime flebat. Cui ille: 'Quid, inquit, turbaris? Indica, quaeso, mihi'. Illaque silente, adiecit: 'Obsecro te per Iesum Christum, filium Dei, ut mihi quid doleas sapienter exponas'. Tunc illa ocnversa ad eum ait: 'Si omnibus diebus vitae meae plangam, numquid tantae erunt lacrimae, ut queant abluere tam immensum pectoris mei dolorem? Statuerem enim, ut corpusculum meum immaculatum Christo a virili tactu servarem, sed vae mihi! qui taliter ab eo relicta sum, ut quod obtabam perficere non valerem et quod ab initio aetatis meae servavi in hac novissima die, quam videre non debueram, peridi...'.[...] Ad haec ille: 'Dulcissimis, inquit eloquiis tuis aeterna mihi vita tamquam magnum iubar inluxit, et ideo, si vis a carnali abstinere concupiscentiam, particeps tuae mentis efficiar'. [...] Et datis inter se dextris, quieverunt, multos postea in uno strato recumbentes annos, sed cum castitate laudabili, quod postea in eorum transitu declaratum est».

osservare la castità con sua moglie<sup>835</sup>, e lo stesso ci racconta del vescovo Reticio, predecessore di Simplicio sul soglio di Autun<sup>836</sup>. Modelli, questi, che probabilmente volevano rifarsi a casi più antichi di purezza e astinenza, come per esempio il più celebre di tutti (il matrimonio tra Giuseppe e Maria), rievocato da Beda nella sua già citata omelia<sup>837</sup>, o da Jacopo da Varagine<sup>838</sup>, e riecheggiato da Dante nell'indimenticabile immagine di Maria quale "vergine madre". Quanto a Beda, egli include nella sua *Storia Ecclesiastica degli Angli* l'esempio della regina Ethelthryth, andata in sposa a re Ecgrith: «e anche se fu sua moglie per dodici anni», scrive, «conservò tuttavia integra la sua verginità con sua grande gloria. Poiché alcuni ne dubitavano, io stesso me ne informai presso il vescovo Wilfrid di beata memoria: quello mi disse di essere egli stesso testimone del tutto attendibile della verginità della regina. [...] E del resto anche il miracolo, per cui il corpo sepolto della donna non fu soggetto a corruzione, è indizio che ella era restata integra anche dal connubio con un uomo»<sup>839</sup>; il fatto è ricordato anche dagli *Annales Xantenses*<sup>840</sup>.

---

<sup>835</sup> *Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 1, 2, Hannoverae 1885, c. 75, p. 342: «Quo decedente, beatus Simplicius ecclesiae ipsi praeponitur. Fuit enim de stirpe nobili, valde dives in opibus saeculi, nobilissimae coniugi sociatus. His fuit castissima, obtegente saeculo, vita, soli Deo cognita, mortalibus tamen ignota».

<sup>836</sup> *Ivi*, c. 74, pp. 341-342: «Sed quia de his aliquid proloqui iuvat, prius de sancto Riticio, quia prior obiit, sermo habendus est. Fuit enim nobilissimis parentibus et litterarum acumine clarus, qui transacta aduliscentia, uxorem simili morum honestate praeclaram sortitus est, cum qua spiritalis dilectionis conhibentia, non luxoria copulatur. [...] Igitur longa post tempora mulier declinans caput ad lectulum, beati viri auribus extrema profert verba, dicens: 'Deprecor, piissime frater, ut post discessum meum, percurso aevi temporis, in illo quo ego collocor sepulchro ponaris, ut quos unius castitatis dilectio uno conservavit in thoro unius reteneat sepulchri consortio'».

<sup>837</sup> Beda Uenerabilis, *Homeliarum euangelii libri II*, CC SL, 122, ed. D. Hurst, 1955, pp. 1-378, Cl. 1367, 1, hom. 5: «Unde consilium ioseph repente consilio meliore mutatur ut uidelicet ad conseruandam mariae famam ipse eam celebrato nuptiarum conuiuio coniugem acciperet sed castam perpetuo custodiret».

<sup>838</sup> Jacobi a Voragine, *Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta* cit., p. 41: «Primo per prophetiam Jesaiae VII: ecce virgo concipiet etc. Secundo per figuram: hoc enim figuratum fuit et per virgam Aaron, quae sine omni humano studio floruit, et per portam Ezechielis, quae semper clausa permansit. Tertio per custodiam: Joseph enim ex eo, quod ipsam custodivit, testis suae virginitatis exstitit».

<sup>839</sup> Venerabile Beda, *Storia ecclesiastica degli Angli*, trad. e note a cura di G. Simonetti Abbolito, intr. di B. Luiselli, Roma 1987, p. 269-270.

<sup>840</sup> *Annales Xantenses*, in *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, ed. B. von Simson, MGH SSRG, Hannoverae-Lipsiae 1909, p. 220: «a. 683. In Anglia claruit sancta Ethiltrudis, filia Annae regis Anglorum, quae duobus regibus coniux data virgo permansit, cuius merita testatur etiam caro mortua; quae XVI anno post mortem eius cum veste qua involuta est, incorrupta reperitur».

Sposa casta fu anche Farailde di Gand, poi venerata come santa, delle cui nozze si è già parlato in questa sede<sup>841</sup>, e come lei santa Anastasia, che Jacopo da Varagine dice non essersi mai unita carnalmente al marito Publio, con il quale fingeva sempre di essere malata<sup>842</sup>.

Il motivo per cui ho voluto rammentare questa casistica matrimoniale, che ai riti e rituali fondamentali (qualunque essi fossero) non faceva seguire la consumazione carnale dell'unione, è semplicemente per tornare all'*incipit* di questa ricerca, e chiederci che cosa fosse realmente necessario nell'alto Medioevo affinché un matrimonio fosse effettivo *de iure e de facto*; lo faremo, naturalmente, sulla scorta di tutte le considerazioni svolte sul rituale del banchetto, le quali hanno inteso manifestarne un'importanza che talvolta può venirgli ingiustamente sottratta.

Ciò che va ribadito in prima istanza è che, come suggerito da Georges Duby, nell'epoca di nostro interesse il matrimonio è stretto nella morsa di due diversi poteri, o autorità, un *pouvoir profane* e un *pouvoir sacré*<sup>843</sup>. In sostanza, durante i secoli altomedievali è in atto un processo di cristianizzazione dell'istituto matrimoniale che, a poco a poco, ne modificherà alcune componenti, fino a trovare un primo punto di svolta nel IX secolo, nell'ambito di una rinnovata coordinazione tra sfera civile e sfera religiosa germogliata nell'incubatrice dello stato carolingio. Ne conseguiranno un'inedita attenzione verso la celebrazione pubblica delle nozze e un'attiva partecipazione del clero, incaricato ora di svolgere inchieste presso i parenti degli sposi<sup>844</sup> con l'intento di accertarsi che non si verificassero unioni incestuose<sup>845</sup>.

Il fatto è che, come sottolinea ancora Duby, «une distance, étroite mais sensible, se maintient entre le modèle prescrit par l'Eglise et la pratique»<sup>846</sup>: consuetudine e diritto viaggiano su due rette che spesso viaggiano parallele senza incontrarsi, pur se volte verso la medesima direzione. Ma torniamo alla domanda principale: se nel Medioevo erano conosciuti casi di unioni caste, mai consumate, che cosa serviva allora per effettuare l'unione matrimoniale? Quali ne erano i requisiti minimi sufficienti perché si potesse parlare di matrimonio a tutti gli effetti?

---

<sup>841</sup> Vita S. *Pharaildis virginis*, in AA SS, Jan. I, Dies 4, p. 171.

<sup>842</sup> Jacobi a Voragine, *Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta* cit., pp. 47-48: «Anastasia nobilissima Romanorum filia praetaxati illustris, sed pagani, a matre sua Fantasta christiana et a beato Chrysogono fidem Christi edocta est, tradita autem Publio in uxorem languorem simulans semper se ab eius consortio abstinebat».

<sup>843</sup> G. Duby, *Le mariage dans la société du Haut Moyen Âge*, in in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., pp. 15-39, a pp. 19 e sgg.

<sup>844</sup> *Concilium Baiuvaricum 740-750*, MGH *Leges*, 3, *Concilia*, 2, 1, p. 53, c. 12.

<sup>845</sup> *Capitulare missorum generale (AD 802)*, MGH *Capit.*, 1, 35, p. 98.

<sup>846</sup> G. Duby, *Le mariage dans la société du Haut Moyen Âge* cit., p. 35.

«Ce consentement suffit-il à créer le lien matrimonial?»<sup>847</sup>, si domanda appunto Jean Gaudemet.

Uno degli elementi basilari è infatti senza dubbio il *consensus*, che il Digesto, attraverso la mediazione della Chiesa cristiana, aveva attinto dal diritto romano. *Sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt: et ideo sicut nuptiis, ita sponsalibus filiam familias consentire oportet*<sup>848</sup>, recita la grande compilazione giurisprudenziale giustiniana, sulle orme di Ulpiano. Questa è la *condicio sine qua non*. Con un'importante precisazione sulla natura del matrimonio, cioè su quale sia la sua essenza: il giurista romano vissuto a cavallo tra II e III secolo aveva infatti definito il matrimonio *maris atque feminae coniunctio*, finalizzata alla procreazione e all'educazione dei figli<sup>849</sup>; il diritto romano classico tornò saltuariamente sul problema, come ci insegna Jean Gaudemet<sup>850</sup>. Paradossalmente, però, lo stesso Ulpiano considerava l'impotenza un impedimento al matrimonio solo nel caso fosse la conseguenza di una castrazione<sup>851</sup>, norma da cui Giustiniano aveva poi elaborato quella che permetteva il divorzio a una donna se suo marito non era stato in grado di avere rapporti sessuali con lei per due anni di seguito dall'inizio del matrimonio<sup>852</sup>. A tutto ciò vanno aggiunti ulteriori indizi che evidenziano come tra tarda antichità e alto Medioevo il matrimonio fosse considerato un istituto *liberorum procreandorum causa*<sup>853</sup>.

In merito al *consensus*, si dovette definire da parte di chi esso doveva venire espresso. Genericamente, nella pratica comune, possiamo considerare valida la formula del giurista Paolo (contemporaneo di Ulpiano), che reputava necessario il consenso tanto dei contraenti quanto delle persone che detenevano la potestà su di essi<sup>854</sup>, concetto ripreso anche nelle *Institutiones* di

---

<sup>847</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœurs et le droit cit.*, p. 59.

<sup>848</sup> *Dig.* 23.1.11.

<sup>849</sup> *Dig.* 1.1.1.3: «Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit».

<sup>850</sup> J. Gaudemet, *Le legs du droit Romain en matière matrimoniale*, in id., *Sociétés et mariage cit.*, pp. 344-345; id., *L'Église dans l'Empire Romain cit.*, pp. 518-519.

<sup>851</sup> *Dig.* 23.3.39.1: «Si spadoni mulier nupserit, distinguendum arbitror, castratus fuerit necne, ut in castrato dicas dotem non esse: in eo qui castratus non est, quia est matrimonium, et dos et dotis actio est».

<sup>852</sup> CJ 5.17.10: «In causis iam dudum specialiter definitis, ex quibus recte mittuntur repudia, illam addimus, ut, si maritus uxori ab initio matrimonii usque ad duos continuos annos computandos coire minime propter naturalem imbecillitatem valeat, possit mulier vel eius parentes sine periculo dotis amittendae repudium marito mittere, ita tamen, ut ante nuptias donatio eidem marito servetur».

<sup>853</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods cit.*, pp. 16 e sgg.

<sup>854</sup> *Dig.* 23.2.2: «Nuptiae consistere non possunt nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt».

Giustiniano<sup>855</sup>. Tecnicamente, però, sant'Agostino aveva a sua volta individuato altri parametri anch'essi ritenuti fondanti per l'effettuazione dell'unione: la castità della ragazza, la dote, e la presenza di parenti e paraninfi durante la *traditio*<sup>856</sup>, elementi anche questi comunemente considerati necessari nella percezione collettiva, perché tutti insieme concorrevano a garantire nella pubblicità il corretto esaudimento della promessa di matrimonio<sup>857</sup>. Quanto alla tradizione legislativa di tradizione germanica in epoca altomedievale, il dibattito è ancora aperto tra gli studiosi, anche se si può individuare una tesi di base: la consumazione, a differenza di quanto espresso nel diritto romano, giocava un ruolo centrale nella costituzione del vincolo matrimoniale. Tuttavia, le prove concrete a supporto di tale posizione sono rare e piuttosto incerte<sup>858</sup>.

È in età carolingia che vengono sviluppate nuove riflessioni intorno all'essenza del matrimonio. La principale è quella che ritiene la *copula carnalis* un requisito fondamentale perché si possa parlare di vero matrimonio. Incmaro di Reims ne parla a proposito del divorzio di Lotario II dalla regina Teutberga, circostanza in cui interviene anche papa Nicolò I; ne parla soprattutto nel contesto della celebre vicenda che vede protagonisti Stefano d'Aquitania e le figlia del conte Regimondo, occasione in cui, in maniera estesa, espone la dottrina sulla necessità della consumazione carnale e impone a Stefano di rompere gli sponsali contratti con la ragazza per via di precedenti relazioni carnali con una parente di lei<sup>859</sup>. Nella circostanza, dichiara che si può definire valido un

---

<sup>855</sup> *Inst.* 1.10.pr.: «Iustas autem nuptias inter se cives Romani contrahunt, qui secundum praecepta legum coeunt, masculi quidem puberes, feminae autem viripotentes, sive patresfamilias sint sive filiifamilias, dum tamen filiifamilias et consensum habeant parentum, quorum in potestate sunt. Nam hoc fieri debere et civilis et naturalis ratio suadet in tantum ut iussum parentis praecedere debeat. unde quaesitum est, an furiosi filia nubere aut furiosi filius uxorem ducere possit? Cumque super filio variabatur, nostra processit decisio, qua permissum est ad exemplum filiae furiosi filium quoque posse et sine patris interventu matrimonium sibi copulare secundum datum ex constitutione modum».

<sup>856</sup> G. Picasso, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche* cit., p. 203.

<sup>857</sup> Studi importanti su come il cristianesimo interviene sulle questioni matrimoniali sono: *Le mariage dans l'Église ancienne*, textes choisis et présentés par Fr. Quère-Jaulmes, Paris 1969; A. Montan, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica* in *Apollinaris* 54 (1981), pp. 151-182; J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980; id., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*, 2e ed., Paris 1979; C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma 1983.

<sup>858</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods* cit., pp. 350-351; cfr. J. Brundage, *Law, sex and Christian society in Medieval Europe* cit., pp. 130 e sgg.; C. Gellinek, «Marriage by consent in literary sources of medieval Germany», in *Studia Gratiana* 12 (1967); P. Daudet, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origines carolingiennes de la compétence exclusive de l'Église (France et Germanie)*, Paris 1933, p. 125.

<sup>859</sup> Hincmarus, *Epist.* 136: *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis*, in *Hincmari archiepiscopi Remensis Epistolae = Die Briefe des Erzbischofs Hinkmar von Reims*, ed. E. Perels, Berolini 1939 (*Epistolae 8. Epistolae Karolini aevi* 6), pp. 88-107. Ho già segnalato in sede di introduzione i supporti storiografici essenziali in materia.

matrimonio quando si sono rispettate quattro formalità: *petitio*, *desponsatio*, *dotatio*, e cerimonia pubblica<sup>860</sup>. In aggiunta a ciò, secondo il vescovo di Reims la benedizione sacerdotale alla coppia costituiva un elemento sostanziale per la corretta ratificazione di un'unione che nessuno avrebbe poi potuto dissolvere<sup>861</sup>.

Negli stessi anni, si è già detto di come Nicolò I venne consultato dai Bulgari neoconvertiti circa la celebrazione del matrimonio. Nelle sue celebri risposte, egli sconfessò l'opinione di alcuni sacerdoti greci che ritenevano la benedizione sacerdotale requisito necessario per un matrimonio valido, e richiamò direttamente il principio romano del consensualismo, con una precisazione importante: senza di esso, tutti gli altri riti e rituali risultavano inutili (*Qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur...*)<sup>862</sup>. Ciò naturalmente veniva

---

<sup>860</sup> Hincmarus, *Epist.* 136: *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis* ed. cit., p. 92: «[...] tantum dicere necessarium duximus, quia inter ingenuos et inter aequales legitima fiunt e coniugia, cum a parentibus, quorum interest, petita et legaliter desponsata, dotata et publicis nuptiis honorata femina coniugii copulae sociatur et ex duobus unum corpus unaque caro efficitur, sicut scriptum est...».

<sup>861</sup> P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods* cit., pp. 360-361; cfr. J. Gaudemet, *Indissolubilité et consommation du mariage: l'apport d'Hincmar de Reims* cit.

<sup>862</sup> *Nicolai I. Papae Epistolae ad res orientales pertinentes*, ed. E. Pereis, in MGH, *Epistolarum* t. 6, *Epistolae Karolini aevi*, 4, Berlin, 1902-1925 (= Munich, 1978), p. 433-610, pp. 569-570: «Consuetudinem, quam Graecos in nuptialibus contuberniis habere dicitis, commemorare prolixitatem stili vitantes carptim morem, quem t sancta Romana suscepit antiquitus et hactenus in huiusmodi coniunctionibus tenet ecclesia, vobis monstrare studebimus. Nostrates siquidem tam mares quam feminae non ligaturam auream vel argenteam aut ex quolibet metallo compositam, quando nuptialia a foedera contrahunt, in capitibus deferunt, sed post sponsalia, quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera quaeque consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt, celebrantur, et postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se anulo insignitum desponderit dotemque utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit, aut mox aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege diffinitum tale quid fieri praesumatur, ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Et primum quidem in ecclesia Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo, per sacerdotis manum statuuntur sicque demum benedictionem et velamen caeleste suscipiunt, ad exemplum videlicet, quod Dominus primos homines in paradiso collocans benedixit eis dicens: 'Crescite et multiplicamini' et cetera. Siquidem et Thobias, antequam coniugem venisset, oratione cum ea Dominum orasse describitur. Verumtamen velamen illud non suscipit qui ad secundas nuptias migrat. Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae semper in ecclesia ipsa sunt solitae reservari. Et ita festis nuptialibus celebratis ad ducendam individuam vitam Domino disponente de cetero diriguntur. Haec sunt iura nuptiarum, haec sunt praeter alia, quae nunc ad memoriam non occurrunt, pacta coniugiorum sollemnia; peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus, quemadmodum Graecos vos astruere dicitis, praesertim cum tanta soleat artare quosdam rerum inopia, ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium; ac o per hoc sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur, Iohanne Chrysostomo magno doctore testante, qui ait: Matrimonium non facit coitus, sed voluntas. Iam vero quod sciscitamina, si muliere propria defuncta possit vir alteram ducere, scitote per omnia posse, Paulo egregio praedicatorum consilium dante, qui dicit: 'Dico autem non nuptis et viduis: Bonum est illis, si sic maneant, sicut et ego. Quodsi se non continent, nubant'; et iterum: 'Mulier', inquit, calligata est legi, quanto tempore vir eius vivit; quodsi dormierit vir eius, liberata est: cui vult, nubat, tantum in Domino Quod enim de muliere sanxit, et de viro intelligendum est, quia e contra saepe sancta scriptura de viro loquitur, sed et de muliere nihilominus dicere subintelligitur. Ecce enim dicimus: 'Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum' et cetera, et iterum: 'Beatus vir, qui timet Dominum'; ubi non solum virum, sed et feminam, quae non abiit in consilio impiorum et quae timet Dominum, beatam esse non inmerito credimus».

anche incontro a tutte quelle realtà meno agiate che non potevano permettersi celebrazioni nuziali solenni come quelle di nobili e principi, poiché ognuno, dal più ricco al più povero, era in grado di formulare il proprio consenso a un'unione matrimoniale<sup>863</sup>.

L'esigenza di contestualizzare storicamente le fonti posteriori all'alto Medioevo utilizzate in questa ricerca impone uno sguardo anche a come il dibattito si sviluppò in seguito<sup>864</sup>. Grande rilevanza, nel XII secolo, ha il contributo del canonista Graziano, che assegna agli *sponsalia* un ruolo assolutamente rilevante nel processo-matrimonio, individuandolo come vero e proprio inizio dell'unione (*matrimonium initiatum*), in seguito completata e legittimata (in questo caso esso si definiva *matrimonium ratum*) dalla consumazione carnale<sup>865</sup>. È evidente come Graziano intendesse conciliare le diverse posizioni intorno alla questioni matrimoniali sorte durante i secoli altomedievali, generalmente riconducibili alla teoria del *consensus* e a quella del *coitus*<sup>866</sup>, e la soluzione trovata fu una sorta di compromesso tra le due, così da rispettare il precetto espresso nel libro della Genesi, secondo cui l'uomo e la donna uniti in matrimonio sono una sola carne<sup>867</sup>. Ma se in teoria si può parlare di conciliazione tra le differenti vedute, in sostanza veniva ridata nuova linfa ai sostenitori della necessità della *copula*<sup>868</sup>, in contrasto con il pensiero di Agostino, per il quale l'espressione del consenso di entrambi i contraenti era elemento primario, e l'esempio del

---

<sup>863</sup> Cfr. I. Dujčev, «I 'responsa' di papa Nicolò I ai Bulgari neoconvertiti», in «Aevum», 42 (1968), pp. 403-428; K. Ritzer, «Diritto civile e concezione ecclesiastica del matrimonio in Occidente», in «Concilium», ed. it., 6 (1970), pp. 858-868.

<sup>864</sup> Da supporto a questa sezione, segnalo: *Love and marriage in the Twelfth Century*, in *Medievalia Lovaniensia*, ed. W. van Hoëcke e A. Welkenhuysen, Leuven 1981; C. Brooke, *Aspects of marriage law in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in *Proceed. of the 5th International Congress of Medieval Canon Law*, 1976, Città del Vaticano 1980, pp. 333-344; J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le "Décret de Gratien" (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933; G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale* cit.; G. Le Bras, *La doctrine du mariage chez le théologiens et les canonistes depuis l'an 1000*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, «Mariage», Paris 1927, pp. 2123-2317.

<sup>865</sup> *Decretum*, c. XXVII, q. 2, cc. 34-39, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, I, Leipzig 1879, pp. 1073-1074. Così, ad esempio, il capitolo 34: «Apparet ergo, hanc non fuisse coniugem, cui uiuente sponso alteri nubendi licentia non negatur. Quomodo ergo secundum Ambrosium et reliquos Patres sponsae coniuges appellantur, et his omnibus argumentis coniuges non esse probantur? Sed sciendum est, quod coniugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est, sed initiatum; inter copulatos est coniugium ratum», e il 35: «Cum initiatur coniugium, coniugii nomen asciscitur, non cum puella uiri admixtione cognoscitur. Gratian. Ecce, quod in desponsatione coniugium initiatur, non perficitur».

<sup>866</sup> Cfr. P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600* cit., p. 7.

<sup>867</sup> Gen 2:24: «Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua moglie, e saranno una stessa carne».

<sup>868</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœrs et le droit* cit., pp. 185-188.

matrimonio di Giuseppe e Maria un precedente chiave che mostrava come l'unione degli sposi non significasse necessariamente unione dei corpi<sup>869</sup>.

Parallelamente, non va dimenticata l'importanza tributata, da alcuni giuristi contemporanei a Graziano, ad altri "gesti" affatto secondari, come la *traditio puellae* e la *deductio*, la cui componente sociale e pubblica veniva ritenuta importante tanto quanto la consumazione carnale<sup>870</sup>.

Ma sempre nel XII secolo, a Parigi, due figure su tutte remano in senso opposto a Graziano, nell'ottica di rinforzare la pertinenza della teoria del *consensus* ai danni di quella del *coitus*: Ugo di san Vittore e Pietro Lombardo. Il primo attraverso la redazione di due opere: un trattato sulla verginità di Maria (il *De beatae Mariae virginitate*) e il *De sacramentis*. In quest'ultima, Ugo di san Vittore proponeva una distinzione tra il "grande mistero" di Cristo e della Chiesa<sup>871</sup>, che anche lui connetteva alla consumazione carnale dell'unione, e un più grande mistero o sacramento, che concerneva l'unione tra Dio e l'anima<sup>872</sup>. Il valore di quest'ultimo, rispetto al primo, era indubabilmente più prezioso, dunque giustificava apertamente la pratica della castità nel matrimonio<sup>873</sup>.

La seconda figura, si diceva, è quella di Pietro Lombardo, che nelle sue *Sententiae* rimarcò la posizione del *consensus* quale unica vera *condicio sine qua non*, in ferma opposizione rispetto alle teorie di Graziano<sup>874</sup>. Come giustamente sottolineato da Korbinian Ritzer, peraltro, Ugo di san Vittore e Pietro Lombardo si distinguevano dal fondatore della scuola canonistica bolognese anche in merito a un'ulteriore questione, riconducibile alle formule *consensus de praesenti / consensus de futuro*<sup>875</sup>. Si tratta di una dicotomia, evocata per la prima volta proprio nel XII secolo, che aiuta meglio a esaltare le differenze tra le interpretazioni della scuola parigina e quelle della scuola bolognese di Graziano: se questi, infatti, riconosceva nella *copula* l'atto costitutivo dell'unione che

---

<sup>869</sup> E. A. Clark, 'Adam's only companion': Augustine and the early Christian debate on marriage, in R. R. Edwards and S. Spector (ed. by), *The Olde Daunce* (1991), pp. 22-28.

<sup>870</sup> C. Donahue, *The case of the man who fell into the Tiber* cit.

<sup>871</sup> Ef 5:31-32: «Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e s'unirà a sua moglie, e i due diverranno una stessa carne. Questo mistero è grande; dico questo, riguardo a Cristo ed alla Chiesa.»

<sup>872</sup> P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600* cit., p. 9.

<sup>873</sup> Hugonis de S. Victore, *De sacramentis*, I, 11, c. 1, PL 176, pp. 479-480.

<sup>874</sup> *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, IV, d. 27, cc. 2-5; d. 28, c.3, ed. Collegii S. Bonaventurae, 2 voll., Grottaferrata 1981, pp. 422-424; pp. 434-435. Utili approfondimenti in P. S. Gold, *The marriage of Mary and Joseph in the twelfth-century ideology of marriage*, in V. L. Bullough - J. A. Brundage (ed. by), *Sexual practices and the Medieval Church*, Buffalo 1982, pp. 102-117; P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600* cit., p. 10.

<sup>875</sup> K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* cit., pp. 373-377.

la rendeva indissolubile, Pietro Lombardo riteneva che quell'atto fosse invece l'accordo tra i contraenti espresso coscientemente (e non dietro coercizione) in forma verbale presente. Scrive infatti Pietro:

«La causa efficiente del matrimonio è il consenso, non di qualsiasi tipo, ma espresso verbalmente; a non al futuro, ma al presente. Poiché se ci si accorda riguardo al futuro, dicendo 'Prenderò te come marito', e 'Prenderò te come moglie', non si tratta di un consenso che rende effettivo il matrimonio»<sup>876</sup>.

Una vera innovazione, quella di Pietro Lombardo (e con lui Ugo di san Vittore), che conteneva tra le righe un'implicazione non di poco conto: «diventava possibile sposarsi improvvisamente e in forma occasionale, senza alcun preparativo, negoziazione, o permesso»<sup>877</sup>. Tutto ciò metteva anche in crisi la concezione processuale del matrimonio, poiché secondo questa prospettiva niente di ciò che precedeva l'espressione del consenso *de praesenti* rendeva in minima parte l'uomo e la donna una coppia sposata. Fu papa Alessandro III († 1181) ad addossarsi il compito di mediare tra le parti: in primo luogo, riavvicinandosi al concetto graziano di *matrimonium initiatum*, stabilendo che il *consensus de futuro* diventava vincolo indissolubile qualora vi si accompagnasse la consumazione carnale; inoltre, precisando che un accordo matrimoniale ratificato dal *consensus de praesenti* poteva invece essere sciolto prima (ma non dopo) la consumazione<sup>878</sup>. In altre parole, Alessandro III andava così a recuperare e rinsaldare il ruolo del *coitus* all'interno della questione matrimoniale; ma anche in questo caso la soluzione escogitata divenne causa di equivoci e dibattiti, soprattutto perché il pontefice aveva implicitamente asserito che per formare un vincolo matrimoniale non erano necessari particolari cerimoniali, né determinate formalità, addirittura nemmeno il benessere dei tutori dei futuri sposi, a patto che gli sposi stessi fossero consapevoli di come e quando il proprio

---

<sup>876</sup> *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* ed. cit., IV, d. 27, c. 3.1, p. 422: «Efficiens autem causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed de praesenti. Si enim consentiunt in futurum, dicentes: 'Accipiam te in virum', et 'Ego te in uxorem', non est iste consensus efficax matrimonii.».

<sup>877</sup> P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600* cit., p. 10: «It became possible to marry suddenly and casually, without any preparations, negotiations, or permission».

<sup>878</sup> Ivi, p. 12; C. Donahue, *The policy of Alexander the Third's consent theory of marriage*, in S. Kuttner (ed. by), *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Monumenta Iuris Canonici, series C, subsidia 5*, Città del Vaticano 1976, pp. 251-281; J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœrs et le droit* cit., pp. 180-181; J. Mullenders, *Le mariage presumé*, Analecta Gregoriana 181, Roma 1971; A. Lefebvre-Teillard, *Règle et réalité dans le droit matrimonial à la fin du moyen-âge*, in *Revue de droit canonique* 30 (1980), pp. 41-54; D. d'Avray, *Medieval marriage. Symbolism and society*, Oxford 2005, pp. 180-188.

matrimonio si costituiva e di come ciò cambiava il loro *status* personale<sup>879</sup>. La conseguenza fattuale dovette risultare in un generale appiattimento delle cerimonie nuziali delle diverse classi sociali: il consensualismo garantiva infatti la piena legittimità delle unioni matrimoniali dei più poveri, i quali evidentemente non potevano sempre soddisfare i canoni di un matrimonio “solenne”; allo stesso tempo, permetteva alla classe nobiliare di fare a meno, quando conveniente, di determinate formalità, e soprattutto di agire indipendentemente dai propri tutori e da questioni concernenti le proprietà dei beni<sup>880</sup>.

Tuttavia, la posizione di Alessandro III mutò attorno agli anni '50 del XII secolo, momento in cui si avvicinò alla dottrina del *consensus*. Emblematica la sua risposta all'arcivescovo di Salerno:

«Ci avete domandato se, dopo un consenso legale *de praesenti* scambiato fra un uomo e una donna, sia colla sanzione del giuramento o senza di esso, mentre tuttavia l'unione non è mai stata consumata, è permesso alla donna sposare un altro uomo; e se, dopo che la donna ha sposato un altro uomo e l'unione è stata consumata, essa deve essere da lui separata [...]. Noi rispondiamo alla vostra domanda così: se un legittimo consenso è stato scambiato fra un uomo e una donna colle formalità che sono comunemente osservate, ossia, in presenza di un sacerdote, o in simile modo, di un notaio, come è pure costume in certe parti [...], non è permesso alla donna di sposare legittimamente un altro. E se essa avesse sposato un altro uomo, anche se questa seconda unione fosse stata consumata, essa deve essere da lui separata e costretta colla minaccia delle censure ecclesiastiche a ritornare al suo marito, anche se l'opinione contraria è mantenuta in qualche luogo, e alcune sentenze sono state pronunciate da qualcuno dei nostri predecessori»<sup>881</sup>.

---

<sup>879</sup> Per tale questione si veda C. Duggan, *Equity and compassion in papal marriage decretals to England*, in W. Van Hoecke - A. Welckenhuysen (ed. by), *Love and marriage in the Twelfth century* cit., pp. 59-87.

<sup>880</sup> P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600* cit., p. 13. Per i due modelli di matrimonio, uno laico basato sul consenso dei genitori e sulle unioni endogame, l'altro ecclesiastico fondato sul consenso degli sposi e su unioni esogame, cfr. G. Duby, *Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo* cit.; id., *Le mariage dans la société du Haut Moyen Âge*, in in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., *passim*.

<sup>881</sup> G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Pontificio Istituto Biblico 1997, pp. 52-53. Testo originale in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, 2. voll., Leipzig 1959, II, X, IV, IV, c. 3.

Poiché condizione necessaria e sufficiente, il *consensus* andava quindi espresso *de praesenti* davanti a un rappresentante della Chiesa o dell'autorità laica. Numerosissime furono le riflessioni dei teologi in conseguenza di tale presa di posizione da parte del pontefice, che assegnava agli sposi un ruolo centrale nella costituzione dell'unione matrimoniale; una di esse, sulla scorta anche delle riflessioni di Pietro Lombardo sulla teologia dei sacramenti, fu quella che vedeva ora nei contraenti i veri ministri del sacramento. «È una cosa rimarchevole che essi [i teologi seguaci della dottrina di Pietro Lombardo] insegnino praticamente all'unanimità che i ministri sono le parti contraenti, e che la benedizione nuziale è accessoria»<sup>882</sup>. Difatti, Pietro Lombardo stesso aveva sentenziato che la benedizione sacerdotale concerneva la solennità e la dignità del matrimonio, ma era il *consensus de praesenti* a costituire il matrimonio<sup>883</sup>, al contrario dell'opinione di Guglielmo di Parigi, secondo cui il matrimonio celebrato senza benedizione non era un sacramento a tutti gli effetti<sup>884</sup>; sono appunto questi i decenni in cui la Chiesa include il matrimonio all'interno del gruppo dei sacramenti, processo culminato nel Concilio di Lione del 1274<sup>885</sup>.

Tommaso d'Aquino (XIII sec.), nella sua *Summa Theologica*, tornerà a identificare nel *consensus* la causa efficiente del matrimonio, così come Innocenzo III e Gregorio IX<sup>886</sup>; nel frattempo, se davvero il consenso rappresentava un elemento imprescindibile, la Chiesa stabilì che esso dovesse essere formulato non clandestinamente, ma previa pubblicazioni alla presenza di un sacerdote: così stabiliva il Concilio Lateranense IV del 1215, ad esempio.

In questi stessi secoli c'è anche un'altra fonte da cui apprendiamo qualcosa riguardo al problema della necessità del *coitus*, strumento che va necessariamente citato vista la rilevanza che la letteratura e la cultura norrene hanno avuto nello sviluppo delle riflessioni presenti in questa ricerca: mi riferisco al codice legislativo islandese, redatto tra il XII e il XIII secolo, e conosciuto con il

---

<sup>882</sup> G. H. Joyce, *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale* cit., pp. 185-186. Cfr. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale* cit., p. 54.

<sup>883</sup> *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* ed. cit., IV, d. 28, c. 2: «In hujus enim sacramenti celebratione, sicut in aliis, quedam sunt pertinentia ad substantiam sacramenti, ut consensus de praesenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quaedam vero pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio et huiusmodi; sine quibus legitime fit conjugium ad virtutem, non quantum ad honestatem sacramenti».

<sup>884</sup> G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale* cit., p. 55.

<sup>885</sup> *Ivi*, pp. 56-57.

<sup>886</sup> Sulla stessa linea Alberto Magno e Bonaventura, i quali affermavano che la consumazione carnale non costituiva l'essenza del sacramento del matrimonio, ma solamente lo perfezionava. Cfr. A. Saje, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003, p. 50; E. Schillebeeckx, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968, pp. 297-299.

nome di *Grágás*, contenente le leggi emanate fino all'epoca della sottomissione dell'isola alla Norvegia, avvenuta tra il 1262 e il 1264. Il testo (che qui riporto in traduzione inglese dall'edizione a cura di Andrew Dennis, Peter Foote e Richard Jenkins) è decisamente chiaro riguardo all'importanza della consumazione carnale:

«A wedding is celebrated in accordance with law if a legal administrator betroths the woman and there are six men at least at the wedding and the bridegroom goes openly into the same bed as the woman»<sup>887</sup>.

Tre erano dunque i requisiti necessari alla costituzione di un vincolo matrimoniale legittimo: il fidanzamento (*festar*), la festa nuziale (*bryllup*) e, infine, la consumazione carnale, che richiedeva la presenza di almeno sei testimoni nella camera nuziale che constatassero che lo sposo e la sposa andavano effettivamente a condividere lo stesso talamo e, quindi, si unissero carnalmente<sup>888</sup>. Come ha sostenuto Roberta Frank, «la situazione in Islanda può essere presa come rappresentativa di ciò che accadeva in altre aree rurali dell'Europa medievale dove sia la chiesa che il mondo delle lettere classiche erano distanti»<sup>889</sup>, sebbene studi più recenti tendano a moderare e discutere tale asserzione<sup>890</sup>. Altro importante dibattito tra gli studiosi concerne, più in particolare, il grado di cristianizzazione dell'isola (e quindi dell'istituto matrimoniale) tra XII e XIII secolo. Alcune fonti inducono a credere che la ricezione della fede cristiana fu per certi aspetti piuttosto lenta: nel 1173, ad esempio, l'arcivescovo norvegese Eysteinn di Niðarós scrisse due lettere ai *leader* islandesi, compreso il vescovo Þorlákur, in cui biasimava aspramente la condotta della popolazione, rea di aver ucciso alcuni sacerdoti e di ignorare i vincoli del matrimonio, poiché molti usavano lasciare la propria moglie e prendere con sé una concubina, o spesso vivere con entrambe sotto lo stesso

---

<sup>887</sup> A. Dennis - P. Foote - R. Jenkins (eds. and trans.), *Laws of Early Iceland: Grágás*, 2 vols., 2, Winnipeg 2000, add. 147, p. 243.

<sup>888</sup> Si vedano R. Frank, «Marriage in twelfth- and thirteenth-century Iceland», in *Viator* 4 (1973), pp. 473-484; J. M. Jochens, «The church and sexuality in medieval Iceland», in *Journal of Medieval History* 6 (1980), pp. 377-392. Anche se, in realtà, Reynolds fa notare che non ci sia alcuna indicazione esplicita che nel modello islandese la consumazione carnale fosse realmente necessaria, o perfino che avesse una minima rilevanza a livello legale (cfr. P. L. Reynolds, *Marriage in the western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, p. 351).

<sup>889</sup> R. Frank, *Marriage in twelfth- and thirteenth-century Iceland* cit., p. 473.

<sup>890</sup> Cfr. A. S. Arnórsdóttir, *Property and virginity: the christianization of marriage in medieval Iceland (c. 1200-1600)*, Aarhus 2010, p. 77; P. Landau, *The importance of classical canon law in Scandinavia in the 12th and 13th centuries*, in *How nordic are the nordic medieval laws?*, ed. by D. Tamm and H. Vogt, *Medieval Legal History* I, Copenhagen 2005, pp. 24-39.

tetto<sup>891</sup>; ad ogni modo, il riconoscimento formale del diritto canonico in Islanda avvenne solo nel 1275, quando l'assemblea di Þingvellir accettò la cosiddetta *New Christian Law*<sup>892</sup>. Ciò non toglie che la teoria del *consensus* fosse conosciuta nell'isola già da quasi un secolo, ma senza che essa avesse alcuna sussistenza legale<sup>893</sup>.

Nel *Grágás*, che indicativamente può essere preso come specchio della società islandese intorno al 1200, il processo-matrimonio ha inizio con la proposta avanzata dal pretendente o dal suo tutore a quello della ragazza; se questi approvava, non era necessario che anche essa acconsentisse al matrimonio. Di seguito, il fidanzamento doveva essere ratificato, in presenza di testimoni, tramite una stretta di mano tra il pretendente (o il suo tutore) e il tutore della ragazza, e anche in questo caso la ragazza (prima con il suo consenso, ora con la sua presenza o assenza) aveva un ruolo del tutto marginale. Scopo principale di tale gesto era stabilire la somma relativa al prezzo della sposa e alla dote, nonché fissare la data in cui si sarebbero celebrate le nozze, che non doveva superare l'anno di distanza dal giorno del fidanzamento. Arrivato il giorno stabilito, sottolinea ancora Roberta Frank, «affinché il matrimonio fosse legale, si doveva bere la birra nuziale [*bride-ale*], e lo sposo doveva essere condotto con le luci al letto di sua moglie»<sup>894</sup>.

La studiosa, d'altro canto, è ben cosciente che la letteratura islandese d'epoca medievale, come nel corso di quest'analisi si è tentato di mostrare, descrive chiaramente in che misura tali precetti legislativi venivano applicati nella realtà (seppure in quella verosimile della saga), e la rilevanza data dagli autori delle saghe ai vari riti e rituali che compongono la celebrazione nuziale.

Ora, tornando all'interrogativo basilare, attingerò ancora a Gaudemet per una riflessione riassuntiva: «la doctrine canonique depuis le XIIe siècle fera de l'union sexuelle la condition de la "perfection" du mariage. Mais, au cours de premiers siècle, la doctrine canonique reste celle du strict consensualisme, qui avait été celle du droit romain canonique»<sup>895</sup>. Riflessione a cui appunto vanno aggiunte quelle inerenti al diritto matrimoniale in area norrena appena richiamate. E come inserire in questo ampio e controverso quadro la questione dei rituali alimentari, a cui sono dedicate

---

<sup>891</sup> A. S. Arnórsdóttir, *Property and virginity: the christianization of marriage in medieval Iceland (c. 1200-1600)* cit., p. 80.

<sup>892</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>893</sup> *Ibidem*.

<sup>894</sup> *Ivi*, p. 475: «for the marriage to be legal, bride-ale had to be drunk, and the groom led with lights to his wife's bed». Il riferimento è a *Grágás* 1.222 e 2.204. Sull'espressione "con le luci" rimando alla nota 15 del medesimo saggio.

<sup>895</sup> J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le mœrs et le droit* cit., p. 59.

le pagine di questa ricerca? Che posto ha il cibo, in quanto elemento rituale, all'interno del dibattito tra *consensus*, *coitus*, benedizione sacerdotale e tutto il resto?

Per rispondere, ritengo sia necessario partire proprio dall'affermazione di Roberta Frank citata giusto un momento fa, che richiama quel binomio così spesso incontrato nelle fonti esaminate: *tavola-talamo*. Se nell'alto e pieno Medioevo il diritto civile e quello canonico, nelle rispettive formule e rispondendo alle esigenze proprie della realtà a cui si riferivano, hanno elaborato modelli a cui tecnicamente ogni persona che voleva sposarsi doveva uniformarsi, sono talvolta proprio le figure protagoniste di questo lungo processo (come papa Nicolò I, ad esempio, o Gregorio Magno prima di lui) a prevedere esplicitamente dei modelli paralleli, in cui i contraenti sono dispensati dal soddisfare la maggior parte delle condizioni che generalmente si associavano all'ambito della solennità dell'unione. L'indagine di un aspetto così particolare come quello dei rituali alimentari nuziali ha permesso proprio questo: sondare come le norme del diritto canonico e di quello laico venivano recepite e applicate dalla collettività, attraverso una ricerca orientata "dal basso verso l'alto", dalla pratica alla legge, e non viceversa: ciò ha permesso di evidenziare dei tratti che altrimenti la stessa legge non avrebbe lasciato intravedere.

Rispetto al *consensus*, al *coitus*, e alla pubblicità dell'unione, cioè i tre aspetti principali che qualsiasi studio sull'istituto matrimoniale d'epoca altomedievale deve porre in risalto, le fonti lanciano un messaggio per certi versi inequivocabile: l'espressione del consenso e la manifestazione pubblica trovano il loro habitat naturale nel banchetto nuziale (e prima, quando opportuno, in quello di fidanzamento); la consumazione carnale, ovviamente, era invece questione da sbrigare nella camera da letto, spesso con dei testimoni a verificare che gli sposi davvero si coricassero insieme. Delle riflessioni teologiche e delle elaborazioni delle norme giuridiche romane e germaniche, dunque, rimane costantemente un denominatore comune, anzi, un binomio comune: appunto, *tavola-talamo*.

Eppure, i casi discussi al principio del presente capitolo mostrano (come già lo stesso diritto canonico prevedeva) che il secondo elemento del suddetto binomio fosse importante, ma non da darsi sempre per scontato. Con questo non si vuole presumere che il momento conviviale rappresentasse il fulcro di una celebrazione così complessa e, in fin dei conti, insondabile per la nota scarsità di fonti che l'alto Medioevo ci ha lasciato in eredità. Piuttosto, partendo proprio dalle esigue tracce di sé che i rituali nuziali hanno consegnato alla nostra epoca, si può semmai parlare di un'impressione di fondo. Tuttavia, le già enumerate proprietà e caratteristiche del convivio hanno dimostrato di essere adatte non solo ad adempiere ai requisiti fondamentali della celebrazione nuziale secondo una prospettiva legale, ma anche estremamente "democratiche", se mi si concede

l'espressione. Forse non tutti, come Nicolò I comprendeva perfettamente, potevano permettersi economicamente un matrimonio solenne, non di certo quanto nobili e sovrani; ma probabilmente tutti o quasi riuscivano a festeggiare un momento così centrale nella vita della propria famiglia con un rituale che riunisse e allietasse ognuno: come un pranzo, per esempio.

Non voglio affatto screditare l'importanza di altri gesti tipici della celebrazione nuziale e della ratificazione dell'accordo, gesti che in questa ricerca sono stati chiamati in causa solo in termini accessori: il bacio, la donazione dell'arrha e dell'anello, la *velatio*, e via dicendo. Tali gesti sono parte integrante del dizionario rituale da cui l'Occidente ha attinto per secoli, lasciando sedimentare così in profondo alcuni di essi da farli rimanere attuali ancora oggi. Tuttavia, sotto una certa prospettiva, il convivio nuziale pare aver rivestito un significato altro, talmente popolare da poter essere considerato in un certo senso banale.

Questa è stata la considerazione primaria da cui ha mosso i primi passi la presente analisi: quale storia vi fosse dietro una consuetudine a cui nessuno di noi oggi tributa grande rilevanza, visto che il fulcro della celebrazione avviene in chiesa o in municipio. Ma è davvero così? Chi di noi non associa istintivamente un matrimonio al convito che subito seguirà?<sup>896</sup>

Domanda che ne reca con sé un'altra: da dove nasce oggi l'esigenza di impostare tali convivi in maniera diversa da tutti gli altri che organizziamo (o a cui partecipiamo) nella nostra vita?

La risposta va probabilmente ricercata in ambito sociologico, ed è plausibile ritenere che tali comportamenti rispondano a determinate esigenze basate sul moderno codice dei consumi, che impone di rispettare precise tendenze<sup>897</sup>. Forse è all'interno di questo processo che vanno ricercate le ragioni per cui oggi solitamente il pranzo di matrimonio viene preceduto da un ricchissimo buffet dove si può già trovare ogni sorta di cibo o bevanda, a maggior ragione perché il pranzo stesso avrà durata per i più intollerabile, e la quantità di pietanze servite supererà di gran lunga l'appetito degli ospiti. Il tutto, se contestualizzato nel quadro sociale contemporaneo, non rispetta affatto quelli che possono considerarsi i canoni alimentari attuali, paradossalmente anche essi una tendenza, che prevedono una dieta possibilmente leggera (come la tanto sponsorizzata dieta mediterranea) e suggeriscono caldamente di moderare la propria condotta a tavola durante le occasioni festive in modo da non peggiorare il già pessimo regime alimentare imposto dalle nuove abitudini e dai ritmi

---

<sup>896</sup> Cfr. J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto* cit., pp. 146-147.

<sup>897</sup> A. Murcott, *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociological Significance of Food*, Aldershot 1983; L. Mason, *Food and the rites of passage*, Totnes 2002; J. Germov - L. Williams, *A sociology of food and nutrition: the social appetite*, Oxford 2006; A. Fata, *Il cibo come fonte di essere e ben-essere*, Roma 2005.

frenetici del XXI secolo. Nell'incontro-scontro tra tendenze, sembra imperare quella che predilige la festa nuziale votata all'eccesso (stavolta sì, senza virgolette).

Forse ciò è dovuto a che cosa il convivio nuziale rappresenta nella sensibilità collettiva: la manifestazione pubblica per eccellenza dell'occasione festiva. L'esagerazione che lo caratterizza, ancora ai nostri giorni, unito a quell'impercettibile (eppur presente) elemento di necessarietà, rendono di fatto il pranzo (o la cena) di nozze un rituale *sui generis*, e come spesso accade, le ragioni che sottendono simili situazioni vanno ricercate nel passato. E il passato su cui si è provato a gettar luce con l'esame delle fonti proposte ne mostra molte, alcune delle quali si è persa col tempo la percezione: la più importante, che sta anche alla base del successo secolare del banchetto nuziale, è proprio la sua multifunzionale dimensione pubblica. «Certo, per sposarsi o per nutrirsi, l'uomo può andare direttamente all'essenziale, a quanto è scritto nelle leggi o nei trattati di dietetica», scrive Joan Carreras; «ma, fortunatamente, la maggior parte della gente continua a pensare che per sposarsi o per organizzare un pranzo non si può essere soli. Sono atti di natura sociale nei quali si perde tempo di proposito, per volgerlo a funzioni che non sono meramente biologiche e individuali. In ogni epoca storica, e in tutte le culture, gli uomini e le donne hanno inventato modalità diverse per unirsi e avere relazioni intime. Ma è sempre esistito - ci troviamo dinanzi a un dato antropologico di grande interesse giuridico - un modo legittimo e decoroso di unirsi sessualmente, quello appunto attraverso le nozze. [...] La tradizione occidentale recepisce un modo per eccellenza, [...] l'inclusione del patto coniugale in un atto sociale, festivo e liturgico a un tempo, nel quale sia la società sia la Chiesa riconoscono l'essenziale dimensione sociale ed ecclesiale del patto»<sup>898</sup>.

Accanto al banchetto, comunque, si sono comunque conservati altri “gesti” culturali che fanno perno sul cibo e sulla sua associazione simbolica a determinati benefici, primo tra tutti la fertilità; ma se è giusto leggere l'importanza di certi fenomeni anche in base alla loro resistenza al tempo e ai cambiamenti sociali ed economici, senza dubbio sono il convito e le sue declinazioni, come il brindisi, a incarnare appieno il ruolo di rituali quasi imprescindibili. Non imprescindibili come lo diremmo del *consensus*, o del *coitus*, che pure con nomi differenti, conservano ancora la loro importanza grazie anche alla mediazione del *Concilium Tridentinum*; forse, in modo più dimesso eppure radicato, inestirpabile. In un certo senso, banale.

Riprendendo il detto di Antoine Loysel (XVII sec.), “Boire, manger, coucher ensemble, c'est mariage ce me semble”.

---

<sup>898</sup> J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto* cit., pp. 156-157.

Parte II. *La figura biblica del banchetto di nozze  
e la sua ricezione nell'alto Medioevo*

---

# Un linguaggio universale

## 1. LA COSTRUZIONE DI UN VOCABOLARIO: IL LINGUAGGIO ALIMENTARE

Nel 1623, in un celebre trattato in cui si opponeva alle ipotesi del gesuita Orazio Grassi sulla nascita delle comete, Galileo scriveva:

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto».<sup>899</sup>

Lungi dal sottoscritto entrare nel merito di questioni filosofiche, figurarsi astronomiche, trovo che nelle parole dello scienziato pisano sia espressa un'idea di importanza primaria per il tema che ci accingiamo ad affrontare. Pur con finalità dialettiche del tutto differenti da quelle che qui si propongono, Galileo aveva posto l'accento su una questione che è nondimeno centrale per le nostre: il linguaggio. Per comprendere un fenomeno, così come un semplice concetto, risulterebbe vano concentrarsi immediatamente sul suo significato se prima non si è provato a decifrarne il codice attraverso cui esso è espresso. Galileo voleva forse intendere che non basta osservare che gli astri si muovono per capire le dinamiche di interazione reciproca tra i corpi celesti: per questo serve apprendere le leggi che stanno alla base dell'Universo, che in fin dei conti può essere considerato

---

<sup>899</sup> Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, ed. G. Barbera, Firenze 1864, p. 60.

un volume smisurato in cui esse si concatenano in una sintassi assai complicata, eppure decifrabile attraverso lo studio di un alfabeto conoscibile: la matematica<sup>900</sup>.

Che cosa abbia a che vedere tale premessa con l'oggetto di questa sezione della ricerca sta tutto nei termini che si sono appena usati, e che saranno al centro della nostra attenzione nell'analisi che seguirà: codice, alfabeto, sintassi.

La comunicazione è alla base del vivere comune. A seconda del mittente, del destinatario, nonché, è naturale, del contenuto del messaggio stesso, da sempre l'uomo ha avuto l'esigenza di escogitare codici linguistici per far sì che essa avvenisse con successo. Riprendendo un concetto espresso poco fa, non basta veder cadere una mela da un albero per intendere come l'Universo sia governato dal principio dell'elettromagnetismo, così come non basta condividere con qualcun altro la stessa lingua se il messaggio che si vuole trasmettere non può essere interpretato dal destinatario a causa di un differente bagaglio di conoscenze. I racconti mitologici, in ogni tempo e cultura, hanno appunto avuto il ruolo di stilizzare attraverso una narrazione simbolica eventi di valore sacrale, come l'origine del mondo e delle creature, ma non solo, rendendo il messaggio di facile comprensione e memorizzazione. I testi religiosi hanno spesso sfruttato la tecnica comunicativa propria del mito, dal momento che la possibilità di diffusione di un culto dipendeva, tra gli altri fattori, dalla rapidità e l'efficacia con cui esso veniva recepito dalla massa: la Bibbia ne è un mirabile esempio<sup>901</sup>.

Galileo lo sapeva bene, e lo sottolineò nella sua epistola a Benedetto Castelli del 1613 in merito al celebre passo del libro di Giosuè in cui Dio ferma il sole<sup>902</sup>: «nella Scrittura si trovano molte proposizioni le quali, quanto al nudo senso delle parole, hanno aspetto diverso dal vero, ma son

---

<sup>900</sup> Non è un caso che le cosiddette *Cosmic Calls* del 1999 e del 2003, trasmissioni radio inviate nello spazio nella speranza di contattare una civiltà aliena, siano state strutturate da Stephane Dumas e Yvan Dutil secondo una serie di immagini che rappresentavano un vocabolario di numeri e operazioni matematiche: a rigor di logica, il modo più diretto per stabilire un contatto attraverso una lingua che si suppone "universale", appunto.

<sup>901</sup> Cfr. P. Ricoeur - E. Jungel, *Dire Dio: per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 1978; E. Pace, *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*, Bologna 2008.

<sup>902</sup> Gs 10,12-14: «Allora, quando il Signore mise gli Amorrei nelle mani degli Israeliti, Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: '«Sole, fermati in Gàbaon e tu, luna, sulla valle di Aialon'. Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto: 'Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero. Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché aveva ascoltato il Signore la voce d'un uomo, perché il Signore combatteva per Israele'?'». Ovviamente la discussione di Galileo verteva sul rapporto tra scienza e religione, e sulla loro possibile (o impossibile) convivenza. Nella fattispecie, secondo lo scienziato il linguaggio metaforico del passo di Giosuè non contraddiceva, come sembrerebbe, la teoria copernicana, ma anzi la confermava: solamente, le Sacre Scritture non potevano addentrarsi in questioni che sarebbero stati difficili da cogliere per un pubblico di massa a quel tempo, né era quello il loro scopo. Per questo in esse si trova l'immagine stilizzata del sole che viene fermato da Dio, dato che nella coscienza degli antichi davvero esso pareva muoversi attorno alla Terra.

poste in cotal guisa per accomodarsi all'incapacità del vulgo [...]»<sup>903</sup>; di conseguenza, la Bibbia «in molti luoghi è non solamente capace, ma necessariamente bisognosa d'esposizioni diverse dall'apparente significato delle parole»<sup>904</sup>, tanto che le è «convenuto [...], per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al significato delle parole, dal vero assoluto»<sup>905</sup>.

Ora, la Bibbia fu scritta per diffondere e fissare nel tempo il messaggio ebraico, la storia della creazione dell'Universo in quanto opera di un Dio misericordioso e la promessa di una vita eterna per tutti gli uomini che avrebbero avuto fede. Il destinatario di questo messaggio era l'umanità o, quantomeno, il popolo eletto; ad ogni modo, un numero di persone cospicuo e di tutte le estrazioni sociali, dai re ai poveri. Contestualizzando socialmente quest'ultimo dato, ciò significa che la stragrande maggioranza delle persone a cui esso veniva rivolto era formata da un pubblico di analfabeti, di una cultura basata su credenze e tradizioni, e per lo più legata alle proprie esigenze primarie, come il mondo della caccia, della pesca e dell'agricoltura. Ma non dimentichiamo anche che il testo biblico era probabilmente la stesura scritta di tradizioni orali più antiche, e che sarebbe comunque stato perpetuato e diffuso ancora oralmente per molto tempo<sup>906</sup>.

Di conseguenza, chi si impegnò nella sua stesura doveva tenere ben presenti due requisiti, che plausibilmente le sue fonti orali già soddisfacevano:

- a) organizzare il racconto secondo episodi di facile memorizzazione e di impatto immediato, possibilmente ricorrendo a delle figure che attingessero il più possibile alla dimensione quotidiana e popolare;
- b) adottare un linguaggio comprensibile da tutti.

Evidentemente, le Sacre Scritture nascondevano una loro complessità di fondo che in effetti, a più riprese, fu all'origine di accese dispute dottrinali che tormentarono la Chiesa. Ma che dire dell'essenza del messaggio biblico? Quali erano i concetti basilari da comunicare al pubblico?

---

<sup>903</sup> G. Galilei, *Lettere*, ed. F. Flora, Torino 1978, p. 103.

<sup>904</sup> *Ibidem*.

<sup>905</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>906</sup> Cfr J. Scharbert, *La Bibbia. Storia, autori, messaggio*, Bologna 1978; G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia 2003; P. D. Wegner, *Guida alla critica testuale della Bibbia. Storia, metodi e risultati*, Milano 2009.

Naturalmente, questioni del genere vengono poste nell'ottica di una lettura antropologica della Bibbia, volta ad ampliare e integrare l'analisi svolta nella prima parte della ricerca. Questo approccio, che nel suo complesso definirei storico-antropologico, prende spunto dai numerosi studi sul primo cristianesimo che in Europa e negli Stati Uniti hanno preso il via a partire dalla fine degli anni settanta del secolo scorso<sup>907</sup>.

Per ragioni di coerenza, ci limiteremo a considerare in breve alcune delle parabole<sup>908</sup> raccontate da Gesù: il loro numero complessivo è di quaranta, e tra queste oltre la metà (ventidue) presenta un linguaggio imperniato sul cibo o sulle attività inerenti al suo approvvigionamento.<sup>909</sup>

Scopo principale del messia era di far comprendere agli uomini che, se avessero avuto fede, Dio avrebbe concesso loro un posto nel regno dei cieli, e le parabole avevano appunto il compito di spiegare in termini accessibili cosa significasse credere nel Signore e, non secondariamente, in cosa consistesse questo aldilà dove Egli li aspettava<sup>910</sup>. Quando i discepoli chiesero a Cristo perché parlava alla folla in parabole, lui rispose:

«Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Così a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; e a chi non ha sarà tolto

---

<sup>907</sup> Tra gli altri, si vedano: S. K. Stowers, *Greeks who sacrifice and those who do not: toward an anthropology of greek religion*, in L. M. White - O. L. Yarbrough (a cura di), *The social world of the first christians. Essays in honor of W. A. Meeks*, Philadelphia 1995, pp. 293-333; J. H. Elliot, *Social scientific criticism of the New Testament. An introduction*, London 1995; J. J. Pilch, «Illuminating the world of Jesus with cultural anthropology», *The Living Light* 31/1, pp. 20-31; M. Pesce, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. L'approccio secondo le scienze umane*, in G. Ghiberti - F. Masetto (a cura di), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Leumann, pp. 195-221; R. Aguirre, *Dal movimento de Jesus a la iglesia cristiana. Ensayo de exegesis sociologica del cristianismo primitivo*, Estella 1998; A. Destro - M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995; P. F. Esler, *The first christians in their social worlds. Social-scientific approaches to the New Testament interpretation*, London 1994; id. (a cura di), *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, London 1995; J. B. Malina, *Christian origins and cultural anthropology: practical models for biblical interpretation*, Atlanta 1986; id., *The New Testament world. Insights from cultural anthropology. Revised edition*, Louisville, Kentucky 1993; id., *The social world of Jesus and the Gospels*, London 1996; H. Moxnes (a cura di), *Constructing early christian families. Family as social reality and metaphor*, London 1997; J. H. Neyrey (a cura di), *The social world of Luke-Acts. Models for interpretation*, Peabody 1991; V. K. Robbins, *The tapestry of early christian discourse. Rhetoric, society and ideology*, London 1996; R. Rohrbaugh (a cura di), *The social sciences and New Testament interpretation*, Peabody 1996; D. L. Balch - J. E. Stambaugh, *The New Testament in its social environment*, Philadelphia 1986; E. W. Stegemann - W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, Bologna 1995. Cfr. A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* cit., pp. xii-xiv.

<sup>908</sup> Dall'identico termine latino "paragone", "similitudine", che a sua volta deriva dal greco "mettere a fianco", "paragone", la "parabola" è un breve racconto che desume dalla natura o dalla vita un insegnamento morale, e che generalmente presenta in termini semplici e accessibili un concetto più complesso. Si veda A. George, *Parabole*, DBS VI (1960), pp. 1149-1177, alle pp. 1149-1151.

<sup>909</sup> Cfr. V. Fusco, *Oltre la parabola: introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983.

<sup>910</sup> Cfr. J. Dupont, «Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus», (*Lire la Bible* 46), Paris 1977, pp. 11-14; pp. 43 e sgg.

anche quello che ha. Per questo parlo loro in parabole: perché pur vedendo non vedono, e pur udendo non odono e non comprendono»<sup>911</sup>.

In altre parole, Gesù si rende conto che molti si rifiutano di capire, per questo deve spostare il discorso su un piano comunicativo differente. Allo stesso tempo però, ciò implica che se da un lato le parabole servivano a istruire i discepoli e quelli tra la folla che più credevano nella sua predicazione, dall'altro esse finivano per confondere tutti gli altri, e questa loro natura bifronte forse può essere interpretata alla luce di quanto scritto da Paolo:

«L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito»<sup>912</sup>.

Dunque, è vero che Cristo parla in parabole per semplificare la comunicazione, ma il messaggio è comunque portatore di un significato che per essere compreso necessitava che l'ascoltatore avesse fede. Ciò richiedeva l'adozione di un linguaggio particolarmente dinamico i cui vocaboli fossero, allo stesso tempo, universalmente comprensibili e abbastanza versatili da prestarsi all'enunciazione di una corposa serie di concetti dai significati spesso equivocabili o non facilmente esplicabili.

Per comodità, definisco questo linguaggio *linguaggio alimentare*, ossia un codice linguistico basato su temi e figure proprie di un contesto alimentare, che nella Bibbia troviamo sostanzialmente in due forme: metafore e parabole. Ma prima di addentrarci nella questione è bene fare un distinguo tra la definizione da me utilizzata di *linguaggio alimentare* e l'analogia tra cibo e linguaggio adottata da Claude Lévi-Strauss, che invece analizzava la struttura di un dato sistema alimentare paragonandola a un sistema linguistico.

Nel suo celebre studio intitolato *Antropologia strutturale*<sup>913</sup>, egli sviluppò l'idea del triangolo culinario strutturalista, rappresentazione simbolica delle relazioni tra cucina, linguaggio e complessità sociale; idea peraltro criticata da Mary Douglas per la volontà dell'antropologo di voler

---

<sup>911</sup> Mt 13,11-12.

<sup>912</sup> 1Cor 2,14.

<sup>913</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* cit.

ricercare strutture universalmente accettabili in ogni popolazione umana<sup>914</sup>, soprattutto riferendosi alle ricerche di Lévi-Strauss confluite in *Il crudo e il cotto*<sup>915</sup>.

Non adoterò qui le categorie strutturaliste, poiché diverso è il fine che mi propongo. In questa sezione, nello specifico, andrò ad approfondire come la cultura ebraica, soprattutto nella figura di Cristo, abbia elaborato un codice comunicativo imperniato su scene riferite ad agricoltura, pesca, cucina e quant'altro, nell'ottica di diffondere il messaggio biblico presso un pubblico che fosse il più ampio possibile.

Ma ora, per avvicinarci all'oggetto della nostra indagine, concentriamoci per un momento sul Nuovo Testamento, e leggiamo come si presenta una parabola alimentare nei vangeli sinottici:

«Il regno dei cieli si può paragonare a un granellino di senape, che un uomo prende e semina nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande degli altri legumi e diventa un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo e si annidano fra i suoi rami»<sup>916</sup>,

o, ancora:

«Il regno dei cieli è simile al lievito che una donna prende e nasconde in tre misure di farina, finché la pasta sia tutta lievitata»<sup>917</sup>.

Metafora alimentare perfino più incisiva è quella che si trova in Giovanni subito dopo il racconto della moltiplicazione dei pani e dei pesci con cui Gesù sfama i cinquemila. E alla folla che ancora gli chiedeva un segno per credergli, un prodigio come quello di Mosè e della manna dal cielo, egli risponde:

---

<sup>914</sup> Cito, per esempio, M. Douglas, *Purity and danger: an analysis of pollution and taboo*, New York 1966; id., «Deciphering a meal», *Daedalus* 101 (1972), pp. 61-81; id., *Natural symbols: explorations on cosmology*, London 1973. Come metodologia di studio alternativa a quella di Lévi-Strauss, Mary Douglas proponeva di concentrarsi sullo studio delle individualità e delle loro caratteristiche invece che inseguire sistemi che descrivessero supposti denominatori comuni culturali appartenenti a tutte le società. Cfr. C. Geertz, *Thick description: toward an interpretative theory of culture*, in id., *The interpretation of cultures*, New York 1973, pp. 3-30; per ambiti culturali più specifici, si vedano i saggi di P. E. Easterling e J. V. Muir (eds.) in *Greek religion and society*, Cambridge 1985. Più recenti approcci in materia neotestamentaria sono: C. A. Osiek, *What are they saying about the social setting of the New Testament?*, Mahwah (NJ) 1992; H. C. Kee, «Sociology of the New Testament», *HBD*, pp. 961-968; S. K. Stowers, *The social sciences and the study of Early Christianity*, in W. S. Green (ed. by), *Approaches to ancient Judaism*, Atlanta 1985. 5: pp. 149-181; S. R. Garrett, «Sociology of Early Christianity», *ABD*, 6: pp. 89-99.

<sup>915</sup> C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* cit.

<sup>916</sup> Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19.

<sup>917</sup> Mt 13,33-35; Lc 13,20-21.

«Io sono il pane della vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo»<sup>918</sup>.

Elevare un alimento a simbolo dell'essenza divina che si fa concreta, umana, tanto da poter essere toccata e mangiata e divenire così veicolo di salvezza per gli uomini, implica riconoscere in quell'alimento un simbolo della propria cultura, ma anche conferire all'atto alimentare un significato altro da quello comune: l'espressione più genuina della partecipazione in Dio è "assumerlo" come cibo nelle sue due sostanze, carne e sangue. «Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me, e io in lui», si legge ancora in Giovanni<sup>919</sup>. Ed è proprio quest'ultimo il concetto da sottolineare: "mangiare Cristo" è il modo per "metabolizzarlo", e farlo così dimorare dentro di sé.

Il meccanismo comunicativo è evidente: Gesù, volendo convincere chi lo ascolta a seguirlo e ad avere fede in Dio, pone innanzitutto al centro dell'attenzione che cosa è in serbo per chi crederà. Si tratta di una promessa, non di un dono di cui godere immediatamente, perciò serve giustificare l'eventuale impegno di chi vorrà aspettare. Come? Ricordando che anche in agricoltura e in cucina, due realtà che chi ascoltava conosceva bene, spesso sembra di investire molto per ottenere qualcosa di esiguo, quando invece il tempo dimostra il contrario: il pane *cresce* grazie al lievito, così come il granello di senape sotto la cura del contadino, ed entrambi diventano molto più grandi (nonché utili, nutrienti) di quanto erano inizialmente.

Ma le parabole servono anche a spiegare cosa accadrà alla fine dei tempi, quando Dio sceglierà chi far entrare nel regno dei cieli; perché la fede è un moto dell'intimo, e il Signore sa distinguere tra chi l'ha accolta e mantenuta in vigore e chi, invece, l'ha rifiutata o trascurata. Dio è misericordioso, ma separerà gli uni e gli altri, e il linguaggio alimentare viene ancora una volta sfruttato per stilizzare quest'ultimo momento chiave dell'esistenza umana:

«Il regno dei cieli è simile anche a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci. Quando è piena, i pescatori la tirano a riva e poi, sedutisi, raccolgono i pesci buoni nei canestri e buttano via i cattivi. Così sarà alla fine del

---

<sup>918</sup> Gv 6,48-51.

<sup>919</sup> Gv 6,55-56.

mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti»<sup>920</sup>.

Così come la pesca si presta bene a rappresentare questa immagine, anche l'agricoltura:

«Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: “Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania?”. Ed egli rispose loro: “Un nemico ha fatto questo”. E i servi gli dissero: “Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla?”. “No”, rispose, “perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: ‘Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio’”»<sup>921</sup>.

La natura stessa, sembra voler intendere Gesù, dona prodotti buoni e prodotti cattivi. Gli uomini non si sottraggono a questa legge per loro stessa indole: non tutti crederanno, molti compiranno azioni nefande e non si convertiranno. Non è colpa del pescatore se trova nella rete pesci non buoni, né del contadino se un nemico semina zizzania nel suo campo: notiamo come costruire questo discorso utilizzando un *linguaggio alimentare*, attinente al mondo della natura, semplifica enormemente il compito sia a chi parla, sia a chi ascolta<sup>922</sup>.

La stessa formazione del cristiano, come spiega Agostino, si può essenzialmente ricondurre alla fabbricazione (o meglio, l'invenzione) del pane<sup>923</sup>:

---

<sup>920</sup> Mt 13,47-50.

<sup>921</sup> Mt 13,24-30.

<sup>922</sup> Come sottolineato da Massimo Montanari, «un messaggio che si pretende universale non può non fondarsi su simboli universali» (M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., p. 157), e quei simboli sono stati identificati dalla Chiesa nella triade alimentare mediterranea: pane, olio, vino (a cui spesso si aggiunge il pesce).

<sup>923</sup> M. Montanari, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola* cit., p. 61.

«Questo pane racconta la vostra storia. È spuntato come grano nei campi. La terra l'ha fatto nascere, la pioggia l'ha nutrito e l'ha fatto maturare in spiga. Il lavoro dell'uomo l'ha portato sull'aia, l'ha battuto, ventilato, riposto nel granaio e portato al mulino. L'ha macinato, impastato e cotto in forno. Ricordatevi che questa è anche la vostra storia. Voi non esistevate e siete stati creati, vi hanno portati nell'aia del Signore, siete stati trebbiati dal lavoro dei buoi, cioè dai predicatori del vangelo. Nell'attesa di diventare catecumeni eravate come grano conservato nel granaio. Poi vi siete messi in fila per il battesimo. Siete stati sottoposti alla mola del digiuno e degli esorcismi. Siete venuti al fonte battesimale. Siete stati impastati e siete diventati un'unica pasta. Siete stati cotti nel forno dello Spirito Santo e realmente siete divenuti il pane di Dio»<sup>924</sup>.

D'altronde è Dio ad aver creato la natura così, e non c'è altro modo in cui le cose possano andare; a questa considerazione Gregorio Magno aggiungeva che la natura stessa, nella sua perfezione, talvolta deve stupire più di un miracolo, come quando ogni giorno l'acqua piovana si trasforma in vino attraverso le viti<sup>925</sup>, replicando un fortunato prodigio di cui presto parleremo. Non solo: Girolamo mostra come i prodotti della natura rispecchino consuetudini, peccati, virtù e vizi degli uomini secondo una serie di accostamenti che non necessitano altre spiegazioni: «e paragoniamo la verginità al frumento, le nozze all'orzo, la fornicazione allo sterco di vacca»<sup>926</sup>.

Quando Cristo si rivolge alla folla dicendo: «È venuto Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: Ha un demonio. È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: Ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori»<sup>927</sup>, si comprende subito come il

---

<sup>924</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones inediti*, PL 46, *sermo* 6, col. 835: «Recordamini, quod fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit, pluvia nutrit, ad spicam perduxit, deinde labor humanus ad aream comportavit, tritavit, ventilavit, recondidit, protulit, moluit, conspersit, coxit, et vix aliquando ad panem perduxit. Recordamini et vos. Non fuistis, et creati estis, ad aream dominicam comportati estis, laboribus boum, id est, annuntiantium Evangelium, triturati estis. Quando Catechumeni differebamini, in horreo servabamini. Nomina vestra dedistis, coepistis moli jejuniis, exorcismis. Postea ad aquam venistis, et conspersi estis, et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus sancti cocti estis, et panis dominicus facti estis».

<sup>925</sup> Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* ed. cit., 6, 15: «Aquam semel in vinum permutatam videntes cuncti mirati sunt; quotidie humor terrae in radicem vitis attractus, per botrum in vinum vertitur, et nemo miratur». Si veda P. Tombeur, *L'allégorie de la vigne et du vin dans la tradition occidentale* cit., p. 252.

<sup>926</sup> Hieronymus, *Epistulae*, ed. J. Divjak, Vienna 1981, CSEL, 88, Cl. 0620, epist. 49, vol. 54, p. 373: «et subiecimus uirginitatem frumentum, nuptias hordeum, fornicationem stercus bubulum».

<sup>927</sup> Mt 11,18-19; Lc 7,31-35.

riferimento alimentare, nella Bibbia, costituisca uno dei meccanismi più sovente adottati, specie proprio quando è la folla ad ascoltare. Esempio come, nella fattispecie, Gesù si identifichi in senso strettamente umano, come colui che, al pari di qualsiasi altro, “mangia e beve”, in un testo dove ogni sfumatura di questo tipo ha sempre un preciso e ben ponderato significato. Ma non solo: Gesù stesso è il pane per eccellenza poiché, come scriveva Pietro Crisologo (V secolo), egli è

«seminato nella Vergine, fermentato nella carne, impastato nella passione, cotto nel forno del sepolcro, condito nelle chiese che ogni giorno distribuiscono ai fedeli il cibo celeste»<sup>928</sup>.

Ma il linguaggio alimentare non è un'esclusiva biblica. Altre culture, in passato, avevano compreso la necessità di adottare un codice comunicativo di facile comprensione e memorizzazione. Parlare con il cibo è, per esempio, una costante della mitologia greca, anche se qui mi limiterò a considerare solamente quei casi in cui il binomio linguaggio-alimentazione si avvicina di più all'oggetto della ricerca, ossia alla celebrazione nuziale, premettendo però un'osservazione: il matrimonio è un istituto che gli uomini mutuano dagli dèi. Le divinità greche, difatti, si sposavano, così come quelle del *pantheon* norreno, e così via; non ci si deve stupire, quindi, che le relative feste nuziali assumano tratti che potremmo aver già incontrato nel corso di questa analisi. Al contrario: considerate le differenze nelle forme matrimoniali della Grecia classica<sup>929</sup> rispetto a quelle tardo-romane e altomedievali, saranno da evidenziare i tratti comuni che, a dispetto del tempo, dello spazio e delle distanze culturali, hanno continuato a caratterizzare i rituali nuziali in tali società.

L'immagine forse più raffinata e allo stesso tempo più calzante in termini comunicativi è probabilmente quella di Persefone<sup>930</sup>, figlia di Zeus e di Demetra, la dea del grano e dell'agricoltura

---

<sup>928</sup> Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis*, CC SL, 24; 24A; 24B, ed. A. Olivar, Turnhout 1975, 24A, pp. 404-405, *Sermo* 67, l. 58: «Ipse est panis qui est satus in uirgine, fermentatus in carne, in passione confectus, fornace coctus sepulchri, in ecclesiis conditus, inlatus altaribus caelestem cibum cotidie fidelibus subministrat».

<sup>929</sup> Per queste si vedano: L. Beauchet, *Histoire du droit privé dans la république athénienne*, I, Parigi 1897, p. 120 sgg.; E. Ciccotti, *La famiglia nel diritto attico*, Torino 1886; E. Hruza, *op. cit.*, p. 18 sgg.; Th. Thalheim, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, V, col. 2567 s. v. ἐγγύησις; L. Gernet, *Sur l'épiclerat*, in *Revue des Études grecques*, XXXIV (1921), p. 336 sgg.; U. E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Firenze 1930, p. 265 sgg.; J. H. Oakley - R. H. Sinos, *The wedding in ancient Athens*, Madison, Wisconsin 1993; S. M. Baugh, *Marriage and family in ancient greek society*, in K. M. Campbell (a cura di), *Marriage and family in the biblical world*, Downers Grove 1993, pp. 103-131. Sostanzialmente, il dibattito storico diverge nell'interpretazione delle condizioni necessarie all'esistenza del matrimonio, che alcuni identificano nell'ἐγγύησις (una promessa solenne fatta allo sposo da parte di chi detiene la potestà della sposa), altri nel συνοικεῖν, ossia la convivenza della coppia.

<sup>930</sup> A. Ferrari, *Dizionario di mitologia classica*, Torino 1990, pp. 92-93 e 233-234.

e artefice del ciclo delle stagioni. Zeus l'aveva promessa in sposa al dio degli inferi Ade all'insaputa della madre, così che un giorno, mentre ella, ignara, stava cogliendo dei fiori nella pianura di Nisa in Asia, la terra improvvisamente le si spalancò sotto i piedi e Ade la trascinò con sé. L'ira di Demetra provocò un generale inaridimento della terra non appena essa venne a sapere dal Sole dell'accaduto, e il suolo non produsse più frutti, tanto che Zeus si convinse a inviare Ermete presso Ade per riportare Persefone da sua madre. Ma il dio degli inferi, prima di lasciarla andare, le diede da mangiare una melagrana magica che, per il fatto di essere stata consumata nel mondo sotterraneo, la costrinse per l'eternità a trascorrere un terzo dell'anno proprio accanto ad Ade. La terra, che nel frattempo aveva ripreso a produrre i suoi frutti, avrebbe cessato di farlo ciclicamente ogni volta che Persefone fosse tornata negli inferi: il tutto è un chiaro riferimento ai cicli produttivi e stagionali della natura, che nei mesi invernali cela sotto la superficie i frutti della terra per poi rivellarli in primavera.

Se il mito di Persefone rielabora allegoricamente l'unione tra marito e moglie, la vicenda che riguarda il re di Tebe Cadmo e sua moglie Armonia<sup>931</sup> ha molto da dire in merito al momento centrale della celebrazione nuziale, il banchetto. Al convivio per le loro nozze, difatti, parteciparono tutti gli dei, e la tradizione mitica ne parla come una delle feste più grandiose di tutti i tempi. Più importante: fu l'ultima occasione in cui uomini e dèi si sarebbero seduti insieme alla stessa tavola, Massimo avvicinamento tra due mondi che mai più, in futuro, avrebbero condiviso lo stesso cibo. Qualsiasi altra occasione sarà teatro di sventure, come in occasione del banchetto nuziale per le nozze di Peleo e Teti<sup>932</sup>. Allestito da Zeus, rappresenta probabilmente la seconda festa più solenne e fastosa della storia, dopo quella di Cadmo e Armonia. Ma al convivio non venne invitata Eris, la Discordia, che intervenne inaspettatamente alle nozze e scagliò quel pomo con incisa la dedica "alla più bella" che, tramite la figura di Paride, fu all'origine della distruzione di Troia da parte dei Greci di Agamennone. Ancora un esempio: il banchetto nuziale di Piritoo e Ippodamia<sup>933</sup>, che in precedenza si è già ricordato essere la stilizzazione dell'eterno intimo conflitto tra la forza della ragione e gli istinti irrazionali. Durante il convivio, infatti, il Centauro Euritione si ubriacò a tal punto che decise di provare a rapire la sposa, e con lui gli altri Centauri che, ugualmente inebriati dal vino, tentarono di fare lo stesso con le altre donne; ne nacque uno scontro feroce tra essi e i sudditi di Piritoo, i Lapiti, che sancì definitivamente la loro storica inimicizia.

---

<sup>931</sup> *Ivi*, pp. 41 e 62-63.

<sup>932</sup> *Ivi*, pp. 224-225, 227 e 290.

<sup>933</sup> *Ivi*, pp. 167, 174 e 237-238.

Ma non solo la cultura mediterranea ha sfruttato il linguaggio alimentare in connessione con le divinità. George Dumézil ricorda che le divinità del *pantheon* vedico conosciute con il nome di Aditya, discendenti di Aditi e Kashyapa, sono nate a seguito di un “atto alimentare”:

«[*MaitrayaniSamhita* I, 6, 12] Aditi desiderava una progenitura. Fece cuocere della pappa e [dopo averla offerta in libagione] ne mangiò il resto; le nacquero Dhatar e Aryaman. Ne fece cuocere una seconda volta, ne mangiò il resto; le nacquero Mitra e Varuna. Ne fece cuocere ancora una volta, mangiò il resto; le nacquero Amsa e Bhaga. Ne fece cuocere ancora una volta. Considerò: ‘Mangiando io il resto, mi nascono figli due per volta; certo il profitto sarà ancora maggiore se mangio la prima’. Essa ne mangiò la prima, poi fece l’offerta; i due figli che erano nel suo seno dissero: ‘Noi due saremo come gli Aditya’»<sup>934</sup>.

Questo gruppo di divinità solari, insomma, hanno avuto origine da un pasto e un sacrificio, immagine che non può non colpire per la sua efficacia e semplicità. Ma la mitologia vedica conosce anche un parallelo delle figure bibliche di Caino e Abele, che in precedenza si sono già evidenziate come rappresentazioni simboliche di due diversi approcci nei confronti del mondo e della natura: quello aggressivo, che ferisce la terra con l’aratro, e quello pacifico, che si accontenta della raccolta dei frutti spontanei e della pastorizia. Mi riferisco alle divinità Mitra e Varuna, che rispecchiano in maniera cristallina i fratelli di cui si narra nella Genesi, ed è sintomatico il fatto che il dualismo si esprima ancora innanzitutto in senso alimentare. Attingo ancora a Dumézil: «Sul piano concreto, l’azione di Varuna è violenta, improvvisa, quella di Mitra è dolce e fluisce per le vie della natura. Questa forma di contrasto è illustrata, nei *Brahmana*, da numerose applicazioni che vanno tutte nello stesso senso; a Mitra appartiene ciò che si rompe da sé e a Varuna ciò che è tagliato con l’accetta; a Mitra la panna che si forma sul latte e a Varuna il burro fabbricato con lo sbattimento nella zangola; a Mitra ciò che è cotto a vapore, e a Varuna ciò che è arrostito, “preso” al fuoco; a Mitra le piante che, come il riso selvaggio, crescono su una terra non lavorata, e a Varuna quelle che crescono su un terreno lavorato; a Mitra il latte quando si ricopre della sua pelle naturale, a Varuna il latte messo sul fuoco, o ancora a Mitra il latte bollito (che dunque non inacidirà), a Varuna il latte fresco (pronto a fermentare); nella miscela dell’offerta, appartiene a Mitra il latte (calmante), a

---

<sup>934</sup> G. Dumézil, *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Torino 1985, p. 72.

Varuna il soma (forte, eccitante)»<sup>935</sup>. A Varuna, insomma, è connesso ciò che è artificiale, innaturale, a Mitra ciò che è naturale e non deriva da uno sforzo umano particolare. «Ciò che costituisce la differenza non è l'uomo», prosegue Dumézil, «se non come agente: cuocere a vapore e mettere allo spiedo sono ugualmente interventi umani [...]; la contrapposizione sta nella violenza o repentinità del processo [...], o nella violenza virtuale della materia (forza del soma, predisposizione del latte crudo a fermentare) da un lato, dall'altro nella progressività dell'azione (con o senza l'uomo) o nella dolcezza della materia (latte; latte bollito o raffreddato)»<sup>936</sup>. Analogie evidenti che mostrano il successo e la funzionalità del linguaggio alimentare.

Tornando alla Bibbia, gli esempi in cui il matrimonio viene utilizzato a fini retorici sono molteplici. Uno dei casi più fortunati e celebri è senza dubbio quello del *Cantico dei Cantici*, in cui l'esperienza dell'amore tra uomo e donna è allegoria di quello tra Dio e l'uomo o, come successivamente si è immaginato, tra Cristo e la Chiesa. Nel Nuovo Testamento esempio interessante si trova nel vangelo di Marco, ove il redattore riporta le parole di Gesù ad alcuni discepoli di Giovanni:

«I discepoli di Giovanni e i farisei erano soliti digiunare. Alcuni andarono da Gesù e gli dissero: 'Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei farisei digiunano e i tuoi discepoli non digiunano?'. Gesù disse loro: 'Possono gli amici dello sposo digiunare, mentre lo sposo è con loro? Finché hanno con sé lo sposo, non possono digiunare. Ma verranno i giorni in cui lo sposo sarà loro tolto; e allora, in quei giorni, digiuneranno'»<sup>937</sup>.

Gesù identifica se stesso come lo sposo, e così facendo ci introduce nei rituali giudaici che assegnavano al banchetto un ruolo di primo piano nella celebrazione nuziale. Cristo, infatti, non trova modo migliore per descrivere il proprio *status* e l'atteggiamento che devono avere i discepoli di fronte a lui, se non quello di operare un parallelo con un convivio di nozze, dove egli è il festeggiato, loro gli invitati; dice quindi Gesù che questi ultimi, per non offendere la sua ospitalità e il senso della festa, non possono di certo digiunare finché la celebrazione non giunge a termine. Quel termine, naturalmente, è la fine dei tempi; e a proposito della selezione che il Signore farà nel

---

<sup>935</sup> *Ivi*, pp. 48-49. Per ragioni di sintesi ho sottratto alla citazione le indicazioni bibliografiche riferite ai *Brahmana* che Dumézil segnala di volta in volta.

<sup>936</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>937</sup> Mc 2,18-20.

giorno del Giudizio, Gesù racconta un'ulteriore parabola, tra le altre, che rappresenta uno dei punti focali della nostra discussione. È su questa che ora ci soffermeremo, per la grande fortuna che incontrò nell'alto Medioevo.

## 2. IL MATRIMONIO MISTICO

Alla fine del VI secolo d.C., nella sua opera esegetica sul *Cantico dei Cantici*, papa Gregorio Magno scrive:

«Debemus ad has sacras nuptias sponsi et sponsae cum intellectu intimae caritatis, id est cum ueste uenire nuptiali, necesse est: ne, si ueste nuptiali, id est digna caritatis intellegentia, non induimur, ab hoc nuptiarum conuiuio in exteriores tenebras, id est in ignorantiae caecitate, repellamur»<sup>938</sup>.

Gregorio fa naturalmente riferimento alla storia d'amore tra i due giovani protagonisti del *Cantico*, e intende interpretare in senso sacrale la passione e la sensualità espresse nei versi, vedendo in tale amore un sentimento di origine e purezza divina. A tal proposito opera un elegante parallelismo: accosta alle nozze dei due innamorati una parabola raccontata da Gesù presente nel vangelo di

---

<sup>938</sup> Gregorius Magnus, *Expositio in Canticum canticorum*, PL 79, p. 473.

Matteo<sup>939</sup>. Non si tratta di una raffinatezza retorica fine a se stessa, al contrario: la citazione gli permette di elevare la sua riflessione a un piano decisamente più alto. Che cos'è questa veste nuziale di cui ci parla, che in forma metaforica rappresenta la *digna caritatis intelligentia*? E che cos'è questo banchetto nuziale avvolto da *exteriores tenebras*, in mezzo alle quali si rischia di essere abbandonati?

La risposta si trova, come accennato, in una celebre immagine biblica attribuita a Gesù e conosciuta come *parabola delle nozze*:

«Gesù riprese a parlar loro in parabole e disse: “Il regno dei cieli è simile a un re che fece un banchetto di nozze per suo figlio. Egli mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze, ma questi non vollero venire. Di nuovo mandò altri servi a dire: ‘Ecco ho preparato il mio pranzo; i miei buoi e i miei animali ingrassati sono già macellati e tutto è pronto; venite alle nozze’. Ma costoro non se ne curarono e andarono chi al proprio campo, chi ai propri affari; altri poi presero i suoi servi, li insultarono e li uccisero.

---

<sup>939</sup> In effetti, il racconto è presente anche in Lc 14,16-24 e in *Ev. Thom* 64, ma con alcune differenze sostanziali: Matteo (la versione su cui ci soffermeremo) parla espressamente di un re, di un banchetto nuziale, di una sposa, della veste nuziale che l'ospite cacciato non possedeva; insomma, il contesto è dichiaratamente la celebrazione di un matrimonio. Nel vangelo di Luca, invece, la scena viene proposta con altri termini: non c'è un re, ma più genericamente “un uomo”; non un banchetto nuziale, ma una grande cena. Inoltre nella versione di Luca il padrone di casa si infuria immediatamente quando i suoi inviti vengono rifiutati, mentre il re del vangelo di Matteo, prima di adirarsi, manda una seconda volta i suoi servi a persuadere i convitati. Il destino degli stessi servi è differente: in Luca vengono respinti con delle scuse, in Matteo il rifiuto si tramuta anche in violenza, così come aggressivo diviene l'atteggiamento del re.

Per quanto riguarda, invece, la versione del racconto presente nel *logion* 64 del vangelo copto di Tommaso, troviamo molte affinità con il modello proposto da Luca: assente la formula iniziale che identifica la parabola come parabola del Regno, assente la qualifica sociale dell'uomo come “re”; il banchetto non fa parte di una celebrazione nuziale, e l'uomo invia un solo servo a invitare gli ospiti; questi si sottraggono alla chiamata in modi simili a quelli del vangelo di Luca. Curiosa, in Tommaso, è la scusa avanzata da uno degli invitati per non recarsi al pranzo dell'uomo: «Il servo andò da un altro e gli disse, ‘Il padrone ti invita’. Quegli disse al servo, ‘Un mio amico si sposa, e devo preparargli il banchetto. Non potrò venire. Lo prego di scusarmi se non posso venire’». Si tratta di un'ennesima testimonianza indiretta di come, in antichità, la festa nuziale venisse identificata essenzialmente con il convivio che ne rappresentava il momento centrale e, sembra di poterlo affermare, un rituale irrinunciabile.

In sostanza, rispetto al racconto di Matteo, i brani di Tommaso e Luca sono spogli di quello che Pier Franco Beatrice ha definito «un imponente processo di amplificazione allegorica» che caratterizza il primo. Per la traduzione italiana della parabola delle nozze nel vangelo di Tommaso, si veda L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971, I, p. 494 e M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1975, I/1, p. 274; per un approfondimento delle similitudine e divergenze fra le varie versioni, si veda P. F. Beatrice, *Il significato di Ev. Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto (Mt 22,1-14/ Lc 14,15-24)* in *Aa. Vv., La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, Brescia 1978, pp. 237-277; M. Pesce, *Ricostruzione dell'archetipo letterario comune a Mt. 22,1-10 e Lc 14,15-24*, in *AA. VV., La parabola degli invitati al banchetto* cit., pp. 167-236.

Per ragioni tematiche, in questa ricerca prenderemo in considerazione solamente la versione del vangelo di Matteo, in quanto è l'unica a presentare il contesto come banchetto nuziale, raffrontandola con le altre due versioni sorelle unicamente per naturali esigenze d'analisi, ma tralasciando l'approfondimento delle somiglianze e delle divergenze tra esse.

Allora il re si indignò e, mandate le sue truppe, uccise quegli assassini e diede alle fiamme la loro città. Poi disse ai suoi servi: ‘Il banchetto nuziale è pronto, ma gli invitati non ne erano degni; andate ora ai crocicchi delle strade e tutti quelli che troverete, chiamateli alle nozze’. Usciti nelle strade, quei servi raccolsero quanti ne trovarono, buoni e cattivi, e la sala si riempì di commensali. Il re entrò per vedere i commensali e, scorto un tale che non indossava l'abito nuziale, gli disse: ‘Amico, come hai potuto entrare qui senz'abito nuziale?’. Ed egli ammutolì. Allora il re ordinò ai servi: ‘Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti’. Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti’».<sup>940</sup>

Come già osservato nei precedenti esempi, vediamo ripetersi lo schema comunicativo che associa il regno dei cieli a un momento conviviale, e anche in questo caso possiamo comprenderne le ragioni: un banchetto nuziale doveva essere un evento legato alla quotidianità (pur nella sua eccezionalità) tanto allora quanto oggi; un’occasione a cui tutti, almeno una volta, potevano aver preso parte. Questo è fondamentale, perché chi ascoltava forse non intendeva ancora bene cosa fosse la vita oltre la vita che il Signore aveva promesso all’umanità, ma sapeva perfettamente come funzionasse una celebrazione nuziale. Il banchetto nuziale rappresenta, in altre parole, una componente lessicale del linguaggio alimentare.

Oltre a ciò, va ovviamente rammentato che la tradizione ebraica aveva sovente fatto ricorso all’uso metaforico del banchetto messianico, o escatologico, convivio che rappresentava simbolicamente l’immortalità e l’esaudimento della promessa di un aldilà da parte di Dio<sup>941</sup>; sintomaticamente, Gaudenzio di Brescia († 410-411) identificava l’entrata nel regno dei cieli con la formula *domo epulationis*<sup>942</sup>. Della bontà (salvifica) del pranzo nuziale offerto dal Signore parla, tra i tanti, l’uomo più brillante e noto alla corte di Teoderico, Cassiodoro:

«Pasti sumus, o bone rex, conuiuio nuptiali delicias caelestes hauriuimus»<sup>943</sup>.

---

<sup>940</sup> Mt 22,1-14.

<sup>941</sup> D. E. Smith, *From symposium to eucharist. The banquet in the early christian world* cit., pp. 166-167.

<sup>942</sup> Gaudentius Brixienensis, *Tractatus XXI*, ed. A. Glück, 1936, CSEL, 68, Cl. 0215, tractatus 8, p. 60: «Ac de virtute quidem dei omnipotentis nulla in facto dubietas poterit animae fideli subrepere, isse tamen illum ad festivitatem nuptiarum, id est in domo epulationis, quispiam nostrum non sine ratione mirabitur».

<sup>943</sup> Cassiodorus, *Expositio psalmorum*, ed. M. Adriaen, 1958, CC SL, 97; 98, Cl. 0900, SL 97, *psalmus* 44, l. 483.

In un'unica formula basata su concetti alimentari emergono diversi elementi: la partecipazione in Dio è stilizzata nella partecipazione alla sua mensa; la sua mensa non è un pranzo qualsiasi, ma un convivio di nozze; il cibo offerto rende sazi per l'eternità.

In tale tradizione vanno sicuramente trovati dei rimandi al banchetto di Davide per celebrare la sua vittoria e incoronazione, convivio dalle accese sfumature messianiche, vista l'importanza del re come prototipo del messia<sup>944</sup>:

«Dalla Transgiordania, ossia dei Rubeniti, dei Gaditi e di metà della tribù di Manasse: centoventimila con tutte le armi di guerra. Tutti costoro, guerrieri pronti a marciare, con cuore leale si presentarono in Ebron per proclamare Davide re su tutto Israele; anche il resto di Israele era concorde nel proclamare re Davide. Rimasero lì con Davide tre giorni mangiando e bevendo quanto i fratelli avevano preparato per loro»<sup>945</sup>.

La logica comunicativa ha voluto che spesso il banchetto escatologico venisse simbolicamente semplificato in senso allegorico con un banchetto nuziale, probabilmente anche a causa dell'influenza di tradizioni mitologiche provenienti dall'esterno, come dal vicino Oriente<sup>946</sup>. La figura del "matrimonio sacro" si prestava ottimamente a rappresentare il rapporto tra il Signore e il popolo eletto, nell'Antico Testamento, e tra Cristo e la Chiesa nel Nuovo. Così nel libro di Osea:

«E avverrà in quel giorno  
- oracolo del Signore -  
mi chiamerai: Marito mio,  
e non mi chiamerai più: Mio padrone.  
[...] Ti farò mia sposa per sempre,  
ti farò mia sposa  
nella giustizia e nel diritto,  
nella benevolenza e nell'amore,  
ti fidanzerò con me nella fedeltà

---

<sup>944</sup> D. E. Smith, *From symposium to eucharist. The banquet in the early christian world* cit., p. 168.

<sup>945</sup> 1Cron 12,38-40.

<sup>946</sup> S. Smith, *The practice of kingship in early semitic kingdoms*, in S. H. Hooke (ed. by), *Myth, ritual and kingship*, Oxford 1958, pp. 32-71.

e tu conoscerai il Signore»<sup>947</sup>,

ma anche in Isaia («Poiché tuo sposo è il tuo creatore»<sup>948</sup>), in Ezechiele («Passai vicino a te e ti vidi; ecco, la tua età era l'età dell'amore; io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità; giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e divenisti mia»<sup>949</sup>), o in Paolo («Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina, avendovi promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo»<sup>950</sup>; «il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto»<sup>951</sup>).

La scelta di un simile parallelismo va ricercata nella forza stessa dell'immagine evocata da Gesù: una sala al cui interno banchettano i invitati, protetti dalle tenebre; tenebre a cui è lasciato, con mani e piedi legati, uno soltanto di essi. L'esclusione dalla festa, situazione già sgradevole di per sé perché segno d'infamia, è resa ancor più drammatica dall'oscurità che permea il mondo all'esterno. Ciò che importa chiarire al messia è che non tutti risponderanno alla chiamata di Dio, ma preferiranno non partecipare al pranzo celebrativo: alcuni rifiuteranno immediatamente, altri si presenteranno comunque alla festa ma si mostreranno indegni. Ed è proprio a questo che Gregorio Magno si riferiva nel suo scritto esegetico: persino ai *cattivi* sarà permesso mangiare alla tavola del re e degli sposi, purché indossino l'abito appropriato.

Certamente la parabola delle nozze va interpretata tenendo conto del suo contesto letterario. In questa sede ci preme più che altro sottolineare che essa fa parte di un trittico di parabole rivolte agli stessi ascoltatori, insieme con quella dei vignaioli omicidi<sup>952</sup> (che la precede), la quale è anticipata a sua volta dalla parabola dei due figli<sup>953</sup>: si tratta di tre occasioni in cui Gesù parla ai sommi sacerdoti e agli anziani del popolo che contestavano la sua predicazione<sup>954</sup>. Un trittico di parabole,

---

<sup>947</sup> Os 2,18-22.

<sup>948</sup> Is 54,5.

<sup>949</sup> Ez 16,8.

<sup>950</sup> 2Cor 11,2.

<sup>951</sup> Ef 5,23-24.

<sup>952</sup> Mt 21,33-46, ma anche Lc 20,9-18 e Mc 12,1-12.

<sup>953</sup> Mt 21,28-32.

<sup>954</sup> G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo*, in AA. VV., *La parabola degli invitati al banchetto* cit., pp. 64-101, a p. 65.

dunque, connesso alla questione stessa dell'autorità di Cristo<sup>955</sup> messa in dubbio dai capi giudaici, e quindi a loro rivolta.

Rispetto alle altre due versioni della parabola contenute nei vangeli di Luca e di Tommaso, quella di Matteo presenta uno spiccato carattere allegorico. Come prima accennato, quello che nei primi due testi è un grande pranzo preparato da un uomo, nel terzo è un convivio nuziale allestito da un re per le nozze di suo figlio, cosa che permette al redattore di inserire l'elemento più caratteristico del suo brano, ossia la veste per il matrimonio.

Anche in un'altra occasione, tra l'altro, Matteo sembra votato a elevare il discorso sul piano dell'allegoria e ritorna sul momento rituale del matrimonio<sup>956</sup>: nella parabola delle dieci vergini<sup>957</sup> riemerge come protagonista lo sposo, e con esso la sala delle nozze da cui si può essere esclusi: «[...] arrivò lo sposo; e quelle [le vergini] che erano pronte entrarono con lui nella sala delle nozze, e la porta fu chiusa», si legge. «Più tardi vennero anche le altre vergini, dicendo: "Signore, Signore, aprici!". Ma egli rispose: "Io vi dico in verità: Non vi conosco". Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora».

La parabola delle nozze assolve appieno le sue funzioni retoriche: presenta il regno di Dio come una magnifica festa a spese del Signore a cui tutti mangiano lietamente, e dove si è protetti da qualsiasi pericolo vi sia al di fuori. Una sala di cui sembra quasi scorgere le torce accese e i colori degli addobbi e di cui pare di udire il baccano dei festeggiamenti, se confrontata con quanto c'è fuori del palazzo: *tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium*<sup>958</sup>, come fa eco Agostino d'Ipbona al principio del V secolo. Ma se tentare un'esegesi approfondita della parabola delle nozze ricade oltre le nostre competenze, nondimeno possiamo sfruttare un approccio più misurato e cogliere più spontaneamente i meccanismi di questo linguaggio basato su un linguaggio di tipo alimentare.

Innanzitutto, si può osservare che l'immagine evocata è efficace proprio perché mostra un ambiente festoso in cui protagonista è una tavola imbandita di deliziose vivande: e se consideriamo il numero e la tipologia dei miracoli alimentari compiuti da Gesù, è plausibile pensare che al tempo (al pari, per esempio, dell'epoca medievale) l'utopia di un luogo dove il cibo abbondasse e fosse offerto

---

<sup>955</sup> Mt 21,23: «Quando giunse nel tempio, i capi dei sacerdoti e gli anziani del popolo si accostarono a lui, mentre egli insegnava, e gli dissero: "Con quale autorità fai tu queste cose? E chi ti ha dato questa autorità?"».

<sup>956</sup> Cfr. R. Swaeles, «L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt., XXII,1-14», ETL 36 (1960), pp. 655-684, p. 662.

<sup>957</sup> Mt 25,1-13.

<sup>958</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra aduersarium legis et prophetarum*, PL 42, p. 603.

spontaneamente dovesse avere una indubitabile potenza<sup>959</sup>. «Per il banchetto, cioè per il momento più importante della festa, [il re] ha preparato tori interi e vari animali ingrassati per l'occasione»<sup>960</sup>: lo è davvero, il banchetto, il momento più importante della celebrazione nuziale?

Di certo il pasto condiviso ha sempre avuto una sua valenza profonda nelle culture umane, poiché l'azione in sé del mangiare, oltre la sua dimensione nutritiva, riveste per gli uomini dei significati secondari (ma con ciò non si intenda culturalmente meno importanti)<sup>961</sup>. Mangiare insieme significa condividere, oltre al cibo, un momento: nel caso del matrimonio, possiamo includere un significato sociale aggiuntivo che consiste nell'essere testimoni dello sposalizio<sup>962</sup>. Non chiunque può essere testimone, ma solo chi è a stretto contatto della famiglie degli sposi, così come non tutti sono degni

---

<sup>959</sup> Si veda, per esempio, M. Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 2010 (I ed. 1993), pp. 118-120; G. Cocchiara, *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino 1980, pp. 163 e sgg.; Piero Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna 1985.

<sup>960</sup> Carlo Buzzetti, *Analisi letteraria del racconto matteoano*, in AA. VV., *La parabola degli invitati al banchetto* cit., pp. 11-61, a p. 26.

<sup>961</sup> Solamente per citare un esempio che fa parte della tradizione di studi antropologici sul tema della ritualità, ricorderemo l'antropologo scozzese William Robertson Smith, che nelle sue opere *Kinship and marriage in early Arabia* (Cambridge 1885) e *Lectures on the religion of the Semites* (Edinburgh 1889) si occupò approfonditamente del rito come strumento dalle finalità pratiche. Cercando di rintracciare indietro nel tempo la forma originaria della religione ebraica (che egli sospettava essere totemica), individuò una consuetudine primaria tra le altre: il sacrificio. Lo spunto derivava naturalmente dalla Bibbia, dove però tale pratica risultava già affermata e mai messa in discussione, allorché rivolse la sua attenzione alle religioni praticate da quelle popolazioni più conservatrici in tal senso, come i nomadi della Palestina, e trovò che nel costume di questi ultimi avesse valore centrale il sacrificio rituale del cammello, che prevedeva poi l'allestimento di un banchetto in cui la comunità condivideva le carni dell'animale. Uno studio di questo tipo indicava che il rito di uccidere un cammello, per quella cultura, non aveva un significato fine a se stesso, ma costituiva di fatto l'unità sociale del gruppo che si identificava in un animale dal significato totemico, essendo il cammello fondamentale per la sopravvivenza in quel contesto ambientale. Esso non poteva essere ucciso da un membro del gruppo singolarmente, ma solo da tutti insieme: in gruppo si eseguiva il sacrificio e in gruppo si condivideva.

Della questione del pasto condiviso si è occupato M. Montanari in *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola*, Roma-Bari 1989 (soprattutto pp. VII-XXIV); cfr. anche Id., *Il cibo come cultura*, Roma-Bari 2004, pp. 129 e sgg.; per una prospettiva differente ma comunque feconda di spunti, si veda M. Conner - C. J. Armitage, *La Psicologia a Tavola*, Bologna 2008.

<sup>962</sup> Questione che nel Medioevo rivestirà un ruolo di primo piano nel controllo che le autorità cercheranno di esercitare su un istituto per natura "sfuggente" alla legge come, appunto, il matrimonio.

di godere delle vivande che il re offre durante tale festa<sup>963</sup>: tutto questo ci dà la misura del significato degli inviti in tre mandate ordinati dal sovrano, da Dio. Dunque, il dato alimentare non è una scelta casuale, come non lo è nelle altre ventun parabole che fanno del cibo (in senso generico) il perno della narrazione.

Ma un banchetto nuziale, per definizione, non è solamente un pranzo fastoso: innanzitutto, è un momento condiviso tra i membri della comunità in cui si celebra un evento di grande importanza, appunto un matrimonio («il banchetto ne è uno dei momenti e degli aspetti più vistosi»<sup>964</sup>, fa notare Carlo Buzzetti). Nel presente caso, la stilizzazione dello sposalizio tra il principe e la sua promessa rappresenta un'unione che potrebbe definirsi mistica. La tradizione ebraica, come detto, faceva infatti coincidere la futura transizione del popolo eletto dalla vita terrena a quella nel regno dei cieli con la partecipazione a un banchetto messianico di cui si parla anche nel libro dell'Apocalisse<sup>965</sup>. In Isaia, similmente, leggiamo:

«Il Signore degli eserciti preparerà per tutti i popoli su questo monte  
un convito di cibi succulenti,  
un convito di vini vecchi,  
di cibi pieni di midollo,  
di vini vecchi raffinati».<sup>966</sup>

Il banchetto assurge quindi a rituale di passaggio tra il mondo terreno e quella celeste, un rituale che, a seguito della fede riposta nella parola di Dio, promette cibi squisiti in grande abbondanza: il messaggio religioso, d'altro canto, deve persuadere il destinatario. Racconto mitico e rito, allora, si

---

<sup>963</sup> La religione ebraico-cristiana tende spesso a conferire alla mensa, in senso generico, il significato di comunione con Dio. È una figura comune nella Bibbia, ma qui citeremo a titolo di esempio un passo tratto da Paolo: «Perciò, miei cari, fuggite l'idolatria. Io parlo come a persone intelligenti; giudicate voi su quel che dico. Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è forse la comunione con il sangue di Cristo? Il pane che noi rompiamo, non è forse la comunione con il corpo di Cristo? Siccome vi è un unico pane, noi, che siamo molti, siamo un corpo unico, perché partecipiamo tutti a quell'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano i sacrifici non hanno forse comunione con l'altare? Che cosa sto dicendo? Che la carne sacrificata agli idoli sia qualcosa? Che un idolo sia qualcosa? Tutt'altro; io dico che le carni che i pagani sacrificano, le sacrificano ai demòni e non a Dio; ora io non voglio che abbiate comunione con i demòni. Voi non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; voi non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni. O vogliamo forse provocare il Signore a gelosia? Siamo noi più forti di lui?» (1Cor 10,14-22).

Vediamo come il motivo del pasto condiviso torni quale allegoria della salvezza che Dio ha promesso agli uomini di fede; il banchetto è dunque vietato ai pagani idolatri.

<sup>964</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>965</sup> Ap 19,7-9.

<sup>966</sup> Is 25,6.

integrano vicendevolmente nell'ottica di fornire una spiegazione riguardo alla tappa finale dell'esistenza terrena; «Quod sane conuiuuium Deus Pater instituit in Christo et parauit prandium nuptiarum», scrive Pascasio Radberto nel IX secolo, commentando il vangelo di Matteo<sup>967</sup>.

Si tratta di un'interpretazione che viene avvalorata dal contesto stesso: «la prospettiva allegorica ha tutta probabilità di essere presente, tanto più che la tradizione sinottica conosce il motivo di Gesù sposo»<sup>968</sup>. «Tamquam sponsus quippe de thalamo suo processit, qui ad coniungendam sibi ecclesiam incarnatus Deus de incorrupto uteri uirginis exiuit»<sup>969</sup>, ricorda Gregorio Magno: Cristo si incarna in un corpo umano e si unisce in matrimonio con la Chiesa cristiana, ossia la istituisce; quella stessa Chiesa che Beda il Venerabile, nel suo commento all'Apocalisse, definisce *sponsam et uxorem*<sup>970</sup>. Nel V secolo, il vescovo di Cartagine Quodvultdeus accusa infatti i Giudei non solo di non aver partecipato al banchetto nuziale, ma di aver ucciso perfino ucciso lo sposo: «Quid egit uesana impietas iudaeorum, quia inuitati non solum uenire noluerunt, sed insuper sponsum occiderunt?»<sup>971</sup>.

Tutto ciò senza dimenticare che la parabola dei vignaioli omicidi, subito precedente quella delle nozze, è da considerarsi anch'essa «una vasta allegoria storico-salvifica»<sup>972</sup>. È pertanto perfettamente sensato intendere che il banchetto nuziale-messianico di Matteo non sia allestito da un re qualunque per suo figlio, ma da Dio per Cristo.

Intorno al 180 d.C., il vescovo di Lione Ireneo rievoca la dimensione sacrale del convivio descritto nella parabola delle nozze:

«Qui autem vocati quidem sunt ad cenam Dei, et propter malam suam conversationem non perceperunt Spiritum sanctum projicientur, inquit [apostolus],

---

<sup>967</sup> Paschasius Radbertus, *Expositio in Matheo. Libri xii*, CC CM, 56; 56A; 56B, ed. B. Paulus, Turnhout 1984, 56 B, X, l. 310.

<sup>968</sup> G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo* cit., pp.76-77. Cfr Mt 9,15. Il motivo di Gesù come sposo tornerà poi spessissimo nei testi altomedievali nella rappresentazione del matrimonio mistico per eccellenza, quello con la Chiesa. «Item secundum spiritales nuptias, sicut unus Christus et una ecclesia, sic et unus uir et una uxor tam secundum generis documentum quam secundum Christi sacramentum» scrive Isidoro di Siviglia nel VII secolo (Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C. M. Lawson, CC SL, 113, Turnhout 1989, cl. 1207).

<sup>969</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia*, ed. R. Etaix, CC SL, 141, Turnhout 1999, p. 361.

<sup>970</sup> Beda Uenerabilis, *Explanatio Apocalypsis*, ed. R. Gryson, 2001, CC SL, 121A, Cl. 1363, 3, c. 37, p. 523: «Sponsam et uxorem dicit ecclesiam, quae immaculata permanens spiritales semper deo filios generat, uel quod nunc deo dispensata, tunc ad inmortales est perducenda nuptias».

<sup>971</sup> Quodvultdeus, *Sermo 1: De symbolo I*, ed. R. Braun, 1976, CC SL, 60, Cl. 0401, c. 6, l. 16.

<sup>972</sup> Raccogliamo la citazione segnalata da Barbaglio del volume di J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973, p. 82.

in tenebras exteriores, manifeste ostendens quod idem ipse Rex, qui convocaverit undique fideles ad nuptias Filii sui et incorruptibile convivium donaverit, jubeat mitti in tenebras exteriores eum qui non habet indumentum nuptiarum, hoc est contemptorem»<sup>973</sup>.

L'allegoria viene esplicitata nelle formule *cenam Dei e nuptias Filii sui*, il che ci fa intendere che in questo caso particolare il pasto non è solamente un momento in cui si condivide festosamente il cibo, ma in un certo senso il destino di coloro che hanno accolto lo Spirito Santo e si sono dunque presentati con un adeguato *indumentum nuptiarum*, al contrario del *contemptorem*, lo «spregiatore». Similmente Epifanio Latino nel VI secolo: «Nemo est enim paterfamilias verus nisi deus pater domini nostri Iesu Christi. Qui fecit cenam magnam. In qua cena fecit nuptias filio suo, id est Christo et ecclesiae»<sup>974</sup>.

Cesario di Arles, nello stesso secolo, invita a riflettere attentamente sul significato del banchetto nuziale di cui parla Gesù:

«Meditiamo su quali siano le nozze, valutiamo chi sia lo sposo, e a quale banchetto siamo stati invitati. Siamo infatti stati invitati a una mensa dove non si trova cibo degli uomini, ma viene offerto il pane degli angeli. Badiamo piuttosto che casualmente all'interno dell'anima, dove dovremmo essere ornati con le perle delle buone azioni, non ci riveliamo avvolti nei panni dei vecchi vizi; e quando la castità renderà candidi i buoni agli occhi di Dio, allora la lussuria renderà sordidi i malvagi»<sup>975</sup>.

---

<sup>973</sup> Irenaeus Lugdunensis secundum translationem latinam, *Adversus haereses seu Detectio et euersio falso cognominatae Gnoseos*, Sources chrétiennes, 264, ed. A. Rousseau / L. Doutreleau, Paris 1979, SC, 264, Cl. 1154 f (A).

<sup>974</sup> Epiphanius Latinus, *Interpretatio Euangeliorum*, ed. A. Erikson, 1933, p. 150. L'attribuzione è tuttora incerta, in quanto non è dato sapere se si tratta di Epifanio vescovo di Siviglia dal 441 al 461 o, più probabilmente, dell'omonimo vescovo di Benevento, caso in cui si collocherebbe la stesura dell'opera a cavallo tra il V e il VI secolo.

<sup>975</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, Turnhout 1953, CC SL, 103-104; 104, Cl. 1008, SL 104, *sermo* 188, c. 2, l. 12: «Cogitemus ad quales nuptias, consideremus ad qualem sponsum, vel ad quale convivium invitati sumus. Invitati enim sumus ad mensam, ubi non invenitur cibus hominum, sed panis ponitur angelorum. Et ideo videamus ne forte intus in anima, ubi deberemus bonorum operum margaritis ornari, ibi appareamus vitiorum pannis veteribus involuti; et quando eos qui boni sunt in oculis dei castitas reddet candidos, tunc eos qui mali sunt reddat luxuria sordidatos».

Cesario insiste con forza sull'allegoria della veste dell'invitato, che rappresenta la purezza della sua anima: monda se egli non si abbandona al peccato, lorda se ne è schiavo. Un'analogia definizione ne dà ancora Epifanio: «Quest'uomo rappresenta l'immagine di tutti i peccatori, che peccando hanno rovinato la veste nuziale. La veste nuziale è il battesimo, per cui quelli che sono venuti a battesimo a uno a uno hanno acquisito la veste dell'integrità e dell'immortalità e il segno del figlio di Dio, chi ha trascurato di farlo l'ha invece qualcita»<sup>976</sup>.

È importante notare che il convivio rappresenta la vera costante della parabola. È l'evento a cui vengono invitati gli ospiti, e malgrado le vicende successive che portano alla distruzione di una città, al re preme ancora sottolineare che il banchetto è pronto e le tavole imbandite. «Sembra implicito un pensiero: se il banchetto continua a essere pronto, bisogna che in qualche modo sia goduto da qualcuno: il banchetto di un re non può fallire»<sup>977</sup>, e l'efficacia dell'uso del convivio come forma allegorica per comunicare un messaggio "altro" si manifesta ora chiaramente. A darci un'interpretazione più definita di chi sia l'invitato ci pensa ancora Cesario di Arles: «Ecce qualem sententiam merebitur audire, qui ad convivium nuptiale, id est, altare domini aut ebriosus aut adulter aut odium in corde retinens praesumit accedere»<sup>978</sup>. La partecipazione al banchetto nuziale-messianico, metafora dell'altare di Dio, è vietata a chi si abbandona al peccato di gola, lussuria (ancora una volta accostati), e a chi serba nel cuore malvagità, odio; contro questi uomini, qualora oseranno presentarsi presso la sala del convivio, verrà dato ordine (*ecce qualem sententiam merebitur audire*) che siano estromessi dalla sala con le mani e i piedi legati. Ai buoni, invece, cioè a coloro che sono *ornati bonorum operum margaritis*, viene detto di entrare nella sala per godere della grazia di Dio<sup>979</sup>.

Matteo conosceva bene l'importanza culturale di una festa simile a quell'epoca, dunque sfrutta tale figura a suo vantaggio. La festa di matrimonio a cui Dio invita i popoli ha, di fondo, tutte le caratteristiche di un convito nuziale degno di un re: magnificenza, abbondanza, solennità.

---

<sup>976</sup> Epiphanius Latinus, *Interpretatio Euangeliorum* ed. cit., p. 60: «Homo iste figuram tenet omnium hominum peccatorum, qui peccando vestem nuptialem perdiderunt. Vestis nuptialis baptismum est, in quo singuli quique venientes ad baptismum acceperunt stolam incorruptionis et immortalitatis et signum filii dei, quem non custodientes perdiderunt».

<sup>977</sup> Carlo Buzzetti, *Analisi letteraria del racconto matteo* cit., p. 21.

<sup>978</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti* ed. cit., sermo 227.

<sup>979</sup> *Ivi*, sermo 65: «...sed magis medicamentis paenitentiae humilitatis vel conpunctionis ad sanitatem pristinam revocatus, et bonorum operum margaritis ornatus, audire mereatur: euge serve bone et fidelis, intra in gaudium domini tui».

E cosa si può dire riguardo al cibo offerto dal sovrano? Si può supporre uno slittamento del significato in senso allegorico anche in merito alle vivande? Gregorio Magno ne era convinto, così come credeva che la sua opera di esegesi fosse necessaria per chi non poteva intendere correttamente la parabola proprio riguardo al rapporto tra significante (il cibo) e significato<sup>980</sup>:

«Come interpretare i tori e gli animali ingrassati [*altilia*], fratelli carissimi, se non come i padri del Nuovo e dell'Antico Testamento?»<sup>981</sup>.

Quelli dell'Antico, spiega immediatamente, caricavano e ferivano i loro detrattori con le corna della perfezione morale, proprio come tori, mentre quelli del Nuovo Testamento godevano della grazia del proprio "grasso" interiore, sordi ai desideri terreni, e sollevavano le ali (poiché il termine *altilia* indica dei volatili) per votarsi *ad sublimia contemplationis*.

Il linguaggio alimentare, come illustrato in quest'ulteriore caso, offre numerose possibilità linguistiche ed estende la comunicazione al volgo<sup>982</sup>. Un secolo e mezzo prima di Gregorio un altro papa, Leone I, conferiva agli stessi alimenti un significato sacrale:

«[...] qui sacramentum suae reparationis intellegit, carnis se uitiis debet exuere, et omnes sordes abicere peccatorum, ut aditurus nuptiale conuiuium, splendeat ueste uirtutum.

Quamuis enim benignitas sponsi cunctos ad communionem regiarum inuitet epularum, studendum tamen est uniuersis uocatis, ut sacrorum ciborum munere non inueniantur indigni»<sup>983</sup>.

Non si tratta di un cibo per tutti, quindi: gli indegni non ne mangeranno proprio perché gli alimenti sono la materializzazione del dono che Dio offre agli invitati, ossia la salvezza, attraverso la predicazione degli uomini che ha scelto.

---

<sup>980</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia* cit., p. 362: «Quia enim uulgo loquor, etiam ipsa me necesse est uerba euangelicae lectionis explanare.»

<sup>981</sup> *Ibidem*.

<sup>982</sup> *Ibidem*, dove appunto si specifica «Quia enim uulgo loquor...».

<sup>983</sup> Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta*, CC SL 138; 138A, ed. A. Chavasse, Turnhout 1973, Cl. 1657.

È allora naturale supporre che il triplice invio dei servi simboleggi la missione apostolica che nelle prime due occasioni si rivolge al «giudaismo ufficiale»<sup>984</sup>, nella terza a tutti gli altri, israeliti e pagani; non a caso, in altro luogo, Gesù dice ai farisei: «Perciò ecco, io vi mando dei profeti, dei saggi e degli scribi; di questi, alcuni ne ucciderete e metterete in croce [...]»<sup>985</sup>. A cavallo tra il V e il VI secolo, Epifanio riecheggia: «I servi, che egli mandò per chiamare gli invitati alle nozze, sono gli apostoli inviati in tutto il mondo a richiamare i popoli alla speranza e alla fede nel figlio di Dio e nella remissione dei peccati, nel regno dei cieli e nella vita eterna»<sup>986</sup>. Un secolo più tardi, nelle sue *Homiliae in euangelia*, Gregorio Magno chiosa: «[Pater] Misit ergo seruos suos ut ad istas nuptias amicos inuitarent. Misit semel, misit iterum, quia incarnationis dominicae praedicatores et prius prophetas dixit futuram, et per apostolos nuntiauit factam»<sup>987</sup>. L'invio dei servi è per la chiamata a un grande evento annunciato in tre stadi successivi, perciò Dio ne sceglie di speciali: predicatori, profeti, infine gli apostoli.

Il nucleo della parabola, però, ruota attorno a un ultimo elemento che rende decisamente più complesso il testo: l'invitato che si presenta senza un'adeguata veste. La pena inflittagli, ossia l'abbandono nelle tenebre *ubi erit fletus...*, è la stessa che, sempre in Matteo, troviamo assegnata al servo inoperoso della parabola dei talenti<sup>988</sup> e al maggiordomo infedele che non si cura di amministrare la casa del padrone<sup>989</sup>, nonché a «tutti gli operatori di iniquità»<sup>990</sup>; infine, la pena compare nella già citata parabola della rete<sup>991</sup>.

Che cosa vi sia in quell'oscurità lo si può intuire conoscendo cosa invece *non c'è*, e che non varca i confini esterni della sala di nozze: «[...] ne ab illa aeterna beatitudine exclusus», scrive Cesario di Arles in pieno VI secolo, «et a convivio nuptiali proiectus, ligatis manibus et pedibus [...]»<sup>992</sup>. Eterna beatitudine all'interno, eterna sofferenza al di fuori.

---

<sup>984</sup> G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo* cit., p. 88.

<sup>985</sup> Mt 23,34.

<sup>986</sup> Epiphanius Latinus, *Interpretatio Euangeliorum* cit., p. 150.

<sup>987</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia* cit., pp. 361-362.

<sup>988</sup> Mt 25,14-30.

<sup>989</sup> Mt 24,45-51.

<sup>990</sup> Mt 13,41.

<sup>991</sup> Mt 13,47-50.

<sup>992</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti* ed. cit., Cl. 1008, *sermo* 227.

La particolarità di questo spozalizio, come precisa nella seconda metà del VII secolo l'abate di Clonard, l'irlandese Ailerano, è proprio che esso rappresenterà un rito di passaggio verso una condizione che non sarà più alterata in futuro, la salvezza eterna, appunto: «[...] et praeparemur, ut, ueniente domino, in sponsa intremus in gaudium domini et ad nuptias intromittamur aeternas»<sup>993</sup>.

Nella parabola in oggetto, d'altro canto, ai tre elementi caratteristici di un banchetto nuziale appena menzionati (magnificenza, abbondanza, solennità) se ne aggiunge un quarto: la dignità degli ospiti. Si è visto come il momento in cui i commensali condividono il pasto simboleggi il banchetto messianico, «il tempo della salvezza escatologica offerta da Dio agli uomini»<sup>994</sup>. È un convivio i cui invitati sono infine ammessi a entrare nel regno dei cieli; la condivisione del cibo ne è, in un certo senso, l'atto iniziale, appunto il rito che determina il passaggio dalla condizione originaria a quella finale. Ma, come ogni rito vuole, i presenti devono attenersi a uno specifico codice di comportamento prestabilito, che di fatto distinguerà tra essi chi merita di partecipare all'evento e chi invece deve esserne escluso. Possiamo trovare un esempio di questo fine gioco comunicativo nel vangelo di Luca, dove è presente una parabola sconosciuta agli altri vangeli sinottici, anch'essa completamente incentrata sul convivio nuziale<sup>995</sup>. Gesù la racconta ai Farisei mentre si sta mettendo a tavola con loro:

«Osservando poi come gli invitati sceglievano i primi posti, disse loro una parabola: 'Quando sei invitato a nozze da qualcuno, non metterti al primo posto, perché non ci sia un altro invitato più ragguardevole di te e colui che ha invitato te e lui venga a dirti: Cedigli il posto! Allora dovrai con vergogna occupare l'ultimo posto. Invece quando sei invitato, va' a metterti all'ultimo posto, perché venendo colui che ti ha invitato ti dica: Amico, passa più avanti. Allora ne avrai onore davanti a tutti i commensali. Perché chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato'»<sup>996</sup>.

La parabola ha il fine di insegnare agli ascoltatori come saranno assegnati i posti nel regno dei cieli facendo ricorso a una consuetudine che essi dovevano conoscere molto bene, altrimenti l'artificio

---

<sup>993</sup> Aileranus sapiens monachus Clonardensis, *Interpretatio mystica progenitorum Domini Iesu Christi*, in M. Lapidus and R. Sharpe, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985, B299, p. 340.

<sup>994</sup> G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo cit.*, p. 77.

<sup>995</sup> Tale parabola, nel vangelo di Luca, precede quella delle nozze. Entrambe, intramezzate da un'ulteriore parabola riguardante l'offerta di un pranzo, formano un vero e proprio trittico di parabole alimentari.

<sup>996</sup> Lc 14,7-11.

retorico non avrebbe di certo funzionato; mi riferisco naturalmente a quel sistema di gerarchie a tavola che tutti i commensali davano per scontato, e che abbiamo ritrovato in fonti posteriori molti secoli rispetto a questa<sup>997</sup>. In quest'ambito, Gesù spiega chiaramente ciò che all'invitato è opportuno fare e ciò che invece offende il valore dell'ospitalità, valori tanto più calzanti quanto si sta parlando di un convito per un matrimonio. Ed è proprio questo il punto di connessione con l'elemento caratteristico del brano di Matteo, ossia la veste nuziale. Ora evidentemente comprendiamo perché il redattore abbia voluto aggiungere tale ulteriore elemento a un racconto di per sé concluso con l'ultimo invito e la celebrazione del convivio (come di fatto avviene nelle versioni di Luca e Tommaso): ciò è dovuto proprio alla caratteristica trasformazione che Matteo fa rendendo il convito un pranzo nuziale in sintonia con il significato allegorico di cui ha voluto permeare il testo, artificio che gli permette di approfondire la questione della dignità degli ospiti e del loro rispetto verso il re, ossia il padrone di casa.

La qualità degli invitati e il loro atteggiamento verso la festa regale vogliono infatti significarci qualcosa di molto importante. Il banchetto che sta al centro della nostra parabola è un evento sociale di grande rilevanza, e il fatto che il re (Dio) abbia infine scelto di non distinguere né per rango né per indole gli ospiti («Usciti nelle strade, quei servi raccolsero quanti ne trovarono, buoni e cattivi»), non implica che questi potessero sottovalutare la solennità della celebrazione. Difatti, Matteo dà per scontato che tutti i commensali si siano presentati vestiti adeguatamente, anche se ciò non vuol dire che debbano aver necessariamente indossato un abito da festa; semplicemente, potrebbero averne usato uno pulito, appunto dignitoso. Ed è tale contesto (opportunamente pensato dal redattore) che carica di pregnanza il momento in cui il re fa il suo ingresso nella sala: egli difatti non era a tavola insieme agli invitati, non si era mescolato con le altre persone. Entra per assicurarsi che la festa proceda per il meglio, ma si accorge che uno dei commensali ha offeso la sua ospitalità, non essendosi nemmeno preoccupato di presentarsi vestito in maniera decente, al contrario degli altri.

«Et quia in fallendis hominibus plurimum artis soleat habere simulatio, quae si nos uel secreto mentis alienae uel simplicitate iudicii nostri fefellerit, tamen Deum latere non possit, ideo ingressus Deus felicitis resurrectionis istius coetum et

---

<sup>997</sup> D. E. Smith, *From symposium to eucharist. The banquet in the early christian world* cit., p. 255.

hominem accumbentem sine nuptiali ueste conspiciens interrogat quomodo sit ingressus.»<sup>998</sup>,

scrive nel IV secolo Ilario di Poitiers;

«Numquid inuitandorum habitum designauerat? Deinde cum inuitari quoscumque iussisset, quomodo unus omnibus poterat esse uestitus?

Aut si certus ex consuetudine conuiuantium in nuptiis habitus esse soleret, et ab inuitantibus ac ministris potuisset inhiberi.

[...] Vestis autem nuptialis est gloria Spiritus sancti et candor habitus caelestis, qui bonae interrogationis confessione susceptus usque in coetum regni caelorum immaculatus et integer reseruatur»<sup>999</sup>.

Il significato allegorico del racconto di Matteo è pienamente esplicitato nell'identificazione del re come Dio e, cosa altrettanto significativa, con il definire il convivio nuziale *coetum resurrectionis*, dunque un'adunanza di persone che, a livello simbolico, partecipano alla festa di matrimonio e condividono il pranzo offerto dal sovrano, ma che di fatto sono al cospetto del Signore per prendere parte al rituale di passaggio che prevede la resurrezione dei corpi; il banchetto e la condivisione del cibo sembrano funzionare perfettamente come allegoria di un simile evento cruciale.

Ma c'è, appunto, un *certus habitus* ("abbigliamento" più che "abito") da utilizzare quando ci si reca a un convito del genere, così come occorre un'adeguata disposizione d'animo per presentarsi alle nozze di Cristo: «la veste nuziale è la gloria dello Spirito santo», e dev'essere candida e immacolata perché non si venga respinti nelle tenebre all'esterno della sala<sup>1000</sup>, scrive papa Leone Magno.

L'escluso, che nella parabola è un uomo soltanto, rappresenta in realtà tutta quella moltitudine di persone restie a credere nella Parola, nella promessa di un regno eterno, e che come gli invitati trova qualche scusa per non presentarsi alla festa nuziale. Nel IX secolo, Pascasio Radberto coglie l'occasione per annotare una riflessione sulla società a lui contemporanea e su tale resistenza alla fede: «Sicut et adhuc hodie multi sunt qui in hanc arcam id est Christi ecclesiam nolunt intrare», scrive, «neque federa nuptiarum nobis cum uel conuiuium suscipere. Quod sane prandium sicut et nuptie hic pregustatur sed in illa eterna satietate ad plenum perfruetur»<sup>1001</sup>. La sala delle nozze viene

---

<sup>998</sup> Hilarius Pictauiensis, *Commentarius in Matthaem*, SC, 254, 258, ed. J. Doignon, Paris 1978-1979, p. 148.

<sup>999</sup> *Ibidem*.

<sup>1000</sup> Cfr. Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta* cit., Cl. 1657, dove si parla di "veste delle virtù".

<sup>1001</sup> Paschasius Radbertus, *Expositio in Matheo. Libri xii* cit., X, l. 319.

quindi paragonata alla Chiesa di Cristo, *hanc arcam*, un'arca di salvezza, ove quest'ultima è perifrastata con il motivo dell'eterna sazietà. Senza contare che lo stesso Pascasio non manca di accostare il banchetto nuziale della nostra parabola a un'altra arca: «Videat ipse per omnes patres et intellegat in cuius figura Noe arcam fabricauerit ne periret aliquis. Et uidere poterit quod ab initio ad has nuptias et ad hoc conuiuium omnes sunt inuitati quamuis fide noluerint uenire»<sup>1002</sup>.

Quale promessa fare a una società che, come altre nella storia, poteva conoscere assai bene la paura della fame, se non una vita non più mortale in cui il cibo non sarebbe più mancato? È una strategia comunicativa diretta, efficace, estremamente semplice. Proprio ciò che si richiedeva a un testo pensato e costruito per essere ricordato nel tempo e, soprattutto, per convincere i seguaci di altri culti che il dio dei Cristiani fosse misericordioso e avesse promesso un inestimabile dono da riscattare dopo questa vita.

Tale messaggio alimentare è un tratto comune delle religioni antiche, proprio perché se ne era compresa la forza sociale e, non ultima, psicologica. Non a caso la mitologia degli Arya aveva costruito la figura della vacca mistica<sup>1003</sup>, inesauribile dispensatrice di latte, che l'induismo ha poi cristallizzato nella figura di *Kamadhenu*, la mucca dell'abbondanza che esaudiva tutti i desideri di chi la possedeva. Analogamente, la mitologia germanica aveva concepito Saehrimnir, il cinghiale che il cuoco del Walhalla, Andhrimnir, cucinava ogni giorno nel calderone per gli Einherjar, i guerrieri di Odino morti in battaglia, e la cui carne si rigenerava ogni sera per essere pronta da cuocere nuovamente il giorno successivo<sup>1004</sup>. Nella cultura celtica, particolare rilevanza simbolica aveva la figura del porcaro, a cui tradizionalmente la mitologia conferiva poteri magici e la conoscenza di un sapere sovranaturale, sulla scorta della centralità culturale, alimentare ed economica che aveva il maiale in quel contesto sociale<sup>1005</sup>.

Seguendo le medesime logiche di massima, si erano associati alle divinità quei poteri in grado di influire sui cicli naturali e, quindi, da invocare per ottenere abbondanza alimentare. Il più classico degli schemi vedeva naturalmente nel sole il dio per eccellenza, come il Ra egizio, il *Sol Invictus* romano, l'Apollo dei Greci. E così come, a proposito della mitologia greca, si è parlato di Demetra e di Persefone, così ricorderò che Thor era il signore dell'atmosfera nel *pantheon* scandinavo, colui

---

<sup>1002</sup> *Ivi*, l. 321.

<sup>1003</sup> G. Dumézil, *Gli dei sovrani degli indoeuropei* cit., p. 125.

<sup>1004</sup> C. Lecouteux, *Dizionario di mitologia germanica*, Lecce 2007, pp. 32 e 212.

<sup>1005</sup> L. Valle, *Miti nordici e miti celtici*, Rimini 2001, p. 126, n. 73; cfr. P. Ní Chatáin, «Swineherds, Seers and Druids», *Studia Celtica* XIV/XV (1979-80), *passim*.

che governava il tuono, i venti, le piogge, il bel tempo e le messi<sup>1006</sup>; il potere di Freyr si estendeva invece sopra la fecondità umana e quella della natura, ed era responsabile dell'abbondanza, in primo luogo quella alimentare<sup>1007</sup>. Gli dei, insomma, hanno da sempre promesso agli uomini una vita di sazietà e abbondanza, ancor prima che una vita eterna.

---

<sup>1006</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>1007</sup> *Ivi*, pp. 172-173.

### 3. IL PRIMO MIRACOLO

Come ho avuto modo di sottolineare in altra sede<sup>1008</sup>, stando al vangelo di Giovanni, il primo prodigio compiuto da Gesù è un miracolo alimentare. Il messia ne compirà solamente sei in totale, ma uno di essi sarà il primo segno evidente, per la popolazione, della sua natura divina. A seguito di questo miracolo il suo nome si diffonderà nelle terre circostanti e l'attenzione del popolo della Galilea sarà attirata in misura progressivamente maggiore dalla sua predicazione.

È curioso il fatto che, a fronte di un grandissimo numero di miracoli curativi, Cristo scelga proprio un prodigio alimentare come prima manifestazione dei propri poteri. Il riferimento è ovviamente al celebre racconto delle nozze di Cana:

«Tre giorni dopo, ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli. Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: “Non hanno più vino”. E Gesù rispose: “Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora”. La madre dice ai servi: “Fate quello che vi dirà”.

Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre barili. E Gesù disse loro: “Riempite d'acqua le giare”; e le riempirono fino all'orlo. Disse loro di nuovo: “Ora attingete e portatene al maestro di tavola”. Ed essi gliene portarono. E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo e gli disse: “Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono”. Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui»<sup>1009</sup>.

Innanzitutto, è già un fatto interessante che si tratti appunto di un episodio ancora largamente conosciuto. Molti di noi lo hanno letto o sentito raccontare almeno una volta sin da bambini, che si

---

<sup>1008</sup> A. Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, Studi Medievali, vol. LII, pp. 517 - 576, a p. 573 e sgg.

<sup>1009</sup> Gv 2,1-11.

tratti di cristiani o meno, credenti, atei o agnostici, ed è molto importante indagare accuratamente motivi e natura di tale successo comunicativo.

Tuttavia, un'analisi del succitato passo, sebbene non sia questo il luogo per svolgere uno studio esegetico approfondito, richiede una pur breve contestualizzazione del secondo capitolo del vangelo giovanneo<sup>1010</sup>. Innanzitutto, rammentiamo che i primi dodici capitoli del vangelo raccontano gli anni di attività pubblica di Gesù volta a predicare la parola di Dio e a operare miracoli. Inoltre, a partire dal segno manifestato durante le nozze di Cana e dal successivo spostamento a Cafarnao, «tutto ciò che riguarda il gruppo [Gesù stesso, i discepoli, sua madre e i suoi fratelli] si svolge all'interno di una catena di feste ebraiche»<sup>1011</sup>, ricordano Adriana Destro e Mauro Pesce. In sostanza, tutti gli eventi principali della vita di Gesù, secondo il racconto del redattore, avvengono seguendo il calendario religioso giudaico, che egli definisce letteralmente «dei Giudei»<sup>1012</sup>. Giovanni è insomma ben consapevole che il contesto in cui vivono lui e i suoi lettori e ascoltatori non è lo stesso in cui si muoveva Gesù, e ne prende di fatto le distanze<sup>1013</sup>; non a caso, alla samaritana a cui Cristo chiede da bere, fa identificare come Giudeo il messia stesso: «Le disse Gesù: 'Dammi da bere'. I suoi discepoli infatti erano andati in città a far provvista di cibi. Ma la Samaritana gli disse: 'Come mai tu, che sei Giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?'. I Giudei infatti non mantengono buone relazioni con i Samaritani»<sup>1014</sup>.

Rudolf Bultmann pensa che il secondo capitolo occupi una posizione del tutto particolare tra gli altri, presentando la narrazione di due episodi (le nozze di Cana, appunto, e la cacciata dei venditori dal Tempio) sostanzialmente isolati<sup>1015</sup>, mentre Raymond Brown individua nel “tema della sostituzione” il *fil rouge* che li accomuna<sup>1016</sup>. Con tale definizione lo studioso intende sintetizzare la rappresentazione simbolica della sostituzione del sistema culturale giudaico con un nuovo ordine,

---

<sup>1010</sup> Un'ottima *summa* delle più importanti posizioni del dibattito storiografico si trova in F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II*, Brescia 2011, pp. 21-38, da cui ho attinto alcuni degli spunti che seguono.

<sup>1011</sup> A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* cit., p. 5.

<sup>1012</sup> Come per esempio in Gv 3,1: «C'era tra i farisei un uomo chiamato Nicodèmo, un capo dei Giudei».

<sup>1013</sup> A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* cit., p. 12.

<sup>1014</sup> Gv 4,7-9.

<sup>1015</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary*, translated by G. R. Beasley-Murray, Oxford 1971.

<sup>1016</sup> R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, p. 131.

che in Giovanni può essere appunto evocata dalla trasformazione dell'acqua in vino<sup>1017</sup>. Lo scopo, insomma, è quello di evidenziare la natura allegorica del vangelo e interpretarne ogni elemento in senso "altro" rispetto alla sua dimensione apparentemente concreta. Altri sostenitori di questa corrente teorica, come Marie-Émile Boismard e Arnaud Lamouille, vedono per esempio nel numero delle giare<sup>1018</sup> (6) un simbolo di imperfezione del mondo giudaico, poiché è invece il 7 a rappresentare un valore positivo nella numerologia ebraica<sup>1019</sup>; inoltre, conferiscono grande rilevanza al fatto che l'acqua per la purificazione rituale, contenuta appunto nelle giare, venga trasformata proprio in vino, bevanda dal forte significato simbolico e culturale nella tradizione giudaica. L'interpretazione vedrebbe la trasmutazione come il dono dell'insegnamento di Gesù, di quella sapienza e intelligenza<sup>1020</sup> di cui si parla nel libro di Isaia:

«Su di lui si poserà lo spirito del Signore,  
spirito di sapienza e di intelligenza,  
spirito di consiglio e di forza,  
spirito di conoscenza e di timore del Signore»<sup>1021</sup>.

Come accortamente fa notare Charles Dodd, il "vino buono" del brano di Giovanni somiglia molto al "vino nuovo" dei vangeli di Marco<sup>1022</sup> e Luca<sup>1023</sup>, lo stesso di cui si dice che romperà gli otri vecchi<sup>1024</sup>. Rudolf Schnackenburg aggiunge che l'abbondanza di vino, nella letteratura giudaica, è

---

<sup>1017</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 26. Si veda anche S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, p. 116.

<sup>1018</sup> In questo stesso dato, Onorio di Autun (XI-XII secolo) riconosceva le sei età del mondo (P. Tombeur, *L'allégorie de la vigne et du vin dans la tradition occidentale* cit., p. 203).

<sup>1019</sup> M. E. Boismard - A. Lamouille, *Synopse des quatre Évangiles*, vol. 3, *L'Évangile de Jean*, Paris 1987, p. 107.

<sup>1020</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>1021</sup> Is 11,2. Altre interpretazioni sono in B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Uppsala 1974, p. 108, che vede una relazione della trasformazione acqua/vino con la Legge ricevuta sul Sinai, e in R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary* cit., p. 120, che vi identifica la venuta stessa di Gesù.

<sup>1022</sup> Mc 2,22: «'...Così pure nessuno verserebbe del vino nuovo in otri vecchi, perché il vino li farebbe scoppiare e andrebbero in rovina sia il vino che gli otri. Il vino nuovo deve essere messo in otri nuovi'».

<sup>1023</sup> Lc 5,37-39: «E nessuno mette vin nuovo in otri vecchi; altrimenti vin nuovo rompe gli otri, il vino si spande, e gli otri vanno perduti. Ma il vin nuovo va messo in otri nuovi. E nessuno che abbia bevuto del vin vecchio, ne desidera del nuovo, perché dice: Il vecchio è buono».

<sup>1024</sup> C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 226.

generalmente associata alla venuta di Cristo<sup>1025</sup>, e dunque il redattore del vangelo avrebbe voluto significare la sostituzione delle istituzioni giudaiche sulla base dell'allegoria della sostituzione delle pratiche religiose giudaiche<sup>1026</sup>; al contrario di Bultmann che, in accordo con la sua teoria, vede nel vino un riferimento al culto dionisiaco<sup>1027</sup> (vi ritorneremo a breve).

Altra posizione nei confronti dell'episodio di Cana è quella di Birger Olsson, che non rigetta affatto la teoria della sostituzione quando vede una chiara affinità tra il racconto del banchetto nuziale a cui partecipa Gesù e un passo del capitolo 19 del libro dell'Esodo<sup>1028</sup>: il "terzo giorno" è quello della festa nuziale in Giovanni, mentre nel detto brano dell'Esodo è il momento in cui Dio si manifesta sul Sinai per donare la Legge agli israeliti<sup>1029</sup>. Ad ogni modo, l'interpretazione più accettata tra gli studiosi è quella che vede una relazione tra il "terzo giorno" del brano giovanneo e il periodo di tempo intercorso tra la morte e la resurrezione di Cristo<sup>1030</sup>; e in questo senso il racconto di Cana evocerebbe la fine della vita terrena di Gesù (anche se, bisogna ricordarlo, in Giovanni non si dice mai esplicitamente che Cristo sia resuscitato il terzo giorno<sup>1031</sup>).

Quanto al vangelo di Giovanni in termini più generali, di esso non conosciamo una datazione precisa, ma possiamo affermare che sia stato scritto diversi decenni dopo la morte di Gesù<sup>1032</sup>, a seguito della distruzione del tempio di Gerusalemme<sup>1033</sup>, da un redattore «che condivide tratti della cultura ellenistica, anche se è tutt'altro da escludere che soggiaccia in lui una cultura *giudaico-*

---

<sup>1025</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, volume 1, Brescia 1973, p. 473.

<sup>1026</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II cit.*, p. 28.

<sup>1027</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary cit.*, p. 120.

<sup>1028</sup> Es 19,10-16: « Il Signore disse a Mosè: 'Va' dal popolo e purificalo oggi e domani: lavino le loro vesti e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai alla vista di tutto il popolo. Fisserai per il popolo un limite tutto attorno, dicendo: Guardatevi dal salire sul monte e dal toccare le falde. Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte. Nessuna mano però dovrà toccare costui: dovrà essere lapidato o colpito con tiro di arco. Animale o uomo non dovrà sopravvivere. Quando suonerà il corno, allora soltanto essi potranno salire sul monte'. Mosè scese dal monte verso il popolo; egli fece purificare il popolo ed essi lavarono le loro vesti. Poi disse al popolo: 'Siate pronti in questi tre giorni: non unitevi a donna'. Appunto al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba: tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore».

<sup>1029</sup> B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel cit.*, p. 74.

<sup>1030</sup> C. H. Dodd, *L'interpretazione del Quarto vangelo*, Brescia 1974, p. 370; M. E. Boismard - A. Lamouille, *Synopse des quatre Évangiles*, vol. 3, *L'Évangile de Jean cit.*, p. 105; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. 1, *Chapitres 1-4*, Paris 1988, p. 243.

<sup>1031</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II cit.*, p. 52.

<sup>1032</sup> Si veda A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni cit.*, p. xv e relativa bibliografia, di cui in parte si è fatto uso in questa sezione.

<sup>1033</sup> Quindi dopo gli anni '70 del I secolo.

ellenistica»<sup>1034</sup>. Egli conosceva alcuni motivi tradizionali riscontrabili negli altri vangeli, ma non è altrettanto certo che avesse avuto accesso diretto a essi<sup>1035</sup>. In quell'epoca, è plausibile pensare che le comunità giovaniste si fossero separate dalle comunità ebraiche da cui avevano tratto origine, motivo in più per sostenere che il vangelo di Giovanni fosse un'opera a sé, ovviamente distinto dagli altri vangeli e da quella collezione canonica di testi che la Chiesa costruì quasi un secolo più tardi; esso rappresenta, semplicemente, una delle voci dei molteplici cristianesimi delle origini<sup>1036</sup>.

È bene anche contestualizzare linguisticamente il termine con cui, nel brano di Giovanni, si fa riferimento allo "sposalizio": γάμος. Con tale vocabolo, nella cultura ellenistica e in quella romana, si indicavano il matrimonio (in senso generico) e la cerimonia nuziale, che il più delle volte era identificata nel banchetto<sup>1037</sup> e non era regolamentata da particolari norme, ma anzi (e questo dà ulteriore rilevanza all'analisi svolta nella prima parte di questa ricerca) consisteva semmai in una «loose collection of marriage customs»<sup>1038</sup>. A quanto risulta dagli studi dedicati nello specifico al matrimonio giudaico<sup>1039</sup>, l'uso comune voleva che la festa nuziale durasse sette giorni, e vedesse nel convivio il suo fulcro; questo rituale era persino tutelato per mezzo di un «sistema di protezione»<sup>1040</sup> volto a permettere ai invitati di dedicare le proprie energie proprio a tale occasione festiva e a evitare distrazioni derivanti eventualmente da altre festività del calendario, come si legge nella *Mishnah*, feste alle quali quella nuziale era sostanzialmente equiparata<sup>1041</sup>. Il banchetto nuziale era di norma allestito per la sera<sup>1042</sup> in cui la sposa veniva condotta in casa dello sposo in processione, momenti in cui i presenti (amici, parenti, ecc.) non solo partecipavano alla festa, ma di

---

<sup>1034</sup> *Ibidem*.

<sup>1035</sup> J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1993, pp. 76-90.

<sup>1036</sup> A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* cit., p. 3.

<sup>1037</sup> *Ivi*, p. 53; K. Niederwimmer, γάμος, in H. Balz - G. Schneider (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 1, Brescia 1995, pp. 620-628.

<sup>1038</sup> M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, p. 168.

<sup>1039</sup> S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, 2, Assen 1987; M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* cit., pp. 162-181; D. R. Mace, *Hebrew marriage. A sociological study*, London 1953, pp. 178-183.

<sup>1040</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 55.

<sup>1041</sup> P. Blackman, *Mishnayoth*, 3, London 1953, p. 472, n. 2.

<sup>1042</sup> Come indicato in S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century* cit., p. 758, era usanza accompagnare la sposa con delle torce, particolare che ricorda molto da vicino il passo del *Grágás* citato nella prima parte della ricerca.

fatto legittimavano l'unione matrimoniale fungendo da testimoni diretti; come precisa Michael Satlow, la *Mishnah* stabiliva la necessarietà della processione pubblica a garanzia della legittimità dello sposalizio<sup>1043</sup>. Nel libro di Tobia si può trovare una descrizione cronologica più specifica degli *step* fondamentali:

«Chiamò poi la madre di lei e le disse di portare un foglio e stese il documento di matrimonio, secondo il quale concedeva in moglie a Tobia la propria figlia, in base al decreto della legge di Mosè. Dopo di ciò cominciarono a mangiare e a bere. Poi Raguele chiamò la moglie Edna e le disse: 'Sorella mia, prepara l'altra camera e conducila dentro'. Essa andò a preparare il letto della camera, come le aveva ordinato, e vi condusse la figlia. Pianse per lei, poi si asciugò le lacrime e disse: 'Coraggio, figlia, il Signore del cielo cambi in gioia il tuo dolore. Coraggio, figlia!'. E uscì. Quando ebbero finito di mangiare e di bere, decisero di andare a dormire. Accompagnarono il giovane e lo introdussero nella camera da letto»<sup>1044</sup>.

Stando al brano, all'accordo ratificato per mezzo di un apposito documento seguiva il banchetto nuziale in casa della famiglia dello sposo, accompagnato da danze e canti<sup>1045</sup>, che talvolta poteva protrarsi fino a notte fonda o all'alba<sup>1046</sup>, e infine l'entrata della coppia nella camera nuziale: anche in questo caso vediamo tornare il più volte citato binomio *tavola-talamo*, preceduto naturalmente dalla formalizzazione scritta del patto. La consuetudine voleva che, durante la festa, gli sposi fossero anche benedetti in presenza di dieci testimoni<sup>1047</sup>.

Formalmente, il matrimonio di tradizione ebraica derivava per diversi aspetti da quello ellenistico-romano, con qualche eccezione, specie per quanto concerne l'importanza della dote, secondaria rispetto alla *Ketubah*, ossia al pegno sulle proprietà dello sposo che la sposa poteva riscattare in caso di ripudio, divorzio o morte del marito<sup>1048</sup>. A margine di ciò, disponiamo per il matrimonio ebraico dei primi secoli dopo Cristo di una risorsa del tutto particolare, ossia di quattordici inviti

---

<sup>1043</sup> M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, p. 172.

<sup>1044</sup> Tob 7,14-8,1.

<sup>1045</sup> Come sarà consuetudine anche nel Medioevo, lo si è visto. F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 61.

<sup>1046</sup> S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century* cit., p. 759.

<sup>1047</sup> *Ivi*, p. 760.

<sup>1048</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 135; S. R. Llewelyn, *A Jewish deed of marriage: some further observations*, *NewDocs*. IX (2002), pp. 86-98, alle pp. 88-89.

relativi a feste nuziali allestite tra il II e il IV secolo<sup>1049</sup>. Strutturati secondo una formula sostanzialmente comune (invito o nome di chi inoltra l'invito; motivo dell'invito e relazione tra festeggiato e ospitante; luogo in cui si terrà la festa; data della festa; eventuale saluto)<sup>1050</sup>, essi menzionano specificatamente ed esclusivamente il banchetto nuziale, ulteriore elemento a suffragio della tesi che, generalmente, associa il termine γάμος alla festa di nozze, sempre sinonimo di convivio. Tali fonti, riproposte accortamente da Francesco Calzolaio, offrono interessanti spunti d'analisi: «Isidoro ti invita a pranzare da lui in occasione del matrimonio di sua figlia presso l'abitazione del centurione Tito all'ora nona»<sup>1051</sup>, si legge in uno degli inviti, mentre in un altro: «Termusis ti invita a pranzare in occasione del matrimonio di sua figlia nella sua casa domani, il 18 all'ora [...]»<sup>1052</sup>. Come detto, l'invito concerne quello che evidentemente doveva essere il momento centrale della festa, cioè il pranzo, che solitamente si teneva alle due o alle tre di pomeriggio (ora ottava o nona); peraltro, rimane valido quanto già osservato un momento fa riguardo alla durata dei banchetti, e cioè che sovente essi potevano protrarsi fino alle prime luci dell'indomani, visto il costo delle lampade per l'illuminazione di cui rimane traccia nei papiri che riportano i dettagli del matrimonio di un tale Apollonio<sup>1053</sup>.

Dato da non trascurare, inoltre, è che tali inviti (scritti per lo più da un parente maschio della sposa) assomigliano a dei promemoria, in quanto sistematicamente il riferimento è a una festa che si terrà l'indomani, o eventualmente a richiami formali di una passata comunicazione orale informale<sup>1054</sup>. Infine, il luogo della festa sembra sempre essere una casa privata, o dei genitori degli sposi (indifferentemente l'una o l'altra famiglia) o di un terzo<sup>1055</sup>.

Si è detto molto sul significato stesso della presenza di Gesù al matrimonio<sup>1056</sup>, che legittimerebbe e consacrerrebbe quest'istituto anche in virtù del miracolo compiuto per gli sposi, ma non è ciò su cui ci focalizzeremo qui. È più pertinente sottolineare, prendendo spunto da Dennis Smith, che «ogni

---

<sup>1049</sup> S. R. Llewelyn, *Invitation to a wedding*, NewDocs. IX (2002), pp. 62-66.

<sup>1050</sup> Ho riportato letteralmente quanto riportato in nota da Calzolaio (F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 137, n. 48).

<sup>1051</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>1052</sup> *Ibidem*.

<sup>1053</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>1054</sup> S. R. Llewelyn, *Invitation to a wedding* cit., p. 65.

<sup>1055</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 139.

<sup>1056</sup> Si veda, per esempio, A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

volta che si incontravano in quanto chiesa, i primi cristiani mangiavano regolarmente un pasto insieme. In questo essi non erano diversi da altri popoli religiosi del loro mondo: poiché quando qualsiasi gruppo di persone nell'antico mondo mediterraneo si incontrava a fini sociali o religiosi, le loro assemblee tendevano a essere incentrate su un pasto comune o un banchetto»<sup>1057</sup>. Lo storico rimarca quello che in questa ricerca, pur se in un ambito molto particolare, si è mostrato essere un fatto: la pratica del banchetto è stata per tutto il Medioevo uno degli strumenti sociali più funzionali adottati dalla cultura cristiana, e non solo, per condividere di fronte a un determinato gruppo di individui una scelta, un affare, una questione che coinvolge tutti loro a vari livelli, dove la tavola è il *marker* di riferimento che fa di quegli individui un'assemblea di persone scelte, in cui i presenti sono distinti dagli esclusi. Il matrimonio, lo si è visto, è una delle occasioni principali in cui tale pratica si mostrava particolarmente adatta sotto diversi punti di vista, tanto da aver rappresentato per molti secoli il punto focale della cerimonia nuziale; ma il caso del brano giovanneo dedicato alle nozze di Cana dimostra, tra gli altri, che le considerazioni svolte in questa sede sull'epoca medievale avevano in realtà origini più antiche, di chiara matrice ellenistico-romana ed ebraica.

E, proprio a proposito di quest'ultima considerazione, è opportuno chiarire che quella che emerge attraverso il linguaggio alimentare adottato da Gesù non è identificabile come cultura cristiana, poiché il primo Cristianesimo non poteva definirsi realmente tale, e i cristiani non costituivano un'etnia distinta da altre<sup>1058</sup>. È senz'altro preferibile collocare una scena come quella di Cana all'interno del quadro mediterraneo, i cui tratti erano sostanzialmente di derivazione greca e romana, con i dovuti apporti dai vari gruppi etnici che componevano il *puzzle* del bacino, come ebrei, egiziani, frigi e così via<sup>1059</sup>. «Di conseguenza, il contesto culturale per le origini della Cristianità è quello dell'antico mondo mediterraneo compreso tra il 300 a. C. e il 300 d. C. circa»<sup>1060</sup>; questo comportava, naturalmente, anche una certa somiglianza di usi e consuetudini riguardo alle pratiche conviviali tra giudaismo e mondo romano<sup>1061</sup>. Tra di esse, la postura assunta a tavola tipica del *symposium*, ossia adagiata su un fianco<sup>1062</sup>, a sua volta preceduta dal lavaggio dei

---

<sup>1057</sup> D. E. Smith, *From symposium to eucharist. The banquet in the early christian world* cit., pp. 1-2: «Whenever they met as a church, early Christians regularly ate a meal together. In this they were no different from other religious people in their world: for when any group of people in the ancient Mediterranean world met for social or religious purposes, their gatherings tended to be centered on a common meal or banquet».

<sup>1058</sup> D. E. Smith, *From symposium to eucharist. The banquet in the early christian world* cit., p. 8.

<sup>1059</sup> *Ibidem*.

<sup>1060</sup> *Ibidem*: «Consequently, the cultural context for the origins of Christianity is that of the ancient Mediterranean world circa 300 B.C.E. to circa 300 C.E.».

<sup>1061</sup> *Ivi*, pp. 133 e sgg., anche in merito alle indicazioni subito seguenti.

<sup>1062</sup> Mc 2,15; 6,39; 8,6; 14,3; 14,18; Lc 11,37; 14,7; 24,30-

piedi<sup>1063</sup>; inoltre, la scelta non casuale dei posti a tavola<sup>1064</sup>, la libagione con il vino<sup>1065</sup> e la recita di un inno a fine pasto<sup>1066</sup>.

Veniamo ora al brano. In esso si racconta che, invitato a una festa nuziale insieme a sua madre<sup>1067</sup>, Cristo usa i propri poteri soprannaturali per una causa strettamente legata alla ritualità<sup>1068</sup>. Ma, oseremmo aggiungere, vincolata solo a questa. Così il messia inaugura la sua attività pubblica, dando esaudimento alla promessa fatta a Natanaele riguardo a quelle «cose maggiori» che avrebbe manifestato<sup>1069</sup>.

Senza citare i prodigi curativi che effettuerà in seguito, che per ovvie ragioni dovevano avere un peso sociale differente rispetto a quello in oggetto nella percezione delle persone, potremmo anche solo limitarci a considerare i cinque altri prodigi alimentari di Gesù: due volte la pesca miracolosa<sup>1070</sup>, due volte la moltiplicazione dei pani e dei pesci<sup>1071</sup> e, infine, la maledizione del fico<sup>1072</sup>. Tralasciando quest'ultimo, il cui significato è principalmente simbolico ed esemplificativo,

---

<sup>1063</sup> Lc 7,44; Gv 13,3-5. Origene di Alessandria (II-III sec.), nell'edizione delle sue omelie curata da Rufino (IV-V), rammenta tali costumi tipici della pratica conviviale in connessione con la parabola delle nozze: «...et 'mitto' eam 'in pelvem' animae meae, concipiens sensum in corde meo, et accipio pedes eorum, qui se praebent et praeparant ad lavandum, et, in quantum praevaléo, 'lavare' cupio 'pedes' fratrum meorum et complere mandatum Domini, ut in verbo doctrinae purgentur auditores a sordibus peccatorum, ut abiciant a se omnem immunditiam vitiorum et mundos habeant 'pedes,' quibus recte ingredientur 'ad praeparationem Evangelii pacis,' ut omnes simul in Christo purificati per verbum non abiciamur de thalamo sponsi pro sordidis indumentis, sed candidi vestibus, loti pedibus, 'mundi corde' recumbamus in convivio sponsi, ipsius Domini nostri Iesu Christi, 'cui est gloria et imperium in saecula saeculorum Amen!'. Item reliqua de Gedeon et de proelio, quod Gedeon cum trecentis gessit electis». Nel passo citato, Origene non solo rammenta (in forma allegorica, ovviamente) la posizione tipica del commensale nel banchetto antico (recumbamus in convivio sponsi), non solo il lavaggio dei piedi che precede la disposizione a tavola (loti pedibus), ma ripropone anche il classico modello della festa nuziale, basato sul binomio *tavola-talamo* (non abiciamur de thalamo sponsi pro sordidis indumentis...recumbamus in convivio...).

<sup>1064</sup> Lc 14,7: «Osservando poi come gli invitati sceglievano i primi posti, disse loro una parabola...».

<sup>1065</sup> Mc 14,23: «Poi prese il calice e rese grazie, lo diede loro e ne bevvero tutti».

<sup>1066</sup> Mc 14,26.

<sup>1067</sup> Tra l'altro, nulla sappiamo della condizione sociale degli sposi.

<sup>1068</sup> Cfr. M. Pesce - A. Destro, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano 2008, p. 114.

<sup>1069</sup> S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico* cit., p. 107. Il riferimento è a Gv 1,50: «Gesù intanto, visto Natanaèle che gli veniva incontro, disse di lui: 'Ecco davvero un Israelita in cui non c'è falsità'. Natanaèle gli domandò: 'Come mi conosci?'. Gli rispose Gesù: 'Prima che Filippo ti chiamasse, io ti ho visto quando eri sotto il fico'. Gli replicò Natanaèle: 'Rabbi, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele!'. Gli rispose Gesù: 'Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, credi? Vedrai cose maggiori di queste!'».

<sup>1070</sup> Lc 5,1-11 e, dopo essere risorto, Gv 21-1-14.

<sup>1071</sup> La prima: Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Gv 6,1-14. La seconda: Mt 15,32-39; Mc 8,1-10.

<sup>1072</sup> Mt 21,18-22; Mc 11,12-14. Va detto che, a differenza degli altri cinque miracoli alimentari, questo ha carattere negativo, in quanto distrugge anziché ottenere o moltiplicare.

gli altri quattro miracoli sono senza dubbio di grande effetto anche per un credente o un comune ascoltatore moderno, avendo manifestato il potere del messia di salvare dalla fame un numero certamente cospicuo di persone. In altre parole, si tratta di interventi divini che seguono la logica delle necessità umane, dunque (mi si perdoni la concretezza) la logica della propaganda religiosa. Che dire, invece, del miracolo di Cana, se raffrontato a questi?

Sbaglieremmo a credere che la cultura cristiana considerasse simile prodigio di valore inferiore rispetto agli altri. In un'orazione dell'VIII secolo attribuita a san Brandano, si legge infatti: «Liberame, Domine, sicut liberasti decem leprosos in quodam castello, missos ad principes sacerdotum, ex quibus unus alienigena, gratias referens Deo, rediit, sic iubeas planctum meum et deprecationem meam in gaudium meum conuerti, Domine Deus misericors; et sicut in Chana Galileae cum discipulis et matre sex hydrias lapideas aqua impletas in uinum conuertisti, sic me libera, Domine»<sup>1073</sup>. A conti fatti, la trasmutazione dell'acqua in vino non impressiona meno di una guarigione, poiché rappresenta comunque la manifestazione dell'onnipotenza e dell'amore di Dio.

Rimanendo per il momento su un livello di lettura ancorato alla superficie, il racconto narra di una celebrazione nuziale in cui il rito del convivio rappresenta il momento centrale e maggiormente identificativo in senso culturale. Si tratta di una situazione, difatti, in cui il gesto ha la sua massima importanza, e grande rilievo viene conferito al valore dell'ospitalità. Non è quest'ultimo un luogo comune, ma è anzi la natura stessa del miracolo che Gesù sta per eseguire a confermarcelo, e, mi preme ricordarlo ancora una volta, non tralasciamo il dettaglio che prima di allora egli non aveva ancora compiuto alcun prodigio. Quale problematica situazione Cristo vada a risolvere con la manifestazione del suo potere è ben nota: a un certo punto durante il pranzo, il vino finisce, e Maria gli fa presente la questione. È qualcosa di così grave da richiedere l'intervento che di lì a poco mostrerà l'essenza del messia per quella che realmente è?

Banalmente parlando, potrebbe sembrare una domanda retorica. Se provassimo a contestualizzare l'evento, però, forse chi ha concepito (mi si passi l'espressione) questa figura lessicale conosceva molto bene i suoi ascoltatori, e doveva immaginarsi cosa essi avrebbero percepito. A Cana Gesù non sfama cinquemila persone, né i suoi discepoli, ma semplicemente fa in modo che alla festa i calici di vino tornino a riempirsi. Di banale, a questo punto, c'è eventualmente da sottolineare la solennità che la cultura ebraica riservava all'evento festivo e, in particolare, alla celebrazione del

---

<sup>1073</sup> *Oratio sancti Brandani*, ed. P. Salmon, 1977, CC CM, 47, pp. 1-31, c. 7, l. 71.

matrimonio<sup>1074</sup>. Bultmann e Schnackenburg sostengono che quello di Maria sia un vero e proprio invito a intervenire con un miracolo<sup>1075</sup>, ma Duncan Derret e altri con lui vedono in tale richiesta la semplice preoccupazione per la reputazione dello sposo, messa a repentaglio dalle scorte di vino ormai esaurite<sup>1076</sup>, a seconda che si parteggi per un'interpretazione più concreta o più allegorica del vangelo.

Momento chiave dell'episodio, però, non è solo il prodigio in sé e per sé, ma anche la risposta di Gesù alla madre sotto forma di un momentaneo rifiuto, di «un'apparente presa di distanza»<sup>1077</sup> del figlio dal genitore, che Turid Seim brillantemente identifica con un "cambio nel codice genetico" di Cristo, ossia la sua trasformazione da figlio di Maria a Figlio di Dio<sup>1078</sup>; le nozze di Cana, insomma, fungono da rituale di passaggio anche per Cristo stesso. Ciononostante, Gesù asseconderà dopo poco la richiesta di sua madre. In quel momento, Gesù parla dell'arrivo della «sua ora», cioè del proprio destino che prende forma secondo il disegno di Dio<sup>1079</sup>.

C'è comunque da dire che, se il testo biblico è davvero l'espressione scritta del culto di una divinità unica e infallibile, allora la presenza di un brano in cui quel dio fattosi carne presenzia a una festa nuziale e si svela al popolo della Galilea inaugurando i suoi poteri per salvare la dignità della festa

---

<sup>1074</sup> Va anche solo accennato il fatto che il gesto di Cristo è anche in sintonia con quella critica che i suoi seguaci muovevano a una particolare usanza diffusa a quel tempo, ossia quella di lavarsi le mani prima di mangiare. Le giare di pietra, difatti, erano lì per la purificazione (*katharismos*) dei Giudei. Nel vangelo di Marco si legge infatti: «Allora si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme. Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani immonde, cioè non lavate - i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi, e tornando dal mercato non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame - quei farisei e scribi lo interrogarono: "Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?"» (Mc 7,1-5). Si veda A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* cit., pp. 7 e sgg.

In effetti, nel vangelo di Giovanni Gesù dichiara apertamente che chi accoglie la parola di Dio non ha bisogno di altra purificazione: «Voi siete già puri a causa della parola che vi ho annunciata» (Giov 15,3).

Per un'analisi approfondita della questione (che qui abbiamo solo sfiorato), si veda M. Pesce, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo: alcuni aspetti*, in G. Filoramo e C. Gianotto (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999), Brescia 2001, pp. 47-67.

<sup>1075</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary* cit., p. 116; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni* cit., p. 460.

<sup>1076</sup> J. D. M. Derret, *Water into wine*, BZ 7, 1964, pp. 80-97, a p. 89; D. A. Carson, *The Gospel according to John*, Leicester 1991, p. 169; R. H. Williams, *The Mother of Jesus at Cana: a social-science interpretation of John 2:1-12*, CBQ 50/4 (1997), pp. 679-692.

<sup>1077</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., p. 85.

<sup>1078</sup> T. K. Seim, *Roles of women in the Gospel of John*, in L. Hartman - B. Olsson (edd.), *Aspects on the Johannine literature. Papers presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986*, Uppsala 1987, pp. 56-63, a p. 62.

<sup>1079</sup> A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* cit., pp. 6-7.

stessa, qualcosa dobbiamo pur ricavarne per comprendere quel tipo di cultura e la sua percezione dell'istituto matrimoniale. Se poi quei poteri intervengono su un elemento specifico della celebrazione, ossia il cibo, questo deve suggerirci ulteriori spunti.

Per esempio, che con il cibo si possono fare numerose cose, e mangiarlo in realtà è solo una tra queste. È ciò che distingue gli esseri umani dagli altri animali, caricare gli alimenti (alcuni, non tutti) di un significato culturale più profondo, e per motivi che a volte non hanno molto a che vedere con la disponibilità di risorse e il contesto climatico. Accade così che gli alimenti non sono importanti solo perché se ne ha bisogno per sopravvivere, ma perché vi si identificano dei rituali e dei momenti sociali di qualche tipo.

Andando a cogliere un paragone con un racconto agiografico altomedievale, immagino che il rito pagano a cui Colombano assiste presso Bregenz, stando al resoconto di Giona di Bobbio (VII secolo), probabilmente non avrebbe avuto alcun valore se al dio Votan fosse stata offerta acqua anziché birra<sup>1080</sup>, perché la cultura degli Svevi (questo il popolo presso cui si trovava allora l'eremita irlandese) caricava quella bevanda, e non altre, di un valore tale da poter essere inserito in un culto divino. Così a Cana, all'interno di un rituale completamente diverso<sup>1081</sup> e nel contesto di un differente culto religioso, evidentemente il problema non consisteva tanto nel dissetare gli invitati, quanto nell'onorare la loro presenza con la bevanda più adatta a quel tipo di occasione sociale<sup>1082</sup>. Se poi a ciò aggiungiamo che è proprio un prodigio a garantire la presenza del vino a tavola per tutti, dobbiamo supporre che non fosse semplicemente una questione di buon costume, ma la dimostrazione che una celebrazione nuziale era in realtà una di quelle occasioni in cui il gesto rituale aveva un posto di primo piano, identificava la solennità stessa della festa, e che il cibo era elemento fondamentale del dizionario che raccoglieva e classificava tali gesti. Tanto più che, come si viene a sapere dal racconto, Gesù non trasforma l'acqua in un vino qualunque, ma in una qualità

---

<sup>1080</sup> *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum germanicarum in usum scholarum*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1905, pp. 213-214: «Ad destinatum deinde perveniunt locum. Quem peragrans vir Dei non suis placere animis aiet, sed tamen ob fidem in gentibus serendam inibi paulisper moraturum se spondit. Sunt etenim inibi vicinae nationes Suaeavorum. Quo cum moraretur et inter habitatores loci illius progredere, repperit eos sacrificium profanum litare velle, vasque magnum, quem vulgo cupam vocant, qui modia amplius minusve capiebat, cervisa plenum in medio positum. Ad quem vir Dei accessit sciscitaturque, quid de illo fieri vellint. Illi aiunt se Deo suo Vodano nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant, velle litare. Ille pestiferum opus audiens, vas insufflat, miroque modo vas cum fragore dissolvitur et per frustra dividitur, visque rapida cum ligore cervisae prorumpit; manifesteque datur intellegi diabolium in eo vase fuisse occultatum, qui per profanum ligorem caperet animas sacrificantum».

<sup>1081</sup> Da ricordare, naturalmente, che nell'Antico Testamento il matrimonio rappresenta spesso non solo l'unione tra uomo e donna, ma anche quella tra Dio e il suo popolo. Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico* cit., p. 110

<sup>1082</sup> F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., pp. 72-74. Da escludere che l'acqua delle giare a Cana fosse lì per la diluizione del vino (pratica comune a quell'epoca).

di vino migliore di quella bevuta fino a quel momento e offerta dagli sposi, il che andava anche a rovesciare una pratica presumibilmente comune che riservava alla seconda parte del pranzo (quella in cui l'alcool bevuto rende tutti più allegri e distratti piuttosto che attenti alla qualità dei cibi) il vino meno buono<sup>1083</sup>. Boismard e Lamouille<sup>1084</sup> vi leggono, non a caso, un nesso con i già citati passi dei vangeli di Marco<sup>1085</sup> e Luca<sup>1086</sup>.

Di qui i complimenti del maestro di tavola allo sposo<sup>1087</sup> per la grande magnanimità e dignità mostrate, poiché non era al corrente che si trattasse di un miracolo operato da Gesù. Juan Barreto identifica peraltro un preciso messaggio nel fatto che il *segno* prodigioso di Cristo sia colto solo dai servitori, e non appunto dall'architriclino: l'acqua, fa notare lo studioso, si trasforma in vino solo dopo essere stata attinta dalle giare, ossia fuori di esse, e non dentro; i servitori hanno dunque coscienza di quanto operato da Gesù, mentre il maestro di tavola ne è del tutto all'oscuro. Tutto ciò, secondo un'ottica che associa il vino all'amore di Dio, ha l'intento di mettere in risalto come l'amore fra Dio e l'uomo su cui si instaura la nuova alleanza viene espresso sotto forma di relazione diretta, personale, senza alcun intermediario. «Questo vino viene offerto ai dirigenti giudei (*il maestro di tavola*), ma costoro non lo riconoscono»<sup>1088</sup>.

Voglio però rammentare un particolare. Stando alle osservazioni di Rudolf Bultmann, tra gli altri, il miracolo della trasmutazione dell'acqua in vino non sarebbe un'esclusiva biblica, ma andrebbe piuttosto collegato al mito di Dioniso, e più nello specifico, alla celebrazione della sua epifania che ogni anno si svolgeva a Elide<sup>1089</sup>. In tale occasione, nel tempio venivano lasciate tre giare vuote che si riempivano poi miracolosamente di vino nel corso della notte<sup>1090</sup>.

Euripide, nella sua tragedia *Le baccanti*, scriveva che Dioniso aveva fatto sgorgare una fonte di vino:

---

<sup>1083</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni* cit., p. 468.

<sup>1084</sup> M. E. Boismard - A. Lamouille, *Synopse des quatre Évangiles*, vol. 3, *L'Évangile de Jean* cit., p. 104.

<sup>1085</sup> Mc 2,22.

<sup>1086</sup> Lc 5,39.

<sup>1087</sup> Era infatti compito dello sposo e della sua famiglia provvedere alle scorte di vino (F. Calzolaio, *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II* cit., pp. 140-141).

<sup>1088</sup> M. J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, p. 143.

<sup>1089</sup> Si veda anche S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico* cit., p. 109, n. 3, in cui si ricordano i riferimenti a tale rituale in Euripide, Plinio, Platone, Luciano, Filostrato e altri.

<sup>1090</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary* cit., pp. 67 e sgg.; si vedano anche C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1978, p. 188; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* cit., p. 224.

«[...] Tutte s'incoronavano  
con ghirlande di edera, di quercia e di smilace in fiore.  
Una colpì una roccia con il tirso  
e da qui sgorgò uno zampillo d'acqua limpida come la rugiada;  
un'altra piantò il nartece in terra  
e da lì il dio fece scaturire una sorgente di vino»<sup>1091</sup>,

mentre nella *Naturalis Historia* di Plinio si racconta che una fonte di vino sgorgava nel tempio di Dioniso ad Andros durante la festa di Theodosia:

«Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis Ianuariis semper vini saporem fundere Mucianus ter consul credit. dies Θεοδοσία vocatur»<sup>1092</sup>.

Diodoro Siculo dice che la medesima cosa accadeva a Teos, in Ionia:

«I Teani sostengono che sia prova che il dio sia nato tra loro il fatto che, ancora in questi giorni, a tempi fissi, spontaneamente dalla terra sgorga nella loro città una sorgente di vino di inusitata dolce fragranza»<sup>1093</sup>.

In senso generale, il motivo si ritrova anche nei *Carmina* di Orazio, all'interno di uno scenario tipicamente utopico in cui latte, miele e vino sono offerti dalla natura spontaneamente e in quantità inesauribile:

«Ora solo mi è lecito cantare  
le Tiadi infaticabili,  
di vino le sorgenti ed i ruscelli  
straripanti di latte

---

<sup>1091</sup> Euripides, *Baccanti*, ed. a cura di D. Susanetti, Roma 2010, vv. 703-707.

<sup>1092</sup> C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, 2, 231.

<sup>1093</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, ed. G. Compagnoni, Milano 1820, III, 66, 2. Secondo Campbell Bonner, vi sono perfino delle prove archeologiche che dimostrerebbero che davvero una fonte di vino scorresse a Corinto nel tempio di Dioniso nel V secolo a.C. (C. Bonner, «A Dionysiac Miracle at Corinth», *American Journal of Archaeology*, 33 (1929), 368-75).

e raccontare come il miele scorre  
fuori dai cavi tronchi...»<sup>1094</sup>.

Ciò mostra come questo genere di prodigi alimentari avesse una solida e prolungata tradizione alle spalle e fosse particolarmente idealizzato dalla cultura ellenistica, fattore che ci induce a non ritenere simili miracoli inferiori rispetto ad altri di tipologie differenti. Si tratta insomma di manifestazioni di poteri sovranaturali assolutamente funzionali ed efficaci a livello comunicativo, per il fatto stesso di essere conosciute in diversi contesti culturali.

Nel II secolo, lo scrittore greco Luciano di Samosata si mostra perfettamente a conoscenza di simili prodigi, e li ambienta sullo sfondo della sua fantascientifica *Historia vera* che conduce il lettore in un viaggio al di là delle colonne d'Ercole:

«Approdammo dunque, e sbarcati, ci gettammo a terra stanchi di sì lungo travaglio, e così stemmo lungo tempo. Poi sorti in piedi, scegliemmo trenta compagni che rimasero a guardia della nave e venti vennero con me per scoprire com'era fatta l'isola. Non c'eravam dilungati un tre stadii dal mare per la selva, e vediamo una colonna di bronzo scritta di lettere greche appena leggibili e rose, che dicevano: *Fino qui giunsero Ercole e Bacco*. V'erano ancora lì vicino due orme di piedi sopra una pietra, la prima d'un jugero, l'altra meno: e credetti questa di Bacco, l'altra di Ercole. Noi adorammo, e proseguimmo. E andati non molto innanzi, giungemmo sopra un fiume che scorreva vino molto simile a quello di Chio. Il fiume era largo e pieno, e in qualche luogo da potersi navigare. Tanto più c'inducemmo a credere alla scritta della colonna, vedendo i segni dell'arrivo di Bacco.

Venutami curiosità di conoscere onde nasceva il fiume, montammo tenendoci sempre alla riva; e non trovammo alcuna fonte, ma molte e grosse viti piene di grappoli: e alla radice di ciascuna stillavano goccioline di vino puro, donde formavasi il fiume. Nel quale erano ancora molti pesci, che avevano il colore e il sapore del vino, e noi avendone pescati alcuni, e mangiati, ci ubriacammo; anzi, quando li apriamo, li trovammo pieni di feccia e di vinaccioli. Dipoi pensammo

---

<sup>1094</sup> Quinto Orazio Flacco, *Odi ed Epodi*, trad. Di G. Zanghieri, published in *Led on Line*, 2006, II, XIX, 9-12: «Fas peruicacis est mihi Thyiadas / uinique fontem lactis et uberes / cantare riuos atque truncis / lapsa cauis iterare mella».

mescolarli con altri pesci di acqua, e così venne non troppo forte un manicaretto di vino»<sup>1095</sup>.

Nonostante queste testimonianze, tuttavia, Raymond Brown tende piuttosto a rimarcare l'assonanza del prodigio di Cana e della moltiplicazione dei pani<sup>1096</sup> con i miracoli che la tradizione associava alle figure di Elia ed Eliseo nei libri dei Re<sup>1097</sup>; ancora più chiara la linea di Rudolf Schnackenburg, che rileva una differenza di fondo tra il miracolo tradizionale di Dioniso e quello di Gesù, incentrata sul fatto che il primo *segno* di Cristo concerne la rivelazione della sua gloria<sup>1098</sup>. A margine di ciò, in fondo, non è dato comunque sapere se il redattore del vangelo di Giovanni avesse presente il mito di Dioniso e pensasse a quello durante la stesura del brano delle nozze di Cana<sup>1099</sup>.

Si è visto che, così come la parabola delle nozze nella versione di Matteo, anche l'episodio del banchetto di Cana può essere interpretato a livelli differenti; il vangelo di Giovanni, d'altro canto, è permeato molto più degli altri di un simbolismo sottile e raffinato. Gli esponenti della cultura ecclesiastica dell'alto Medioevo sembrano aver recepito appieno l'efficacia comunicativa di tale racconto, e chi per una finalità, chi per un'altra, hanno perpetuato la scena contribuendo a renderla

---

<sup>1095</sup> Luciano di Samosata, *Storia vera*, in id., *Tutti gli scritti*, traduzione di L. Settembrini, Milano 2007, I, 7.

<sup>1096</sup> Gv 6.

<sup>1097</sup> R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* cit., p. 131. I riferimenti sono a 1Re 17,1-16: «Elia, il Tisbita, uno degli abitanti di Gàlaad, disse ad Acab: 'Per la vita del Signore, Dio di Israele, alla cui presenza io sto, in questi anni non ci sarà né rugiada né pioggia, se non quando lo dirò io'. A lui fu rivolta questa parola del Signore: 'Vattene di qui, dirigiti verso oriente; nasconditi presso il torrente Cherit, che è a oriente del Giordano. Ivi berrai al torrente e i corvi per mio comando ti porteranno il tuo cibo'. Egli eseguì l'ordine del Signore; andò a stabilirsi sul torrente Cherit, che è a oriente del Giordano. I corvi gli portavano pane al mattino e carne alla sera; egli beveva al torrente. Dopo alcuni giorni il torrente si seccò, perché non pioveva sulla regione. Il Signore parlò a lui e disse: 'Alzati, va' in Zarepta di Sidone e ivi stabilisciti. Ecco io ho dato ordine a una vedova di là per il tuo cibo'. Egli si alzò e andò a Zarepta. Entrato nella porta della città, ecco una vedova raccoglieva la legna. La chiamò e le disse: 'Prendimi un po' d'acqua in un vaso perché io possa bere'. Mentre quella andava a prenderla, le gridò: 'Prendimi anche un pezzo di pane'. Quella rispose: 'Per la vita del Signore tuo Dio, non ho nulla di cotto, ma solo un pugno di farina nella giara e un po' di olio nell'orcio; ora raccolgo due pezzi di legna, dopo andrò a cuocerla per me e per mio figlio: la mangeremo e poi moriremo'. Elia le disse: 'Non temere; su, fa' come hai detto, ma prepara prima una piccola focaccia per me e portamela; quindi ne preparerai per te e per tuo figlio, poiché dice il Signore: La farina della giara non si esaurirà e l'orcio dell'olio non si svuoterà finché il Signore non farà piovere sulla terra'. Quella andò e fece come aveva detto Elia. Mangiarono essa, lui e il figlio di lei per diversi giorni. La farina della giara non venne meno e l'orcio dell'olio non diminuì, secondo la parola che il Signore aveva pronunciata per mezzo di Elia», e 2Re 4,42-44: «Giunse poi un uomo da Baal-Shalisha, che portò all'uomo di Dio del pane delle primizie: venti pani d'orzo e alcune spighe di frumento nel loro guscio. Eliseo disse: 'Dallo alla gente perché ne mangi'. Ma il suo servo rispose: 'Come posso mettere questo davanti a cento persone?'. Eliseo ordinò nuovamente: 'Dallo alla gente perché ne mangi, poiché così dice l'Eterno: "Mangeranno e ne avvanzerà". Così egli lo pose davanti alla gente, che mangiò e ne avanzò, secondo la parola dell'Eterno».

<sup>1098</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni* cit., pp. 476-477.

<sup>1099</sup> Cfr. E. Little, *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2,1-11) and The Multiplication of the Loaves and Fish (John 6,1-15). Towards an Appreciation*, Paris 1998.

tra le più fortunate nel mondo occidentale; il fatto che si tratti di un episodio così conosciuto ai giorni nostri ne è la prova, d'altronde.

Proviamo, come fatto riguardo alla parabola delle nozze, a sfogliare alcune opere esegetiche del periodo in oggetto, e a indagare l'efficacia e lo sviluppo del linguaggio alimentare biblico. Nelle parole di Ilario di Poitiers (IV secolo) emergono alcuni temi fondamentali:

«Sponsus tristis est, familia turbatur, sollemnitas nuptialis conuiuui periclitatur.  
Iesus rogatur»<sup>1100</sup>.

Sembra una conferma di ciò a cui accennavamo prima. «Lo sposo è triste, la famiglia turbata, la solennità del convivio nuziale è messa in pericolo. Viene chiamato Gesù». Il vino è finito, non la festa in sé: ma sembra che il rito abbia perso senso, se sulla tavola non è più presente un elemento centrale. La solennità del gesto sociale, cioè il condividere un momento importante per legittimarlo e renderlo effettivo nella realtà e nella percezione delle persone, sembra insomma dipendere fortemente (o per lo meno, sembra *anche* dipendere) da quali cibi vengono offerti; nella fattispecie, da quale bevanda. La questione sembra piuttosto importante se è Maria stessa a chiedere a Gesù di intervenire.

«Aqua hydriis infunditur, uinum calicibus hauritur. [...] Qui infuderunt hauriri  
aquam existimant; qui hauriunt uinum infusum arbitrantur»<sup>1101</sup>.

Il prodigio è così semplice concettualmente da concentrare tutta la propria forza nel significato culturale che esprime: viene versata acqua nelle giare, ma i calici vi attingono vino; è acqua quella che i servi portano al maestro di tavola, ma egli ne beve vino, e così tutti gli altri commensali; o meglio, come precisa Cesario di Arles: *idem est liquor, sed non idem est sapor*<sup>1102</sup>, intendendo esaltare un indicatore (il sapore, appunto) che ovviamente già in antichità serviva a determinare la qualità di un alimento a livello della lingua, ma anche a livello della mente: «il “gusto” è anche

---

<sup>1100</sup> Hilarius Pictauiensis, *De trinitate*, CC SL, 62; 62A, ed. P. Smulders, Turnhout 1979 - 1980, Cl. 0433, I. 13.

<sup>1101</sup> *Ibidem*.

<sup>1102</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti* ed. cit., Cl. 1008, *sermo* 167: «Sex hydriae, sex saeculorum praeferentes figuram, salutis nostrae, quae sexto saeculo agitur, causam loquuntur: secundum similitudinem enim regenerantium exprimi in eis speciem baptismi putes. Aquis intra hydrias permanentibus, idem est liquor, sed non idem est sapor: aliud est quod fuit, et quod videtur fuisse non periiit; stat in quantitate mensura, et in qualitate additur gratia».

*sapere*»<sup>1103</sup>, scrive Massimo Montanari. L'acqua che diventa "vino buono" grazie al miracolo di Gesù porta con sé una conoscenza, o meglio, una rivelazione: la rivelazione della gloria del messia. Un prodigio che Ilario non si esime dal paragonare alla moltiplicazione dei pani e dei pesci («Sed et de quinque panibus non dissimilis facti admiratio est»<sup>1104</sup>) per la grandiosità dell'evento. Sulla stessa linea, il vescovo di Ravenna Pietro Crisologo nella prima metà del V secolo scriveva:

«Nam qui panes quinque fragmento profluo et furtiuo incremento ad quinque milia hominum tetendit et dilatauit saginam, potuit augmentis subcrescentibus ad nuptiarum festa uini ampliare et perpetuare mensuram»<sup>1105</sup>,

mettendo senza riserve sullo stesso piano i due miracoli. Così anche Gregorio di Tours (VI secolo):

«Nam qui quondam nuptiis de aquis praestetit vina, nunc suis eadem large porregit sine ullius elementi natura; et geminis piscibus quinque milia hominum satiavit, nunc bonae voluntati multiplicata restituit»<sup>1106</sup>;

evidentemente la tendenza comune dei commentatori biblici era di non focalizzarsi tanto sulla spettacolarità dell'evento, quanto piuttosto sulla sostanza dell'azione.

Cosa c'è di grandioso nella trasmutazione dell'acqua in vino? Perché Gesù compie questo prodigio come prima manifestazione dei suoi poteri?

Il tutto va ovviamente considerato all'interno di un dato contesto sociale, che è appunto quello della Galilea di duemila anni fa. Il racconto del banchetto di Cana non è fine a se stesso, né il miracolo è una dimostrazione gratuita di un potere soprannaturale. Ciò che Gesù compie in quell'occasione è una limpida dimostrazione di quanto Dio riserva agli uomini, se questi hanno fede.

Se nella parabola delle nozze l'immagine del banchetto nuziale viene utilizzata come allegoria per enunciare la promessa di un regno di pace eterna dopo la morte, il brano di Giovanni si colloca all'altro estremo comunicativo: la promessa di un'attenzione costante verso vicende e questioni di dimensione quotidiana, pratica, concreta. Nel primo caso, la promessa si rivolge a un futuro da

---

<sup>1103</sup> M. Montanari, *Il cibo come cultura* cit., p. 74; ma sull'argomento si veda l'intera sezione (pp. 73-79).

<sup>1104</sup> *Ibidem*.

<sup>1105</sup> Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis* cit., *sermo* 160, l. 73.

<sup>1106</sup> Gregorius Turonensis, *Liber de passione et virtutibus S. Iuliani martyris*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 1, 2, Hannover 1885, c. 36, p. 579.

attendere, in cui sperare e investire la propria vita mortale; nel secondo, Gesù mostra che l'amore di Dio non è riservato solamente a quel futuro più o meno lontano, ma è offerto a tutti gli uomini di fede ogni giorno, qualora ne avranno necessità. Ciò non significa che si potrà invocare l'aiuto del Signore per ogni venialità, ma evidentemente l'importanza culturale del matrimonio e del momento della celebrazione a tavola nella Galilea del tempo era indiscussa e, allo stesso tempo, faceva parte della dimensione quotidiana della vita, quella dimensione a cui in fin dei conti le persone tengono in particolar modo e vogliono salvaguardare a tutti i costi. Di qui la richiesta a Gesù di aiuto per onorare gli invitati al banchetto, di qui l'acquiescenza dello stesso che non si sottrae a scoprirsi, per la prima volta davanti a tutti, quale figlio di Dio ("Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui...").

Ma anche solo soffermandoci sul piano puramente letterale, il miracolo di Cana aveva solo uno scopo culturale-alimentare? Pietro Crisologo spiega che in realtà il prodigio non è affatto fine a se stesso, ma è un *segno*:

«Per epiphaniam christus in nuptiis aquas saporauit in uinum, ut christum nuptiis interfuisse uirtutis fuerit, non uoluptatis; non fuerit humanitatis, sed potestatis; signi fuerit causa, non uentris; ebrietatis non fuerit apparatus, fuerit deitatis ostensio»<sup>1107</sup>.

Non fu un atto voluttuoso, ma una manifestazione di potenza, qualcosa che doveva mostrare la natura divina, e non umana, di Gesù; non è il ventre ad averlo mosso a compiere tanto, né la voglia di ubriacarsi, ma la volontà di manifestarsi quale Dio fattosi carne. La cosa è particolarmente interessante se teniamo presente che questa volontà si è appunto dispiegata in un miracolo alimentare, anziché curativo (come la grande maggioranza di quelli che effettuerà in seguito).

Nel cosiddetto *Missale gothicum, sacramentarium* della fine del VII secolo legato alla liturgia gallicana e probabilmente appartenuto alla chiesa di Autun<sup>1108</sup>, alcune preghiere glorificano la misericordia di Dio ricordando anche quanto accaduto in occasione del banchetto nuziale di Cana:

«Deus, qui praesentem diem ita dignaris diligere, ut eum tot elegeris miraculis inlustrare. AMEN.

---

<sup>1107</sup> Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis* cit., *sermo* 157, l. 52.

<sup>1108</sup> Cfr. H. M. Bannister, *Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary, Ms. Vatican. Regin. Lat. 317. Edited with introduction, diplomatic and liturgical notes by H. M. Bannister*, London 1919.

Qui dignatus es pro formam facturae tuae salutis nostrae in Iordanis fontem fons aquae uiuae descendere. AMEN.

In quo te adorandum stella magos docuit et aquae pallor uina produxit. AMEN.

Esto tuae familiae | ipse lux itineris, qui stella indice clarificatus es rex salutis. AMEN.

Conuerte ad te quaerendum stupidas mentes hominum, qui nuptiale conuiuio uertisti laticis in falernum. AMEN.

Vt iuncta cum angelis in excelso deo tibi cantet gloriam plebs protecta. AMEN.

Praesta, saluator mundi, qui cum patre et spiritu sancto uiuis»<sup>1109</sup>.

Dio ha onorato il mondo manifestandosi in forma umana e illuminandolo con i suoi miracoli, guidando i magi tramite una stella e rendendo la *pallida aqua* vino, convertendo le menti degli uomini così come durante un banchetto nuziale mutò *laticis in falernum* (cambiano i vocaboli, ma non il contenuto). Una breve preghiera in cui si toccano pochi ma significativi momenti dell'esperienza di Gesù tra gli uomini, ed è giusto notare che il miracolo di Cana viene nominato ben due volte. Non possiamo d'altronde fermarci a una lettura di superficie: il testo contiene indubbiamente una sua simbologia nascosta. Chi, nell'alto Medioevo, si impegna a commentare e tramandare l'episodio, questo lo sa bene, dunque dispiega il racconto di Giovanni a beneficio di coloro che non hanno potuto cogliere il messaggio tra le righe. Un esempio è offerto nel medesimo VII secolo da Eusebio Gallicano nella sua *Collectio homiliarum*, in cui il linguaggio alimentare permea tutto il discorso e esprime in forma allegorica il significato delle azioni di Gesù:

«[...] mactauit hostias suas, miscuit in cratera uinum suum, et parauit mensam suam; et in sequenti: venite et edite de meis panibus, et bibite uinum quod miscui uobis. Admixtum ergo aqua uinum legimus; nunc causam qua utrumque dominus misceri uoluerit inquiramus.

Quando in iudaeorum conuiuio nuptiali uinum, id est fides, in eis deficiebat: vinum, inquit, deficiebat, quia uinea fructum negabat - de qua dicitur: exspectauit ut faceret uuam, fecit autem spinas; unde et sertum spineum capiti redemptoris imposuit - Quando dominus nuptiali tempore, id est: quando sponsus ecclesiae suae paschali exsultatione iungendus, aquas in uinum conuertit, manifeste

---

<sup>1109</sup> *Missale Gothicum*, CC SL, 159D, ed. E. Rose, Turnhout 2005, p. 382.

praefigurabat multitudines gentium de sanguinis sui gratia esse uenturas; per aquas enim populos significari, sacris aperitur eloquiis, sicut legimus: aquas istas, quas uidisti, populi sunt et gentes et linguae.

Aduertimus in aquis figuram gentium demonstrari, in uino autem sanguinem dominicae passionis ostendi.

Ac sic, dum in sacramentis uino aqua miscetur, christo fidelis populus incorporatur et iungitur et quadam ei copula perfectae caritatis unitur, ut possit dicere cum apostolo: quis nos separabit a caritate christi?»<sup>1110</sup>.

Nell'alto Medioevo il vocabolario di riferimento non cambia affatto, insomma, e la terminologia esegetica della Bibbia si incentra ancora sugli alimenti (pane e vino su tutti) e sulla mensa comune dove sono offerti: «[...] ha sacrificato i suoi animali, ha mesciuto il suo vino nei crateri, e ha preparato la sua mensa». Eusebio passa quindi a interpretare l'episodio del convito nuziale di Cana: il vino che era venuto a mancare, dice, non era altro che la poca fede degli ebrei invitati al matrimonio di Dio...ricordiamo la parabola delle nozze?

Anche il brano di Giovanni, dunque, viene letto come quello di Matteo quale allegoria dello sposalizio mistico tra Cristo e la Chiesa e, parallelamente, del popolo eletto con il Signore stesso. Scrive Isidoro di Siviglia negli stessi anni:

«Sponsus Christus est; cujus nuptiae cum Ecclesia celebrantur, in cujus conjunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam»<sup>1111</sup>,

e avvertiamo già la valenza metaforica del vino come liquido purificatore, su cui torneremo fra un momento.

Ma come in un moderno iper-testo, ogni riferimento rimanda a un ulteriore livello che contribuisce a esplicitare il messaggio principale e con cui ha certamente in comune il vocabolario di base. Nella fattispecie, Eusebio scrive di seguito: «il vino, disse, veniva a mancare perché la vigna non dava frutto»<sup>1112</sup>. Lo scrittore ha in mente, come confermato subito dopo, un passo presente nei vangeli di

---

<sup>1110</sup> Eusebius 'Gallicanus', *Collectio homiliarum*, CC SL, 101; 101A, ed. F. Glorie, Turnhout 1970-1971, cl. 0966, SL 101, *homilia* 17, l. 147.

<sup>1111</sup> Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae uel De nominibus legis et euangelii*, PL 83, pp. 97-130, l. 55.

<sup>1112</sup> Eusebius 'Gallicanus', *Collectio homiliarum* cit., l. 147.

Matteo e Luca dove Gesù mette in guardia la folla dai falsi profeti, ricorrendo ancora una volta al linguaggio alimentare: «Li riconoscerete dai loro frutti. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così, ogni albero buono fa frutti buoni, ma l'albero cattivo fa frutti cattivi. Un albero buono non può fare frutti cattivi, né un albero cattivo far frutti buoni. Ogni albero che non fa buon frutto è tagliato e gettato nel fuoco. Li riconoscerete dunque dai loro frutti»<sup>1113</sup>. Ciò che Eusebio intende, insomma, è che durante il banchetto di Cana il “vino” finisce perché le “vigne” non ne davano più, il che implicava che esse non erano davvero tali, perché Dio aveva stabilito che gli alberi buoni dovessero comunque dare buoni frutti. Lo stesso concetto è rintracciabile, per esempio, nell’opera esegetica del *Cantico dei Cantici* scritta da Apponio (V secolo), dove la vigna simboleggia il Verbo che si fa materia, dunque si riferisce ancora al popolo eletto; le *propagines* di essa si sono sparpagiate, come trasportate dal vento (dagli apostoli), per tutto il mondo, e il germe della fede ha attecchito nelle singole persone per farvi crescere nuove vigne<sup>1114</sup>.

Il vino, a sua volta, viene caricato dalla tradizione cristiana di un significato alternativo a quello di “fede” che abbiamo trovato in Eusebio, ed è lui stesso a ricordarcelo<sup>1115</sup>. Quando Cristo convertì l’acqua in vino a Cana, scrive, già sapeva che i popoli sarebbero stati salvati con il sacrificio del suo sangue («Quando dominus nuptiali tempore, id est: quando sponsus ecclesiae suae paschali exultatione iungendus, aquas in uinum conuertit, manifeste praefigurabat multitudines gentium de sanguinis sui gratia esse uenturas; per aquas enim populos significari, sacris aperitur eloquiis, sicut legimus: aquas istas, quas uidisti, populi sunt et gentes et linguae»<sup>1116</sup>), e così facendo l’autore opera un altro *link*, questa volta con un versetto del libro dell’Apocalisse: «Le acque che hai visto e sulle quali siede la prostituta [Babilonia], sono popoli, moltitudini, nazioni e lingue»<sup>1117</sup>. Acqua e

---

<sup>1113</sup> Mt 7,16-20. Vedi anche Lc 6,43-44.

<sup>1114</sup> Apponius, *In Canticum canticorum expositio*, ed. B. de Vregille - L. Neyrand, CC SL, 19, Turnhout 1986, p. 1-311, l. 629.

<sup>1115</sup> La tematica è molto ampia ed è stata oggetto di numerosi approfondimenti, e non è questa la sede per farvi più che un rapido accenno. Chiaramente, si tengono qui presenti degli studi fondamentali sull’argomento, tra cui mi preme citare quelli della LIV Settimana spoletina del 2006: P. Tombeur, *La symbolique de l’huile et du vin dans la tradition occidentale*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo*, Atti della LIV Settimana di studio del C.I.S.A.M. (Spoleto, 20-26 Aprile 2006), 2 voll., Spoleto 2007, pp. 711-754; M. Perani, *Olio e vino nella tradizione ebraica*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 755-798; G. Cremascoli, *Olio e vino nelle sacre scritture (l’eredità altomedievale)*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 1039-1062; Eric Palazzo, *Les fonctions pratiques et symboliques du vin dans la liturgie du haut Moyen Age occidental*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 1211-1249; Christian Hannick, *Huile et vin dans les récits hagiographiques*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 1417-1435. Vedi anche M. Montanari, *Acqua e vino nel medioevo cristiano*, in *Storia dell’acqua: mondi materiali e universi simbolici*, a cura di V. Teti, Roma 2003, pp. 225-236.

<sup>1116</sup> Eusebius 'Gallicanus', *Collectio homiliarum*, CC SL, 101; 101A, ed. F. Glorie, Turnhout 1970-1971, cl. 0966, SL 101, *homilia* 17, l. 147.

<sup>1117</sup> Ap 17,15.

vino rappresentano così due condizioni del mondo, la prima dominata dalla «madre delle prostitute e delle abominazioni della terra»<sup>1118</sup>, la seconda redenta e salvata dal sacrificio di Dio fattosi carne. Nella dinamica comunicativa, l'associazione del vino al sangue di Cristo veniva anche supportata dalla somiglianza cromatica dei due liquidi e dalla differente consistenza di entrambi rispetto all'acqua; un parallelo forse scontato, ma non per questo meno efficace; anzi, a maggior ragione più facile da intendere. «Sed aqua in sanguinis erat conuertenda mysterium, ut mera pocula de uase corporis sui christus bibentibus propinaret [...]»<sup>1119</sup>, scrive Pietro Crisologo, identificando lo stesso corpo di Cristo come il calice da cui bere il vino dell'alleanza, il vino che gli sposi consumano per sancire le nozze.

Si tratta di cariche simboliche che tendono tutte a integrarsi in un alimento che, al pari del pane, rappresentava l'essenza stessa della cultura mediterranea. Non che la tradizione ebraico-cristiana non vi avesse anche scorto un che di pericoloso, se a cadere nel torpore provocato dall'alcool era stato già il primo coltivatore della vigna, Noè: «Ora Noè, coltivatore della terra, cominciò a piantare una vigna. Avendo bevuto il vino, si ubriacò e giacque scoperto all'interno della sua tenda»<sup>1120</sup>, tanto da consigliarne un consumo sempre misurato: «il vino è coma la vita per gli uomini, / purché tu lo beva con misura. / Che vita è quella di chi non ha vino? / Questo fu creato per la gioia degli uomini / Allegrìa del cuore e gioia dell'anima / è il vino bevuto a tempo e a misura»<sup>1121</sup>. Ma numerose testimonianze indicano che l'importanza di tale bevanda nella ritualità religiosa era indiscussa. Per esempio, riguardo ai sacrifici ebraici, nel libro dell'Esodo è scritto: «Ecco ciò che tu offrirai sull'altare: due agnelli di un anno ogni giorno, per sempre. Offrirai uno di questi agnelli al mattino, il secondo al tramonto. Con il primo agnello offrirai un decimo di *efa* di fior di farina impastata con un quarto di *hin* di olio vergine e una libagione di un quarto di *hin* di vino»<sup>1122</sup>; così, nel libro di Esdra si legge che, tra «le cose necessarie per gli olocausti al Dio dei cieli»<sup>1123</sup> da dare ai sacerdoti di Gerusalemme, esso è presente insieme a vitelli, montoni, agnelli, frumento, sale e olio. Il *Canto della vigna* di Isaia è un esempio più esplicito di come la cultura ebraica abbia identificato

---

<sup>1118</sup> Ap 17,5.

<sup>1119</sup> Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis* cit., *sermo* 160, l. 77.

<sup>1120</sup> Gen 9,20-24.

<sup>1121</sup> Sir 31,27-28.

<sup>1122</sup> Es 29,38-40.

<sup>1123</sup> Esd 6,9-10.

nel vino (in questo caso, appunto, la vigna) la creazione su cui l'agricoltore (Dio) vigila con dedizione e amore:

«Infatti la vigna del Signore degli eserciti è la casa d'Israele,  
e gli uomini di Giuda sono la sua piantagione prediletta;  
egli si aspettava rettitudine, ed ecco spargimento di sangue;  
giustizia, ed ecco grida d'angoscia!»<sup>1124</sup>,

stessa allegoria riutilizzata poi da Gesù nella parabola dei vignaioli omicidi:

«Udite un'altra parabola: C'era un padrone di casa, il quale piantò una vigna, le fece attorno una siepe, vi scavò una buca per pigiare l'uva e vi costruì una torre; poi l'affittò a dei vignaiuoli e se ne andò in viaggio. Quando fu vicina la stagione dei frutti, mandò i suoi servi dai vignaiuoli per ricevere i frutti della vigna. Ma i vignaiuoli presero i servi e ne picchiarono uno, ne uccisero un altro e un altro lo lapidarono. Da capo mandò degli altri servi, in numero maggiore dei primi; ma quelli li trattarono allo stesso modo. Finalmente, mandò loro suo figlio, dicendo: 'Avranno rispetto per mio figlio'. Ma i vignaiuoli, veduto il figlio, dissero tra di loro: 'Costui è l'erede; venite, uccidiamolo, e facciamo nostra la sua eredità'. Lo presero, lo cacciarono fuori della vigna e l'uccisero. Quando verrà il padrone della vigna, che farà a quei vignaiuoli?»<sup>1125</sup>.

Ma sarà solo nel vangelo di Giovanni che si rivelerà il mistero della vera vite:

«Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiuolo. Ogni tralcio che in me non dà frutto, lo toglie via; e ogni tralcio che dà frutto, lo pota affinché ne dia di più»<sup>1126</sup>.

Nel *Cantico dei cantici*, sulla stessa linea, il fulcro della scena è rappresentato dalla misteriosa cella del vino, luogo dell'incontro tra i due amanti:

---

<sup>1124</sup> Is 5,7.

<sup>1125</sup> Mt 21,33-40.

<sup>1126</sup> Gv 15,1-2.

«Mi ha introdotto nella cella del vino  
e il suo vessillo su di me è amore.  
Sostenetemi con focacce d'uva passa,  
rinfrancatemi con pomi,  
perché io sono malata d'amore»<sup>1127</sup>,

dove lo sposo e la sposa, lo si è visto, seguono il classico modello che vi legge l'amore di Dio per il popolo eletto e di Gesù per la Chiesa.

Ogni energia delle sforzo comunicativo è rivolta a parlare in termini alimentari, con la piena coscienza che quello fosse il contesto linguistico che avrebbe permesso agli ascoltatori di comprendere il messaggio; un sottile ma imponente slittamento di significanti per far sì che il significato non si perdesse o equivocasse, ma anzi fosse alla portata di qualsiasi persona.

È bene comunque precisare che nell'alto Medioevo il linguaggio alimentare biblico ha avuto tale successo non solo all'interno di opere esegetiche, ma anche in altri generi letterari. Ciò è stato naturalmente favorito dal fatto che nei secoli che indaghiamo era la Chiesa la depositaria della cultura occidentale, dunque molte delle opere di quest'epoca sono necessariamente improntate a fornire un insegnamento di stampo cristiano. Inutile aggiungere, quindi, che gli strumenti comunicativi più efficaci che la Bibbia conteneva venivano ripresi e perpetuati continuamente.

I testi agiografici ne sono un chiaro esempio: la narrazione delle vite dei santi serviva appunto a riproporre il messaggio cristiano spesso attingendo ai racconti dei miracoli più classici della tradizione, da Elia, Eliseo e Mosè fino, ovviamente, a Gesù<sup>1128</sup>. Con un'unica particolarità, semmai: difficilmente il *vir Dei* può emulare in tutto e per tutto le azioni di Cristo. Spesso un miracolo evangelico viene inserito in un'agiografia con un effetto più misurato, o in un contesto meno critico e drammatico, proprio perché il santo è un uomo che per le sue virtù acquisisce dei poteri simili al

---

<sup>1127</sup> CC 2,4-5.

<sup>1128</sup> Cfr. F. Graus, *Le funzioni del culto dei santi e della leggenda*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna, 1976, pp. 145-160; D. von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli, 2001; S. Boesch Gajano, *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, in *Aspetti dell'agiografia nell'alto medioevo*, a cura di S. Boesch Gajano, S. Costanza, R. Grégoire, I. Deug-Su, in *Schede medievali*, 5 (1983); A. Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia* cit., pp. 571 e sgg.

figlio di Dio, ma di certo non potrà mai raggiungere il suo livello<sup>1129</sup>; ne riporterò di seguito alcuni esempi.

Un primo caso è senz'altro quello del vescovo di Parigi Marcello, a proposito del quale Venanzio Fortunato racconta un episodio di grande forza comunicativa: mentre l'uomo di Dio, allora suddiacono, stava attingendo acqua dalla Senna in modo che il suo vescovo Prudenzio potesse lavarsi le mani, il fiume mutò improvvisamente *sostanza* e divenne vino (*mutatis elementis vini sapor inventus est*), gonfiandosi al punto che al vescovo fu possibile dare la comunione a tutti i presenti<sup>1130</sup>; e vediamo come la citazione dell'archetipo biblico sia palesata non solo dallo svolgimento della vicenda in sé e per sé, ma anche dalla chiosa finale in chiusura del brano (...*dum quod praecessit in Galilaea successit in Gallia...*).

Nei *Dialogi* di Gregorio Magno troviamo la narrazione della vita di Bonifacio, vescovo di Ferento, particolarmente avvezzo ai prodigi di moltiplicazione. Già da bambino, racconta l'agiografo, egli aveva mostrato i segni della propria virtù<sup>1131</sup>. Spesso, tornando a casa dalla madre, si faceva

---

<sup>1129</sup> Si veda M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo* cit., p. 27; S. Boesch-Gajano, «Narratio» e «expositio» nei *Dialogi di Gregorio Magno*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 88 (1979), pp. 1-33.

<sup>1130</sup> Venantius Fortunatus, *Vita Sancti Marcelli*, ed. B. Krusch, MGH AA, 4, 2, Berlin 1885, p. 51: «In religionis ordine subdiaconus est effectus. Itaque cum subdiaconali ministerio fungeretur, in die epiphaniarum hauriens aquam de fluvio Sequanae, dum beato Prudentio episcopo manibus abluendis offerret, mutatis elementis vini sapor inventus est. Quo viso obstupescens pontifex iussit ex ipso urceo in calicem sacrum defundi, unde universus populus missa celebrata ad communionem accepit, et ipsum vas cum ad plebis multitudinem suffecisset, ac si non tactum et integrum sic plenum permansit. Cuius vini mystico beneficio postea multi sanati sunt. Ecce virum sanctissimum, qui undam sumens a flumine vina fudit in calicem! Sed unde tam nova miracula, ut dum portaret aquam, quodam modo quasi uvas exprimeret, nasceretur illi palmes in palma? Vere beatum Marcellum summa veneratione colendum, in cuius manibus uno eodemque momento floruit vindemia et torculata sunt vina. Videmus non uno in loco beneficia divina concludi, dum quod praecessit in Galilaea successit in Gallia. Ibi ad nuptialem mensam Christus aquas vertit in vina, hic quae ad mensam Christi sufficerent nova vina sumpsit altare. Illud praecessit tempore hoc honore, nam quod tunc dederunt sex hydriae hic unum et modicum vas explevit, sed tunc effecit ut se dominus proderet, nunc ut famulum non celaret».

<sup>1131</sup> Gregorio Magno, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, ed. U. Moricca, 1924, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, 2 voll., a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, 2006, I, pp. 76-78: «Sed quid mirum quod haec de episcopatus eius tempore narramus, quando iam apud omnipotentem Deum ordine simul et moribus creuerat, dum illa magis miranda sint, quae eum hic senex clericus adhuc puerulum fecisse testatur? Nam ait quod eo tempore quo cum matre sua puer habitabat, egressus hospitium nonnumquam sine linea, crebro etiam sine tunica reuertebatur, quia mox nudum quempiam repperisset, uestiebat hunc se expolians, ut se ante Dei oculos illius mercede uestiret. Quem mater sua frequenter increpare consueuerat, dicens quod iustum non esset ut ipse inops pauperibus uestimenta largiretur.

Quae die quadam horreum ingressa, paene omne triticum, quod sibi in stipendio totius anni parauerat, inuenit a filio suo pauperibus expensum. Cumque semetipsam alapis pugnisque tunderet, quod quasi anni subsidia perdidisset. Superuenit Bonifacius puer dei eamque uerbis quibus ualuit consolari coepit. Quae cum nihil consolationis admitteret, hanc rogauit ut ab horreo exire debuisset, in quo ex omni eorum tritico parum quid inuentum est remansisse. Puer autem Dei sese illic protinus in orationem dedit. Qui post paululum egressus, ad horreum matrem reduxit, quod ita tritico plenum inuentum est, sicut plenum ante non fuerat, cum mater illius totius anni sumptus se congregasse gaudebat. Quo uiso miraculo, conpuncta mater ipsa iam coepit agere ut daret, qui sic celeriter posset quae petisset accipere».

rimproverare per non aver più la camicia o la tunica, visto che non mancava mai di donare qualche abito ad un povero se lo incontrava per strada. Lo stesso accadde con il grano: un giorno la donna entrò nel granaio e vide che quasi tutte le provviste che assennatamente aveva preparato per l'anno a venire erano scomparse; Bonifacio aveva donato tutto ai poveri. Vedendo le lacrime della madre disperata, il piccolo uomo di Dio si mise ad invocare il Signore e, quando ebbe finito, la condusse di nuovo nel granaio. Per lo stupore di lei, non certo per quello di Bonifacio, il granaio era ricolmo di provviste quanto e più di prima, e la donna si rimproverò per non avere avuto sufficiente fede in Dio, che subito li aveva ricompensati per il sacrificio fatto.

Dunque, stesso miracolo di Gesù, ma differente contesto: la moltiplicazione degli alimenti di Bonifacio salva le scorte alimentari di famiglia, mentre Cristo aveva nutrito una folla di cinquemila persone.

Nei *Dialogi* si trova però anche una rivisitazione più specifica del miracolo di Cana. Lo si racconta a proposito di Costanzo, un sagrestano della chiesa di santo Stefano ad Ancona che, stando a Gregorio, il quale afferma di avere appreso la cosa da persone assolutamente attendibili, un giorno avrebbe emulato il prodigio di Gesù narrato da Giovanni. Venuto a mancare l'olio delle lampade per l'illuminazione della chiesa, Costanzo le riempì tutte d'acqua e, *ex more*, mise a bagno in ognuna di esse un pezzo di papiro. Come di norma, dette fuoco al papiro, e il prodigio si manifestò: l'acqua prese fuoco *ac si oleum fuisset*<sup>1132</sup>. Mirabile esempio di come un potere di fatto inconoscibile dalla mente umana vada spesso a risolvere problematiche di natura estremamente pratica; questa è senza dubbio una delle chiavi per il successo del culto cristiano.

Anche la già citata santa Brigida (la cui *Vita* risale alla metà del VII secolo) era piuttosto avvezza a replicare quanto operato da Cristo a Cana. Gli capitò in occasioni, contesti, e *forme* differenti: un giorno, venuti da lei tre pellegrini con i propri figli, li ristorò cucinandogli un pranzo. Offrì loro da mangiare, tra gli altri cibi, anche del lardo cotto, che però essi non volevano; per questo ne nascosero tre porzioni. L'indomani Brigida, a conoscenza della cosa per via di quella chiaroveggenza o prescienza tipica dei servi di Dio, dice agli uomini di dare un'occhiata al cibo che avevano messo da parte: e al posto delle tre porzioni di lardo, essi trovarono tre pani, che

---

<sup>1132</sup> *Ivi*, p. 40: «Cuiusdam coepiscopi mei didici relatione quod narro, qui in Anchonitanam urbem per annos multos in monachico habitu deguit ibique uitam non mediocriter religiosam duxit; cui etiam quidam nostri iam proeuctioris aetatis, qui ex eisdem sunt partibus, adtestantur.

luxta eam namque ciuitatem ecclesia beati martyris Stephani sita est, in qua uir uitae uenerabilis Constantius nomine mansionarii functus officio deseruibat. Cuius sanctitatis opinio sese ad notitiam hominum longe lateque tetenderat, quia isdem uir funditus terrena despiciens, toto adnisu mentis ad sola caelestia flagrabat. Quadam uero die, dum in eadem ecclesia oleum deesset, et praedictus Dei famulus unde lampades accenderet omnimodo non haberet, omnes candelas ecclesiae inpleuit aqua, atque ex more in medio papyrus posuit; quas, allato igne, succendit sicque aqua arsit in lampadibus ac si oleum fuisset. Perpende igitur, Petre, cuius meriti iste uir fuerit qui, necessitate compulsus, elementi naturam mutauit».

evidentemente essi avrebbero gradito di più<sup>1133</sup>. Un'altra volta, avvicinandosi la Pasqua, ella riuscì prodigiosamente a offrire birra in abbondanza a ognuna delle diciotto chiese del circondario per tutti i giorni di festa, nonostante la stagione avesse consentito un raccolto assai misero e le riserve consistessero in un solo moggio di grano<sup>1134</sup>. Dall'acqua (*frigida*) ottenne invece latte caldo per una fanciulla malata, nonostante non vi fossero vacche da cui mungere: come a Cana gli ospiti del banchetto, così la fanciulla bevve acqua dalla fiala, ma il sapore e la natura del liquido erano mutati in latte *calidus, quasi in illa hora emulsum fuisset*; ella guarì istantaneamente<sup>1135</sup>. O ancora, trascorse le solennità pasquali, trasformò opportunamente in birra una botte d'acqua in modo da compensare il largo consumo fatto durante le festività con nuove provviste miracolose<sup>1136</sup>; come a dire che in quella regione, ossia l'Irlanda, la birra (piuttosto che il vino) non doveva mai mancare nelle dispense. Ciò dimostra come il *tòpos* alimentare (lo si è detto) non sia un modello letterario impermeabile, ma possa fungere da spia per indagare la cultura del redattore di turno: nelle regioni nordiche, insomma, era preferibile trasformare l'acqua in birra, piuttosto che in vino, come invece in Galilea al tempo di Gesù.

A tali leggende altomedievali se ne aggiungono altre del XII secolo, tramandate da Lawrence di Durham, come quella secondo cui Brigida avrebbe un giorno trasmutato in birra l'acqua che aveva

---

<sup>1133</sup> *Vita prima S. Brigidae Auctore Anonymo* ed cit., p. 120: «Quadam autem die venerunt ad Brigidam cum puellis suis tres viri religiosi et peregrini, et illa refecit eos cibo et cocto lardo. Illi autem viri comedentes cibum, absconderunt tres partes, nolentes lardum comedere. Crastino autem die salutans eos Brigida dixit illis: Videte qualem cibum habetis remanentem. Qui cum adspexissent, viderunt has tres partes lardi, quod tres panes essent.».

<sup>1134</sup> *Ibidem*: «Cum autem dies Paschae appropinquaret, voluit S. Brigida coenam facere omnibus Ecclesiis, quae circa se in circuitu oppidorum Medi fuerant. Illa tamen materiam coenae non habuit, nisi unum modium tantum, quia penuria panis illis temporibus in illa regione erat. Fecit autem cereuisiam de illo modio in duabus peluibus: alia enim vasa non habebat. Diuisa est ergo illa cereuisia per modios, et portata est a Brigida decem et octo Ecclesiis, quae in circuitu eius erant; et de his in Coena Domini et in Pascha, et in septimana usque ad clausulam Paschae sufficienter omnibus abundauit».

<sup>1135</sup> *Ivi*, p. 121: «Alia autem die una de puellis S. Brigidae dolore aegrotabat, grauiterque dolens pusillum calidi lactis postulauit; sed nulla vacca apud eos erat. Hoc audiens S. Brigida, ad alteram puellam dixit: Imple phialam aqua frigida, et da aegrotanti bibere. Et cum hoc fecisset, factu est vasculum plenum lacte calido, quasi in illa hora emulsum fuisset. Cum ergo bibisset infirma, sanata est».

<sup>1136</sup> *Ibidem*: «Alia autem die, postquam consummata est septimana Paschae, dixit S. Brigida puellis suis: Si deficit cereuisia, quam parauimus solemnitati Paschae? Sollicita enim sum de Episcopo nostro Mel, et de hospitibus Christi. Responderunt puellae dicentes: Deus mittet. Et cum haec dixissent, venerunt in domum puellae vas aqua plenum in humeris portantes; et dederunt illud Brigidae, ut benediceret solito more. At vero Brigida putans quod cereuisia esset in vase, ait: Deo gratias agimus, qui dedit cereuisiam istam Episcopo nostro. Et sic conuersa est aqua illa in cereuisiam, ad instar vini optimi facta fuit statim».

preparato per lavarsi così da accontentare i poveri che gliene chiedevano<sup>1137</sup>, ma anche per ristorare degli ospiti inattesi che erano andati a trovarla senza preavviso<sup>1138</sup>.

Si può proseguire oltre con gli esempi, ma le coordinate comunicative di base non variano. Nella *Vita Willibrordi*, scritta da Alcuino di York probabilmente tra il 785 e il 797 d.C.<sup>1139</sup>, all'arcivescovo di Utrecht viene attribuito un prodigio che ricorda molto da vicino quello che Gesù ha operato a Cana, ed è interesse dell'autore sottolinearlo: «Sed et aliud huic simile per eius benedictionem deus Christus operatus est miraculum»<sup>1140</sup>, scrive. Arrivato insieme con i suoi compagni presso la casa di un amico, e volendosi ristorare per il lungo viaggio, Willibrordo chiede del vino, ma gli viene risposto che le dispense sono vuote. Ordina allora che gli siano consegnate quattro fiasche di quelle

---

<sup>1137</sup> *Vita quinta S. Brigidae auctore Laurentio Dunelmensi*, AA SS, Feb. I, Dies 1, p. 179: «Alio item tempore pauperum multitudo venit ad memoratam Virginem, cupiens et obnixe petens potu cereuisiae recreari. Ad eam enim velut ad communem penum pro diuersis necessitatibus quotidie pauperum caterua confluebat; iste panem expetens, ille potum, quidam lac, alii caseos vel butyrum, alii etiam vel farinam vel frumentorum, nonnulli linum aut lanam, aut quodlibet operimentum, id petentes singuli, quo singulariter indigere videbantur. Et quia se undum veritatis eloquium, quaerentibus regnum Dei et iustitiam eius, cetera, quae corporalis expetit necessitas, adiiciuntur, ita Virginem misericordiae semper xonsolata est Omnipotentis larga misericordia, ut nullum egenorum a se dimitteret et aliquando inconsolatum. Nam cum sibi vel omnino nihil, vel non satis esset, quod indigentibus erogaret; clementia Diuina, per suae largitatis copiam, nunc uno, nunc alio modo supplebat ipsius inopiam. Numquam enim Deus alicui consuevit deesse, qui solius obtentu caritatis, proximorum necessitati conatur adeste.

Unde et hic cum beata et vere misericors Virgo cereuisiam peteretur a pauperibus, et nec haberet quod petebatur, neque tamen inconsolatos emittere pauperes ipsos voluisset; cogitavit quid faceret, quo mitteret, quemque cereuisiam ad sitim pauperum extinguendam postulare. Et dum ipsa pro adimplendo pauperum desiderio, diuinitus sibi et consilium adesse desiderat et auxilium, aquas ad balnea praeparatas (nam et tunc et modo balneis tam Hybernensium natio quam Scotorum frequenter uti solent) non procul intuetur. Ad quas protinus accedens, Saluatorem omnium inuocare coepit adiutorem, ut ipse, qui per seipsum potest quidquid fideliter et postulatur a suis, eandem aquam permutaret in cereuisiam, ne pauperes illi frustrati spe et petitione sua, tristiores abscederent quam venerunt. [...] Denique cum aquis usdem signum sanctae Crucis impressisset, et eas inuocato nomine Saluatoris benediceret, visae sunt confestim aliquantulum densari, et in alium colorem permutari. Cum post egentibus exinde propinaret, optimam ori bibentium cereuisiam sapiebat, ille liquidem per Virginem suam aquas conuertit in cereuisiam, qui eas olim in Cana Galileae, inuitatus ad nuptias, per seipsum conuertit in vinum: et qui nuptialia celebrantibus gaudium contulit, tribuendo vinum quod defuit, ipse ancillae suae et sitientem pauperum multitudinem laetificare pollet, cereuisiam, prout petebatur, ex aqua dedit.».

<sup>1138</sup> *Ibidem*: «Ecce autem dum cereuisiam ex aqua factam referimus, qua recrearetur sitiens multitudo pauperum; referendum occurrit, ad benedictionem ipsius cereuisiam multiplicatam, qua laetificata est conuiuans multitudo Clericorum. Quidam enim die memoratus Episcopus solito more, sed insolita Clericorum stipatus multiplicitate, venit ad Virginem; laetamque in aduentu suo de aduentu suo domum inuenit. Omnes enim similibus sui praesentia gaudent [...]».

<sup>1139</sup> I. Wood - G. A. Loud (ed. by), *Church and chronicle in the Middle Ages*, London 1991, p. 3.

<sup>1140</sup> *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, ed. W. Levison, MGH SSRM, 7, Hannover 1919, pp. 130-131: «Sed et aliud huic simile per eius benedictionem deus Christus operatus est miraculum. Pervenienti servo Dei cum sociis suis ad domum cuiusdam amici sui, paulisper cupiens in domo dilecti longi laborem itineris refectio adlevare, sed patrem familias nihil vini habuisse comperit. Quatuor modicas flascones, quas tantum in itineris solacium secum sui socii ferebant, iussit adferri easque in eius nomine benedixit, qui in convivio nuptiali aquas convertit in vinum. Et mirum in modum post benedictionis gratiam quasi XL viri ex illis parvis flasculis usque ad sacietatem bibebant et cum magna gratiarum actione laetis sibi invicem animis dicebant: 'Vere dominus Iesus inuenit, quod in euangelio promisit: *Qui credit in me, opera, quae ego facio, ipse facit et maiora horum faciet*».

che lui e i suoi si portavano in giro per dissetarsi, e le benedice «in eius nomine [...], qui in convivio nuptiali aquas convertit in vinum». Miracolosamente, il vino comincia a crescere nelle quattro piccole fiasche, tanto che alla fine ne bevono quasi quaranta persone, esattamente in accordo con quanto scritto nel vangelo di Giovanni (ce lo ricorda lo stesso Alcuino): «In verità, in verità vi dico che chi crede in me farà anch'egli le opere che faccio io; e ne farà di maggiori, perché io me ne vado al Padre»<sup>1141</sup>. Degno di nota è appunto il costante gioco di citazioni su cui sono costruite le opere agiografiche, il che ha contribuito a mantenere in vita, anzi, a sviluppare un codice comunicativo innestato non tanto all'interno di un sistema linguistico piuttosto che di un altro, bensì nelle radici stesse della cultura occidentale.

Nel IX secolo Incmaro, vescovo di Reims, scriveva la vita di Remigio, arcivescovo della stessa città a partire dal 460 d.C. circa. In essa compare un episodio la cui interpretazione si ricollega direttamente alle tematiche di nostro interesse, e mostra come, a distanza di ottocento anni dalla sua morte, la figura di Gesù rimaneva uno dei perni imprescindibili della cultura mediterranea, e i miracoli alimentari a lui attribuiti uno degli strumenti comunicativi più efficienti e popolari. Nel racconto<sup>1142</sup>, *quidam egrotus familiae non ignobilis necdum baptizatus* chiede a Remigio, prima di morire, di ricevere il battesimo per salvare la propria anima. Il vescovo ordina allora al presbitero di portargli l'olio per amministrare il sacramento, ma questi lo informa di non avere più una goccia né dell'Olio dei Catecumeni né del Sacro Crisma. Remigio, allora, si fa portare le due ampolle vuote e le pone sopra l'altare, quindi si prostra in preghiera. Un momento dopo, per sua intercessione, la prima ampolla si riempie miracolosamente dell'Olio dei Catecumeni, l'altra del Sacro Crisma, così che l'uomo morente può ricevere il battesimo *secundum tradicionem aecclesiasticam*.

---

<sup>1141</sup> Giov 14,12. In effetti, come si accennava poco fa, le agiografie riportano dei miracoli perfettamente ricalcati sul modello di quelli operati da Gesù e dagli altri profeti, ma solitamente in proporzioni più misurate. In questo caso specifico, però, il prodigio di Villibrordo è davvero molto simile a quello in occasione del banchetto di Cana: quattro giare qui, quattro fiasche nel testo di Alcuino. Tuttavia, se Villibrordo moltiplica il vino per dissetare circa quaranta persone, non abbiamo modo di conoscere il numero degli invitati al matrimonio a cui era presente Gesù. Inoltre, quaranta è una cifra dal chiaro significato simbolico se letta in connessione con le Sacre Scritture, dunque sarebbe probabilmente inutile indagare in questo senso. In termini generali, comunque, il racconto di Alcuino sembra piuttosto vicino al suo archetipo evangelico.

<sup>1142</sup> *Vita Remigii episcopi remensis auctore Hincmaro*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 3, *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot (I)*, Hannover 1896, p. 290: «Denique cum quidam egrotus familiae non ignobilis necdum baptizatus se a sancto Remigio visitari postularet et iam, velut in ultimo spiritu positus, credere se fateretur et baptizari deposceret, aegrotus abrenuntiante et benedicto fonte, sanctus Remigius a presbitero loci illius exorcizatum oleum et chrisma quaesivit. Qui simplex oleum se habere, sed oleum exorcizatum e chrisma in ampullis in quibus fuerant penitus iam defecisse respondit. Sanctus autem Remigius ipsas ampullas sibi afferri precepit, quas vacuas super altare misit et se in orationem prostravit. Surgens autem ab oratione, ampullam, in qua brevis habebatur olei exorcizati, at alteram ampullam, in qua brevis continebatur sacri chrismae, plenas invenit. Sicque infirmum, qui ante abrenuntiaverat, post abrenuntiationem oleo exorcizato peruncxit, demumque baptizatum secundum tradicionem aecclesiasticam chrismate sacro linivit. Qui mox, animae sanitate recepta, etiam corporis incolomitatem promeruit».

Ma ciò che a noi qui interessa si trova subito di seguito nel testo, nella classica formula agiografica in cui l'autore parla direttamente al destinatario per suggerirgli la corretta interpretazione del prodigio: «Chi, o fratelli carissimi, chi dobbiamo intendere che il beato Remigio ha emulato e seguito con questo miracolo, se non colui che, a quelle nozze a cui ha partecipato e ha degnato della sua presenza santificandole, ha ordinato di riempire d'acqua delle giare vuote e ha mutato l'acqua stessa in vino con un cenno? Certamente Dio ha potuto riempire delle giare vuote con il vino, Lui che in principio ha creato l'Universo dal nulla; ma ha preferito far riempire le giare d'acqua e trasmutare quell'acqua in vino, così che fossero riempite grazie all'obbedienza dei servi, e l'acqua venisse mutata in vino con un cenno della sua benedizione, perché si manifestasse alla vista di tutti che, così come ogni cosa ha creato dal nulla, similmente con la sua benedizione può modificare la natura delle cose come desidera»<sup>1143</sup>. Il racconto della moltiplicazione dell'olio santo, quindi, è funzionale a tessere quel *fil rouge* che connette i *viri Dei* a Gesù in un perpetuarsi di gesti e miracoli della tradizione. Nell'economia del testo agiografico, Incmaro non si fa sfuggire l'occasione di tornare sull'archetipo letterario di riferimento, ossia il brano giovanneo del banchetto di Cana, per fornirne un'interpretazione che rinforzi il significato del miracolo di Remigio e ne spieghi le caratteristiche.

A cavallo tra IX e X secolo, invece, il monaco Ubaldo di Saint-Amand racconta che il miracolo di Cana si ripeté davanti agli occhi della vergine Aldegonda, martire fiamminga del VII secolo: andata a dissetarsi presso una fonte nei dintorni del suo monastero, mentre stava portando le mani alla bocca scoprì che l'acqua si era miracolosamente trasformata in un vino dal sapore delizioso, mai gustato prima<sup>1144</sup>, evidentemente al solo scopo di compiacere il suo palato. Analogamente, se solo vogliamo spostarci alcuni secoli più avanti con l'indagine storica, il miracolo di Gesù a Cana torna anche nella più tarda vita della beata Ida di Lovanio, vissuta nel XIII secolo. La scena presenta tratti ironici: Ida invita una sua consorella a pranzo, e ha della birra da offrirle. Mentre gliene serve una coppa, esclama scherzosa: «Sarebbe appropriato e giusto se lo sposo celeste allietasse le sue spose,

---

<sup>1143</sup> *Ibidem*.

<sup>1144</sup> *S. Aldegondis, Virgo Malbodii in Belgio, Alia Vita auctore Hucbaldo monacho Elnonensi*, AA SS, Jan. II, Dies 30, pp. 1044-1045: « Eo namque die, quo famula Dei tam gloriosum opus largitionis suæ compleuerat, adesperascente, dum ipsa iubente ministri sibi deferrent ad potandum aquam de fonte, qui nuptiarum celebratoribus in Cana Galilææ vinum ex aqua largitus est, ipse fontis aquam sponsæ suæ refocillandæ mutauit in mirabilis vini saporem. Quod factum cum omnibus ancillis Dei in monasterio innotuisset, tantus amor Domini Christi mentes earum inflammavit, vt intuitu dilectionis illius, nulla deinceps aliquid terrenum possidere curaret.

[Accidit aliquando, vt vna famularum vrceolum aqua repleret, qua sancta Virgo manus suas abluere deberet. Intercurrente ergo mora, vacuatus est vrceus ad alios vsus, illa nesciente quæ vas impleuerat. Cumque fusura esset aquam in manibus eius, et vacuum reperisset vrceum, tremebunda recurrere volens ad fontem, subito sensit vrceum aqua repletum. Hoc signo cunctis in coenobio manifestato, meritum Virginis admirantur, laudes ab omnibus Domino Iesu referuntur».

qui riunite in suo nome, con una tazza di vino». E non viene delusa: il suo palato assaggia con soddisfazione il sapore della bevanda nuziale<sup>1145</sup>. Miracoli opportuni? La risposta sta ancora una volta nel messaggio di fondo: Dio è vicino ai suoi fedeli non solo nelle sventure, ma anche nelle più piccole sfumature della vita quotidiana.

Di simili prodigi era anche capace, così narra la sua agiografia, sant'Odilone, l'abate cluniacense vissuto tra X e XI. Il monaco Jotsaldus (XI sec.), autore di una delle sue *Vitae*, racconta che il fatto miracoloso avvenne in senso rovesciato rispetto a quello di Cana, poiché fu un favore che Dio fece al suo *famulus*, un po' come occorso a santa Aldegonda; ma ciò dimostra comunque che Odilone avesse il potere di evocare, seppure a propria insaputa, miracoli che ricordavano quelli di Gesù. Il tutto accadde un mercoledì delle ceneri, quando l'abate decise di osservare un digiuno più rigoroso del solito e accontentarsi semplicemente di un po' d'acqua e di un pane mescolato con la cenere. Quando gli venne portato da bere, però, si sentì quasi ingannato, poiché dalla coppa bevve vino (*ecce saporem odor aquae contulit vini*); così ordinò che gli fosse portata altra acqua, ma anche stavolta il sapore della bevanda era quello del vino. Fu a quel punto che, rammentando quanto operato da Cristo alle famose nozze in Galilea, comprese che quello era un gesto misericordioso di Dio volto ad allietare il suo stomaco provato dal digiuno<sup>1146</sup>. L'agiografo, dunque, insiste sulla

---

<sup>1145</sup> *Vita Idae Lovaniensis*, AA SS, Apr. II, Dies 13, p. 165: « Hanc ergo cum una dierum Christi Virgo secum prandere faceret, et vinum quod apponeretur mensae discumbentium eo tempore non haberet, infusam crateri cerevisiam epulanti puellae vice nectaris apposuit: sic exhilarato vultu simul et jucundis vocibus exclamando, Dignum, inquit, et rationi satis consonum nunc existeret, ut caelestis sponsus has suas sponsas, hic in suo nomine congregatas, in his suis nuptiis misso vini poculo recrearet. Mira res, et non inconvenienter, ut arbitror, antiquo Christi miraculo conferenda: puella namque propinatam cerevisiam confestim ori applicuit; sed qui dudum in Cana, nuptiarum in convivio residens, aquam in vinum caelesti virtute converterat; in hoc quoque nuptiali convivio, praedilectae sponsae suae satisfaciens desiderio, memoratam cerevisiam in vinum optimum commutavit. Bibens ergo puella, vinique saporem et ore suscipiens et palato discutiens, in stuporem versa, magna coepit vociferatione perstreperere: patratique miraculi novitate nimis attonita, supernae pietatis eminentiam altisonis non cessavit laudibus ac praeconiorum immensis vocibus exaltare. Ex tunc ergo, per hujus miraculi novitatem, in sancto proposito confirmata; per arctam poenitentialis vitae semitam, hanc Dei famulam deinceps imitari studuit; ejus in procinctu conversationis suae sequendo vestigia, donec opitulante divina gratia, per ejus ducatum, ad magna perfectioris vitae pertingeret incrementa».

<sup>1146</sup> Jotsaldo, *Vita Odilonis abbatis*, PL 142, cl. 917: «Degebat aliquando sanctus Odilo i quodam suo coenobio, quod nuncupatur Aurea vallis, loco scilicet religioso, et fratrum illic commanentium sanctitate famoso. Aderat ille primus dies jejuniorum, quae Domini Pascha praecedunt, in quo et cineris super capita impositio suscipitur, et arduae inceptio abstinentiae a fidelibus inchoatur. Dei itaque cultor consuetum morem explere cupiens, cum jam hora diei nona fratres, modico cibo percepto, lectioni vacarent, clam cinere impleto pugillo consedit ad mensam, et coepit secundum Psalmigraphi dictum, pane simul cum cinere fessum corpus reficere. Inuit vero cuidam fratri, ut sibi aquae potum deferret, quo imbecilles artus arido edulio sustentaret. Attulit ille quod jusserat. Ut vero applicuit labiis, ecce saporem odor aquae contulit vini, substitit ille, et quasi ignarus, iterum fratri ut aquam deferret, innuit manu. Qui miratus se aquam obtulisse significavit. Tandem evacuato vase, iterum idem aqua plenum detuli Patri. Attigit ille summotenus ore, denuo vinum pro aqua coepit redolere. Vir ergo beatus Dei pietatem erga se persentiscens, humili devotione quod Deus miserat sumere non recusavit. Ecce...in Cana Galileae convivantibus de aqua vinum exhibuit. Nunc vero famulo suo sponte se atterere volenti, pallentem lymphas in vini saporem convertit. Quali vero cordis júbilo, vel qua mentis fiducia aestimandus est tunc tripudiasse, cum ita de se Deum curare cognovisset? [...]».

mutazione del *sapore*, del *gusto*: gli viene portata dell'acqua e il miracolo non consiste nella concreta mutazione della bevanda; semplicemente, quell'acqua *sa* di vino.

Se il richiamo al medesimo miracolo è una costante, però, non si può dire lo stesso della sua forma; insomma, un prodigio serve a soccorrere il destinatario, e può capitare che a volte il protagonista non abbia bisogno di ottenere vino dall'acqua. Nel *Chronicon Coenobii Sancti Michaelis de Clusa* (Cronaca del cenobio di san Michele della Chiusa), scritto da un monaco del medesimo monastero verso la fine dell'XI secolo, vediamo appunto un ribaltamento degli addendi. L'autore racconta che quando Ugo d'Alvernia fece visita con il suo seguito all'eremita Giovanni sul monte Pirchiriano, chiese per sé e per i suoi dell'acqua da bere per ristorarsi dopo la faticosa salita; ma di acqua non ve n'era. L'eremita disponeva solo di una piccola quantità di vino necessaria per la celebrazione della messa; Giovanni invocò così l'arcangelo Michele, e l'ampolla cominciò a stillare acqua come fosse una sorgente, finché tutti ne poterono bere a sufficienza<sup>1147</sup>.

Nello stesso XI secolo, invece, Conchubranus racconta che l'abate irlandese Derlaisre, dell'abbazia di Killeavey, trasformò l'acqua in birra (anche qui, come nella *Vita* di Brigida, è la cervogia la bevanda di riferimento) in onore di una visita episcopale<sup>1148</sup>. In qualunque modo, insomma, la formula del "chiedi e ti sarà dato" sembrava infallibile: bastava chiedere credendo di poter ottenere, fidando nella misericordia divina. Il miracolo di Cana, poi, in una forma o nell'altra, si sarebbe ripetuto per soccorrere o semplicemente compiacere il *famulus Dei*.

Ciò che ne ricaviamo, in conclusione è che nell'alto Medioevo (e ancora per molto tempo, sebbene preferiamo limitarci a un'analisi di tale periodo) l'insegnamento della morale cristiana, dunque una delle componenti più influenti della cultura occidentale, poggiava saldamente su delle figure bibliche con cui anche il lettore moderno spesso ha molta familiarità. Ciò significa che esse hanno

---

<sup>1147</sup> M. Montanari, *Acqua e vino nel medioevo cristiano*, in V. Teti (a cura di), *Storia dell'acqua: mondi materiali e universi simbolici* cit., p. 233. Cfr. *Chronica monasterii sancti Michaelis Clusini*, XV-XVI, ed. G. Schwartz, E. Abegg, MGH SS, Leipzig 1834, XXX, 2, pp. 960-970, p. 967.

<sup>1148</sup> Conchubranus, *Vita S. Monennae*, L&S, B308: «Alia uice in tempore sancte Derlaisre, sanctus episcopus nomine Finbar, cognomento Uinnianus, ad monasterium sancte Monenne direxit iter, et nullo nuntio ante se misso, descendere uidetur de aliquo non tam longe monticulo. Quo uiso et agnito, dixit sancta Derlaisre puella que sibi ministrabat: "haurite nunc festinanter aquam de sancte Monenne fontano, et implete cupas, que in domo sunt aqua, in quibus uidetur aliquid fermenti remansisse". Completisque uasis usque ad summum, et aliis egredientibus domum, singula benedixit uasa, quibus in uirtute benedictionis feruentibus, dixit ad puellam sibi pre ceteris fidam: "proba qualiter est quod in uasis feruet". Que iussa complens dixit: "perfectissima ceruisia est in uasis et similem illi numquam gustauit". Cui dixit sancta Derlaisre: "ante mortem meam nulli dicas de hoc, quod contigit, quia meritum sancte Monenne et episcopi hec fecerunt sancti. Sed ne ulla humana adulatio hoc mihi inputat, nolo ante mortem meam, ut alius preter te sciat". Ueniente ergo episcopo et suis, inito -que conuiuio, biberunt omnes talem ceruisiam tam perfectam, ut omnes contestarentur nullam alibi unquam inuenire similem. Tam leti effecti ut nisi episcopo prohibente pene omnes hebrii deuenirent».

avuto il pregio, se non altro, di essere immediatamente comprensibili e facilmente memorizzabili. La sintassi di quelle figure, come si è tentato in vari modi di mostrare nella nostra analisi della parabola delle nozze e dell'episodio del banchetto di Cana, è costruita sulla base di un linguaggio fortemente incentrato sugli alimenti, sulla loro produzione, e sui momenti della vita in cui è culturalmente significativo dividerli sopra la stessa tavola. Parallelamente, si è osservato come il momento della celebrazione nuziale, culturalmente identificata nel rituale del banchetto, si presti con grande facilità all'essere impiegata in questo tipo di linguaggio in diverse tradizioni culturali, e il mondo altomedievale non fa affatto eccezione; ciò non può che farci intendere la centralità del pranzo e della condivisione del pasto all'interno della costellazione di gesti propri del rituale matrimoniale nella cultura ebraico-cristiana e non solo. Alla base di tutto ciò, una consapevolezza assodata: che con il cibo si possono fare numerose cose, e mangiarlo in realtà è solo una tra queste.

## Se il regno dei cieli è simile a un banchetto nuziale

### CONCLUSIONI

La lettura in termini storico-antropologici della parabola delle nozze e della scena del banchetto nuziale di Cana, prese entrambe all'interno del contesto linguistico di cui fanno parte, ci insegnano dunque qualcosa. Non lo fanno forse (o almeno, non solo) se analizzate e poste in un ambiente asettico, impermeabile. Ma quando vengono utilizzate a supporto di un'indagine estesa nel tempo, come quella proposta in questa ricerca, allora è plausibile ricavarne qualche risposta sostanzialmente concreta.

Lo si è visto sulla base di numerosi esempi: la costante attenzione delle autorità laiche ed ecclesiastiche riguardo all'istituto matrimoniale rispecchiava una numerosa serie di problematiche e questioni insite nell'istituto stesso, e mi riferisco soprattutto ai rituali propri della celebrazione nuziale. In linea con Silvana Seidel Menchi, sostengo che «la realtà documentaria pre-tridentina, considerata nel suo complesso, ci confronta invece con una molteplicità di scenari, di sequenze, di segni, che si dimostrano renitenti a ogni tentativo di sistemazione»<sup>1149</sup>. «La legge, per sua stessa natura, è prescrittiva, e ovviamente non possiamo pensare che la gente seguisse sempre queste norme»<sup>1150</sup>, precisa Reynolds.

Come mostra Ruth Helmholtz, ancora nel XIV secolo e oltre il matrimonio poteva essere ratificato tramite la stipulazione di un contratto privato, senza alcun intervento della chiesa; si sa di matrimoni conclusi sotto un frassino, in un giardino, in una bottega, vicino a una siepe, in una cucina, in una

---

<sup>1149</sup> *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani, II, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna 2001, p. 18. Cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en occident. Le moers et le droit* cit.; C. Klapisch-Zuber, *Women, family, and ritual in Renaissance Italy*, Chicago-London 1985; D. Lombardi, *Matrimoni di antico regime* cit.; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique* cit.; D. Quaglioni, «Sacramenti detestabili». *La forma del matrimonio prima e dopo Trento*, in *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo* cit., pp. 61-79.

<sup>1150</sup> P. L. Reynolds - J. Witte, (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600* cit., p. 46: «Law is, by its nature, prescriptive, and clearly we cannot assume that people always followed these laws».

taverna<sup>1151</sup>; insomma, il matrimonio è rimasto per lungo tempo un affare essenzialmente privato, anzi, domestico. Tuttavia, esso aveva spesso bisogno di una sua celebrazione (e, direi, legittimazione) festiva, poiché domestico non significa clandestino, almeno non nel senso letterale che quest'ultimo termine suggerirebbe: le nozze sono, prima di tutto, una festa, un evento da condividere con congiunti, amici, vicinato.

È proprio qui che la lettura dei succitati passi biblici, incrociata con l'analisi delle fonti altomedievali, induce a credere che nella sua essenza più basilare, la tavola e il talamo (dove con tale termine intendo la consumazione carnale del matrimonio) fossero stati considerati per molti secoli gli elementi identificativi di una consuetudine umana per indole sfuggente ad appiattimenti e regolarizzazioni della legge. La verità sta probabilmente nel mezzo, come al solito: a matrimoni fortemente ritualizzati, generalmente quelli tra contraenti di rango nobile, se ne affiancavano altri celebrati in forma spontanea, privi di quella solennità che l'etichetta e la prassi formale avrebbero richiesto<sup>1152</sup>. Dice bene Georges Duby, quando sostiene che il matrimonio era ingabbiato in una morsa, una «stretta armatura di riti e di interdetti»<sup>1153</sup>. È nella sua natura, poiché i riti servono a rendere pubblico e legittimare un atto essenzialmente privato, mentre gli interdetti hanno la funzione di distinguere il lecito dall'illecito, la norma dalla devianza<sup>1154</sup>.

Mi si passi un parallelo: se il regno dei cieli è simile a un banchetto nuziale, allora quest'ultimo rappresenta la festa per eccellenza della cultura ebraico-cristiana. Le fonti altomedievali tendono a non smentire questa prospettiva, riservando al *convivium* di nozze il centro della scena, laddove possibile, e non servirà qui menzionare anche solo di sfuggita che nel basso Medioevo le cose non cambieranno affatto, tutt'altro. Il banchetto non ha alcuna rilevanza legale, al contrario del *consensus* e del *coitus*, ma è così connaturato nell'uomo in quanto "animale sociale", per riprendere la definizione di Aristotele, che di fatto risulta la più *necessaria* tra le pratiche e i rituali matrimoniali *opzionali*. Sul piano simbolico, è il luogo del primo miracolo di Gesù, l'allegoria del regno di Dio; ma concretamente, è la manifestazione pubblica dell'unione degli sposi, un importante momento in cui onorare il valore dell'ospitalità e, aspetto di cui si è sottolineata più volte l'importanza, in cui mostrare il proprio prestigio sociale.

---

<sup>1151</sup> R. H. Helmholz, *Marriage litigation in medieval England* cit., p. 29.

<sup>1152</sup> *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo* cit., pp. 20-21.

<sup>1153</sup> G. Duby, *Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo* cit., p. 13. Qui le parole sono di Ida Magli, che ha curato il saggio introduttivo, dove comunque essa riprende i concetti base delle riflessioni di Duby.

<sup>1154</sup> *Ibidem*.

Voglio però spostare l'attenzione su un fatto. Durante questa analisi, per la stragrande maggioranza di essa, non si è praticamente mai parlato di cibo, di cosa si mangiava e si beveva durante tali feste. Lo si è fatto in principio, ma solo perché la parentesi dedicata a Cherubino Ghirardacci mi ha permesso di soffermarmi su questo aspetto; lo avrei fatto senz'altro se lo spettro temporale della ricerca fosse stato spostato più in avanti. La verità è che, durante l'alto Medioevo, raramente ci si attardava a descrivere particolari di questo genere; fanno eccezione le saghe nordiche, dove generalmente si riserva alle bevande un ruolo più importante a livello narrativo: questo fatto, unito alla difficile contestualizzazione temporale di tali fonti, mi ha spinto a tenerle generalmente in disparte dalle altre. Se si volessero escludere queste ultime, vedremmo che di rituali alimentari nuziali l'alto Medioevo ha lasciato come bagaglio ereditario molto da approfondire e discutere, ma solo in una dimensione che prescinde dal dato gastronomico.

Come porsi dinnanzi a questa dicotomia tra i testi norreni e tutti gli altri? Va ribadito un concetto basilare: non è metodologicamente corretto colmare le lacune di alcune fonti tramite l'accostamento di altre troppo differenti per natura, e in questa ricerca si è tentato di evitare possibili contaminazioni, mantenendo tuttavia un criterio d'analisi cronologico in ogni sezione. D'altro canto, se si volesse obiettare anche soltanto il fatto di aver preso in considerazione le saghe nordiche ai fini dell'indagine storica, alle osservazioni svolte in sede di introduzione aggiungerò che esse collimano ben più di quanto si voglia supporre con testi agiografici e cronache dei secoli precedenti. Differente è il fine retorico di tali testi, così come diversi sono i destinatari, e di conseguenza alcuni particolari presenti nei racconti; a margine di ciò, tuttavia, l'impressione di fondo è che tutte le testimonianze, in un modo o nell'altro, raccontino la stessa storia.

Torniamo da ultimo a Gerd Althoff, quando dice che «l'essenziale è mangiare e bere assieme e non ciò che si mangia o si beve»<sup>1155</sup>. Il *convivium* è una pratica umana che rinsalda i rapporti di amicizia, di cooperazione, e che li solennizza in virtù della sua componente celebrativa. «Mangiando e bevendo assieme si mostrava forzatamente di essere legati in modo particolare all'uno o all'altro commensale»<sup>1156</sup>, poiché a tavola si partecipa di un complesso sistema comunicativo che va ben oltre lo scopo basilare della presenza stessa alla mensa, ossia nutrirsi per sopravvivere. Abbiamo visto commensali rifiutare il cibo del banchetto, altri non presentarsi affatto, altri ancora annunciare una decisione importante proprio durante il pasto; abbiamo visto quanto rilevante fosse la disposizione dei posti a tavola, e l'imbarazzo che talvolta qualche posto vuoto

---

<sup>1155</sup> G. Althoff, *Obbligatorio mangiare: pranzi, banchetti e feste nella vita sociale del Medioevo* cit., p. 237.

<sup>1156</sup> *Ivi*, p. 234.

poteva suscitare tra i convitati. In tutto questo, il cibo in sé e per sé ha un'importanza relativa. Ce l'ha in relazione alla sua quantità, naturalmente, poiché il banchetto nuziale deve essere fastoso (e la legislazione suntuaria di epoca bassomedievale illumina a dovere questo aspetto); ma è il suo valore simbolico, suo e del contesto conviviale in cui viene servito, a essere rimasto cristallizzato nelle fonti altomedievali. È questo stesso valore simbolico che ha indotto la cultura ebraico-cristiana a imperniare la Bibbia su una tipologia di linguaggio fortemente orientata in senso alimentare, soluzione sperimentata con successo anche da altri culti e tradizioni mitologiche. Alcune delle scene antiche più celebri avvengono durante dei conviti nuziali, e generalmente di nessuno di essi ci chiediamo cosa vi fosse in tavola, né ci viene detto molto al riguardo. A contare erano gli invitati, le loro relazioni, gli sposi, e le azioni che prendevano vita su tale sfondo, e l'analisi storica delle fonti esaminate ha restituito esattamente lo stesso tipo di sensazione. In questo senso, lo studio delle fonti e l'ottica adottata, che talora è sconfinata anche nel campo dell'antropologia, ha fornito un'impressione di massima: parlando di rituali nuziali, e più nello specifico di quelli alimentari, etichette convenzionali come "tarda antichità", "alto Medioevo", "basso Medioevo", perdono gran parte del loro valore. Se c'è infatti un risultato che si è ottenuto da questo lavoro, è senz'altro la consapevolezza che la pratica conviviale all'interno del contesto matrimoniale, per tutta una serie di ragioni di volta in volta approfondite, costituisce un forte elemento di continuità tra le varie svolte politiche, sociali ed economiche che si sono avvicendate tra la caduta dell'impero Romano fino ai primi secoli dopo il mille; ma si potrebbe estendere tale considerazione perfino al XVI secolo e al Concilio di Trento, sotto certi aspetti (anche se in questa sede per chiare ragioni non si è potuto discuterli). Tale continuità è stata resa possibile proprio dalla natura della pratica conviviale in sé, originata "dal basso", ereditata da tradizioni più antiche e, è giusto pensarlo, inveterata nell'indole umana.

D'altronde, se sposarsi implica vivere insieme, è normale che il passaggio a questa nuova condizione avvenga attraverso un rituale che la sintetizza e la inaugura: mangiare insieme, *cum + vivere*. È forse per questo che Amalaberga, secondo il racconto di Gregorio di Tours, un giorno fece trovare al marito Ermenefredo la tavola apparecchiata solo a metà: egli divideva il regno della Turingia con il fratello Baderico, e la donna gli fece intendere che, finché non avrebbe mosso guerra contro di lui e non si fosse appropriato di tutto il regno, non avrebbe meritato di disporre dell'altra

metà della sua tavola <sup>1157</sup>. Questa è dialettica matrimoniale, ma anche dialettica alimentare, perché così come il matrimonio comincia a tavola, è sempre a tavola che si misurerà il rapporto tra coniugi; quando ci si siede a mensa, d'altronde, si condivide il pasto e, in un certo senso, la vita stessa.

---

<sup>1157</sup> Gregorio di Tours, HF, III, 4: «Porro tunc apud Thoringus tres fratres regnum gentis illius retinebant, id est Badericus, Hermenefredus atque Berthacharius. Denique Hermenefredus Berthacharium, fratrem suum, vi oppraemens, interfecit. Is moriens, Radegundem filiam orfanam dereliquit; reliquit enim et alius filius, de quibus in sequente scribemus. Hermenefrede vero uxor iniqua atque crudelis Amalaberga nomen inter hos fratres bellum civile dissimenat. Nam veniens quadam die ad convivium vir eius, mensam mediam opertam repperit. Cumque uxori, quid sibi hoc vellit, interrogaret, respondit: 'Qui', inquit, 'a medio regno spoliatur, decet eum mensae medium habere nudatum'. Talibus et his similibus ille permotus, contra fratrem insurgit ac per occultus nuntius Theudoricum regem ad eum persequendum invitat, dicens: 'Si hunc interfecis, regionem hanc pari sorte dividimus'...».

# Bibliografia

## FONTI

### AGOSTINO D'IPPONA

*Contra aduersarium legis et prophetarum*, PL 42, coll. 603-666

*Sermones*, PL 38

*Sermones inediti*, PL 46, coll. 817-940

*Sermones nouissimi*, in Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Collection des études augustiniennes, Série Antiquité 147, ed. F. Dolbeau, Paris 1996

### AILERANUS SAPIENS MONACHUS CLONARDENSIS

*Epistolae*, ed. E. Dümmler, MGH *Epist.*, 4, Berlin 1895, pp. 1-481

*Interpretatio mystica progenitorum Domini Iesu Christi*, in M. Lapidge and R. Sharpe, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985, B299

*Vita Willibrordi archiep. Traiectensis*, ed. B. Krusch - W. Levison, MGH *SSRM*, 7, 1920, pp. 81-141

### AMBROSIASTER

*Commentarium in Epistulam 1 ad Corinthos*, 40, PL 17, coll. 183-276

*Commentarium in Epistulam 1 ad Timotheum*, 12, PL 17, coll. 461-484

### AMBROSIUS MEDIOLANENSIS

*De uiduis*, in F. Gori (ed.), *Verginità e vedovanza*, 2 voll., OOSA 14/1 e 2 Milano 1989, pp. 244-318

*De uirginitate*, in F. Gori (ed.), *Verginità e vedovanza*, 2 voll., OOSA 14/1 e 2 Milano 1989, pp. 16-106

AMMIANO MARCELLINO

*Rerum Gestarum libri qui supersunt*, ed. W. Seyfarth, L. Jacob-Karau, I. Ulmann, Leipzig 1978

(ed. it.: *Le storie*, a cura di A. Selem, Torino 2007)

*Annales Bertiniani*, ed. G. Waitz, MGH SSRG, 5, Hannover 1883

*Annales Mettenses priores*, ed. B. De Simson, MGH SSRG, 10, Hannover 1905, pp. 1-98

*Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, ed. F. Kurze, MGH SSRG, 6, Hannover 1895

*Annales Xantenses*, in *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, ed. B. von Simson, MGH SSRG, 12, Hannover-Lipsia 1909, pp. 1-33

*Antiche saghe islandesi*, a cura di M. Scovazzi, Torino 1973

APPONIO

*In Canticum canticorum expositio*, ed. B. de Vregille - L. Neyrand, CC SL, 19, Turnhout 1986, p. 1-311

ATTO DI VERCELLI

*Capitulum*, ed. R. Pokorny, MGH *Leges, Capitula episcoporum*, 3, Hannover 1995, pp. 243-304

*Beata Mathildis Regina, coniux Henrici Aucupis Regis Germaniae, Vita iussu S. Henrici Imperatoris scripta*, AA SS, Mar. II, Dies 14 [BHL 5684]

*Beatus Ambrosius Sansedonius Ordinis Praedicatorum Senis in Italia, Vita quam conscripserunt Fr. Gisbertus, Alexandrinus et alii*, AA SS, Mar. III, Dies 20 [BHL 0382]

BEDA IL VENERABILE

*Explanatio Apocalypsis*, ed. R. Gryson, CC SL, Turnhout 2001, 121A

*Homeliarum euangelii libri II*, ed. D. Hurst, CC SL, Turnhout 1955, 122

*Storia ecclesiastica degli Angli*, trad. e note a cura di G. Simonetti Abbolito, intr. di B. Luiselli, Roma 1987

BENEDETTO D' ANIANE

*Concordia regularum*, ed. P. Bonnerue, CC CM, 168A, Turnhout 1999

*Beowulf*, a cura di L. Koch, Torino 1992

*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele e R. Weber, Stuttgart 1975

BURCARDO DI WORMS

*Libri decretorum*, PL 140, coll. 537-1058

*Capitula Silvanectensia secunda*, ed. R. Pokorny, MGH *Leges, Capitula Episcoporum*, 3, Hannover 1995, pp. 84-92

*Capitulare missorum generale (AD 802)*, ed. A. Boretius, MGH *Capit.* 1, Hannover 1883, pp. 91-101

*Carmi di Sigurd*, a cura di G. Falanga, Roma 2004

CASSIODORO

*Expositio psalmodum*, ed. M. Adriaen, CC SL, 97-98, Turnhout 1958

CESARIO DI ARLES

*Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta*, ed. G. Morin, I, *Sermones*, Maredsous 1937

*Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, CC SL, 103-104, Turnhout 1953,

CHERUBINO GHIRARDACCI

*Della Historia di Bologna. Parte terza*, a cura di A. Sorbelli, Bologna 1915-1932

*Chronica monasterii sancti Michaelis Clusini*, ed. G. Schwartz, E. Abegg, MGH SS, 30, 2, Leipzig 1834, pp. 959-970

CIPRIANO DI CARTAGINE

*Ad Donatum*, ed. M. Simonetti, CC SL, 3A, Turnhout 1976, pp. 3-13

*De habitu uirginum*, ed. W. Hartel, CSEL, 3, 1, Vienna 1868

CLAUDIO CLAUDIANO

*Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti*, ed. T. Birt, MGH AA, 10, Berlin 1892

*Codex Theodosianus*, ed. P. Krueger e T. Mommsen, 3 voll., Berlino 1905

*Concilia Africae 345-525, Concilia Africana sec. trad. coll. Hispanae*, ed. C. Munier, CC SL, 148, Turnhout 1963

*Concilia Galliae 314-506 - Concilium Agathense a. 506*, ed. C. Munier, CC SL, 148, Turnhout 1963

*Concilium Aquisgranense a. 816*, ed. A. Werminghoff, MGH *Conc.*, 2, 1, Hannover 1906, pp. 307-464

*Concilium Autissiodorensis (ca. a. 573 - ca. a. 603)*, ed. F. Maassen, MGH *Conc.*, 1, Hannover 1893, pp. 178-184

*Concilium Baiuvaricum (AD 740-750)*, ed. A. Warminghoff, MGH *Conc.*, 2, 1, Hannover-Leipzig 1906, pp. 51-53

*Concilium Bracarense secundum, Concilia Hispaniae*, PL 84, coll. 569-586

*Concilium Foroiuliense*, ed. A. Werminghoff, MGH *Conc.*, 2, 1, Hannover-Leipzig 1906, pp. 177-195

*Concilium Lateranense IV, 11-30 nov. 1215*, in *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi e P. Prodi, Friburgo 1962

*Concilium Liftinense*, ed. A. Werminghoff, MGH *Conc.*, 2, 1, Hannover-Leipzig 1906, pp. 5-7

*Concilium Matisconense a. 583*, ed. F. Maassen, MGH *Conc.*, 1, Hannover 1893, pp. 155-161

*Concilium Vernense*, ed. A. Werminghoff, MGH *Capit.*, 1, Hannover-Leipzig 1906, pp. 33-37

CONCUBRANO

*Vita S. Monennae*, L&S, B308

*Corpus Iuris Civilis*, i. *Institutiones et Digesta*, ed. P. Krueger and T. Mommsen, XXI ed., Zurich 1970

*Corpus Iuris Civilis*, ii. *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, XV ed., Zurich 1970

CRESCONIO AFRICANO

*Breviarum canonicum*, PL 88, coll. 829-942

CRODEGANGO DI METZ

*Regula canonicorum secundum recensionem Dacherii*, PL 89, coll. 1057-1120

*Cronaca di Novalesa*, a cura di G. C. Alessio, Torino 1982

*De Esther Regina Assueri coniuge*, AA SS, Jul. I, Dies 1, pp. 12-14

DECIMO MAGNO AUSONIO

*Centone nuziale*, in Id., *Opere*, a cura di A. Pastorino, Torino 1971

*Epigrammata*, ed. K. Schenkl, MGH AA, 5, 2, Berlin 1883, p. 194-226

DONIZONE

*Vita di Matilde di Canossa*, trad. di P. Golinelli, Milano 1984

DRACONZIO

*Romulea*, ed. F. Vollmer, MGH AA, 14, 1905, pp. 132-196

EGINARDO

*Vita Karoli Magni*, ed. H. Pertz, G. Waitz, O. Holder-Egger, MGH SSRG, 25, Hannover-Lipsia 1911

EIRICO DI AUXERRE

*Homiliae per circulum anni*, ed. R. Quadri, CC CM, 116; 116A; 116B,  
Turnhout 1992-1994

EPIFANIO LATINO

*Interpretatio Euangeliorum*, ed. A. Erikson, Lund 1933

EUSEBIO DI CESAREA

*Historia ecclesiastica*, ed. T. Mommsen, *Corpus Berolinense*, vol. 9,1 +  
9,2, Berlino 1903-1908

*Vita Constantini*, PL 8, coll. 9-92

EUSEBIO GALLICANO

*Collectio homiliarum*, ed. F. Glorie, CC SL, 101; 101A, Turnhout  
1970-1971

EUTICHIANO (EUTICIANO)

*Exhortatio ad presbyteros*, PL 5, coll. 163-168

FERRANDO DI CARTAGINE

*Breuiatio canonum*, ed. C. Munier, CC SL, 149, Turnhout 1974

*Formulae extravagantes: Formulae negotiorum civilium*, ed. K. Zeumer, MGH  
*Leges, Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Hannover 1882-1886

FREDEGARIO SCOLASTICO

*Chronicarum libri IV*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannover 1888,  
pp. 1-168

*Gai Institutiones*, ed. E. Seckel e B. Kübler, 7<sup>a</sup> ed. B. Kübler, Lipsiae 1935

GAUDENZIO DI BRESCIA

*Tractatus XXI*, ed. A. Glück, CSEL, 68, Vienna 1936

*Gesta Dagoberti I, regis Francorum*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannover 1888, pp. 396-425

GIROLAMO

*Aduersus Heluidium de Mariae uirginitate perpetua*, PL 23, coll. 183-206

*Commentaria in Matthaem*, PL 26, coll. 15-218

*Epistulae*, ed. J. Divjak, CSEL, 88, Vienna 1981

GOFFREDO DI MONMOUTH

*Storia dei re di Britannia*, trad. di G. Agrati e M. L. Magini, Parma 1989

*The history of the kings of Britain*, ed. by M. D. Reeve, transl. by N. Wright, Woodbridge 2007

GOTTFRIED VON STRASSBURG

*Tristan and Isolde*, ed. by A. T. Hatto and F. G. Gentry, New York 1988

GREGORIO DI TOURS

*Liber de miraculis Andreae apostoli*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 1, 2, Hannover 1885, pp. 376-396 (826- 846)

*Liber de passione et virtutibus S. Iuliani martyris*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 1, 2, Hannover 1885, pp. 112-134 (562-584)

*Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 1, 2, Hannover 1885, pp. 284-370 (744-820)

*Libri Historiarum X*, ed. B. Krusch - W. Levison, MGH SSRM, 1, 1, 1937-1951, pp. 1-537

(ed. it.: *La storia dei Franchi*, a cura di M. Oldoni, 2 voll., Napoli 2001)

#### GREGORIO MAGNO

*Dialogorum libri IV*, PL 77, coll. 149-429

(ed. it.: Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, 2 voll., a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Milano 2006)

*Expositio in Canticum canticorum*, PL 79, coll. 471-548

*Gregorii I papae Registrum epistolarum libri I-VII*, ed. P. Edwald - L. M. Hartmann, MGH *Epist.*, 1, Berlin 1892-1899

*Homiliae in Evangelia*, PL 76, coll. 1075-1312

*Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CC SL, 143; 143A; 143B, Turnhout 1979-1985

*Grettir's saga*, ed. W. Morris & E. Magnusson, London 1869

*Havelok il danese*, a cura di C. Pietropoli, Parma 1995

#### HELDRIS DI CORNOVAGLIA

*Il romanzo di Silence*, a cura di A. Airò, Roma 2005

*Historia Apollonii regis Tyri* (redactio B = RB), ed. G. Schmeling, Leipzig 1988, pp. 45-82

*Historia Augusta*, translated by D. Magie, 3 vols., Cambridge (MA) and London 1924

*Hludowici II Capitularia*, ed. G. H. Pertz, MGH *Leges*, I, Hannover 1835, pp. 395-407

*I Nibelunghi*, a cura di L. Mancinelli, Torino 1995

*I racconti gallesi del Mabinogion*, a cura di G. Agrati e M. L. Magini, Milano 1982

*Il canzoniere eddico*, a cura di P. Scardigli, Milano 2004 (ed. ingl.: *Poetic Edda. Old Norse-English diglot*, a cura di K. Hildebrand, H. Gering e H. Adams Bellows, Melbourne 2011)

*Il Romanzo di Flamenca*, a cura di L. Cocito, Milano 1988

#### ILARIO DI POITIERS

*Commentarius in Matthaeum*, ed. J. Doignon, SC, 254; 258, Paris 1978-1979

*De trinitate*, ed. P. Smulders, CC SL, 62; 62A, Turnhout 1979-1980

#### INCMARO DI REIMS

*De divortio Lotharii et Tetbergae*, PL 125, coll. 623-771

*Hincmari archiepiscopi Remensis epistolae*, ed. E. Perels, MGH *Epist.*, 8, 1, Berlin 1939

#### IRENEO DI LIONE

*Aduersus haereses seu Detectio et euersio falso cognominatae Gnoseos*, ed. A. Rousseau / L. Doutreleau, SC, 264, Paris 1979

#### ISIDORO DI SIVIGLIA

*Allegoriae quaedam sanctae Scripturae uel De nominibus legis et euangelii*, PL 83, coll. 97-130

*De ecclesiasticis officiis*, PL 83, coll. 737-826

*Etymologiarum siue Originum libri XX*, PL 82, coll. 9-728

(ed. it.: Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, 2 voll., Torino 2004)

#### JACOPO DA VARAGINE

*Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*, ed. T. Graesse, Dresdae-Lipsiae 1846

(ed. it.: Jacopo da Varagine, *Leggenda Aurea*, trad. di C. Lisi, Firenze 1990)

*Jaufre*, a cura di C. Lee, Roma 2006

#### JORDANES

*Getica*, ed. T. Mommsen, MGH AA, 5, 1, 1882, p. 53-138

(ed. it.: *Storia dei Goti*, a cura di E. Bartolini, Milano 1991)

*Romana*, ed. T. Mommsen, MGH AA, 5, 1, 1882, pp. 1-52

#### JOTSALDO

*Vita Odilonis abbatis*, PL 142, coll. 897-940 [BHL 6281]

*Karoli magni capitularia*, ed. G. H. Pertz, MGH *Leges*, 1, Munchen 1835, pp. 32-194

*Kirchenprovinz Reims*, ed. R. Pokorny, MGH *Leges, Capitula episcoporum*, 2, Hannover 1995, pp. 3-96

*La saga dei Volsunghi*, a cura di L. Koch, Parma 1994

*La saga di Bósi*, a cura di G. Fort, Roma 2008

*La saga di Gunnlaugr lingua di serpente*, a cura di G. Chiesa Isnardi, Alessandria 1999

*La saga di Hervor*, a cura di M. Meli, Padova 1995

*La saga irlandese di Cu Chulainn*, a cura di G. Agrati e M. L. Magini, Milano 1982

*Laws of Early Iceland: Grágás*, 2 vols., edited and translated by A. Dennis - P. Foote - R. Jenkins, Winnipeg 2000

*Laxdæla saga. La saga della gente della valle del fiume del salmone*, a cura di G. S. Sigurdardóttir, Milano 1995

LEONE MAGNO

*Tractatus septem et nonaginta*, ed. A. Chavasse, CC SL 138; 138A, Turnhout 1973

*Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIIe siècles)*, II tomes, ed. C. De Clercq, introduction, traduction et notes par J. Gaudemet et B. Basdevant, Paris 1989

*Liber Historiae Francorum*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannoverae 1888, pp. 1-193

LIUTPRANDO DA CREMONA

*Liudprandi relatio de legatione constantinopolitana*, in *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. J. Becker, MGH SSRG, 41, Hannover-Leipzig 1915

(ed. it.: Liutprando da Cremona, *Tutte le opere*, a cura di A. Cutolo, Milano 1945)

*Missale Gothicum*, ed. E. Rose, CC SL, 159D, Turnhout 2005 (ed. ingl.: H. M. Bannister, *Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary, Ms. Vatican. Regin. Lat. 317. Edited with introduction, diplomatic and liturgical notes by H. M. Bannister*, London 1919)

#### NICOLÒ I

*Nicolai I. Papae Epistolae ad res orientales pertinentes*, ed. E. Pereis, MGH *Epist.*, 6, Berlin 1902-1925 (= Munich, 1978), pp. 257-690

#### OLAO MAGNO

*Storia dei popoli settentrionali. Usi, costumi, credenze*, a cura di G. Monti, Milano 2001

*Oratio sancti Brandani*, ed. P. Salmon, 1977, CC CM, 47, pp. 1-31

#### ORIGENE

*Origenes sec. translationem Rufini, Homiliae in librum Iudicum*, ed. W.A. Baehrens, Leipzig 1921

#### PAOLO DIACONO

*Historia Romana*, ed. H. Droysen, MGH SSRG, 49, Berlino 1879

*Pauli Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann and G. Waitz, MGH SSRL, Hannover 1878, pp. 12-187

(ed. it.: *Storia dei Longobardi*, intr. di B. Luiselli, trad. e note di A. Zanella, Milano 2007)

#### PASCASIO RADBERTO

*Expositio in Matheo. Libri xii*, ed. B. Paulus, CC CM, 56; 56A; 56B, Turnhout 1984

PIETRO CRISOLOGO

*Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis*, ed. A. Olivar, CC SL, 24; 24A; 24B, Turnhout 1975

*Pseudacronis Scholia in Horatium Vetustiora*, ed. Keller, vol. II, *Scholia in Sermones, Epistulas Artemque Poeticam*, Leipzig 1904 (Reprint: Stuttgart 1967)

QUODVULTDEUS DI CARTAGINE

*Sermo 1: De symbolo I*, ed. R. Braun, CC SL, 60, Turnhout 1976

RABANO MAURO

*Expositio in Matthaem*, ed. B. Löfstedt, CC CM, 174A, Turnhout 2000

*Regula Tarnatensis*, PL 66, coll. 977-988

RODOLFO DI BOURGES

*Kapitular*, ed. P. Brommer, MGH *Capit.*, *Capitula episcoporum*, 1, Hannover 1984, pp. 227-268

*Saga di Barðr ase dello Snæfell*, a cura di L. Lozzi Gallo, Roma 2010

*Saga di Björn campione dei valligiani di Hitardalr*, a cura di M. Francini, Padova 2004

*Saga di Egill il Monco*, a cura di F. Ferrari, Milano 1995

*Saga di Gautrekr*, a cura di M. Bampi, Milano 2004

*Saga di Ragnarr*, a cura di M. Meli, Milano 1993

SALIMBENE DE ADAM

*Cronica*, a cura di G. Scalia, 2 voll., Bari 1966

*Cronaca*, trad. di G. Tonna, intr. di M. Lavagetto, Reggio Emilia 2006

*S. Aldegondis, Virgo Malbodii in Belgio, Alia Vita auctore Hucbaldo monacho Elnonensi*, AA SS, Jan. II, Dies 30 [BHL 0247]

*S. Alexius confessor, Romae, vel ut alia Acta fuerunt, Edessae in Syriae, Vita Metrica*, AA SS, Jul. IV, Dies 17 [BHL 0293]

*S. Robertus, Abbas Molismensis et Fundator Ordinis Cisterciensis, Vita Auctore monacho Molismensi anonymo*, AA SS, Apr. III, Dies 29 [BHL 7265]

SAXO GRAMMATICUS

*Gesta Danorum*, ed. J. Olrik, H. Raeder, 2 voll., Copenhagen 1931-1957

(ed. it.: Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di L. Koch e M. A. Cipolla, Torino 1993)

SIDONIO APOLLINARE

*Epistulae et carmina*, ed. C. Luetjohann, MGH AA, 8, Berlin 1961, pp. 1-172

*Le nozze di Polemio e Araneola (Carmina XIV-XV)*, a cura di G. Ravenna, Bologna 1990

SNORRI STURLUSON

*Edda di Snorri*, intr. e trad. dal norreno di G. Chiesa Isnardi, Milano 1975

*Heimskringla. History of the kings of Norway*, translated by L. M. Hollander, Austin 2009 (1st ed. 1964)

*Heimskringla or The chronicle of the kings of Norway*, transl. By S. Laing, London 1844

TACITO

*Annali*, 2 voll., Milano 1981

*Germania*, a cura di E. Risari, Milano 2009

TERTULLIANO

*De virginibus velandis*, in *Tertulliani Opera*, ed. E. Dekkers, CC SL, 2, Turnhout 1954

*The Anglo-Saxon Chronicle*, ed. J. Ingram, London 1823

*The story of Burnt Njal*, ed. G. Webbe DaSent, Edinburgh 1861

*The story of Gisli the outlaw*, ed. G. Webbe DaSent, Edinburgh 1866

*The story of Hrafnkell, Frey's priest*, ed. J. Coles, London 1882

*Thegani vita Hludowici imperatoris*, ed. R. Rau, MGH SS, 2, Darmstadt 1965, pp. 585-603

VENANZIO FORTUNATO

*Opere/1*, a cura di S. Di Brazzano, Roma 2001

*Vita Sanctae Radegundis*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannover 1888, pp. 358-395 [BHL 7048]

*Vita Sancti Marcelli*, ed. B. Krusch, MGH AA, 4, 2, Berlin 1885, pp. 49-54 [BHL 5248]

*Vita Anstrudis abbatissae Laudunensis*, ed. W. Levison, MGH SSRM, 6, Hannover 1913, pp. 64-78 [BHL 0556]

*Vita beatae Kingae, seu Cunegundis virginis*, AA SS, Jul. V, Dies 24 [BHL 4666-8]

*Vita Fabulosa Sanctii Macarii Romani, servi dei, Auctoribus Teophilo, Sergio et Hygino*, AA SS, Oct. X, Dies 23 [BHL 5104]

*Vita Galli auctore Walahfrido*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 4, Hannover 1902, pp. 280-337

*Vita Idae Lovaniensis*, AA SS, Apr. II, Dies 13 [BHL 4145]

*Vita prima B. Dorothea auctore Joanne Marienwerder*, AA SS, Oct. XIII, Dies 30 [BHL 2329]

*Vita prima S. Brigidae Auctore Anonymo*, AA SS, Feb. I, Dies 1 [BHL 1455]

*Vita quinta S. Brigidae auctore Laurentio Dunelmensi*, AA SS, Feb. I, Dies 1 [BHL 1461]

*Vita Remigii episcopi remensis auctore Hincmaro*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 3, Hannover 1896, pp. 239-341 [BHL 7152]

*Vita Sanctae Geretrudis*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 2, Hannover 1888, pp. 447-474

*Vita S. Godelevae virg. et mart., vita altera auctior, ab anonymo Ghistellensi descripta*, AA SS, Jul. II, Dies 6 [BHL 3593]

*Vita S. Pharaildis virginis*, AA SS, Jan. I, Dies 4 [BHL 6791]

*Vita s. Amatoris episcopi Autissiodorensis*, AA SS, Maii 1, pp. 53-61 [BHL 0356]

*Vita sancti Ammonis seu Ammunis Aegyptii auctore Palladio*, AA SS, Oct. X, Dies 4

*Vita S. Geremari abbatis Ordinis sancti Benedicti*, AA SS *Ordinis sancti Benedicti*, ed. J. Mabillion, 9 voll., Paris 1668-1701, II, pp. 455-462 [BHL 3437]

*Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi*, a cura di E. D'Angelo, Milano-Trento 1998

WETTINO

*Vita Galli*, ed. B. Krusch, MGH SSRM, 4, Hannover 1902, pp. 256-280 [BHL 3246]

## STUDI

Aa. Vv., *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, Brescia 1978

ABRAM, C., *Myths of the Pagan North: the Gods of the Norsemen*, London 2011

ADALSTEINSSON, J. H., *Under the cloak: the acceptance of Christianity in Iceland with particular reference to the religious attitudes prevailing at the time*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Ethnologica Upsaliensia 4, Stockholm 1978

ADAMSON, M. W., *Food in Medieval times*, Westport 2004

ANDERSSON, T. M., *The Icelandic Family Saga. An analytic reading*, Cambridge 1967

Id., *The problem of icelandic saga origins: a historical survey*, Yale Germanic Studies 1, New Haven 1964

ANNÉ, L., *La conclusion du mariage*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12, Louvain 1935, pp. 513-550

ARGYROU, V., *Tradition and modernity in the Mediterranean. The wedding as symbolic struggle*, Cambridge 1996

ARNÓRSDÓTTIR, A. S., *Property and virginity: the christianization of marriage in medieval Iceland (c. 1200-1600)*, Ahrus 2010

ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1993

ASTOLFI, R., *Il fidanzamento nel diritto romano*, Padova 1989

AURELL, M. - DUMOULIN, O. - THELAMON, F., (éd.), *La sociabilité à table. Convivialité et commensalité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen 14-17 novembre 1990*, Rouen 1992

AZZARA, C. - GASPARRI, S., *Le leggi dei Longobardi: storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Roma 2005

BALCH, D. L. - STAMBAUGH, J. E., *The New Testament in its social environment*, Philadelphia 1986

BARNES, M., *A New Introduction to Old Norse. Part I: Grammar*, London 1999

BARTHES, R., *Elementi di semiologia*, trad. it. di Andrea Bonomi, Torino 1992

Id., «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine», in «Annales ESC», 16/5, pp. 977-986

BERTELLI, S. - CENTANNI M. ( a cura di), *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico a oggi*, Firenze 1995

BESNIER, R., *Le mariage en Normandie des origines au XIIIe siècle*, Normannia 7 (1934), pp. 69-110

BITEL, L., *Women in Early Medieval Europe*, Cambridge 2002

BLACK, M., *The Changing Menu 1400-1900*, History Today, Volume 31, Issue 2, 1981

BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, post., Paris 194

Id., *La società medievale*, Torino 1987

BOESCH GAJANO, S., *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, in *Aspetti dell'agiografia nell'alto medioevo*, a cura di S. Boesch Gajano, S. Costanza, R. Grégoire, I. Deug-Su, in *Schede medievali*, 5 (1983)

Id., «Narratio» e «expositio» nei *Dialoghi di Gregorio Magno*, in «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*», 88 (1979), pp. 1-33

BOGNETTI, G. P., *Longobardi e Romani*, in Id., *L'età longobarda*, I, Milano 1966, pp. 83-141

BOISMARD M. E. - LAMOUILLE, A., *Synopse des quatre Évangiles*, vol. 3, *L'Évangile de Jean*, Paris 1987

BOLGIANI, F., *Il matrimonio cristiano: per una storia del matrimonio, degli usi e dei costumi matrimoniali cristiani in età antica*, Torino 1972

BONTE, P., (a cura di), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Éditions de l'EHESS, Paris 1994

BOSTOCK, J. K. - KING, K. C. - MCLINTOCK, D. R., *A handbook on Old High German literature*, Oxford 1976

BORNHOLDT, C., *Engaging moments. The origins of medieval bridal-quest narrative*, Berlin 2005

BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris 1998

Id., *Quando le cose erano vive. Miti della natura*, Torino 1991

BOUTAUD, J.-J., *La table communication symbolique et métaphore de la communication*, in id., éd., *L'imaginaire de la table: convivialité, commensalité et communication*, Paris 2004, pp. 11-17

BRANDILEONE, F., *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano 1906

BRAUDEL, F., *Le strutture del quotidiano*, in id., *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, 2 voll., I, Torino 1982

BRENNER, A., *Food and drink in the Biblical Worlds*, Atlanta 1999

BROOKE, C., *Aspects of marriage law in the eleventh and twelfth centuries*, in *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, edited by S. Kuttner and K. Pennington, Città del Vaticano 1980

Id., *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna 1991

BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979

BRUNDAGE, J., *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, Chicago 1987

BUC, P., *The dangers of ritual: between early medieval texts and social scientific theory*, Princeton 2001

BULTMANN, R., *The Gospel of John. A commentary*, translated by G. R. Beasley-Murray, Oxford 1971

BYOCK, J. L., *Cultural continuity, the Church, and the concept of independent ages in medieval Iceland*, *Skandinavistik* 15/1 (1985), pp. 1-14

Id., *Medieval Iceland. Society, sagas, and power*, Berkeley 1988

Id., *Saga form, oral prehistory, and the icelandic social context*, in *New literary history* 16 (1984-1985), pp. 153-173

CABOURET, B., *Les rites d'hospitalité chez les élites de l'Antiquité tardive, Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Actes du colloque de la villa Kérylos 6-7-8 octobre 2007, J. Leclant, A. Vauchez, M. Sartre éd., fasc. Cahiers de la Villa « Kérylos », n° 19, 2008, pp. 187-222

CALASSO, F., *Il problema istituzionale dell'ordinamento barbarico in Italia*, in *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente*, IX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, *Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto 1962

Id., *Medio Evo del diritto*, I: *Le fonti*, Milano 1954

CALZOLAIO, F., *Il Vangelo di Giovanni. Commento papirologico al capitolo II*, Brescia 2011

CANDIDO, J., *The Starving of the Shrew*, *Colby Quarterly*, Volume 26, no.2, June 1990, pp. 96-111

CARPIN, A., *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso d'Acquino*, Bologna 1991

CARRERAS, J., *Le nozze. Festa, sessualità e diritto*, Milano 2001

CARTLIDGE, N., *Medieval marriage: literary approaches. 1100-1300*, Cambridge 1997

CHARLAND, R., *Le pouvoir de l'Église sur les liens du mariage*, in «Revue de droit canonique», XVI (1966), pp. 44-57

CLOVER, C. J., *The medieval saga*, Ithaca 1982

id. - LINDOW, J., (ed. by), *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*, Ithaca 1985

CLUNIES ROSS, M., (ed. by), *Old icelandic literature and society*, Cambridge 2000

*Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, I, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna 2000, pp. 71-77, 141-151, 386, 503-505, 510, 519-520.

CONNER, M. - ARMITAGE, C. J., *La Psicologia a Tavola*, Bologna 2008

COPPIN, J., *Amour et mariage dans la littérature français du nord au Moyen Age*, Paris 1961

CORBETT, P. E., *The roman law of marriage*, Oxford 1979

COUNIHAN, C., *The anthropology of food and body: gender, meaning, and power*, New York 1999

D'AVRAY, D., *Medieval marriage. Symbolism & Society*, Oxford 2005

D'ELIA, A. F., *The renaissance of marriage in fifteenth-century Italy*, London 2004

DAUDET, P., *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origines carolingiennes de la competence exclusive de l'Église (France et Germanie)*, Paris 1933

Id., *L'établissement de la compétence de l'église en matière de divorce et de consanguinité*, Paris, 1941

DAUVILLIER, J., *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le "Décret de Gratien" (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933

DAVIES, R.R., *The status of women and the practice of marriage in late-medieval Wales*, in Jenkins, D. - Owen, M. E., *The Welsh Law of Women: Studies Presented to Professor Daniel A. Binchy on his Eightieth Birthday*, Cardiff 1980

DE GIORGIO, M. - KLAPISCH-ZUBER, C., *Storia del matrimonio*, Roma-Bari 1996

DE GUBERNATIS, A., *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano 1878

DEAN, T. -LOWE, K. J. P. (edd.), *Marriage in Italy (1300-1650)*, Cambridge 1998

DERRET, J. D. M., *Water into wine*, BZ 7, 1964, pp. 80-97

DESTRO, A. - PESCE, A., *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995

Eid., *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma-Bari 2000

DICK, E. S., «The Bridesman in the Indo-European Tradition: Ritual and Myth in Marriage Ceremonies», in *The Journal of American Folklore*, 79, n. 312, Apr. - Jun. 1966, pp. 338-347

DIERKENS, A. - PLOUVIER, L., (éd.), *Festins mérovingiens*, Bruxelles 2008

DODD, C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963

DONAHUE, C., «The case of the man who fell into the Tiber», in *American Journal of Legal History* 22 (1978), pp. 1-53

Id., *The policy of Alexander the third's consent theory of marriage*, in *Medieval church law and the origins of the western legal tradition: a tribute to Kenneth Pennington*, edited by W. P. Muller and M. E. Sommar, Washington, DC 2006

*Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, sous la direction de F. Bougard, L. Feller et R. Le Jan, Rome 2002

DUBY, G., *Donne nello specchio del Medioevo*, Roma-Bari 2002

Id., *I peccati delle donne nel Medioevo*, Roma-Bari 1999

Id., *Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale*, Roma-Bari 1982

Id., *L'amore e la sessualità*, Bari 1994

Id., *Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo*, Milano 1981

Id., *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, Roma-Bari 2002

Id. - Le Goff, J., *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologna 1981

DUJČEV, I., «I 'responsa' di papa Nicolò I ai Bulgari neoconvertiti», in «Aevum», 42 (1968), pp. 403-428

DUMÉZIL, G., *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Torino 1985

Id., *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984

Id., *Mythe et épopée. Du mythe au roman. La saga di Hadingus*, Paris 1970

DURKHEIM, E., *Règles de la méthode sociologique*, Paris 1894

ECKHARDT, K. A., (ed.), *Germanisches Recht, von Karl von Amira*, Gundriss der germanischen Philologie 5, 2 voll., 4<sup>a</sup> ed., Berlin 1967

EFFROS, B., *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York, 2002

ELLIOT, D., *Spiritual marriage: sexual abstinence in medieval wedlock*, Princeton 1993

ERIKSEN, A. - VIÐAR SIGURÐSSON, J., *Negotiating Pasts in the Nordic Countries: Interdisciplinary Studies in the Nordic countries*, Falun 2009

ESLER, F., *The first christians in their social worlds. Social-scientific approaches to the New Testament interpretation*, London 1994

ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique*, 2<sup>a</sup> ed. a cura di R. Génestal, 2 voll., Paris 1929, 1935

FAYER, C., *La familia romana*, Roma 2005

FERNIOT, J., - LE GOFF, J., *La cucina e la tavola. Storia di 5000 anni di gastronomia*, Bari 1987

FERRARI, A., *Dizionario di mitologia classica*, Torino 1990

FIANO, M., *Il banchetto regio nelle fonti altomedievali. Tra scrittura ed interpretazione*, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 115, 2003, pp. 637-682

FISCHER DREW, K., *Law and Society in Early Medieval Europe: studies in legal history*, London 1988

Id., *The Burgundian code: book of constitutions or law of Gundobad*, Philadelphia 1972

Id., *The Laws of the Salian Franks*, Philadelphia 1991

FLANDRIN, J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris 1983

Id. - COBI, J., (éd.), *Table d'ici, table d'ailleurs: histoire et ethnologie du repas*, Paris 1999

Id. - LAMBERT, C., *I fasti dei banchetti medievali*, Bologna 1999

Id. - MONTANARI, M., *Storia dell'alimentazione*, I, Roma-Bari 2003

FOOTE, P. - WILSON, D., *The viking achievement*, London 1970

FOSSIER, R., *Gente del Medioevo*, Roma 2007

FOURACRE, P. - GERBERDING R. A., *Late Merovingian France: history and hagiography 640-720*, Manchester 1996

FRANCO Jr., H., *Nel paese di Cuccagna. La società medievale tra il sogno e la vita quotidiana*, Roma 2001

FRANK, R., «Marriage in twelfth- and thirteenth-century Iceland», in *Viator* 4 (1973), pp. 473-484

FUSCO, V., *Oltre la parabola: introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983

GALY, C., *La famille à l'époque Mérovingienne, étude faite principalement d'après les récits de Grégoire de Tours*, Paris 1901

GARBINI, G., *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia 2003

GARDNER, J. F., *Women in Roman Law and Society*, London and Sidney, 1986

GASPARRI, S., *Il regno e la legge: Longobardi, Romani e Franchi nello sviluppo dell'ordinamento pubblico (secoli VI-X)*, "La Cultura", 28 (1990), II, pp. 243-266

Id., *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983

Id. - LA ROCCA, C., *Tempi barbarici*, Roma 2012

GAUDEMET., J., «Indissolubilité et consommation du mariage: l'apport d'Hincmar de Reims», in *Revue de droit canonique* 30 (1980), pp. 28-40

Id., *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1958

Id., *Le lien matrimonial. Les incertitudes du haut moyen-âge*, in *Lien matrimonial (Colloque du Cerdic, Strasbourg 21-23 mai 1970)*, Strasbourg 1970, pp. 81-105

Id., *Le mariage en Occident. Le mœrs et le droit*, Paris 1987

Id., *L'originalité des fiançailles romaines*, in id., *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980

GAUTIER, A., *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, Rennes 2006

GEARY, P., *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2009

GERMOV, J. - WILLIAMS, L., *A sociology of food and nutrition: the social appetite*, Oxford 2006

GHOSH, S., *King's sagas and norwegian history: problems and perspectives*, Leiden 2011

GIES, F. and J., *Marriage and the family in the middle ages*, New York 1987

GLASER, M., *Marriage in Medieval Hagiography*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», 4 (1981), pp. 1-34

GODEFROY, L., *Le mariage au temps des Pères*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, Paris 1927

GOLD, P. S., *The marriage of Mary and Joseph in the twelfth-century ideology of marriage*, in V. L. Bullough - J. A. Brundage (ed. by), *Sexual practices and the Medieval Church*, Buffalo 1982, pp. 102-117

GOODY, J., *Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology*, Cambridge 1982

Id., *Famiglia e matrimonio in Europa*, Roma-Bari 1991

GOOTLIEB, B., *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983

GORDON, E. V., *Introduction to Old Norse*, Oxford 1981

GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008

GRAUS, F., *Le funzioni del culto dei santi e della leggenda*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna, 1976, pp. 145-160

GRIMM, V., *From feasting to fasting. The evolution of a sin*, New York 2004

GUARINO, A., *L'esegesi delle fonti del diritto romano*, Napoli 1968

HALLBERG, P., *The icelandic saga*, trad. P. Schach, Lincoln 1962

HASTRUP, K., *Culture and history in medieval Iceland: an anthropological analysis of structure and change*, Oxford 1985

HEERS, J., *Le clan familial au Moyen Âge*, Paris 1974

HELGASON, J. K., *The Rewriting of Njáls Saga: Translation, Ideology, and Icelandic Sagas*, Clevedon 1999

HELMHOLZ, R. H., *Marriage litigation in Medieval England*, Cambridge 1974

HEN, Y., *Food and drink in Merovingian Gaul*, in B. Kasten (ed.), *Tätigkeitsfelder- und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft bis ca. 1000*, Stuttgart 2006, pp. 99-110

HENISCH, A., *Fast and feast. Food in Medieval Society*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1976

HÉRITIER, F., *Hommes, femmes: la construction de la différence*, Paris 2010

Id., *Les Deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*, Paris 1994

Id., *Masculin-Féminin. La Pensée de la différence*, Paris 1996

HERSCH, K. K., *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity*, Cambridge 2010

HERTLING, L., - BULLA, A., *Storia della Chiesa*, Berlino 1967

HOBBSAWM, E. J., - RANGER, T., *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987

HUGHES, D. O., *Riti di passaggio nell'Occidente medievale*, in *Storia d'Europa. III: Il Medioevo (secoli V-XV)*, a cura di G. Ortalli, Torino 1994, pp. 985-1037

HUIZINGA, J., *The waning of Middle Ages*, trans. By F. Hopman, New York 1987

*I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII), I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, IV, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna 2007

*Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1977

JAMES, E., *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford 1980

JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, III, Brescia 1982

JENSEN, K. F., *Saxo Grammaticus: a medieval author between Norse and Latin culture*, Copenhagen 1981

JEREMIAS, J., *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973

JESCH, J., *Women in the Viking Age*, Woodbridge 1991

JOCHENS, J. M., «The church and sexuality in medieval Iceland», in *Journal of Medieval History* 6 (1980), pp. 377-392

Id., *The impact of Christianity on sexuality and marriage in the King's sagas*, in *The Sixth International Saga Conference 1985*, vol. 1, pp. 531-550, Copenhagen 1985

JÓHANNESON, J., *A history of the old Icelandic commonwealth: Íslendinga saga*, trad. H. Bessason, University of Manitoba Icelandic Studies 2, Winnipeg 1974, pp. 118-221

JOYCE, G. H., *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale*, Alba 1955

KADZIOCH, G., *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Pontificio Istituto Biblico 1997

KARLSSON, G., *Iceland's 1100 years*, London 2000

KIRSHNER, J. - WEMPLE, S. F., (ed. by), *Women of the Medieval world*, Oxford 1985

KLAPISCH-ZUBER, C., *Women, family, and ritual in Renaissance Italy*, Chicago-London 1985

Id., *Zaccaria o il padre spodestato. I riti nuziali in Toscana fra Giotto e il Concilio di Trento*, in Ead., *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari 1995, pp. 109-151

KÖSTLER, R., *Raub-, Kauf- und Friedelehe bei den Germanen*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, 63 (1943), pp. 92-136

KRISTJÁNSSON, J., *Eddas and sagas*, Reykjavík 1988

*La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, XIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1967

LAFFERTY, S. D. W., *The Edictum Theoderici: a Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy*, Phd Thesis, University of Toronto (Department of History), 2010

LANDAU, P., *The importance of classical canon law in Scandinavia in the 12th and 13th centuries*, in *How nordic are the nordic medieval laws?*, ed. by D. Tamm and H. Vogt, *Medieval Legal History I*, Copenhagen 2005, pp. 24-39

LAURIOUX, B., *Une histoire culinaire du Moyen Âge*, Paris 2005

LAZZARI, T., *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano-Torino 2010

LE BRAS, G., *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 2, Librairie Letouzey, Paris 1927

Id., *Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XIe au XIIIe siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 11 (1968), pp. 191-208

LE GOFF, J., *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981

Id., *Un lungo medioevo*, Bari 2006

LE JAN, R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle): essai d'anthropologie sociale*, Publications de la Sorbonne, Histoire ancienne et médiévale 33, Paris 1995

*Le mariage dans l'Église ancienne*, textes choisis et présentés par Fr. Quère-Jaulmes, Paris 1969

LECLANT, J. - VAUCHEZ, A. - SARTRE, M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Actes du 18<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, Paris 2008.

LECLERCQ, J., *I monaci e il matrimonio : un'indagine sul XII secolo*, Torino 1984

LECOUTEUX, C., *Dizionario di mitologia germanica*, Lecce 2007

LEICHT, P. S., *Troctingi e paraninfi nel matrimonio longobardo*, in *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II, 2, Milano 1948, 231-234

LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. 1, *Chapitres 1-4*, Paris 1988

LEVEROTTI, F., *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologna 1981

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris 1958

Id., *L'origine des manières de table*, Paris 1968

Id., *Le cru et le cuit*, Paris 1964

Id., *Le triangle culinaire*, in *Food and History*, 2/1, 2004, pp. 9-19

Id., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949

LIESTØL, K., *The origin of the icelandic family sagas*, trad. A. G. Jayne, Oslo 1930

LIND, G., *Common law marriage. A legal institution for cohabitation*, Oxford 2008

LINDELL, R., *The Wedding of Archduke Charles and Maria of Bavaria in 1571*, *Early Music* (1990) XVIII (2): 253-270

LISSARRAGUE, F., *Un rituel du vin: la libation*, in *In vino veritas*, a cura di O. Murrey e M. Tecusan, Londra 1995, pp. 126-144

LITTLE, E., *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2,1-11) and The Multiplication of the Loaves and Fish (John 6,1-15). Towards an Appreciation*, Paris 1998

LOMBARDI, D., *Matrimoni di antico regime*, Bologna 2001

Id., *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi*, Bologna 2008

LUGARESI, L., *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel Cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 200

- MADDEN, M. R., *Political theory and law in medieval Spain*, New York 1930
- MAGNÚSSON, M., *The Icelandic Sagas*, London 2002
- MAILLEFER, J.-M., *Le mariage en Scandinavie médiévale*, in *Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?*, Colloque international de Conques, sous la direction de Michel Rouche, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2000, pp. 91-106
- MALINA, J. B., *Christian origins and cultural anthropology: practical models for biblical interpretation*, Atlanta 1986
- MANSELLI, R., *La festa nel Medioevo*, in *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400*, Atti del VII Convegno del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, Viterbo 1983, pp. 219-237
- MARASCHI, A., *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, Studi Medievali, vol. LII, pp. 517 - 576
- MARONGIU, A., *La forma religiosa del matrimonio nel diritto bizantino, normanno e svevo*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, 2 voll., Milano 1963, I, t. II, pp. 851-877
- Id., *Matrimonio medievale e matrimonio postmedievale. Spunti storico-critici*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 52 (1979), pp. 5-119
- MASON, L., *Food and the rites of passage*, Totnes 2002
- Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo, I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, II, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna 2001
- MAYER, W. - TRIZCIONKA, S. (ed.), *Feast, Fast or Famine, Food and drink in Byzantium*, Brisbane 2005

MAZO KARRAS, R., *The history of marriage and the myth of Friedelehe*, in *Early Medieval Europe*, Volume 14, Issue 2, pp. 119–151, May 2006

Id., *Unmarriages. Women, men, and sexual unions in the Middle Ages*, Philadelphia 2012

MCCARTHY, C., *Love, sex and marriage in the Middle Ages. A sourcebook*, New York 2004

Id., *Marriage in Medieval England: Law, Literature, and Practice*, Woodbridge 2004

MCGOWAN, A., *Ascetic Eucharist: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999

Id., *Food, ritual, and power*, in V. Burrus, ed., *A people's history of Christianity, 2: Late Antique Christianity*, Minneapolis 2005, pp. 145-164

MCLENNAN, J. F., *Primitive marriage*, Edinburgh 1865

MCNAMARA, J.-A., - WEMPLE, S. F., *Marriage and divorce in the Frankish Kingdom*, in S. Moscher Stuard (ed. by), *Women in medieval society*, Philadelphia 1976, pp. 95-124

MELANI, M., *Dottrine generali di Storia del Diritto Medievale. Diritto Medievale e cenni di Diritto Moderno*, Londra 2008

MEULENGRACHT SORENSEN, P., *Saga and society*, trad. J. Tucker, Odense 1993

MEYER, H., *Friedelehe und Mutterrecht*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 47 (1927), pp. 198-286.

MIGLIO, M., *Feste di matrimonio a Roma*, in *Patrimonium in festa: cortei, tornei, artisti e feste alla fine del Medioevo, secoli XV-XVI*, a cura di A. Modigliani, Orte 2000

MOLIN, J.-B. - MUTEMBE, P., *Le rituel du mariage en France du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1974

MONTANARI, M., *Acqua e vino nel medioevo cristiano*, in *Storia dell'acqua : mondi materiali e universi simbolici*, a cura di V. Teti, Roma 2003, pp. 225-236

Id., *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari 1988

Id., *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola. Dall'antichità al Medioevo*, Roma-Bari 1989

Id., *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola*, Roma-Bari 2012

id., *Il cibo come cultura*, Roma-Bari 2004

id., *Il formaggio con le pere: storia di un proverbio*, Roma-Bari 2008

Id., *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Napoli 1979

Id., *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 1993

Id., *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. Andreolli e M. Montanari, Bologna 1995, pp. 46-60

Id. - CAPATTI, A., *La cucina italiana: storia di una cultura*, Roma-Bari 2002

id. - SABBAN, F., *Storia e geografia dell'alimentazione: risorse, scambi, consumi*, Torino 2006

MONTECCHIO, L., *I Visigoti e la rinascita culturale del secolo VII*, Roncade 2006

MOULE, C. J., *Entry into marriage in the Late Eleventh and Twelfth centuries c. 1090-1181*, University of Cambridge Ph.D. thesis, 1983

MÜNTZ, E., *L'argent et le luxe à la cour pontificale d'Avignon*, in *Revue des questions historiques*, LXVI, 1899

MURCOTT, A., *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociological Significance of Food*, Aldershot 1983

MUSSIET, L., *La pénétration chrétienne dans l'Europe du nord et son influence sur la civilisation scandinave*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, XIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2 voll., Spoleto 1967, pp. 263-325

MUZZARELLI, M. G. - CAMPANINI, A. (a cura di), *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Roma 2003

MUZZARELLI, M. G. - TAROZZI, F., *Donne e cibo: una relazione nella storia*, Milano 2003

NEEL, C. (ed. by), *Medieval families: perspectives on marriage, household, and children*, Toronto 2004

NELSON, J., *Early medieval rites of queen-making and the shaping of medieval queenship*, in *Queens and queenship in medieval Europe*, a c. di A. J. Duggan, Boydell Press, Woodbridge, 1997, pp. 301-315.

NOCKE, F.-J., *Dottrina dei sacramenti*, Brescia 2000

NORDAL, S., *The historical element in the icelandic family sagas*, W. P. Ker Memorial Lecture 15, Glasgow 1957

O'DONOGHUE, H., *Old Norse-Icelandic literature. A short introduction*, Oxford 2004

*Olio e vino nell'alto Medioevo*, Atti della LIV Settimana di studio del C.I.S.A.M. (Spoleto, 20-26 Aprile 2006), 2 voll., Spoleto 2007

OLIS ROBLEDA, S. J., *Introduzione allo studio del iritto privato romano*, Roma 1979

OLSSON, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Uppsala 1974

ORLANDO, E., *Sposarsi nel Medioevo. Percorsi coniugali tra Venezia, mare e continente*, Roma 2010

OZMENT, S., *When fathers ruled. Family life in Reformation Europe*, Cambridge (MA) 1983

PACE, E., *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*, Bologna 2008

PAGE, R. I., *Runes*, London 1987

PEDERSEN, F., *Marriage disputes in medieval England*, London 2000

PELLICIARI, L., *Sulla natura giuridica dei rapporti tra Visigoti e Impero Romano al tempo delle invasioni del V secolo*, Milano 1982

PELNER COSMAN, M., *Fabulous feasts. Medieval cookery and ceremony*, New York 1976

PERRY, J. N., *The canonical concept of marital consent: Roman law influences*, 25 Catholic Law, 1980

PESCE, M. *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo: alcuni aspetti*, in G. Filoramo e C. Gianotto (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999), Brescia 2001, pp. 47-67

Id., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. L'approccio secondo le scienze umane*, in G. Ghiberti - F. Masetto (a cura di), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Leumann, pp. 195-221

PINI, A. I., *Testi storici medievali*, Bologna 1973

PRADER, G., *Il matrimonio nel mondo*, Padova 1970

RAGA, E., *La place de l'alimentation dans le rapports sociaux de l'aristocratie gallo-romaine, Ve-VIe siècles*, Mémoires de maîtrise défendu à l'Université Libre de Bruxelles, année académique 2005-2006

RAGE-BROCARD, M., *Rites de mariage. La deductio in domum mariti*, Paris 1934

RASI, P., *Ancora sulla paternità del così detto Edictum Theodorici*, in ASDI, V-VI (1961-1962)

Id., *La legislazione giustiniana e il così detto Edictum Theodorici*, in *Studi de Francisci*, IV

Id., *Sulla paternità del così detto «Edictum Theodorici»*, in AG, 145 (1953)

RAVA, A., *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio*, Roma 2001

RAZI, Z., *Life, marriage, and death in a medieval parish: Economy, society, and demography in Halesowen, 1270-1400*, Cambridge 1980

RÉAL, I., *Vies des saints, vie de famille. Représentation et système de laparenté dans le Royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Brepols 2001

REMOTTI, F., *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino 1971

Id., *Luoghi e corpi*, Torino 1993

REYNOLDS, P. L., *Marriage in the Western Church. The christianization of marriage during the patristic & early medieval periods*, New York 1994

Id., - WITTE, J. (ed. by), *To have and to hold. Marrying and its documentation in western christendom, 400-1600*, Cambridge 2007

REYNOLDS, R. E., *Clerics in the early Middle Ages: hierarchy and image*, Brookfield 1999

RICOEUR, P. - JUNGEL, E., *Dire Dio: per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 1978

RINCÓN-PÉREZ, T., *El matrimonio misterio y signo: siglos IX al XIII*, Pamplona 1971

*Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffolleau - L. Martines - A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994

RITZER, K., «Diritto civile e concezione ecclesiastica del matrimonio in Occidente», in «Concilium», ed. it., 6 (1970), pp. 858-868

Id., *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris 1970

RIVERS, T. J., *Laws of the Alamans and Bavarians*, Philadelphia 1977

ROBBINS, V. K., *The tapestry of early christian discourse. Rhetoric, society and ideology*, London 1996

ROESDAHL, E., *The Vikings*, London 1987

ROHRBAUGH, R., (a cura di), *The social sciences and New Testament interpretation*, Peabody 1996

ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 1992

ROUCHE, M., *Les repas de fête à l'époque carolingienne*, in D. Menjot (éd.), *Manger et boire au Moyen Âge. Actes du Colloque de Nice*, Paris 1984, pp. 265-296

Id., (a cura di), *Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?*, Paris 2000

ROUSSELLE, A., *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Roma-Bari 1984

SAFRAI, S. - STERN, M., *The Jewish People in the First Century*, 2, Assen 198

SAJE, A., *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003

SARTI, R., *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari 2003

SATLOW, M. L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001

SCHARBERT, J., *La Bibbia. Storia, autori, messaggio*, Bologna 1978

SCHILLEBEECKX, E., *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968

SCHMITT, J.-C., *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari 2010

SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni*, volume 1, Brescia 1973

SCHOLLIERS, P., *Food, drink and identity: cooking, eating and drinking in Europe since the Middle Ages*, Oxford 2001

SCOVAZZI, M., *La saga di Hrafnkell e il problema delle saghe islandesi*, Arona 1960

SHEEHAN, M. M., *Marriage, Family and Law in Medieval Europe: collected studies*, Toronto 1996

SIMEK, R., *Dictionary of northern mythology*, Cambridge 1993

SMITH, D. E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003

*Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400*, Atti del VII Convegno del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, Viterbo 1983

STEVENSON, K. V., *Nuptial blessings: a study of christian marriage rites*, New York 1982

*Storia del diritto italiano. Le fonti dal basso impero all'epoca longobarda*, Napoli 1964

*Storia del mondo medievale*, Cambridge 1999

STOWERS, S. K., *The social sciences and the study of Early Christianity*, in W. S. Green (ed. by), *Approaches to ancient Judaism*, Atlanta 1985. 5: pp. 149-181

STRÖMBÄCK, D., *The conversion of Iceland: a survey*, London 1975

SVEINSSON, E. Ó., *The Icelandic family sagas and the period in which their authors lived*, Acta Philologica Scandinavica 12, 1937.

SWAELES, R., «L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt., XXII,1-14», ETL 36 (1960), pp. 655-684

TESSIER, G., *Carlomagno*, Novara 1971

TESTA, B., *I sacramenti della Chiesa*, Milano 1995

THOMSEN, O., *Ritual and desire: Catullus 61 and 62 and other ancient documents on wedding and marriage*, Aarhus 1992

TOMBEUR, P., *L'allégorie de la vigne et du vin dans la tradition occidentale*, in *Image et réalité du vin en Europe*, Paris 1989, pp. 181-273

TOUBERT, P., *L'institution du mariage chrétien, de l'Antiquité tardive à l'an mil*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto medioevo* ("Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo", 45), Spoleto 1998, 503-553

*Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo), I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, III, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna 2004

TREGGIARI, S., *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1993

TUCKER, J., (ed. by), *Sagas of the Icelanders*, New York 1989

TURVILLE-PETRE, G., *Myth and Religion of the North*, London 1964

Id., *Origins of icelandic literature*, Oxford 1953

Id., *Scaldic poetry*, Oxford 1976

VACCARI, P., *Il matrimonio germanico*, Pavia 1935

VALLE, L., *Miti nordici e miti celtici*, Rimini 2001

VAN DAM, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993

VAN GENNEP, A., *The rites of passage*, Chicago 1960

VAN HOECKE, W. - WELKENHUYSEN, A., *Love and marriage in the twelfth century*, Leuven 1981

VISMARA, G., *Romani e Goti di fronte al diritto*, «I Goti in Occidente», Spoleto 1956

VOGEL, C., *Symboles cultuels chrétiens. Les aliments sacrés: poisson et refrigeria*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1976, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, pp. 197-252

VOISENET, J., *Le banquet Chrétien au haut Moyen Âge (Ve-XIe s.): Un plaisir encadré*, in *Banquets et manières de tables au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix (CUERMA), 1996, pp. 545-559

VOLLEBREGT, G.N., *The Bible on marriage*, St. Norbert Abbey Press 1965

VON DER NAHMER, D., *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli, 2001

VON GENNEP, A., *The Rites of Passage*, Chicago 1960

WALKER BYNUM, C., *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, London 1987

WALLACE-HADRILL, J. M., *The Frankish Church*, Oxford 1983

WARNER, M., *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of Virgin Mary*, London 1976

WATSON, A., *The evolution of Western private law*, Baltimore 2001

WEINSTEIN, R., *Marriage rituals, Italian style: a historical anthropological perspective on early modern Italian Jews*, London 2004

WEISS, S. F., *Medieval and Renaissance wedding banquets and other feasts*, in M. Carlin - J. T. Rosenthal (ed. by), *Food and eating in Medieval Europe*, London 1998, pp. 159-174

WEMPLE, S., *Women in frankish society*, Philadelphia 1981

WESTERMARCK, E., *Storia del matrimonio umano*, Pistoia 1894

WESTRUP, C., *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain*, Copenaghen 1943

WILKINS, W. - HARVEY, D. - DOBSON, M., (ed.), *Food in antiquity*, Exeter 1995

WOOD, I., *Franks and Alamanni in the Merovingian period: an ethnographic perspective*, Woodbridge 1998

Id. - LOUD, G. A., (ed. by), *Church and chronicle in the Middle Ages*, London 1991

ZARRI, G., *Il matrimonio tridentino*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna 1996, pp. 437-483

Id., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000

## STRUMENTI

BLAISE, A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout 1986

DU FRESNE DU CANGE, C., *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Graz, 1954

FORCELLINI, A., *Lexicon totius Latinitatis*, Padova 1940

*La Sacra Bibbia*, Edizione ufficiale della CEI, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1974

SKEAT, W. W., *The concise dictionary of English etymology*, Ware, Herfordshire 1993

ZOËGA, G. T., *A concise dictionary of Old Icelandic*, Oxford 1910 (6th ed. 1967)