

Il “pane degli angeli” fra liturgia e filosofia

RICCARDO SACCENTI

Università degli studi di Bergamo
riccardo.saccenti@unibg.it

doi: <https://doi.org/10.62336/unibg.eac.34.550>

Parole chiave

Dante
Convivialità
Tommaso d'Aquino
Eucaristia
Sapienza

Keywords

Dante
Conviviality
Thomas Aquinas
Eucharist
Wisdom

Abstract

Il *Convivio* di Dante si apre con l'immagine del “pane degli angeli” con cui viene indicato il contenuto dottrinale della sapienza con cui “banchettano” i grandi filosofi e dalle cui briciole l'Alighieri intende ricavare l'alimento per allestire un convivio a cui sono invitati soprattutto i nobili perché riacquistino consapevolezza del loro ruolo. Il richiamo al *panis angelicus* lega la metafora conviviale del testo dantesco non solo alla tradizione del convito filosofico, che raccoglie i dotti a discutere in una ricerca condivisa del vero. Emerge anche l'immagine del convivio “eucaristico”, nel quale ci si ciba di quel pane che a seguito della consecrazione diviene corpo di Cristo, cioè di colui che è Verbo e Sapienza. Il contributo intende riprendere il modo in cui l'Alighieri declina la nozione di “pane degli angeli”, cercando di cogliere come i motivi, liturgici, teologici e filosofici, oltre che letterari, che sottendono al testo del *Convivio*, vengano utilizzati per arrivare ad una elaborazione originale sul tema della sapienza e del sapere come cibo per gli intelletti.

Dante opens his *Convivio* with the image of the “pan degli angeli” signifying the doctrinal content of wisdom with which the great philosophers banquet and whose remains the poet uses to organize another symposium mainly addressed to the nobles so that they can regain a clear consciousness of their own role. This *panis angelicus* links Dante's metaphor of the banquet not just to the tradition of the philosophical symposium, which involves the savants in the common search for truth. It emerges also the image of the eucharist, in which people can eat the bread that after the consecration has become the body of Christ, that is of the Word and of the Wisdom. This contribution aims at re-considering the way Dante argues on the notion of “pane degli angeli”, trying to discuss the liturgical, theological, philosophical, as well as literary, features which lay beneath the surface of the text of the *Convivio*. The contribution will show how Dante, using all these elements, achieves an original argument on the issue of wisdom and of knowledge as the proper food for thought.

La locuzione “pane degli angeli”, che Dante utilizza all’inizio del primo trattato del *Convivio* con riferimento a quello che è l’oggetto dell’opera, ha attirato nel tempo l’attenzione di buona parte della critica. In un saggio tanto breve quanto acuto, Bruno Nardi (Nardi 2013) aveva già messo in evidenza la radice biblica di questa espressione.¹ Lo studioso aveva evidenziato come l’Alighieri si serva di riferimenti scritturistici per indicare quel commento filosofico che accompagna le quattordici canzoni dottrinali, al modo in cui il pane accompagna le vivande servite durante un banchetto. In anni recenti, questo raffinato gioco, che è retorico e contenutistico al tempo stesso, è stato ripreso e approfondito dai commentatori del *Convivio* (Dante 1996; 2019) e da chi si è occupato della cultura filosofica dell’Alighieri (Bianchi 2013; Cheneval 1998; Fioravanti 2017). Sul piano invece della comprensione dello sviluppo delle tematiche letterarie e poetiche, tanto il “pane degli angeli” quanto la “beata mensa” su cui viene servito sono stati presi in esame nella cornice più ampia dell’interezza dell’opera dantesca.² Un approccio, quest’ultimo, che ha permesso di ritornare sia su accostamenti importanti del *Convivio* a porzioni della produzione dantesca coevi o cronologicamente vicini, sia sull’evoluzione che l’uso di queste metafore conosce nel pensiero e nelle forme espressive di cui Dante si serve. In questo senso quelle immagini sono da mettere in relazione al modo in cui, negli scritti del poeta fiorentino, viene utilizzato il lessico connesso con la fame e la sete come desideri da appagare, con il cibo con cui saziare questi bisogni e con il gustare e l’assaporare quanto si viene mangiando.

La menzione del “pane degli angeli” si trova così al punto di intersezione di una pluralità di piani che ne chiariscono il senso e che però consentono anche di ritornare proprio su quella specifica pagina del testo dantesco e ripensarne la funzione. Più in dettaglio, diviene possibile cogliere il valore che, rispetto all’interezza del *Convivio* e del primo trattato in particolare, viene ad assumere l’utilizzo del lessico biblico connesso col mangiare, col banchetto, col dispensare un cibo adeguatamente preparato. Le pagine che seguono intendono proporre alcune analisi che hanno per oggetto il “pane” come immagine che Dante utilizza non solo in chiave retorica, ma per significare il commento filosofico con cui intende offrire l’interpretazione delle proprie canzoni dottrinali. Questo

stato di cose suggerisce di seguire la scansione argomentativa che l’Alighieri adotta nel primo trattato del *Convivio* e di ritornare sulla matrice biblica dell’immagine del pane e di quelle ad essa connesse. In tal modo diviene possibile valutare, assieme ai connotati teologici del “pane” evangelico, quanto e come esso sia stato parte di un linguaggio soprattutto mentale, strettamente legato alla contingenza storica del tempo di Dante. In questa luce l’immagine adottata nel *Convivio* offre spunti interessanti anche rispetto alla natura dell’opera stessa o quanto meno a quello che è il modo in cui il poeta fiorentino costruisce e presenta il proprio lavoro.

1. Il pane per accompagnare le vivande

Il primo trattato del *Convivio*, che ha funzione proemiale nell’economia dell’opera, si apre con il richiamo al celebre inizio della *Metafisica* aristotelica e al desiderio naturale di sapere proprio di tutti gli esseri umani (cfr. *Cv I, i, 1*).³ Dante segue ancora Aristotele nel prosieguo dell’argomentazione per determinare quali disposizioni, sia fisiche che sociali, risultino incompatibili con la pratica della filosofia, in modo da chiarire come solo alcuni si trovino nella condizione di poter soddisfare questa aspirazione distintiva della natura umana (cfr. *Cv I, 1, 2-4*). Costoro sono i pochi “beati”: “che seggono a quella mensa dove lo pane delli angeli si manuca” (*Cv I, i, 7*).

La menzione del pane degli angeli traduce qui, nel volgare colto di Dante, la locuzione del *panis angelorum* che viene dal Salmo 77 e che aveva acquisito una specifica funzione nel quadro della festa del *Corpus Domini*, istituita pochi decenni prima della stesura del *Convivio*.⁴ Il sintagma tratto dal versetto del salmista viene assunto come espressione efficace per significare il pane eucaristico, ossia il corpo di Cristo. Nel comporre l’ufficio liturgico di questa celebrazione Tommaso d’Aquino aveva insistito proprio sul nesso fra il *panis angelorum* biblico, il Cristo e il sacramento eucaristico.⁵ E tuttavia, come già evidenziato da Nardi, l’impiego di questo lemma comporta in Dante non un riferimento al sapere di matrice religiosa, quanto piuttosto la costruzione di una figura che, ricorrendo all’immagine della mensa celeste, significa l’accesso ad un sapere elevato qual è quello della filosofia praticata dai *magistri* universitari (Cfr. Nardi 2013, 386-388). Come è stato opportunamente notato, infatti,

il *panis angelorum* accompagna il banchetto di una mensa a cui siedono solo i pochi che sono nella disposizione adeguata per poter gustare le vivande che lì sono servite, ossia quanti possono intraprendere quegli studi che conducono a comprendere i contenuti più alti della filosofia. Sono però “innumerabili” quanti restano esclusi da quella mensa e la cui fame permane inappagata.⁶

Elaborando sulle immagini bibliche connesse al mangiare e al saziare la fame, l'Alighieri spiega allora che a spingerlo alla preparazione di un altro banchetto, rivolto questa volta ai più, è l'amicizia naturale che come essere umano egli prova per i propri simili “che in bestiale pastura veggiono erba e ghiande se[n] gire mangiando” (Cv I, i, 8). Anche in questo caso il poeta intreccia fra loro un sottotesto di matrice filosofica e uno di chiara ascendenza evangelica. Il richiamo alla naturale amicizia rimanda infatti all'inizio dell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele mette a tema questa specifica relazione fra gli esseri umani (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 1, 1155a 16-22). Tale aspetto della natura umana, evidenziato dalla tradizione filosofica, viene qui accostato a una condizione che echeggia quella del figliol prodigo, a cui sembra rimandare la menzione della “ghianda” quale “bestiale pastura”.⁷ Dante ricorre all'immagine del cibarsi di ghiande per significare una condizione di abrutimento morale e intellettuale dell'essere umano a cui reagisce l'opera di misericordia di chi, come lui stesso si accinge a fare nel *Convivio*, cerca di restituire ai propri simili la dignità di esseri dotati di ragione.

È qui da notare come una simile lettura allegorica del cibarsi di ghiande sia ben presente nella tradizione esegetica del XII e XIII secolo.⁸ Assumendola, l'Alighieri delinea un parallelo fra il contrasto che oppone la “beata mensa” e la “bestial pastura” e quello che vede in alternativa “pan delli angeli” e “erba e ghiande”. A prendere corpo è una strategia espositiva tesa a costruire un gioco di rimandi fra una sequenza di immagini bibliche e un contenuto squisitamente filosofico. Questo doppio livello interpretativo dell'allegoria della mensa che incornicia tutto il primo trattato del *Convivio* trova riscontro nelle parole dell'Alighieri stesso, là dove spiega che la *intentio* dell'opera, ossia provvedere ad un commento filosofico alle canzoni dottrinali, è perseguito chiamando in causa l'esegesi letterale e quella allegoria dei propri versi.⁹ Il combinato di *littera* e allegoria, spiega Dante, è ciò

che svela la ricchezza di contenuti e di stratificazioni dottrinali che il commento è in grado far emergere. Se il senso letterale e quello allegorico rimandano di per sé a due dei quattro gradi di interpretazione della Scrittura in uso nella prassi esegetica ormai consolidata quando l'Alighieri stende il *Convivio*, è da notare come essi siano qui applicati non al testo sacro ma ai versi: “[di] quattordici canzoni si d'amor come di virtù materiate” (Cv I, i, 14).

Questo doppio livello, allegorico e letterale, è utilizzato dall'Alighieri anche per costruire un quadro di riferimento che attinge alla lettera teologicamente significativa, al lessico biblico del pane e della mensa, dando però ad esso un valore allegorico di carattere filosofico. Su questa allegoria, Dante impernia l'immagine di sé come colui che appronta un secondo banchetto a vantaggio dei molti rimasti esclusi dal sapere universitario (cfr. Cv I, i, 11). La composizione del *Convivio* è così posta sotto il segno della virtù della liberalità (cfr. Cv I, i, 9).¹⁰ Quella di chi, mosso da compassione per la fame dei molti, appronta un nuovo banchetto con quanto cade dalla “beata mensa” dei sapienti.

2. La beata mensa e le briciole

Dante arricchisce l'immagine conviviale della mensa con ulteriori riferimenti biblici, evocando sia la pericope evangelica della parabola di Lazzaro e del ricco epulone che quella del colloquio di Gesù con la donna cananea.¹¹ Lo fa là dove, dando ragione del ruolo culturale che egli intende svolgere col *Convivio*, spiega:

E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito dalla pastura del volgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciti, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale alli occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi (Cv I, i, 10).

Il riferimento a quanto cade dalla mensa rimanda alle briciole di cui cerca di sfamarsi Lazzaro e a quelle di cui, a detta della cananea nel dialogo con Gesù, si nutrono i cagnolini.¹² Questo arricchimento di rimandi scritturistici accresce lo spessore allegorico dell'immagine della mensa, sia di quella “beata” riservata ai

pochi che di quella che Dante intende preparare. La *mensa* si ritrova come oggetto di esegesi all'interno della tradizione di commento, ad esempio, al Salmo 22, 6. Nella *Magna glossatura* Pietro Lombardo richiama, a proposito di questo termine, l'interpretazione di Cassiodoro che la equipara a una *beata convivatio*. Rifacendosi poi alle esegesi di Agostino e Alcuino di York, il Lombardo insiste sulla necessità di approcciarsi al banchetto spirituale in condizioni di purezza (cfr. Petrus Lombardus, *Collectanea* in Ps. 22, 6, PL 191, 244AB). Ed è forse da ricordare come anche nella metafora del *Convivio* dantesco il pane, prima di essere servito, necessita di essere purgato dalle sue *macule* (Cv I, iii, 1). Significativamente, nel citato passo di Pietro Lombardo, viene spiegato che sul piano esegetico l'immagine del convito acquista un triplice significato, in rapporto a tre *mensae*: la prima, di cui parla Mosè in Esodo 25, 23-30, è figura dell'antica legge; la seconda è menzionata da Paolo in 1 Corinzi 10, 21, per indicare il Vangelo; la terza è quella futura a cui fanno riferimento le parole di Gesù in Luca 22, 29-30.¹³

L'immagine della mensa che attraverso l'esegesi del Lombardo si fissa nella tradizione è dunque posta in relazione con l'atto del dispensare i contenuti della rivelazione e della sapienza divina. In tal modo le briciole di pane che cadono dal tavolo e di cui si nutre Lazzaro o che sono raccolte dai cagnolini possono essere intese come parte di questo sapere relativo alle realtà più elevate, che può essere raccolto da chi non ha la preparazione intellettuale dei dotti. Di questa lettura dà conto Tommaso d'Aquino nella *Catena aurea*, proprio con riferimento al racconto di Lazzaro. Citando l'esegesi di Ambrogio, l'Aquinate osserva che, secondo un'interpretazione possibile, se il pane è immagine del Verbo divino, ossia di ciò che è oggetto della fede, allora le briciole sono immagine di quei dogmi e di quei misteri della Scrittura che per fede si credono.¹⁴ Sempre nella tradizione esegetica diffusa, attestata ad esempio nelle *Postillae* di Ugo di Saint-Cher, le briciole, che sono piccoli frammenti di pane privi di crosta, sono indicate come *cibus parvulorum* e significano una forma di trasmissione delle verità di fede adatta alle menti più semplici.¹⁵

Giocando sull'intreccio di rimandi evangelici così densi di spessore esegetico, Dante argomenta che quelle briciole di sapienza che cadono dalla mensa celeste diventano il pane che egli intende accompa-

gnare alle vivande con cui imbandire il convivio che si appresta a predisporre. Nel chiarire l'allegoria il poeta spiega che il pane indica il commento filosofico in volgare, mentre le vivande che questo è destinato ad accompagnare per renderle gustose e digeribili sono le canzoni dottrinali da lui stesso composte (cfr. Cv I, i, 11; iii, 1). Il banchetto con cui l'Alighieri figura il suo *Convivio* è dunque immagine di un modo di saziare la fame di sapere di chi, per gli impegni nella vita civile o per pigrizia, è rimasto nella condizione di *illiteratus*. Privo della conoscenza del latino ed escluso così dalla cultura che si pratica nelle università e negli *studia*, questi necessita di un diverso genere di accesso ai contenuti del sapere (cfr. Cv I, i, 13). Come è noto, i molti che versano in tale condizione e per i quali Dante si impegna a preparare un banchetto filosofico sono i membri di quella nobiltà italiana che, priva dell'alta cultura, ha come abdicato alla propria funzione morale e politica. Il poeta aspira a porre rimedio, col suo banchetto, a tale condizione e a rendere capaci i nobili, donne e uomini, di rinsaldare il loro primato anche sul piano politico.¹⁶

3. Il pane orzato per saziare migliaia di persone

Il complesso gioco di rimandi fra contenuti filosofici e linguaggio biblico continua là dove Dante si sofferma sull'importanza che il banchetto si svolga secondo precise regole. In particolare il poeta fiorentino sottolinea come sulla mensa il pane sia elemento necessario per poter gustare le vivande e come questo pane debba essere adeguatamente puro per poter svolgere tale funzione. L'allegoria si gioca su elementi che non rimandano solo alla eco biblica del pane da consumare con l'agnello la notte di Pasqua, ma anche alle regole del banchetto nella cultura cortese. Qui è infatti centrale il ricorso al pane come accompagnamento necessario delle vivande, a cui è da aggiungere l'importanza della pratica della condivisione del pane fra i commensali.¹⁷

L'immagine parlante del convivio su cui ruota l'argomentare di Dante è dunque funzionale ad esplicitare la stratificazione di sensi e rimandi che si intreccia all'altezza concettuale dei contenuti espressi nelle quattordici canzoni. Il rendere accessibile tutto questo richiede di accompagnare i versi con un necessario commento. E quest'ultimo deve essere adeguato al proprio oggetto, cioè adottare lo stesso volgare in

cui sono composte le canzoni piuttosto che il latino filosofico degli *studia*.

L'Alighieri prende da qui le mosse per riproporre, in chiusura del primo trattato, il gioco di rimandi biblici. Al termine del capitolo XIII, infatti, egli osserva come il pane che accompagnerà i cibi della sua mensa sia di una tipologia specifica:

Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre ed in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce (Cv I, xiii, 12).

La critica dantesca ha opportunamente messo in evidenza come anche questo passo veda una sommaria di rimandi scritturistici utilizzati per veicolare un contenuto propriamente filosofico. Il pane "orzato" è infatti quello che, stando a Giovanni 6, 5-14, Gesù spezza e distribuisce assieme ai due pesci per poter sfamare la folla di migliaia di persone che lo ha seguito.¹⁸ Il rimando al sole nuovo che illuminerà coloro che sono nelle tenebre è poi una citazione della pericope messianica di Isaia 9, 2 che viene ripresa in Matteo 4, 16.¹⁹ È poi da richiamare il fatto che nei secoli centrali del Medioevo quello d'orzo era un pane considerato qualitativamente migliore rispetto ad altre tipologie (cfr. Golinelli 1978). E tuttavia, le parole di Dante, come opportunamente segnalato da Giorgio Stabile, rimandano anche al principio filosofico per cui il sapere più viene diviso e condiviso più si accresce, così che l'immagine evangelica della divisione dei pani orzati che crescono fino a sfamare migliaia di persone, diviene qui immagine della filosofia che, divisa e distribuita dal poeta fiorentino, si moltiplica a saziare la fame di sapere dei nobili a cui è offerto (cfr. Dante Alighieri 2019, 98-99; Stabile 2011).

L'accostamento dei rimandi biblici al pane orzato alla descrizione di una modalità di trasmissione del sapere filosofico trova una sponda nella tradizione esegetica che, considerando questa specifica tipologia di pane menzionata nel citato passo giovanneo, viene intesa come significativa una pluralità di saperi. Un passo delle *Postillae* di Ugo di Saint-Cher consente di cogliere il consolidarsi di questo genere di interpretazione. Nel commentare Giovanni 6, 5, il maestro domenicano lega i cinque pani orzati alle cinque piaghe del Cristo crocifisso, a significare la conoscenza

del mistero del triduo pasquale (cfr. Hugo de Sancto Caro, *Postillae* in lo 6, 9, VI, f. 323rb). E tuttavia, nel prologo che antepone alle *Postillae* ai tre libri di Salomone, cioè Proverbi, Ecclesiaste e Cantico, l'immagine del pane orzato ritorna in connessione con un altro luogo evangelico, cioè Luca 11, ossia la preghiera del *Pater Noster*. Richiamando l'esegesi di Origene, Ugo spiega che i tre libri di Salomone sono il corrispettivo, all'interno della sapienza biblica, della tripartizione della filosofia in Etica, Fisica e Teologia.²⁰ Questa tripartizione del sapere è significata dai tre pani citati in Luca 11, 5, subito dopo il testo del *Pater*.²¹ Il primo di questi pani, osserva la *Postilla*, è il pane d'orzo che Cristo ha spezzato per sfamare la folla. Così, questa tipologia di pane corrisponde all'Etica, cioè alla filosofia morale, che altro non è che quella forma di sapere che, diviso e distribuito fra gli uomini, moltiplica la propria efficacia e rende possibile il vivere conforme al bene e ordinato alla felicità.

4. L'immagine biblica del pane dalla *lectio* alla *praedicatio*

La ricca tradizione esegetica, che sottolinea la polisemia del "pane" nella *littera* biblica come specchio di una pluralità di rimandi allegorici, si ritrova non solo nell'alta produzione teologica propria delle aule universitarie e degli *studia* degli ordini religiosi. Essa passa anche sul piano di una circolazione più ampia, grazie soprattutto al suo entrare nella liturgia e nella predicazione religiosa. Del resto, le stesse opere teologiche, come le citate *Postillae* di Ugo di Saint-Cher, avevano una funzione che non si limitava alla pura esegesi e al supporto della speculazione teologica sviluppata a partire dai contenuti dottrinali del testo sacro. In un certo senso la complessa costruzione del percorso di studi teologici che prende forma già a partire dalla fine del XII secolo viene rapidamente ricentrando sulla predicazione come finalità primaria della pratica intellettuale del *magister in sacra pagina*, nel senso che il sapere oggetto del loro insegnamento mira a supportare i presbiteri e i *fratres* nella composizione di *sermone*s efficaci. Dunque la predicazione risulta centrale per la cultura teologica non perché in essa si esprima la forma più elevata di speculazione, ma piuttosto perché attraverso di essa la ricchezza dei contenuti dottrinali viene dispensata ad un auditorio variegato qual è quello della società

dell'Europa latina del tempo.²²

Che la cultura teologica fosse intesa come indirizzata ad una pratica che risponde ad esigenze propriamente pastorali emerge da testimonianze come quella dell'arcivescovo di Pisa Federico Visconti (cfr. Ronzani 2020). Nei decenni centrali del XIII secolo, questo alto prelato, che vanta studi parigini, raccomanda più volte al proprio clero secolare di frequentare le *lectiones* che predicatori e minori tengono nei rispettivi conventi al fine di rafforzarsi nella speculazione teologica e nell'esegesi biblica che forniscono i contenuti per una predicazione efficace quale strumento per la cura d'anime (cfr. Bériou 2001; Vecchio 1995).

Dentro questa cornice, i contenuti esegetici divengono non solo gli strumenti con cui operare, ma addirittura le pietre con cui edificare interpretazioni della Scrittura capaci di veicolare contenuti morali e dottrinali ai fedeli. Attraverso i *sermone*s viene cioè ad essere costruita una vera e propria cultura diffusa, fatta di termini e immagini che per gli uditori dei predicatori sono capaci di significare la realtà e formare una sorta di lessico concettuale condiviso. Anche il "pane", oggetto, come si è visto, delle attenzioni esegetiche dei *magistri*, entra a far parte di questo vocabolario comune che permea di sé soprattutto i contesti urbani, come quello fiorentino a cui il profilo di Dante è legato (cfr. Carron 2020; Gagliardi 2013).

A titolo di esempio si può qui richiamare la predicazione del domenicano Giordano da Pisa (cfr. Delcorno 2001), che torna sui versetti evangelici dedicati al *panis* nel quaresimale predicato a Santa Maria Novella a Firenze nel 1305-6, come anche in quello predicato a Pisa nel 1310, poco prima di morire. Affrontando la pericope evangelica del dialogo fra Gesù e la donna cananea, nella predica tenuta a Firenze il 27 febbraio 1305, Giordano si concentra sull'affermazione secondo cui: «Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini» (Mt 15, 26).²³ Il domenicano, volendo chiarire la ricchezza di senso di parole così nette, introduce la propria analisi spiegando che il pane, nella Scrittura, rimanda a una pluralità di valenze allegoriche.²⁴

Il pane ne la Scrittura – osserva – ha molte significazioni. Talora s'intende semplicemente il pane del grano che tuttodì mangiamo; alcun'otta s'intende per tutti i beni temporali. Onde quando Cristo dice nel Pater Nostro «*panem no-*

strum cotidianum da nobis hodie», si s'intende per tutti i beni temporali. [...] Ben s'intende ancora per questo pane i beni spirituali, e a sponere questa parola secondo questo intendimento, si ssi potrebbe sponere molto nobilmente, ma lasceremo ora questo e diciamo pur allo 'ntendimento de le cose temporali, e secondo questo sporremo questa sentenza di Cristo, però che la Santa Scrittura hae molti intendimenti e è tuta copiosa (Giordano da Pisa 1974, 117²³⁻³⁸).²⁵

Sebbene in questa predica Giordano sviluppi l'interpretazione del pane come significante i beni temporali, la notazione introduttiva appena citata rimanda ad una pluralità di approcci esegetici, che presentano invece una lettura spirituale. La quale viene chiamata in causa in una delle prediche del quaresimale pisano del 1310, che ha per oggetto l'episodio della moltiplicazione dei pani. Il versetto giovanneo in cui si parla dei *panes ordeaceos* viene interpretato in ragione della corrispondenza dei cinque pani con cui Gesù sfama la folla con altrettanti pani spirituali, cioè con le pratiche della vita religiosa. Spiega Giordano:

Del vangelo che dice delli .v. pani dell'orço. <E>est puer unus hic qui habet quinque panes ordeaceos. È qui uno garçone che àe .v. pani d'orço. Decta la storia del vangelo. Questo deserto del quale parla qui la Scriptura santa, in del quale era venuta questa moltitudine, si è lo mondo però ch'è deserto ad noi. Unde noi abbisognamo di cinque pani d'orço, si come quelli della turba: ciò sono .v. pani spirituali ad pascere l'anime, però che noi siamo in questo mondo come peregrini et abbisognamo di cibo di cinque pani. Unde cinque sono li pani dell'orço dei quali abbisognano l'anime nostre, et se non li àno non possono vivere, ch'elle non caggiano in peccato mortale spesse volte, et questi pani ciascuno de' usare et di quelli mangiare. Or quali sono? È la predicatione della divina paraula. È la confessione dei peccati. È l'oratione. È l'observatione dei comandamenti. È l'exercitatione in delle buone opere. Et questi sono li cinque pani dell'orço spirituali (Giordano da Pisa 1997, 198⁴⁻¹⁷).

Il sermone del predicatore domenicano insiste dunque sul contenuto teologico a cui rimanda, assieme al termine *panis*, l'aggettivo *ordeaceus* che lo qualifica. Si tratta cioè di quei beni che mettono l'essere umano in grado di potersi saziare spiritualmente. Nello sviluppare questa interpretazione, Giordano si sofferma sul fatto che uno degli usi dell'immagine del pane nel Vangelo è significare la Parola di Dio. Il pri-

mo dei cinque pani, figura della predicazione, indica la possibilità di ascoltare questa Parola ed è dunque ciò che nutre l'anima con la sapienza di Dio. L'accostamento del pane alla nozione di sapienza ha però anche un altro valore, nota Giordano, perché nei Vangeli si usa anche per indicare quella sapienza mondana che, pur importante, non sazia l'anima quanto la Parola di Dio. Il predicatore domenicano si allinea così all'interpretazione che fa del "pane orzato" della pericope giovannea l'immagine della sapienza divina. Per lui questa viene dispensata mediante la predicazione al fine di rendere l'uomo capace di saziarsi della "prima veritate".²⁶ Un'interpretazione certamente accostabile, sul piano del dispositivo argomentativo, a quella che offre Dante, per cui questa tipologia di pane corrisponde al contenuto del commento filosofico in volgare capace di saziare "i molti".

5. Trama e ordito di un progetto culturale e politico

Questa sommaria e limitata disamina, centrata sull'uso dell'immagine del pane degli angeli nel primo trattato del *Convivio* e sulle sue implicazioni, consente quantomeno di cogliere una precisa strategia espositiva che per Dante non sembra avere solo una finalità retorica. I rimandi biblici al *panis* e alle sue varie tipologie, alla *mensa* e alle *micae* che da quest'ultima cadono, diventano, assieme a tutto il lessico che rimanda allo sfamare, al gustare, all'assaporare, i fili di una trama argomentativa che funge da piano letterale a cui sottende un piano allegorico che è quello del sapere filosofico. In una sorta di ribaltamento rispetto al discorso teologico, dove il linguaggio naturale con cui è steso il testo sacro diviene allegoria di verità spirituali, Dante ricorre al lessico dottrinale della Scrittura per significare il sapere che è oggetto di quel desiderio naturale che, a giudizio di Aristotele, connota la natura dell'essere umano.

Questa raffinata costruzione fa da cornice alla stratificazione di intenti e motivazioni che sono all'origine della composizione del *Convivio* e ne giustificano filosoficamente non solo i contenuti ma la stessa forma letteraria. L'Alighieri colloca infatti cruciali elementi autobiografici nel discorso sulla mensa e sul pane: il poeta, che si trova nella condizione di colui che è *banditus* dalla propria città, compone un'opera

che enuclea un vero e proprio progetto politico e culturale (cfr. *Cv* I, iii, 3-5).²⁷ Il lessico biblico-teologico e liturgico che viene utilizzato per la tessitura del primo trattato dell'opera esce profondamente mutato da questo passaggio.

Vi è certo in questo una strategia retorica che, come si è visto richiamare dallo stesso Dante, combina la comprensione della lettera dei versi delle quattordici canzoni con l'esposizione allegorica dei loro contenuti in una mimesi dell'esegesi della *littera* sacra. E tuttavia, questa fortissima eco teologica e soprattutto evangelica, con riferimenti sia al pane eucaristico che a quello che ricorre in versetti cruciali dei Vangeli, testimonia della capacità del poeta fiorentino di fare propri modelli e stilemi che all'epoca sono diffusi ben al di là delle università e degli *studia* mediante la liturgia e la predicazione. Più in dettaglio, si tratta di immagini, nozioni e parole che, anche grazie ai tanti *sermone*s dispensati dai *fratres* minori o predicatori, permeano la cultura di quei nobili a cui l'Alighieri stesso intende rivolgere le proprie canzoni e i trattati che le illustrano. Dante sembra così ricorrere coscientemente alla semantica biblica e liturgica del pane perché essa è patrimonio condiviso anche dagli *illitterati* ed è dunque riconoscibile nel suo essere portatrice di un livello ulteriore e più profondo di senso sotteso alla *littera*. Pur servendosi di questo linguaggio l'obiettivo dell'autore del *Convivio* resta però quello di costruire una sintassi nuova, adeguata allo scopo di dispensare il sapere filosofico ad un pubblico privo degli strumenti linguistici e concettuali della cultura universitaria. Ed è in fondo questo lo scopo di quel commento in volgare che rende appetibili ai più quelle verità filosofiche capaci di restituire alla vita civile un ordine improntato alla giustizia.

Note

¹ Il saggio di Nardi resta il punto di maggiore tematizzazione di questo nodo dottrinale dantesco. Nel seguito del testo il *Convivio* di Dante viene indicato con la sigla *Cv*.

² La letteratura al riguardo è particolarmente ricca (cfr. Gibbons 2001; Ariani 2001; Vanelli Coralli 2008; Ghisalberti 2017). Resta di grande valore la disamina dell'uso dell'immagine del "pane" nell'opera dantesca presente nella voce dedicata nell'*Enciclopedia Dantesca* (cfr. Bufano - Mellone 1970).

³ Per il riferimento aristotelico si veda Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 980a21. Sul valore che ha questo riferimento al desiderio naturale di sapere sono moltissimi i contributi di analisi. Riguardo però al ruolo che ha nel complesso dell'approccio dantesco alla filosofia è opportuno rimandare alle analisi offerte da Paolo Falzone (cfr. Falzone 2010). Riguardo invece alle implicazioni che questo aristotelismo ha sul piano politico si vedano gli studi di Sonia Gentili (cfr. Gentili 2005). Quanto invece alla considerazione che solo pochi hanno accesso al sapere filosofico sono di grande rilievo gli studi di Anna Pegoretti (cfr. Pegoretti 2018).

⁴ "Panem angelorum manducavit homo; cibaria misit eis in abundantia" *Ps* 77, 25. Pietro Lombardo, nella *Collectanea in Psalmos* commenta il passo legando l'espressione del pane degli angeli da un lato alla manna con cui Dio sfama il popolo di Israele durante i quarant'anni che seguono all'uscita dall'Egitto, e con il Verbo incarnato che è Cristo e che è al centro della celebrazione eucaristica. (cfr. Petrus Lombardus, *Collectanea* in *Ps* 77, 25, *PL* 191, 732AC) Riguardo alla festa del Corpus Domini, questa era già celebrata a Lione nel 1247. Sarà Urbano IV a renderla precettiva per tutta la Chiesa nel 1264 (Cfr. Walters - Corrigan - Ricketts 2015; Al Kalak 2021).

⁵ Nella sequenza *Lauda Sion* l'espressione *panis angelorum* viene connessa al pane di cui si nutrono gli uomini *in via* e associata all'episodio del colloquio di Gesù con la cananea (*Lc* 15, 26-27) che Dante stesso, come osservato di seguito, richiamerà nelle pagine del *Convivio*. In particolare il testo liturgico dell'Aquinata recita: "Ecce, panis angelorum, / factus cibus viatorum, / vere panis filiorum, / non mittendus canibus" (Leonardi 2011, 188). All'inizio della sequenza però il teologo discute del pane con riferimento alla transustanziazione e cioè al mistero del sacramento eucaristico (Cfr. Gy 1980; 1983; 1990; Bell 1993). Da notare che l'espressione "pane degli angeli" viene di nuovo utilizzata da Dante in *Pd* II, 11. Qui il lemma viene associato all'immagine dei pochi che, seguendo il cammino spirituale di Dante di ascesa nei cieli del terzo regno, si addentrano nel Paradiso. Recitano i versi: "Voialtri pochi che drizzaste il collo / per tempo al pan de li angeli, del quale / vivesi qui ma non sen vien satollo, / metter potete ben per l'alto sale / vostro navigio, servando mio solco / dinanzi a l'acqua che ritorna eguale", *Pd* II, 10-15. Si tratta di un passo che può rimandare ad un uso liturgico dell'espressione "pan de li angeli" (Cfr. O'Brian 1979). Si trova qui una eco della poesia liturgica, diffusissima al tempo di Dante (Cfr. Iversen 2009).

⁶ "Manifestamente adunque quelli che all'abito da tutti desiderato possano pervenire, e innumerabili quasi sono li impediti che di questo cibo sempre vivono affamati" (*Cv* I, i, 6).

⁷ "Et cupiebat implere ventrem suum de siliquis, quas porci manducabant" (*Lc* 15, 16).

⁸ A titolo esemplificativo si può citare l'esegesi fissata da Ugo di Saint-Cher nelle sue *Postillae*, testo diffusissimo tanto nelle università che negli *studia* degli ordini religiosi. Dopo aver dato la spiegazione letterale di cosa sia una ghianda, Ugo osserva: "Per siliquis porcorum,

cibus demonum, id est vitia, ut ebrietas, fornicatio et huiusmodi, in quibus delectantur demones. Sepe enim dibum dicimus, in quo delectamur. Unde in Evangelio: *Cibus meus est, ut faciam voluntatem Patris mei*. Et penitus in *Ps*. 41: *Fuerunt mihi lacrimae mee panes fere nocte*", Hugo de Sancto Caro, *Postillae* in *Lc* 15, 16, VI, 224va.

⁹ "E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata; sì che l'una ragione e l'altra darà sapore a coloro che a questa cena sono invitati" *Cv* I, i, 18.

¹⁰ Il riferimento alla liberalità quale virtù che caratterizza l'impegno intellettuale di Dante nello stendere le sue opere si ritrova nel prologo alla *Monarchia* (cfr. Allegretti - Gorni 2010).

¹¹ Rispettivamente si tratta di *Lc* 16, 19-31 e *Lc* 15, 21-28.

¹² Dante fa uso dell'immagine delle briciole che cadono dalla mensa non solo nel *Convivio* ma anche in alcuni luoghi della *Commedia* (cfr. Maldina 2016).

¹³ Petrus Lombardus, *Collectanea* in *Ps*. 22, 6, *PL* 191, 244BC: "Tres autem mensas legimus: prima fuit in lege, secunda in Evangelio, tertia in celo. De prima ait Moyses in Exodo, ubi legitur mensa posita in tabernaculo iuxta introitum, superque eam erant duodecim panes propositionis de similitudine, et super singulos patena aurea cum pugillo thuris (*Ex*. 24). De secunda inquit Apostolus: *Non potestis communicare mense Christi, et mense demoniorum*. De tertia ait Dominus: *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* (*Lc* 22). Prima itaque mensa monstrabat, non prestabat refectioem, secunda satiat, tertia glorificat. Prima erat in littera, secunda in spiritu, tertia in specie. Prima enim docebat, secunda adiuvat, tertia consummat".

¹⁴ Thomas de Aquino, *Catena Aurea* in *Lc*, c. 16, lect. 6: "Quia panis verbum est, fides autem verbi est; micae velut quaedam dogmata fidei sunt, mysteria scilicet Scripturarum". Per la *Catena Aurea* si utilizza il testo dell'edizione Torino 1953, accessibile in rete sul sito www.corpusthomicum.org.

¹⁵ Hugo de Sancto Caro, *Postillae* in *Lc* 16, 21, VI, 231va: "Fercula sunt plena divitum, sed mice sunt pauperum, de quibus Io. 6.b. Colligite, que superaverunt fragmenta etc. Mt. 15.c. Nam et catelli edunt de micis, que cadunt etc. Mensa divitis est Scripturarum opulentia et virtutum, de qua debent mice, seu reliquie alicue ad infirmos et pauperes redundare. Iuxta illud Apostoli, 2Cor. 8.c. Vestra abundantia etc. Ier. 31.c. Inebriabo animas sacerdotum etc. Una mica huius mense est affectus compassionis, quam omnis dives libenter debet dare pauperibus, sicut Apostol. 2Cor. 11.g. Quis infirmatur etc. Alia est affectus congratulationis. De qua Rm. 12.c. Gaudere cum gaudentibus. Tertia est verbum pie consolationis, aut consilii, vel sustentationis. De primo dicitur Iob. 29.d. Cum sederem quasi rex etc. Ecclesiastic. 18.b. Nonne ardorem etc. De aliis duobus dicit Iob. 29.c. Oculus fui ceco, quantum ad consilium et pes claudu, quantum ad sustentationem. Quarta mica est verbum doctrine et instructionis. Quinta est exemplum sancte conversationis. Sexta subsidium corporalis sustentationis. Et de his tribus dicitur Petro. Io. 21.d. Pasce, pasce, pasce agnos et oves, id est maiores et minores. Sed quia pauci sunt, qui istas micas fideliter dent pauperibus, ideo sequitur".

¹⁶ "Principi, baroni, cavalieri e molt'altra gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati", *Cv* I, ix, 5. Si veda anche quanto Dante riporta in *Cv* I, i, 13, dove si legge: "Vegna qua qualunque è per cura familiare o civile nella umana fame rimasto e ad una mensa con gli altri simili impediti

s'assetti". (cfr. Dante Alighieri 2019, 69-70; 2014).

¹⁸ È da richiamare l'importanza delle regole che normano l'uso del pane nei banchetti e che si ritrovano nella letteratura cortese (cfr. Buschinger 1996; Grosse 1996).

¹⁹ "Et puer unus hic qui habet quinque panes hordeaceos et duos pisces" lo 6, 9. Si veda anche 2Reg 4, 42, dove è detto che il profeta Eliseo sfamò una moltitudine di persone con venti pani *hordeacei* e che quel cibo sovrabbondò rispetto al bisogno.

²⁰ "Populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam" Is 9, 2; "populus, qui sedebat in tenebris, vidit lucem magnam" Mt 4, 16. Illuminante al riguardo un passo di Ugo di Saint-Cher. Hugo de Sancto Caro, *Prologus in Postillam super tres libros Salomonis*, III, 2vb: "Ex his tribus libris Salomonis, sicut dicit Origenes, diuiserunt Philosophi Philosophiam in moralem, seu Ethicam, et naturalem, siue Physicam, et Inspectiuam, scilicet Theologiam, quae docet solis inuisibilibus inhaerere, et quos in prioribus profecisse conspiciunt, ad tertium introducunt. Tres igitur libri Salomonis, sunt tres panes, quibus esuriens satiatur, et impinguatur, de quibus *Luc. 11.a: Amice accommoda mihi tres panes*. Primus est hordeaceus, sceundus triticeus, tertius similagineus. Primus primo frangendus est, et apponendus turbae". Dove il riferimento finale al pane da spezzare e distribuire alla folla è chiaramente al citato passo di Gv 6, 9.

²¹ Postillando Lc 11, 5 Ugo collega i tre pani sia alle tre virtù teologali che alle tre persone della Trinità. Cfr. Hugo de Sancto Caro, *Postillae* in Lc 11, 5, VI, 200ra.

²² Alcuni importanti studi hanno messo in luce come l'alta preparazione teologica acquisita nelle istituzioni universitarie e negli *studia* fosse orientata anche alla formazione di predicatori (cfr. Bériou 2018; Bataillon 1993). Particolarmente rilevante è quindi il nesso fra alta cultura teologica e predicazione (cfr. Bataillon 1993, 197-209; 1986; Dahan 2011).

²³ "Non esto bonum sumere panem filiorum et mittere canibus". L'episodio si trova anche in Mc 7, 27, dove si ritrova la stessa affermazione di Gesù.

²⁴ Va qui richiamato l'impatto della predicazione di Giordano nella Firenze di inizio XIV secolo (cfr. Delcorno 2013). Il ciclo di prediche fiorentine è stato edito da Delcorno (cfr. Giordano da Pisa 1974). Da notare, riguardo a questo passo, l'esegesi presente nelle *Postillae* di Ugo di Saint-Cher verosimilmente note a Giordano e che presentano la stessa linea interpretativa. Anche Ugo insiste sull'interpretazione dell'affermazione di Gesù come riferita ai beni temporali e identificando i *canes* con i peccatori. "Et mittere canibus id est gentibus immundis. Sap. 7.a. *Nolite sanctum dare canibus, ne evomant*. Quia melius est viam veritatis non agnoscere, quam post agnitam retrorsum converti. Nota, canis vomit et vomitum recomedit, 2Pt. 2.d. *Canis reversus ad vomitum*. Item non patitur parem. Unde Phil. 3.a. *Videte canes, videte concisionem*. Item lingit posteriora sua. 71. *Inimici eius terram lingent*. Item rabiosus fit luna plena. Apc. Ultim. c. *Foris canes et venefici*. Item ante mordet et latrat, retro applaudit cauda. Item gulosus est, luxuriosus et mingit ad parietem", Hugo de S. Caro, *Postillae* in Mt 15, 26, VI, f. 56va. Le parole delle *Postillae* appaiono come uno sviluppo di riflessione esegetica a partire dalla *Glossa ordinaria*, dove si legge: "*Panem filiorum*. Verbum salutis, quod prius debetur Iudeis, non est bonum dare canibus vel gentibus canina rabie latrantibus semper", *Glossa ordinaria* in Mt. 15, 26, IV, 54a.

²⁵ Si tratta del *Quaresimale*, n. XXIII, 4-5. Anche Ugo di Saint-Cher si dimostra consapevole del valore plurale dell'immagine evangelica del pane, e spiega: "*Panem filiorum*. Vulgariter omnis panis dicitur

hominum vel canum. Primus de similagine et significat spiritualia. Secundus de furfure quod exterius est et vanum et significat temporalia", Hugo de S. Caro, *Postillae* in Mt 15, 26, VI, f. 56v. Il pane è dunque allegoria quantomeno ambivalente, perché può indicare sia i beni spirituali che quelli temporali e vani.

²⁶ "Dico che udire la paraule di Dio è necessario all'anima acciò che possa vivere senza peccato. Et la predicatione è un pane d'orço però che in essa udiamo li peccati et li mali nostri, unde ci pare che quelle paraule siano amare, ma finalmente poi che noi cominciamo ad ricevere quel pane ci pare dolcissimo. Unde Cristo chiamoe "pane" la paraula di Dio et però disse: "*Non ex solo pane vivit homo sed ex omni verbo quod procedit de ore Deo*" [Mt 4,4], non di solo pane vive l'omo, ma della paraula che procede della bocca di Dio. Unde è pane dell'anima, però che l'anima v'impara sapientia et lo pane dell'anima è la sapientia divina. L'altre sapientie alcuna cosa di pane anno et della prima veritate, et quella verità non saprebbe se non udisse la paraule di Dio. Unde l'anima che non ode le paraule di Dio è in tenebre et non puote vivere, là unde spesse volte cade in peccati morali. Et però dovete usare le prediche o in udire o in pensare quelle che voi avete udite" (Giordano da Pisa 1997, 198²¹-199⁵).

²⁷ È da notare come Dante, con questo atteggiamento, faccia della composizione del *Convivio* un momento di ulteriore sviluppo di un itinerario culturale iniziato con la *Vita Nova*. Come se il *Convivio*, opera che a detta dell'Alighieri stesso esprime il pensare di un autore maturo, risemantizzasse la stessa *Vita Nova* i cui contenuti sono ora da intendere e comprendere alla luce dell'orizzonte filosofico-politico di quella unità letteraria e argomentativa che, a detta del suo autore, è il *Convivio* (cfr. Cv I, i, 16; Brilli – Milano 2021). Il progetto di farsi il dispensatore di un sapere che restauri la nobiltà italiana nella propria funzione si colloca sul piano della parola non solo per ragioni strumentali. Qui come nel *De vulgari eloquentia*, la lingua diviene il terreno su cui giocare un'alternativa politica allo status quo di cui l'esilio di Dante è uno degli effetti più visibili. La parola che è al centro del *Convivio* è allora *sermo* e al tempo stesso *ratio*, ha cioè una dimensione concettuale, che è quella in cui si articola il pensare, e una verbale, che è invece quella che struttura e definisce le relazioni, siano esse amorose o politiche. Il *factum* biografico a cui l'Alighieri fa riferimento menzionando la propria condizione di esule è dunque letto e valorizzato dentro un quadro generale. Più ancora, è la dimensione in cui Dante elabora una strategia culturale fondata sul ricorso alla parola come via alla pratica politica (cfr. Tavoni 2017).

Bibliografia

OPERE

- DANTE ALIGHIERI (1996), *Das Gastmahl*, übersetzt von T. Riklin, einleitung und kommentiert von F. Cheneval, Meiner Verlag, Hamburg.
- DANTE ALIGHIERI (2019), *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta, Mondadori, Milano.
- GIORDANO DA PISA (1974), *Quaresimale fiorentino 1305-1305 (s.f.)*, per cura di C. Delcorno, Sansoni, Firenze.
- GIORDANO DA PISA (1997), *Prediche inedite (dal ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290)*, a cura di C. Iannella, Edizioni ETS, Pisa.
- Glossa ordinaria*, ed. A. Rusch, 4 voll., Strasbourg 1481, testo consultato nell'edizione elettronica MORARD M. (éd.) (2024), *Glossa ordinaria in: Sacra Pagina*, IRHT-CNRS. Consultazione del 01/10/2024. (Permalink: <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/page.php?id=4>).
- HUGO DE SANCTO CARO, *Postillae in Biblia*, ed. N. Pezzana, 7 voll., Venetiis 1703, testo citato dell'edizione elettronica a cura di MORARD M. (éd.) (2024), *Hugo de Sancto Caro. Postilla in totam Bibliam in: Sacra Pagina*, IRHT-CNRS. Consultazione del 30/09/2024. (Permalink: <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/livres-liste.php?id=hug>).
- PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in Psalmos*, in *Patrologia Latina*, vol. 191, 732AC, testo citato dall'edizione elettronica MORARD M. (éd.) (2024), *La 'Magna Glossatura' de Pierre Lombard, d'Herbert de Bosham à l'édition électronique in: Sacra Pagina*, IRHT-CNRS. Consultazione del 01/10/2024. (Permalink: <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/page.php?id=6>).
- LETTERATURA SCIENTIFICA
- AL KALAK M. (2021), *Mangiare Dio. Una storia dell'eucarestia*, Einaudi, Torino.
- ALLEGRETTI P., GORNI G., "Dante «con liberale animo dona» (Boccaccio): il nome dell'autore e altri elementi proemiali nella "Monarchia", in *Studi Danteschi*, XXV, pp. 37-78.
- ARIANI M. (2001), "Dante, la *dulcedo* e la dottrina dei "sensi spirituali"", in CERBONI BAIARDI G. (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Vecchiarelli Editore, Roma, pp. 113-139.
- BATAILLON L.-J. (1986), "De la *lectio* à la *praedicatio*. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXX, pp. 559-575.
- BATAILLON L.-J. (1993), *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Études et documents*, Variorum, Aldershot.
- BATAILLON L.-J. (1993), "Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle", in BATAILLON L.-J. (1993), *La prédication au XIII^e siècle*, pp. 197-209.
- BELL Th. J. (1993), "The Eucharist Theologies of *Lauda Sion* and Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*", in *The Thomist*, LVII.2, pp. 163-185.
- BÉRIOU N. (éd.) (2001), *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, École française de Rome, Roma.
- BÉRIOU N. (2018), *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*, Droz, Genève.
- BIANCHI L. (2013), "Noli comedere panem philosophorum inutiliter: Dante Alighieri e Giovanni di Jandun sul pane dei filosofi", in *Tijdschrift Voor Filosofie* LXXV.2, pp. 335-355.
- BRILLI E., MILANI G. (2021), *Vite nuove. Biografie e autobiografie di Dante*, Carocci, Roma.
- BUFANO A, MELLONE A. (1970), "Pane", in *Enciclopedia Dantesca*, Roma 1970, testo accessibile in rete all'indirizzo [https://www.treccani.it/enciclopedia/pane_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pane_(Enciclopedia-Dantesca)/).
- BUSCHINGER D. (1996), "Banquets et manières de table au Moyen Âge", in *Colloque du Cuer Ma*, XXXVIII, pp. 409-422.
- CARRON D. (2020), "Influences et interactions entre Santa Maria Novella et la Commune de Florence. Une étude de cas: les sermons de Remigio de' Girolami (1295-1301)", in J. BARTUSCHAT J., BRILLI E., CARRON E. (eds.), *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries)*, Firenze University Press, Firenze 2020, pp. 53-68.
- CHENEVAL F. (1998), "Dante Alighieri, *Convivio*", in FLASCH K. (hrsg. von), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie Mittelalter*, Reclam Verlag, Stuttgart, pp. 352-379.
- DELCORNO C. (2001), "Giordano da Pisa", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana "G. Treccani", Roma 2001, accessibile in rete all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa_(Dizionario-Biografico)/).
- DELCORNO C. (2013), "La fede spiegata ai fiorentini. Le prediche sul *Credo* di Giordano da Pisa", in *Lettere Italiane*, LXV.3, pp. 318-352.
- DAHAN G. (2011), "Exégèse et prédication au Moyen Âge", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XCV, pp. 557-579.
- FALZONE P. (2010), *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Il Mulino, Bologna.
- FIORAVANTI G. (2014), "Il *Convivio* e il suo pubblico", in *Le forme e la storia* n.s. VII.2, pp. 13-21.
- FIORAVANTI G. (2017), "Il pane degli angeli nel *Convivio* di Dante", in CRISCIANI C., GRASSI O. (a cura di), *Nutrire il corpo, nutrire l'anima nel Medioevo*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 191-200.
- GAGLIARDI I. (2013), "Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive", in *Annali di Storia di Firenze*, VIII, pp. 113-143.
- GENTILI S. (2005), *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Roma.
- GHISALBERTI A. (2017), "Il cibo come metafora della sapienza: gentilezza e nobiltà, umanesimo e felicità nel *Convivio* di Dante", in BARBIELLINI AMIDEI B., MARAZZI M. (a cura di), *Cultura come cibo*, Ledizioni, Milano 2017, pp. 43-60.
- GIBBONS D. (2001), "Alimentary metaphors in Dante's *Paradiso*", in *The Modern Language Review*, XCVI, pp. 693-706.
- GOLINELLI P. (1978), "Elementi della storia delle campagne padane nei testi agiografici del secolo XI", in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo*, LXXXVII, pp. 1-54.
- GROSSEI M.-G. (1996), "La table comme pierre de touche de la courtoisie: à propos de quelques chastoiments, enshenamen et autres contenance de table", in *Colloque du Cuer Ma*, XXXVIII, pp. 179-195.
- GY P.-M. (1980), "L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXIV, pp. 491-507.
- GY P.-M. (1983), "La relation au Christ dans l'eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin", in DORÉ J. (sous la resp. de), *Sacrements de Jesus-Christ*, Desclée, Paris 1983, pp. 69-97.
- GY P.-M., *La liturgie dans l'histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990.
- IVERSEN G. (2009), "Poésie liturgique et célébration eucharistique (XI^e-XIII^e siècle)", in BÉRIOU, CASEAU, B., RIGAUX D. (éds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (antiquité et Moyen Âge). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut Catholique (1997-2004)*, 2 voll., Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 819-841.
- LEONARDI C. (a cura di) (2011), *Il Cristo. Vol. V. Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- MALDINA N. (2016), "Raccogliendo briciole. Una metafora della formazione dantesca tra *Convivio* e *Commedia*", in *Studi danteschi*, LXXXI, pp. 131-161.
- NARDI B. (2013), "La vivanda e il pane del *Convivio*", in NARDI B., *Saggi e note di critica dantesca*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013, pp. 386-390.
- PEGORETTI A. (2018), "Da questa nobilissima perfezione molti sono privati. Impediments to knowledge and the tradition of

- commentaries to Boethius' *Consolatio Philosophiae*", in MEIER F. (ed. by), *Dante's "Convivio" or How to Restart a Career in Exile*, Peter Lang, Bern, pp. 77-97.
- O'BRIAN W.J. (1979), "'The Bread of Angels" in "Paradiso II": A Liturgical Note", in *Dante Studies*, XCVII, pp. 97-106.
- RONZANI M. (2020), "Visconti Federico", in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. XCIX, Istituto della Enciclopedia Italiana "G. Treccani", Roma, accessibile in rete all'indirizzo [https://www.treccani.it/enciclopedia/federico-visconti_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/federico-visconti_(Dizionario-Biografico)/).
- STABILE G. (2011), "Dante oggi: il *Convivio* tra poesia e ragione, in *Critica del testo*, XIV.1, pp. 345-399.
- TAVONI M. (2017), "Introduzione", in Dante, *De vulgari eloquentia*, a cura di M. Tavoni, Mondadori, Milano 2017, pp. v-liv.
- VANELLI CORALLI R. (2008), "Le metafore del gusto e il paradosso percettivo della *contemplatio* mistica nel *Paradiso*", in *L'Alighieri*, XXXI, pp. 23-41.
- VECCHIO S. (1995), "Le prediche e l'istruzione religiosa", in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, pp. 303-335.
- WALTERS B.R., CORRIGAN V., RICKETTS P.T. (2015), *The Feast of Corpus Domini*, The Pennsylvania State University, Philadelphia PA.